

بسم الله الرحمن الرحيم

قمار عاشقانه

دکتر عبدالکریم سروش

تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴

۲	• پیش‌گفتار
۴	• قمار عاشقانه
۲۰	• مولوی و تصوف عشقی
۳۷	• غم عاشقی و خنده‌ی معشوقی
۴۸	• خنده‌ی نمکین خداوند
۶۱	• شمس و مولانا
۶۶	• تأویل در مثنوی
۷۸	• حسین بن علی و جلال‌الدین رومی
۹۴	• قصه‌ی موسی و شبان، و رازهای پنهان
۱۱۷	• دریا و آفتاب در شعر مولوی
۱۴۲	• داستان معاویه و ابلیس



پیش‌گفتار

خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
 بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر
 مولانا جلال‌الدین

به نام خدا

این کتاب، شرح جهش جانانه و جنون‌آمیز جوانمردی است که پیش از آن که صبح معرفت از مشرق سرش بردم و «شمس» عشق در افق اقبالش طالع شود، زاهدی با ترس*، سجاده‌نشینی باوقار†، شیخی زیرک‡، مرده‌ای گریان§، و شمع جمع منبلان** بود و وقتی در چنگال «شیخ‌گیر»†† افتاد و دولت عشق را نصیب برد، زنده‌ای خندان، عاشقی پران، یوسفی یوسف زاینده‡‡، و آفتابی بی‌سایه§§ شد و این همه را وامدار آن بود که دلیرانه و کریمانه و فارغ از بندگی و سلطنت و شریعت و ملت***، تن به قضای عشق داد و پا در قماری عاشقانه نهاد††† و سرخوش از باختن و فارغ از بردن، خان‌ومان خود را به سیل تند عشق

* زاهد با ترس می‌تازد به پا

عاشقان پران از برق و هوا

† سجاده‌نشین باوقاری بودم

بازچه‌ی کودکان کویم کردی

‡ گفت که تو زیرک‌کی مست خیالی و شکی

گول نی‌ام هول نی‌ام امر تو را بنده شوم

§ مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

** گفت که تو شمع شدی قبله‌ی این جمع شدی

شمع نی‌ام جمع نی‌ام دود پراکنده شدم

†† «من شیخ را می‌گیرم و مؤاخذه می‌کنم نه مرید را، آن‌گه نه هر شیخ را، شیخ کامل را.»
مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، ص ۲۸.

‡‡ زهره بدم ماه شدم ماه شدم چرخ دو صد چاه شدم

یوسف بودم ز کنون یوسف زاینده شدم

§§ ما که واپس مانده‌ی ذرات وی‌ایم

در دو عالم آفتاب بی‌فی‌ایم

*** بندگی و سلطنت معلوم شد

زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

که فتوت بخشش بی‌علت است

پاکبازی خارج هر ملت است

††† خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش ←

سپرد* و دیوانه‌ی عشق دیوانه و اماره‌ی نفس اماره گشت[†] و فرعون‌وار نه به سوی نیل، بل خلیل‌وار به جانب آتش رفت[‡] تا عاقبت ناسوتش در حرم لاهوت نشست[§] و فروخته‌هایش نیکوتر خریده شد** و نازکی‌هایش سر از فربه‌ی برون آورد^{††} و اسب تجربه‌اش گنبدی کرد و از گردون درگذشت^{‡‡} و سینه‌ی جوانمردش شراب‌خانه‌ی عالم گشت^{§§}.

داستان این قمار شنیدنی و خاطرنواز، که در مواضع مختلف این کتاب، به مناسبت‌های مختلف مکرر شده است، چون قند مکرر، ذائقه‌ی خرد را شیرین می‌کند و ملال خاطر نمی‌افزاید و به پرسشی سترگ در باب شخصیتی سترگ، پاسخی درخور می‌دهد.

اما علاوه بر آن داستان، نکته‌های چند دیگر، که صاحب آن قلم در طی دوران بلند و خجسته‌ی تعلم از خداوندگار مثنوی آموخته و به مناسبت‌های گوناگون در خطابه‌های خود با مستمعان درمیان نهاده (از **قصه‌ی تأویل** گرفته تا **رای مولانا در باب شهادت حسین بن علی** و **ماجرای موسی و شبان** و **مجادله‌ی ابلیس و معاویه**) از ساکنان این سفینه‌اند.

«ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست» و به همین دلیل، این دفتر می‌توانست بسی فربه‌تر از این باشد. لکن «خویش فربه می‌نمایم از پی قربان عید» و تا در رسیدن نوبت آن قربانی، تقدیم این بضاعت فروتنانه موجه می‌نماید. قدیم‌ترین مقالات این کتاب عمری سیزده ساله، و جوان‌ترینش عمری دو ساله دارد. عمر خوانندگان گرانی دراز باد و خدای عزوجل همگی را مزید عزت و دوام کرامت عطا کند. بمنّه و کرمه.

عبدالکریم سروش - فروردین ماه ۱۳۷۹

<p>← بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر عاشقان در سیل تند افتاده‌اند بر قضای عاشق دل بنهاده‌اند عشق دیوانه است و ما دیوانه‌ی دیوانه‌ایم نفس اماره است و ما اماره‌ی اماره‌ایم من نی‌ام فرعون کآیم سوی نیل سوی آتش می‌روم همچون خلیل محرم ناسوت ما لاهوت باد آفرین بر دست و بر بازوت باد آن که داند دوخت او داند درید هرچه را بفروخت نیکوتر خرید در بن چاهی همی بودم نگون در همه عالم نمی‌گنجم کنون تازبانه برزدی اسبم بگشت گنبدی کرد و ز گردون گذشت شراب‌خانه‌ی عالم شده است سینه‌ی من هزار رحمت بر سینه‌ی جوانمردم</p>	<p>* † ‡ § ** †† ‡‡ §§</p>
---	--

قمار عاشقانه*

۱ - قرار است درباره‌ی اندیشه‌های شخصیت بزرگ شرقی - اسلامی، جلال‌الدین مولوی، سخنانی تحت عنوان «قمار عاشقانه»، به سمع دوستان برسانم. ابتدا از این پرسش مهم آغاز می‌کنیم که چرا مولوی مولوی شد؟ چه خصوصیتی در او بود و چه شرایطی به وجود آمد که توانست این دریای معرفت را به تلاطم وادارد و این همه گوهرها از دل آن بیرون آورد، به طوری که ما با وجود هفت قرن فاصله‌ی زمانی که با آن بزرگوار داریم، همچنان می‌توانیم از آن گوهرها نصیب ببریم و استفاده‌های نیکو کنیم و به طور قطع، قرن‌ها و قرن‌ها نیز این حسن استفاده ادامه خواهد داشت. مولوی خود می‌گوید:

هین بگو تا ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالفان یاری بود[†]

او خود را کسی می‌دانست که جویی می‌کند و آبی در این جو روان می‌نماید تا آیندگان، به نوبت و به تفاریق، بر سر این جو بنشینند و از آن جرعه‌ها برگیرند.

از خود او نقل شده که وقتی به اتاق یکی از دوستانش رفت و دید که کتاب مثنوی را پشت سر خود انداخته و به آن تکیه داده است، خشم‌گین شد و گفت: «این کتاب، کتابی نیست که پشت سر بگذارند و به آن تکیه دهند. کتاب ما جهان‌گیر خواهد شد.» این پیش‌بینی درست درآمد. دلیلش هم این بود که مولوی هم سخن نیکو می‌گفت و هم به نیکو بودن و عمق گفتار خود واقف بود و می‌دانست که چه چیزهایی ماندگار خواهد بود و چه چیزهایی به مرور زمان، از میان خواهد رفت.

در این که خصوصیات شخصیتی و شاید ژنی در مولوی وجود داشته که او را چنین بار آورده است، نمی‌توان تردید کرد. اما با توجه به این که سخن گفتن در زمینه‌های مجهول و تاریک چندان سودمند نیست، بهتر است به زمینه‌های روشن‌تری رو آوریم.

همه می‌دانیم که مولوی، پس از رویارویی با شمس تبریزی، «مولوی» شد و هرچه بعداً پیش آمده، در این ملاقات فوق‌العاده استثنایی، عجیب، و بی‌نظیر ریشه داشته است. شاید به بیان ساده و مجمل بتوانیم بگوییم که مولوی تا پیش از ملاقات با شمس، یک «غزالی» بود. این توصیف، بسیار به واقعیت نزدیک است. کسانی که غزالی را می‌شناسند، او را کوهی از علم، معرفت، تقوا، و خوف از خداوند می‌دانند. آدمی که در تفقد احوال روانی فوق‌العاده توانا بود و خلوت‌نشینی‌هایش به او آموخته بود که چه‌گونه بند از بند و تار از پود احوال روحی و قلبی خود بگشاید و به تعبیر خود او، انواع مکرها و حيله‌های روحی آدمی را

* متن سخنرانی در جمع روان‌پزشکان، خرداد ۱۳۷۱

[†] مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۳۷ و ۲۵۳۸ (در سراسر کتاب، هر جا ارجاع به مثنوی می‌رود، مراد مثنوی معنوی، به تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ می‌باشد.) ویراستار.

کشف کند و دریابد که کجاها آدمی حتی به خود دروغ می‌گوید. او کسی بود که احاطه‌ی کامل بر معارف دینی داشت و علاوه بر یک جست‌وجوی درونی در دقایق عالم نفس، به یک جست‌وجوی وسیع بیرونی در معارف دینی هم دست زده بود و علی‌رغم عمر نسبتاً کوتاه پنجاه‌وپنج ساله، کتاب‌ها و آثار فوق‌العاده مهمی پدید آورد که حقیقتاً جاودانه شد. کسانی در بیان تأثیر شگرف او گفته‌اند که حمله‌ی غزالی به فلسفه، کمر فلسفه را چنان شکست که دیگر هیچ‌گاه پس از آن، دوباره قد علم نکرد. شاید این سخن مبالغه‌آمیز باشد. ولی قطعاً از عمق و قوت تأثیر او در تاریخ فرهنگ اسلامی حکایت می‌کند.

مولوی از جمله علاقه‌مندان و دوست‌داران غزالی بود و تردیدی نیست که آثار او را مکرراً و به دقت می‌خواند و به خاطر می‌سپرد. بدون شک، او آثار دیگران را نیز مطالعه می‌کرد و از این طریق، بر ذخیره‌ی علمی خود می‌افزود. ولی هیچ‌یک از این آثار، او را مولوی نکرد. ملاقات او با شمس تبریزی، یک ملاقات بسیار استثنایی بود و ما فقط از لابه‌لای اشارات مجمل و مبهم مولوی می‌توانیم درباره‌ی آن واقعه، که تحولی عظیم در شخصیت وی پدید آورد، اطلاعاتی مختصر به دست آوریم. مولوی از این تحول شخصیت اگر سخن مستقیمی گفته باشد، همین است که شمس، گوهری به نام «عاشقی» را به او هدیه کرد و پس از آن بود که وی با شخصیت عاشق و طراوت‌آفرین و تازه‌ای که یافت، آن آثار جاودان را پدید آورد. چیزی که در آثار مولوی موج می‌زند، نو بودن سخنان اوست. شما هیچ‌گاه از ورود در آثار مولوی ملول نمی‌شوید. او خود را «عید» خوانده است:

باز آمدم چو عید نو تا قفل زندان شکنم
وین چرخ مردم‌خوار را چنگال و دندان بشکنم*

«عید» یعنی «روز نو»؛ روزی که آدمیان جامه‌ی نو می‌پوشند، جهان جامه‌ی نو می‌پوشد، طراوت از سر و روی زمان می‌بارد و همه با آرزوی تازه شدن و طراوت یافتن، به استقبال عید می‌روند. کسی که برای خود این تعبیر را به کار می‌برد، بی‌شک چنین تجربه‌ای را در روان خود گذرانیده بود و عید بودن و نو شدن را در خود آزموده است. به همین دلیل نیز سخنانش هیچ‌گاه کهنگی و ملال‌انگیزی سخن دیگران را پیدا نمی‌کند. کتاب او را بارها و بارها می‌تواند و هر بار بهره‌های تازه برد و آب لطف تازه‌ای بر سر و روی روان خود زد. اگر بگوییم که ما کمتر کتابی در تاریخ فرهنگ بشری داشته‌ایم که چنین موقعیتی پیدا کرده باشد، مبالغه نکرده‌ایم. کسانی که با آثار این مرد بزرگ آشنایی دارند، این معنا را به خوبی درمی‌یابند و عید بودن و عید شدن را در آثار او، کاملاً تصدیق می‌کنند. مولوی از آن کاملانی بود که به تعبیر خود، از خاک زر می‌ساخت:

کاملی گر خاک گیرد زر شود
ناقص از زر برد خاکستر شود†

* دیوان کبیر، غزل ۱۳۷۵

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۱۲

اگر طلا را به دست ناقصان بدهید، ضایع می‌کنند و اگر خاک را به دست کاملاً بدهید، طلا می‌سازند؛ زیرا کیمیاگرند. مثنوی، مجموعه‌ای از داستان‌های عامیانه است که گاه با کلمات رکیک هم آمیخته می‌شود. قصه‌هایی که شاید هیچ‌کس تصور نمی‌کرد از آن‌ها، این معارف بلند عرفانی و انسانی تراوش کند؛ ولی این بزرگوار این کار را کرد. و مهم‌ترین هنر مولوی همین است که چنین خاک‌هایی را زر کرده و چنین کهنه‌هایی را نو نموده است. به همین دلیل، وقتی شما آثار او را می‌خوانید، احساس می‌کنید وارد فضاهاى تازه‌ای شده‌اید و حقیقتاً عید شدن را در خود تجربه می‌کنید. شاید در تمام مثنوی، کمتر از چهار یا پنج مورد وجود داشته باشد که مولوی بگوید ما در گذشته چنین گفتیم. این شخص اصلاً در بند گذشته نبود. یعنی هر روز نو می‌شد. آدمیان طراوت خود را از دست می‌دهند؛ زیرا در گذشته متوقف می‌شوند. اما کسی که از زمان، یا به تعبیر خود آن بزرگوار، از «ساعت» رهایی یافته، عید شدن را به مثابه‌ی امری جاری و طبیعی و نه استثنایی، در خویشتن تجربه می‌کند:

جمله تلوینها ز ساعت خاسته است	رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی	چون نماند، محرم بی چون شوی*

*

هست هشیاری ز یاد ما ماضی	ماضی و مستقبلت پرده‌ی خدا
آتش اندر زن به هر دو، تا به کی	پر گره باشی از این هر دو چون نی
تا گره با نی بود همراز نیست	هم‌نشین آن لب و آواز نیست†

گذشته و آینده را بسوزان. در بند ماضی و مستقبل نباش. این‌ها مثل گره‌هایی هستند که در نی می‌افتند و مانع عبور نفس و برآمدن صدا می‌شوند.

مهم‌ترین تصویر مولوی از انسان، تصویر «نی» بود. او خود را نیز مانند نی می‌دید که بر لبان خداوند نشسته است و خداوند آن را هر گونه که می‌خواهد، می‌نوازد:

دو دهان داریم گویا هم‌چو نی
یک دهان پنهانست در لب‌های وی‡

*

با لب دم‌ساز خود گر جفتمی
هم‌چو نی من گفتنی‌ها گفتمی§

*

دم که مرد ناپی اندر نای کرد
در خور نای است نه در خورد مرد**

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۰۷۴ و ۲۰۷۵

† مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۰۵ تا ۲۲۰۷

‡ مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۰۲

§ مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۷

** مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۲

باری؛ نو شدن و نو گفتن خصوصیت مولوی بود. چرا که او به دریا متصل بود. بعضی افراد چند کلمه‌ای می‌دانند و وقتی که آن‌ها را می‌گویند، خالی می‌شوند. شاید بسیاری از ما چنین تجربه‌ای داشته باشیم که وقتی سخن می‌گوییم، خالی می‌شویم و باید در پی یافتن اندیشه‌های نو برویم. و گاهی همین مسأله، ما را ملول و بدخو می‌کند. اما کسی که به دریا وصل می‌شود و به خزانه‌ی پایان‌ناپذیر دست‌رسی می‌یابد، همیشه سخنان تازه دارد و هیچ‌گاه از جوشش مشتریان و خریداران ملول نمی‌گردد و از تهی شدن ذخایر خود، هراس‌ناک نمی‌شود.

تا کنی مر غیر را خبر و سنی	خویش را بدخو و خالی می‌کنی
متصل چون شد دلت با آن عدن	هین بگو مهراس از خالی شدن
امر «قل» زین آمدش کای راستین	کم نخواهد شد بگو دریاست این*

خداوند که به پیامبر می‌گفت: «قل...» (مثلاً «قل هو الله أحد»). معنایش این بود که بگو، باز هم بگو، و هیچ‌گاه از خالی شدن نترس. برای این که تو به دریا وصلی. در حقیقت، این وصف حال خود آن بزرگوار، یعنی مولانا، نیز بود. شما از خواندن آثار او پی می‌برید که گویا او به دریایی بی‌پایان وصل بود و روز و شب، با هراس از تهی شدن، حجم عظیمی از معارف و معلومات را با مستمعان در میان می‌نهاد.

۲ - مولوی، خصوصاً پس از ملاقات با شمس تبریزی، چنین شخصیتی پیدا کرد. تا پیش آن، به تعبیر خودش، «سجاده‌نشین باوقاری» بود[†]؛ یک عالم و روحانی‌زاده‌ی محتشم و با معلومات، که مورد استقبال و احترام این و آن بود. اما این سجاده‌نشین باوقار، به‌هیچ‌وجه «مولوی» نبود.

یکی از جدی‌ترین علاقه‌های مولوی، مطالعه بود و یکی از مهم‌ترین توصیه‌های شمس به مولوی، همین بود که مطالعه را به طور کامل باید قطع کنی. و این کار البته برای یک عالم مفتی و مدرس، بسیار دشوار بود. مولوی به «متنبی» علاقه‌ی زیادی داشت و اشعار او را بسیار می‌واند. تأثیر این مطالعات در مثنوی هم مشهود است. متنبی، از شعرای بزرگ عرب است و اشعار حکیمانه‌ی زیادی دارد و در نظر اعراب، همانند حافظ و خاقانی برای ماست. مولوی که به هر دو زبان عربی و فارسی می‌گفت و می‌نوشت و به ادبیات عرب علاقه‌مند بود، آثار این شاعر را می‌خواند. اما شمس او را از این کار نیز منع کرد و اجازه نداد هیچ‌یک از علائق پیشین مولوی، برای او باقی بماند.

در این‌جا مایلیم شگردی را که شمس در مورد مولوی به کار برد، مورد بحث قرار دهیم. در داستان‌ها گفته شده است که شمس تبریزی به دنبال مردی از مردان خدا می‌گشت. یعنی

* مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۹۶ تا ۳۱۹۸

† دیوان کبیر، رباعیات شماره‌ی ۱۸۹۱:

زاهد بودم ترانه‌گویم کردی	سرفتنه‌ی بزم و باده‌خویم کردی
سجاده‌نشین باوقاری بودم	بازبچه‌ی کودکان کویم کردی

طالب مستوران قباب غیرت الهی بود* . یعنی کسانی که خداوند آنها را پنهان کرده و به همه کس نشان نمی‌دهد. و در این طلب، مولوی را یافت. این‌ها تفسیر الهی و عرفانی مسأله است. از دید دیگر که بنگریم، شمس تبریزی وقتی که با مولوی برخورد کرد، چنین تشخیص داد که با کوه آتش‌فشانی رویه‌رو شده که دهانه‌ی آن بسته است؛ با عقابی رویه‌رو گردیده که رشته‌های تعلقات بر دست و پای اوست. او آمد و این رشته‌های تعلق را از دست و پای این عقاب گشود. اما البته به جای آن که بگویم او این تعلقات را از مولوی گرفت، به‌تر است بگویم که عشق را به مولوی هدیه کرد. اولین و اصلی‌ترین کاری که شمس تبریزی با مولوی کرد، همین پاره کردن تعلقات بود که آن را از بالاترین سطح آغاز کرد تا به نازل‌ترین سطح آن رسید و در این میان، چیزی را فرو نگذاشت. شمس از مولوی، خانواده و مطالعه‌ی کتاب و شغل اجتماعی و تدریس و افتاء و نشست و برخاست با شاگردان و دوستان و حتی پاره‌ای از قیود مذهبی را جدا کرد و او را به صورت یک انسان برهنه، رها نمود. مسلماً شخصیت فوق‌العاده نافذ شمس توانست چنین تأثیر عظیمی در مولوی به جا بگذارد.

در دیوان کبیر، غزلی آمده که به ظن قوی، ماحصل گفت‌وگوی شمس و مولوی است:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم⁺

مولوی در ابتدای این غزل، سر جاودانگی خود را به وضوح و صراحت بیان می‌کند و می‌گوید که من قبلاً مرده بودم، اما اکنون زنده شده‌ام. گریه بودم، اکنون خنده شده‌ام. این تعبیر «خنده شدن»، تعبیر بسیار بلند و پرمغزی است. مولوی از کسانی بود که مطلقاً غم را نمی‌شناخت و صریحاً می‌گفت که:

باده غم‌گینان خورند و ما ز می خوش‌دل‌تریم

رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش

خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال

هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش⁺

در عرفان عاشقانه‌ی مولانا، بر خلاف عرفان خائفانه‌ی غزالی، «غم» جای ندارد. غزالی در آثار خود، چهره‌ی فردی سراپا خائف در برابر خداوند را به جلوه می‌گذارد. مقام خوف، البته مقام فوق‌العاده بلندی است. ولی مولوی مقام بالاتری را نیز کشف کرد و آن، مقام عاشقی بود. در عاشقی، اگر غمی هم باشد، از جنس غم‌های معمول و متعارف نیست. از این رو، مولوی یک غزالی عاشق بود و غزالی یک مولوی بی‌عشق.

باغ سبز عشق کو بی‌منتهاست جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست

* «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیري» (کشف المحجوب، هجویری، طبع لنینگراد، ص ۷۰؛ /حیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص ۲۵۶)

⁺ دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

⁺ دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷

عاشقی زین هر دو حالت بهتر است بی بهار و بی خزان سیز و تر است*

*

از غم و شادی نباشد جوش ما با خیال و وهم نبود هوش ما

حالتی دیگر بود کان نادر است تو مشو منکر که حق بس قادر است[†]

مولوی در همان غزل مورد بحث، از «طرب‌آکندگی» خود نیز سخن می‌گوید:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای

رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم

گفت که تو کشته نه‌ای در طرب آغشته نه‌ای

پیش رخ زنده‌کنش کشته و افکنده شدم[‡]

باری؛ مولوی در سرآغاز غزل مورد بحث، پاره‌ای از ویژگی‌ها را که از «دولت عشق» نصیب

او شده، برمی‌شمارد:

دیده‌ی سیر است مرا جان دلیر است مرا

زهره‌ی شیر است مرا زهره‌ی تابنده شدم[§]

می‌گوید که من دلیرم و دیده‌ام سیرا تس، چشم و جان من گرسنه نیست، و این مطلب

فوق‌العاده مهمی است. مولوی در مثنوی هم می‌گوید که عشق به آدم سیری می‌بخشد و

گرسنگی را از او می‌ستاند. اصولاً مولوی دو چیز را مایه‌ی سیری آدمی می‌داند: یکی عشق،

و دیگری ایمان. و البته این دو، هم‌تراز و هم‌جنسند:

ذات ایمان نعمت و لوتی است هول

ای قناعت کرده از ایمان به قول^{**}

ایمان، خوراکی بسیار مغذی است. آدم وقتی آن را خورد، فوق‌العاده سیر می‌شود. عشق

هم همین گونه است. مولوی در ابیات بعدی، شرح گفت‌وگوی خود را با شمس به دست

می‌دهد و نشان می‌دهد که شمس، چه‌گونه عقاب روح را از بند تعلقات رها کرد:

گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای

رفتم و دیوانه شدم، سلسله‌بندنده شدم^{††}

اولین سخنی که شمس به مولوی گفت، این بود که شرط ورود به آن عرصه‌ی فوق‌العاده

نورانی، دست کشیدن از عقل عرفی، یا از ملاحظات و تعلقات ظاهری است. مولوی می‌گوید

که من هم دست کشیدم و دیوانه شدم.

* مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۶ و ۱۷۹۷

† مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷

‡ دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

§ دیوان کبیر، همان

** مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۸۷

†† دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

گفت که تو شمع شدی قبله‌ی این جمع شدی
جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم*

شمس گفت که تو خیلی محبوبیت داری، «شمع شدی، قبله‌ی این جمع شدی»، مردم به تو توجه دارند و تو در بند قیودی گرفتار آمده‌ای که سرانجام، تو را خواهد کشت.

که اشتها را خلق بند محکم است
در ره این از بند آن کی کم است؟†

محبوبیت برای آدمی، بسیار مشکل‌آفرین است؛ زندان است، با تمام احکام و لوازم آن. اولین پی‌آمد آن، این است که شخص، مرید مرید خویش می‌شود:

جمله شاهان بنده‌ی بنده‌ی خودند
جمله خلفان مرده‌ی مرده‌ی خودند‡

او مرده‌ی توست. ولی اگر خوب نگاه کنی، تو هم مرده‌ی او هستی. او بنده‌ی توست. ولی به لحاظی، تو هم بنده‌ی او بی. زیرا تو برای حفظ آن بنده، نیروی زیادی باید صرف کنی. اگر این بنده و اسیر را نداشتی، زندان نمی‌ساختی، پاسبان برای زندان نمی‌گذاشتی، بودجه برای حفاظت از آن صرف نمی‌کردی. بردگی و خدمت، چیزی جز در بند غیر بودن نیست. و محبوب، برای محفظ محبوبیت خود، لاجرم در بند محبت می‌افتد:

می‌شود صیاد، مرغان را شکار
تا کند ناگاه ایشان را شکار§

اول ما شکار مرغان می‌شویم، تا بعد آن‌ها شکار ما بشوند؛ که البته گاهی هم نمی‌شوند. حضرت شمس هم همین را به مولوی گفت: تو دل دیگران را شکار کردی، غافل از آن که دلت شکار آن‌ها شده است. برده گرفتی و برده شدی. «گفتی شکار گیرم، رفتی شکار گشتی». این محبوبیت‌ها و شمع جمع شدن‌ها، تو را از رسیدن به مقاصد مهم باز می‌دارد. این‌ها را بگذار برای کسانی که حد و سقف پروازشان همین است. تو بالاتر از این می‌توانی به پرواز درآیی. مولوی می‌گوید که من به صراحت، آمادگی خود را اعلام کردم و گفتم که همه را کنار می‌گذارم. اما باز شمس سراغ چیز دیگری آمد و گفت که این پیشوایی و شیخ‌مآبی هم در خور و مناسب پرواز تو نیست. این را هم باید رها کنی:

گفت که شیخی و سری، پیش‌رو و راه‌بری
شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم**

گفتم این را هم کنار گذاشتم. شمس موارد دیگری را نیز برشمرد:

* دیوان کبیر، همان

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۴۹

‡ مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۹

§ مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۴۱

** دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

گفت که تو زیرککی، مست خیالی و شکی
گول شدم هول شدم وز همه برکنده شدم*

گفت که تو فیلسوف مآبی، اهل اوهامی، اهل چون و چراپی، به عقل خود می‌نازی. و
مولوی هم در پاسخ گفت از این زیرکی و خیال‌اندیشی دل‌کندم. شمس سپس گفت:

گفت که با بال و پری، من پر و بالت ندهم
در هوس بال و پرت بی پر و پرکنده شدم[†]

یعنی ساز و برگ و مال و حشمت و امکانات و رفاه و ابزار و وسایل داری؛ به عجز
نرسیده‌ای. آن‌ها را هم فرو نهادم. وقتی همه‌ی این بندها از دست و پای من گشوده شد،
آن‌گاه:

تابش جان یافت دلم وا شد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم دشمن این ژنده شدم...
زهره بدم ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم
یوسف بودم ز کنون، یوسف‌زاینده شدم*

این شرح احوال درونی مولوی بود. می‌گوید اگر یوسف بودم، اینک زاینده‌ی یوسفم. اگر
زهره بودم، حالا ماهم، خورشیدم، بل که چرخ دو صد تاهم. یعنی چندان چاق و فریهم که یک
دنیا برای جا گرفتن کم است. دو صد دنیا حاجت است. یکی از تجربه‌های مولوی، که چند بار
در مثنوی و دیوان کبیر نقل شده، تجربه‌ی «فریه شدن» است. مولوی می‌گوید که احساس
می‌کنم پس از برخورد با شمس تبریزی، خیلی چاق شده‌ام. مولوی در توصیف عاشق، از دو
وصف استفاده می‌کند: یکی چاق شدن، و دیگری نازک و لاغر شدن. و او، این هر دو وصف را
نیز در توصیف احوال خویش، البته در ضمن حکایت دیگران، آورده است.

گفتمش پوشیده خوش‌تر سرّ یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوش‌تر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران[§]

در دفتر پنجم مثنوی، داستان شخصی را تعریف می‌کند که صورت زنان داشت و در
حمام‌های زنانه کار می‌کرد و روزی که نزدیک بود رازش فاش شود، توبه کرد و به نحوی عجیب
و استثنایی، نجات یافت و بعد از آن، تحول حال فوق‌العاده‌ای پیدا کرد. او در ضمن مناجاتش با
خداوند، گفت که من قبلاً آدم نحیف و کوچکی بودم؛ اما اکنون، پس از این توبه، فریه و بزرگ
شده‌ام. شاید ما نیز در عمر خود توبه‌ها کرده باشیم. اگر هم نکردیم، باید بکنیم. توبه از
واجبات است. انسان باید همیشه به خود مراجعه کند و علیه وضع ناصواب پیشین خود عصیان
کند و از خداوند هم توفیق این تحول شخصیت را بطلبد. باری؛ شاید کمتر کسی در توصیف

* دیوان کبیر، همان

† دیوان کبیر، همان

‡ همان‌جا، ابیات ۱۲ و ۱۸

§ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۵ و ۱۳۶

این تحول گفته باشد که من قبل از توبه لاغر بودم، اما اکنون که توبه کرده‌ام چاق شده‌ام. این بیان، قاعدتاً باید از تجربه‌ی شخصی خود مولوی برآمده و بر زبان او جاری شده باشد:

آه کردم چون رسن شد آه من گشت آویزان رسن در چاه من
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم شاد و زفت و فربه و گلگون شدم
در بن چاهی همی بودم زیون در همه عالم نمی‌گنجم کنون
آفرین‌ها بر تو بادا ای خدا ناگهان کردی مرا از غم جدا*

در آثار هیچ‌یک از شاعران، ادیبان، و عارفان خودمان ندیده‌ام که از «عاشقی»، تعبیر به «فربه شدن» کرده باشند. البته عاشق در کنار این فربه‌ی، از نوعی «نازکی» هم نصیب می‌برد.

سخت نازک گشت جانم از لطافت‌های عشق
دل نخواهم جان نخواهم آن من کو آن من...؟
تا خموشم، من ز گلزار تو ریحان می‌برم
چون بنالم عطر گیرد عالم از ریحان من[†]

این «نازکی»، نوعی لطافت است. عشق از روح عاشق زنگارزدایی می‌کند.

۳ - اما اکنون جای این پرسش بسیار مهم است که چرا کسی مانند مولوی، با آن تربیت، تیزهوشی، خوش‌بیانی، و با آن همه معلومات و تحصیلات، تمام سرمایه‌ی خود را در اختیار شمس گذاشت و به او گفت هر آتشی می‌خواهی در این سرمایه بزن؟ رها کردن آن همه سرمایه، کار آسانی نبود. به‌راستی شمس در قبال این از خودگذشتگی، چه وعده‌ای به مولوی داده بود؟ هدف چه بود؟ آن آینده‌ی درخشان و دل‌پذیری که شمس برای مولوی تصویر کرد چه بود؟ شمس به مولانا گفت که اگر از این‌ها بگذری به کجا می‌رسی؟ همه‌ی مطلب در همین جاست که شمس، کمترین وعده‌ای به مولوی نداد و مولوی شدن مولوی هم در گرو همین قمار عاشقانه و کریمانه و همین گذشت بی‌توقع پاداش بود.

برای درک بهتر این معنا، خوب است که احوال مولوی را با حافظ مقایسه کنیم. حافظ نیز شاعر عارف عاشقی است که یک قرن پس از مولوی به دنیا آمد و تجربه‌های عاشقی - معرفتی مولوی را کاملاً در اختیار داشت و مسلماً از ذخایر تصویری و معنوی آثار مولوی، لفظاً و معنماً، استفاده‌ی بسیاری کرد. اصلاً شغل شاغل حافظ، تتبع در دیوان شاعران بود و هم در آن‌ها تأمل می‌کرد و هم خود مردی هنرمند، نکته‌یاب، و گوهرشناس بود و از ذخایر عظیم عرفانی و ادبی‌ای که در اختیار داشت، گوهرهای ارزشمند استخراج می‌نمود و در دیوان خود می‌نشانند. به‌علاوه، به‌طور مرتب و مکرر، به آثار هنری خود مراجعه و آن‌ها را تصحیح می‌کرد، تراش می‌داد، و به اصطلاح امروز، ویرایش می‌نمود؛ غزل‌های پست‌تر و نازل‌تر را از آثار خود حذف می‌کرد، غزل‌های درخشان‌تر را باقی می‌گذاشت. عاشقی هم قافیه‌اندیشی را از او

* مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۳۱۱ تا ۲۳۱۴

† دیوان کبیر، غزل ۱۹۴۶

نستانده و او را بی‌تاب نکرده بود. گردش در «ماضی»، کار او بود و بر خلاف مولوی، در ماضی و مستقبلش آتش نزده بود. باری؛ اگر حافظ و مولانا را در خصوص مسأله‌ی عاشقی با هم مقایسه کنیم، به تفاوت آشکار این دو بزرگوار، به‌تر پی خواهیم برد. حافظ صریحاً به ما می‌گوید:

ألا یا ایها الساقی أدر کأساً و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها
به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها*

در جای دیگر هم همین مضمون را دارد:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد[†]

*

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
آخر بسوخت جانم در کسب این فضائل[‡]

این تجربه‌ی عاشقی حافظ است. او می‌گوید وقتی که عاشق می‌شدم، آینده‌ی درخشانی پیش چشم داشتم و به خاطر آن، می‌خواستم بلایا، مصیبت‌ها، و رنج‌های عشق را تحمل کنم. به خود می‌گفتم که از این طریق، می‌توانم به گوهر مقصود برسم. این فکر به من دلیری می‌داد و مرا وا می‌داشت تا با بی‌پروایی تمام، در این دریا بجهم. ولی وقتی جهیدم، دریافتم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد و دشواری‌های راه بیش از آن است که من می‌پنداشتم. راز شیرین‌سخنی حافظ هم همین سختی‌کشیدن‌ها و غرقه شدن در امواج خون‌فشان دریای عشق بود:

این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد
اجر صبری است کز آن شاخ نیاتم دادند[§]

«شاخ نیاتی» که حافظ از آن سخن می‌گوید، کنایه از یک لذت شیرین است که صبر در برابر آن، شیرینی سخن را به دنبال آورده است. این سخن، مقتبس از سخن مولوی است و من در اینجا، توجه روان‌شناسان و روان‌پزشکان را به این مدعا جلب می‌کنم:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر صبر کن از حرص حلوا این مخور
صبر باشد مشتهای زیرکان هست حلوا آرزوی کودکان
هر که صبر آورد گردون بر رود هر که حلوا خورد واپس‌تر رود**

برای آن که آدمی شیرین‌سخن باشد، باید تلخی بکشد. نباید در این دنیا به هر تمتعی که می‌خواهد، دست یابد. باز نهادن راه تمتع‌جویی، حتی تمتعات حلال، و برخورداری از همه‌ی

* دیوان حافظ

† دیوان حافظ

‡ همان منبع، غزل ۳۰۱

§ دیوان حافظ

** مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۶۰۳ تا ۱۶۰۵

آنچه آدمی می‌خواهد، راه این کامیابی را سد خواهد کرد. شیرینی سخن، پاداش تلخی کشیدن در پاره‌ای امور است.

به هر حال، عشق مولوی به گونه‌ای دیگر بود. زیرا کسی در باغ سبز به او نشان نداد و اهمیت موضوع هم در همین است. مولوی صریحاً می‌گوید:

عشق از اول چرا خونی بود
تا گریزد آن که بیرونی بود*

*

او به عکس شمع‌های آتشی است
می‌نماید آتش و جمله خوشی است[†]

عشق از ابتدا برای هر محرم و نامحرمی شیرین و عزیز نیست. بل که از همان اول، دندان‌های خود را نشان می‌دهد. مولوی تعبیر بسیار زیبایی داد که آن را از متنبی گرفته است:

إذا رأيت نيب الليث بارزة
فلا تظنن أن الليث يتسم[‡]

اگر دیدی که دهان شیر باز است و دندان‌هایش را آشکار می‌کند، گمان نکن که می‌خندد. این علامت خشم و درندگی اوست. مولوی این تمثیل را از متنبی گرفته و می‌گوید: «از تبسم‌های شی، ایمن مباش.» تبسم شیر، لبخند دوستی نیست. بل که مقدمه‌ی دریدن آدمی است. این همان شیر عشق است که مولوی هم از تبسم‌های او ایمن نبود و می‌دانست که به طرف چه موجودی می‌رود. اتفاقاً مولوی از این تمثیل روبه‌رو شدن شیر و آهو، یا بلعیده شدن آن توسط شیر، به کرات برای بیان حال عاشق و نسبت او با عشق و معشوق، بهره جسته است:

یکی شیری همی‌بینم جهان پیشش گله‌ی آهو
که من این شیر و آهو را نمی‌دانم نمی‌دانم[§]

*

پیش شیری آهوی بی‌هوش شد
هستی‌اش در هست او روپوش شد**

*

تا نسوزم کی خنگ گردد دلش ای دل ما خاندان و منزلش

* مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۵۰

† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۲۰

‡ دیوان‌المتنبی، بیرون، لبنان: المكتبة الثقافية، ص ۳۳۲. عنوان شعر: الخيل و الليل و البیداء تعرفني، بیت ۱۹

§ دیوان کبیر، غزل ۱۴۴۰

** مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۶

خانه‌ی خود را همی‌سوزی بسوز کیست آن کس کو بگوید لایجوز
خوش بسوز این خانه را ای شیر مست خانه‌ی عاشق چنین اولی‌تر است*

در واقع شمس تبریزی به مولوی، پیشنهاد یک قمار کرد؛ قماری که در آن، هیچ امیدی به پیروزی و برد وجود نداشت. شمس به او گفت که تنها نصیب و پاداش تو، این است که بتوانی در قماری که امید بردن در آن نیست، شرکت کنی. اگر این دلیری را داری، همین پاداش توست. مولوی هم اجابت کرد. و این، همان خطرپذیری است که در حافظ نمی‌بینیم. مولوی صریحاً به ما می‌گوید که عشق لایابالی است. یعنی بی‌مبالا است. پروای هیچ‌چیز را ندارد. عاقبت‌اندیش نیست. حساب سود و زیان نمی‌کند. در باغ سبز نشان نمی‌دهد و از عاشق، «پاکبازی» می‌خواهد. یعنی از او می‌خواهد که برای ورود به قمار آماده باشد که همه‌چیز را در آن، پاک می‌بازد. «پاکبازی» یعنی «باختن همه‌چیز، بدون امید به بردن چیزی». عشق، همه‌ی عاشق را می‌خواهد؛ نه بخشی از او را.

لایابالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد
ترک‌تاز و تن‌گداز و بی‌حیا در بلا چون سنگ زیر آسیا[†]
عشق چون وافی است وافی می‌خرد در حریف بی‌وفا می‌ننگرد[‡]
عشق مستسقی است مستسقی طلب در پی هم این و آن چون روز و شب[§]

شمس تبریزی از مولوی، چیزی جز این نخواست که همه یچز را بدون توقع هیچ‌چیز، فدا کند و دربازد. مولوی هم الحق به این دعوت، پاسخ نیکو داد. یعنی خود را به طور مستوفا و کامل، به عشق سپرد و از آبرو و مکتب و حشمت و... دست کشید. پس عشق هم به او وفا کرد و به او همه‌چیز داد. سینه‌ای به او داد که به تعبیر خودش، «شراب‌خانه‌ی عالم» بود. او را فریه کرد و غم را از او ستاند. «یک دسته کلید» به او داد که همه‌چیز را با آن می‌گشود. او را دریاوش و آفتاب‌صفت کرد و در مکتب خویش، به او ادب‌هایی آموخت که در هیچ مکتب دیگری یافت نمی‌شد:

هزار گونه ادب جان ز عشق آموزد
که آن ادب نتوان یافتن ز مکتب‌ها**
یک دسته کلید است به زیر بغل عشق
از بهر گشاییدن ابواب رسیده^{††}

* مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۱۷ تا ۶۱۹

† مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۷ و ۱۹۶۸

‡ مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۱۶۵

§ مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۵

** دیوان کبیر، غزل ۲۳۲

†† همان‌جا، غزل ۲۳۲۶

*

شراب‌خانه‌ی عالم شده است سینه‌ی من
هزار رحمت بر سینه‌ی جوانمردم*

بنابراین، برعکس تجربه‌ی حافظ، که ابتدا پا را در آب گذاشت و بعد سر از آتش درآورد، مولوی ابتدا پا در آتش گذاشت و بعد سر از آب درآورد. در واقع، آتش عشق بر او گلستان شد. زیرا دلیری ورزید و پاداش دلیری خود را گرفت. این دلیری، همان «زهره‌ی شیر» داشتن است که خود او از آن سخن می‌گفت. همان دلیری‌ای است که هم سابق بر عاشقی و هم مسبوق به اوست. هاما است که عاشقی بدون آن، تمام نیست. این دلیری، نه تنها در برابر بلا بود، بل که بر خود عاشقی هم بود. همان که بعدها در مکتب حافظ، رندی نام گرفت. دلیری در برابر همه‌ی ملاحظات و تعلقات؛ نه فقط مصائب و تلخی‌ها. به همین سبب است که مولوی می‌گوید:

ترس مویی نیست اندر پیش عشق
جمله قربانند اندر کیش عشق[†]

*

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست
جمله شاهانند آنجا بندگان را بار نیست[‡]

باری؛ مولوی از این قمار، فوق‌العاده شادمان بود و در این باره، سخنی بسیار شنیدنی و به خاطر ماندنی به جا گذاشت:

خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر[§]

این قمارباز، نه تنها آرزوی بردن ندارد؛ بل که تنها آرزویش این است که یک بار دیگر قمار کند. مولوی این مطلب را در جای دیگر، صورتی استدلالی بخشید و گفت: مگر خداوند در برابر چیزهایی که به ما داده، توفعی داشته یا پاداشی از ما می‌خواسته است؟ در **داستان موسی و شبان**، وقتی موسی به شبان عتاب کرد که این سخنان چیست که می‌گویی و این اوصاف چیست که برای خدا برمی‌شماری، آن شبان این سخنان ناگوار را شنید و سر به بیابان نهاد. ولی بعد:

وحي آمد سوی موسی از خدا	بنده‌ی ما را ز ما کردی جدا...
من نکردم امر تا سودی کنم	بل که تا بر بندگان جودی کنم...
من نگردم پاک از تسبیحشان	پاک هم ایشان شوند و دُرفشان**

* همان‌جا، غزل ۱۷۲۳

† مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۸۴

‡ دیوان کبیر، غزل ۳۹۶

§ دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵

** مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۵۰ و ۱۷۵۶ و ۱۷۵۸

عبادت و تسبیح مردم، به خدا نفعی نمی‌رساند. بل که نفع آن به خود مردم خواهد رسید. خلق و امر خدا، جوادانه و کریمانه است. یعنی از سر جود مطلق می‌آفریند و هیچ سودی در آن متصور نیست؛ محض بخشش و کرم است. این کرم، لفظ دل‌پذیری است و خدای کریم، بسیار دوست‌داشتنی است و به قول مولانا: «با کریمان کارها دشوار نیست.» بخشش خداوند، به تعبیر مولوی، بخشش جوانمردانه و «بی‌علت و رشوت» است. یعنی می‌دهد، بدون این که ذره‌ای توقع پاداش یا پروای استحقاق طرف مقابل را داشته باشد. آن‌گاه مولوی می‌گوید که بنده‌ی خوب و شایسته‌ی خدا بودن هم به معنای تشبه اوست؛ آن است که آدمی خود را به او ببازد، بدون این که توقع بازگشت و پاداشی داشته باشد. اگر سودی یافت، چه بهتر؛ و اگر نیافت، هیچ ضرری نکرده است. زیرا توفیق کرم ورزیدن یافته است و این توفیق کمی نیست. در حقیقت، مولوی تجربه‌ی عاشقی خود را با «کریم بودن» پیوند داد و گفت همان‌گونه که خداوند، بی‌توقع، بی‌غرض، بی‌علت، و به محض وهابیت، نعمت‌ها را می‌بخشد، بنده‌ی کریم خداوند هم آن بنده‌ای است که آماده باشد همه‌ی آن نعمت‌ها را در راه او، بازپس دهد. اگر غیر از این شد، فضل و کرامت و عاشقی انسان تیرگی خواهد گرفت. یکی از اصول مهم عشق نزد مولوی، این است که آنچه را خداوند بی‌غرض و بی‌توقع به ما داده، باید بدون غرض و توقع به او بازگردانیم. و این، همان «جود» است و «جود»، با «سودجویی» منافات مطلق دارد:

سخت‌رویی که ندارد هیچ پشت	بهره‌جویی را درون خویش کشت
پاک می‌بازد نباشد مزدجو	آن‌چنان که پاک می‌گیرد ز هو
می‌دهد حق هستی‌اش بی‌علتی	می‌سپارد باز بی‌علت فتی
که فتوت دادن بی‌علت است	پاکبازی خارج هر ملت است
زان که ملت فضل جوید یا خلاص	پاکبازانند قربانان خاص
نی خدا را امتحانی می‌کنند	نی در سود و زیانی می‌زنند*

*

بی‌غرض نبود به گردش در جهان غیر جسم و غیر جان عاشقان[†]

به غیر از عاشق، که همه‌ی وجودش معطوف به معشوق است، شاعران و هنرمندان واقعی هم، که اهل ابداع و خلاقیت راستین هستند، هیچ‌گونه غرضی در کارشان نیست و هیچ غرضی خلاقیت آن‌ها را در بند نمی‌نهد. یعنی این سخن که:

من نکردم امر تا سودی کنم

بل که تا بر بندگان جودی کنم

فقط وصف‌الحال خداوند نیست. بل که وصف هر موجود خالق و مبدعی است و به قول مولوی، اولیاء حق نیز چنینند:

محض مهر و داوری و رحمتند

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۴

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۰۵

همچو حق بی‌علت و بی‌رشوتند*

مولوی، خود در مقام آفرینش هنری، عیناً همین گونه بود. وقتی می‌گفت - چه در مثنوی و چه در دیوان کبیر - مطلقاً توجه نداشت که سخن از کجا می‌آید و به کجا می‌رود و چه بار خواهد آورد. جوشش فیاضانه، پروای محاسبات را ندارد. گنج باطن، از فرط پری می‌شکافد و سخاوت‌مندانه، بی‌نویان را توان‌گر می‌سازد؛ تا جایی که شاید بتوان گفت کرم، جود، فتوت، و وهابیت، واژه‌های کلیدی دفتر و دیوان، و خشت‌های اساسی خانه و ایوان مولوی‌اند و این جود و فتوت، با عاشقی، ربط وثیق دارد. همچنان که با دلیری، عبادت، و عرفان و سلوک نیز مرتبط است. اگر همین ویژگی‌ها را در آثار حافظ، بوعلی، سهروردی، یا هم‌عصران مولوی، همچون سعدی، خواجه نصیر طوسی، صدرالدین قونوی، و حتی محی‌الدین عربی جست‌وجو کنیم، درمی‌یابیم که در هیچ‌کدام از آنها، چنین تفکر و گرایش نبوده است. به قول مولوی، میان صوفی‌ها یکی‌شان صوفی است و هزار تای آنها، زیر نام او و در دولت او زندگی می‌کنند.

از هزاران اندکی زین صوفی‌اند

باقیان در دولت او می‌زینند[†]

در میان عالمان نیز وضع به همین گونه است. چند نابغه‌ی بزرگ وجود دارد، باقی در دولت آنها می‌زیند. جامعه‌ی شاعران، تنها به چند شاعر بزرگ افتخار می‌کند. بقیه در مدرسه‌ی آنها شاگردی می‌کنند. وقتی ما به به هنرمندان و خلّاقان بزرگمان نگاه می‌کنیم، کمتر کسی را می‌بینیم که به این درجه از پاکبازی رسیده باشد که مولانا رسیده است. این بزرگوار، در درجه‌ی اول از خودش رهایی پیدا کرد و بعد از آن بود که توانست دیگران را رهایی ببخشد و سخاوت‌مندانه و بدون هیچ قید و بندی، افاضه‌ی معرفت کند و بی‌غرض و بی‌توقع، به دیگران سود برساند. بی‌دلیل نبود که درباره‌ی شمس تبریزی می‌گفت:

همه را بیازمودم ز تو خوش‌ترم نیامد	چو فرو شدم به دریا چو تو گوهرم نیامد
سر خنب‌ها گشادم ز هزار خم‌چشیدم	چو شراب سرکش تو به لب و سرم نیامد
چه عجب که در دل من گل و یاسمن بخندد	که سمن‌بری لطیفی چو تو در برم نیامد
ز پات مراد خود را دو سه روز ترک گفتم	چه مراد ماند زان پس که می‌سرم نیامد؟ [‡]

نکته در این‌جا بود که او برای مدتی، مراد خود را ترک گفت و بعد مرادها به سوی او روانه شدند. کسانی می‌توانند در عالم معنا قهرمان شوند و غواص بحر معانی گردند، که از تعلقات خود دست بشویند و آماده‌ی قماربازی باشند. شیرین‌سخنی آنها نیز در گرو همین بلا کشیدن و تلخی چشیدن است. خلاصه آن که پای‌بندی به تعلقات، با پرواز در فضاها بی‌کران منافات دارد و یکی از به‌ترین راه‌ها برای کشف این اسارت‌ها و تعلقات و توفیق در

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۳۶

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۳۶

‡ دیوان کبیر، غزل ۷۷۰

بریدن بندهای تعلق، نشستن با آزادگان است. یعنی نشستن با کسانی که خود وارسته‌اند و می‌توانند روح وارستگی را در آدمی بدمند.

کار مردان روشنی و گرمی است کار دوانان حيله و بی‌شرمی است*

*

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه‌ی یار خورشیدی شوی
رو بجو یار خدایی را تو زود چون چنین کردی خدا یار تو بود†

از خداوند وهّاب، طلب روشنی و گرمی و دل‌بردگی و وارستگی می‌کنیم.

* مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۰

† مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۲ و ۲۳

مولوی و تصوف عشقی*

۱ - خداوند را سپاس‌گزارم که توفیق عطا کرد تا در محضر برادران و خواهران ارج‌مند ایرانی، در این کشور حضور بیابم و درباره‌ی یکی از بلندترین قله‌های عرفانی تاریخ و فرهنگ ما، یعنی جلال‌الدین رومی، به اجمال سخن بگویم.

من بحمدالله، توفیق داشته‌ام که در طول سی ساله گذشته‌ی عمرم، با مولوی انس و آشنایی نزدیکی داشته باشم و از جویی که او کنده و آبی که برای نسل‌های بعد از خود در آن روان کرده، جرعه‌های جان‌بخش بسیار بگیرم. به یاد دارم که وقتی در سال ۱۹۷۲، برای تحصیل به انگلستان می‌آمدم، مثنوی، یکی از چهار کتابی بود که با خود به این‌جا آوردم و به این طریق، رشته‌ی انس و الفت خود را با آن بزرگوار، قوی‌تر و وثیق‌تر کردم. من دین خود را از فقها نگرفته‌ام؛ از عرفا گرفته‌ام. و از این دین‌شناسی، بسیار خوشنودم و معتقدم کسانی که می‌خواهند درک ژرفی از گوهر دیانت داشته باشند، لاجرم باید به آثار این بزرگان، که دین‌شناسان واقعی تاریخ فرهنگ ما بوده‌اند، مراجعه کنند. مثنوی، یکی از آثار پربهاست. مثنوی، کتاب تعلیمی - تدریسی فوق‌العاده جدی است. ظاهر آن، شعر ساده‌ای است آمیخته با داستان و حکایت. اما باطن آن بسیار عمیق است. من درست به یاد ندارم که اولین تجربه‌های شیرین من از مثنوی چه بوده است. وقتی به گذشته رجوع می‌کنم، همین قدر به یاد می‌آورم که در دوران دبیرستان، در سنین ۱۶ - ۱۷ سالگی، با خلاصه‌ای از دو دفتر اول مثنوی، که مرحوم بدیع‌الزمان فروزان‌فر، با شرح مختصری فراهم آورده بود، آشنایی پیدا کردم. و حتی به یاد دارم که در آن ایام، چندان از اشعار مولوی خشنود نبودم. چرا که در کلام آن بزرگوار، سستی‌هایی را می‌دیدم که در کلام شاعرانی همچون سعدی و حافظ، به چشم نمی‌خورد. آن بزرگواران، مینا و گوهرتراش بودند و با حوصله و دقت، کلام خود را در میزان بلاغت وزن می‌کردند و ابیات خود را، حتی پس از گذشت سال‌ها، مرور و تصحیح و تنقیح می‌کردند. یکی از دلایل وجود اختلاف در نسخه‌های آثار این بزرگواران، به‌ویژه حافظ، همین بوده است. بسیاری از غزل‌های حافظ، توسط خود او، مورد تجدید نظر قرار گرفته‌اند و خود او، پاره‌ای از ابیات را به جای پاره‌ای دیگر و پاره‌ای از کلمات را به جای کلمات دیگر نشانده است. سعدی هم اهل این میناگری‌ها بود. اما مولوی چنین نمی‌کرد. احوال و زندگانی وی، به ما نشان می‌دهد که او اهل بازگشت به گذشته نبود. مولوی، بر خلاف بزرگانی همچون سعدی و حافظ، در بند زمان نبود. به تعبیر خود او:

هست هشیاری ز یاد ما مضی	ماضی و مستقبلت پرده‌ی خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی	پر گره باشی از این هر دو چو نی
تا گره با نی بود همراز نیست	هم‌نشین آن لب و آواز نیست

*

جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است رست از تلوین کز ساعت برست*

همه‌ی گرفتاری‌ها، از «ساعت»، یعنی «زمان» می‌باشد.

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی؟ هست را از نسیه خیزد نیستی[†]

«ابن‌الوقت» بودن، نه به معنای «فرصت‌طلبی»، بل به معنای «در بند زمان نبودن» و «به گذشته بازنگشتن»، «فرزند امروز بودن»، «رهاپی از اسارت زمان»، و «هر لحظه از نو متولد شدن» است. مولوی هم «ابن‌الوقت»، و بل‌که به تعبیر خودش، «ابوالوقت» بود. یعنی نه تنها فرزند زمان بود، بل‌که پدر زمان هم بود. یعنی زمان در چنگال او بود و آن را همان‌طور که خود می‌خواست، شکل و صورت می‌بخشید. کسانی معتقدند که مولوی، مثنوی را کلاً دیده و در آن، پاره‌ای تصحیحات به عمل آورده است. اما نه تاریخ زندگی مولانا چنین چیزی را به طور قطع نشان می‌دهد و نه احوال او مقتضی چنین کاری بوده است. هم‌اکنون در آثار مولوی، هم در مثنوی و هم در دیوان کبیر، ابیات بسیاری وجود دارد که نیمه بلیغند و دارای پاره‌ای کاستی‌ها و کژی‌های لفظی. این قبیل ابیات را می‌توان با اندکی دستکاری، به ابیاتی بسیار بلیغ تبدیل کرد. ولی مولوی چنین نکرده است. باور نمی‌توان کرد که فرد ادیب سخن‌شناس و دولسانینی مثل مولوی، که با آثار فصیحانی مثل نظامی و خاقانی و سنایی و عطار آشنا بوده، نمی‌توانسته با تغییر کوچک لفظی به لفظ دیگر، بلاغت اشعارش را ده‌چندان کند. اما او چنین نکرده است. و این امر، نشانه‌ی آن است که مولوی به گذشته برنمی‌گشته است و آنچه را که می‌آفریده، به گذشته متعلق می‌دانسته است. او رو به آینده داشت و به دنبال آفرینش موجودات نو و اندیشه‌های تازه بود. به همین دلیل در مثنوی، بیش از یک یا دو جا نمی‌یابید که مولوی بگوید ما فلان مطلب را قبلاً هم گفته‌ایم و این‌جا دوباره به آن اشاره می‌کنیم. مثنوی، محصول ذهن رام‌نشده و وحشی مولانا است. در آفرینش آن، هیچ تصنع و تکلف و ملاحظه و قیدی به چشم نمی‌خورد. مولوی حتی در پاره‌ای موارد، ملاحظه‌ی مخاطبان خود را هم نمی‌کند و بی‌پروا و بی‌مهار و طبیعت‌وار، همان‌طور که چشمه‌ای از دل زمین می‌جوشد، سخن می‌گوید و اندیشه‌های خود را عرضه می‌کند. و قافیه‌اندیشی، چنان‌که خود او می‌گوید، نزد او جایی و بهایی ندارد.

باری؛ وقتی به حافظه مراجعه می‌کنم تا اولین برخورد شیرینی را که با مثنوی داشته‌ام به یاد بیاورم، اجمالاً همین قدر به خاطر می‌آورم که جذاب‌ترین شعر مثنوی که مرا مجذوب کرد و هم‌چنان برای من جذاب باقی مانده، این بیت بسیار انسانی اوست که:

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست[‡]

* مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۰۷۴

† مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۳ و ۱۳۴

‡ مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۱

این سخن، که «با کریمان کارها دشوار نیست»، چون یک سبوی کوچک، دریای بزرگ جهان‌بینی، فلسفه، و تجربه‌ی عرفانی و فهم دینی مولوی را یکجا در خود جا داده است. من در ادبیات فارسی، نظیری برای این نیم‌پیت نمی‌شناسم. «کریم»، یعنی کسی که می‌بخشد، بدون آن که توقع پاداشی و ستایشی داشته باشد، یا بخشش‌اش معلول چنان انگیزه‌ای باشد. لذا کرم، که وصف خداست، در آن واحد، هم دل‌انگیز است و هم هراس‌انگیز؛ چرا که بی‌قاعده و «بی‌علت و بی‌رشوت» است. به علاوه، کرم فوق عدل است و بر بخشش بلااستحقاق دلالت می‌کند و کریمانه بودن (نه عادلانه بودن) خلقت را توضیح می‌دهد؛ و بسی معانی دیگر. عشق هم که مهم‌ترین شیوه‌ی سلوکی مولاناست، یک عمل کریمانه است. و پاکبازی عاشقانه، عین کرم و فتوت است.

از شخص کریم و عاشق، خوش‌رفتارتر و خوش‌معامله‌تر یافت نمی‌شود. و به تعبیر مولانا، با آنان «کارها دشوار نیست» و لذا، «مرحبا ای عشق خوش‌سودای ما» را دو گونه می‌توان معنا کرد؛ یکی عشق خوش‌جنون و دیگری، عشق خوش‌معامله و خوش‌رفتار.

۲ - اولین مرحله‌ی تصوف، خصوصاً در جهان اسلام، تصوف زاهدانه بود و بزرگ‌ترین نماینده‌ی این مکتب خوفی و زاهدی، محمد غزالی است. غزالی، از متفکران درجه‌ی اول ایرانی است که در قرن پنجم هجری می‌زیست. این بزرگوار، به قول مولانا، «عالم عالمیان» بود* و در عصر خود، سرآمد علمای عصر به شمار می‌آمد. غزالی، نماینده و مروج تصوف خوفی و زهدی بود. امکان ندارد که کسی کتاب *کیمیای سعادت* یا *احیاء علوم‌الدین* او را بخواند و تحت تأثیر او واقع نشود. وی در این کتاب‌ها، محقق است؛ نه مقلد. یعنی تجربه‌های شخصی خود را در این آثار عرضه کرده است. در سراسر این کتاب‌ها، خوف از خداوند موج می‌زند. او در چهره‌ی موجود مهیبی ظاهر می‌شود که آدمی هرچه به او نزدیک‌تر می‌شود، خود را حقیرتر می‌یابد. مهابت خداوندی، او را چنان در کام می‌کشد که از وی، هیچ‌چیز باقی نمی‌گذارد. اذعان به تهی‌دستی و کوچکی و بی‌پناهی و عجز مطلق در برابر قادر مطلق، نهایت پیام غزالی است. مولوی هم وقتی غزالی‌گونه سخن می‌گوید، به این معنا اشاره می‌کند:

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای

در کف شیر نری خون‌خواره‌ای[†]

تصویری که غزالی از نسبت انسان با خداوند به دست می‌دهد، تصویر آهویی است که در برابر شیر خون‌خواره‌ای قرار گرفته است. حقیقتاً در این موقعیت، از هستی آهو چه می‌ماند؟

جالب است که احمد غزالی، برادر ابوحامد، مشپی مخالف برادر خود داشت. کتاب *سوانح* او، حاوی تصوف عشقی در فرهنگ ایرانی - اسلامی بود. لکن این کتاب چندان رواجی نیافت و از اقبال گرمی برخوردار نشد؛ تا نوبت به مولوی رسید. مولوی، مهم‌ترین و مؤثرترین صوفی یا

* مناقب/عارفین، شمس‌الدین احمد افلاکی، ج ۱، ص ۲۱۹ (تصحیح: تحسین یازیچی)

† مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵۷۷

عارف ایرانی - اسلامی است که آگاهانه، بنای تصوف خود را بر عشق نهاد؛ نه بر خوف و زهد. بنابراین، باید او را مبتکر تصوف عشقی دانست. نمی‌گویم که در مناطق دیگر جهان اسلام، اندیشه‌ی عشق وجود نداشته است. برای مثال، تقریباً هم‌زمان با مولانا، ابن‌فارض را در مصر داریم که قصائد عربی بسیار نابی دارد و در آنها، از عشق به خداوند دم زده است. یا در همان دوران، در ایران، عراقی را داریم که او هم دم از تصوف عشقی می‌زد. پس از مولوی هم کسانی نظیر علاءالدوله و سمنانی و حافظ و عبدالرحمن جامی و کثیری از عرفا و شعرای ما در رسیدند که عشق را مبنای سلوک گرفتند. اما کار مولوی در بنا کردن مکتب تصوف عشقی، در مقابل تصوف خوفی و زهدی، یک جهش فوق‌العاده مهم در زندگی شخصی او، و هم در تاریخ فرهنگ ما بود. مولوی، خود تقابل میان این دو سلوک را برای ما بیان کرده و نشان داده است که آگاهانه، یکی را وانهاد و دیگری را برگرفته است:

زاهد با ترس می‌تازد به پا

عاشقان پَران از برق و هوا*

ما دو طایفه داریم: عده‌ای زاهدانه می‌دوند و عده‌ای عاشقانه می‌پرند. لیکن پریدن عاشقان کجا و دویدن زاهدان کجا.

ترس مویی نیست اندر پیش عشق جمله قربانند اندر کیش عشق

عشق وصف ایزد است اما که خوف وصف بنده‌ی مبتلای فرج و جوف†

اصلاً چه جای قیاس میان عشق و زهد است؟ مولوی به تبع غزالی می‌گوید که عشق، وصف خداوند است. ما می‌توانیم خدا را «عاشق» بخوانیم. اما خوف و زهد که جزء اسماء الهی نیستند. هیچ‌کس خداوند را زاهد یا خائف نخوانده است. ولی لفظ «حب»، که تعبیر دیگری از «عشق» است، در قرآن به خداوند نسبت داده شده است: «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ». پس وصف محبت بر خداوند صادق است. اما وصف خوف و زهد بر او صادق نیست. لذا، اگر بنده‌ای بتواند به مرتبه‌ی عاشقی برسد، واجد و حامل اسمی از اسماء‌الله شده است و به مرتبه‌ای نائل آمده است که از مقام خائفی و زهدی، بسی برتر است. انسان با خوف می‌تواند بدود و البته به مقصدی هم می‌رسد. اما با عشق، می‌تواند بپرد و راهی را که در یک ماه می‌دود، در یک روز پشت سر بگذارد.

همین تند دویدن، یکی از نکته‌های بسیار مهم در شیوه‌های سلوکی مولانا است. اگر کسی می‌خواهد به مقصودی برسد، باید تند بدود. کندی، همیشه آفت‌خیز است. مولوی عشق را به این دلیل بر زهد ترجیح می‌دهد که علاوه بر مزایای دیگر، عشق مرکب تیزروتری است. می‌گوید:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد جهد را خوف است از صدگون فساد

و آن عنایت هست موقوف ممات تجربه کردند این ره را ثقات

* مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۹۲

† مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴ و ۲۱۸۵

بل که مرگش بی‌عنایت نیز نیست بی‌عنایت هان و هان جایی مهیست*

کوشش کردن، زهد ورزیدن، خائف بودن، همه خوبند. اما مرکب‌های کم‌سرعتی هستند و راه را و زمان رسیدن به مقصود را طولانی می‌کنند. و در نتیجه، انسان در معرض انواع آفات قرار می‌گیرد. انسان ممکن است در میانه‌ی راه خسته شود، یا راه‌زنان به او حمله کنند. ممکن است خوابش ببرد، راه را گم کند، یا منحرف شود. برای رسیدن به محبوب، باید از سریع‌ترین شیوه‌ها و کوتاه‌ترین راه‌ها استفاده کرد تا در میانه‌ی راه، گرفتار غولان و راه‌زنان و انواع انحرافات و آفات نشود.

چرا مولوی به پیامبران، خصوصاً پیامبر بزرگوار اسلام، حرمت فوق‌العاده‌ای می‌نهاد؟ در احوال او نوشته‌اند وقتی صدای اذان بلند می‌شد و مؤذن به نام پیامبر می‌رسید، مولوی به احترام می‌ایستاد و می‌گفت:

نامت بماند تا ابد
ای جان ما روشن ز تو

او در سراسر مثنوی، از پیامبر، به عنوان «سلطان‌البشر» نام می‌برد. دلیل این احترام فوق‌العاده، علاوه بر عشقی که مولانا شخصاً به آن منبع فضیلت می‌ورزید، آن بود که از نظر وی، پیامبران تسریع‌کننده‌ی راه رسیدن آدمیان به خداوند بودند. و این سرعت در امر سلوک، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. شاید اگر پیامبران نمی‌آمدند، آدمیان می‌توانستند به پای خود، رفته‌رفته به خدا برسند. اما کی و پس از چه مدتی؟ (ابن طفیل در کتاب *حی بن یقظان*، همین مطلب را بیان می‌کند که بشر بدون پیامبر هم می‌تواند خداوند را پیدا کند.) چه بسا انسان خداوند را زمانی پیدا کند که کار از کار گذشته باشد. کار مهم پیامبران، این است که راه بشر به سوی خدا را نزدیک کنند و به این سلوک، سرعت بخشند. کسی که عشق را به خاطر سرعتی که به سلوک می‌بخشد، بر زهد و خوف ترجیح می‌نهد، بدون شک، دستگیری پیامبران را قویاً ارج می‌نهد و کار آن بزرگواران را تقدیس می‌کند.

۳ - اما تصوف عشقی چیست؟ یکی از بزرگان، در تمثیل نیکویی، تفاوت میان سلوک عاشقانه و زاهدانه را به این نحو بیان کرده است: فرض کنید مقداری براده‌ی آهن بر روی زمین ریخته شده و ذرات آهن و خاک با یکدیگر مخلوط شده‌اند و شما می‌خواهید ذرات آهن را از خاک جدا کنید. یک راه این است که ذره‌بینی در دست بگیرید و با حوصله و صبوری و صرف وقت زیاد، ذرات آهن را تک‌تک از ذرات خاک جدا کنید؛ که شاید هم موفق شوید. اما اولاً این کار وقت بسیار زیادی را می‌طلبد، ثانیاً ممکن است در میانه‌ی کار خسته شوید، و ثالثاً ممکن است توفیق کامل نیابید. راه دیگر این است که از یک آهن‌ریای قوی استفاده کنید. در این صورت، به طرفه‌العینی، همه‌ی ذرات آهن را از ذرات خاک جدا می‌کنید. تفاوت سلوک غزالی و مولوی، هینا همین گونه بود. غزالی توصیه می‌کرد که برای تهذیب باطن، باید یکایک رذیلت‌هایی را که در جانتان نشسته، بازشناسی کنید و سپس، با حوصله و صبوری، بکوشید

* مثنوی، دفتر ششم، آیات ۳۸۲۸ تا ۳۸۴۰

تا یک‌یک آن‌ها را دفع کنید. شیوه‌ی دفع هم این بود که هر رذیلتی را با ضد خودش درمان کنید. کتاب *کیمیای سعادت*، تماماً معرّف و حاوی این شیوه‌هاست که اصطلاحاً «طب روحانی» نامیده می‌شوند و چنان‌که غزالی در نوشته‌هایش آورده است، این صحنه‌ی مجاهدت با نفس، یک میدان جنگ واقعی است؛ جهاد اکبر است و هیچ‌کس نمی‌تواند مطمئن باشد که به آسانی بر دشمن نفس پیروز خواهد شد. به تعبیر مولوی:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره‌ی خرگوش نیست*
*	
سهل‌شیری دان که صف‌ها بشکند	شیر آن است آن که خود را بشکند†
*	
چون که وا گشتم ز پیکار برون	روی آوردم بـه پیکار درون
قد رجعنا من جهاد الأصغریم	یا نبی اندر جهاد اکبریم‡

غزالی، بعد از تذکر این معنا، می‌گوید که اگر کسی در این میدان و در میانه‌ی این جهاد از دنیا برود، شهید مرده است.

لکن راه دیگر برای درمان رذیلت‌های نفسانی، «عاشق شدن» است. و این، همان راهی است که مولانا به ما توصیه می‌کند؛ یعنی در میان آوردن یک آهن‌ربای قوی، که خودی‌ها را از بیگانه‌ها جدا کند. درمان‌گری عشق، از اصیل‌ترین و اصولی‌ترین تعلیمات مولاناست:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب، کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما	ای طیب جمله علت‌های ما
ای دواى نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما§

عشق، افلاطون و جالینوس ماست؛ بزرگ‌ترین طبیب است. اما این طبیب، در درجه‌ی اول، کدام بیماری‌ها را درمان می‌کند؟ پاسخ مولوی این است: «نخوت» و «ناموس» بشر را. از نظر مولوی، «نخوت» و «ناموس»، بزرگ‌ترین بیماری آدمی است و بل امرالذائل است. حال این «نخوت» و «ناموس» چیست؟ مولوی در مورد فرعون می‌گوید:

هان ای فرعون ناموسی مکن	تو شغالی هیچ طاووسی نکن
سوی طاووسان اگر پیدا شوی	عاجزی از جلوه و رسوا شوی**

«ناموسی کردن»، یعنی ناز کردن، تکبر ورزیدن، خودخواهی، خودفروشی، خودپسندی، باد دماغ. و عشق، که بزرگ‌ترین آموزگار فنا و فداکاری است، درست بر همین خودخواهی و خودپسندی، قلم بطلان می‌کشد.

* مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۳۹۲

‡ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰

§ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲ تا ۲۴

** مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۷۸۳ و ۷۸۴

یکی از مصادیق «ناموسی کردن» را در داستان معروف «نحوی و کشتی‌بان» می‌خوانیم. داستان از این قرار است که مردی نحوی، یعنی عالم به دستور زبان عربی، در کشتی نشست و از سر نخوت، از کشتی‌بان پرسید که آیا هیچ از نحو می‌دانی؟

آن یکی نحوی به کشتی درنشست	رو به کشتی‌بان نهاد آن خودپرست
گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت لا	گفت نیم عمر تو شد در فنا
دلشکسته گشت کشتی‌بان ز تاب	لیک آن دم کرد خامش از جواب
باد کشتی را به گردابی فکند	گفت کشتی‌بان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن بگو	گفت نی ای خوش‌جواب خوب‌رو
گفت کل عمرت ای نحوی فناست	زان که کشتی غرق این گرداب‌هاست*

نتیجه‌گیری مولوی از این داستان، جالب است:

مرد نحوی را از آن در دوختیم	تا شما را نحو محو آموختیم
فقه و نحو نحو صرف صرف	در کم آمد یابی ای یار شگرف†

یعنی یک حدیث «نحو» داریم و یک حدیث «محو». در این‌جا «نحو» نماد علوم ظاهری است؛ همین علمی که در کتاب‌ها و درس‌ها و بحث‌ها می‌آیند و گاه بر باد دماغ افراد می‌افزایند. این علوم، اگر موجب نخوت آدمی شوند، نه فقط او را انسان‌تر نکرده‌اند، که از انسانیتش کاسته‌اند. در مقابل، «حدیث محو» را داریم که به ما درس کم‌آمد و فروتنی و ترک خودخواهی، و در بالاترین مراتب، درس ایثار و کرم می‌دهد. باز به تعبیر خود مولوی، بعضی علم‌ها انسان را گران‌بارتر می‌کنند و بعضی علم‌ها موجب سبک‌تر شدن وی می‌شوند. علم‌هایی که موجب سنگینی‌اند، باری بر دوش ما می‌شوند و علم‌هایی که ما را سبک می‌کنند، چون مرکبی، ما را بر شانه‌ی خود می‌نشانند و تا آسمان‌ها بالا می‌برند.

علم‌های اهل دل حمالشان	علم‌های اهل تن احمالشان
هین مکش بهر هوا آن بار علم	تا ببینی در درون انبار علم‡

*

علم چون بر دل زند یاری شود	علم چون بر تن زند باری شود§
----------------------------	-----------------------------

*

باش تا روزی که محمولان حق	اسپ‌تازان بگذرند از نه طبق**
---------------------------	------------------------------

«محمولان حق»، کسانی هستند که سوار علمند؛ نه این که علم سوار آن‌ها باشد و آن‌ها را گران‌بار و گران‌جان کرده باشد. این محو شدن، چیزی نیست جز خود را ندیدن، و مردن

* مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۴۰ تا ۲۸۴۵

† مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۵۱ و ۲۸۵۲

‡ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۴۵۲ و ۳۴۵۷

§ مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۵۳

** مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۴۵

از اوصاف بشریت؛ همان مرتبه‌ای که «قرب به خداوند» نامیده می‌شود. تمام این فضائل، در پرتو عشق نصیب آدمی می‌شود.

پس در تصوف عاشقانه، مهم‌ترین مسأله، ترک خودخواهی و اتصاف به اوصاف کرم و تواضع است که آن هم در پرتو سلوک عشقی حاصل می‌شود. به اعتقاد مولانا، بیش‌تر کارهایی که مردم می‌کنند، شیوه‌هایی است برای گریختن از دست خود. اما رهایی واقعی از اسارت خویشتن، فقط در عاشقی ممکن است. شخصی که عاشق نیست، گریزگاه‌هایی برای رهایی از خود می‌تراشد که عین اسارت است؛ نه رهایی:

تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فح است فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی*

همه می‌فهمند که وجودشان باری بر دوششان است و برای این که از این بار بگریزند، یا به سراغ مستی می‌روند یا با مخدرات خود را سرگرم می‌کنند، یا به «شغل»، یعنی مشغولیتی پناه می‌برند، یا خود را در امور حقیر حیران می‌کنند؛ غافل از این که حیرت‌انگیزترین و تماشایی‌ترین موجود عالم، خود آدمی است. داستان مارگیر و اژدها در مثنوی، حاوی همین نکات است. داستان، مشهور است. مارگیری بود که از کوهستان‌ها مار می‌گرفت و به شهر می‌آورد و به مردم نشان می‌داد و از این راه، کاسبی می‌کرد. یک بار در کوهستان، اژدهای یخ‌زده و افسرده‌ای را شکار کرد و به تصور این که اژدهایی مرده است، آن را به شهر بغداد آورد و به نمایش نهاد. مردم بغداد، برای دیدن اژدها ازدحام کردند. اما این مار بزرگ، که در اثر تابش خورشید عراق جان گرفته بود، ابتدا طناب‌ها را پاره کرد و در اولین حمله، مارگیر را از بین برد و سپس به تماشایچیان حمله کرد و تعدادی از آنها را هم هلاک کرد.

مولوی از این داستان، چند نتیجه‌ی اخلاقی مهم در خودشناسی می‌گیرد. یکی از آن نتایج، این است:

مارگیر از بحر حیرانی خلق
مار گیرد اینت نادانی خلق[†]

بینید که در عالم انسانی چه وضعیتی پیش آمده است! آدمیانی که همه‌ی عالم حیران و تماشاگر آنهاست، منتظرند که کسی ماری برایشان بگیرد و آنها به تماشایش بروند و حیرانش شوند:

صدهزاران مار و گه حیران اوست
او چرا حیران شده است و ماردوست؟[‡]

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۲۵ تا ۲۲۷

† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۹۹۸

‡ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۰۲

انسان، زیباترین مناظر عالم است. همه‌ی عالم هستی باید به تماشای او بیایند. حال ببینید کارش به کجا کشیده که او به تماشای مار و کوه می‌رود:

آدمی کوهی است چون مفتون شود

کوه اندر مار حیران چون شود*

این‌ها همه برای این است که آدمی می‌خواهد خودش را از دست رهایی ببخشد؛ که البته فرار از خویشتن، آسان نیست:

می‌گریزم تا رگم جنبان بود کی فرار از خویشتن آسان بود

آن که از غیری بود او را فرار چون از او ببرید گیرد او قرار

من که خصم هم منم اندر گریز تا ابد کار من آمد خیز خیز

نه به هند است آمن و نه در ختن آن که خصم اوست سایه‌ی خویشتن†

انسان به هر جا که بگریزد، دد و دامی در کمین اوست.

هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست

جز به خلوت‌گاه حق آرام نیست‡

این انسان، فقط در یک جا می‌تواند آرامش بپذیرد و آن، در خلوت‌گاه خداوند است. و جز عاشقان، کسی را به این خلوت‌گاه راه نمی‌دهند.

عاشقی، تمرین پالایش است و مکتب عشق، مکتب تصفیه و تلخیص است. این عشق، از مراتب مجازی آغاز می‌شود، تا به حقیقی برسد. در تصوف عاشقانه، همه گونه عشقی مطلوب و مجاز است. لکن باید از فانی دل برکنند و بر باقی دل نهاد.

زان‌که عشق مردگان پاینده نیست

زان‌که مرده سوی ما آینده نیست§

حالا این عشق، یکی از خاصیت‌هایش این است که آدمی را، به تعبیر مولوی، «پرگفتار» و «شیرین‌سخن» می‌کند و او را به دریا وصل می‌نماید. سرّ این که منبع کلام مولوی، خود چنین ذخار و تمام‌نشدنی بود و هرچه می‌گفت، سخنان شنیدنی‌اش بیش‌تر می‌شد، همین بود که کامش از عشق شیرین بود؛ شیرینی‌ای که محصول تحمل تلخی‌ها بود. حافظ، خود در یکی از غزل‌های زیبایش، سرّ شیرین‌سخنی خود را چنین بیان می‌کند:

این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد

اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند

یعنی اگر می‌خواهید شیرینی نصیبتان شود، باید آماده‌ی چشیدن تلخی باشید. باز به قول حافظ، «صبر تلخ است و لیکن بر شیرین دارد». این نکته، مقتبس از کلام مولاناست:

* مثنوی، دفتر سوم، بیت ۹۹۹

† مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۶۶۸ تا ۶۷۱

‡ مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۹۳

§ مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۷

گر سخن خواهی که گویی چون شکر
صبر کن از حرص و این حلوا مخور*

در جای دیگر:

تا که شیرینی ما از دو جهان
در حجاب روترش باشد نهان†

این لازمه‌ی غیرت الهی است که شیرینی‌ها در ترشی‌ها نهان شده باشند و کسانی که خواستار شیرینی‌اند، باید آماده‌ی برخورد با ترشی‌ها و تلخی‌ها گردند. به تعبیر حافظ:

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست
عاشقی شیوه‌ی زندان بلاکش باشد

و به قول مولانا:

پاره کرده‌ی وسوسه باشی دلا گر طرب را بازدانی از بلا
ما بها و خون‌بها را یافتیم جانب جان باختن بشتافتیم‡

تا این‌جا، اجمالاً سلوک عاشقانه و یکی از آثارش را که شیرینی سخن و پرگفتاری، و یکی از لوزمش را که تحمل جفا و تلخی است، آزمودیم.

۴ - حال ببینیم مولوی، خود چه‌گونه به آن عشق رسید؟ کدام تلخی‌ها را تاب آورد تا آن همه شیرینی را نصیب برد؟ کدام آمادگی عظیم بود که درهای رحمت و سعادت را به روی او باز کرد؟ تجربه‌ی عاشقانه و عمیقی که مولانا در محضر شمس تبریزی یافت، چه بود؟

لبّ مطلب این است که شمس تبریزی، به مولانا پیشنهاد یک قمار کرد و مولانا هم بی‌چون‌وچرا پذیرفت. مولوی، مفتی و فقیه و مدرس و معلم و خطیب و شیخ‌الاسلام بود. مریدان پرنفوذی داشت. مردی خوش‌بیان و پرآوازه بود. شمس از او خواست که همه‌ی این‌ها را ترک کند و توقع و امیدی به پاداش و نتیجه‌ی نیکو هم نداشته باشد. شمس به مولوی گفت:

گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای

و مولوی در پاسخ گفت:

رفتم و دیوانه شدم، سلسله‌بندنده شدم§

و باز:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم

* مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۰۳

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۶۴

‡ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۵۰ و ۱۷۵۳

§ دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

گفت که تو شمع شدی قبله‌ی این جمع شدی
جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم
گفت که شیخی و سری، پیش‌رو و راه‌بری
شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم*

این گفت‌وشنود، قطعاً میان شمس و مولوی می‌رفته است. و مولوی، دعوت شمس را به گوش قبول می‌شنیده است و چنان‌که خود او می‌گوید، وقتی آن مرحله‌ی تلخ و دشوار را پشت سر گذاشت، آن نوشوندگی و نورانیت را در خود یافت:

تابش جان یافت دلم وا شد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم دشمن این ژنده شدم†

کسی که بتواند چنان مجاهدت عظیمی بورزد و شخصیت گذشته‌ی خود را ترک کند، از نو متولد می‌شود و وقتی که از نو متولد شد، درهای حریت و سعادت، به روی او گشوده خواهد شد. از نظر مولوی، انسان موجودی است که توان این کار را دارد. می‌تواند از نو متولد شود و این نوزایی، معلول و محصول عاشقی است. از نظر عارفانی نظیر غزالی، آدمی می‌تواند از خدا بترسد و در برابر او بلرزد. البته مقام خوف، مقام رفیعی است؛ ولی نسبت انسان و خدا در این سطح متوقف نمی‌ماند. در مکتب صوفیان عاشق، آدمی می‌تواند خداوند را دوست داشته باشد، به او قرب بورزد، با او انس بگیرد، و در اثر این قرب ورزیدن، راهی را طی کند که زاهدان خائف به کندی طی کرده‌اند و گاه به انواع آفات مبتلا شده‌اند. مولوی وقتی پیشنهاد شمس را پذیرفت و به آن قمار عاشقانه تن داد، به این کشف عظیم رسید. او بدون کمترین توقع پاداشی و بدون انتظار بردن در این قمار، آماده‌ی همه‌گونه باختن شد و با تن دادن به این قمار، درهای رحمت ابدی به روی او باز شد. او دستِ بردِ کرم‌باری را دید؛ یعنی در قمار کرم‌مانه‌ی عشق، برنده شد. و همین بود که گفت:

هر دمی مرگی و حشری دادیم تا بدیدم دستِ بردِ آن کرم
از تقاضای تو می‌گردد سرم ای برده من به پیش آن کرم‡

و علاوه بر این، آرزویی جز این نداشت که یک بار دیگر هم به آن قمار، توفیق یابد:

خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر§

سخن بسیار است و وقت تنگ. به همین مقدار باید بسنده کرد.

امیدوارم که خداوند جهان، عنایتی را که با خاصان و اولیاء و پاکان خود داشته، نصیب ما هم بکند و درهای رحمتش را به روی ما بگشاید. والسلام.

* همان

† همان

‡ مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۴۲۲۴ و ۴۲۱۶

§ دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵

پرسش و پاسخ

• شمس تبریزی که بود و از کجا آمد؟

در مورد شمس، پاره‌ای مطالب تاریخی نسبتاً قطعی وجود دارد و نیز پاره‌ای ابهامات و تیرگی‌ها. بدون شک، کسی به نام شمس تبریزی وجود داشته و با مولوی ملاقات کرده و تحول بسیار بنیادینی در او پدید آورده است. هم مولوی در آثار خود به وفور از او نام می‌برد، هم تواریخ دیگر از حادثه‌ی دیدار آن‌ها یاد کرده‌اند. برای مثال، ابن بطوطه در سفرنامه‌ی خود، و شمس‌الدین افلاکی در کتاب *مناقب/عارفین*، که در حدود هشتاد سال بعد از مولوی نوشته شده، به تفصیل از شمس و داستان‌های وی یاد می‌کند. همچنین، فریدون سپهسالار، در کتابی که در شرح احوال مولانا و پسرش نوشته، از شمس تبریزی یاد می‌کند. و نیز خود سلطان‌ولد، فرزند مولانا، از آن دیدار استثنایی یاد کرده است. مهم‌تر از همه‌ی این موارد، صورت تحریرشده‌ی گفتارهای شمس، تحت عنوان *مقالات شمس* است، که شخصیت شمس را به نحو نسبتاً روشنی به ما نشان می‌دهد. از مجموع اشارات تاریخی، درمی‌یابیم که شمس مورد حسادت اطرافیان مولانا قرار گرفت. یک نوبت قونیه را ترک کرد و به سمت سوریه‌ی کنونی رفت. مولانا کسانی را، از جمله پسرش را، به دنبال او فرستاد و وی را دوباره به قونیه بازگرداند. اما شمس، پس از توقف کوتاهی، مجدداً غایب شد و به درستی معلوم نشد که چه بر سرش آمد. در قونیه، کسانی مدعی‌اند که محل دفن شمس، در یکی از مساجد آن شهر است؛ یا چاهی را نشان می‌دهند و می‌گویند که جسد وی را در آن انداخته‌اند. ولی این‌ها افسانه‌ای بیش نیست. هیچ‌کس نمی‌داند چه بر سرش آمد. از مطالعه‌ی تاریخ حیات مولانا، معلوم می‌شود که مولوی پس از غیب شمس، اگر کسی به دروغ مژده‌ی بازیافتن شمس را به او می‌داد، او به فرد مژده‌دهنده بخشش‌ها می‌کرد. می‌گویند که در صحن مدرسه قدم می‌زد و با خود این رباعی را می‌خواند:

که گفت که آن زنده‌ی جاوید بمرد که گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید برآمد بر بام دو چشم ببست و گفت خورشید بمرد*

و وقتی که از بازیافتن شمس خارجی مأیوس شد، او را در وجود خویش بازیافت و خود شمسی دیگر شد و به نورافشانی پرداخت و به سرودن *مثنوی* روی آورد. اثر مهمی که از شمس تبریزی باقی مانده، *مقالات شمس* است. اما رفیع‌ترین و ارزنده‌ترین اثرش، شخصیت مولاناست که دست‌پرورده‌ی اوست. اگر مولوی نبود، شمس این اهمیت تاریخی را هرگز پیدا نمی‌کرد.

• چه‌گونه می‌توان عشق را به نحو اکتسابی به دست آورد؟

در توضیح این سؤال، خوب است که اول این شعر از مولوی را برایتان بخوانم:

* *زندگانی مولانا جلال‌الدین*، بدیع‌الزمان فروزان‌فر، ص ۷۹

ای حیات عاشقان در مردگی
دل نیابی جز که در دلبردگی*

حیات عاشقان در مردگی است و انسان وقتی دل خود را پیدا می‌کند یا از دل خود باخبر می‌شود که کسی دل او را برده باشد. گاهی انسان چیزهایی دارد که خودش هم از وجودشان غافل است. فقط وقتی متوجه آن‌ها می‌شود که رباینده‌ای آن چیز را از او بریاید. غارت‌گری معشوقان در این‌جا، عین بخشش‌گری و سخاوت‌مندی و منت‌نهی است. باری؛ اصل آن است که دل را ربوده باشند. اما برای این کار هم باید اهل طلب بود. در وادی سلوک، اولین قدم «طلب» است. به بیان مولوی:

کاین طلب‌کاری مبارک جنبشی است
این طلب مفتاح مطلوبات توست
این طلب در راه حق مانع‌کشی است[†]
این سپاه و نصرت رایات توست

*

زین طلب بنده به کوی تو رسید
درد مریم را به خرمابن کشید[‡]

*

آب کم جو تشنگی آور به دست
تا سقاها هم رههم آید خطاب
تا بجوشد آب از بالا و پست
تشنه باش الله أعلم بالصواب[§]

دردمندی و عطش‌ناکی و طلب‌کاری، شرط است و اگر کسی نازنین‌وار و آسوده‌خاطر نشست و ناپرورد تنعم بود، به جایی نمی‌رسد. بلی؛ نادری از مردم خوش‌اقبالند. یعنی زمین ناکنده، آب برایشان می‌جوشد:

گر رسد جذبه‌ی خدا آب معین
چاه ناکنده بجوشد از زمین**

اما این وصف‌الحال نوادر است. بیشتر مردم باید زمین را بکنند تا به آب برسند. تازه گاهی می‌کنند و به آب هم نمی‌رسند. پس:

اصل خود جذبه است لیک ای خواجه‌تاش
کار کن موقوف آن جذبه مباش^{††}

*

لعب معکوس است و فرزین‌بند سخت
حیله کم کن کار اقبال است و بخت^{††}

* مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۵۴

† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۴۲ و ۱۴۴۳

‡ مثنوی، دفتر دوم، بیت ۹۸

§ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۲۱۲ و ۳۲۱۹

** مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۴۵

†† مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۷۷

†† مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۴۶۷

اما از سوی دیگر، طلب و جهد و صبوری، باید با همدیگر باشند تا انسان به جایی برسد. طلب بی‌تحمل رنج نداریم. و بزرگ‌ترین رنج هم، رنج ترک تعلقات است. یعنی رنجی است در راه پالایش و پیرایش. به قول مولوی:

یوست از دارو بلاکش می‌شود

چون ادیم طایفی خوش می‌شود*

*

بر نمد چویی که آن را مرد زد

بر نمد آن را نزد، بر گرد زد†

به فرش و نمد چوب می‌زنند. اما در واقع این چوب را نه بر نمد، که بر خاک‌هایی که در نمد رفته‌اند می‌زنند تا خاک‌ها بیرون روند و فرش، فارغ از بیگانه‌ها شود. همیشه بالاترین سختی‌ها، ترک تعلقات و بیرون راندن بیگانه‌هاست و تحمل این دشواری، زمینه‌ساز برکات فراوان است. ریاضت انسان‌پرور، «خدمت بی‌توقع» و «تحمل جفای خلق» است. به قول مجیرالدین بیلقانی:

در خاک بیلقان برسیدم به زاهدی گفتم مرا به تربیت از جهل پاک کن

گفتا برو چو خاک تحمل کن ای فقیه یا هرچه خوانده‌ای همه در زیر خاک کن

این تلخی‌ها، البته شیرینی‌های بسیار در پی دارد. وقتی که روح آدمی پاک و شفاف شد، آماده‌ی عاشق شدن می‌شود. کسی که مقهور انواع تعلقات است، دلی که هنوز ناپاک است، ربودنی نیست. پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز. و به قول مولانا‌ی عزیز:

عشق چون وافی است وافی می‌خرد

در حریف بی‌وفا می‌ننگرد‡

آن که حاضر نیست همه‌ی وجود خود را بدهد، هیچ پاره از وجود او را بر نمی‌دارند و به چیزی نمی‌خرند.

• آیا می‌توانیم بگویم که بعضی از انسان‌ها به پای عشق، و بعضی دیگر به پای ترس، در وادی سلوک پیش می‌روند؟

در روایات داریم که کسانی خداوند را از روی ترس عبادت می‌کنند؛ این عبادت بردگان است. کسانی خداوند را به طمع بهشت عبادت می‌کنند؛ این عبادت تاجران است. و کسانی هم خداوند را برای خود خداوند عبادت می‌کنند؛ این عبادت احرار و آزادگان است. پس سه دسته مردم و سه گونه عبادت داریم. همه‌ی آدمیان خداوند را یک‌جور نمی‌بینند و برای یک چیز نمی‌خواهند. مولوی در یکی از غزل‌های زیبایش می‌گوید:

* مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۰۲

† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۰۱۱

‡ مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۱۶۵

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست
گر نهی پرگار بر تن تا بدانی حدّ ما
جمله شاهانند آنجا بردگان را بار نیست
حدّ ما خود ای برادر لایق پرگار نیست*

ما یک خدا داریم؛ اما افراد، به انگیزه‌های مختلف به سوی او می‌روند. یکی به خاطر حاجت‌های دنیوی به سوی او می‌رود و دیگری به سائقه‌ی حوائج اخروی. و یکی هم بدون هیچ توقع. از یکی از عارفان نقل است که چوبی به دست داشت که دو سر آن شعله‌ور بود. از او پرسیدند به کجا می‌روی؟ گفت می‌روم تا با یک سر این چوب بهشت را بسوزانم و با سر دیگرش جهنم را؛ تا مردم به خاطر بهشت و جهنم خداوند را یاد نکنند و فارغ از ترس و طمع، به خداوند بپردازند. اما این مرتبه‌ی رفیعی است. اکثر مردم از طریق ترس از دوزخ، یا طمع به بهشت، به سوی خداوند می‌روند. چرا که اکثر مردم، جز حساب سود و زیان، چیز دیگری را نمی‌شناسند. لذا، پیامبران، مبشرین و منذرین هستند. پس انواع عبادت‌ها، انواع خداشناسی‌ها، و انواع خداخواهی‌ها داریم. و همه‌ی این‌ها حقتد و اشکالی ندارند. هر کس خداوند را در مرتبه‌ی خود و به قدر خود پیدا می‌کند و همین امر، نشانه‌ی کرم‌باری است. یعنی خداوند، هر کس را همان‌طور که هست می‌پذیرد. هیچ‌کس نمی‌باید بگوید که من چنانم که دیگر خداوند مرا نمی‌پذیرد.

از نظر مولوی، مقام عاشقی، فوق دین‌داری است. البته با آن منافاتی هم ندارد:

مطرب عشق این زند وقت سماع
بندگی و سلطنت معلوم شد
بندگی بند و خداوندی صداع
زین دو پرده عاشقی مکتوم شد⁺

«بندگی» و «سلطنت»، مقولات شناخته‌شده‌ای هستند. اما عاشقی، چیزی ورای این‌هاست. عاقلان به دنبال سود و زیان هستند و عاقلانه دین می‌ورزند. ولی آن که به مقام عاشقی وارد می‌شود، سودای سود و زیان را ترک کرده است و این مقامی است که دین از مردم نخواستته است. پیامبران نیامده‌اند تا به مردم بگویند عاشق شوید. این برای متوسطان، تکلیف فوق طاقت است و فقط کار نخبگان و نوادر است. باز به قول مولانا:

پس محبّ حق به امید و به ترس
و آن محبّ حق ز بهر حق کجاست
دفتر تقلید می‌خواند به درس
که ز اغراض و ز علت‌ها جداست⁺؟

• مرحوم دکتر شریعتی، سخنی درباره‌ی تشیع صفوی و صوفی‌گری دارد. آیا می‌توان رابطه‌ای میان این دو به دست آورد؟

مرحوم شریعتی، تشیع آفت‌زده‌ی دوران صفوی و بعد از آن را «تشیع صفوی» می‌نامید. در آن دوران، تصوف رایج بود. لکن از قضا، علمای بزرگ دوران صفویه، مخالف تصوف بودند. برای مثال، علامه ملا محمد باقر مجلسی، از مخالفان درجه‌ی اول تصوف خانقاهی است و در

* دیوان کبیر، غزل ۳۹۶

⁺ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۱ و ۴۷۲۳

⁺ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۵۹۴ و ۴۵۹۵

نوشته‌هایش، انتقادات شدیدی از این جریان کرده است. پدر ملا محمد باقر، یعنی ملا محمد تقی مجلسی، متهم به داشتن گرایش‌های صوفیان بود و پسرش می‌کوشید تا ضمن انتقاد شدید از صوفیه، پدر خود را هم از این بابت، تبرئه کند. نکته‌ی قابل توجه این که در دوران صوفیه، رابطه‌ی شاه با قزلباش، بر اساس نوعی رابطه‌ی مرید - مرادی بنا نهاده شده بود. شیخ صفی‌الدین اردبیلی، که جد صوفیه بود، خود شیخ و مرشد قلمداد می‌شد. و شاه عباس به زیارت آرامگاه او می‌رفت. با این همه، عالمان دوران صوفیه، علی‌العموم، مخالفت خود را با تصوف ابراز می‌کردند. لذا، به نظر من، آفت بزرگ تشیع در دوران صوفیه، تصوف نبود. البته مقصودم این نیست که در آن دوران تصوفی در کار نبود. تصوف رایج بود و علما و فقها هم در مقابل آن جبهه‌گیری می‌کردند و از قودرت خود برای صوفی‌کوبی و حتی صوفی‌کشی استفاده می‌نمودند. پسر مرحوم وحید بهبهانی، به نام آقا محمد علی کرمانشاهی، که در دوران فتحعلی شاه می‌زیست، در حوزه‌ی زعامت خود، بعضی صوفیان را گرفت و کشت. چرا که این افراد را مرتد می‌دانست و حتی مشتاقعلی‌شاه (که تار سوم سه‌تار به نام اوست) به همین نحو در کرمان کشته شده. بعضی از صوفیان آن دوران هم از ترس جانانشان از ایران فراری شدند و به کشورهای دیگر رفتند. روی‌هم‌رفته، مشکلات صوفیه از دوران صوفیه به این‌سو، نسبتاً بیش‌تر شد و قدرت علما و فقها چنان بود که می‌توانستند جان آن‌ها را جداً به خطر اندازند و این امر، تا حدی ناشی از ضعف دولت مرکزی، یا تبعیت بعضی از شاهان از پاره‌ای از فقیها بود.

با این همه، به نظر می‌رسد وجه ممیز تشیع صوفیه، تصوفی بودنش نیست؛ فقه‌ای بودنش است. غلبه‌ی اسلام فقه‌ای و چیرگی فقه، مربوط به این دوران است. در این دوران، فقیهان پرچمدار شریعت شدند و قدرت بسیار گرفتند. وجه ممیز دیگر، ملی شدن کیش تشیع، و لذا، انگشت نهادن بر تفاوت‌های بین تشیع و تسنن بود. این کار بیش‌تر جنبه‌ی سیاسی و ملی داشت و می‌خواستند از این طریق، ایران را در برابر حمله‌ها و هجوم‌های ترکان سنی نگه‌داری کنند.

به هر حال، تاریخ دوران صفوی بسیار قابل توجه است. در این دوران، مرزهای ایران را با مرزهای تشیع یکی گرفتند و تکیه‌ی افراطی بر تشیع ایرانی، موجب تشدید تضادها و تفاوت‌های اهل سنت و شیعه شد و پاره‌ای امور غیر مهم را بسیار مهم جلوه داد. پاره‌ای خرافات، به جدّ به مذهب شیعه وارد شد. بعضی آداب و رسوم خاص، مثل مراسم روضه‌خوانی، سینه‌زنی، علم به دست گرفتن و امثال آن، از یادگارهای آن دوران است و پاره‌ای از آن‌ها، به اعتقاد مرحوم شریعتی، از جهان مسیحیت وارد فرهنگ شیعی شد. برای این بود که مرحوم دکتر شریعتی، عموم مشکلات شیعیان (حتی در سطح جهان‌بینی‌شان) را به تشیع صفوی نسبت می‌داد و آن را انبانی برای آنچه خرافی و منحرف از تشیع می‌دانست، تلقی می‌کرد.

• لطفاً درباره‌ی دین‌شناسی فقیهان و دین‌شناسی عارفان و تفاوت‌هایشان توضیح دهید.

فقه، قشر دین و پوسته‌ی خارجی آن است و فقط به آداب تقلیدی و ظاهری توجه دارد. در فقه، خداوند به صورت یک ارباب طلبکار، تمام سخنش با انسان از مقوله‌ی پاداش و کیفر و امر و نهی است و از عشق و انس و حتی اخلاق در آن، خبری نیست. نمی‌گویم فقه بد است. می‌گویم که توقف در این مقام خوب نیست. باید از این سطح عبور کرد. خدایی که عارفان به ما معرفی می‌کنند، دوست‌داشتنی است. می‌توان با او سخن گفت و هر روز به شکوفایی و صفای قلبی بیش‌تری نائل شد. خداوند نزد عارفان، فقط در یک چهره‌ی یک آمر و ناهی، یا یک سلطان جبار جلوه نمی‌کند. بل که در چهره‌ی یک معشوق جلوه‌گر می‌شود. و بسی فرق است میان کسی که فقط می‌توان از او ترسید، با کسی که می‌توان با وی انس گرفت و به او عشق ورزید. هر دو چهره‌ی خداوند را باید دید. قشریتی که توجه صرف به فقه بار می‌آورد، گاه بسیار دل‌آزار و انسان‌ستیز است. مدارا و محبت دین‌دارانه را باید در عرفان و باطن دین جست؛ نه در قشر بریده از مغز آن. حافظ می‌گفت:

بیار باده‌ی پنهان که یک حکایت فاش	بگویم و بکنم رخنه در مسلمانان
به خاک پای صیوحی‌کشان که تا من مست	ستاده بر در می‌خانه‌ام به دریانی
به هیچ زاهد ظاهرپرست نگذشتم	که زیر خرقة نه زّار داشت پنهانی

یعنی ظاهرپرستان، منافقند و در زیر جامه‌ی دین، حمل بی‌دینی می‌کنند و کارشان نهایتاً به کفر آشکار می‌رسد. این حرف، بسیار حکیمانه است. زاهد ظاهرپرست، در باطن کافر است. او از عمق خبر ندارد و به همین دلیل، دین‌دار نیست. قشری‌گری، آدمی را از روح محبت، که پیام اصلی ادیان است، دور می‌کند و او را به انبانی از کینه‌ها و نفرت‌ها تبدیل می‌کند. چنین آدمی، جانور کژطبعی خواهد شد که نه سعادت دنیا دارد، نه سعادت آخرت. به همین دلیل است که من می‌گویم اگر ما دین‌داری را از مبدأ عارفان آغاز کنیم، وقتی به فقه می‌رسیم، آن را در جای خود خواهیم نشانید و حُسن استفاده خواهیم کرد. ولی اگر از مبدأ فقیهان آغاز کنیم، چه بسا که قشر ستر شریعت، ما را به اعوجاجی مبتلا کند که همیشه چوبش را بخوریم و از سیر الی الله محروم شویم.

غم عاشقی و خنده‌ی معشوقی*

• عارفان ایران چه‌گونه به عید و تحول طبیعت می‌نگریسته‌اند و تصویر عارفانه از نو شدن طبیعت در عید نوروز، چه‌گونه تصویری بوده است؟

بهار است و عید نوروز است و روزگار و طبیعت خندانند. از ویژگی‌های عید نوروز این است که منطبق با عید طبیعت است. یعنی هم اول سال است، هم این اول سال، همیشه با بهار طبیعت و جشن تاریخ مقارن است و به قول سعدی، بامدادی است که در آن «تفاوت نکند لیل و نهار». قرارداد محض نیست. عارفان در باب عید، سخن بسیار گفته‌اند. لکن در میان عارفان ایرانی و عارفان غیر ایرانی، این تفاوت هست که چون در ایران، عید تقویمی با عید طبیعت تقارن یافته‌اند، عارفان ما نکته‌های نابی را در عید دیده‌اند که دیگران ندیده‌اند. در میان عارفان ایرانی، شاید مولوی کسی باشد که بیش از دیگران به این مقوله‌ی مهم و دلانگیز پرداخته است. من مایلم ابتدا این غزل را از مولوی بخوانم تا بعداً درباره‌ی عید و جشن طبیعت، سخنان بیش‌تری بگویم. این غزل، یکی از غزل‌های بسیار لطیف و ناب مولوی است. می‌گوید:

پنهان مشو که روی تو بر ما مبارک است	نظاره‌ی تو بر همه جان‌ها مبارک است
یک لحظه سایه از سر ما دورتر مکن	دانسته‌ای که سایه‌ی عنقا مبارک است
ای بستگان تن به تماشای جان روید	کاخر رسول گفت تماشا مبارک است
ای نوبهار حسن بیا کان هوای خوش	بر باغ و راغ و گلشن و صحرا مبارک است
بر خاکیان جمال بهاران خجسته باد	با ماهیان تپیدن دریا مبارک است
دل را مجال نیست که از ذوق دم زند	جان سجده می‌کند که خدایا مبارک است [†]

من هم می‌خواهم بگویم بر هم‌وطنان ما در آمدن عید و برون رفتن کهنه‌ها و فرا رسیدن نوها و سبز شدن روزگار و ریختن باران و وزیدن نسیم و خندیدن گل‌های بهاری مبارک است.

در بهار، نمادهای بسیاری هست که عارفان را به تأمل وامی‌دارد. خندیدن گل، صفایی که در صبح هست، لطافت و پاکی که در باران و دریا هست، عطری که در گل هست، گره‌گشایی که در نسیم هست، این‌ها همه برای عارفان تأمل‌انگیز بوده‌اند و از هر یک از این‌ها درسی گرفته‌اند و به ما هم درسی آموخته‌اند.

بهار را باید خنده‌ی طبیعت دانست؛ و بالاتر از او، باید خنده‌ی خداوند دانست و این لبخند خداوند، بالاترین هدیه‌ای است که هنگام عید، به آدمیان عرضه می‌شود و بالاترین مبارک‌باد و خجسته‌باشی است که خداوند به عالمیان می‌گوید. من همیشه با خود فکر می‌کردم که خندیدن برای عارفان چه معناها دارد و در آثار عرفانی خودمان یافتیم که دست‌کم برای خنده، دو معنای مهم قائلند: یکی خنده‌ای که از سر تمسخر است و دیگری خنده‌ای که عین

* متن مصاحبه با هفته‌نامه‌ی بهمن، مورخ ۷۴/۱۲/۲۶

† دیوان کبیر، غزل ۴۵۱

شکفتن وجود است. مولوی این هر دو معنای خنده را در آثار خود به کار گرفته است. یکی وقتی که می‌گوید: «گل خندان که نخندد چه کند؟»، در آنجا اشاره دارد به این که وجود گل عین خندیدن است، عین گشادگی است، عین شکفتن است؛ و در جای دیگری، وقتی می‌گوید که:

مست و خندان ز خرابات خدا می‌آیی بر شر و خیر جهان هم‌چو شرر می‌خندی
هم‌چو گل ناف تو بر خنده بریده است خدا لیک امروز مها نوع دگر می‌خندی*

خنده‌ی آتش بر بد و نیک جهان، بر خشک و تر جهان، خنده‌ی تمسخر است. اما خنده‌ی گل انفتاح است؛ خنده‌ای است که حکایت از گشوده شدن افق تازه‌ای می‌کند. علی‌الخصوص که خنده‌ی گل، همواره با پخش عطر همراه است و عطر و بوی خوش، نشانی از جان دارد و متعلق به عالم ارواح است و نسیم، که حامل بوی خوش است، پیک ارواح هم هست و بوی خوش، همیشه مقدمه‌ی روی خوش است و سالک ابتدا فریفته‌ی بو می‌شود تا آخر الامر به دیدن رو برسد و کمترین مرتبه‌ی وصال، شنیدن بو، و بالاترین مرتبه‌ی آن، مست شدن از نگاه در چشم و روی محبوب است:

من و باد صبا مسکین دو سرگردان بی‌حاصل
من از افسون چشمت مست و او از روی گیسویت

و:

گر به زهت‌گه ارواح برد بوی تو باد
عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند

برای عارفان ما، «گل» نه فقط از لحاظ زیبایی و رنگ و بوی آن، بلکه از آن حیث که موجودی است عین انفتاح، مورد توجه بوده است. «گل»، عین خندیدن و گشوده شدن است و این فتوح و گشایش، چه واژه‌ی دل‌انگیزی برای عارفان بوده است: گشاد کار مشتاقان در آن ابروی دل‌بند است خدا را یک نفس بنشین گره بگشا ز پیشانی

وقتی حافظ می‌گوید: «بود آیا که در می‌کده‌ها بگشایند»، فقط گشودن در می‌کده‌ها را منظور ندارد. گشودن و فتح مطلق را می‌خواهد. دشمن‌ترین دشمنان عارفان، قفل است و محبوب‌ترین محبوبشان، کلید. چرا که کلید همان و گشودن همان، پس: به صفای دل رندان و صیوحی‌زدگان بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند

حافظ در کلمات خود، غنچه را نماد قفل و فروبستگی گرفته است و برای نسیم، صفت مفتاحی و گره‌گشایی ذکر کرده است:

چو غنچه گرچه فروبستگی است کار جهان
تو هم‌چو باد بهاری گره‌گشا می‌باش

یا:

دلا چو غنچه شکایت ز کار بسنه مکن
که باد صبح نسیم گره‌گشا آورد

مولانا هم کار پیامبر (و بل همه‌ی پیامبران) را گشادن می‌داند و می‌بیند:
هست اشارات محمّد المراد
کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد*

پس حالا گل محمدی هم معنا و جلوه‌ی دیگری پیدا می‌کند! باری؛ عید نوروز، که با خود
گل و نسیم و باران را به همراه می‌آورد، حامل چه معنای والایی که نیست. هم غنچه که
نماد قفل و غم است و هم گل که نماد کلید و طرب و فتح و گشایش است، همه درس‌ها و
پی‌آمدهای متعددی را به گوش می‌رسانند:

هر گل نو ز گل‌رخی یاد همی‌دهد ولی
گوش سخن‌شنو کجا دیده‌ی اعتبار کو؟
گفت مگر ز لعل من بوسه نداری آرزو
مردم از این هوس ولی قدرت و اختیار کو؟†

خدا را می‌خوانیم که قدرت و اختیار بوسه برگرفتن از روی لطیف طبیعت را، که صنع جمیل
اوست، به همه‌ی ما عطا کند.

• در آثار عارفان می‌بینیم که گاه حزن و اندوه را ارحی والا می‌نهند. چه‌گونه چنین نگرشی
با طرب و خنده‌ی طبیعت و انسان قابل جمع است؟

برای پاسخ به این سؤال، خوب است که استشهاد کنم به شعری از مولوی که می‌گوید:
گرچه من خود ز عدم دل‌خوش و خندان‌زادم
عشق آموخت مرا شکل دگر خندیدن‡

لذا، دو نوع خنده و طرب داری و بر همان قیاس هم دو نوع غم داریم. عشق به آدمی
خنده‌ای از نوع دیگر می‌آموزد. مولوی در جای دیگر، در مثنوی می‌گوید:
از غم و شادی نباشد جوش ما با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است تو مشو منکر که حق بس قادر است§

غم عارفان ما، غم عاشقی است و خنده‌ی آنها، خنده‌ی معشوقی است. و اگر از مولوی
و احمد غزالی بپذیریم برای عشق دو رکن وجود دارد؛ رکن عاشقانه و رکن معشوقانه، چنین

* مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۷۴

† دیوان حافظ

‡ دیوان کبیر، غزل ۱۹۸۹

§ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷

نیست که عشق فقط نزد عاشق باشد. بل که نزد معشوق هم پیدا می‌شود. یعنی عشق هم چهره‌ی معشوقانه دارد و هم چهره‌ی عاشقانه. و لکن به تعبیر مولوی:

لیک عشق عاشقان تن زه کند عشق معشوقان خوش و فربه کند
عشق معشوقان نهان است و ستیر عاشق عاشق با دو صد طبل و نفیر*

عشق وقتی نزد معشوق می‌رود، معشوق را زیبا و فربه می‌کند؛ وقتی نزد عاشق می‌آید، او را زردروی و لاغر می‌کند. بر همین قیاس، باید بگوییم که عشق در دو چهره‌ی دیگر هم ظاهر می‌شود؛ وقتی که نزد معشوق می‌رود خنده می‌آورد؛ وقتی که نزد عاشق می‌نشیند، غم می‌افزاید. اما نه این غم و نه آن طرب، هیچ‌کدام به معنای خنده و گریه‌ای که «حادثند» و «عارضند» و گاهی بر لب و چهره می‌نشینند و گاهی برمی‌خیزند، نیست.

جور و احسان، رنج و شادی، حادث است

حادثان میرند و حقشان وارث است†

بل که آن غم و طرب، به معنای «قبض» و «بسطی» است که در عارفان وجود دارد. غم آن‌ها قبض آن‌هاست و شادی‌شان بسط‌شان. خود قبض و بسط هم مراتب و مراحل دارد. مرحله‌ی نهایی بسط، همان مستی‌ای است که باده را هم مست می‌کند:

باده از ما مست شد نی ما از او

قالب از ما هست شد نی ما از او*

مولوی در مثنوی، چند بار از قبض و بسط سخن گفته است. یکی از آن موارد، در ابتدای داستان عاشق بخارایی است که می‌گوید:

چون که قبضی آیدت ای راهرو آن صلاح توست آتش دل مشو

زان که در خرجی در آن بسط و گشاد خرج را دخلی بیاید ز اعتداد‡

می‌گوید قبض مثل بستن مشتم است و بسط مثل باز کردن دست. نه همیشه می‌توان دست را باز نگه داشت و نه همیشه می‌توان دست را مشتم کرد. این قبض و بسط با هم‌اند. لذا، غم عاشقان مقدمه‌ی طرب آن‌هاست و طرب آن‌ها مسبوق به غم آن‌هاست. این غم، غم دنیا نیست. غم تنهایی هم نیست. بل که غم جدایی است. و فرق است میان جدایی و تنهایی. در شعرهای حافظ، این دو گونه غم به خوبی از هم جدا شده‌اند. حافظ از غم دنیا، به شراب پناه می‌برد:

راه خلوت‌گه خاصم بنما تا پس از این

می خورم با تو و دیگر غم دنیا نخورم

یا:

* مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۹۳

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۰۹

‡ مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۵

§ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۲۴ و ۳۷۲۵

غم دنیای دنی چند خوری باده بخور
حیف باشد دل دانا که مشوش باشد

یا:

چون نقش غم ز دور ببینی شراب خواه
تشخیص کرده‌ایم و مداوا مقرر است

اما همین حافظ، غم عاشقانه را استقبال می‌کند.

چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد
ما به امید غمت خاطر شادی طلبیم

این غم با شادی قابل جمع است. اما برای غم دنیا باید راه علاجی جست. مولوی هم از غم می‌گوید:

در غم ما روزها بی‌گناه شد روزها با سوزها همراه شد
روزها گر رفت، گو رو باک نیست تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست*

این مولانا که روزگارش در غم سپری شده است، همان کسی است که می‌گوید:

باده غم‌گینان خورند و ما ز می خوش‌دل‌تریم
رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش
خون غم بر ما حلال و خون ما بر غم حرام
هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش†

و همان کس است که می‌گوید:

ای می بترم از تو
من باده‌ترم از تو‡

پس غم عاشقانه داریم و خنده‌ی عاشقانه؛ خنده‌ی دنیاداران و گریه‌ی دنیاداران هم داریم. یکی عین تعلق است و دیگری عین ترک تعلق است. یکی شادی و طرب است، منوط و مسبوق به زوال تعلقات؛ و دیگری فرح و طرب ناشی از تملک و فزونی تعلقات.

برمی‌گردیم به قصه‌ی عید. باران به نظر من، نماد آشتی کردن فیزیک و متافیزیک است؛ نماد خندیدن آسمان و زمین به روی یکدیگر است. و به همین دلیل هم باران و نسیم، که یکی حامل عطر است و دیگری حامل لطافت و پیام آسمان برای زمین، هر دو، عارفان را الهام بسیار داده‌اند. تمثیل بسیار زیبا و پیام مولوی این است که وقتی باران به زمین می‌بارد، آلودگی‌ها را می‌شوید و خود آلوده می‌شود. پس دوباره تبخیر می‌شود و به بالا می‌رود و در آنجا آلودگی‌های خود را وا می‌نهد و شست‌وشوی مجدد پیدا می‌کند و دوباره به سوی

* مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵ و ۱۶

† دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷

‡ دیوان کبیر

زمینیان برمی‌گردد. و این غم‌روبی و غبارشویی باران، مستمراً ادامه دارد. یعنی چشم نوازش‌گر و رحمت شست‌وشوگر خداوند است که دمی از نگرستن و شستن باز نمی‌ایستد:

آب چون پیگار کرد و شد نجس	تا چنان شد کاب را رد کرد حس
حق بردش باز در بحر صواب	تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آید او دامن‌کشان	هی کجا بودی به دریای خوشان
من نجس زاینجا شدم پاک آدم	بستم خلعت سوی خاک آدم
هین بیاید ای پلیدان سوی من	که گرفت از خوی یزدان خوی من*

تمثیل بسیار لطیفی است. آب از آسمان فرو می‌ریزد، ناپاکان را می‌شوید، غبار ناپاکی بر روی این آب می‌نشیند، خداوند این آب را به نزد خود می‌برد، خوی غافر و طاهر و ساتر خود را به این آب می‌بخشد و دوباره آن را به سوی زمینیان باز می‌گرداند و این لطف و نوازش، هر ساله تکرار می‌شود. عید و باران‌های بهاری، نماد بازگشت رحمت‌های خداوند است به روی زمین، برای شست‌وشوی ناپاکان.

حالا که به این‌جا رسیدیم، این را هم از قول مولوی بگویم که اولاً:
خود غرض زاین آب، جان اولیاست
که غَسولِ تیرگی‌های شماسست[†]

ثانیاً:

آب گفت آلوده را در من شتاب	گفت آلوده که دارم شرم از آب
گفت آب این شرم بی من کی رود	بی من این آلوده زائل کی شود [‡]

ناپاکانی که از آب خجالت می‌کشند، باید بدانند که خجالت آن‌ها را هم این آب خواهد شست. باید در این آب، عریان بجهند و هیچ شرمی نکنند. خرقة‌ی خود را بدرند و بی‌واسطه بدان برسند. تعلقات را فرو ریزند، بل‌که از او بخواهند تا تعلقاتشان را بشوید.

آشنایان ره بدین معنی برند	در سرای خاص بار عام نیست
تا نسوزد بر نیاید بوی عود	پخته داند کابن سخن با خام نیست [§]

آخر به قول مولوی:

گر نباشد آب‌ها را این کرم	کو پذیرد مر خبث را دم به دم
وای بر مشتاق و بر اومید او	حسرتا بر حسرت جاوید او
آب دارد صد کرم صد احتشام	که پلیدان را پذیرد والسّلام**

* مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۰ تا ۲۰۴

† مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۱

‡ مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۶۷ و ۱۳۶۸

§ دیوان سعدی

** مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۱۹۹ تا ۱۲۰۱

این‌همه لطف و صفا و شویندگی و بخشندگی و خدافتی که در آب، در باران، و در دریا هست، همه یک‌جا در بهار، در پیش چشم آدمی است. گمان نمی‌کنم هیچ حالتی از احوال طبیعت مثل بهار، این‌همه آموزنده باشد و این‌همه درس در دل آن نهفته باشد. بی‌سبب نبود که پیشینیان ما که با طبیعت تماس بیش‌تری داشتند و هنوز صنعت و مصنوعیت این‌همه چیرگی و هیمنه بر روی آدمیان نیافته بود، چنین وقتی را برای عید انتخاب کردند و هم‌زمان با نو شدن طبیعت، احوالشان را نو کردند.

• نحوه‌ی نگرش عارفان ما به عید، تا چه حد تحت تأثیر مناجاتی بودن یا خراباتی بودن آنها قرار داشته است؟

تعبیر «مناجاتی» و «خراباتی»، جزء تعبیرات دقیق عارفان ما نیست. نزد آنان، بیش‌تر «خوفی» و «عشقی»، یا «قبضی» و «بسطی» هست. مثلاً در باب ابوعلی دقاق، که از صوفیان قرن چهارم است، نوشته‌اند که قبض بر مزاج او چیره بوده است. در حالی که مولانا، کسی بوده که بر احوال او بسط غلبه داشته است. این، بیان‌گر نوعی تطور در تاریخ تصوف ماست. تصوف ما در ابتدا و در پنج قرن اولیه، بیش‌تر خصلت خوفی داشت و شاید با احمد غزالی، و البته ظهور مولانا بود که بسط، چیرگی و غلبه‌ی بسیار پیدا کرد. نزد حافظ هم همین نوع تصوف را می‌بینیم؛ البته با تفاوت‌هایی که تصوف او با تصوف پیشینیان داشته است. تصوف بسطی، آدمی را گشاده‌رو می‌کند و نگاه او را به طبیعت و تاریخ معطوف می‌دارد. در تصوف قبضی، شخص انزوا می‌گیرد و بهره و تمتع لازم را از طبیعت نمی‌برد و نگاه او معطوف به درون می‌شود. مثلاً غزالی که از بزرگان صوفیه است و خوف‌کیش و قبض‌پیشه است، سخن چندانی در باب طبیعت ندارد. از سمبولیسم طبیعت استفاده نکرده است. دریا، کوه، باران، عشق، و... در کلمات او نقش زیادی ندارند.

اما وقتی به مولوی می‌رسیم، فقط یک مقوله‌ی دریا، چنان او را مست می‌کند که با آن مستی، می‌تواند عالمی را مخمور گرداند. یا به حافظ که می‌رسیم، مفاهیم نسیم، گل، باران، سحر، شب، در شعر او نقش بسیار زیادی دارند که نشان می‌دهد او پنجره‌ی دلش را به روی طبیعت گشوده بوده است. قصه‌ی قبض و بسط، یا خوف و عشق، قصه‌ی اختیاری نیست. و به تعبیر حافظ:

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار
این موهبت رسید ز میراث فطرتم

ولی من در میان عارفان، عارفان اهل بسط را بیش‌تر می‌پسندم و تصور می‌کنم که بهره‌ی آنها از هستی و مستی بیش‌تر بوده است و رزقشان فراوان‌تر و دستشان پرت‌تر. و برای اثبات این امر، کافی است که مولوی را با غزالی مقایسه کنیم؛ یا حافظ را با کسی مثل سنایی و دیگران.

از مولوی می‌گفتم و استفاده‌ای که از نماد دریا می‌کرد. از لوازم توجه به دریا، توجه به ماهی است. ماهی، ساکن و مقیم آب است و آب و دریا، به سبب بی‌کرانگی و شفافیت و

بخشندگی و شویندگی و لطافت، نماد عالم معنا و ملکوتند. لذا، ماهیان در اولین برداشت، عبارتند از ملکوتیان و جان‌های مقدس این ملکوتیان، که همه‌چیزشان خداست: نفس کشیدنشان، خوابشان، بیداری‌شان، غذایشان... درست مثل ماهی همه همه‌چیزش آب است:

ماهیان را نقد شد از عین آب

نان و آب و جامه و دارو و خواب*

خوابشان آب است، لباسشان آب است، همه‌چیزشان آب است؛ و در جای دیگر می‌گوید:

پاسبان بر خواب‌ناکان برفزود

ماهیان را پاسبان حاجت نبود†

کسی که مالی و متعلقاتی دارد، وقتی که به خواب می‌رود، به پاسبان احتیاج دارد. ماهی نه متعلقاتی دارد و نه به خواب می‌رود. پس نماد بی‌تعلقی محض است. نماد بیداری محض است. موجودی است که نماد تماس بی‌واسطه با عالم معناست. ماهی چنین معنایی را دارد. و به همین دلیل، مولانا می‌گفت:

گرچه صد چون من ندارد تاب بحر لیک من نشکیم از غرقاب بحر

جان و عقل من فدای بحر باد خون‌بهای عقل و جان این بحر باد

تا که پایم می‌رود رانم در او ورم بماند پا چو بطنانم در او‡

من مشتاقانه به سوی دریا می‌روم و تا آنجا که بتوانم در آب راه می‌روم. اگر نتوانستم، مثل مرغابی در آن شنا می‌کنم.

ما همه مرغابیانیم ای غلام بحر می‌داند زبان ما تمام§

دریا زبان دیگری دارد، ماهیان زبان دیگر داند. برای ورود در دریا، مرکب دیگری لازم است.

تا به دریا سیر اسپ و زین بود بعد از اینت مرکب چوبین بود

مرکب چوبین به خشکی ابتر است خاص آن دریایان را رهبر است**

زبان دریا و مرکب دریا، بی‌زبانی و خامشی حیرت‌آلود است:

این خموشی مرکب چوبین بود

بحریان را خامشی تلقین بود††

*

از اشارت‌های دریا سر متاب

* مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۶۶

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۵۳۱

‡ مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۲۵۸ تا ۱۳۶۰

§ مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۷۸۸

** مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۶۲۱ و ۴۶۲۲

†† مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۶۲۲

ختم کن والله أعلم بالصواب*

من همیشه با خود اندیشیده‌ام و از خود پرسیده‌ام که چرا کوه برای معلوی چندان معنی‌دار نبود. برای حافظ هم همین‌طور. آیا با دریا تماس فیزیکی بیش‌تری داشتند؟ آیا سبب دیگری در کار بوده است؟ آیا کوه را مسکن دیوان می‌دانسته‌اند؟ هرچه بوده، آب و نرمی باران و خنده‌ی گل و برهنگی دریا، طراوت نسیم و صفای صبح و افتادگی خاک، با تصوف ما مناسبات بیش‌تری داشته است. در کلمات مجیرالدین بیلقانی هست که:

در خاک بیلقان برسیدم به زاهدی گفتم مرا به تربیت از جهل پاک کن
گفتا برو چو خاک تحمل کن ای فقیه یا هرچه خوانده‌ای همه در زیر خاک کن

گویی تواضع خاک‌صفتانه را بر غرور کوه‌منشانه ترجیح می‌داده‌اند. برای تنوع، شعری هم از مرحوم دکتر خانلری درباره‌ی کوه بخوانم:

بنگر آن کوه دیو بیماری است تن ز رنجی نهان به سوز و گداز
پشت بر آفتاب درمان‌بخش پای در رودخانه کرده دراز

اجازه بدهید غزلی را هم از مولانا بخوانم:

بازآمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم
وین چرخ مردم‌خوار را چنگال و دندان بشکنم
ای که میان جان من تلقین شعرم می‌کنی
گر تن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم[†]

تا در انتهای غزل می‌گوید:

خوان کرم گسترده‌ای، مهمان خویشم برده‌ای
گوشم چرا مالی اگر من گوشه‌ی نان بشکنم؟
نی نی منم سر خوان تو، سر خیل مهمانان تو
جامی دو بر مهمان کنم تا شرم مهمان بشکنم

از نظر مولوی، عید وقتی است که قفل زندان می‌شکند و زندانیان آزاد می‌شوند؛ نه فقط زندانیان طبیعت، بل که زندانیان سلطان، یعنی گناه‌کاران در بند. ویژگی عید، شکستن قفل زندان و شکستن چنگال و دندان این چرخ مردم‌خوار است؛ یعنی زندان ستم، زندان تعلق، زندان رذیلت، زندان گناه، زندان بیگانگی با خود، زندان تنهایی، زندان جدایی. و در عالم طبیعت هم یعنی شکستن زندان زمستان و خزان و گشودن ابروی طبیعت.

این بهار نو ز بعد برگ‌ریز هست برهان وجود رستخیز
در بهار آن سرها پید شود هرچه خورده است این زمین رسوا شود[‡]

* مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۰۶۲

† دیوان کبیر، غزل ۱۳۷۵

‡ مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۹۷۱ و ۳۹۷۲

زندانیان خاک از زمین می‌گریزند. دانه‌هایی که در خاک رفته‌اند، کم‌کم سر برمی‌آورند و سبز می‌شوند. از همه‌ی این‌ها مهم‌تر، بدن هم از نظر عارفان، یک زندان است و عید روح، شکستن زندان بدن است؛ یعنی سلطه‌ی روح بر بدن، و بیرون آمدن از اسارت تن.

یکی تیشه بگیرد پی حفره‌ی زندان
چون زندان بشکستید همه شاه و امیرید*

به همین معناست آن که در مثنوی می‌گوید:

مکر آن باشد که زندان حفره کرد آن که حفره بست آن مکر است سرد
این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان[†]

با این معنا، مرگ هم عید می‌شود. مردن هم معنای تازه‌ای پیدا می‌کند و به جای آن که مغلوبیت باشد، غالبیت می‌شود. لکن نه مرگ طبیعی؛ بل مرگ ارادی، که عین قربان کردن است. و به این معنا، هر عیدی عید قربان است. قربانی کردن خزان نزد بهار، قربانی کردن ظلمت در پیش پای نور، و قربانی کردن حقارت پیش پای عظمت. به‌ترین سرنوشت سایه و ظلمت این است که قربانی نور بشوند. از این لطیف‌تر نمی‌شود گفت که مولوی می‌گوید:

دشمن خویشیم و یار آن که ما را می‌کشد
غرق دریایم و ما را موج دریا می‌کشد
زان نان در پیش او شیرین و خوش جان می‌دهیم
کان ملک ما را به شهد و شیر و حلوا می‌کشد
نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان
عاشقان عشق را هم عشق و سودا می‌کشد
خویش فریه می‌نماییم از پی قربان عید
کان قصاب عاشقان بس خوب و زیبا می‌کشد[‡]

قربانی کردن از مشخصات عید است. به همین دلیل، نه تنها در عید قربان، بل که در عید عیدی، ما باید قربانی داشته باشیم. کهنه‌ها را قربانی نوحا کنیم، ظلمت‌ها را قربانی نورها کنیم، کوچکی‌ها را قربانی عظمت‌ها کنیم... و خشونت‌ها را لگدمال لطافت‌ها کنیم.

• سنت عید به عنوان یک سنت ایرانی، به خوبی در دل فرهنگ اسلامی پذیرفته شده است. این پذیرش، نشانه‌ی چیست؟

نکته‌ی جایی است که من به اختصار عرض می‌کنم. وقتی امیرالمؤمنین (ع) مالک را به مصر فرستادند، مصری که فرهنگش با فرهنگ حجاز تفاوت بسیار داشت، به او گفتند مردم دو دسته‌اند. «أما أخصُّ لك في الدين و إماماً نظيرُ لك في الخلق» این مردن یا برادران دینی تواند، یا

* دیوان کبیر، غزل ۶۳۶

† مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۴ و ۹۸۵

‡ دیوان کبیر، غزل ۷۲۸

همنوعان انسانی تو. چنین نیست که اگر کسی برادر دینی تو نبود، از انسانیت خارج باشد. این تمهید، مقدمه بود و بعد به مالک فرمودند: «لاتنقص سنة صالحه عمل بها صدور هذه الامة» اگر در میان مصریان سنت صالحه‌ای هست، مبدا آن سنت را بشکنی و از آن استفاده نکنی. مبدا به آن‌ها بگویی که من آمده‌ام که همه‌چیز را عوض کنم. عوض کردن همه‌چیز، شعار ما نیست.

این برخوردی بود که مسلمانان و عارفان ایرانی، با سنت‌های نیکوی ایرانی داشتند و مسلمانوار، همیشه باید چنین بود. زبان ما، که مهم‌ترین سنت ملی ماست، محفوظ ماند و بسی چیزهای دیگر. زبان فارسی، حتی اگر خادم مسلمانان هم نبود، چندان زیبایی و غنا داشت که محفوظ و محترم بماند؛ چه جای آن که با مسلمانان هم اینک آمیخته است. دلبر ما حسن خداداد داشت، اینک زیوربندی هم شده است. همه‌ی ما در حفظ این موارث جمیل و پربها، مسؤولیم.

باز هم از خدا می‌خواهیم که سایه‌ی عید را بر جسم و روح همگان بگستراند و همزمان با طراوت گرفتن خاک، سرزمین‌های دل ما را نیز مطرا و معطر بگرداند.

خنده‌ی نمکین خداوند*

عید آمد و عید آمد وان بخت سعید آمد
برگیر و دهل می‌زن کان ماه پدید آمد
عید آمد ای مجنون غلغل شنو از گردون
کان معتمد سدره از عرش مجید آمد[†]

سخن در باب «عید»، به مفهوم دقیق عرفانی آن است.

۱ - اهل ظاهر گمان می‌کند عید حادثه‌ی مبارک و تازه‌ای است که در بیرون وجود آدمی اتفاق می‌افتد. حادثه‌ای در جهان روی می‌دهد، روزی نو می‌شود، دوره‌ای به پایان می‌رسد، و بر حسب قرارداد، آن روز معین «عید» نامیده می‌شود. آدمیان بیش از آن که رخ دادن حادثه یا روی آوردن نعمتی را ناشی از درون خود بدانند، آن‌ها را متأثر از محیط پیرامون و جهان بیرون می‌دانند و گویی باید منتظر بمانند تا حادثه‌ای دررسد و بر آن‌ها تأثیری بگذارد. انسان‌های «ابن‌الوقت» چنین‌اند و به جای آن که حاکم بر وقت باشند، تابع وقتند.

به تأکید باید گفت «نو شدن عیدانه»، به معنای دقیق کلمه، در بیرون وجود آدمی اتفاق نمی‌افتد و تا کسی از درون نو و تازه نشود، دنیای بیرون او هم تازگی نخواهد یافت. نو شدن درونی، حاصل فرآیندی طولانی و گاه تلخ است و آن‌گاه، شیرینی‌هایی که پس از تلخی‌ها و کامرایی‌هایی که پس از ناکامی‌ها برای سالک منتظر پیش می‌آید، شایسته‌ی «عید» دانستن است.

اما کسی که رنج نمی‌برد و تلخی‌ای نمی‌چشد و به انتظاری نمی‌نشیند، اگر همه‌ی عالم را طراوت فرا گیرد، ذره‌ای از آن شادابی به ضمیر وی راه نمی‌یابد. برای او، همه‌ی نعمت‌های عالم همواره کهنه است و هرگز رنگ تازگی به خود نمی‌گیرد. در حالی که همین نعمت‌ها، برای برخی لحظه به لحظه نو می‌شود:

هر دم از روی تو نقشی زنده راه خیال با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم
کس ندیده است ز مشک ختن و نافه‌ی چین آنچه من هر سحر از باد صبا می‌بینم[‡]

خداوند هم نوآفرین است و هیچ فعل او سابقه ندارد و همه‌ی فعل‌هایش بدیع و بی‌سابقه است و خود، «بدیع السموات و الأرض[§]» است.

* سخنرانی در مسجد امام صادق، اقدسیه، تهران، شب عید فطر ۱۴۱۳

[†] دیوان کبیر، غزل ۶۳۲

[‡] دیوان حافظ

[§] سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۱۷؛ سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱۰۱

عارفان بزرگ ما معتقد بودند هیچ‌کدام از تجلیات خداوند، تکرار شونده نیست و خداوند در دو بار، یکسان تجلی نمی‌کند: «لا تکرار فی التّجلی*» اما این بدیع‌نگری، چشم‌ویژه‌ای می‌خواهد. آن‌هایی که به قرب خداوند بار یافته‌اند، به وضوح، بدیع بودن تجلیات و نوشوندگی فعل الهی را می‌بینند و درمی‌یابند. دیگران، همه «کهنه‌خوار» اند.

گر نباشی نخل‌وار ایثارکن کهنه بر کهنه نه و انبار کن
کهنه و گندیده و پوسیده را تحفه می‌بر بهر هر نادیده را
آن که نو دید او خریدار تو نیست صید حقّ است او، گرفتار تو نیست[†]

گنده‌خواری و کهنه‌بینی، بهره‌ی کسانی است که از دیدن نعمت حق کور، و از رؤیت جمال حضرت حق دور هستند و کسانی که صید دام حق شده‌اند، نه کهنه می‌بینند و نه کهنه می‌خرند.

۲ - از مجموعه‌ی اقوال و احوال عارفان برمی‌آید که ایشان برای انسان، دو گونه «عید» قائل بوده‌اند:

عید اول، هنگامی است که آدمی خود را برای «قربانی شدن» آماده می‌کند. «قربان» شدن، عین عید قربان است.

عید دوم، هنگامی است که آدمی، تلخ‌کام از ناکامی‌های فراق، چشم به راه صبح کامربابی و وصال باشد. فرا رسیدن بامداد وصل، در رسیدن عید اوست.

از مثنوی و دیوان کبیر معلوم می‌شود که از نظر مولوی، «عید» متضمن معنای اول (یعنی قربانی شدن) است:

دشمن خویشیم و یار آن که ما را می‌کُشد
غرق دریایم و ما را موج دریا می‌کشد
زان چنین خندان و خوش ما جان شیرین می‌دهیم
کان ملک ما را به شهد و قند و حلوا می‌کشد

تا می‌رسد بدین بیت:

خویش فریه می‌نماییم از پی قربان عید
کان قصاب عاشقان بس خوب و زیبا می‌کشد

پس آن قصاب عاشقان است که قربانی می‌گیرد؛ نه عزرائیل:

نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان
عاشقان عشق را هم عشق و سودا می‌کشد[‡]

* شرح داود قیصری بر فصوص الحکم ابن‌عربی، تهران: چاپ سنگی ۱۳۹۹ ه.ق، ص ۲۳

† مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۸۱۰ تا ۸۱۲

‡ دیوان کبیر، غزل ۷۲۸

مولوی در مثنوی هم ضمن حکایت بسیار لطیف و بلندی، این معنا را باز می‌گوید. خاک این داستان در داستان کیمیا اثر این عارف بزرگ، به طلای ناب تبدیل شده و جلا و طراوتی خیره‌کننده یافته است. اگر بخواهیم به زبان امروزی سخن بگوییم، خلاصه‌ی داستان از این قرار است:

کارمندی از دستگاه تحت امر رئیس خود می‌گریزد و چون خبر به رئیس می‌رسد، خشم‌گین می‌گردد. پس از چندی، آن کارمند عزم بازگشت به سوی رئیس خود را می‌کند. مردم به ملامت او می‌پردازند و گوش‌زد می‌کنند که وی به خون تو تشنه است و گریختنت را جرم بزرگی دانسته است و برایت مجازات بزرگی در نظر گرفته است. اما کارمند به این ملامت‌ها و نصایح وقعی نمی‌نهد و به سوی رئیس محبوب خود باز می‌گردد.*

داستان همین است که آمد. اما پرداخت آن در مثنوی، بسیار خواندنی و شنیدنی است. ما در این‌جا به آن بخش از داستان می‌پردازیم که با «عید»، به معنای «قربانی شدن»، تناسب دارد: این کارمند، در برابر همه‌ی آن نصایح و ملامت‌ها، مشتاقانه، شیوه‌ی جانبازی را اختیار می‌کند و لذا، در هر قدم، به بیان مولانا، «عیدی» به پیشواز او می‌آید:

گفت ای یاران روان گشتم وداع سوی آن صدی که امیر است و مطاع
گرچه دل چون سنگ خارا می‌کند جان من عزم بخارا می‌کند[†]

و آن‌گاه، در راه بازگشت، با شادمانی و سرور می‌خواند:

عَنّ لِي يَا مَنِّي لِحَن النَّشُورِ
أَبْرُكِي يَا نَاقَتِي تَمَّ السُّرُورِ[‡]

ای امید و آرزویم! آهنگ رستاخیز را برایم ساز کن.

و ای شتر من! بخواب که شادمانی‌ام به اوج رسید.

و... تا بدین‌جا می‌رسد که:

عُدْتُ يَا عِيدِي إِلَيْنَا مَرْحَبَا
نَعْمَ مَا رَوَّحْتَ يَا رِيحَ الصَّبَا[§]

ای «عید»! که به جانب من بازگشتی. خوش آمدی.

ای باد صبا! چه نسیم نیکویی می‌پراکنی و غم مرا می‌زدایی.

و آن‌گاه، در برابر ملامت‌گران و ناصحان هم، که از هلاکتش به دست حاکم بیم می‌دادند، می‌گوید از جان باختن باکی ندارم:

گفت ای ناصح خمش کن چند چند بند کم ده زان‌که بس سخت است بند

* مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۶۸۶ به بعد

† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۸۰۴ و ۲۸۰۶

‡ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۸۰۱

§ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۸۰۲

سخت‌تر شد بند من از پند تو عشق را نشناخت دانش‌مند تو
آن‌طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
تو مکن تهدید از کشتن که من تشنه‌ی زارم به خون خویشتن*

و مگر مرگ چیست جز زندگی بی‌دوست؟ از این زندگی رهیدن، عین زندگی است:
گر بریزد خون من آن دوست‌رو پای‌کوبان جان برافشانم بر او
آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پابندگی است
أقتلونني أقتلونني يا ثقات إنَّ في قتلني حياتاً في حيات[†]

وی در پاسخ به ناصحان و ردّ اندرز ایشان، خود را به «مستسقی» ای تشبیه می‌کند که از نوشیدن آب، چاره‌ای ندارد:

گفت من مستسقی‌ام آبم گشود گرچه می‌دانم که هم آبم گشود
هیچ مستسقی بنگریزد ز آب گر دو صد بارش کند مات و خراب
گر بیاماسد مرا دست و شکم عشق آب از من نخواهد گشت کم[‡]

و با این استدلال‌ها، از ریخته شدن خون خویش، استقبال می‌کند:
گر بریزد خونم آن روح‌الامین جرعه جرعه خون خورم هم‌چون زمین
چون زمین و چون جنین خون‌خواره‌ام تا که عاشق گشته‌ام این‌کاره‌ام[§]

و از این که از خشم حاکم گریخته است، اظهار پشیمانی می‌کند:

من پشیمانم که مکر انگیختم
از مراد خشم او بگریختم**

می‌گوید من خود را فربه کرده‌ام تا او مرا لایق کشتن بداند. او به منزله‌ی عید قربان است و من باید به محض رسیدن به او، قربانی شوم؛ هم‌چنان که گاو را در این روز قربانی می‌کنند و خوردن و خفتنشان هم کسب آمادگی برای قربانی شدن در روز عید است.

گو بران بر جان مستم خشم خویش عید قربان اوست و عاشق گاو میش
گاو اگر خسپد و گر چیزی خورد بهر عید و ذبح او می‌پرورد^{††}

*

یا کرامی اذبحوا هذا البقر إن أردتم حشر أرواح النّظر^{‡‡}

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۸۲۰ تا ۲۸۲۳

† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۸۲۷ تا ۲۸۳۹؛ معنای بیت: ای یاران معتمد، مرا به قتل برسانید و از کشته شدن مهراسانید. چه، با جان باختن، زندگی مضاعف نصیب من می‌شود.

‡ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۸۲ تا ۳۸۸۵

§ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۹۰ و ۳۸۹۱

** مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۲

†† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۴ و ۳۸۹۵

‡‡ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۹؛ معنای بیت: ای یاران گرامی! اگر خواستار رستاخیز ارواحید، این گاو را (یعنی بدن را) سر ببرید.

در ادامه‌ی این مطلب است که مولانا، ابیات بلند و درخشانی را از زبان این کارمند عاشق، بیان می‌کند:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک پرّ و سر
وز ملک هم بایدم جستم ز جو	کلّ شیء هالک الا وجهه*
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارغنون	گویدم که انا الیه راجعون†

این ابیات، سخت مشهورند و تا این‌جا را کم‌وبیش، شنیده و خوانده‌ایم. اما دنباله‌ی آن نیز خالی از لطف نیست و مقصود مولوی را به‌تر و روشن‌تر می‌رساند:

مرگ دان آنک اتفاق امت است	کاب حیوانی نهان در ظلمت است
هم‌چو نیلوفر برو زین طرف جو	هم‌چو مستسقی حریص و مرگ‌جو
مرگ او آب است و او جویای آب	می‌خورد «والله أعلم بالصواب»‡
ای فسرده عاشق ننگین‌نمد	کو ز بیم جان ز جانان می‌رمد
سوی تیغ عشق ای ننگ زنان	صدهزاران جان نگر دستک‌زنان
جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز	آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چون در آب جو شود	محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا	زین سپس نه کم شد نه بدلقا§

چنین است که عارف بزرگی چون مولوی، «عید» را «عید قربان» می‌داند و فریه شدن برای آن روز را توصیه می‌کند.

بنابراین، آن‌هایی که خود کاذب را از خود صادق فرق نمی‌نهند و فریه شدن یکی را از دیگری بازنمی‌شناسند، آن‌هایی که تدارک قربانی کردن خود ندیده‌اند، عیدی در انتظارشان نیست. دیگران عید می‌کنند، اما برای آن‌ها، کهنگی بر کهنگی انباشته می‌شود.

۳ - عارفان بزرگ ما - نظیر مولوی - معتقدند که قربانی شدن، چیزی نیست جز کنار زدن حجاب و دریدن پرده‌ای که خود کاذب بر خود راستین ما افکنده و مانع شکفتنش شده است. از این‌جا می‌توان فهمید که عید قربان و عید فطر، به یک معنا هستند. «فطر»، در لغت، به معنای «رویدن» و «شکافتن» است. و «قربانی کردن» خود هم، جز دریدن پرده‌ی پندار و فنا

* «جز ذات خداوند، همه‌ی اشیاء فانی و نابود می‌شوند.» این عبارت، از آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی قصص گرفته شده است.

† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۰ تا ۳۹۰۵؛ معنای بیت: «ما به سوی خداوند باز می‌گردیم.» برگرفته از آیه‌ی ۱۵۶ سوره‌ی بقره.

‡ «و خداوند به حقیقت داناتر است.»

§ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۶ تا ۳۹۱۳

کردن خود برای تقرب به بارگاه الهی، چیزی نیست. و چنان‌که می‌بینیم، در واژه‌ی قربانی، «قرب» هم مستتر است و از پیامبر آمده است که:

الصَّلوة قربان کلّ تقی* .

نماز قربانی هر پارسایی است.

پس انسان پارسا هم خود را به منزله‌ی قربانی، تقدیم معبود می‌کند و هم با این قربانی، اسباب تقرب خود را فراهم می‌سازد.

طیّ این طریق برای همه، به سهولت ممکن نمی‌شود. از این رو، سالکان را بر دو دسته تقسیم کرده‌اند: پاره‌ای زمین ناکنده آب برایشان می‌جوشد و گروهی باید با مشقت و تعب و رنج فراوان طمین را حفر کنند تا اندک آبی نصیبشان گردد.

گروه نخست، همیشه در «عید قربان» و «عید فطر» به سر می‌برند. بر سر خوان مهمانی خداوند نشسته‌اند و خداوند، هم‌چنان بر آنها نعمت می‌ریزد که دیگران را نیز به مهمانی فرا می‌خوانند. این مقام «مجدوبان» است که با عنایت بی‌دریغ خداوند و بدون زحمتی، به «ماء معین» رسیده‌اند:

گر رسد جذبه‌ی خدا آب معین

چاه ناکنده بجوشد از زمین[†]

اما گروه دوم، باید این راه طولانی را با زحمت فراوان طی کنند، از سنگلاخ‌ها و درشتی‌ها و تاریکی‌ها و گریوه‌ها بگذرند، بارها عزمشان سست شود و نومی‌دی بر جنبشان چیره گردد، گاه نشانه‌های نیمه‌روشنی از مقصود را بیابند و گاه تاریکی‌ها دیدشان را محدود سازد، سال‌ها در شب دیجور و در آرزوی صبح وصال به سر برند، تیرگی‌های ملال‌آور و ملالت‌های جان‌فرسا و قبض‌های بسط‌کش چندان روح آنها را دست‌خوش تردید کند که یأس تلخ بر آنها چیره شود و دوباره از جا برخیزند، تا نهایتاً خورشید را در آغوش کشند. این معنا، منحصر به آدمیان عامی نیست. عارفان بزرگ و اولیاء الهی هم گه‌گاه، این قبیل احوال را از سر می‌گذرانند.

حافظ از جمله کسانی است که در ادوار مختلف عمر خود، این احوال را تجربه کرده است و به همین دلیل، اشعار او همه از یک حال و یک عالم حکایت نمی‌کند.

پیداست که حافظ، ابتدا دل به دلبری سپرده و فداکاری‌هایی کرده و محرومیت‌هایی کشیده و در انتظار کام‌بخشی اوست و در عین بی‌نصیبی، رشته‌ی محبت را پاره نکرده است:

بر نیامد از تمنای لب‌ت کامم هنوز

بر امید جام لعلت دُردی آشامم هنوز

روز اول رفت دینم در سر زلفین تو

* نهج‌الفصاحه، حدیث ۱۸۷۸

† مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۴۵

تا چه خواهد شد در این سودا سرانجام هنوز
ساقیا یک جرعه‌ای زان آب آتش‌گون که من
در میان پختگان عشق او خامم هنوز

نمی‌داند بالأخره کارش به کجا خواهد رسید. نه پاداشی گرفته و نه حتی آرامی یافته
است:

ای که گفنی جان بده تا باشدت آرام جان
جان به غم‌هایش سپردم نیست آرامم هنوز

انتظارها و آرزوهایی دارد. تصور این که شخصی (خصوصاً سالک نوکاری) محبوبی را
بپرستد، به درگاهش سجده برد و زندگی و لذت‌های آن را در پیش‌گاهش قربانی کند و هیچ
لطفی از او نبیند و دل‌گیر و گله‌مند نشود، قدری مشکل است. به همین جهت، حافظ پس از
عشق‌ورزی‌ها و ناکامی‌های اولیه، لب به شکوه و گلایه می‌گشاید؛ گلایه‌هایی که گاه با
خجلت و تردید توأم می‌شود*:

دارم از زلف سیاهش گله چندان که می‌پرس
که چنان زو شده‌ام بی سر و سامان که می‌پرس
کس به امید وفا ترک دل و دین مکناد
که چنانم من از این کرده پشیمان که می‌پرس

در جای دیگر، همین حافظ از گله‌مندی خود شرمنده و گله‌مند می‌شود:
مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم آه اگر خرقه‌ی پشمین به گرو نستانند...
لاف عشق و گله از یار؟ زهی لاف دروغ عشق‌بازان چنین، مستحق هجرانند

و در جایی دیگر، گله‌ی خود را با سپاس‌گزاری همراه می‌کند و هم‌چنان، ناکامی و
بی‌پناهی و سوختگی و تیرگی و سرگردانی و محرومی از یاد رفتگی خود را به صراحت
بازمی‌گوید و ملالت خود را آشکار می‌کند:

* همین معنا، در سرتاسر غزل زیر، بازتاب یافته است:

<p>بیگانه گرد و قصه‌ی هیچ آشنا می‌پرس جرم گذشته عفو کن و ماجرا می‌پرس از شمع بی‌رس قصه، ز باد صبا می‌پرس آن کس که با تو گفت که درویش را می‌پرس یعنی ز مفلسان خبر کی‌می‌پرس ای دل به درد خو کن و نام دوا می‌پرس از لوح سینه محو کن و نام ما می‌پرس از ما به جز حکایت مهر و وفا می‌پرس دریاب نقد وقت و ز چون و چرا می‌پرس</p>	<p>جانا تو را گفت که احوال ما می‌پرس زان‌جا که لطف شامل و خلق کریم توست من ذوق سوز عشق تو دانم نه مدعی هیچ آگهی ز عالم درویشی‌اش نبود از دلق‌پوش صومعه نقد طلب مجوی در دفتر طیب خرد، باب عشق نیست نقش حقوق صحبت و اخلاص بندگی ما قصه‌ی سکندر و دارا نخوانده‌ایم حافظ رسید موسم گل، معرفت مگوی</p>
---	---

این غزل در نسخه‌ی مصحح علامه قزوینی - دکتر غنی ضبط نشده است و ما آن را از نسخه‌ی
انجوی نقل کردیم.

زان یار دل‌نوازم شکری است با شکایت
 بی مزد بود منت هر خدمتی که کردم
 رندان تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس
 در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کآن‌جا
 گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
 یا رب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
 گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت
 سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت

در ادامه‌ی همین غزل است که حافظ، سرانجام مشکل اصلی خود را بی‌پرده بیان می‌کند و از «راه بی‌نهایت» و گم‌گشتن «راه مقصود» و روانه بودن به دنبال «کوکب هدایت» سخن می‌گوید.

در این شب سیاهم گم‌گشت راه مقصود
 از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
 از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیافزود
 زنهار از این بیابان، و این راه بی‌نهایت

این سخنان، یادآور آن مصراع مشهور حافظ است که «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل». حافظ باید بارها این هول و وحشت و تیرگی و به گرداب افتادگی و دریا و بیابان و شب و تاریکی را آزموده باشد. در میان این تاریکی‌هاست که حافظ به دو چیز پناه می‌برد؛ یکی عبادت، و دیگری عشق (رندی).

مرا در این ظل‌مان آن که ره‌نمایی کرد
 نیاز نیم‌شب‌ی بود و گریه‌ی سحری

این از یک طرف؛ و از طرف دیگر، در همین غزل می‌گوید:
 چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت
 از این سپس من و رندی و وصف بی‌خبری
 طریق عشق طریقی عجب خطرناک است
 نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبری

در باب سلوک عبادی، خدمت پیران و مشایخ را شرط می‌داند:

کلید گنج سعادت قبول اهل دل است
 مباد آن که در این نکته شک و رب کند
 شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد
 که چند سال به جان خدمت شعیب کند

از این رو، موسی‌وار، کمر به خدمت شعیب‌ها می‌بندد و به تدریج، راه به روشنایی می‌برد. گرچه در این طریق هم طالب «شیخی است که خانقاه ندارد» و «در این صوفی‌وشان دردی» نمی‌بیند؛ لکن در باب عشق، درمی‌یابد که همه‌چیز به عنایت و اقبال و هدایت محبوب بستگی دارد و جهد، حاصل چندانی ندارد:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
 عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

*

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است
 آن به که کار خود به عنایت رها کنند

حافظ، نهایتاً به رندی می‌رسد که نقطه‌ی مقابل زهد و صوفی‌وشی است. لکن به تجربه درمی‌یابد که آفتاب جمال محبوب، همیشه در تابیدن نیست و غروب‌ها و خسوف‌های موقت، آن را فرا می‌گیرد و دچار قبض و بسط می‌شود. و همین شیدایی، دیوانگی می‌آورد.

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو
ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو بست

لذا، از این پس، گله‌هایش توأم با واقع‌بینی است:

دل از من برد و روی از من نهان کرد خدا را با که این بازی توان کرد
شب تنهایی‌ام در قصد جان بود خیالش لطف‌های بی‌کران کرد
چرا چون لاله خونین‌دل نباشم که با ما نرگس او سرگران کرد

تا بدین‌جا می‌رسد که:

میان مهربانان کی توان گفت
که یار ما چنین گفت و چنان کرد*

می‌فهمید که آن «یار مهربان»، با همه‌ی مهربانان فرق دارد و «بر شاه خوب‌رویان واجب وفا نباشد» و «ز ماه‌رویان این کار کمتر آید».

مولوی نیز در داستان بازرگان و طوطی، سخنانی دارد با همین مضمون. طوطی از بازرگان می‌خواهد سلامش را به طوطیان هندوستان برساند و بگوید:

کان فلان طوطی که مشتاق شماست
از قضای آسمان در حبس ماست†

آن‌گاه خود مولوی به یاد می‌آورد که جان او نیز - همچون آن طوطی - محبوس این عالم است و مشتاق آن یار و دیار. پس خطاب به یاران به منزل رسیده‌اش، می‌گوید:

ای حریفان بت موزون خود
من قدح‌ها می‌خورم پر خون خود‡

و وفای عهدشان را یادآور می‌شود:

ای عجب آن عهد و آن سوگند کو
وعده‌های آن لب چون قند کو§

و عاشقانه می‌نالد:

گر فراق بنده از بد بندگی است چون تا بد بد کنی پس فرق چیست
ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ باطرب‌تر از سماع و بانگ چنگ

* بیت هفتم همان غزل

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۵۶

‡ مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۶۳

§ مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۶۶

ای جفای تو ز دولت خوب‌تر و انتقام تو ز جان محبوب‌تر*

و جور محبوب را عین حلاوت می‌داند:

از حلاوت‌ها که دارد جور تو

وز لطافت کس نیابد غور تو†

این قبض و بسط‌ها و شیدایی‌ها و دوری و نزدیکی‌ها، گاه دامان پیامبران را نیز می‌گیرد. این امر از نکته‌های بسیار مهم و ارزش‌مند مربوط به سلوک معنوی و ارتباط با درگاه الوهی است که در قرآن، صریحاً به آن اشاره شده است و از «خطرناک» بودن مسیر - به تعبیری که از حافظ آوردیم - خبر می‌دهد. در سوره‌ی یوسف آمده است که:

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرَّسُلُ وَ ظَنَّنَا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا‡.

مفاد آیه آن است که آمدن نصرت الهی و وعده‌هایی که خداوند به پیامبران داده بود، آنقدر دیر شد که پیامبران از رسیدن نصرت الهی ناامید شدند و در این گمان افتادند که نکند آن وعده‌ها پنداری بیش نبوده و چه‌بسا از القائنات شیطان بوده است.

واژه‌ی «کذبوا» در این آیه، دو گونه قرائت شده است.§. برخی معتقدند که آن را باید به

تشدید دوم خواند؛ چنان‌که مولوی آورده است:

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرَّسُلُ بَگو تا به ظَنَّنَا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا

این قرائت خوان که تخفیف کَذِب این بود که خویش بیند مُحْتَجِب

در گمان افتاد جان انبیاء ز اتِّفَاقِ مَنْكَرِ اَشْقِيَاءِ**

مولوی در تفسیر معنای آن آیه، می‌گوید که کار به جایی انجامید که پیروان گمان کردند که گویا به آنان وعده‌ی دروغ داده شده است. (مولوی آن واژه را «کُذِّبُوا» می‌خواند؛ یعنی به تشدید حرف دوم) اما در روایات شیعه آمده است که «کذبوا» را باید با تخفیف حرف دوم خواند. در این صورت، برای آن آیه، دو معنای محتمل می‌توان قائل شد: مطابق رأی بیشتر مفسران، معنای آیه‌ی مورد بحث این است که پیامبران به طور قطع و یقین، دریافتند که امت‌هایشان از تکذیب آن‌ها دست بر نخواهند داشت و دیگر به آن‌ها ایمان نخواهند آورد. (توجه شود که «ظن» گاهی در معنای «یقین» نیز استعمال می‌شود.)

معنای دوم، همان معنایی است که «عیاشی» از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است و مرحوم «فیض» نیز در تفسیر خود آورده است. مطابق این معنی، خداوند برای لحظه‌ای پیامبران را به حال خود وانهاد (و کَلَّمَهُمْ إِلَىٰ نَفْسِهِمْ طَرِيقَةَ عَيْنٍ) و پیامبران گمان کردند که

* مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵۶۷ تا ۱۵۶۹

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۷۱

‡ سوره‌ی یوسف، آیه‌ی ۱۱۰

§ کَذِبَ (به تخفیف حرف دوم): دروغ گفت؛ كَذِبَ: خبر دروغ به او داده شد؛ كَذَّبَ (به تشدید حرف دوم): دیگری را به دروغ‌گویی متهم کرد. كَذَّبَ: به دروغ‌گویی منسوب و متهم شد.

** مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۰۳۳ تا ۲۰۳۵

شیاطین، به شکل فرشته، نزد آنها متمثل شده‌اند و به آنان، به دروغ، وعده‌ی نصرت الهی داده‌اند.* در سوره‌ی انبیاء، همین مفهوم به نحو مشخص‌تری (با ذکر نام پیامبری خاص) آمده است که می‌تواند مؤید این نظر باشد:

و الذّنون إذ ذهب مغاضباً فظنّ أنّ لن نقدر علیه فنادی فی الظّلمات أنّ لا إله إلاّ أنت سبحانک إنّی كنت من الظّالمین فاستجینا له و نجیناه من الغمّ و کذلک ننجی المؤمنین[†].

یونس خشم گرفت و آنها را ترک گفت و گمان کرد که ما او را در سختی و تنگنا خواهیم افکند و [پس از گرفتار شدن] در تاریکی‌ها [شکم ماهی و دریا و شب] ندا داد خدایی جز تو نیست، پاک و منزّه هستی و من از ستم‌کارانم. پس ما پاسخش گفتیم و از غم و اندوه نجاتش دادیم و به همین گونه مؤمنان را نجات می‌دهیم.

همه‌ی سخن این است که یونس از چه کسی خشم‌گین بود؟ در تفاسیر دو گونه پاسخ داده‌اند: برخی معتقدند از قوم خود خشم‌گین بود؛ و برخی معتقدند که او از خداوند ناراضی بود.

در روایتی از پیامبر و روایتی دیگر از امام صادق، آمده است که خداوند، لحظه‌ای یونس را به حال خودش وانهاد و لذا، موقتاً چنان حالت خشم و یاسی بر او غالب شد. لکن به سرعت توبه کرد و به حالت نخست بازگشت.[‡] خداوند درباره‌ی مؤمنان فرموده است:

إنّما المؤمنون الّذین آمنوا بالله و رسوله ثمّ لم یرتابوا[§].

مؤمنان کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان دارند و در ایمان خود تردید نمی‌کنند.

اما همین صفت (عدم تردید در ایمان) گاه زائل می‌شود یا کمرنگ می‌گردد. مانند واقعه‌ی جنگ احزاب، که چون وعده‌ی نصرت الهی به تأخیر افتاد، برخی از مؤمنان دچار دودلی و تردید شدند:

و تظنّون بالله الطّنونا هنالک ابتلی المؤمنون و زلزلوا زلزالاً شدیداً^{**}.

[به وعده‌ی نصر الهی] در گمان‌های مختلف افتادید. این‌جا بود که مؤمنان آزمایش شدند [و ایمان برخی از آنها] سخت متزلزل شد.

* تفسیر صافی، ملامحسن فیض کاشانی، بیروت، مؤسسه الأعمی للمطبوعات، جزء ثالث، ص ۵۴ و ۵۵

† سوره‌ی انبیاء، آیات ۸۷ و ۸۸

‡ تفسیر صافی، ج ۳، ص ۲۵۲

§ سوره‌ی حجرات، آیه‌ی ۱۵

** سوره‌ی احزاب، آیه‌ی ۱۰ و ۱۱

این شواهد و مثالها، همه گواه آن است که گاه تاخیر در اجابت دعاها و وعدهها و پاداشها و توقعها، و تراکم ظلمتها و حیرتها و قبضها، راهزن سالکان طریق می‌شود و علاوه بر مبتدیان، منتهیان و اولیاء حق و حتی پیامبران را نیز تهدید می‌کند. از همین روست که سالک، بی‌هدایت و اعانت خداوند، راه به جایی نمی‌برد. و به قول حافظ، صد باد صبا در این‌جا در پیچ و تابند و به گرد خود می‌گردند و راه به جایی نمی‌برند.

صد باد صبا این‌جا با سلسله می‌رقصد

این است حریف ای دل تا باد نپیمایی

و لذا، تکیه بر خود و رأی خود، عین کفر و ضلالت است:

فکر خود و رأی خود در عالم رندی نیست

کفر است و در این مذهب خودبینی و خودرایی

و به قول مولانا:

هل سباحث را رها کن کبر و کین نیست جیحون نیست جو دریاست این

وان‌گه آن دریای ژرف بی‌پناه دربرباید هفت دریا را چو گاه*

باری؛ همین حافظ شیدا و سرگشته و دچار قبض و بسط و افتاده در گرداب حیرت و ظلمت، عاقبت روز هجرانش به سر آمد و شب فراقش به پایان رسید و در سایه‌ی حضرت محبوب، از پریشانی، به جمعیت خاطر رسید:

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد زدم این فال و گذشت اختر و کار آخر شد

آن همه ناز و تنعم که خزان می‌فرمود عاقبت در قدم باد بهار آخر شد

شکر ایزد که به اقبال کله‌گوشه‌ی گل نخوت باد دی و شوکت خار آخر شد

صبح امید که بد معتکف پرده‌ی غیب گو برون آی که کار شب تار آخر شد

آن پریشانی شب‌های دراز و غم دل همه در سایه‌ی گیسوی نگار آخر شد

در چنین مرتبه و منزلی است که می‌توان گفت عید او حقیقتاً محقق شده است. این شیرینی پس از مرارت و این روشنی پس از ظلمت است که عید را عید می‌کند. به قول مولانا:

لیک شیرینی و لذات مفرّ

هست بر اندازه‌ی رنج سفر†

کسی که نه رنجی برده، نه انتظاری کشیده، و نه خود را برای قربان شدن آماده کرده است، چه حق دم زدن از عید دارد. با این همه، باید دانست عید پایان راه نیست. «عارفان هر دمی دو عید کنند».

عارفان گفته‌اند راه‌هایی که به خداوند منتهی می‌شود، به عدد آفریدگان یا نفَس‌های آفریدگان است و لذا، هر کس باید اولاً خود و راه خود را به روشنی بشناسد و عنایت‌ها و

* مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴

† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۵۶

اشارت‌هایی را که به او می‌شود و عتاب‌ها و ناملایمت‌هایی را که می‌بیند، به نیکی دریابد*؛ و ثانیاً گذشتن از یک مرحله و رسیدن به مرحله‌ی بعد را عید بدانند. و چنین است که می‌فهمد که عیدها، بی‌شمارند.

این عیدها، به منزله‌ی خنده‌ی نمکین خداوندند. یعنی «لطف به عتاب آلوده»، که هم دل را شاد می‌کند و هم درد را افزون‌تر می‌نماید.

نگار من چو درآید به خنده‌ی نمکین

نمک زیاده کند بر جراحت ریشان

چه بودی ار سر زلفش به دستم افتادی

چو آستین کریمان به دست درویشان[†]

خداوند را می‌خوانیم که به کرم خود، از ما درویشان پذیرایی کند و درهای رحمتش را به رویمان بگشاید و روزگاران را در طاعت و خدمتش سپری گرداند و توفیق مجاهدت با نفس و شفقت بر خلق، عطایمان فرماید.

والسلام

* الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ. این عبارت مشهور، در کتب روایی معتبر ضبط نشده است. ولی بعضی منابع، نظیر جامع‌الاسرار (شیخ آملی، ص ۹۵) آن را به پیامبر نسبت داده‌اند.

[†] سعدی

شمس و مولانا*

خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر⁺

این شعر، آینه‌ی تمام‌نمای احوال جلال‌الدین رومی، پس از ملاقات با شمس تبریزی است. شمس تبریزی، مولوی را به یک قمار دعوت کرد؛ قماری که در آن، امید بردن و پیروز شدن نبود و مولوی، با کمال میل، این قمار را پذیرفت، پا در آن نهاد و از قضا، پیروز از آن بیرون آمد. و پس از آن بود که آرزو می‌کرد ای کاش یک بار دیگر هم مجال می‌یافت که دست به چنان قماری بزند. مولوی، انسانی خوش‌اقبال و بخت‌یار بود. بخت نصیب او شد که با شمس دیدار کرد. و بخت نصیب او شد که در قمار زندگی و عشق، برنده شد و اینک به منزله‌ی معلم عشق و سرحلقه‌ی عشاق، نام او همه‌جا هست و کارنامه‌ی او، مایه‌ی افتخار و مباهات عاشقان و عارفان است. او هم مثل همه‌ی عاشقان، فراق و وصال داشت. عمری طالب دیدار بود. و پس از آن که کامروا شد و هم‌نشین معشوق گشت، این کامروایی دیری نپایید و دوران تلخ و طولانی فراق آغاز گردید. وی ابتدا باور نمی‌کرد که شمس او غروب کرده است. روزها به مدرسه می‌آمد؛ همان‌جا که برای نخستین بار، محبوب و معلم خود را یافته بود. و گرد مدرسه می‌گشت و از سر عشق و اندوه، این رباعی را می‌خواند و تکرار می‌کرد و ناباورانه، با خود و دیگران می‌گفت:

که گفت که آن زنده‌ی جاوید بمرد که گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید برآمد بر بام دو چشم بیست و گفت خورشید بمرد⁺

باور نمی‌کرد که شمس را برای همیشه از دست داده باشد. هر کس نزد او می‌آمد و خبری - ولو به دروغ - از شمس به او میداد، هدیه‌ها نثار او می‌کرد. رفته‌رفته آن شمس غروب کرده، از گریبان وجود مولوی طلوع مجدد کرد و او خود شمس‌ی دیگر شد و روزی و روزگاری نو را آغاز نهاد.

از این پس، خاطره‌ها و رؤیاهای ایام پیشین، او را تازه و زنده می‌داشت؛ یاد آن روزها که در خلوت با شمس نشستند بود و در بر اغیار بسته بود و طرح زندگی تازه‌ی خود را ریخته بود. یاد آن روزهای شیرین، که ترش‌رویی‌ها و طعن‌ها و تلخی‌های ملامت‌گران را به جان می‌خرید و در مقابل سیل سرکه‌ی آنان خوارها قند می‌ریخت تا عالم پر از سکنجبین شود؛ و خوش‌دل بود که نوح‌وار عمل می‌کند:

چون که سرکه سرکگی افزون کند پس شکر را واجب افزونی بود

* مقاله برای کنفرانس زندگی و آراء مولانا، دانشگاه سلجوق، قونیه، دسامبر ۱۹۹۵ (نوشته شده در کانادا)

⁺ دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵

⁺ زندگانی مولانا جلال‌الدین، بدیع‌الزمان فروزان‌فر، ص ۷۹

نوح نهصد سال دعوت می نمود
قوم بر وی سرکه‌ها می ریختند
دم به دم انکار قومش می افزود
نوح را دریا فزون می ریخت قند...*

یک چند بدان امید بود که مگر نشانی از مشمس بیاید و او را بازگرداند. مریدان را ترغیب می کرد که:

بروید ای حریفان بکشید یار ما را
به ترانه‌های شیرین به بهانه‌های زرین
و گر او به وعده گوید که دم دگر بیایم
دم سخت گرم دارد که به جادوی و افسون
به مبارکی و شادی چو نگار من درآید
به من آورید آخر صنم گریزیا را
بکشید سوی خانه مه خوب خوشلقا را
همه وعده مکر باشد بفرید او شما را
بزند گره بر آب او و ببندد او هوا را
بنشین نظاره می کن تو عجایب خدا را[†]

و گاه در خلوت، او را نزد خود مجسم و حاضر می دید و آنچه ستایش و ثنا بود، نثار او می کرد؛ مگر اندکی از تاب و التهاب درون خود بکاهد:

یار مرا غار مرا عشق جگرخوار مرا
نوح تویی روح تویی فاتح و مفتوح تویی
نور تویی سور تویی دولت منصور تویی
روز تویی روزه تویی حاصل دریوزه تویی
حجره‌ی خورشید تویی خانه‌ی ناهید تویی
قطره تویی بحر تویی لطف تویی قهر تویی
دانه تویی دام تویی باده تویی جام تویی
یار تویی غار تویی خواجه ننگه دار مرا
سینه‌ی مشروح تویی بر در اسرار مرا
مرغ که طور تویی خسته به منقار مرا
آب تویی کوزه تویی آب ده این بار مرا
روضه‌ی امید تویی راه دی ای یار مرا
قند تویی زهر تویی بیش میازار مرا
پخته تویی خام تویی خام بگذار مرا[‡]

و گاه تصویرهای روشن و بلیغ از شمس به دست می داد و عمق تأثیر او را در جان خود بیان می کرد. را «پیغمبر عشق» می خواند، او را چون سیلی می دید که در خرمن درویشی چون او افتاده و همه‌ی هستی‌اش را به دست فنا سپرده است:

این نیمه شبان کیست چو مهتاب رسیده؟
این کیست چنین غلغله در شهر فکنده؟
یک دسته کلید است به زیر بغل عشق
از بهر گشاییدن ابواب رسیده[§]

و گاه، چون عاشقی دلبرده، از درد فراق می نالید و از دل پر خون و رخ زرد خود با معشوق حکایت می کرد و صادقانه، هر هدیه‌ای را که از او برده بود، در پای «خیالش» قربانی می کرد و بی پروا می گفت که چون آهویی بر بامها می رود و در چاله‌ها و دامها می افتد؛ مگر نشانی از او بجوید. ولی نمی جوید. و بدین سان، چندی را با خیال معشوق، سپری کرد:

دل من رای تو دارد سر سودای تو دارد
رخ فرسوده‌ی زردم غم صفرای تو دارد

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۷ و ۱۰ و ۲۰

† دیوان کبیر، غزل ۱۶۳

‡ دیوان کبیر، غزل ۳۷

§ دیوان کبیر، غزل ۲۳۳۶

ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم که خیال شکرینت فر و سیمای تو دارد
 به دو صد بام برآیم به دو صد دام درآیم چه کنم آهوی جانم سر صحرای تو دارد
 اگرم در نگشایی ز ره بام برآیم که زهی جان لطیفی که تماشای تو دارد*

و گاه که از ملامت خلق دل‌تنگ می‌شد و تمتعات و تعلقات دنیوی او را به جانب خود می‌کشید و از هر گوشه‌ای شیطان‌ی چشمکی به دلبری می‌زد مگر او را مفتون و افسون کند، دلیرانه و سپردلانه، در مقابل آن افسون‌گران می‌ایستاد و به شکرانه‌ی آن شیرینی که از مصاحبت آن محبوب نخستین در کام جانش نشسته بود، بر سینه‌ی همه‌ی آن‌ها دست رد می‌زد و وفاداری و پایمردی و ثابت‌قدمی و معشوق‌شناسی و رقیب‌دانی خود را چنین با شمس در میان می‌نهاد:

همه را بیازمودم ز تو خوش‌ترم نیامد چو فرو شدم به دریا چو تو گوهرم نیامد
 سر خنب‌ها گشادم ز هزار خم چشیدم چو شراب سرکش تو به لب و سرم نیامد
 چه عجب که در دل من گل و یاسمن بخندد که سمن‌بری لطیفی چو تو در برم نیامد
 ز پی‌ات مراد خود را دو سه روز ترک گفتم چه مراد ماند زان پس که می‌سرم نیامد?†

و گاه که از داغ فراغ، جانش به طاقت می‌آمد و راهی به وصال نمی‌جست، از شدت اندوه و تلخی، شمس را مخاطب قرار می‌داد و با او به جدّ می‌گفت که:

بی همگان به سر شود بی تو به سر نمی‌شود
 داغ تو دارد این دلم جای دگر نمی‌شود
 بی تو نه زندگی خوشم بی تو نه مردگی خوشم
 سر ز غم تو چون کشم بی تو به سر نمی‌شود
 گر تو سری قدم شوم گر تو کفی علم شوم
 ور بروی عدم شوم بی تو به سر نمی‌شود
 گاه سوی وفا روی گاه سوی جفا روی
 آن منی کجا روی بی تو به سر نمی‌شود...‡

این نخواستارهای عاشقانه و مریدانه و صادقانه‌ی مولانا با شمس، حجم عظیمی از دیوان وی را پر می‌کند. از لابه‌لای این ابیات، می‌توان به راز کامیابی مولانا، و چه‌گونگی مولوی شدنش در محضر شمس و در اثر ملاقات با او، نیز دست یافت. راز کامیابی او، ناکامی اختیاری بود. او ابتدا، چنان‌که خود می‌گوید، چند گاه مراد خود را ترک می‌گوید، و پس از آن هر مرادی را که می‌طلبد، رایگان و آسان به دست می‌آورد. ابتدا دلیرانه و بی هیچ امیدی به برنده شدن، پا در قمار آبرو و زندگی می‌نهد و سپس پیروز و سرافراز و توان‌گر، از قمار بیرون می‌آید. همه‌چیز وی در گرو آن اقدام دلیرانه به قمار، و آمادگی برای باختن بود. همین باختن، سرچشمه‌ی

* دیوان کبیر، غزل ۷۵۹

† دیوان کبیر، غزل ۷۷۰

‡ دیوان کبیر، غزل ۵۵۳

همه‌ی بردن‌ها بود و برای همین بود که «هوس قمار دیگر» در سر داشت و آرزو می‌کرد که ای کاش شجاعت آن قمار، همچنان در وی زنده و پایدار بماند.

شمس با جلال‌الدین، جز این نکرد. جامه‌های ژنده‌ی او را از تن بیرون آورد. (ژنده‌هایی که جلال‌الدین، مستوری و آبرو و حشمت خود را بدان‌ها وابسته می‌دید) و او را عریان رها کرد. آن‌گاه آن تن عریان، بی وام کردن از کسی، خود به بافتن جامه دست برد و قبایی از اطلس بر خود پوشاند و بر ژنده‌های پیشین نفرین و نفرت فرستاد:

تابش جان یافت دلم وا شد و بشکافت دلم

اطلس نو بافت دلم دشمن این ژنده شدم...

زُهره بدم ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم

یوسف بودم ز کنون، یوسف‌زاینده شدم*

آن جامه‌های ژنده چه بود؟ نام، شهرت، مریدان، سمت شیخ‌الاسلامی، ادعای عالم بودم، بال و پر و ساز و برگ و حشمت و ثروت، مقام افتاء، مدرس بودن،... هر یک از این زنجیرها کافی بود تا شیری یا شاهینی را برای همه‌ی عمر، در بند نگاه دارد. شمس به جلال‌الدین درس دیوانگی داد تا زنجیرها را پاره کند، ژنده‌ها را بردرد و به دور اندازد، تا ماه شخصیت او از پس آن ابرهای تیره برآید و خورشیدوار، شب عالم را روز کند. این قصه را مولانا، خود به بلیغ‌ترین صورتی، برای ما حکایت می‌کند:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای

رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم

گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای

رفتم و دیوانه شدم، سلسله‌بندنده شدم

گفت که شیخی و سری، پیش‌رو و راه‌بری

شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم

گفت که تو شمع شدی قبله‌ی این جمع شدی

جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم

گفت که با بال و پری من پر و بالت ندهم

در هوس بال و پرت بی پر و پر کنده شدم[†]

شمس به مولانا هیچ وعده‌ای نداد و هیچ آینده‌ی روشنی را برای او تصویر نکرد و توقع هیچ پاداشی را در او برنیانگیخت. به او گفت پاداش تو همین بس که بتوانی از عهده‌ی این قمار برآیی. این خود کم نعمتی نیست که کسی بتواند دلیرانه، دست از همه‌ی تنعمات بشوید و نفس عریانی و سبکی و زوال تعلقات را بیازماید و برگزیند. او جلال‌الدین را به «جهش

* همان‌جا، ابیات ۱۲ و ۱۸

† دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

در تاریکی» ترغیب کرد (به قول کیرکه‌گور) و آن «فلک‌پیمای چست‌خیز» جز این کاری نکرد که از ظلمت نترسد و به درون شب بجهد؛ اما آن، شب نبود. آفتاب عالم‌تاب بود. عربانی نبود، عین مستوری و حشمت و اطلس‌پوشی بود. نامرادی نبود، کامرایی مطلق بود. تهی‌دستی نبود، توان‌گری ابدی بود. آتش نبود، چشمه‌ی کوثر بود. و این‌ها همه، وصف «عشق» است که مهم‌ترین دولتی بود که نصیب مولانا شد:

عشق از اول چرا خونی بود تا گریزد آن که بیرونی بود
او به عکس شمع‌های آتشی است می‌نماید آتش و جمله خوشی است*

تجربه‌ی عاشقی مولانا، او را بدین وصف مهم عشق ره‌نمون شد که عشق لطیف آسمانی، ابتدا با چهره‌ای خون‌خوار خود را نشان می‌دهد تا آن‌ها که مرد صحنه‌ی پیکار نیستند، عقب بنشینند و نام‌جویان و سیم‌جویان از کام گرفتن از آن معشوق سیم‌گون، نومید شوند و سپس فقط دلیران و پاکبازان با او سودا کنند.

شمس آموخت و مولانا آزمود که عاشقی، عین آزادی است و تا کسی خواستار آزادی نباشد، کام از عاشقی نخواهد ستاند. همین خورشید عشق بود که مولانا را پس از فراق شمس، همچنان گرم و نورپاش می‌داشت و بانگ او را جاودانه طنین‌انداز کرد که:

زهی عشق زهی عشق که ما راست خدایا
چه نغز است و چه خوب است و چه زیباست خدایا
چه گرمیم چه گرمیم از این عشق چو خورشید
چه پنهان و چه پنهان و چه پیدا است خدایا[†]

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۵۰ و ۳۹۲۰

† دیوان کبیر، غزل ۹۵

تأویل در مثنوی*

در مثنوی ابیاتی هست که صریحاً تأویل را نفی می‌کند و ابیاتی دیگر هست که در آن، مولانا خود دست به تأویل می‌گشاید. این گفتار مختصر، کوششی است برای توضیح طریقه‌ی جمع بین این بیانات به ظاهر متناقض.

اگر از تأویل مربوط به آیات و روایات بگذریم، مولانا خود در حدود ۲۵۰ داستان یا تمثیل بلند و کوتاه در مثنوی آورده است که به معنای و رای آن‌ها نظر داشته. گاه به تأویل این حکایات، خود صریحاً اشاره کرده و گاه استخراج معانی باطنی آن را بر عهده‌ی خواننده نهاده است. برای مثال، در داستان «طوطی و بازگان»، به صراحت می‌گوید که:

قصه‌ی طوطی جان زین سان بود

کو کسی کو محرم مرغان بود[†]

معلوم می‌شود غرض از طوطی، طوطی جان است و پیام او هم ترک شهرت و اختیار خمول و گم‌نامی است.

زبان که آواز تو را در بند کرد	خوبش تن مرده پی این بند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص	مرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی مرغانست برچنند	غنچه باشی کودکانست برکنند
دانه پنهان کن به کلی دام شو	غنچه پنهان کن گیاه بام شو [‡]

باری؛ از مطالعه‌ی مثنوی چنین برمی‌آید که مولانا، خود را با سه طرز تأویل ناصواب روبه‌رو می‌دیده است و مخالفت او با این سه طریقه، علت مخالفت او با تأویل است.

طریقه‌ی اول، مربوط به کسانی است که مولانا آن‌ها را فلاسفه می‌نامد و عمدتاً این لقب را به معتزله اطلاق می‌کند. می‌گوییم «عمدتاً» بدین دلیل که در یک تقسیم‌بندی کلی، مولوی را باید اشعری‌مسلك دانست؛ هرچند که وی نهنگ بزرگی است که در حوضچه‌های کوچک فرق و مذاهب نمی‌گنجد، مع الوصف، قرابی بیش‌تری با این نحله‌ی تاریخی در فرهنگ اسلامی دارد. این استنباط شخصی نیست؛ بل که تعبیرات صریح مولوی در مثنوی و حملاتش به اهل اعتزال و دفاعش از «سنّی»ها (یعنی اشعریان) این نکته را تأیید می‌کند[§] و هرچا فیلسوفان یا متکلمان را نام می‌برد، منظورش همان اعتزالی‌هاست که به عقیده‌ی او، عقل

* سخنرانی در انجمن حکمت، پژوهش‌گاه علوم انسانی، ۱۳۶۹

[†] مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۷۸

[‡] مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۳۴ تا ۱۸۳۷

[§] مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۵۳۹ و ۱۵۴۰:

بر وفاق سنّیان باید شنود	اختلاف عقل‌ها در اصل بود
که عقول از اصل دارند اعتدال...	بر خلاف قول اهل اعتزال

فضولی و جزئی خود را در کار تفسیر شریعت می‌کنند و دست گشاده‌ای در تأویل دارند و هرچه با عقلشان منافات پیدا کند، ردّ یا تأویل می‌کنند. مولانا عقلی را که در برابر شریعت می‌ایستد و صاحب شریعت را به تناقض‌گویی یا محال‌گویی متهم می‌دارد، «وهم» می‌خواهند. و عجب این که خود وی، تأویل‌گرانه، حضرت ابراهیم را در مرتبه‌ای از مراتب تکامل، به همین بلیّه مبتلا می‌دیده است؛ آنجایی که ابراهیم از کوکب و قمر آغاز می‌کند و به خورشید می‌رسد و بعد از آن به خدا روی می‌آورد.* مولانا این سیر و عبور را سیر و عبور از مقام وهم، به مقام عقل می‌بیند:

عالم وهم و خیال طمع و بیم	هست ره‌رو را یکی سدّی عظیم
نقش‌های این خیال نقش‌بند	چون خلیلی را که گه بُد شد گزند
گفت «هَذَا رَبِّي» ابراهیم راد	چون که اندر عالم وهم افتاد
ذکر کوکب را چنین تأویل گفت	آن کسی که گوهر تأویل سفت†

طریقه‌ی دوم، طریقه‌ی کسانی است که زبان را درست نمی‌شناسند و چون برای الفاظ معانی تنگ و خردی قائلند، به تأویل روی می‌آورند تا مجال وسیع‌تری برای فهم معنا بیابند. پس اگر تئوری تازه‌ای درباره‌ی زبان و معنا ارائه کنیم، از تأویل ناصواب رسته‌ایم. مولانا در مثنوی، خود اغلب از تنگنای زبان می‌نالده‡ و ما را دعوت می‌کند تا با توجه به تنگنای زبان، پس پشت عبارات را ببینیم و بخوانیم.

گروه سومی که دست به تأویل می‌زنند، منشأ تأویل‌گری‌شان، گرایش‌ها و کژتابی‌های روانی است. اینان برای رهایی از انجام تکالیف، سعی می‌کنند تا اوامر و نواهی خداوند را چنان تأویل کنند که بار تکلیف از شان‌شان برداشته شود و یا سخنان را چنان معنا کنند که با هوس‌هایشان موافق افتاد. مثلاً حضرت آدم - بنا بر آنچه مولانا می‌گوید - در برابر نهی خداوند از نزدیک شدن به شجره‌ی ممنوعه، گرفتار وسوسه‌ی تأویل شد.

کای عجب نهی از پی تحریم بود	یا به تأویلی بُد و توهیم بود؟
در دلش تأویل چون ترجیح یافت	طبع در حیرت سوی گندم شتافت§

بنابراین، تأویل‌گری سه منشأ دارد:

۱. زبان‌شناسانه؛ یعنی به سبب درک ناقص آدمی از رابطه‌ی لفظ و معنا و مدلول حقیقی الفاظ.

۲. روان‌شناسانه؛ یعنی برای گریز از اوامر و نواهی و تکالیف و افتادن در ورطه‌ی شهوات.

* سوره‌ی انعام، آیات ۷۶ تا ۷۸

† مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۶۴۸ تا ۲۶۵۱

‡ مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۰۱۸ تا ۳۰۲۰

لفظ در معنی همیشه نارسان	زان پیمبر گفت قد کلّ لسان
مطلق اصطراب باشد در حساب	چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخ‌ی کاین فلک زو پره‌ای است	آفتاب از آفتابش ذره‌ای است

§ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۵۳ و ۱۲۵۴

۳. خردشناسانه؛ یعنی به دلیل آن که قوه‌ی واهمه و عقل جزوی امری را محال و نامعقول می‌شمرد. توصیه‌ی مولانا به همه‌ی افراد تأویل‌گر، خصوصاً گروه دوم و سوم، این است که خود را عوض نمایند؛ نه دین را. خود را تأویل کنند؛ نه متن را.

تازه کن ایمان نی از گفت زبان	ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست	کاین هوا جز قفل آن دروازه نیست
کرده‌ای تأویل حرف بکر را	خوبش را تأویل کن نه ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی	پست و کژ شد از تو معنی سنی*

و اما از نمونه‌های بارز تأویل خردشناسانه در مثنوی، تأویل آیه‌ی زیر است:

و إن من شیء إلا یسبح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم†.

هیچ چیز در زمین و آسمان نیست، مگر این که تسبیح خدا می‌گویند. ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید.

مفسران در تفسیر تسبیح جمادات، دو مشکل داشته‌اند: یکی این که جمادات به چه معنایی و به چه نحوی تسبیح خدا می‌گویند؛ و دوم آن که چرا مردم تسبیح آنها را نمی‌فهمند و آیا اولیاء و انبیاء نیز مخاطب فعل «لاتفقهون» هستند یا نه؟

مولوی در دفتر سوم، تأویل اهل اعتزاز را در این باب یاد می‌کند و می‌گوید که اینان تسبیح جمادات را به معنی عرفی و متعارف کلمه، نامعقول و محال می‌دانند و لذا، بر این باورند که چون نظر در ساختمان و خلقت این پدیده‌ها آدمی را به تسبیح خداوند وامی‌دارد، همین امر، به منزله‌ی تسبیح گفتن جمادات است:

بل که مر بیننده را دیدار آن	وقت عبرت می‌کند تسبیح‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد	آن دلالت هم‌چو گفتن می‌بود
این بود تأویل اهل اعتزال	و آن آن کس کو ندارد نور حال
چون ز حس بیرون نیامد آدمی	باشد از تصویر غیبی اعجمی‡

در این جاست که مولوی شدیداً اعتراض می‌کند و می‌گوید:

چون شما سوی جمادی می‌روید	محرم جان جمادان چون شوید؟
از جمادی عالم جان‌ها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه‌ی تأویل‌ها نریایدت
چون ندارد جان تو قندیل‌ها	بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود؟	دعوی دیدن خیال غیّ بود‡§

* مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۰۸۱ تا ۱۰۸۴

† سوره‌ی اسراء، آیه‌ی ۴۴

‡ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲۵ تا ۱۰۲۸

§ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۲۰ تا ۱۰۲۴

شما چون جمادید، نمی‌توانید تسبیح جمادات را دریابید. خود را عوض کنید؛ آن‌گاه گوشتان غلغل اجزای عالم را خواهد شنید و وسوسه‌ی تأویل را از شما خواهد زدود.

نمونه‌ی دیگر روایت:

أبيتٌ عند ربِّي يطعمني و يسقيني*

است که از پیامبر آورده‌اند که فرمود:

گاه می‌شود که من شب‌ها را با خدا سپری می‌کنم و او به من خوردنی و نوشیدنی می‌دهد.

سؤال این است که نزد خدا به سر بردن و از دست او طعام و شراب گرفتن، به چه

معناست؟

چون ابيتٌ عند ربِّي فاش شد	يعطعم و يسقي كناية ز آش شد
هيچ بي‌تأويل اين را دريذير	تا درآيد در گلو چون شهد و شير
زان که تأويل است واداد عطا	چون که بيند آن حقيقت را خطا [†]

این ابیات، در ضمن حکایت «خدا انداختن دشمن بر روی علی» آمده است و در ادامه‌ی همین داستان است که مولانا می‌گوید دیده‌ها متفاوتند، بعضی پرده را می‌بینند و بعضی پشت پرده را:

آن یکی ماهی همی‌بیند عیان	وان یکی تاریک می‌بیند جهان
وان یکی سه ماه می‌بیند به هم	این سه کس بنشسته یک موضع نعم [‡]

سه کس کنار هم نشسته‌اند. یکی از آن‌ها یک ماه می‌بیند و دیگری سه ماه (یعنی ماه ماه ماه، بر قیاس نور نور نور، یا آب آب، یا فقه فقه، که در مثنوی فراوان به کار رفته‌اند) و آن دیگری هیچ نمی‌بیند. خلاصه آن که چشم‌ها و گوش‌ها متفاوت است. یکی طعام را می‌بیند و دیگری طعام طعام را. یکی تسبیح را می‌شنود و دیگری تسبیح تسبیح را؛ و قس علی‌هذا. اما کسی که نمی‌شنود و نمی‌بیند، ناچار است بگوید که این نشستن نزد خدا و خوردن و آشامیدن، کنایه از قرب باری است و خوردن و نوشیدنی در کار نیست. مولانا، چنان‌که می‌بینیم، معتقد است که باید این الفاظ را بر حقیقت مسمّا حمل کرد و شک نیست که در این مورد، متأثر از غزالی است.

یکی از دغدغه‌های بزرگ غزالی در دو کتاب *احیاء علوم‌الدین* و *مشکوٰۃ الأنوار*، این است که در فهم آیات و احادیث، نه به راه باطنیه برود، نه به راه ظاهریان. نه به گشاده‌دستی اسماعیلیان باشد و نه به جمود حنبلیان. مثلاً پیامبر اسلام فرموده‌اند:

* صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۱۸؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۳؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۲۱ و ۲۲؛ شرح تعرف، ج ۱، ص ۳۰

† مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۴۶ تا ۳۷۴۸

‡ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۵۸ و ۳۷۵۹

ملائک به خانه‌ای که در آن سگ باشد، داخل نمی‌شوند.*

مطابق شیوه‌ی باطنیه، چنین معنا می‌شود: منظور از ملائک، اشراقات قدسی است و منظور از سگ، رذائل نفسانی و بالأخص غضب، و منظور از خانه، خانه‌ی دل است. و لذا، معنای حدیث این است که اشراقات قدسی، نصیب دلیل که آکنده از رذائل است، نمی‌گردد. و یا در تفسیر آیه‌ی:

إني أنا ربك فأخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى[†].

محققاً منم پروردگار تو؛ پس هر دو کفش را برکن. زیرا تو در وادی مقدس طوی هستی.

گفته‌اند منظور از «نعلین»، کونین است و درآوردن نعلین، به معنی دست کشیدن از هر دو جهان است. چنین تأویلاتی، به عقیده‌ی غزالی، نفی حجیت ظواهر است و پسندیده نیست. رأی غزالی این است که باید از ظاهر به باطن عبور کرد (اعتبار) و در عین حفظ ظاهر، ظاهر را باید منبّه باطن گرفت و بدین شیوه، راه خود را از باطنیه جدا کرد.[‡] گرچه وی در جای دیگر، رعایت حد اقتصاد میان تأویل باطنی و جمود حنبلی را کاری به غایت غامض و دقیق می‌داند که از عهده‌ی هر کس ساخته نیست.[§] وی برای تفسیر آیه‌ی:

الله نور السموات والأرض**

و روایت:

إن الله سبعين حجاباً من النور^{††}

کتاب کوچک و مهمی پرداخته است به نام مشکوة/الأنوار؛ و در این کتاب، تئوری زبان‌شناسانه‌ی خود را در باب دلالت و معنا و حد تأویل به دست داده است. عنوان فصل اول این کتاب کوچک، چنین است: في بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له (یعنی در بیان این مطلب که نور حقیقی خود خداوند است و کاربرد واژه‌ی نور برای غیر خدا، کاربردی مجازی است، نه حقیقی.)

نظریه‌ی غزالی به اجمال، این است که معنای اسم، حقیقت مسماست و برای یافتن حقیقت مسما، باید به عقل و فلسفه و شهود و تجربه مراجعه کرد؛ نه کاربردهای عرفی زبان. مثلاً برای آن که بدانیم معنی کلمه‌ی تسبیح چیست، نباید به واژه‌نامه‌ها مراجعه کنیم. بل که

* «لاتدخل الملائكة بيتاً فيه كلب» (إحياء علوم‌الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۴۹، دارالمعرفة، بیروت؛ مشکوة/الأنوار، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، الدار القومیة، ۱۹۶۴، ص ۶۰)

† سوره‌ی طه، آیه‌ی ۱۲

‡ «ففارق الباطنية بهمة الدقیقة» (إحياء علوم‌الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۴۹)

§ إحياء علوم‌الدین، ج ۱، کتاب العلم، ص ۱۰۴

** سوره‌ی نور، آیه‌ی ۳۵

†† «إن الله سبعين ألف حجاب من النور و ظلمة لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إلى الله بصره» (مرصاد/العباد، ص ۵۷) «إن الله سبعاً و سبعين حجاباً من نور لو كشف عن وجهه لاحترقت سبحات وجهه..» (الوافی، ج ۱، ص ۸۹)

باید ببینیم ماهیت و حقیقت علم تسبیح چیست. این ماهیت، همان معنای کلمه‌ی تسبیح است و قس‌علی‌هذا. در باب نور هم باید همین راه رفت. مردم عادی، نور را نور ماه و خورشید و شمع و چراغ می‌دانند و در همان‌ها منحصر می‌کنند. ولی حقیقت نور، بسی فراتر از این مصادیق است. حقیقت نورانیت:

ما يبصر بنفسه و يبصر به غيره* .

هرچه خود مرئی است و چیزهای دیگر، به مدد رؤیت می‌شوند.

اگر به این تعریف توجه کنیم، آن‌گاه نه تنها نور چراغ و ماه، بل که خود چشم هم، حقیقتاً نه مجازاً، نور خواهد بود. و از آن بالاتر، عقل هم نور خواهد بود و این سلسله بالا می‌رود تا به خداوند برسد، که حقیقتاً نورالأنوار است[†] و بل که به قول غزالی:

أقول و لاإبالي إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض[‡].

می‌گویم و پروا نمی‌کنم که کاربرد کلمه‌ی نور، جز در مورد خداوند، مجاز محض است.

بقیه، نور عاریتی‌اند و خداوند نور حقیقی. و لذا، معنای آیه‌ی «الله نور السموات و الأرض» این نیست که خداوند در حکم نور آسمان‌ها و زمین است؛ بل که عین نور آسمان‌ها و زمین است و جز او، نور حقیقی وجود ندارد. با این نظریه، هم دایره‌ی معنا به نحو مضبوطی فراخ می‌شود و هم رهایی از تأویل گزاف آسان می‌گردد. و هم تأویل، بی‌وجه می‌شود.

مولوی، با توسل به این نظریه است که هم تأویل به‌جا می‌کند و هم تأویل نابه‌جا را فرو می‌کوبد:

اسم هر چیزی تو از دانا شنو	سرّ رمز علم الأسماء شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش	اسم هر چیزی بر خالق سرش
نزد موسی نام چویش بُد عصا	نزد خالق بود نامش اژدها
بُد عمر را نام این‌جا بت‌پرست	لیک مؤمن بود نامش در الست [§]

لذا، وقتی خداوند نامی و واژه‌ای را به کار می‌برد، به گمان مولانا، آن را برای حقایق اشیاء به کار می‌برد و به میزانی که شیء از آن حقیقت برخوردار است، مستحق آن نام است؛ خواه نور باشد، خواه رزق، خواه تسبیح، خواه کفر، خواه ایمان، و... و با این تئوری هم همه‌ی اشیاء تسبیح‌گوی حقند به حقیقت؛ و هم همه‌ی رزق‌ها، رزق‌خواران وی‌اند به حقیقت:

رزق‌ها هم رزق‌خواران وی‌اند

میوه‌ها لب‌خشک باران وی‌اند**

* مشکوة الأنوار، ص ۳۸

† نیز نگاه کنید به: تفسیر المیزان، از محمد حسین طباطبایی، ذیل تفسیر آیه‌ی نور

‡ مشکوة الأنوار، ص ۴۶

§ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۴

** مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۱۰۷

مولوی در دفتر اول مثنوی*، نقل می‌کند که پیامبر روزی به گورستان رفته بود. وقتی بازگشت، عایشه آمد و بر جامه‌های او دست می‌کشید. پیامبر پرسید چرا چنین می‌کنی؟ گفت: آخر باران می‌بارید، ولی می‌بینم که شما خشکید. پیامبر پرسید: چه بر سر افکنده بودی؟ عایشه گفت: عباي شما را. پیامبر فرمودند آن باران که دیدی، باران غیب بود.

نیست آن باران از این ابر شما	هست ابری دیگر و دیگر سما
غیب را ابری و آبی دیگر است	آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن الا که بر خاصان پدید	باقیان فی لبس من خلق جدید [†]

می‌بینیم که آفتاب و آسمان و ابر و باران را، عیناً و بدون تأویل، می‌توان به عالم غیب نسبت داد. و به عبارت دیگر، برایشان مصادیقی غیر از مصادیق متعارف می‌توان قائل بود؛ بدون ارتکاب مجاز. البته کشف آن مصادیق، مطلب دیگری است و در خور خاصان حق است. فردی که این الفاظ را تأویل ناروا می‌کند، به نظر مولانا، چون مگسی است که بر قطره‌ی بولی نشسته و آن را دریای بی‌کران می‌پندارد و ادعای دریانوردی می‌کند:

صاحب تأویل باطل چون مگس	وهم او بول خر و تصویر، خس
گر مگس تأویل بگذارد به رای	آن مگس را بخت گرداند همای
آن مگس نبود کش این عبرت بود	روح او نه در خور صورت بود [‡]

همچنین است قصه‌ی عیال بولهب و تنگ هیزمی که بر پشت داشت، در دفتر سوم، که هیچ‌کس جز پیامبر آن رسن و تنگ هیزم را نمی‌دید. از همین رو، آن که آنها را نمی‌بیند، دست به تأویل ریسمان و هیزم می‌زند:

دیدن آن بند، احمد را رسد	بر گلوی بسته حبل من مسد
دید بر پشت عیال بولهب	تنگ هیزم گفت حمّال‌ه‌ی حطب
حبل و هیزم را جز او چشمی ندید	که پدید آید بر او هر ناپدید
باقیانش جمله تأویلی کنند	کین ز بیهوشی است و ایشان هوش‌مند [§]

همین‌طور است رأی مولانا در باب فیلسوفانی که ناله کردن ستون مسجد پیامبر (ستون حنّانه) را انکار می‌کنند. به نظر وی، آنان از حواس اولیاء بی‌بهره‌اند؛ وگرنه دست به انکار یا تأویل نمی‌بردند.

فلسفی کو منکر حنّانه است

از حواس اولیاء بیگانه است**

پس چندگونه دیدن و شنیدن داریم و چندگونه سمع و بصر و به حقیقت سمع سمع داریم و بصر بصر. و اگر چیزی به چشم نیامد، شاید به چشم چشم بیاید:

* مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۱۶ تا ۲۰۲۸

† مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۳۸ تا ۲۰۴۰

‡ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۰۹۱ تا ۱۰۹۳

§ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۶۶۳ تا ۱۶۶۶

** مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۲۸۵

راه حس راه خران است ای سوار
پنج حسّی هست جز این پنج حس
ای خران را تو مزاحم شرم دار
آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس*

*

صحت این حس بجوید از طیب
صحت آن حس بجوید از حیب[†]

وقتی آن تئوری زبان‌شناسانه به مدد گرفته نمی‌شود و به ظاهر عبارت، معنای محالی را افاده می‌کند و عقل جزوی و بحثی آن را برنمی‌تابد، مولانا چنین نهیب می‌زند:

عقل بحثی گوید این دور است و گو
بی ز تأویلی محالی کم شنو
قطب گوید مر تو را ای سست‌حال
آنچه فوق حال توست آید محال
واقعاتی که کنونت برگشود
نه که اول هم محالت می‌نمود
چون رهانیدت ز ده زندان کرم
تیه را بر خود مکن حبس ستم[‡]

از امام علی (ع) هم در همین باره رسیده است که:

إنّ الله سبحانه جعل الذّکر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة[§].

خدای سبحان، یاد خود را روشنی‌بخش دل‌ها کرده تا از آن پس که ناشنوا بودند، بشنوند؛ و از آن پس که نابینا، بینا گردند؛ پس از آن که ستیزه‌جو بودند، رام شوند.

یعنی یاد خدا سبب می‌گردد تا چیزهایی که قبلاً مورد انکار قرار می‌گرفتند، مقبول واقع شوند.

یکی از نمونه‌های تأویل روان‌شناسانه، تأویل حدیث «جفّ القلم^{**}» است. کسانی می‌گویند مفهوم آن این است که دست ما بسته است و در نتیجه، کاهلی پیشه می‌کنند. اما مولوی می‌گوید که «جفّ القلم» برای تحریض و تشویق آدمیان به کار خیر است.

هم‌چنین تأویل قد جفّ القلم
بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را
لایق آن هست تأثیر و جزا
کز روی جفّ القلم کز آیدت
راسستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جفّ القلم
عدل آری بر خوری جفّ القلم
چون بدزد دست شد جفّ القلم
خورد باده، مست شد جفّ القلم
تو روا داری روا باشد که حق
هم‌چو معزول آید از حکم سبق

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۸ و ۴۹

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۴

‡ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۵۴ تا ۳۶۵۷

§ نهج‌البلاغه، ترجمه‌ی دکتر سید جعفر شهیدی، خطبه‌ی ۲۲۲

** «جفّ القلم بما هو کائن» (مسند احمد، ج ۱، ص ۳۰۷؛ و ج ۲، ص ۱۹۷) «قال ابوهريرة: قل لي النبي صلى الله عليه و آله جفّ القلم بما أنت لاق» (صحيح بخاری، ج ۴، ص ۹۲؛ و ج ۳، ص ۱۵۴) یعنی قلم تقدیر همه‌ی حوادث را از پیش نوشته و مهر کرده است.

که ز دست من برون رفته است کار / پیش من چندین میا چندین مزار
بل که معنی آن بود جفّ القلم / نیست یکسان پیش من عدل و ستم*

پس جف القلم، نه الهام بخش بی کاری و تن آسانی است و نه متضمن این معنا که دست خدا بسته است و دیگر نمی تواند قضا و تقدیر خود را عوض کند. بل که فقط معنایش آن است که علل، به نحو ضروری، معلول های خود را اقتضا می کنند. و اعمال، ناچار به جزا و سزای خود منتهی می شوند.

چنین تفسیری از جف القلم، در این راستاست که مولانا در باب تأویل، یک ملاک کلی دیگر دارد و آن این است که تأویل باید آدمی را گرم و چست گرداند و امید و حرکت ببخشد؛ نه آن که مایه ی سستی و تنبلی گردد.

حق بود تأویل کان گرمت کند / پر امید و چست و باشرمت کند
ور کند سستت حقیقت این بدان / هست تبدیل و نه تأویل است آن
این برای گرم کردن آمده است / تا بگیرد ناامیدان را دو دست
معنی قرآن ز قرآن پرس و بس / وز کسی کآتش زده است اندر هوس†

به نمونه ی دیگر از تأویل بی عملانه، در داستان عزرائیل و خاک برمی خوریم. خداوند در ابتدای خلقت، جبرئیل را برای گرفتن مشتی خاک به زمین می فرستد. خاک آن قدر لابه می کند که دل جبرئیل به رقت می آید و از کندن مشتی خاک از زمین امتناع می کند و به نزد خداوند باز می گردد. آن گاه میکائیل و اسرافیل، به نوبت به زمین می آیند و با همان لابه ها مواجه می شوند و دست خالی باز می گردند. نهایتاً عزرائیل به زمین می آید. زمین همان لابه ها را آغاز می کند. اما عزرائیل، با عبوسی تمام، خواستار برکندن کفی خاک از زمین می شود و می گوید این امر یزدان است و تخلف از آن جایز نیست. زمین می گوید اگر خداوند به برگرفتن خاک امر کرده، به حلم و رفق هم امر کرده است. تو به امر دوم عمل کن:

گفت آخر امر فرمود او به حلم / هر دو امرند آن بگیر از راه علم
گفت آن تأویل باشد یا قیاس / در صریح امر کم جو التباس
فکر خود را گر کنی تأویل به / که کنی تأویل این نامشسته‡

در این جا مولانا تأویل را در امر صحیح و در نصوص، منع می کند و آن را به امور مشتبّه و متشابه محدود می کند؛ آن هم به شرط آن که به بی عملی نیانجامد.

حال مواردی را ذکر می کنیم که خود مولانا دست به تأویل گشوده است. یکی از این موارد، تأویل روایت

أخروهنّ من حیث أخرهنّ الله §.

* مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۳۱ تا ۳۱۳۸

† مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۲۵ تا ۳۱۲۸

‡ مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۴۵۷ تا ۱۴۵۹

§ کنوز الحقائق، ص ۵

زنان را مؤخر دارید؛ از آن رو که خداوند آنها را مؤخر داشته است.

است. مولانا در تأویل این روایت می‌گوید:

ز آخرهونّ مرادش نفس توسّ

کو به آخر باید و عقلت نخست*

یعنی منظور پیامبر این بوده است که نفس را عقب بیاندازید و عقل را مقدم و پیش‌رو بدارید. بسیار بعید به نظر می‌رسد که مولانا معنای ظاهری روایت را منکر باشد و حقوق مدرنی برای زنان آورده باشد! شیوه‌ی او همان شیوه‌ی غزالی است؛ یعنی قبول ظاهر و «تنبّه» نسبت به باطن؛ یا عبور از ظاهر به باطن (اعتبار)، در عین قبول ظاهر.

نمونه‌ی دیگر، تأویل روایت زیر است:

إغتتموا برد الربیع فإّنه یعمل بأبدانکم كما یعمل بأشجارکم و أجتنبوا برد الخفیف فإّنه یعمل بأبدانکم كما یعمل بأشجارکم.[†]

باد بهاری را غنیمت دارید، زیرا که آن با بدن‌های شما آن کند که با درختان شما می‌کند. از سرمای پاییزی پرهیز کنید، که آن با بدن‌های شما آن کند که با درختان شما می‌کند.

گفت پیغمبر ز سرمای بهار تن مپوشانید یاران زینهار
زان که با جان شما آن می‌کند کان بهاران با درختان می‌کند
لیک بگریزید از سرد خزان کان کند کو کرد با باغ و رزان[‡]

در این‌جا، مولانا صریحاً بهار و خزان را تأویل می‌کند و می‌گوید که خزان، انفاس مردمان پلید است که نشستن در نزد آنها موجب سوختن روح آدمی است و بهار، انفاس پاک اولیای خداوند است که بودن در جوار آنها، مایه‌ی شکفتگی روان آدمی است:

پس به تأویل این بود کانفاس پاک چو بهار است و حیات برگ و تاک
از حدیث اولیاء نرم و درشت تن مپوشان زان‌که دینت راست پشت
گرم گوید سرد گوید خوش بگیر تا ز گرم و سرد بجهی وز سعیر
گرم و سردش نوبهار زندگی است مایه‌ی صدق و یقین و بندگی است
زان کزو بستان جان‌ها زنده است زین جواهر بحر دل آگنده است[§]

در این‌جا هم جمع ظاهر و باطن شده است.

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۸۵۶

† نزدیک به همین معنا، از امام علی (ع) آمده است:

توقّوا البرد بیّ اولّه و تلقّوه آخره فإّنه یفعل می الأبدان کفعله فی الأشجار
اولّه یحرق و آخره یورق (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۱۲۸)

در آغاز سرما خود را بپایید و در پایانش بدان روی نمایید که سرما با تن آن می‌کند که با درختان؛ آغازش می‌سوزاند و پایانش برگ می‌رویاند.

‡ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۵۰ تا ۲۰۵۲

§ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۵۸ تا ۲۰۶۲

دیگر از مواردی که مولانا دست به تأویل برده است، حدیث «النَّاقِصُ مَلْعُونٌ» می‌باشد. به نظر وی ناقصان کسانی نیستند که نقص عضو دارند؛ بل که کسانی هستند که مبتلا به نقصان عقلند.

چون که ملعون خواند ناقص را رسول	بود در تأویل نقصان عقول
زان‌که در ناقص، تن بود مرحوم رحم	نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم
نقص عقل است آن که بدرنجوری است	موجب لعنت سزای دوری است
زان‌که تکمیل خردها دور نیست	لیک تکیل بدن مقدور نیست
کفر و فرعونی هر گبر بعید	جمله از نقصان عقل آمد پدید*

بر خلاف موارد قبل، رأی مولانا در این باب را اساساً تأویل نمی‌توان خواند. چرا که خلاف ظاهری صورت نگرفته است. آنچه صورت گرفته، تبیین مجملی است؛ یا تقييد مطلقى. يعنى مولانا، با توجه به دیگر تعالیم شرع و قرائن عقلی، ناقص را محکوم به کم‌خردان کرده است؛ نه هر کسی که نقصانی دارد، مالاً و عضواً و غیر آن.

نمونه‌های یاد شده، به جز نمونه‌ی اخیر، همه از جنس اعتبارند و راه یافتنشان به زبان، از آن روست که چون از دیدگاه خداوند، نام‌ها بر ماهیات نهاده می‌شود (نام هر چیزی بر خالق سرش)، کلمات او را باید بر اسرار و حقایق اشیاء حمل نمود و ظاهرش را باید مثالی از آن حقیقت نهفته دانست. چرا که فی‌المثل، برای کودکان هنگامی که از «زناشویی» سخن می‌گوییم، نمی‌توانیم همه‌ی «ذوق» آن را مصور کنیم؛ مگر با کمک گرفتن از شیرینی حلوا و امثال آن. متکلمی که از یک طرف می‌خواهد حقایق بلندی را بگوید و از طرفی دیگر با مستمعان ناقصی رویه‌روست، چه چاره دارد به جز آن که خود دست به مثال ببرد و دست مستمعان را نیز در تأویل گشاده بگذارد. این‌ها همه هست. اما قواعد تأویل مضبوط، چیزی است که در کلمات مولانا کمتر به آن اشاره شده است. سخن را با ابیاتی از مولانا، در باب شناخت ظاهری و شناخت ژرف، به پایان می‌بریم:

طفل ماهیت نداند طمٹ را	جز که گوئی هست چون حلوا تو را
کی بود ماهیت ذوق جماع	مثل ماهیات حلوا ای مطاع
لیک نسبت کرد از روی خوشی	با تو آن عاقل چو تو کودک‌وشی
تا بداند کودک آن را از مثال	گر نداند ماهیت یا عین حال [†]

وقتی می‌گوییم نوح را می‌شناسیم، به شناخت ظاهری اشاره می‌کنیم و زمانی که می‌گوییم او را نمی‌شناسیم، شناخت حقیقی و باطنی را نفی می‌کنیم. پس می‌توان چیزی را هم شناخت و هم نشناخت. و دعوت به تأویل، در واقع دعوت به فهم سرّ اشیاء است:

گر کسی گوید که دانی نوح را آن رسول حَق و نور روح را

* مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۵۳۷ تا ۱۵۴۱

† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۳۷ تا ۳۶۴۰

گر بگویی چون ندانم آن قمر
 کودکان خُرد در کُتّاب‌ها
 نام او خوانند در قرآن صریح
 راست‌گو دانیش تو از روی وصف
 ور بگویی من چه دانم نوح را
 مور لنگم من چه دانم فیل را
 این سخن هم راست است از روی آن
 عجز از ادراک ماهیت ای عمو
 زانکه ماهیات و سرّ سرّ آن
 در وجود از سرّ حق و ذات او
 چون که آن مخفی نماند از محرمان

هست از خورشید و مه مشهورتر
 وان امامان جمله در محراب‌ها
 قصه‌اش گویند از ماضی فصیح
 گرچه ماهیت نشد از نوح کشف
 هم‌چو اویسی داند او را ای فتی
 پشه‌ای کی داند اسرافیل را
 که به ماهیت ندانیش ای فلان
 حالت عامه بود مطلق مگو
 پیش چشم کاملان باشد عیان
 دورتر از فهم و استبصار کو
 ذات و وصفی چیست کان ماند نهان*

حسین بن علی و جلال‌الدین رومی*

بسم الله الرحمن الرحيم

از آمدن دوستان گرامی، هموطنان محترم، خانم‌ها و آقایان، سپاس‌گزارم. خداوند را بر این نعمت شکر می‌گزارم که برای حضور در محضر شما، توفیق مجدد یافته‌ام.

به مناسبت ماه محرم، بنا را بر این گذاشتم که یکی از موضوعات مناسب با این موقعیت را، هم از جهت فرهنگ دینی و هم از جهت فرهنگ ایرانی، مورد بحث قرار دهم. عنوان سخن بنده، «حسین بن علی و جلال‌الدین رومی» است. می‌کوشم تا از نگاه جلال‌الدین رومی، نکته‌های درخور و دانستنی را در خصوص امام حسین و قیام او، ذکر نمایم. البته سخن در ذکر اندیشه‌های جلال‌الدین رومی محصور و منحصر نخواهد ماند و بر حسب اقتضا، به نکات دیگری نیز اشارت خواهد رفت.

۱ - ما ایرانیان، از وقتی که اسلام را پذیرفتیم، این دین به صورت فرهنگ دوم ما درآمد. گرچه ما اکنون، در قرن بیستم، واجد سه فرهنگیم: فرهنگ ایرانی، فرهنگ اسلامی، و فرهنگ غربی. ولی تا اواخر قرن نوزدهم، ما تنها واجد دو فرهنگ بودیم: فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی. امتزاج این دو فرهنگ چنان قوی بود که ما تفاوت و تمایزی میان آنها نمی‌گذاشتیم. ایرانیان (به استثنای اقلیتی که پیرو ادیان دیگری بودند) در همان حال که خود را ایرانی احساس می‌کردند، مسلمان نیز می‌یافتند و تقابلی میان ایرانیت و اسلامیت نمی‌دیدند. به همین سبب، پاره‌ای از آداب و رسوم ایرانی رنگ اسلامی به خود گرفت و حتی در تأیید آنها، روایاتی نیز نقل شد.

واقعه‌ی کربلا، یکی از وقایعی بود که رفته‌رفته برای ایرانیان، رنگ ملی به خود گرفت و توجه فوق‌العاده‌ای که خصوصاً شیعیان به این حادثه نشان دادند، آن را به یک حادثه‌ی عظیم ملی تبدیل کرد. این ماجرا، البته از دوران صفویه به این‌سو، گرم‌تر و حادث‌تر شد و توجه ما ایرانیان به خاندان پیامبر، حوادثی که بر آنان رفته است، و احوال و تاریخ این بزرگان، بیش‌تر از گذشته شد.

شیوع و رواج تشیع در کشور ما و در میان مردم ما، به هر سبب و دلیلی که بود، از چهار قرن پیش به این‌طرف، این مذهب را به مذهب ملی بدل کرد. به همین سبب، مسائل مربوط به تاریخ زندگی فرزندان پیامبر، در مرکز توجهات دینی و مذهبی ما قرار گرفت و امروز، پاره‌های لایتجزائی از زندگی عمومی ما را تشکیل می‌دهد.

* سخنرانی ایراد شده در جمع ایرانیان، لندن، محرم ۱۴۱۹ / اردیبهشت ۱۳۷۷

از ایرانیت که بگذریم و به عنصر دینی تاریخ زندگی خاندان پیغمبر عطف نظر کنیم، ناچار باید تقسیم‌بندی‌هایی صورت بدهیم تا این توجه را در شئون و طبقات و سطوح مختلفش برای ما بازگو کند.

۲ - دین‌داری دین‌داران در یک سطح و از یک نوع نیست و همه از دین یک چیز نمی‌فهمند. گرچه ممکن است همه‌ی ما نام مسلمان را بر خود داشته باشیم، اما درکمان از اسلام متفاوت است و نوع و نحوه و شیوه‌ی دین‌داری ما نیز می‌تواند متفاوت باشد. در یک تقسیم‌بندی بسیار کلی، دین‌داری را می‌توان به سه صنف بسیار کلان تقسیم کرد: دین‌داری مصلحت‌اندیش، دین‌داری معرفت‌اندیش، و دین‌داری تجربت‌اندیش.

۲ - ۱ - دین‌دارانی که دین را برای مصالح دنیوی (و حتی مصالح اخروی) خود می‌خواهند، دین‌دار مصلحت‌اندیش می‌نامیم. این مصلحت‌اندیشی، امر مذمومی نیست و دین‌داری را پست و بی‌ارزش نمی‌کند. می‌توانید به جای آن، غایت‌اندیش را بگذارید.

کسانی که دین را یک نهاد، یا یک آیین اجتماعی می‌بینند که می‌تواند برای آن‌ها حکومت به پا کند، اقتصاد بدهد، قوانین تجارت بیاموزد، تربیت و تعلیم و شیوه‌ی مدیریت خانواده را به آن‌ها بیاموزاند، و به طور کلی، رفاه و سامان حیات دنیوی آن‌ها را تأمین کند و راه سعادت را در این جهان و در جهان دیگر به آن‌ها بنمایاند، دین‌دار مصلحت‌اندیش می‌خوانیم. دین در نظر اینان، به منزله‌ی ابزار و مقدمه‌ای برگرفته می‌شود تا آدمی به مدد آن، به غایات و نتایجی برسد. عقل عملی در این‌جا، محور دین‌داری است. و شخص دین‌دار، نه به «دلیل»، بل به «علت» دین‌دار است و خالی از شک بودنش هم از سر جزم است، نه یقین. یعنی تقلید بر او غالب‌تر است تا تحقیق. و تجلیل شخصیت‌ها نزد او مقبول‌تر است تا تحلیلشان. این دین‌داران، اگر اهل زهد، پارسایی، و خویش‌داری باشند و بیشتر به مصالح و سعادت اخروی خود توجه کنند، «مصلحت‌اندیش اخروی» خوانده می‌شوند و اگر از دین بیشتر تأمین مقاصد دنیوی را منظور داشته باشند، «مصلحت‌اندیش دنیوی». این مصلحت‌اندیشی، می‌تواند بی‌خبرانه و اجمالی باشد، می‌تواند باخبرانه و تفصیلی باشد. شخص می‌توان اطلاع و معرفت کافی نسبت به غایات و مصالح تعلیمات دینی نداشته باشد، و فقط به امید رسیدن به نتایج مطلوب و سعادت‌بخش، به احکام و دستورات دینی عمل کند؛ و می‌تواند همین کار را از سر آگاهی به مکانیسم‌های آن انجام بدهد.

۲ - ۲ - دین‌داری معرفت‌اندیش، با محوریت عقل نظری، در سطح بالاتری قرار می‌گیرد و دین را به منزله‌ی یک موضوع قابل تأمل معرفت‌شناسانه، مورد نظر قرار می‌دهد. این دین‌داری، به داشتن پاره‌ای از معتقدات مقلدانه، و عمل به برخی از احکام به امید پاداش، یا یافتن فواید و نتیج این دنیایی، قناعت نمی‌کند. دین‌دار معرفت‌اندیش، می‌خواهد در آنچه که به او می‌گویند و می‌آموزند و به عنوان جهان‌بینی به او معرفی می‌کنند، و در عناصری که در این جهان به او نشان می‌دهند، از سر تدبیر و تحقیق وارد شود و حاق و ماهیت و ریشه‌ی آن‌ها را دریابد. برای یک دین‌دار مصلحت‌اندیش، همین کافی است که به او گفته شود: «از وسوسه‌های شیطان باید پرهیز کرد» تا او گرد گناه نگردد و وسوسه‌های شیطانی را از خود

دور کند. اما یک دین‌دار معرفت‌اندیش، در عین حال که این کار را می‌کند، به این حد قانع نمی‌شود. او می‌خواهد بداند که شیطان چیست و کیست، علت ورود او در عرصه‌ی جهان‌بینی دینی کدام است؟ آیا اگر به فرض، شیطان فرمان خدا را گردن می‌نهد و به آدم سجده می‌کرد، باز هم وسوسه‌گر دیگری در جهان پیدا می‌شد یا نمی‌شد، و اگر نمی‌شد، در آن صورت زندگی آدمیان چه صورتی داشت، و آیا اگر وسوسه‌های شیطانی نبود، گناهی پیدا می‌شد یا نه، اگر گناهی نبود، جهنمی پیدا هم برپا می‌شد یا نه، و آدمیان به کدام داعی خطا می‌کردند؟ این رشته‌ی اندیشه‌ها همچنان به پیش خواهد رفت و آدمی، مستمراً از یکی به دیگری منتقل خواهد شد. خدا و انسانی که در پرتو این تأملات شناخته می‌شوند، و جهان دینی که این‌چنین بنا می‌شود، یک جهان فوق‌العاده سنجیده، اندیشیده، حساب‌شده، و مضبوط و معقولی است.

دین‌دار معرفت‌اندیش، نه فقط در مورد عناصر ماورائی، بل که در مورد عناصر دنیایی دین نیز همین‌گونه می‌اندیشد. به این قانع نیست که به مقررات خاصی در مورد بهداشت، تجارت، یا اقتصاد و غیره عمل کند. از «چرایی» آنها می‌پرسد. در مورد شخصیت‌های دینی، فقط به تقدیس و تجلیل آنها اکتفا نمی‌کند. بل که به تحلیل زندگی آنها هم خواهد پرداخت. به این ترتیب، اندیشه‌ی دینی برای او، اندیشه‌ای عقلانی شده است و او در شعاع آن عقلانیت، به آن احترام می‌گذارد و پا به جاده‌ی کاوش بی‌پایانی می‌نهد که تا پایان عمر در آن سیر خواهد کرد و هیچ‌گاه به مقصد و به پایان راه نخواهد رسید. دین‌داری‌های روشن‌فکرانه، معمولاً از جنس دین‌داری‌های معرفت‌اندیش هستند. روشن‌فکران مایلند از سطح دین‌داری عامیانه درگذرند و درک تازه‌تری از دین معرفی کنند. در این دین‌داری، شک عالمانه به جای جزم جاهلانه می‌نشیند. ولی البته از حیرت عارفانه خبری نیست.

۲ - ۲ - در مرتبه و سطح سوم، به دین‌داری تجربت‌اندیش می‌رسیم. در این‌جا نیز نوع گرایش عوض می‌شود. منظور از «تجربه»، در این‌جا «تجربه‌ی دینی» است. شخص نه فقط در پرتو تأملات عقلانی، بل که در شعاع تجربه‌ها و دریافت‌های درونی خود نیز حرکت می‌کند. دین‌داری تجربت‌اندیش، دین‌داری‌ای است که کمابیش، بر اشراق، واردات قلبی، و تجربه‌های دینی استوار است. در این‌جا، شخص به جای این که چیزی را بفهمد، آن را می‌چشد و به جای آن که آن را بشنود، می‌بیند. آن بیت مولانا در *دیوان کبیر*، که گفت:

گوشم شنید قصه‌ی ایمان و مست شد

کو قسم چشم؟ صورت ایمانم آرزوست*

در واقع داستان دین‌داری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش را در کنار هم و در مقابل هم، به ما باز می‌گوید. «شنیدن گوش» و «مست شدن گوش»، یعنی حرف‌ها را از استادان و عالمان شنیدن، آموختن، و ایمان آوردن. ولی «دیدن»، عالم دیگری است. آنچه آدمی با چشم

* دیوان کبیر، غزل ۴۴۱

می‌بیند، فرسنگ‌ها با آنچه با گوش می‌شنود فاصله دارد. آن «بیان» است و این «عیان» است و فاصله‌ی میان آن دو بسیار است.

مولوی، که از قهرمانان عرصه‌ی دین‌داری تجربت‌اندیش است، در این باب سخنان فراوان دارد و من چون این نکات را بر سبیل مقدمه عرض می‌کنم و در مقام بسط این معانی نیستم، صرفاً به بیت دیگری از مولانا استشهد می‌کنم که گفت:

دین من از عشق زنده بودن است

زندگی زین جان و سر ننگ من است*

*

ملت عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را ملت و مذهب خداست†

در این نوع دین‌داری، جزم و شک پشت سر نهاده می‌شوند و حیرت (که ناشی از ورود اکبر در اصغر است) به جای آن‌ها می‌نشیند. باری؛ وقتی که گفته می‌شود عنصری از عناصر در حیات اجتماعی ما، هم رنگ ایرانی دارد و هم رنگ دینی، باید متوجه باشیم که رنگ دینی گرفتن، بر حسب نوع دین‌داری شخص دین‌دار، فرق می‌کند. یعنی آن امر می‌تواند رنگ دین‌داری عالمانه بخورد، یا رنگ دین‌داری عارفانه، یا رنگ دین‌داری عامیانه.

۳ - نوبت به واقعه‌ی کربلا که می‌رسد، ما با مصداقی برجسته از این قاعده روبه‌رو هستیم. همیشه و در همه‌ی ادوار تاریخ، اکثریت دین‌داران را دین‌داران مصلحت‌اندیش عامی تشکیل می‌دادند. نخبگانند که یا معرفت‌اندیش‌اند، یا تجربت‌اندیش. اکثریت، در آن مرتبه و کلاس نخست جا دارند. مواجهه‌ی آن دین‌داری با شخصیت‌های دینی، چنان‌که گفتم، مواجهه‌ای اسطوره‌آمیز است. ویل دورانت، در یکی از نوشته‌های خود آورده است که دین، هرچه اسطوره‌ای‌تر باشد، دین‌تر است. این حرف با یک قید و توضیح، درست است. آن توضیح این است که هرچه اسطوره‌ای‌تر باشد، دینی‌تر و دل‌ربا‌تر است و برای کسانی که اهل دین و دیانت‌اند، جاذبه‌ی بیش‌تری می‌آفریند. اما - و هزار اما - دین‌داری عالمانه یا عارفانه، معرفت‌اندیش یا تجربت‌اندیش، البته حکم دیگری دارد و آن داوری در حق این دو نوع دین‌داری، داوری صادقی نیست.

بلی؛ دین عامیانه هرچه اسطوره‌آمیزتر باشد، دینی‌تر است. سرشارتر بودن غنی‌تر بودن این اسطوره‌ها، دین را چنان می‌کند که دل را به‌تر و بیش‌تر می‌ریاید و وقتی که دل ربوده شد، عقل هم ناگزیر به دنبال آن روان می‌شود و به این شیوه، دینی به وجود می‌آید که تمام وجود آدمی را سیراب می‌کند؛ هم سهم عقل را می‌دهد و هم سهم دل را. و شخص در مقابل چنین تدینی، جز خضوع و تسلیم و ایثار، و گذشتن از سراپای وجود خود، راهی نمی‌بیند.

* مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۵۸

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۰

برای قرن‌ها، پدران و مادران و اجداد ما، برای حسینی گریسته‌اند که در روز عاشورا، جنیان به کمک و حمایت او آمدند و او خواهش آن‌ها را برای حمایت از خود نپذیرفت. پدران و مادران ما قرن‌ها برای امام حسینی گریسته‌اند که روزی که کشته شد، هر سنگی را در هر نقطه‌ای از زمین که بر می‌داشتند، در زیر آن خون تازه می‌جوشید. برای امام حسینی گریسته‌اند که از هنگامی که متولد شد، جد و مادرش برایش می‌گریستند؛ چرا که می‌دانستند وی روزی به نحو قساوت‌آمیزی در صحرائی خشک و با لبانی خشک، شهید خواهد شد. برای حسینی گریسته‌اند که فرشته‌ی سوخته یا مطرودی خود را به گهواره یا قنذاقه‌ی او مالید و شفا و نجات یافت و به آسمان بازگشت. برای حسینی گریسته‌اند که ملائکه هم بر او گریسته‌اند و در عزای او، «سرهای قدسیان همه بر زانوی غم است». این نکات را همه‌ی ما شنیده‌ایم. معنای این نکات، هرچه باشد و هر تفسیری از آن‌ها بکنیم، عنصر اسطوره‌ای در آن‌ها بسیار قوی است و شهادت شهید را در فضای ماوراءالطبیعی‌ای می‌نهد که با فضای یک قتل یا شهادت عادی و طبیعی فاصله‌ی بسیار زیادی دارد. ما در طول تاریخ، کشته بسیار داشته‌ایم - چه در جنگ، چه در صلح. اما هیچ‌یک از شهادت‌ها در چنین فضای اسرارآمیزی جا نگرفته است. وقتی که این فضای پررمز، پراسرار، و آکنده از نیروهای ماوراء طبیعت دامن می‌گسترند، البته برای اخضاع عقل و اقناع دل بسیار مؤثرتر از حادثه‌ی یک قتل یا شهادت ساده خواهد بود.

دین مصلحت‌اندیش عامیانه، اسطوره را بیشتر می‌طلبد. غیر عادی بودن و پررمزوزار بودن را به‌تر می‌پسندد و هرچه این اسطوره‌ها افزون‌تر باشد، مؤثرتر و نافذتر خواهد بود. کثیری از مبلغان دینی ما در طول قرن‌ها که از حادثه‌ی فجیع عصر عاشورای سال ۶۱ هجری گذشته است، تمام هم‌وغم خود را بر تحریک عواطف مؤمنان قرار داده بودند. این که کسانی از جمله مرحوم مطهری گفته‌اند و نوشته‌اند که در بیان واقعه‌ی عاشورا تحریفات بسیار رخ داده است، سخنی صحیح و شنیدنی است. لکن سرّ آن را هم باید دانست. سرّ آن، تعلق خاطری است که پاره‌ای از نویسندگان، گویندگان، مروجان، و مبلغان واقعه‌ی عاشورا، به رویه‌ی اسطوره‌ای آن حادثه و تحریک عواطف داشته‌اند. وقتی که خاطر آدمی معطوف به تحریف عواطف شد، به آن جوانبی عطف عنان خواهد کرد که دل را بیش‌تر می‌سوزاند و چشم را می‌گریاند. پاره‌ای عناصر تاریخی عواطف‌برانگیز برجسته‌تر خواهند شد و عناصر دیگر تحت‌الشعاع قرار خواهند گرفت. اولین نوع تحریف در هر گونه داستان‌گویی تاریخی، عبارت است از این که شما سهم عناصر را به نحو مساوی و مناسب نپردازید؛ پاره‌ای را بزرگ‌تر کنید، پاره‌ای را کوچک‌تر. حتی اگر هیچ‌چیز را از قلم نیاندازید و دروغ و خلافی بر مجموعه نیافزایید، همین که در میان حوادث، عدم تناسب ایجاد کنید و یکی را بزرگ‌تر و دیگری را کوچک‌تر کنید، نوعی تحریف در نقل واقعه و حادثه پدید آورده‌اید. چه جای آن که رفته‌رفته پاره‌هایی از عناصر را که به کار مقصد و غرضتان نیابند نادیده بگیرید و کنار بگذارید.

تحریف در واقعه‌ی عاشورا، تحریفی منطقی بود. یعنی از منطق آن کسانی که حادثه‌ی عاشورا را برای تحریک عواطف به کار می‌گرفتند پیروی می‌کرد. آن منطق حکم می‌کرد که بر

پاره‌هایی از این حادثه انگشت تأکید نهاده شود و پاره‌های دیگر، تخفیف و تقلیل یابند. و چنین شد. این حادثه‌ی اسطوره‌ای، بیش از آن که بر عظمت و غایت و عقلانیت حرکت کسی چون امام حسین تأکید کند، بر شدت قساوت ظالمان تأکید می‌کرد. به هر حال، هر جنایت و حادثه‌ی هولناک انسانی که رخ می‌دهد، دست‌کم دو جانب دارد: یکی جانب ستم‌گر، و دیگری جانب ستم‌کش. یکی جانب انسانی قضیه و دیگری جانب ضد انسانی قضیه. اگر بنا باشد که آدمی دیگران را تحت تأثیر عاطفی قرار بدهد، لازمه‌ی منطقی این انگیزه این است که بر جنبه‌های خون‌ریزانه و خشونت‌آمیز آن حادثه بیش‌تر تأکید بکند. لذا، در حادثه‌ی عاشورا و در نقل این واقعه، در عرصه‌ی دین‌داری مصلحت‌اندیش عامیانه، یزیدیان معمولاً از حسین و اصحاب او سهم بزرگ‌تری می‌یافتند. کارهایی و فجایعی که یزیدیان آفریده بودند، و شدت قساوتی که در برخورد با طرف مقابل خود نشان داده بودند و به قول دکتر شریعتی، «زخم‌های تن حسین» همیشه به رخ کشیده می‌شد و مستمعان دعوت می‌شدند تا به عمق این فجایع بیندیشند و به خاطر آن بگریند و بدانند که چه صحنه‌ی هولناک و ضد انسانی‌ای در صحرای کربلا پدید آمده است. اموری که به چهره‌ی انسانی حرکت فرزند پیامبر مربوط می‌شد، آن‌چنان که باید و شاید، مورد توجه قرار نمی‌گرفت. این مطلبی بود که به عهده‌ی دین‌داری معرفت‌اندیش نهاده شد.

در دین‌داری معرفت‌اندیش - یعنی دین‌داری عالمانه که شخصیت‌ها فقط تجلیل نمی‌شوند، بل که مورد تحلیل هم قرار می‌گیرند - حرکت امام حسین، مورد توجه روشن‌فکران و عالمان دینی قرار گرفت. برای گذشتگان کافی بود که روایتی نقل کنند و بگویند پیامبر گفته‌اند که حسن و حسین فرزندان من هستند، خواه جنگ کنند، خواه صلح کنند (امامان؛ قاماً أو قعداً) تا مؤمنان و مسلمانان، به خاطر امامت و معصومیت آن‌ها، مهر تأیید بر حرکت آن‌ها بنهند. لذا، عموماً این واقعه را به نحو سربسته می‌پذیرفتند. اما برای آن که دین‌داران از این واقعه درسی بیاموزند، باید نوبت تحلیل و آنالیز برسد و این جعبه‌ی بسته باز شود و محتوای درونی‌اش مورد موشکافی و تأمل و مذاقه قرار گیرد؛ و البته قرار هم گرفت.

به این ترتیب بود که متفکران ما، در واقعه‌ی کربلا، توجه تازای را به عمل آوردند. باز هم من در مقام تفصیل نیستم. هم‌چنان که می‌دانید، کسی مثل دکتر شریعتی، در حادثه‌ی کربلا واقعه‌ای انقلابی دید و کوشید تا انگیزه‌های انقلابی مردم را با یادآوری حادثه‌ی کربلا تحریک و تقویت کند - و الحق در این راه موفق بود. مرحوم شریعتی معتقد بود که کار روشن‌فکر این است که عناصر دینی را تصفیه و استخراج بکند. حتی همان عناصری که روزگاری اثر معکوس و ویران‌گر داشته‌اند، برگیرد و در کارخانه‌ی شیمیایی ذهن و عمل روشن‌فکری خود، آن را به یک عامل محرک بدل بکند؛ و خود او این کار را کرد. او روضه‌خوانی و ذکر مصیبتی را که برای قرن‌ها عامل تخدیر بود، به عامل تحریک بدل نمود. ما نباید از حق بگذریم که در انقلاب اسلامی ایران، شاید بیش‌ترین سهم تئوریک آن را روشن‌فکران دینی پرداخت کردند. یکی از کسانی که در این راه بیش از همه سهم داشت، مرحوم شریعتی بود. او با تعهدی که به ایده‌ی انقلاب داشت، به همه‌ی عناصر دینی، به چشم بالقوه‌ی انقلاب‌گر نگاه می‌کرد و

هیچ‌چیز را از این حیث فرو نهد. او حتی عنصری مثل روضه‌خوانی را، که شاید در نزد روشن‌فکر دیگر ارتجاعی‌ترین امر شمرده می‌شد، برگرفت و به آن خصلت انقلابی بخشید. به تعبیر مولانا:

کاملی گر خاک گیرد زر شود
ناقص از زر بُرد خاکستر شود*

انقلاب، عوامل مادی و عینی بسیار داشت. اما در صحنه‌ی تفوریک و فکری، بسیار فقیر و تهی‌دست بود و یکی از اموری که بر غنای آن افزود، همین اندیشه‌ها و آراء و تأملات مرحوم دکتر شریعتی بود.

به هر حال، از نظر او، نهضت امام حسین یک نهضت کاملاً عقلانی بود و کار او کاری هدف‌دار و سیاسی بود. شهادت‌طلبی او یک خودکشی بی‌منطق نبود. بل که هدفش رسوا کردن رژیم اموی بود. مرحوم شریعتی معتقد بود که امام حسین، به خوبی می‌دانست که هیچ کاری از دست او در مقابل رژیم اموی بر نمی‌آید. آن نظام را باطل و ناحق می‌دانست و خود را در مقابل آن، عملاً ناتوان. یعنی معتقد بود که با امکاناتی که در اختیار دارد، تکان دادن و لرزه افکندن بر اندام آن حکومت، برای او ممکن و میسر نیست. تنها چیزی که می‌توانست انجام بدهد، رسوا کردن آن منظومه یا آن نظام حکومتی بود. او فرزند پیامبر بود و به خوبی می‌دانست که در چشم مسلمانان، از حرکت عظیمی برخوردار است و اگر به دست کسی کشته شود، آن کشنده است که رسوا، و نهایتاً مطرود خواهد شد. و روزگاری که آدمیان به حساب آن قاتل می‌رسند و پرونده و کارنامه‌ی او را ورق می‌زنند، به او نمره‌ی منفی خواهند داد و او برای همیشه منفور تاریخ خواهد شد و دیر یا زود، مورد سؤال نسل‌های بعدی قرار خواهد گرفت. لذا، آگاهانه حرکت کرد. با این که می‌دانست مرگ و قتل در انتظار اوست، حرکت کرد و دل به هلاکت سپرد و آماده‌ی شهادت شد تا به گوش آن‌ها که باید بشنوند برسد و موجب برافتادن نهایی حکومت یزیدیان بشود. در حقیقت، اگر بخواهیم به زبان فلسفه‌ی سیاسی امروز سخن بگوییم، امام حسین می‌دانست که با حرکت خود نمی‌تواند حکومت بالفعل یزید یا نظام بالفعل امویان را سرنگون کند. اما می‌دانست که می‌تواند مشروعیت آن‌ها را بستاند. او با شهادت‌طلبی خود، حرکت زوال مشروعیت نظام اموی را تسریع و تشدید کرد.

حکومت‌ها، حقیقتاً به مشروعیت احتیاج دارند. اگر از چشم مردم بیافتند - ولو این که به ظاهر بر مستند قدرت نشسته باشند، ولو این که به نیروهای نظامی خود تکیه کرده باشند و به ظاهر نهادهای گسترده‌ای در اختیار داشته باشند - زوالشان، دیر یا زود، حتمی است. از نظر مرحوم شریعتی، کاری که امام حسین کرد، رخنه افکندن در مشروعیت و مقبولیت نظام اموی بود؛ نظامی که بر جای پیامبر نشسته بود و به نام خلافت، سلطنت می‌کرد و حقوق مردم را تضییع می‌نمود. افراد دیگری هم مانند آقای صالحی نجف‌آبادی، در کتاب شهید جاوید،

* مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۱۲

معتقدند که حرکت امام حسین، یک حرکت صد در صد سیاسی بود و ایشان واقعاً تصور می‌کرد که به کمک مردم عراق، می‌تواند به یک نظام موفق حکومتی دست پیدا بکند و یزید را سرنگون کند. منتها در میان راه، متوجه شد که محاسبه‌ی او نادرست بوده و کوفیان، همه از میدان بیرون رفته‌اند. برای این که اگر حرکت امام حسین را از ابتدا تعقیب کنید، می‌بینید که تکیه‌ی ایشان بر دعوت‌هایی بود که کوفیان و مردم عراق، که علی‌الاصول با حکومت اموی سر آشتی نداشتند، از ایشان به عمل آورده بودند. پایگاه حکومت اموی در شام بود. لذا، امویان از اوضاع آن دیار آسوده‌خاطر بودند. اما بیرون از آن خطه، خصوصاً در خطه‌ی عراق، همیشه مسأله‌دار بودند و یزید همیشه می‌ترسید که مبادا در آنجا قیامی صورت بگیرد. معاویه به او سفارش کرده بود که اگر عراقیان از تو خواستند که هر روز یک حاکم برای آنها تعیین کنی، تعیین خود و خودت را با مردم عراق درگیر نکن؛ وگرنه برای تو مشکلات و مزاحمت‌های عظیم پدید خواهند آورد. لذا، همیشه یکی از معضلات یزید و به طور کلی امویان، بر سر جای خود نشاندن عراقیان بود و امام حسین می‌اندیشید که از این فرصت استفاده خواهد کرد؛ علی‌الخصوص که کوفیان دعوی حمایت از او را کرده بودند و دعوت خود را به گوش ایشان رسانیده بودند. در نتیجه، امام حسین مسلم را به کوفه فرستاد و منتظر مشورت و داوری او ماند. مسلم در نامه‌ی خود نوشت که مردم کوفه، صددرصد آماده‌ی فداکاری و حمایتند و هنگام آمدن شما فرا رسیده است. این دعوت، به‌علاوه‌ی فشارها و تهدیدهای یزیدیان در مدینه و مکه، امام حسین را به کوفه کشاند. اما همین که ایشان به نزدیکی کوفه رسید، دریافت که در دام افتاده است. وضع کوفه عوض شده بود و دیگر حسین نمی‌توانست به حمایت کوفیان اتکاء بکند. در این میان، حرّ هم از راه رسید و مأموریت داشت که جلوی بازگشت حسین را بگیرد؛ چرا که امام حسین، همین که دانست در دام افتاده، قصد بازگشت کرد. ولی راه بازگشت را هم بر او بستند و دیگر هیچ راهی نمانده بود جز این که شجاعانه و آزادانه، بایستد و کشته شود. این بود که صریحاً گفت من دست خود را ذلیلانه به شما نمی‌دهم. دامن‌های پاکی که ما را تربیت کرده است، از این که ما تن به ذلت بدهیم ابا دارد. من می‌مانم و شجاعانه کشته می‌شود و این بهتر از آن است که ذلیلانه با شما بیعت و ابراز وفاداری کنم. الموت خیر من رکوب العار...

یعنی تصمیم امام حسین بر کشته شدن و شهادت، پس از آن بود که ایشان فهمید راهی برای بازگشت ندارد و در محاصره‌ی کامل نیروهای دشمن قرار گرفته است و تمام دعوت‌هایی که کوفیان برای او فرستاده بودند، کاذب درآمده است و همگان در اثر ارباب شدید حاکم کوفه کنار نشسته‌اند و هیچ‌یک حاضر نیستند به میدان مبارزه پا بکنند. پس مطابق این تحلیل، امام حسین داعیه‌ی سیاسی داشت و صرفاً برای شهادت نیامده بود. بل که می‌خواست نظامی را سرنگون کند. اما البته به این کار موفق نشد.

همه‌ی حرکت‌های سیاسی و نظامی این‌چنین است. رقم توفیق قطعی بر پیشانی آنها حک نشده است. آدمی می‌تواند بازنده شود یا برنده - گرچه در این صحنه باختن هم عین بردن بود. برای این که داستان را از این حیث تکمیل کرده باشم، بد نیست دو بیت از اشعار

امام حسین را در این‌جا بخوانم. اشعار از خود ایشان نیست. از شاعر عربی است که ایشان به آن تمثیل می‌کرد و می‌گفت:

فإن نهزم فهزّامون قدماً و إن نغلب فغیر مغلبینا
و ما إن طبنا جبنٌ و لکن منایانا و دولة آخرینا*

ما اگر شما را در هم بشکنیم، در هم شکستن دشمن، شیوه‌ی دیرینه‌ی ما بوده است. و اگر هم مغلوب بشویم، به واقع مغلوب نشده‌ایم. باز هم ما برنده‌ایم. شیوه‌ی ما ترسیدن نیست. بگذار ما بمیریم و دیگران به دولت و حکومت برسند.

داستان تحلیل عالمانه‌ی معرفت‌اندیشانه از واقعه‌ی کربلا، که محصول پاره‌ای از اندیشه‌های روشن‌فکرانه‌ی پنجاه سال اخیر در کشور ماست، کمابیش همین بود که گفتم. مرحوم مطهری نیز نظری نزدیک به این نظر داشت و حرکت امام را حرکتی اصلاحی و برای امر به معروف و نهی از منکر می‌دانست. در همه‌ی این تحلیل‌های معرفت‌اندیش، خوش‌بختانه عنصر انتقام‌گیری و تحریک بسیار کم است؛ بر خلاف تحلیل‌های مصلحت‌اندیشانه و عامیانه، که متأسفانه هم بر تحریک عواطف متکی و مبتنی است و هم متضمن عنصر انتقام‌گیری و کینه‌توزی و اختلاف‌انگیزی است. این روحیه‌ی انتقام‌گیری و خون‌خواهی، در ادبیات دینی گذشته‌ی ما، حتی در زیارت‌نامه‌ها و دعا‌هایی که در کتاب‌های دعا آمده است، وجود دارد. حقیقتاً یکی از وظائف متفکران و رهبران فکری دوران ما، این است که این مطالب را از نو مورد تأمل قرار بدهند. حتی کسانی یکی از رسالت‌های امام عصر را پس از ظهور، انتقام گرفتن از قاتلان اباعبدالله می‌دانند.

در روزگاری که دولت امویان بر سر کار بود، یعنی کشندگان امام حسین هنوز به حکومت و ریاست خود ادامه می‌دادند، خیلی طبیعی بود که طرفداران فرزند پیامبر و شیوه و مکتب او، آرزو کنند که روزی بر دشمنان خود، که هنوز بر سر کار بودند، دست یابند و انتقام آن خون‌های به ناحق ریخته را از آنها بگیرند. این آرزو خیلی طبیعی بود. آنها به این شیوه، هم در دل خودشان آتش خشم را شعله‌ور نگه می‌داشتند و هم تهدیدی برای دشمن عینی خود بودند که هنوز بر سر کار بود و بالقوه می‌توانست باز هم آتش‌افروزی و فتنه‌انگیزی و خون‌ریزی بکند. لذا، در مقابل آنها، دعاها و زیارت‌نامه‌ها پدید آوردند و نسل‌اً بعد نسل، این کینه و آرزوی انتقام را به یکدیگر منتقل کردند و در مقابل دشمن، مقاومتی را سامان و سازمان دادند و کوشیدند تا کوره‌ی انتقام‌گیری و مبارزه و مقابله را همچنان گرم نگه دارند. ولی آن کجا و سیزده قرن بعد کجا که نه از دولت امویان و عباسیان خبری است، نه آن دشمنان و کشندگان بالفعل، و نه اعقاب و نسل‌های بعد از آنها. هیچ‌کدام در صحنه‌ی وجود نیستند. هنوز هم از داستان حسین برای شعله‌ور کردن و زنده نگه داشتن عنصر انتقام و کینه‌توزی و خشونت و خون‌ریزی بهره جستن، و از طریق تحریک عواطف، دشمنان عینی و غیر عینی و موهوم و غیر موهوم تراشیدن و این حادثه را خرج آن امور کردن، شایسته نیست و جفا کردن بر یک واقعه‌ی حق

* اللهوف علی قتلی الطفوف، سید بن طاووس

زیبای انسانی است. شهادت را هیزم کوره‌ی خشونت کردن، بدترین استفاده‌ای است که از این مفهوم والای انسانی می‌توان کرد.

عاملان تبه‌کار حادثه‌ی کربلا، تا مدت‌ها هنوز زندگی می‌کردند و بر اربکه‌ی ریاست تکیه داشتند و بالفعل، زور می‌گفتند. لذا، ایستادگی در مقابل آنها، فریضه‌ی تمام کسانی بود که در آن روزگار می‌زیستند. شیعیان، علی‌الخصوص برای حفظ و ابراز هویت خود، و برای تقویت و تحکیم رشته‌های پیوندی که بین اعضای گروه و طایفه‌ی خود داشتند، به‌ترین نقطه‌ی اتکا و منبع مولد را همین حادثه‌ی عاشورا دیدند. لذا، بر آن تأکید فراوان ورزیدند و کوشیدند تا نور و فروغ این حادثه خاموش نشود. لذا، از آن حداکثر استفاده را کردند و از آن طریق، احساس تعلق جمعی را رمیان خودشان قوت بیشتر بخشیدند. و این کار، حق آنها بود.

اما در روزگار حاضر، دیگر هیچ‌یک از این عوامل عاطفی به کار ما نمی‌آید. در روزگار حاضر، شیعیان برای خود قوتی پیدا کرده‌اند، نامی دارند، سابقه‌ای دارند، تاریخی و سنتی دارند، حتی حکومتی دارند و به‌هیچ‌وجه نباید خود را در تقابل با دیگران تعریف بکنند. شاید یک روزی تعریف و ابراز هویت آنها، از طریق تقابل با دیگران و برجسته کردن دشمن و برجسته کردن رفتار دشمنانه‌ی کسانی نسبت به خودشان، توجیهی پیدا می‌کرد. ولی در حال حاضر، پس از این که این مجموعه توانسته است خود را به لحاظ فرهنگی و حتی سیاسی تثبیت بکند، انگشت نهادن بر این عنصرهای عاطفی، که خوراک دین‌داری‌های عوامانه است، مطلقاً شرط خردورزی و حکومت‌ورزی در روزگار معاصر نیست. لذا، نوبت دین‌داری عامیانه‌ای که بر اسطوره‌های غنی شده‌ی واقعه‌ی عاشورا تکیه می‌کند و می‌کوشد از طریق برجسته کردن عنصرهایی که انتقام‌گیری را مورد تأکید قرار می‌دهند عواطف را برانگیزد، گذشته است. این واقعه، یا باید از مسیر دین‌داری عالمانه‌ی معرفت‌اندیش مورد توجه قرار گیرد، یا از طریق دین‌داری عارفانه‌ی تجربت‌اندیش. آنچه را که ما امروز می‌توانیم از امام حسین بیاموزیم، این نیست که چه‌گونه در مقابل غیر، در مقابل دشمن، ابراز هویت بکنیم. این نیست که خود را در رگ‌های خودمان به جوش بیاوریم و دشمنی موهوم را بیابیم و آن را از میان برداریم. این نیست که فقط با گریستن برائت وجدان و سبکی روح به دست بیاوریم، یا بهانه‌ای برای اجتماعات و تظاهرات پیدا بکنیم. هیچ‌کدام از این‌ها دیگر مقاصد موجه مشروعی نیستند و نباید واقعه‌ی کربلا را خرج آنها بکنیم.

آنچه که اکنون بر ما فرض و فریضه است، این است که این حادثه را عالمانه‌تر بفهمیم تا بتوانیم دین را به‌تر بفهمیم و دین‌شناسی خود را عمیق‌تر کنیم و دریابیم که شخصیت‌ها در تاریخ دین، با چه موازین و معیارهایی حرکت می‌کردند. تعبیت از آن بزرگان، پیروی کورکورانه از آنها و اسطوره ساختن از ایشان نیست. بل که کشف معیارهای عمل و داوری آنهاست. دین‌دار معرفت‌شناس، باید بداند که آیا قیام امام حسین در مقابل ظلم سیستماتیک بود یا در مقابل ظلم مقطعی و موردی. حادثه‌ی خطا و خلاف، همیشه ممکن است رخ دهد. اما اگر نظامی، به لحاظ ریشه‌ای و ساختاری، مولد بی‌عدالتی شد و بنای حکومت چنان کج بالا رفت که عدالت ورزیدن برایش ناممکن شد، آن‌جاست که قیام واجب می‌شود. بی‌عدالتی‌های

مقطعی، گاهی ممکن است بسیار فجیع باشد. اما یک شخصیت برجسته، یک متفکر مجاهد، باید نسبت به بی‌عدالتی سیستماتیک، یعنی بی‌عدالتی ساختاری، به‌هوش باشد و در تشخیص آن جدّ و جهد بورزد. اگر در نظامی بی‌عدالتی ساختاری شکل گرفت، وضعیت چنان می‌شود که تا آن حکومت برنیافتد، آن بی‌عدالتی برنخواهد افتاد. حکومتی که هم‌چون حکومت‌های دیکتاتوری، مجال اصلاح را بر خود می‌بندند، برای بقای خویشتن از بی‌عدالتی تغذیه می‌کنند. و قیام شخصیت‌های دینی، در این‌جاها اهمیت و ضرورت می‌یابد و این‌جاست که می‌ارزد آدمی حتی جان خود را بیازد.

یکی از درس‌های مهمی که می‌توان و می‌باید از واقعه‌ی کربلا گرفت، همین است که ببینیم کجا می‌ارزد که آدمی جان خود را بیازد.

تاکنون در تحلیل واقعه‌ی کربلا، به من گفته‌اند که آزادگی و ذلت‌ناپذیری به آدمی حکم می‌کند که جان خود را بر سر حریت خویش بگذارد. این درست است. آدمی شریف‌تر، عظیم‌تر، و باارزش‌تر از آن است که حقارت بخرد، یا خود را به متاع‌های حقیر بفروشد. این جنبه‌ی روان‌شناختی و شخصی قضیه است. اما وقتی که ظلم شکل اجتماعی پیدا می‌کند و شخص، با یک بی‌عدالتی ساختاری و بنیانی مواجه می‌شود، یعنی می‌بیند که ظلم تبدیل به سنت شده و می‌رود که شیوه و رویه‌ی همگانی شود، شورش جواز، بل وجوب می‌یابد. این شوریدن، هم عنصری عقلانی دارد و هم عنصری عاشقانه. در آن هم سیاست درج است، هم شهادت؛ هم عاشقی، هم عاقلی. و این‌جاست که سخن از نگاه جلال‌الدین رومی نسبت به حادثه‌ی کربلا، موضوعیت پیدا می‌کند.

۴ - مولوی، چنان‌که می‌دانید، از جمله کسانی بود که به طور مشخص، نسبت به شخص امام حسین و حرکت او ارادت می‌ورزید و یاد و نام او را زنده و محترم نگه می‌داشت. شاید از کسی چون مولوی، آن هم در میان ترکان اهل سنت، این امر قدری شگفت‌آور به نظر رسد. لکن مولوی مرد شگفتی‌هاست.

وی در دو جا، به طور مشخص، در مورد این حادثه سخن گفته است: یک جا در مثنوی، و دیگری در دیوان کبیر. من به این هر دو اشاره می‌کنم. مولوی در مثنوی، داستانی را نقل می‌کند بدین مضمون که روز عاشورا، غریبی به شهر حلب (در سوریه کنونی) وارد شد و دید که شیعیان آن شهر مشغول عزاداری هستند. پرسید که این عزاداری چیست و برای کیست؟ گفتند: مگر تو نمی‌دانی؟ برای چانی است که از تمام جهان سنگین‌تر و گران‌بهارتر است. و داستان عاشورا را برای او گفتند. پرسید مگر این داستان دیروز یا پریروز اتفاق افتاده است؟ گفتند خیر، هفت قرن قبل اتفاق افتاده است. گفت پس لابد خبرش تازه به شما بی‌خبران رسیده است. پس بهتر است بر بی‌خبری خودتان بگریید:

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان

زان که بد مرگی است این خواب گران*

* مثنوی، دفتر ششم، بیت ۷۹۶

این‌همه خواب بودن عزاداری لازم دارد؛ نه آن حادثه.

مولوی، آن‌گاه توجیه و تحلیل خودش را ذکر می‌کند و به این‌جا می‌رسد که حالا به فرض که این حادثه دیروز و در همین نزدیکی‌ها اتفاق افتاده بود. آیا تنها عکس‌العمل ممکن در مقابل آن حادثه، آه و زاری و گریه و سوگواری است؟ آیا عکس‌العمل دیگری در خور نیست؟ آیا آن واقعه چهره‌ی دیگری جز ظلم و خشونت و قساوت مشتی ستم‌گر، که شقاوتشان آه از نهاد انسان‌های شریف و آزاده برمی‌آورد، ندارد؟

جواب مولوی این است که آن واقعه، چهره‌های دیگری نیز دارد که بسیار زیبا و دل‌ریاست:

روح سلطانی ز زندانی بچست	جامه چه درانیم و چو خاییم دست
چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند	وقت شادی شد چو بشکستند بند
سوی شادروان دولت تاختند	کُنده و زنجیر را انداختند*

می‌گوید بله، از یک طرف او را کشتند. این وجه غم‌انگیز واقعه است. اما از سوی دیگر، آن روح بلند رها شد. شما به شکستن قفس نظر کنید. به آزاد شدن مرغ جان این سلطان از زندان نظر کنید. ببینید که او با این رهیدن شاد است. می‌توان شادی او را دنبال کرد. او دیگر غم‌ناک نیست. او دچار تأسف و اندوه نیست. شاید تنها حظّ و نصیب ما خفتگان و غافلان و زندانیان، اندوه خوردن باشد؛ اما برای کسی که قفس شکستن را می‌بیند، نوبت شادی و طرب و تردماغی است.

مولوی در نهایت ارادتی که به امام حسین و نهایت نفرتی که از یزید داشت (بر خلاف پاره‌ای از علمای اهل سنت، چون غزالی، که یزید را تا این حد منفور نمی‌دیدند) وقتی که به حادثه‌ی کربلا می‌رسد، علاوه بر این که بر قساوت‌های آن قساوت‌گران انگشت اعتراض می‌نهد، می‌کوشد تا از سر تجریت‌اندیشی و انگیزه‌های اشراقی و عرفانی، به چهره‌ی زیبای این حادثه نیز نظر بکند. مهم‌ترین درسی که ما از عارفان این جهان گرفته‌ایم، درس زیبا دیدن جهان است: آموختن این که آدمی در زشت‌ترین زشتی‌ها، همواره می‌تواند عنصر یا چهره‌ای را زیبا ببیند. گشودن چشم زیبایین به این عالم، از تنبّهات و تعالیم فوق‌العاده مهم عارفان است. گاهی آدمی، به خاطر شدت یک فاجعه، چنان مسحور و مسخر جنبه‌های غم‌انگیز آن می‌شود که ابعاد دیگرش را فراموش می‌کند. و لذا، بزرگی هم‌چون مولوی، لازم است که به ما درس جامعیت بدهد و جامع‌نگری را بیاموزد.

مولوی، انسان عاشقی بود و عشق را نه تنها دانسته، بل که چشیده بود و تمام مکتب او در عشق خلاصه می‌شد - با درکی که خود او از عشق داشت. تمام هدیه‌ای که از استاد و مرشد خود گرفته بود، عبارت بود از عشق. او به مولوی آموخته بود که چه‌گونه عاشقانه زندگی کند، چه‌گونه عاشقانه در این جهان نظر کند، چه‌گونه عاشقانه حوادث را تحلیل کند، و چه‌گونه عشق را به کمک عقل بفرستد تا نقصان‌های آن را تکمیل کند. لذا، وقتی که به حادثه‌ی کربلا هم نگاه می‌کند، آن را یک حادثه‌ی عاشقانه‌ی زیبای دل‌ریای ایثارگرانه می‌بیند

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۷۹۷ تا ۷۹۹

و مست آن می‌شود. یعنی به جای آن که دست قساوت ستم‌گران را ببیند و مالمال از نفرت بشود، روح عاشق ایثارگر پرگذشت امام حسین را می‌بیند و مالمال از محبت و سرشار از بهجت می‌شود. میان این دو نوع دریافت، تفاوت بسیاری وجود دارد. هر کسی رزق و نصیب خود را در این عالم دارد. امر واحد، می‌تواند به افراد، پیام‌های مختلف بفرستد.

گر جهان را پُر در مکنون کنم

روزی تو چون نباشد چون کنم*

این عالم، اگر پر از زشتی و پلیدی شود، پاکان فقط از او پاکی نصیب می‌برند.

گر شود عالم پر از خون مالمال

کی خورد بنده‌ی خدا الاّ حلال†

برای این که:

کاملی گر خاک گیرد زر شود

ناقص از زر برد خاکستر شود‡

ناپاک به دست پاکان پاک می‌شود. از منظر مولانا، حادثه‌ای این‌چنین پر از زشتی و قساوت، چهره‌ی دیگری پیدا می‌کند. آن چهره عبارت است از این ایثارگری و عاشقی و گذشت تام و تمام، در طبق اخلاص نهادن همه‌چیز خویشتن. از این زیاتر، حقیقتاً منظره‌ای وجود ندارد. گذشت، زیباترین حادثه‌ی عالم انسانی است و هرچه این گذشت عظیم‌تر، وسیع‌تر، و عمیق‌تر باشد، آن زیبایی وسیع‌تر و عمیق‌تر است. شما اگر به خود مولوی نظر بکنید، می‌بینید که مهم‌ترین کاری که او در زندگی خود کرد، عبارت بود از گذشت. مولوی، با هر معیاری که نظر کنید، مرد برخوردار بود. در چشم مردم و حاکمان و عالمان، از حرمت بسیار زیادی برخوردار بود. محتشم بود. مال و منال بسیار داشت. مفتی بود. جوان بود. خطیب زبردستی بود. مورد اعتنا و احترام همگان بود. ولی حاضر شد همه‌ی این‌ها را زیر پا بگذارد. و این، همان قماری بود که او به آن تن داد. قماری که بعداً گفت:

خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش

بنماند هیچش الاّ هوس قمار دیگر§

گفت آرزو می‌کنم که ای کاش، یک نوبت و فرصت دیگری به من می‌دادند و من قمار دیگری می‌کردم. نفس این قمار، برای من همه‌چیز است.

و حقیقتاً مولوی به واقعه‌ی عاشورا و کربلا و امام حسین، به چشم یک پاکبازی مطلق، که مجسمه‌ی زیبایی مطلق بود، نگاه می‌کرد. پیش خود می‌اندیشید که در روح آن بزرگ‌مرد آزاده چه می‌گذشته است که در یک لحظه تصمیم می‌گیرد قلم بطلان بر همه‌ی

* مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۳۹۴

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۳۲

‡ مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۱۲

§ دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵

برخورداری‌های خود بکشد؟ ساده نیست. سری می‌خواهد به رفعت سماوات، دلی به وسعت کائنات، و به تعبیر مولوی: «سینه‌ای شراب‌خانه‌ی عالم». آدمی این‌قدر پرمستی و پرهستی که تواند از همه‌ی تعلقات خود بگذرد! من خوب می‌توانم مجسم بکنم که وقتی مولوی به حرکت امام حسین نظر می‌کرد و به آن ایثار و فداکاری و گذشت عظیم و تاریخی بی‌نظیر و بی‌سابقه‌ی او دیده می‌دوخت، نمونه‌ی بزرگی از عاشقی را می‌دید که شاید کار خود او، مصداق و نمونه‌ی بسیار کوچک‌تری از آن بود. این عاشق کوچک، وقتی که خود را در مقابل آن عاشق بزرگ می‌دید، البته سر خضوع و تسلیم فرود می‌آورد. خودش را شریک تجربه‌ی او می‌دید - و چه لذتی دارد که آدمی نه فقط پیرو صوری یک بزرگ، بل که شریک مواجید و اذواق و تجارب او هم باشد. احساس کند که هر دو از یک عطر پراکنده در فضا مست و مفتون‌اند. احساس کند که همه با هم سر یک سفره نشسته‌اند و همه میزبان یکدیگر و میهمان یکدیگرند. من به خوبی احساس می‌کنم وقتی که مولوی از منظر تجربه‌های عشقی شخصی ایثارگرانه‌ی خود در حادثه‌ی عظیم کربلا نظر می‌کرد و جزئیات آن ایثارگری‌های فوق انسانی را به چشم خود می‌دید، چنین حالتی را عمیقاً احساس می‌کرد. به همین دلیل بود که حجاب‌های فرقه‌ای - مذهبی - تاریخی را کنار می‌زد و مستقیماً در مورد شهیدان کربلا، ارادت‌ورزانه سخن می‌گفت - کاری که شاید ما از عالمان و گویندگانی که در رده‌ی مولوی باشند کمتر دیده‌ایم؛ یا هرگز ندیده‌ایم.

شما با این غزل مولوی، لاجرم آشنایید و آن را شنیده‌اید:

کجایی ای شهیدان خدایی!	بلاجویان دشت کربلایی!
کجایی ای سبک‌روحان عاشق	پرنده‌تر ز مرغان هوایی
کجایی ای ز جان و جا رهیده	کسی مر عقل را گوید کجایی
کجایی ای در زندان شکسته	بداده وامداران را رهایی
کجایی ای در مخزن گشاده	کجایی ای نوای بی‌نوایی
کف درباست صورتهای عالم	ز کف بگذر اگر اهل صفایی*

نمی‌دانید چه عمقی در این جاست؛ چه خزانه‌ای از معانی بلند در این ابیات کوتاه ریخته شده است! یک تصویر کامل و غنی از یک ارادت‌ورزی صمیمانه‌ی غیرمتکلفانه‌ای است که عاشق کوچکی نسبت به عاشقان بزرگ‌تر از خود ابراز کرده است.

این هم یک چهره و تصویر است. این هم یک چشم است که آدمی می‌تواند به حادثه‌ی کربلا باز کند و درس تازه‌ای است که می‌تواند از آن بگیرد. مهم‌ترین علامت عاشقی، ایثار و گذشت است (برای آدمی که ذاتاً خودخواه است). هیچ‌چیز دیگر به پای آن نمی‌رسد. و این عاشقی و ایثارگری، به زبان و سخن نیست. به عمل است. از گذشتن از مال و رفاه و راحت شروع می‌شود، تا گذشتن از آبرو و جان و تعلقات دیگر. امام حسین فقط از جان‌ش نگذشت؛ از همه‌ی برخورداریهایش گذشت. او یک بار شهید نشد. هزار بار شهید شد. با سلب هر

* دیوان کبیر، غزل ۲۷۰۷

حقی، با شهادت هر یاری، و با خوردن هر تهمت. و به عوض، هزار بار هم عروج کرد و معراج یافت. دستگاه تبلیغات اموی فوق‌العاده قوی بود. توانستند از او موجودی بسازند که شایسته‌ی کشته شدن بود. یعنی بر حرمت و آبرو و شخصیت او حمله بردند و بدنامش کردند. در صحرائی، در منطقه‌ای که هیچ صدایی در نمی‌آمد، خبری به کسی نمی‌رسید، کسی نمی‌توانست به کمک و یاری او بشتابد - بسی محدودتر و محصورتر از زندان‌های انفرادی و سلول‌های مخوف امروزی - در نهایت تنهایی و بی‌پناهی، رنجی را بر او تحمیل کردند که صد بار از رنج تیغ و شمشیر سخت‌تر بود. این زجرهای روحی، بسی سخت‌تر از زجرهای بدنی بود. وقتی کسی در محاصره‌ی همه‌ی این مشکلات قرار می‌گیرد، ایثار و عشق‌ورزی او معنایی دیگر پیدا می‌کند.

باری؛ حادثه‌ی کربلا برای کسی چون جلال‌الدین مولوی، عبارت بود از حادثه‌ی در زندان را شکستن، حادثه‌ی در مخزن را گشودن، حادثه‌ی به نوا رسیدن یا به نوا رساندن بی‌نویان؛ حادثه‌ی پریدن سبک‌روحانه‌ی مرغان عاشقی که خواستار رهایی از قفس تن بودند؛ حادثه‌ی کسانی که استثنای‌ترین فرصت را برای ابراز عشق صمیمی و استثنایی خود پیدا کردند و آن را به منصفی ظهور نشانند. مولوی اصولاً در مواجهه با مرگ، این درس را از حسین آموخته بود که شجاعانه و دلیرانه و عاشقانه، به استقبال آن برود و این که گاه از باطنیان و اسماعیلیان و بی‌خود بودنشان با تحسین سخن می‌گفت، سرش همین بود.

من چو اسماعیلیانم بی‌حذر بل چو اسمعیل آزادم ز سر
فارغم از طمطراق و از ریا «قل تعالوا» گفت جانم را بیا*

قصه‌ی مسجد مهمان‌کش، حکایت خود مولوی است و آزادی او از سر و از جان. در باب قصه‌ی بلال حبشی و مرگ او نیز سخنان مولانا شنیدنی است. می‌گوید همسرش دم از فراق می‌زد و او از وصال:

گفت جفتش الفراق این خوش‌خصال گفت نه نه، الوصال است الوصال
گفت جفت امشب غریبی می‌روی از تبار و خویش غایب می‌شوی
گفت نه نه بل‌که امشب جان من می‌رسد خود از غریبی در وطن[†]

*

من گدا بودم در این خانه‌ی چون چاه شاه گشتم قصر باید بهر شاه[‡]

ما در حال حاضر، باید تمام آنچه را که به نام دین و سنت دینی به ما رسیده است، مورد تجدید نظر قرار دهیم. آن‌ها از خلال حجاب‌ها و غبارهای اعصار و قرون عبور کرده‌اند و اینک غبارآلود به دست ما رسیده‌اند. کار ما - حداقل - غبارزدایی است. یکی از مهم‌ترین این موارد، همین حادثه‌ی کربلاست که تأثیرش تا اعماق جان ما رسوخ کرده است و بر تارهای بسیار حساس وجود ما زخمه زده است. همه‌ی ما به لحاظ عاطفی، زخمی این حادثه‌ی

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۰۰ و ۴۱۰۱

† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۲۷ تا ۲۵۲۹

‡ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۶

فجیع هستیم. همه‌ی ما خودمان را در جبران آن فاجعه‌ای که ظالمانه بر خاندان پیامبر رفت و کسی به پا نخاست و از مظلومان دفاع نکرد، مسؤول و سهیم می‌بینیم. امروز دفاع از مظلومیت و مقابله‌ی با ظلم، شکل دیگری پیدا کرده است و ما باید درس دیگری از این حوادث بیاموزیم. اختلاف‌انگیزی، تأکید بر کینه‌های تاریخی، ابراز هویت فرقه‌ای و دینی از طریق انگشت نهادن بر تقابل‌های شبه‌ناک، به‌هیچ‌وجه شرط دین‌داری در عصر جدید نیست. حوادث تاریخی ماهیتشان می‌ماند و عوارضشان باید چون پوسته‌ای کنده شود و به کناری نهاده شود. گوهر قیام امام حسین، یا ایثار شهادت‌گونه‌ی هاشقانه‌ای است که برای همیشه به صورت والاترین ارزش اخلاقی و زیباترین رفتار انسانی در عالم باقی خواهد ماند؛ یا یک حرکت عاقلانه‌ی دوراندیشانه‌ای است که شخصی مسؤول در مقابل یک بی‌عدالتی سیستماتیک انجام داد تا ساختاری را که از بن کج بالا رفته بود، تغییر دهد و سنت و روندی را که در شرف راسخ شدن بود، متوقف کند و بیاموزد که هر نظام سیاسی و حکومتی‌ای، بالقوه می‌تواند فاسد و ویران شود - حتی اگر بر سر آن نظام، شخصیتی مثل پیغمبر اسلام نشست باشد. از وقتی په پیامبر فوت کرد، تا وقتی که نوه‌ی او، حسین، را در صحرای کربلا کشتند، پنجاه‌ویک سال پیش‌تر نمی‌گذشت. ظرف این پنجاه‌ویک سال، تقریباً دو نسل عوض شدند. بله؛ آن کسانی که حسین را کشتند، عموماً پیامبر را ندیده بودند. از صحابیان مستقیم پیامبر نبودند. با او حشر و نشر نداشتند. ولی کانون وحی هنوز گرم بود و از التهاب و تب‌وتاب نیافتاده بود. هنوز پیرمردهایی حیات داشتند که شخصاً چشم در چشم پیغمبر دوخته بودند، او را می‌شناختند، دختر او را می‌شناختند، نوه‌ی او را می‌شناختند. با همه‌ی این احوال، در آن جامعه، حادثه‌ای مثل قتل فرزند پیامبر اتفاق افتاد و گرچه پس از آن حرکت‌های اعتراضی شروع شد، اما امویان توانستند همچنان سال‌ها بر اریکه‌ی حکومت تکیه بزنند و پیروزمندانه و کام‌یابانه ریاست کنند. درسی که از واقعه‌ی کربلا می‌توان آموخت، این است که هیچ نظام حکومتی، بشری، سیاسی، در این جهان تضمین شده نیست؛ حتی اگر شخصیتی چون پیامبر آن را تأسیس و ایجاد کرده باشد. کج‌روی‌های اندک اولیه، رفته‌رفته چنان افزون‌تر و افزون‌تر خواهد شد که کار را به فاجعه‌ی غیر قابل جبرانی خواهد کشید. شرط عقل این است که سرچشمه را به بیل بگیریم. وگرنه «چو پر شد نشاید گذشتن به پیل».

از دوستان گرامی متشکرم و همه را به خدا می‌سپارم.

قصه‌ی موسی و شبان و رازهای نهان*

کو همی گفت: «ای گزیننده الهه چارقت دوزم، کنم شانه سرت شیر پیشیت آورم ای محتشم وقت خواب آید برویم جایکت ای به یادت هی هی و هی های من» گفت موسی: «با کی استی ای فلان» این زمین و چرخ از او آمد پدید» خود مسلمان ناشده کافر شدی پنبه‌ای اندر دهان خود فشار کفر تو دیبای دین را ژنده کرد آتشی آید بسوزد خلق را جسم و حاجت، در صفات ذوالجلال؟ چارق او پوشد که او محتاج پاست در حق پاکی حق آرایش است» وز پشیمانی تو جانم سوختی» سر نهاد اندر بیابان و برفت بنده‌ی ما را ز ما کردی جدا؟ یا خود از بهر بریدن آمدی؟ هر کسی را اصطلاحی داده‌ام در حق او شهد و در حق تو سم از گران‌جانی و چالاکی همه بل که تا بر بندگان جودی کنم سندیان را اصطلاح سیند مدح پاک هم ایشان شوند و درفشان ما درون را بنگریم و حال را گرچه گفت لفظ ناخاضع رود سوز خواهم سوز، با آن سوز، ساز سر به سر فکر و عبارت را بسوز سوخته‌جان و روانان دیگرند برده ویران خراج و عشر نیست

دید موسی یک شبانی را به راه تو کجایی تا شوم من چاکرت جامه‌ات شویم، شپش‌هایت کُشم دستکت بوسم بمالم پایکت ای فدای تو همه بزهای من این نمط بیهوده می‌گفت آن شبان گفت: «با آن کس که ما را آفرید گفت موسی: «های بس مدبر شدی این چه ژاژ است و چه کُفر است و فُشار گند کفر تو جهان را گنده کرد گر نبندی زین سخن تو خلق را با که می‌گویی تو این، با عمّ و خال شیر او نوشد که در نشو و نماست دست و پا در حق ما استایش است گفت: «ای موسی دهانم دوختی جامه را بدرید و آهی کرد تفت وحی آمد سوی موسی از خدا تو برای وصل کردن آمدی هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام در حق او مدح و در حق تو ذم ما بری از پاک و ناپاکی همه من نکردم امر تا سودی کنم هندوان را اصطلاح هند مدح من نگردم پاک از تسبیحشان ما زبان را ننگریم و قال را ناظر قلبیم اگر خاشع بود چند از این الفاظ و اضمار و مجاز آتشی از عشق در دل برفروز موسی آداب‌دانان دیگرند عاشقان را هر نفس سوزیدنی است

* از دروس دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱

گر خطا گوید ورا خاطی مگو
 در درون کعبه رسم قبله نیست
 تو ز سرمستان قلاووزی مگو
 بعد از آن در سر موسی حق نهفت
 بر دل موسی سخن‌ها ریختند
 چون که موسی این عتاب از حق شنید
 هیچ آدابی و ترتیبی مگو
 کفر تو دین است و دینت نور جان
 ای معاف یفعل الله مایشاء
 گفت: «ای موسی از آن بگذشته‌ام
 من ز سدره‌ی منتهی بگذشته‌ام
 تازیانه بر زردی اسبم بگشست
 محرم ناسوت ما لاهوت باد
 حال من اکنون برون از گفتن است
 گر بود پر خون شهید او را مشو
 چه غم از غواص را پاچیله نیست؟
 جامه‌چاکان را چه فرمایی رفو
 رازهایی گفت کآن نابد به گفت
 دیدن و گفتن به هم آمیختند
 گفت: «مژده ده که دستوری رسید
 هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو
 ایمنی، وز تو جهانانی در امان
 بی‌محابا رو زبان را برگشما»
 من کنون در خون خود آغشته‌ام
 صدهزاران ساله ز آن سو رفته‌ام
 گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
 آفرین بر دست و بر بازوت باد
 این چه می‌گویم، نه احوال من است*
 ای موسی سخن‌ها ریختند
 چون که موسی این عتاب از حق شنید
 هیچ آدابی و ترتیبی مگو
 کفر تو دین است و دینت نور جان
 ای معاف یفعل الله مایشاء
 گفت: «ای موسی از آن بگذشته‌ام
 من ز سدره‌ی منتهی بگذشته‌ام
 تازیانه بر زردی اسبم بگشست
 محرم ناسوت ما لاهوت باد
 حال من اکنون برون از گفتن است

ویزگی‌های قصه‌ی موسی و شبان

ماجرای موسای کلیم و شبان دل‌سوخته را با اندکی اختصار، به روایت مولانا خواندیم و به جان نوشیدیم. قصه‌ی حاضر، از آن حیث که رازهای دل‌نواز و نهان مولوی را بر آفتاب افکنده و سرّ ضمیر وی را در حدیث دیگران بازگفته است و از آن جهت که ذهن و ضمیر طراح و تصویرگر و تداعی‌پیشه‌ی آن بزرگوار در بیانش بازی‌گری کرده، در عداد داستان‌های بسیار آموزنده و پرمغز مثنوی در آمده است.

این قصه، آیینی تاریخ فرهنگ دینی است. و عصاره‌ی در پیچیدن عقل با عشق، متکلم با عارف، تشبیه‌گر با تنزیه‌گر، شریعت و حقیقت، تجربت‌اندیشی و معرفت‌اندیشی را در خود دارد. و با نازکی تمام، از خدا و عبادت و گوهر دین و ایمان و امن و پیامبری سخن می‌گوید.

ابتدا به جست‌وجوی پیشینه‌ی تاریخی این قصه می‌رویم. ماجرا با کیفیت و تقریری که مولانا آورده، در کتب قدما ظاهراً نیامده است و محصول طبع آفریننده و پردازش‌گر خود اوست. لکن، نمونه‌هایی وجود دارد که می‌توان در آنها، کم‌وبیش مشابهتی جست[†].

در شرح ابن‌ابی‌الحدید بر *نهج‌البلاغه*، آمده است که حضرت موسی با عابدی از قوم بنی‌اسرائیل دوست بود. وی در یکی از گفت‌وگوهایش با موسی، چنین اظهار می‌داشت که کاش خداوند مرکب خویش را می‌فرستاد تا قدری از علوفه‌ای را که در اختیار دارم، به او می‌خورانم. موسی از این سخن اندوه‌گین و اندیش‌ناک شد. به موسی وحی رسید که

* مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۳۰ تا ۱۷۹۱

† فروزان‌فر بدیع‌الزمان، *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*، چاپ اول، ۱۳۳۳، صفحات ۵۹ - ۶۱

اندوه‌گین مباش. از این کسان، به قدری که عقل داده‌ایم طاعت طلب می‌کنیم و همان اندازه پاداش می‌دهیم. حد دریافت او همین است و از او بیش از این انتظار نمی‌توان داشت.

در تفسیر ابوالفتوح رازی نیز به روایتی با همین مضمون برمی‌خوریم: روزی رسول نماز بامداد می‌گزارد و اعرابی نومسلمانی نیز به او اقتدا کرده بود. حضرت پس از حمد، سوره‌ی النازعات می‌خواند تا به این‌جا رسید که خدای تعالی از فرعون خبر داد که او گفت: «إنا ربکم الأعلى» اعرابیان سر اعتقاد پاک و عصیت دینی، طاقت نیاورد و به یک‌باره حین نماز گفت: کذب ابن الزّانیة. پس از سلام نماز، اطرافیان آداب‌دان که این سوء ادب را برتافتند بودند، با او درآویختند که این چه ناسزا و سوء ادب بود که در صلات رسول داخل نمودی. اعرابی درماند. جبرئیل نازل شد و به پیامبر گفت: خدایت سلام می‌کند و می‌گوید این قوم را بگو تا زبان ملامت از او کوتاه کنند که من فحش او را به منزله‌ی تسبیح و تهلیل برگرفتم. ملاحظه می‌کنید که این قصه‌ها در معارف دینی و فرهنگ اسلامی نمونه دارند و بی‌شک، در حوزه‌ی ادیان دیگر هم می‌توان نمونه‌های مشابهی یافت. چرا که نزاع شریعت و حقیقت و متلکم و عارف، کمابیش، عنصر ثابت تاریخ همه‌ی فرهنگ‌های دینی است.

حال ببینیم ذکر کدام نکته، عنان خاطر مولوی را به سوی این قصه کشانده است و از کدام «باب» وارد این «مدینه‌ی معرفت» گشته است. از این رو، قدری به عقب بازمی‌گردیم.

اندر آتش دید ما را نور داد	«إذکروا الله» شاه ما دستور داد
نیست لایق مر مرا تصویرها	گفت: «اگرچه پاکم از ذکر شما
درنیابد ذات ما را بی‌مثال*»	لیک هرگز مست تصویر و خیال

خداوند، با آن که می‌داند که ما آدمیان مست تصویر و خیالیم و ذکر و فکر ما آلوده به شوائب خیال است و دست شعور ما از درک ذات احدیت کوتاه و عاجز است و او از تسبیح ما مستغنی و پاک است، باز هم ما را به ذکر و یادکرد خویش امر فرموده است:

یا ایّها الذین آمنوا اذکروا الله ذکراً کثیراً و سبحوه بکرة و اصیلاً[†].

ای مؤمنان، ذکر حق و یاد خدا [به دل و زبان] بسیار کنید و صبح و شام به تسبیح و تنزیه ذات پاک او بپردازید.

مست تصویر و خیال بودن و ماوراء طبیعت را با طبیعت قیاس کردن و از محسوسات برای غیر محسوسات الگو ساختن، از مقتضیات وجود محدود بشری است. «عرصه‌ی خیال»، یکی از سه عرصه و سه لایه‌ی موجود است که ما را در محاصره گرفته‌اند.

تا برآرم از ملائک پرّ و سر	حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر
کلّ شیء هالک الا وجهه [‡]	وز ملک هم بایدم جستم ز جو

* مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۱۵ تا ۱۷۱۷

† سوره‌ی احزاب، آیات ۴۱ و ۴۲

‡ «جز ذات خداوند، همه‌ی اشیاء فانی و نابود می‌شوند.» این عبارت، از آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی قصص گرفته شده است.

بار دیگر از ملک قریان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم که إنا الیه راجعون*

مراد از «بشر»، مرتبه‌ی حس و تن است و مردن از بشر، یعنی رستن از عالم حس و عریان شدن از تن و دریدن حجاب مادیت و گام در عرصه و عالمی فراخ‌تر نهادن. هرچه از عالم تن دور می‌شویم و در عرصه‌ی خیال (وهم، که ملکوت هم از جنس آن است) گام می‌نهیم، هستی فراخ‌تر و تابناک‌تر می‌شود و از پی آن، وقتی مرزهای خیال را می‌شکنیم و پای در وادی وصال و فنا و مجردات هاضمه (عالم عدم) می‌گذاریم، وارد فضای بی‌کران، مطلق، و مرتبه‌ی پیوند با خداوند می‌شویم و از آنسو، هرچه پایین‌تر می‌آییم و لایه‌های هستی را درمی‌نوردیم، مراتب، یکی پس از دیگری، تنگ‌تر و تاریک‌تر و مچاله‌تر می‌شود تا به هیولای محض برسد که همسایه‌ی لاشیء است.

بنابراین، انسان‌ها باید دو پرواز - و به تعبیر مولوی، دو «مردن» - را تجربه کنند تا پا بر سریر وصال بنهند: «رهایی از تن» و «رستن از خیال». رهایی از تن، برای رهیدن از همه‌ی حجاب‌ها و زندان‌ها کافی نیست. شخصی که از مرتبه‌ی تن خلاصی می‌یابد، هنوز محبوس و محجوب عالم خیال است. عالم خیال اگرچه لطیف‌تر و فراخ‌تر از عالم حس است، اما در قیاس با وادی وصال، همچنان حاجب و محبس است و باید از آن عبور کرد:

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال زان شود در وی قمر هم‌چون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ⁺

مولوی وصال را همواره مرادف با رستن از خیال می‌داند:

من شدم عریان ز تن او از خیال
می‌خرامم در نهایت الوصال⁺

وقتی عریانی از خیال حاصل شد، به عالم مجردات و عرصه‌ی پیوند با خداوند می‌رسیم. پیداست که نزد عارفان، رجعت به سوی پروردگار، تنها به معنای مردن از بدن نیست. مرزهای خیال را هم در بر می‌گیرد:

پس عدم کردم عدم چون ارغنون
گویدم که إنا الیه راجعون[§]

با این حال، چنان‌که خود مولانا نیز تذکار می‌دهد، برای کثیری از آدمیان، تجربه‌ی عریان شدن از خیال میسر نیست و مکاشفات بیش‌تر عارفان در همین عرصه‌ی خیال صورت می‌گیرد و نادر کسی می‌تواند خود را از عالم صور برهاند و بی‌صورت، به نظاره‌ی خدا بنشیند و

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۰ تا ۳۹۰۵

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۰۰ تا ۳۱۰۲

‡ مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۶۱۸

§ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۰ تا ۳۹۰۵

تجربه‌هایش وراء عرصه‌ی خیال صورت پذیرد. در چنان حالت نادری است که عرفا در مقام مفاهمه و بیان تجربه‌ی عرفانی، دچار تنگی زبان می‌شوند. در عالم خیال، کثیری از مکاشفات، رنگ و بوی محیط و یافته‌ها و آموخته‌های پیشین عارفان را به خود می‌گیرد و حتی در پاره‌ای موارد، با یافته‌های دیگران در تعارض و تناقض می‌افتد. این از مقتضیات زیستن و گرفتار آمدن در عالم خیال است. ما خدا را نیز در قالبی می‌بینیم. ذکر و یادکرد او، نزد ما آدمیان، همیشه یاد کردن صورتی از صور است و هرچه هم دغدغه‌ی تنزیه داشته باشیم، به تنزیه‌ی تام و کامل نمی‌رسیم و در نهایت، تنزیه‌ی آمیخته به تشبیه و مطلق‌ی مقید به شوائب خیال از آن در خواهد آمد. گریزی هم از این نیست و بیش از این، از آدمیان متوسط نمی‌توان خواست. تا وقتی در جغرافیای خیالیم و زلزله‌ی خیال ما را سخت می‌لرزاند، این عیب و خلل در عمارت ذکر، طبیعی و قهری است.

این تصور وین تخیل لعبت است

تا تو طفلی پس بدانت حاجت است*

رهایی از این وهم و تصویر، وقتی میسر است که از دام این طفولیت برهیم:

چون ز طفلی رست جان، شد در وصال

فارغ از حس است و تصویر و خیال[†]

با این‌همه، مستی از خیال و آغشتگی به صور، موجب معافیت و محرومیت از ذکر نیست. ذکر تشبیه‌آلود و لعب‌گونه‌ی ما نیز مطلوب و مقبول درگاه خداوندی است. نردبانی است که گام‌به‌گام از او بالا می‌رویم و اندک اندک به تنزیه نزدیک‌تر می‌شویم و آن را از تشبیه‌آمیز بودن می‌پیراییم.

توجه به این نکات و دقایق است که عنان خاطر مولانا را به سوی طرح قصه‌ی موسی و شبان می‌کشاند و آن قصه‌ی پر رمز و راز، در این فضا و با این شیوه خلق می‌شود.

به اختصار، سه چهره و حیثیت را می‌توان در این قصه سراغ گرفت و در هر سه چهره، نکته‌های سودمند و پیام‌های دل‌نشین مولوی را آموخت.

۱ - از یک حیث، می‌توان قصه‌ی موسی و شبان را قصه‌ی نزاع تاریخی و اندیشه‌سوز «تشبیه» و «تنزیه» در نظر گرفت و دآوری مولانا را در این نزاع، نظاره کرد.

همه‌ی ما، وقتی از مهربانی خداوند سخن می‌گوییم، ناخودآگاه، موجود مهربانی را تصور می‌کنیم که همانند پدر و مادر یا دوست و محبوب، با ما مهربانی و لطافت می‌ورزد و دل ما را از خرمی و طراوت سرشار می‌کند و وقتی با او سخن می‌گوییم و لب به دعا می‌گشاییم، آن‌چنان او را به خود نزدیک می‌بینیم و می‌بایم که گویی کسی چون ماست که دلی رقیق دارد، سخنان ما را می‌شنود و متأثر می‌گردد، و در اندیشه‌ی سرنوشت و احوال ماست. داشتن چنین تصویری از خداوند، همان «تشبیه» است. یعنی خدا را در جامه‌ی احوال و

* مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۱۱

† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۱۲

اوصاف بشری دیدن و به دیگر سخن، «انسانی کردن خداوند*»، مانند خدایی که در نزد مسیحیان است.

اما با غور در فلسفه و پاره‌ای از متون دینی، چنین تصویری رنگ می‌بازد. وقتی از چشم عقل و فلسفه به خداوند می‌نگریم، درمی‌یابیم که قیاس خداوند با آدمیان، قیاسی از بن باطل است. خداوند در وهم نمی‌گنجد و صورت برنمی‌دارد و مثل و مانندی ندارد و احوالش دگرگون نمی‌شود و دچار خشم و رقت و عطوفت و... نمی‌گردد و به طور کلی، افعال و اوصافش، بشری و انسانی نیست. دور داشتن خداوند از شوائب انسانی، همان گام زدن در وادی «تنزیه» است. پیش‌روی و تأکید در تنزیه، ما را به وادی «تعطیل» می‌کشاند؛ چنان‌که برخی به این ورطه افتاده‌اند و از فرط مهابت و عظمت و بُعد و نزاهت خداوند، تنها راه توصیف او را توصیفات سلبی دانستند. (مانند این که جاهل نیست، عاجز نیست، و امثال آن. Via negative در اصطلاح کلام مسیحی)

ما در هر دو جانب افراط و تفریط، یعنی تشبیه و تنزیه، دچار مشکلیم. از یک طرف تشبیه، در ایجاد رابطه با خداوند و عشق و محبت ورزیدن با او بسیار کارآمد است و آدمی در این تصویر، خود را با خداوند بسیار قریب و پیوسته می‌یابد و خشم و رحمت و کلام و وحی او را آسان درک می‌کند و معنی دعا کردن را خوب می‌فهمد. اما این تلقی، با پاره‌ای مبانی عقلی فلسفی، و حتی دینی، معارض و ناسازگار است.

از سوی دیگر، تنزیه، گرچه خدا را در جای‌گاه خدایی‌اش استوارتر می‌نشانند، اما گویی چنین تصویری خدا را از دست‌رس بشر دور می‌دارد و اندک رغبتی برای دوستی ورزیدن، سخن گفتن، دعا کردن، و نزدیک شدن به او باقی نمی‌گذارد. در این میان، ارائه‌ی تصویری صائب و دور از شوائب بشری، و در عین حال، خواستنی و دوست‌داشتنی، امر صعب و مستعصبی است. جمع بین این دو مقام، که خداوند نه بی‌نهایت دور است - که هیچ ارتباطی با او میسر و متصور نگردد - و نه چندان نزدیک است - که چون انسانی از انسان‌ها به نظر آید (یا طرد هر دو و نشانیدن شقّ سومی به جای آن)، جز از عهده‌ی سلطان شگرف برنمی‌آید.

هر کس می‌تواند به خویش مراجعه کند و ببیند چه تصویری از معبود و محبوب خویش دارد. و واقعاً چه خدایی را می‌پرستد؟

خدای هر کس، به قدر قامت اوست. آری؛ خدای خارجی واحد است. اما آدمیان به اندازه‌ی ظرف وجود خویش و به تناسب اضلاع و ابعاد آن، از خداوند پر می‌شوند. خداوند به دریایی می‌ماند که در سیوهای مختلفی ریخته شده است.

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای

چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای[†]

*

* Anthropomorphism

[†] مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰

دم که مرد ناپی اندر نای کرد
در خور نای است نه در خورد مرد*

اینک به قصه‌ی موسی و شبان و نزاع تنزیه و تشبیه بازمی‌گردیم تا ببینیم مولانا چه‌گونه به داوری نشست است. از زبان مولانا آوردیم که ما آدمیان، مست تصویر و خیالیم و ذکر و یادکرد ما از خداوند، آلوده به شوائب خیال و تصویر است. ما محاط و محصور خیالات خویشیم و لذا، زمانی که از خداوند سخن می‌گوییم، کار ما قالب‌سازی و یادآوری صورتی از صور است و این امر، اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، بیش از این هم از آدمیان نمی‌توان خواست. تنزیه‌ی کامل و فطام تامّ از تشبیه، نه خواستنی است و نه دست‌یافتنی. آدمیان به فراخور ظرفیت ادراکی‌شان، خداوندگاران متفاوت دارند. از این روی، در مقام تخطئه‌ی خدای دیگری برآمدن، دلیری بسیار می‌خواهد. موسی چنین کرد و عتاب حضرت ربوبی را سزاوار شد. موسی در این داستان، یک تنزیه‌گر است و چوپان، یک تشبیه‌گر. خداوند وقتی بین این دو داوری می‌کند، هم به موسی و هم به شبان و هم به تماشاگران این حادثه‌ی نادر و شریف می‌فهماند که هر دو مقبولند. چون دو سطح از دین‌داری‌اند و در بن این تشبیه‌ها و تنزیه‌ها، ایمانی هست که ملاک مقبولیت آنهاست.

داوری مولانا در این میان، همان است که از زبان خداوند به موسی بیان می‌دارد:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام
هر کسی را اصطلاحی داده‌ام

یعنی مراتب متفاوت است. زبان‌ها با هم فرق دارد. چوپان با سادگی و خامی خود، همان را می‌خواهد بگوید که متکلمان و عارفان فرهیخته می‌گویند. لکن سخن چوپان از متکلمان پذیرفته نیست. هم‌چنان که سخن متکلمان برای چوپان فهمیدنی و هضم‌کردنی نیست. اما عشقی که در بن این دو گفتار است، به هر دو روح، جاذبه می‌بخشد. سخن چوپان، از چوپان مدح است و از موسی ذم. برای او مایه‌ی قرب و وصال است، اما برای موسی مایه‌ی بعد و فراق و عذاب. زبان و قال، ملاک دین‌داری واقعی نیست. آن، متعلق به آیین جمعی است. درون و حال است که در چشم خداوند بها و اهمیت دارد. آداب‌دانان را از سوخته‌جانان، و حاملان «درس دین» را از حاملان «درد دین»، باید فرق نهاد. غایت همه‌ی این حرکات و عبادات، قرب به خداست. و موسی باید با خود بیاندیشد که با موشکافی متکلمان‌اش، راه قرب را هموارتر می‌کند یا راه فلسفه‌ورزی‌های غفلت‌آور را؟

۲ - چهره‌ی دیگر این داستان، تبیین نسبت میان تحلیل عقلی و تجربه‌ی عشقی است. موسی نماینده‌ی عقل، و چوپان شوریده، نماینده‌ی عشق است و گفت‌وگویی که بین این دو درگرفته، گفت‌وگو و داد و ستد میان عقل و عشق است.

برای هر یافته‌ی باطنی و تجربه‌ی عشقی، دو مقام متصور است: یکی وجود و تحقق تجربه‌ی معنوی، و دیگری تبیین و نظریه‌پردازی درباره‌ی آن تجربه. در علوم طبیعی نیز قصه از

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳

این قرار است. ابتدا تجربه‌ی خام است و سپس، آن را تحت مقولات و قالب‌های مفهومی و تئوریک درآوردن. این تقدم و تأخر، البته تحلیلی است؛ نه زمانی. یعنی تجربه‌ها عموماً با تبیین‌شان همراهند. اما تحلیلاً، تبیین پس از تجربه درمی‌رسد. همه‌ی ما ممکن است از الکتریسیته تجربه‌ای داشته باشیم. وقتی یک پتانسیل قوی وارد بدن می‌شود، لرزش و رعشه‌ای بر بدن مستولی می‌شود. این اصل تجربه است. اما نظریه‌سازی برای این تجربه، امر دیگری است. یعنی تفسیری که به زبان فیزیولوژی، یا بیوفیزیک و بیوشیمی از برق‌گرفتگی به دست داده می‌شود، و رای آن تجربه است. «سوختن» نیز چنین است. آتش گرفتن چوب، کاغذ، نفت را پیشینیان هم می‌دیدند. امروزه هم آدمیان شاهد آنند. اما بیان و فهم و صورت‌بندی مفهومی و تئوریک این که هنگام سوختن چه چیزی رخ می‌دهد، با خود تجربه‌ی سوختن یکی نیست. در این صورت‌بندی‌ها، طری بر مشاهدات افکنده می‌شود که از بیرون می‌آید و در خود مشاهدات، نهفته یا مشهود نیست. ماجرای موسی و شبان نیز چنین است. شبان تقرب و اتصال با خداوند را تجربه کرده، اما صورت‌بندی خوبی از تجربه‌ی خویش ارائه نمی‌دهد. بسیاری از مردم بسیط و عادی، در اصل داشتن تجربه‌ی شناخت خداوند یکسانند و بل که به قول «استیس»، حتی در بودیسم (که خداوند را به زبان انکار می‌کنند) قصه از این قرار است. لکن در عین داشتن این تجربه و اتحاد با موجودی قدسی، نامی بر این تجربه نمی‌نهند و آن را تفسیر و تبیین نمی‌کنند. یعنی معشوقی دارند؛ اما نمی‌دانند عشق چیست و عشق ورزیدن به آن معشوق کدام است. و البته هرچه تجربه‌ی درونی آدمی از محسوسات و مألوفات دورتر باشد، بیانش به زبان عادی و صورت‌بندی‌اش در مقولات مأنوس و عرفی، مشکل‌تر و مشکل‌زاتر خواهد بود.

کسی چون شبان، آن‌گاه که به خدای خویش نزدیک می‌شود، احساس و تجربه‌ی خویش را در قالب‌های انسانی بیان می‌کند و نهایت قدرت و دقت تصویر او از آن تجربه‌ی قربی و اتحادی، این است که بگوید از هر مهمانی برای من عزیزتری، حاضر پای تو را بشویم، حاضرم کفش تو را بدوزم، موی تو را شانه کنم، بزهایم را برایت قربانی کنم، شپش‌های سرت را بشکم... این بیان، گرچه بسیار خام و نتراشیده و ناقص و قاصر است، لکن در بن آن، عشقی گرم و خالص و وصف‌ناشدنی نهفته است که جبران آن قصور زبان را می‌کند. و چه باک اگر زبان او نمی‌تواند بار شوریدگی روان را بکشد. خداوند که به زبان‌ها نمی‌نگرد به دل‌ها می‌نگرد. عشق و ایمان که بر زبان نمی‌نشیند؛ بر دل می‌نشیند. معنا که در لفظ نیست؛ در مغز است. و زبان که از خود جان ندارد؛ از دل جان می‌گیرد. پس:

گر خطا گوید و را خاطی مگو	گر بود پر خون شهید او را مشو
در درون کعبه رسم قبله نیست	چه غم از غواص را پاچله نیست؟
توز سرمستان قلاووزی مگو	جامه‌چاکان را چه فرمایی رفو

می‌بینیم که در این قصه، نزاع موسی و چوپان، بر نحوه‌ی تقصیر و تفسیر تجربه‌ای است که شبان از خداوند داشته است. و مولانا هم تفسیر و تصویر را در قبال گوهر تجربه، امری غیر مهم شمرده است و چوپان را چون راه‌یافته‌ای به درون کعبه دانسته که از هر طرف نماز

بگذارد، نمازش مقبول است. این اندیشه، نه فقط گفتار، که کردار را هم در قبال گوهر دین، کمراهمیت می‌شمارد و بهای عمده را به مغز می‌دهد؛ نه پوست. غزالی هم که فقه را علم دنیوی می‌دانست، ناظر به همین معنا بود. فقه، یعنی تنظیم معیشت دنیا. و اگر دین در تنظیم معیشت دنیا خلاصه شود، این دیگر نه دین، که دنیا است. دنیا را با نظام‌های حقوقی دیگر هم می‌توان اداره کرد. لکن آنچه غایت و غرض از آن تدبیرات عملی است، ممکن ساختن اتصال و پیوند درونی آدمیان با خداوند و آن تجربه‌ی اتحادی و باطنی است. به تعبیر غزالی: «دل از ولایت فقیه خارج است.» فقیه بر بیرون دل حکومت می‌کند و فقه، اصولاً بری تنظیم معیشت دنیا است. آن که خدا تنها در دنیایش وارد شده، یعنی زندگی بیرونی‌اش را بر وفق فقه اداره می‌کند، تحت ولایت فقیه است و هنوز تحت ولایت خدای فقیه قرار نگرفته است. چنین کسی را دین‌دار نمی‌توان نامید.

از این‌جا به نکته‌ی بعدی می‌رسیم و آن، تفکیک میان کفر و ایمان فقهی، و کفر و ایمان واقعی است. از منظر فقهی، مؤمن آن است که به زبان اظهار ایمان کند و کافر آن است که به زبان اظهار کفر کند. این معیار و ملاک کفر و ایمان، نزد فقهاست. لکن خداوند به روان می‌نگرد، نه به زبان. معیار بودن زبان، متعلق به این دنیا است و در ورای این عالم، دیگر زبان محلی از اعراب ندارد. خداوند و فرشتگان و قدسیان، فقط به دل می‌نگرند. چه بسا کسانی که اظهار اسلام می‌کنند، اما به دل کافرند و چه بسا کسانی که نامسلمان می‌نمایند، اما به واقع مؤمن‌اند. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ، بَلْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ.» فقیه کسی را کافر می‌خواند که به زبان، سخنان کفرآمیز بگوید. اما این کفری نیست که لزوماً عذاب و قهر الهی به دنبال داشته باشد. همچنان که موسی، چوپان را کافر انگاشت (به دلیل کفرگویی) اما خدا بر کفرگویی او صحنه ننهاده. از دیگر سو، فقیه کسی را که حتی در زیر سایه‌ی شمشیرها، از خوف جان اظهار اسلام می‌کند، مسلمان می‌شمارد و احکام مسلمانی را بر او جاری می‌سازد. در حالی که ممکن است در دل کافر باشد. لذا، حساب زبان را از حساب دل، و حساب کفرگویی را از حساب کفر واقعی، و حساب اظهار اسلام را از ایمان واقعی، جدا باید نگاه داشت.

نکته‌ی بعدی، رسالتی است که رسولان الهی در این زمینه دارند. گرچه حقیقت کفر و ایمان را باید در دل جست، نه در زبان؛ اما و هزار اما، تصحیح زبان هم شایسته و لازم است. همه‌ی ما برای فهم صحیح و برای تفاهم، برای حفظ سلامت جامعه‌ی دینی و برای احتراز از کفرگویی و بر سبیل شفقت عامه، محتاج تفسیر صحیح تجربه‌های باطنی هستیم. خداوند نیز که این تجربه‌ها را برای آدمیان میسر کرده، کلید تفسیر این تجربه‌ها را در اختیارشان نهاده است. این کلید را در ادیان و نزد انبیاء باید جست. از این رو، در عالم فهم تجربه‌ها، ما سخت محتاج پیامبرانیم. مولوی در این قصه، این نکته را به نحو مضمّر و مدغم بیان کرده است.

می‌گوید هیچ ذکر و تهلیلی و هیچ فهم و تعریفی از خداوند، در هیچ مرتبه‌ای، کامل و خالص نیست. از این رو، هر عارفی، در هر مرتبه‌ای از مراتب تفسیر تجربه‌ی باطنی خویش، محتاج راهنماست. چون شاید هنوز تفسیر او مشوش به وهم و خیال باشد و هر دم خیالی او

را راهزنی کند. از شبان شوریده‌ی این قصه گرفته تا عارفان، همه محتاج تفسیر یافته‌های عرفانی خویشند و البته عارفان محتاج‌ترند؛ چون غنی‌ترند:

درویش و غنی بنده‌ی این خاک درند

و آنان که غنی‌ترند، محتاج‌ترند*

یکی از انتظارات مهمی که از ادیان و انبیاء داریم، تصحیح تفسیرهای باژگونه و معوج ماست؛ خاصه که شیطان در کمین است و انبیاء در این عرصه، بی‌رقیب نیستند. اگر انبیاء ما را وا نهند، در دام شیطان و تفسیرهای باطل و وهم‌آلوده‌ی او گرفتار خواهیم آمد. شیطانی که حتی در کمین تمنیات انبیاء نشسته است:

و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في
أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته و الله عليم حكيم†.

پیش از تو، هیچ نبی و پیامبر نفرستادیم، مگر وقتی که تمنا می‌نمود، شیطان در تمنای او دخالت می‌کرد. آن‌گاه، خداوند از راه می‌رسید و القاء شیطان را پاک می‌کرد و آیاتش را استحکام می‌بخشید و خدا دانا و حکیم است.

از این رو، در عالم دین، اگرچه اولویت با دل است، اما تجربه‌ی باطنی هم محتاج تفسیر صحیح است. چه فایده دارد اگر این تجربه‌های معنوی، بد معنا شوند؟ چه سود اگر این آب زلال، گل‌آلود شود و این نعمت کفران شود؟ خسران بزرگی است که آدمی، نفیس‌ترین گوهر خود را قدر نداند و آن را ارزان و آسان به دست شیطان بفروشد. انبیاء، به‌ترین صورت‌بخشانی هستند که آن ماده را از ما می‌ستانند و بدان، زیباترین صورت را می‌دهند.

ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم

که خیال شکرینت فر و سیمای تو دارد‡

لذا، به طور خلاصه:

چوپان مهتدی بود و بر سبیل هدیا گام می‌زد. در روان مؤمن بود؛ گرچه در زبان کافر می‌نمود. اهل تنزیه و تقدسی بود؛ گرچه به زبان اهل تشبیه بود. در باطن با موسی یکی بود؛ گرچه در ظاهر خلاف موسی سخن می‌گفت. او سرشار از عشق و برخوردار از موهبت مجالست با حق بود. اما دچار یک مشکل بود. او تجربه‌ی باطنی خویش را خوب تفسیر نمی‌کرد. گرچه با خداوند عشق می‌ورزید، اما بیانی که از این عشق‌ورزی ارائه می‌کرد، بیانی بشری و آلوده به تشبیه بود. بدین جهت، راه‌بر و مرشدی چون موسی لازم بود که با او عتاب کند و از او بخواهد که زبان را بگرداند و آن را هم مانند روان، مستقیم کند و حال که از نعمت تجربه‌ی باطنی برخوردار است، از نعمت تفسیر صحیح هم برخوردار شود. بدین سبب بود که

* سعدی

† سوره‌ی حج، آیه‌ی ۵۲

‡ دیوان کبیر، غزل ۷۵۹

پس از این که موسی تازیانه‌ی عتاب و ملامت را به چوپان نواخت، چوپان تقدیر کرد و گفت: تو را سپاس می‌گزارم که مرا از این که بودم، بالاتر بردی.

تازیانه برزدی اسیم بگشت گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد آفرین بر دست و بر بازوت باد

موسی هم که به دل او نظر نمی‌کرد، مستوجب عتاب خداوند شد که: به حرفه و مسؤولیت و رسالت خویش، نیکوتر بنگر! تو برای وصل کردن آمدی یا برای فصل کردن؟! رشته‌ی اتحادی را که دل با خدا دارد نمی‌بینی و فقط به لفظ زبان می‌نگری! اولویت را به چه می‌بخشی؟ در مقام رسالت، مردم را به چه می‌خوانی و از آن‌ها چه انتظاری دارد؟ فرع را به جای اصل نشان! عتاب خداوند، موسی و چوپان، هر دو را بالاتر برد و آنان را در ارتفاعی بلندتر به هم نزدیک کرد.

زان که دل جوهر بود گفتن عرض
پس طفیل آمد عرض جوهر عرض

۳ - سخن تازه‌ای که در این قصه از زبان موسی می‌شنویم، نفی ادب است:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو
هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو

شبان، ذوق و اشتیاق و دریافت باطنی خود را در حضور معشوق، بی‌ادبانه و بی‌پروا بیان می‌کند و ادب مقام ربوبی را، آن‌چنان که متکلمان می‌پسندند، مراعات نمی‌کند. از این رو، موسی با او در می‌پیچد و به او عتاب می‌کند و در اثر این عتاب، خود نیز مورد عتاب خداوند واقع می‌شود. خداوند به او تذکار می‌دهد که هر مقامی ادبی، و هر سخن جایی، و هر کس زبانی، و هر پرده نوایی دارد. از روستایی، مراعات ادب شهر را خواستن روا نیست. و از سرمستان، قلاووزی جستن شرط خرد نیست. آداب‌دانان دیگر و سوخته‌جانان دیگرند. موسی پس از عتاب ربوبی، شبان شوریده را می‌یابد و به او می‌گوید که از این پس پروای سخن گفتن نداشته باشد؛ او هر چه بگوید، بوی عشق می‌دهد و از او مقبول است:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان ایمنی، وز تو جهانی در امان
ای معاف یفعل الله مایشاء بی‌محابا رو زبان را برگشا

این ابیات، به معنای نفی ادب و آداب‌دانی عاشق است. مولوی در جای دیگر، این نکته را

به‌تر توضیح می‌دهد که بی‌ادبی، و در عین حال ادب‌ورزی عاشق، چه‌گونه است:

نبض عاشقی بی‌ادب برمی‌جهد خویش را در کفه‌ی شه می‌نهد
بی‌ادب‌تر نیست کس زو در جهان با ادب‌تر نیست کس زو در جهان
هم به نسبت دان و فاق ای منتجب این دو ضد با ادب یا بی‌ادب
بی‌ادب باشد چو ظاهر بنگری که بود دعوی عشقش همسری

چون به باطن بنگری دعوی کجاست؟ او و دعوی پیش آن سلطان فناست*

هر مقامی را ادبی است. ادب اهل شریعت آن است که خردورزانه و متکلم‌پسندانه سخن بگویند، گوش به امر و نهی داشته باشند، و پا از دایره‌ی اخلاق متعارف بیرون نهند و رندی نکنند. اما وقتی کسی از مقام گوش (شنیدن امر و نهی) فراتر رفت و چشم‌صفت شد و زیبایی معشوق را بالعیان دید، چه‌گونه می‌تواند پروای سخن داشته باشد و خود را محصور قالب‌های تنگ آداب‌دانان کند:

بوی آن دلبر چو پَران می‌شود

آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود[†]

این حیرانی زبان، مربوط به مقام مستی است که ادبی ویژه‌ی خود را دارد. بوی محبوب، عاشق را چنین مست می‌کند؛ چه رسد به روی او، که جنون‌آور است.

این تمثیل بسیار زیبا و رسا در تبیین مقامات سلوک، از خود مولوی است. او محبوب دل‌نشین خود را به آهوش تشبیه می‌کند:

چون شوم نومید از آن آهو که مشکش دم‌به‌دم

در طلب می‌دارم از بوی و از بویایی‌ای؟

گر شود موسی بیاموزم جهودی را تمام

ور بود عیسی بگرم ملت ترسایایی[‡]

این طلب و مجذوبیت، در سه منزل و مرحله ظاهر می‌شود: در مرحله‌ی اول، شخص رد پای آهو را می‌گیرد و می‌دود. ولی آهو خواستاران خود را همیشه با رد پا مشغول نمی‌دارد. پس از مدتی دویدن و طلبکاری، شخص طالب و عطش‌ناک و دونده، از تعقیب رد پا بی‌نیاز می‌شود. از این پس، کمند تازه‌ای به گردن او می‌افتد و نشان تازه‌ای از آهو پیدا می‌کند که همان بوی عطر است. تا این‌جا شریعت بود؛ از این‌جا مرحله‌ی طریقت آغاز می‌شود. سالکان مرحله‌ی طریقت، با شنیدن بوی عطر، به دنبال محبوب می‌دوند.

هم‌چو صیادی سوی اشکار شد گام آهو دید و بر آثار شد

چند گاهش گام آهو در خور است بعد از آن خود ناف آهو رهبر است[§]

و وقتی که این عطر دویدن را سریع‌تر و شیرین‌تر، و مقصد را نزدیک‌تر کرد، رفته‌رفته شبح آهو از دور به چشم می‌رسد. سالک، ملتهب‌تر و مشتاق‌تر می‌شود. تیزتر گام برمی‌دارد و تندتر می‌دود. نزدیک‌تر می‌شود تا آن که خود را در میدان مغناطیسی وجود آهو می‌بیند. آن‌جاست که به وادی حقیقت پای می‌نهد. از اثر عبور کرده، به صاحب‌اثر می‌رسد.

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۷۸ تا ۳۶۸۲

† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۳

‡ دیوان کبیر، غزل ۲۸۰۷

§ مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۶۱ و ۱۶۲

موسی در این داستان، در جامه‌ی اهل شریعت ظاهر شده است و به چوپان توصیه می‌کند که ادب مقام شریعت را نگه دارد و چنان سخن بگوید که شریعت‌مداران را برنیاشود. این‌جا ظاهر ملاک است. دل ملاک نیست. شخصی اگر در ظاهر کاپر کند یا بر زبان سخنی براند که موافق ادب شریعت نباشد، کافر یا فاسق شمرده می‌شود. در این‌جا ریا و تزویر، مجال دارد و ممکن می‌شود. این‌جا دنیاویّت حضور دارد و دنیا، دار غیبت است و همه بر ظواهر حکم می‌کنند. در مرتبه‌ی طریقت یا حقیقت است که ادب مقام عوض می‌شود و این همان چیزی است که خداوند به موسی آموخت و گفت: شبان از جنس بندگان مجذوب و حیران است. حیرانی و جذبه، گوهر عبودیت و دین‌داری است. پاس او را بدار. او را هم بشناس و از او ادب متناسب با مقام را انتظار داشته باش. در قصه‌ی قرآنی موسی و بنده‌ی صالح (که به روایتی حضرت خضر است) نیز ماجرا بدین گونه بود. در قصه‌ی موسی و شبان، نزاع بر سر سخنان کفرآمیز است و در آن ماجرا، نزاع بر اعمال فسق‌آمیز. قتل نفس، سوراخ کردن کشتی، و تصرف عدوانی در مال مردم، از اموری هستند که انسان مؤمن و متعبد و پیرو احکام فقهی، هرگز مرتکب آن‌ها نمی‌شود. اما آن بنده‌ی صالح مرتکب همه‌ی این‌ها شد و هنگام وداع، در مقام توضیح کرده‌ی خویش، با موسی گفت: این جهان باطنی دارد و تأویلی دارد و تو اگر به آن باطن بنگری، کرده‌های من درست می‌نماید. لکن البته رفتار من با اخلاق و فقه متعارف ناسازگار است.

اعتراض موسی بر خضر، درست شبیه ایراد به عزرائیل است که چرا جان آدمیان را می‌ستاند و مرتکب قتل و جنایت می‌گردد. جواب این است که بله؛ صد البته عزرائیل جان آدمیان را بی‌سابقه‌ی جرم و شرارتی می‌ستاند. لکن کارش جرم و جنایت نیست. جان کسی را ستاندن در دنیای ما و در میان ما آدمیان فسق است و ستاننده‌ی آن مستوجب عقوبت است. اما عزرائیل نسبت دیگری با این عالم دارد و کارش عین ادب مقام اوست و باید چنین بکند و اگر نکند خلاف‌کار و عاصی است. اخلاق و آداب، سطوح مختلف دارند. برای همه یک اخلاق ننوخته‌اند. خداوند و فرشتگان و آدمیان، هر کدام اخلاق و آداب ویژه‌ای دارند و از میان آدمیان نیز اهل طریقت و اهل شریعت و اهل حقیقت، هر کدام اخلاق و ادبی متناسب مقام خویش دارند. آنچه عارفان با رنج تمام می‌خواستند به مردم بیاموزند، این نکته بود که هر مقامی را ادبی است و ادب یا بی‌ادبی مطلق نداریم. اخلاق اجتماعی و ارزش‌های انسانی ما، مطلقاً برای خداوند الزام‌آور نیست. نه تنها بر خداوند، بل که بر اولیاء او هم حاکم نیست. به همین دلیل، لاابالی نامیدن خداوند، از سوی عارفان مطرح شد و گفتند که اگر ادب این است که ما داریم، آن‌جا مقام بی‌ادبی است.

وقتی مولوی از زبان موسی به شبان می‌گوید: «هیچ آدابی و ترتیبی مجو»، بدین معناست که شبان هم به مقام لاابالی‌گری و بی‌ادبی رسیده است. و این مبالی آداب* نبودن، بر او اشکالی نیست. به همین سبب، در خطاب به او می‌گوید: «ای معاف یفعل الله ما

* «مبالی آداب»، صورت صحیح «مبادی آداب» است که غلط مشهور است و معنای محصلی ندارد و بر اشخاص آداب‌دان اطلاق می‌شود.

یشاء» یعنی خداوند که فاعل ما یشاء است (و هر کاری که بخواهد می‌کند) و تو به جایی رسیده‌ای که وصف او را یافته‌ای و چون خداوند، از مراعات آداب انسان‌ها معافی. نه این که کفر می‌گویی و ما کفر گفتن‌های تو را نادیده می‌انگاریم، بل که به مرتبه‌ای فوق کفر و ایمان رسیده‌ای که:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست
عاشقان را ملت و مذهب خداست

و:

کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی وز تو جهانی در امان

این یکی از تعلیمان مهم این قصه است. ماجرای موسی و خضر در قرآن نیز تالی این قصه است. با این تفاوت که در این قصه، اقوال نامعقول شنیده می‌شود و در آن ماجرا، افعال تحمل‌ناپذیر سر می‌زند. اما اگر به باطن بنگریم، هم این سخنان عین ایمان است و هم آن کرده‌ها عین طاعت و احسان.

* * *

این‌ها سه ملاحظه‌ی کلی در قصه‌ی موسی و شبان بود. حالا ابیات را یکایک مرور می‌کنیم و نکات خرد دیگر را در آن‌ها باز می‌یابیم.

دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی‌گفت: «ای گزیننده اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم، کنم شانه سرت
گفت موسی: های بس مدبر* شدی	خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژ است و چه کُفر است و فُشار [†]	پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
گند کفر تو جهان را گنده کرد	کفر تو دبیای دین را ژنده کرد

می‌بینید که موسی، کفر گفتن را معادل کفر کافر بودن گرفته است. در حالی که این‌ها دو مقوله‌اند. ممکن است کسی کفر بگوید، اما کافر نباشد. کفر دل، و رای کفر زبان است. شبان، به زبان و به ظاهر کفر می‌گفت. اما به دل کافر نبود.

گر نبندی زین سخن تو حلق را	آتشی آید بسوزد خلق را
آتشی گر نامده است این دود چیست	جان سیه گشته روان مردود چیست؟

این سخن، گرچه ظاهراً خطاب موسی است به شبان، لکن به واقع، خطاب مولوی است به همهی ما که: وقتی گفته می‌شود آتشی می‌آید و جان‌ها را می‌سوزد، گمان نکنید آتشی است ظاهری که دنیا را فرا می‌گیرد. به خودتان بنگرید. اگر دلتان تیره شده، نتیجه‌ی آتشی است که آمده و جان شما را سوزانده است. جان روشن و باصفا، اگر دچار تیرگی شود و

* مدبر: بی‌چاره، بدبخت

† فُشار: هذیان، یاوه

ملالتی و محجوبیتی در خود احساس کند، علامت این است که آتش قهری در او افتاده و روان را سیاه و مردود کرده است.

با که می‌گویی تو این، با عمّ و خال	جسم و حاجت، در صفات ذوالجلال؟
شیر او نوشد که در نشو و نماست	چارق او پوشد که او محتاج پاست
ور برای بنده‌اش است این گفت‌وگو	آن که حق گفت او من است و من خود او
آن که گفت اینی مرضتُ لم تُعد	من شدم رنجور او تنها نشد
آن که بی‌بصر شده است	در حق آن بنده هم این بیهده است

می‌گوید حتی این‌گونه سخن گفتن در حق اولیاء خداوند هم، که از فرط اتصال و قرب با او، مریضی و سلامتشان را خداوند مریضی و سلامت خود خوانده است، خطاست؛ چه رسد به خدا. تأکید بر قرب حق و لطف او در حق بنده، از دل‌نشین‌ترین تعالیم عرفانی ادیان و تصوف دین‌دارانه است. مولانا در همین دفتر دوم، داستانی دارد که خداوند به موسی وحی می‌کند که وقتی من رنجور شدم، چرا به عیادت نیامدی. موسی می‌گوید: خدایا، تو پاکی و بیمار نمی‌شوی. خداوند می‌فرماید: بلی، بنده‌ای از بندگان من مریض شده بود و به دیدن او نرفتی!

هست معذوریش معذوری من	هست رنجوریش رنجوری من
هر که خواهد هم‌نشینی خدا	می‌نشیند در حضور اولیاء

روایتی به همین مضمون، و بدون ذکر موسی علیه‌السلام، از امام موسی بن جعفر، از رسول خدا نیز نقل شده است. (سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۳۴)

در غزل‌ها هم مولانا آورده است:

ای اولیاء حق را از حق جدا شمرده
گر ظن نیک داری بر اولیاء چه باشد؟

موسیقی تصویرهای چوپان را تصحیح می‌کند...

«دست و پا در حق ما استایش است	در حق پاکی حق آرایش است
لم یلد لم یولد او را لایق است	والد و مولود را او خالق است»
گفت: «ای موسی دهانم دوختی	وز پشیمانی تو جانم سوختی»
جامه را بدرید و آهی کرد تفت	سر نهاد اندر بیابان و برفت
وحی آمد سوی موسی از خدا	بنده‌ی ما را ز ما کردی جدا؟
تو برای وصل کردن آمدی	یا خود از بهر بریدن آمدی؟

از این ابیات، بوی عتاب به مشام می‌رسد. خداوند، عتاب‌گرانه، با رسولش نجوا می‌کند که: بین رسالت تو در این دنیا چیست؟ آمده‌ای روزنه‌ها را به روی آفتاب باز کنی یا ببندی؟ آمده‌ای رشته‌های مودت و ارتباط را ببری یا ببیونی؟ آمده‌ای برای کافرتراشی یا مؤمن‌پروری؟ بهانه می‌گیری تا آدمیان را روانه‌ی جهنم کنی یا بهشت؟ این‌همه تنگ‌چشمی! و این‌همه کم‌ظرفیتی و انسان‌ناشناسی چرا؟! مگر آدمی در زبان خلاصه می‌شود! پس دل چه جای‌گاهی دارد؟ پس عشق چه نقشی در ایمان دارد؟ پس تنوع آدمیان کجا رفت؟

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم در حق او شهد و در حق تو سم

دو جامعه را در نظر آورید که در یکی بلند شدن در مقابل کسی احترام تلقی گردد و جای دیگر، بلند نشدن. اصل در هر دو جا بر احترام است؛ گرچه یک جا برمی‌خیزند و در جای دیگر برنمی‌خیزند. آن که درون را می‌بیند، اذعان می‌کند که هر دو احترام می‌گذارند. ولی کسی که ظاهر عمل را نظاره می‌کند، حکم دیگر خواهد راند. البته باید به آدمیان آموخت که احترام باطنی را با ادب ظاهری همراه کنند؛ لکن کسی که باطن‌بین است، حکم خود را می‌کند.

ما بری از پاک و ناپاکی همه از گران‌جانی و چالاکی همه
من نکردم امر تا سودی کنم بل‌که تا بر بندگان جودی کنم
هندوان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سید مدح

ملاحظه می‌کنید که مولوی چه بنایی را معماری می‌کند! لبّ سخن او این است که ادیان مختلف، زبان‌های مختلف هستند برای بیان معنا و محتوای واحد. اسم‌های گوناگون‌اند برای مسمای واحد. چنان‌که در جای دیگر می‌گوید:

تا قیامت هست از موسی نتاج نور دیگر نیست، دیگر شد سراج
از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و یهود

اما آن بیت که سخن از جود خداوند می‌گوید، متضمن یکی از سراندریشه‌های مولانا است. به نظر مولانا، خداوند هم در تکوین و هم در تشریح، جوادانه و کریمانه عمل کرده است. یعنی بخششی ابتدایی و بی‌سابقه‌ی عمل و بدون ملاحظه‌ی استحقاق و قابلیت و بدون توقع پاداش و اجرت و بدون علت و رشوت انجام داده است. با چنین کریمی، البته کارها دشوار نیست. امر او به تسبیح و تنزیه، نه برای سود بردن خود، بل‌که برای بهره‌مند شدن تسبیح‌کنان است. فایده‌اش به عامل برمی‌گردد؛ نه به آمر:

من نگردم پاک از تسبیحشان
پاک هم ایشان شوند و دُرفشان

همین معنا را در داستان ابلیس و معاویه، چنین آورده است:

آفریدم تا ز من سودی کنند تا ز شهدم دست‌آلودی کنند
نی برای آن که تا سودی کنم وز برهنه من قبایی برکنم

*

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز سوز خواهم سوز، با آن سوز، ساز

اضمار، بع معنی پنهان کردن و نیز به معنی آوردن ضمیر به جای اسم و به معنی حذف واژه و عبارتی است که به قرینه می‌توان وجود آن را حدس زد. مجاز به معنای به کار بردن لفظ در غیر معنای حقیقی آن است. خطاب مولوی در این ابیات، متوجه متکلمان است. می‌گوید ادبیات دینی را با دین یکی گرفتن خطاست. شمس تبریزی در مقالات خویش آورده است که روزی در مجلس محدثین بودم. حفاظ به بیان روایات از این و آن مفاخرت می‌کردند. یکی صد

هزار روایت حفظ بود و آن دیگری چهل هزار. همه می‌گفتند حدیثی فلان عن فلان. خطاب به آنها گفتم: یکی از شما نیست که بگوید: «حدیثی قلبی عن ربی» (دل من از خدای خویش شنید...) اگر از خدا چیزی شنیده‌اید، عرضه کنید. از این و آن چه فایده؟!

موسیا آداب‌دانان دیگرند
سوخته جان و روانان دیگرند

با این بیان مولوی، دین‌داران را به دو دسته تقسیم می‌کند: «آداب‌دان» و «سوخته‌جان». کسانی که چون فقیهان و متکلمان، «درس دین» را آموخته‌اند و کسانی چون عارفان که «درد دین» دارند و به تعبیر دیگر (که در مناقب‌العارفین آمده است): آنها که اهل باخند و آنها که اهل شناختند. آنچه حقیقت و گوهر دیانت است و آنچه خدا به آن نظر می‌کند، همان جان سوخته و دل باخته است. فیض وجود یک سوخته‌جان برای این عالم، از وجود هزاران فقیه و متکلم آداب‌دان ظاهری و تنگ‌چشم، افزون‌تر است. پیامبری و رسالت را نباید در آداب‌دانی خلاصه کرد و از ذکر حق و سوز ایمان و درد عشق غفلت ورزید. «درس دین»، در خور کلاس و امتحان است و متاع بازار فضل‌فروشی و عالم‌نمایی است. آن نیست که در آخرت دستگیری کند. کارکردش تا لب گور است. نیکو مسأله گفتن و درست اصول اعتقادات را بیان کردن، به کار نوشتن کتاب و گرم کردن محفل می‌آید و آن نیست که خدا را از آدمیان می‌طلبد. دل را می‌خرند؛ نه گِل را.

اندر آن بازار که اهل محشرند
حس مس را چون حس زر کی خرنند؟!*

*

صد جوال زر بیاری ای غنی
حق بگوید دل بیار ای منحنی[†]

دینی که دل در آن جایی ندارد، شاید به کار این جهان بیاید؛ اما در بازار کارشناسان ماهر آن جهان، بهایی ندارد.

عاشقان را هر نفس سوزیدنی است بر ده ویران خراج و عُشر نیست
گر خطا گوید ورا خاطی مگو گر بود پر خون شهید او را مشو

گفته‌اند «علم کلام» از وقتی سر برمی‌کشد که آتش ایمان فرو نشسته باشد. تئولوژی آن‌گاه رونق می‌گیرد که تجربه‌ی دینی رو به سردی نهاده باشد. آن‌جا که مولوی می‌گوید:

این سخن ناقص بماند و بی‌قرار
دل ندارم بی‌دلم معذور دار[‡]

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۰

† مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۸۸۱

‡ مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۰۵

بدین معناست که گرفتار عالمی دیگر و محو تماشای منظره‌ای به‌تر هستیم که مرا از سخن گفتن باز می‌دارد.

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه

کنون که مست و خرابم صلاهی بی‌ادبی!

شما از یک عاشق سوخته‌جان چه انتظاری دارید؟ مالیات را از ده آباد می‌ستانند؛ نه از ده ویران و سوخته. تو هم‌چون محصلان و خراج‌بگیران آمده‌ای و می‌گویی چرا در بیان کم آورده‌ای. اگر از بیان کم دارم، در عوض از دردمندی کم ندارم. جریمه‌اش را از آدم‌های بی‌درد بگیر.

مولوی در دفتر سوم می‌آورد که: در میان اصحاب پیامبر، افراد حافظ قرآن اندک بودند. چون چنان مالا مال از روح قرآن بودند که به جسمش کمتر می‌پرداختند. بررسی صوری و حفظ قرآن، آن‌گاه در میان مسلمین پا گرفت و رو به فزونی نهاد که از روح قرآن کناره گرفتند و به جسم آن بسنده کردند و چون از حرارتی که قرآن داشت دور افتادند، با صورت سرد قرآن، لحن و اداء کلمات، تجوید و حفظ آن، نرد محبت باختند. با بدن مرده‌ای عشق می‌ورزیدند؛ بی آن که با روح و پیام آن تماسی داشته باشند.

در صحابه کم‌بُدی حافظ کسی گرچه شوقی بود جانشان را بسی

قشر جَوَز و فُستَق و بادام هم مغز چون آگندشان پوست کم*

و به همین مناسبت قصه‌ی لطیفی بیان می‌کند. فرد رندی سیلی محکمی به فرد دیگری می‌نوازد. سیلی‌خورده عزم قصاص می‌کند. اما ضارب رند می‌گوید: پیش از این که قصاص کنی، سؤالی دارم مهم:

بر قفای تو زدم آمد طراق یک سؤالی دارم این‌جا در وفاق

این طراق از دست من بودست یا از قفاگاه تو ای فخر کیا†

در این پس‌گردنی که من زدم، نکته‌ای علمی - فلسفی! مبهم مانده است و آن این است که صدایی که از آن برخاست، از پس گردن شما بود یا از دست من؟ باید اول این ابهام را برطرف کنیم! فرد سیلی‌خورده که از درد به خود می‌پیچید، گفت: این سخنان در خود آدم‌های بی‌درد است.

تو که بی‌دردی همی‌اندیش این

نیست صاحب‌درد را این فکر، هین‡

اجازه بده اول قصاص کنم، بعد اگر رسیدیم وارد آن مقوله می‌شویم.

این سؤال و آن جواب است آن‌گزین

که سر این‌ها ندارد درد دین§

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۸۶ و ۱۳۸۸

† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳

‡ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۸۵

§ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۷۹

*

گر خطا گوید ورا خطای مگو
ور بود پرخون، شهیدان را مشو

اگر کفر می گوید کافر مخوانش. از خطای زبان، خطای روان نتیجه نمی شود. خطایی که شخص شوریده‌ای چون شبان می کند، چون از سر صدق و ایمان و عشق و شوریدگی است، از هزاران سخن درست، سنجیده، و آب بندی شده‌ی متکلمین، که ذره‌ای روح ایمان در آن نیست، البته به تر است. همان گونه که خون شهیدان، از صد غسل والا تر است.

در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم از غواص را پاچیله نیست

متکلمان رو به قبله نماز می خوانند. اما عاشقان در کعبه اند. به هر طرف نماز بخوانند، صحیح است. آن‌ها در قبله اند؛ نه رو به قبله. هرچه بگویند نماز است و هرچه بکنند طاعت است. از پاچیله (دمپایی) کسی استفاده می کند که می ترسد مبادا پایش خیس شود. اما برای کسی که سر تا پا غرق دریا است، این دمپایی پا کردن‌ها و احتیاط‌ها معنا ندارد.

توز سرمستان قلاووزی مگو
جامه چاکان را چه فرمایی رفو

یعنی حساب مستان از رهبران جداست. نباید آنان را با خودت (ای موسی) قیاس کنی. لازمه رهبری، درجه‌ای از هوشیاری و خویشتن داری است. شما که پیامبری، باید هوشیار باشی. باید بدانی که چه می کنی و چه می گویی و چه می خواهی. اما همگان چنین نیستند. آتش عشق در کسانی چنان غلبه کرده که هوشیاری و ادب را با هم سوزانده است. رهبر، مستی و ملامت‌گری و شاعری و عاشقی نمی کند؛ یا دست کم جمع صورت و معنی و ادب و مستی می کند. اما مجذوبان و سوختگان چنین نیستند و لذا، انتظارات را از آنان باید تحدید و تصحیح کنی:

جمع صورت با چنین معنای ژرف	نیست ممکن جز ز سلطان شگرف
در چنین مستی مراعات ادب	خود نباشد و باشد عجب*

*

ملت عشق از همه دین‌ها جداست
عاشقان را ملت و مذهب خداست

این بیت، شامل یکی از غرر اندیشه‌های مولانا است و چندین جا در مثنوی تکرار شده است:

بندگی و سلطنت معلوم شد	زین دو پرده عاشقی محکوم شد
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداع [†]

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۹۲ و ۱۳۹۴

† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۲ و ۴۷۲۱

*

که فتوت دادن بی علت است پاکبازی خارج هر ملت است
 زن که ملت فضل جوید یا خلاص پاکبازانند قربانان خاص^س

و خلاصه‌ی سخن این که کار اصلی پیامبران، انذار و تبشیر است یا آموختن فضل و خلاص. اما عاشقی که عین کرم و فتوت است، نه راغب است نه راهب؛ نه از چیزی می‌هراسد و نه پاداشی می‌خواهد. و لذا، بیرون ملت (یعنی شریعت) قرار می‌گیرد. از این مهم‌تر، دین و کفر از اضدادند و روبه‌روی هم قرار می‌گیرند و نافی یکدیگرند و خشت‌های بنای این عالمند و عارف به مقامی و عالمی فوق اضداد می‌رسد؛ به طوری که غم و شادی و کفر و ایمان و جنگ و صلح و... همه زیر پای او واقع می‌شوند:

تا آمدی اندر برم شد کفر و ایمان چاکرم
 ای دیدن تو دین من وی روی تو ایمان من
 هفت آسمان را بردرم وز هفت دریا بگذرم
 چون دلبرانه بنگری در جان سرگردان من

*

بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت رازهایی گفت کآن ناید به گفت
 برد دل موسی سخن‌ها ریختند دیدن و گفتن به هم آمیختند

در مواجهه‌ی خداوند با موسی، چشم و گوش یکی شده بود. دیدنی‌ها را می‌شنید و شنیدنی‌ها را می‌دید.

گوش چو نافذ بود دیده شود
 و نه قُل در گوش پیچیده شود[†]

حق این است که حواس مادی ما فقط در برخورد با موجودات مادی به کار می‌آیند و کارشان تجزیه است و لذا، به آن‌ها گاه آنالیزور می‌گویند. اما هنگامی که موجودات ماوراء طبیعی در می‌آیند، گویی از تمام مجاری حواس، وارد جان می‌شوند. به تعبیر دیگر، در آن حال، پیام از طریق مجاری حواس دریافت نمی‌شود. بدون متروک و مغفول است. واردشونده، هم گوش را پر می‌کند و هم چشم را. بل که همه‌ی وجود را سیراب می‌کند. آدمی نمی‌داند این را که می‌فهمد، دیدنی است یا شنیدنی. با همه‌ی وجود، آن را احساس و ادراک می‌کند.

قرآن کریم، وقتی نزدیک شدن موسی به درخت را تصویر می‌کند، می‌بینیم که موسی به هوای برگرفتن شعله‌ی آتش آمده بود. اما نزدیک‌تر که می‌رود، درخت را می‌بیند که با او زبان به سخن گشوده است و ندا می‌دهد: من خدا هستم. کفش‌هایت را بیرون آور. مسلماً اگر فرد دیگری آنجا حضور داشت، آن صدا را از درخت نمی‌شنید و آن آتش را روی درخت نمی‌دید. فقط موسی بود که آن آتش را دید و آن خطاب را شنید. معلوم می‌شود واقعیتی از عالم

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۷۲ و ۱۹۷۳

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۸۶۳

دیگری بود که به چندگونه تجلی کرد. یک تجلی آن به چشم بود و به صورت نور، و تجلی دیگری به گوش، به صورت آن خطاب. یک چیز بود و چندگونه می‌نمود. موجودی بود که در گوش تأثیری می‌گذاشت و در چشم، تأثیری دیگر. در این حال، تمام هستی شخص در چنگال تجربه‌ای کوبنده و فراگیر گرفتار می‌آید. در جای دیگر، مولوی می‌گوید:

پس بدانی چون که رستی از بدن گوش و بینی چشم می‌داند شدن
راست گفته است آن شه شیرین‌زبان چشم گردد مو به موی عارفان*

نکته‌ی دیگر مه در آن بیت هست؛ و آن تعلیم مستمر الهی نسبت به رسولان است. خداوند، مستمراً به پیامبران هشدار و تعلیم می‌داد و پیامبران هم خواستار و نیازمند آن بودند؛ چنان‌که خود او پیامبر اسلام امر می‌کرد که قل ربّ زدنی علماً.

کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی، وز تو جهانی در امان

کفر تو دین است؛ یعنی کفرگویی تو عین دین‌ورزی است. بل‌که دینت عین نورانیت است که وراي اضداد متعارف کفر و دین کلامی است. تو ایمنی و از تو جهانی در امان است. یعنی به جهانی ایمنی می‌بخشی، نور می‌پاشی، و همه‌جا را روشن می‌کنی. طمأنینه و امنیت روحی از علائم شخص مؤمن است. ایمان با تشویش و اضطراب و بی‌قراری هم‌نشین نیست. و آرامش نمی‌تواند تصنعی باشد. ممکن است آدمی تظاهر به خداپاوری کند؛ اما نمی‌توان به دروغ، از طمأنینه دم زد. آرامشی حقیقی است که در عمق جان نشسته باشد و آدمی را چون وزنه‌ی سنگینی در برابر طوفان‌های ترس و طمع ثابت‌قدم و پایدار نگه دارد. و این همان گرم‌شده‌ای است که در بیرون از ایمان و دین یافت نمی‌شود. امثال «غزالی»، حتی با پاره‌ای از مباحث کلامی که ایمان را برمی‌آشوبد و امنیت و آرامش خاطر را بر هم می‌زند، مخالفت می‌ورزیدند. قیل‌وقال‌ها و مباحث کلامی، در مرتبه‌ای نیکوست. اما اگر کسی ایمان را در همین قیل‌وقال‌ها جست‌وجو کند، صد البته اشتباه کرده است. حقیقت دین، «نور جان» است و «ایمنی». اگر کسی این دو را در خویش یافت، حظّی از ایمان برده است. آرام می‌زید و آرام هم می‌میرد.

کار مردان روشنی و گرمی است
کار دونان حيله و بی‌شرمی است[†]

ایمان آن است که آدمی را گرم و روشن می‌کند. می‌جنباند و می‌شوراند. آن که نزاع و تعارض می‌آورد، از جنس شیطانیات است.

ای معاف یفعل الله ما یشاء
بی‌محابا رو زبان را برگشا

* مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۴۰۰ و ۲۴۰۱

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۰

شبان، بعد از این تازیانه‌ی موسی، پله‌ها و گام‌ها فراتر رفت. افزون بر این که به مقام حقیقی رسید، ادب آن مقام شریف را هم دریافت. یعنی تفسیر صحیح تجربه‌ی قدسی و عرفانی خویش را هم آموخت. به قول حافظ:

دل‌فریبان نباتی همه زیور بستند
دلبر ماست که با حسن خداداد آمد

شبان با حسن خداداد آمده بود و زیور نبسته بود. مقتضای طبع و عین سیلان وحشی، ضمیرش را بر آفتاب افکنده بود. موسی دید و گفت: این بسیار خیره‌کننده است. زیور و حجابی برگیر! آرایش کن تا دیگران هم بپسندند و عیب نگیرند. شبان درس خود را گرفت. قدری زیور بست و تصنع آموخت و سخن گفتن به زبان دیگران را فرا گرفت و جریان سیال وحشی ضمیر را مهار کرد!

بند کن چون سیل سیلانی کند ورنه رسوایی و ویرانی کند

*

گفت: «ای موسی از آن بگذشته‌ام من کنون در خون خود آغشته‌ام
من ز سدره‌ی منتهی بگذشته‌ام صد هزاران ساله ز آن سو رفته‌ام

سدره‌المنتهی درختی است که جبرئیل، پیامبر را در سفر معراج تا آنجا همراهی کرد و از آن پس، پیامبر تنها رفت.

محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد

ناسوت، یعنی عالم انسانی؛ و لاهوت، یعنی عالم الهی. «محرم ناسوت ما لاهوت باد»، یعنی همسایه‌ی عالم انسانی ما، عالم ربوبی باد. به تعبیر دیگر، تو چنان کردی که ناسوت من، همسایه‌ی لاهوت شد. متشکرم و دست و بازویت را می‌بوسم.

* * *

قصه را با رمزها و رازهایش به پایان بردیم. در واپسین سطور این مقال، درس تسامح را یادآور می‌شویم. قصه‌ی موسی و شبان، نقد حال ماست. ما مخاطب رازهای شنیدنی و چشم‌گشای این قصه‌ایم. خسران است اگر فرافکنی کنیم. نگوئیم شبانی بود و حرف‌های ناسنجیده می‌زد و موسی به او عتاب کرد! همه‌ی ما شبانیم! اگر موسی صفتی پیدا شود، در خواهیم یافت که ما هم شبان عامی‌ای بیش نیستیم و کفر می‌گوئیم و دین می‌پنداریم و دیگران را کافر می‌شماریم.

کافی است عالم‌تر و مؤمن‌تری از ما درآید، تا آشکار کند حدّ کفر و ایمان هر یک کجاست. همه‌ی ما نشسته بر سر سفره‌ای واحد هستیم. همه از ساکنان یک کوییم و دیگر چه جای تکبر و تکفیر، و چه جای فخرفروشی و چه جای تخطئه‌ی دیگران؟ خاصه در عالم دین، که اولویت با دل است. همه‌ی ما محتاج یک معلمیم که با تازیانه‌مان بنوازد. همه‌ی ما در حکم آن شبانیم. اگر این نکات را دریابیم، بسیاری از مردم را معذور خواهیم داشت و نسبتی دیگر با

افراد برقرار خواهیم کرد و کفر و ایمان و کافر و مؤمن، چهره‌ی دیگری پیدا خواهند کرد و آن طبقه‌بندی خشک و ناتراشیده در باب کافر و مومن، که در میان ما روان است، رخت بر خواهد بست. تسامح، یعنی دیگران را مثل خود دیدن؛ و لذا، هیچ‌کس را به روانی محکوم نکردن و در نقصان و کمال، همواره همه را در نیمه‌راه دیدن.

از امروز به بعد، همه‌ی ما خود را چوپان حس کنیم و همواره در انتظار موسی‌مردی به سر بریم تا ما را راست کند. اما هوس موسایی نکنیم، که عتاب حق ما را فرا خواهد گرفت و فرو خواهد کوفت.

حمد تو نسبت بدان گر به‌تر است	لیک آن نسبت به حق هم ابتر است
این قبول ذکر تو از رحمت است	چون نماز مستحاضه رخصت است
در سجودت کاش رو گردانی‌ای	معنی سبجان ربّی دانی‌ای
کای سجودم چون وجودم ناسزا	هر بدی را تو نکویی ده جزا

در همین راستا و به همین انگیزه و درد بود که نگارنده، سال‌ها پیش در ضمن منظومه‌ای، موسای کلیم را مخاطب قرار داد که:

موسیا چوپان چوپان توویم	ما هم از فرعون‌کویان توویم
در عتابت صد عنایت مضمّر است	تلخی‌ای کن کز شکر شیرین‌تر است
نرم نرمک مان فسون دیو کُشت	ای کلیم‌الله کم از بانگ درشت؟

دریا و آفتاب در شعر مولوی*

بسم الله الرحمن الرحيم
و صلی الله علی سیدنا محمد و آله اجمعین

وسعت دنیای هنرمندان، به وسعت نمادهای آنان است و آدمیان را بیش از زبان، در هنرشان می‌توان شناخت. آفرینش هنری، محصول لحظه‌های خواب و غفلت میمونی است که بر هنرمند سایه می‌افکند. و در این مراتب، خواب برتر از بیداری است که هنرمندان، با نمادین کردن اشیاء آشنا، هویت مستور خویش را باز می‌نمایند. واقعیت‌ها در خواب، چهره‌ی دیگری به خود می‌گیرند و لذا، محتاج تأویلند و هنرشناسان، در مقام تأویل، کاری جز کشف دنیای هنرمند ندارند. می‌کوشند تا بدانند آفتاب و دریا و ابر و آب و گل و سرشک در آن دنیا، آیا همانند که در این دنیا هستند. هرچه دنیای هنرمند به دنیای بیرون نزدیک‌تر و مانده‌تر باشد، حظ او از هنر اندک‌تر است و هرچه از عینیات فراتر رود، و بر ابعاد و اجزایش افزون‌تر گردد، و رنگ و بانگ و صوت و صورتش دگرگونی بیش‌تری یابد، و هرچه موزونیت و غنا و انحنای آن متفاوت‌تر باشد، شک نیست که هنری‌تر و متعالی‌تر است. فیلسوفان گفته‌اند که آدمیان را توانایی آن نیست که از خود «تصوری» بنا کنند و معنایی را، بی‌اخذ و اقتباس از عالم واقع، برسازند. اما البته می‌توانند معنایی را از قالب صورتی درآورند و بر آن قالب دیگر بیوشانند. می‌توانند میان دو صورت، که نسبتی ندارند، نسبتی بیافکنند. و یا دو معنای یگانه را بیگانه کنند. در دنیای جاودانه و فراخ هنرمندان، بسا رشته‌های پیوند که گسسته است و بسا گسل‌ها که پیوسته است. و چه قالب‌های نازک که آبستن چه معنایی فریبه‌اند. و آن‌جا: سرها بریده بینی، بی‌جرم و بی‌جنایت.

این‌ها همه تخیل است که گوهر هنر است. اما فقط کاملانند که خاک را زر می‌کنند[†]، و تنها پیل است که خواب هندوستان را می‌بیند[‡]، و فقط پاکیزه‌جانانند که در آب صاف، ماه و اختر را در طواف می‌بینند[§]. بله؛ هنر، خواب دیدن است. اما آن که به هندوستان گذری و سفری

* تحریر و تکمیل سخنرانی در حوزه‌ی هنری، بهمن ماه ۱۳۶۵

† کاملی گر خاک گیرد زر شود

‡ ناقص از زر برد خاکستر شود

§ مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۶۷ و ۳۰۶۸ و ۳۰۷۱:

پیل باید تا چو خسبد او ستان	خواب بیند خطه‌ی هندوستان
هر نبیند هیچ هندوستان به خواب	خر ز هندستان نکرده است اغتراب
أذکروا الله کار هر هر اوباش نیست	ارجعی بر پای هر قلاش نیست

§ برمشوران تا شود این آب صاف

و اندر او بین ماه و اختر در طواف (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۷۰)

نکرده، کجا خواب آن دیار را خواهد دید؟ و آن که دل به صحبت کیمیاگری نبسته و از او فنون ساحری و قلب اعیان را نیاموخته، چه‌گونه بر مس صورت زر تواند پوشاند؟ و آن که آینه‌ی جاننش به زنگار هزار پلیدی آلوده است، عکس مه‌رویای بستان خدا را در دایره‌ی تنگ نظر، چه‌گونه تواند آورد؟ چون جمع شد معانی، گوی بیان توان زد. تا برق عشقی پشمینه‌پوشی را نسوزاند*، و تا خال جمال یاری، پوست بی‌قراری را نشکافد†، و تا وصالی و لقایی و دیدار و پرهیزی کسی را نیافتاده باشد، اندوه نمکین فراق، زخم سینه‌اش را نخواهد گزید، و در پیاله عکس رخ یار نمی‌تواند دید*.

منوچهری «مرد شراب است و کباب است و رباب است» و در دنیای تنگ او، حز این اسباب لهو و غفلت، چیزی نمی‌گنجد. وی از دنیا، به همین قناعت کرده است که با نوای موسیقی شراب بنوشد و کمتر از اسبی نباشد که صغیر می‌شنود و آب می‌خورد§. اما حافظ، طراح و طالب «عالمی نو آدمی نو» است و هندسه‌ی فلکی دیگری را پرداخته و پسندیده است. بی‌دلیل نیست که یکی در این عالم نمی‌گنجد و دیگری به حظّی اندک از این طبیعت، خرسند است. بی‌دلیل نیست که یکی جز به صنایع لفظی و شیرین‌کاری‌های صوری نمی‌پردازد و دیگری از دست قافیه و مفعله شکایت می‌کند و عقاب‌وار، از این که پر و پایش را به بند سجع و وزن بسته‌اند، آزرده می‌نماید*. هر بی‌اعتنایی، نشان آن است که آدمی به چیزی دیگر در جایی دیگر اعتنا ورزیده است؛ و هر بی‌مهری، دلیل مهر بستن به محبوبی دیگر است. و هر غفلتی، فرزند تنبّهی است نسبت به امری دیگر. دلی را که یاد خدا پر نکند، عشق به طبیعت خواهد آکند و مرغی که آب زلال ندیده است، در آب شور، شعف‌ها نشان خواهد داد. و تا باطنی به کسی روی ننموده باشد، همچنان چنگ در حلقه‌ی ظواهر باقی خواهد ماند. آخر خواب را وقتی تأویل می‌کنند که به عالم بیداری رسیده باشند. و نماد را وقتی دالّ می‌خوانند که مدلولی در میان باشد. این جهان، مثال عالمی دیگر است؛ به شرط

* برق عشق از خرمن پشمینه‌پوشی سوخت سوخت
 جور شاه کامران گر بر گدایی رفت رفت (حافظ)

† چون که من از خال خویش دم زدم
 نطق می‌خواهد که بشکافد تم (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۱)

‡ ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم
 ای بی‌خیر ز لذت شرب مدام ما (حافظ)

§ ما مرد شرابیم و کبابیم و ربابیم
 خوشا که شراب است و کباب است و رباب است
 اسبی که صفیرش نرنی می‌نخورد آب
 نه مرد کم از اسب و نه می کمتر از آب است (منوچهری)

** رستم از این بیت و غزل، ای شه سلطان و ازل
 مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
 قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب بیر
 پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا (دیوان کبیر، غزل ۳۸)

آن که آدمی در عالمی دیگر زیسته باشد و خبر از حقایقی برتر می‌دهد؛ به شرط آن که آدمی بدان حقایق نگریسته باشد و تداعی معانی دیگر می‌کند؛ اگر آن معانی دیگر بر اندی مکشوف افتاده باشد. هنر، خود «عالمی» دیگر است و آن که عالمی دیگر ندارد، هنر ندارد. و اگر جدی می‌نماید و تعبیری می‌برد و نقشی می‌نگارد و سجعی می‌پردازد و خاطری را می‌ریاید، باری بر آن نام «مهارت» باید نهاد؛ نه نام «هنرورزی». و آفرین از آن آن است که بدیع‌آفرین است.

سه شاعر هنرمند بزرگ فرهنگمان را می‌توانیم با سه قالب خام و ناتراشیده، از یکدیگر جدا کنیم. سعدی را می‌شناسیم با حلاوت تمامی که در سخن اوست و مهارتی که در به کار گرفتن الفاظ دارد و کوشش آگاهانه و متعمدانه‌ی وی تا ذهن مخاطب را به مقراض تناقض بگذرد و او را به دغدغه و تأمل افکند و بن‌بست‌هایی نظری و عملی را در پیش او بنهد و یا نسبت‌های نامتقارن را بر او آشکار کند و از این راه، او را تکان دهد و التفاتش را به خود معطوف کند، شیرینی کلام را با تلخی تناقض بیامیزد و اثری ماندنی از خود به جای بگذارد.

حافظ را می‌شناسیم با خداوندی او بر صنعت خطیر ایهام و مراعات‌النظیر و به کار گرفتن عبارات و واژه‌های چندپهلوی، و به تردید افکندن مستمع، و روان کردن او در دهلیز تو بر توی معانی، به استشمام روایح بطن در بطن معارف و فراخواندن زوایای ضمیر مخاطب، برای گشودن اسرار مراعات‌النظیر.

و مولوی را می‌شناسیم با ذخیره‌ی تصاویر بی‌پایان وی و قدرت تصویرگری بی‌مانند او، که از حقیرترین و آشنا‌ترین امور، نفیس‌ترین و ناشنیده‌ترین درس‌ها را می‌گیرد و بر این جهان ملال‌آور و پرتنشابه و تکرارپذیر مشهود، جامه‌ای بدیع و شریف از طراوت و قداست می‌پوشاند و آن نوشدگی و فرح مستمر که در ضمیر اوست، دنیای کهنه‌ی غمزده را نیز صفت تازگی و تطوّر می‌بخشد.

سعدی معارتی شگرف دارد در اظهار یک آرزو، و نشان دادن برنیامدنی بودن آن، در ذکر یک مدعا، و باز نمودن صحت آن به شرط وارونه کردن آن، و بیان یک نسبت، که از دو طرف، یکسان نمی‌نماید. و این موارد، آنقدر در شعری سعدی هست که نمی‌توان آن را بر تفنن‌ها و تذوق‌های گسسته و ناآزموده حمل نمود.

در سراسر *گلستان* و *بوستان* و *غزلیات*، از این نقض‌آوری‌ها و وارونه‌نمایی‌ها بسیار است:

درویشی را پرسیدند دلت چه خواهد. گفت آن که دلم هیچ نخواهد.

و:

یک بر سر شاخ و بن می‌برید

خداوند بستان نگه کرد و دید...

بر سر شاخ نشستن و بن شاخ را بریدن، به کار بریدن و بل‌که به حیات برنده خاتمه

می‌دهد. یعنی منافاتی است میان بریدن و بن شاخ بریدن.

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم

چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

و در همین مضمون:

چه شکایت از فراق که نداشتم و لیکن

تو چو روی باز کردی در ماجرا بیستی

یعنی گفتن شکایت و غم دل با محبوب، کاری است نشدنی. چون همین که در محضور او می‌نشینی، می‌بینی همه‌ی غم‌ها فراموش شده است. و نیز سه دشواری عملی بزرگ سعدی در نوشتن اشعار، که سومی کار را به وضعی ناممکن می‌کشاند:

الف -

ز دست گریه کتابت نمی‌توانم کرد

که می‌نویسم در حال می‌شود مغسول

ب -

من دگر شعر نخواهم که نویسم که مگس

زحمت می‌دهد از بس که سخن شیرین است

ج -

ضرورت است که روزی بسوزد این اوراق

که تاب آتش سعدی نیاورد اقلام

*

گر تو خواهی که یکی را سخن تلخ بگویی

سخن تلخ نباشد چو برآید به زیانت

یعنی برای تو، سخن تلخ گفتن محال است. چرا که هر تلخی بر زبان تو شیرین می‌شود.

آن دوست که عهد دوستداری بشکست می‌رفت و منش گرفته دامن در دست

می‌گفت که بعد از این به خوابم بینی پنداشت که بعد از او مرا خوابی هست

*

گفته بودی قیامت بینند این گروهی محبّ سودایی

وین‌چنین روی دلستان که تو راست خود قیامت بود که بنمایی

تو دیدن خود را به قیامت وعده داده‌ای. اما دیدن تو، خود قیامت است. لذا، ظهور قیامت را

به ظهور قیامت منوط کرده‌ای. و این، یک دور باطل و مصرّح و منطقی است!

خیال روی کسی در سر است هر کس را مرا خیال کسی کز خیال بیرون است

*

گفتی ز خاک بیش‌ترند اهل عشق من از خاک بیش‌تر نه که از خاک کم‌تریم

ما با تویم و با تو نه‌ایم، اینت بوالعجب در حلقه‌ایم با تو و چون حلقه بر دریم

و از نسبت‌های نامتقارن:

مرا به عاشقی و دوست را به معشوقی
چه نسبت است؟ بگویند قاتل و مقتول

*

تو نظیر من بجویی و بدیل من بیایی
عوض تو من نیابم که به هیچ کس نمایی

*

چنانست دوست می دارم که گر روزی فراق افتد
تو صبر از من توانی کرد و من صبر از تو نتوانم

و از نمونه های وارون گری:

نسبت عاشق به غفلت می کنند وان که معشوقی ندارد غافل است
گر بمیرد طالبی در بند دوست سهل باشد، زندگانی مشکل است

می رسیم به حافظ، که مردم چشمش به خون آلوده است و رشته ی صبرش به مقرض
غم بریده:

مردم چشمم به خون آلوده شد
در کجا این ظلم با انسان کنند

که می دانیم انسان به دو معنی است (درست مانند مردم): آدم و مردمک چشم.

و نیز:

در عین گوشه گیری بودم چو چشم مست
و اکنون شدم به مستان چو ابروی تو مایل

عین گوشه گیری، یعنی کمال انزوا. اما گوشه گیری، به معنی کشیده و بادامی بودن
چشم (= عین) نیز هست. و تمایل به مستان، ضمناً، انحنای ابروی چشم مست را نیز باز
می نماید.

اشک من رنگ شفق یافت ز بی مهری یار
طالع بی شفقت بین که در این کار چه کرد

شفق و شفقت، تجنیس لفظی دارند. و بی مهری، به معنی غروب خورشید هم هست و
لذا، با طالع، که به معنی خورشید طلوع کننده است، طباق و تضاد دارد...

چشم جادوی تو خود عین سواد سحر است
لیکن این هست که این نسخه سقیم افتاده است

سَحَر با سِحر (به معنی جادو) تجنیس دارد. و عین و چشم نیز به معنی متن اصلی و
سواد، به معنی نسخه ی بدل هم هست. نسخه ی سقیم، به معنی نسخه ی دارو برای

بیمار، و به معنی متن مغلوب هم هست و تو خود از این مجمل حدیث مفصل بخوان و بین که در این بیت، اعجاز حافظی تا چه پایه رسیده است.*

این همه میناگری و ساحری و بدیع کاری و مشاطگی که در قلم این دو هنرمند بزرگ است، به کار آراستن چند صورت معدود آمده است: غم، ابرو، سرشک، چشم، سرو، می، حسن، عشق، فراق، وصال، و... یعنی زبان این دو بزرگ، بیش از هر چیز، احوال درون را، به مدد آرایش‌های مفتون‌کننده‌ی لفظی و به کمک صنایع بدیع هنری و به مقراض تناقض و اعجاز ایهام، پیش چشم مخاطب می‌آورد و در دل مستمع می‌نشانند. لیکن عنصرهایی از جهان بیرون، که موموار، ماده‌ی صورت‌های چالاک ضمیر شده باشند، در آن‌ها کم دیده می‌شود. آب و باران و خورشید و دریا و خاک و آتش و برگ و گل و خاک و باد، در جهان این هنرمندان، همانند که در جهان دیگران. نه جامه‌ی نویی بر تن آن‌هاست و نه کلاه تازه‌ای بر سر آن‌ها. خورشید حافظ، همان خورشید است که بر سر امیر مبارزالدین هم می‌تابید. و دریای سعدی، همان دریاست که خان مغول از آن می‌گذشت. در و دیوار جهان رنگ دیگری ندارد و بر دهان حوادث، بانگ تازه‌ای نیست. بانگ‌ها و رنگ‌های کهن، باز هم چشم را پر می‌کنند. بلی، گاهی دریا، پیش اشک چشم عاشق حقیر می‌نماید و یا خورشید، پیش خال رخ معشوق خجل می‌گردد و یا آفتاب، از سایه در محبوب، کم می‌آورد و یا خال روی یار، از خورشید آسمان سبق می‌گیرد و یا شام عاشق چندان طولانی می‌شود که از برآمدن آفتاب نومید می‌گردد. اما این‌ها کجا و خزانه‌ی تصویر بی‌پایان مولانا کجا که دریا را مجسمه‌ی بخشندگی، کرم، فسادناپذیری، شویندگی، هیبت، خاموشی، وسعت، رازدانی و رازداری، بساطت، لاابالی‌گری، مکاری، خرد در هم شکستن و محو کردن، شجاعت، گستاخی، پایان‌ناپذیری، مبدئیت، غائیت، و... می‌باید و خورشید را نیز مبدأ و مظهر هدایت و سخاوت و دلالت بر نفس و بساطت و بیدارگری و افسردگی‌سوزی و تیغ‌کشی و چشم‌نوازی و غذابخشی به چشم‌صفتان، و سخن گفتن به زبان نور و روح‌صفتی و لعل‌پروری می‌بیند.

در تمام دیوان حافظ، مجموع الفاظ بحر و خورشید و دریا و آفتاب، شاید بیش از هفتاد بار نیامده باشد. به حافظه‌تان رجوع کنید تا چند نمونه از دریا و خورشید حافظ را به یاد آورید.

ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم
یک ساعت بگنجان در سایه‌ی عنایت

*

گرچه گردآلود فقرم شرم باد از همتم
گر به آب چشمه‌ی خورشید دامن تر کنم

* حافظ هم گاه به صنعت واژگون‌گویی و تعجب‌آفرینی و نقض‌پردازی روی آورده است. مثلاً آنجا که می‌گوید:

این نکته عجب شنو از بخت واژگون	ما را بکشت یار به انفاس عیسوی
با که این نکته توان گفت که آن سنگین‌دل	کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست
یا رب به که بتوان گفت این نکته که در عالم	رخساره به کس ننمود آن شاهد هر جایی

....و

*

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد

*

هر شب‌نمی در این ره صد بحر آتشین است
دردا که این معمّا شرح و بیان ندارد

*

گر روی پاک و مجرد چو مسیحا به فلک
از فروغ تو به خورشید رسد صد پرتو

*

دیده دریا کنم و صبر به صحرا فکنم
و اندرین کار دل خویش به دریا فکنم

*

دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف
ای خضر پی‌خجسته مدد کن به همتم

*

چو آفتاب می از مشرق پیاله برآید
ز باغ عارض ساقی هزار لاله برآید

*

هرچند غرق گناهم ز صد جهت
تا آشنای عشق شدم اهل رحمت

*

خورشید چو آن خال سیه دید به دل گفت
ای کاش که من بودمی آن بنده‌ی مقبل

*

جلوه‌گاه رخ او دیده‌ی من تنها نیست
ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند

*

آسمان کشی ارباب هنر می‌شکند
تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم...

و از سعدی:

فلک را این‌همه تمکین نباشد
فروغ مهر و مه چندین نباشد

*

بیند یک نفس ای آسمان دریچه‌ی صبح
بر آفتاب، که امشب خوش است با قمرم

*

سعدی ادب آن است که در حضرت خورشید
گوییم که ما خود شب تاریک ندیدیم

*

تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد
دگران روند و آیند و تو همچنان که هستی

*

سر آن ندارد امشب که برآید آفتابی
چه خیال‌ها گذر کرد و گذر نکرد خوابی

*

تعالی الله چه روی است آن که گویی آفتابستی
و گر مه را حیا بودی ز شرمش در نقابستی

*

عیب‌جویانم نصیحت می‌کنند
خشت بر دریا زدن بی‌حاصل است

*

دریای عشق را به حقیقت کنار نیست
ور هست پیش اهل حقیقت کنار اوست

*

بر آب دیده‌ی سعدی گرت گذار اقتد
تورا نخست ببايد شناوری آموخت

*

جهان به تیر بلاغت گرفته‌ای سعدی
سپاس دار که جز فیض آسمانی نیست
بدین صفت که در آفاق صیت شعر تو رفت
ز رفت دجله که آبش بدین روانی نیست

می‌بینید که همان دریا و خورشید مانوسند. صفت و چهره‌ی تازه‌ای به خود نگرفته‌اند و ماده‌ی صورت جدیدی نشده‌اند و دلالت بر مدلول دیگری نمی‌کنند و آدمی را با خود به دیارها و یارهای دیگر نمی‌رسانند. اما مولانا، بیش از هزار بار کلمه‌ی «آب»، و به همین مقدار الفاظ بحر و دریا و خورشید و شمس و آفتاب را در سراسر مثنوی به کار برده است. و همین کثرت استعمال، شدت تعلق خاطر و عنایت آن روح بزرگ را به این مظاهر بخشندگی و درخشندگی و سوزندگی و شویندگی و صلابت و بساطت، آفتابی می‌کند. مگر جانی چون جلال‌الدین

می‌تواند دریا را با آن همه وسعت و عظمت بنگرد، و آن همه کشتی‌ها را که در آن خرد شکسته است، و آن همه جان‌ها را که در او بر باد رفته است و آن همه گوهرهای را که در سینه دارد و آن کف‌ها که بر لب می‌رود، و آن بی‌اعتنایی عظیم و حیرت‌آور که به مال و جان آدمیان می‌ورزد، و آن ظرفیت فراخ و هاضمه‌ی توانا که لایبالی‌وار همه‌چیز را در کام می‌کشد و خم بر ابرو نمی‌آورد، و آن قبله‌صفتی را که همه‌ی جوی‌ها و رودها بدو رو می‌آورند، ببیند و خود، بحر نشود و عقل و جان را فدای بحر نکند و چون بطآن در آن نراند*؟ و مگر آفتاب‌منشی چون او، می‌تواند اشراق و الهام و جان‌بخشی و نورپاشی و هدایت‌گری و بلندی و ظلمت‌سوزی و سخاوت و بی‌توقعی خورشید را شاهد باشد و غلام آفتاب نشود و از آفتاب نگوید⁺؟

مولوی، خود گاه دریا بود و گاه خورشید. و این بحر نور و شمس طهور، کجا می‌توانست شمس و بحر را ببیند و به یاد آن نورخواری‌ها و با شمس نشستن‌ها و جرعه‌های طهور گرفتن‌ها نیافتد؟ آن که در خطاب به محبوب می‌گفت، نه آیا در سرّ سرّ خطاب به خود او بود که:

گاه خورشیدی و گاه دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای فزون از و هم‌ها وز بیش بیش⁺

او در مثنوی، دریا صفت است و در دیوان کبیر، خورشیدمنش. و به همین سبب آن گوهرها که دریای مثنوی، در خود نهان مرده و خموش نشسته و یا جمیل‌السرگویان، دم فرو بسته است، در دیوان کبیر بر آفتاب افتاده است.

انسان مستی هم‌چون مولوی، در مثنوی مراعات ادب می‌کرد. یعنی آن شورش‌ها و جوشش‌های مستانه‌ی خود را به آب آداب تأدیب می‌کرد و فرو می‌نشاند و حالت مدرسی را به خود می‌گرفت که دیگران را تعلیم می‌داد و سعی می‌کرد جمع صورت و معنا کند و بر اندام آشوب‌های درونی خود، جامه‌ای از الفاظ موزون بپوشاند و اندیشه‌ی شورانگیز خود را در قالب یک کتاب مکتبی و درسی، عرضه بدارد. البته او گاه‌گاه در مثنوی هم این زنجیر را پاره می‌کرد و به تعبیر خود، فیلسف یاد هندوستان می‌نمود و همه‌ی آنچه را که به تصنع و تکلف بر خود الزام کرده بود، کنار می‌نهاد و برای مدت کوتاهی، فارغ از همه‌چیز، آن مستی‌ها و شورها را بیرون می‌افکند. ولی این موارد، استثنایی و نادر است. اما در دیوان کبیر چنین التزامی مطلقاً دیده نمی‌شود. در آنجا، او خورشیدوار، درون‌مایه‌ی ضمیر خود را با روشنی و خیره‌کنندگی

* جان و عقل من فدای بحر باد

خون‌بهای عقل و جان این بحر داد

تا که پایم می‌رود رانم در او

چون نماند پا بطنانم در او (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰)

⁺ چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم

نه شیم نه شب‌پرستم که حدیث خواب گویم (دیوان کبیر، غزل ۱۶۲۱)

⁺ مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۵۴ و ۵۵

کامل عرضه داشته است. تعالیم بلند او، یک جا از جنس «آب‌های نورآلود» و جای دیگر از جنس «نورهای آب‌آلود» است.

باری:

پیل باید تا چو خسپد او ستان	خواب بیند خطه‌ی هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب	خر ز هندستان نکرده است اغتراب
اذکروا الله کار هر اوباش نیست	ارجعی بر پای هر قلاش نیست*

هر کسی خواب خداوند را نمی‌بیند. این احوال از آن کسی است که قبلاً اهل وصال بوده و پس از وصال، دچار فراقی شده باشد. در این فراق است که شخص، خواب آن وصال را می‌بیند. عارفان هنرمندند و هنرمندان خواب می‌بینند. اگر هنرمندی سری به هندوستان معنا نزده باشد و روزی روزگاری از آن خطه گذری نکرده باشد، در خواب هم آن هندوستان را نخواهد دید. آن که مولوی می‌گفت: «از جدایی‌ها حکایت می‌کند»، شرح حال همه‌ی هنرمندانی است که در دوران فراق، خواب روزگار وصال را می‌بینند. و «خواب دیدن» در این‌جا، چیزی جز «آفرینش بکر هنری» نیست. هنرمند واقعی به عالم بیرون نظر می‌کند، در هر چیز معنای تازه‌ای می‌یابد و آن را نماد حقیقتی از حقایق مکشوف‌شده بر خود می‌کند. و وسعت و عمق این معنی، به وسعت عالم هنرمند باز می‌گردد. مولوی خود در مثنوی، همین معنا را برای ما باز می‌کند و در میان داستاتان «محمود و ایاز»، به قول خودش، فیلس یاد هندوستان می‌کند:

قصه‌ی محمود و اوصاف ایاز	چون شدم دیوانه رفت اکنون ز ساز
زان که پیل دید هندستان به خواب	از خراج اومید بُر، ده شد خراب
کیف یأتی التظلم لی و القافیه	بعد ما ضاعت أصول العافیه†

و آشکار می‌کند که دوباره آرزوی وصال و آن «حاله‌های خوش صحبت» بر جان او چیره شده است:

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 گشتستم بخوان
خود تو می‌خاونی نه من ای مقتدا	من که طورم تو موسی وین صدا
ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است	این چه سودا و پریشان گفتن است
چون که مغز من ز عقل و هُش تهی است	پس گناه من در این تخلیط چیست
نه، گناه او راست که علم ببرد	عقل جمله‌ی عاشقان پیشش بمرد
یا مجیر العقل فتان الحجی	ما سواک للعقول مرتجی‡

اکنون می‌توانیم به دنیای درونی مولانا وارد شویم؛ یعنی به دنیایی که در آن، «آفتاب» و «دریا»، معناهای نمادین تازه یافته‌اند. اگر مورخانه به مسأله نظر کنیم، شاید بتوانیم بگوییم

* مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۶۷ و ۳۰۶۸ و ۳۰۷۱

† مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۳

‡ مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۶ تا ۱۸۹۸ و ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۱

که تعلق خاطر مولوی با خورشید، محصول آشنایی ناگهانی اوست با شمس تبریزی؛ و سفر او با پدرش به عراق و سپس حج از طریق دریا، مولد توجه او به آب و دریا. ولی پرونده‌ی این موضوع به همین‌جا، نه مختومه می‌شود و نه لزوماً آغاز می‌شود. مسأله بسی فراتر و فراخ‌تر از این است و باید آن را در همان وسعت و رفعتش ملاحظه کرد. درست است که مولوی به محض شنیدن یا آوردن نام «شمس»، یعنی نام همین خورشید طالع در آسمان، به یاد شمس تبریزی می‌افتاد و نطقش باز می‌شد، ابتدا می‌گفت:

مشرق خورشید برج قیبرگون

آفتاب ما ز مشرق‌ها برون*

و سپس گرد شمس می‌گشت:

هم ز فرّ شمس باشد این سبب	باز گرد شمس می‌گردم عجب
هم از او حبل سبب‌ها منقطع	شمس باشد بر سبب‌ها مطلع
از کی از شمس، این شما باور کنید؟	صدهزاران بار ببریدم امید
صبر دارم من و یا ماهی ز آب	تو مرا باور مکن کز آفتاب
عین صنع آفتاب است ای حسن	ور شوم نومید، نومیدی من
ور نه ما آن کور را بینا کنیم ⁺	ما ز عشق شمس دین بی‌ناخیم

یا ابتدا می‌گفت:

گر دلالت باید از وی رو متاب	آفتاب آمد دلیل آفتاب
شمس هر دم نور جانی می‌دهد ⁺	از وی از سایه نشانی می‌دهد

و سپس می‌گفت:

شمس چارم آسمان سر در کشید	چون حدیث روی شمس‌الدین رسید
شرح کردن رمزی از انعام او... [§]	واجب آید چون که آمد نام او

لکن درباره‌ی «بحر» چه باید گفت؛ چون آن‌جا حتّی این تداعی لفظی هم وجود ندارد. لذا، راه‌حل مسأله را در جای دیگری باید جست. در عرفان نظری، چنان‌که می‌دانید، آب را نماد وجود می‌دانند و حتّی در تفسیر این آیه که «کان عرشه الی الماء**» می‌گویند این «ماء»، همان «وجود منبسط» است که همه‌ی عالم را فرا گرفته است و به تعبیر حکیمان، وجود بلاشرطی است که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض و... این از تعلیمات و تأویلات محی‌الدین ابن‌عربی است و به احتمال بسیار، مولوی آن را می‌دانسته و پذیرفته بوده و لذا جهان را و خدا را، هم‌چون دریایی بزرگ، و موجودات را به منزله‌ی قطره‌هایی از این دریا

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۰۸

⁺ مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۱۱۱ تا ۱۱۱۵ و ۱۱۲۳

[‡] مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۶ و ۱۱۷

[§] مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۳ و ۱۲۴

** سوره‌ی هود، آیه‌ی ۷

می‌دیده است. لکن با این‌همه، چه در تصویرپردازی آب و چه خورشید، آنچه در مثنوی و دیوان کبیر آمده، بیش از هر جا، وام‌دار شخصیت و توانایی فکری و هنری خود مولوی می‌باشد.

در چشم مولوی، مهم‌ترین خصوصیت دریا، عبارت است از «لاابالی‌گری». به خاطر داشته باشیم که مولوی، گرچه از نهنگانی است که در حوضچه‌های فرق و مذاهب نمی‌گنجد، لکن نمی‌توان انکر کرد که در تعلیمات اشاعره، به چشم قبول می‌نگریسته است. در اندیشه‌ی اشعریان، بر جباریت و اقتدار خداوند، بیش از دیگر صفات او تأکید می‌رود. این که انسان‌ها در برابر خداوند هیچند و بر او هیچ حقی ندارند و هر کاری از خداوند رواست و شرور، مقتضای قدرت‌نمایی اویند؛ یا به تعبیر قرآنی، او «لایسنل عمّا یفعل»^{*} است، در کلمات اشاعره موج می‌زند و به همین دلیل، عارف خائفی چون غزالی، تمام عمر در برابر خداوند بر خود می‌لرزد که مبادا با همه‌ی طاعاتش، خداوند او را به جهنم ببرد. او به‌هیچ‌وجه این تصمیم و عمل را بد یا بعید نمی‌شمرد و گرچه از سوء عاقبت خائف بود، نیک می‌دانست که در برابر چنان خدایی، خوف هم کارساز نیست. مولوی اما تلاش می‌کرد این مسأله را در یک پیوند عاشقانه حل کند و انسان‌ها را با رهانیدن از ترس، وارد مقام عاشقی کند:

زاهد با ترس می‌تازد به پا عاشقان پُرآن‌تر از برق و هوا
عشق وصف ایزد است اما که خوف وصف بنده‌ی مبتلای فرج و جوف[†]

این تعبیرات، گویی تعریض مستقیم به غزالی است که مولوی او را یک زاهد باترس خوانده است. مولوی به چنین انسانی، راه عاشق شدن را نشان می‌دهد و می‌گوید در عاشقی، همه‌ی این ترس‌ها و خوف‌ها و دغدغه‌ها فرو خواهد ریخت و زندگی در کمال شادکامی و سکینه سپری خواهد شد و بهشت آخرت هم چیزی غیر از این نیست. زیرا آخرت، دنباله‌ی همین دنیاست. باری؛ آموزه‌ی اشعری خدای جبار و لاابالی‌گری و بی‌پروایی او در کلمات مولانا، جای‌گاه خود را دارد:

ای رفیقان راه‌ها را بست یار آهوی لنگیم و او شیر شکار
جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای در کف شیر نری خون‌خواره‌ای[‡]

این «شیر نر خون‌خواره‌ای» که به خون‌خوارگی او باید رضایت داد و تسلیم شد، همان محبوب لاابالی لایزالی است و تعبیر «لاابالی»، مأخوذ از حدیثی قدسی است که غزالی در *احیاء علوم‌الدین* آورده است:

هؤلاء في الجنة و لاابالي و هؤلاء في النار و لاابالي

لاابالی‌گری، یعنی بی‌پروایی اخلاقی و ادبی، در مدارج عالی سلوک، نصیب بنده‌ی خدا هم می‌شود. مگر نه این است که بنده تشبه به حق می‌کند و هر چه بیش‌تر به او تقرب می‌یابد، خداگونه‌تر می‌شود؟ بی‌ادبی عاشق، همان لاابالی‌گری اوست:

* سوره‌ی انبیاء، آیه‌ی ۲۳

† مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۹۲ و ۲۱۸۵

‡ مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۷۶ و ۵۷۷

نبض عاشق بی‌ادب برمی‌جهد خویش را در کفّی شه می‌نهد
بی‌ادب‌تر نیست کس زو در جهان باادب‌تر نیست کس زو در جهان*

این دریای لایبالی، از یک سو خوف‌ناک است و از سوی دیگر محبوب است. از یک طرف مولانا را می‌ترساند و از طرفی او را مجذوب می‌کند:

گرچه صد چون من ندارد تاب سحر لیک می‌نشکیم از غرقاب بحر
جان و عقل من فدای بحر باد خون‌بهای عقل و جان این بهر داد
تا که پایم می‌رود رانم در او چون نماند پا چو بطّانم در او[†]
اما از آن‌طرف:

هل سباح‌ت را رها کن کبر و کین نیست جیحون، نیست جو، دریاست این
وانگهان دریای ژرف بی‌پناه در ریابد هفت دریا را چو کاه[‡]

دریا لایبالی است، چون کشتی‌ها را خرد می‌شکند، آدمیان را در ظلمات بی‌رحم خود غرقه می‌کند، جان‌ها را به عزا و عذاب می‌نشانند، و خم به ابرو نمی‌آورد. اما دوست‌داشتنی هم هست، چون اهل کرم و گهر و مطراست:

ای چو بحر از بهر نزدیکان گهر داده و تحفه، سوی دوران مطر
پشت ما گرم از تو بود ای آفتاب رونق هر قصر و گنج هر خراب
ای دلت پیوسته با دریای غیب ای به قاف مکرمت عنقای غیب[§]

می‌رسیم به تصویر بعد مولوی از دریا (و خورشید) و آن کرم و «بخشنده‌گی» آنهاست؛ این که هر دو سخاوت‌مندان و بدون توفه هیچ‌گونه مزد و منتی، بر همه می‌پاشند و می‌بخشند. برای آن‌ها فرقی نمی‌کند که با پاک سر و کار دارند یا نجس؛ بل که بیش از آن که طالب پاکان باشند، طالب نجس‌ها هستند. یعنی بخشنده‌گی‌شان بیش‌تر در شوینده‌گی و سوزنده‌گی تجلی می‌کند؛ بدون آن که خود، پلید و نجس شوند:

کی شود دریا ز پوز سگ نجس؟ کی شود خورشید از پف منطمس**

*

نور خورشید از بیافتد بر حدث او همان نور است، نپذیرد خبث^{††}

*

تو مرا گویی که از بهر ثواب غسل‌ناکرده مرو در حوض آب
از برون حوض غیر خاک نیست هر که او در حوض ناید پاک نیست

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۷۸ و ۳۶۷۹

† مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰

‡ مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴

§ مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۲۶۶ و ۳۲۶۷ و ۳۲۶۹

** مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۷۹

†† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۲۰

گر نباشد آب‌ها را این کرم
 وای بر مشتاق و بر اومید او
 کو پذیرد مرخیث را دم به دم
 آب دارد صد کرم صد احتشام
 حسرتا بر حسرت جاوید او
 که پلیدان را پذیرد والسّلام*

می‌گویی رعایت زلالی و پاکی و صفای آب را بکن؛ تو که پلیدی، نباید در آب بروی! اگر من نروم، چه کسی برود؟ این از حسرت‌های جاودانه‌ی عارفانه است که مولوی، به زیباترین و سوزان‌ترین وجهی بیان می‌کند.

وای بر مشتاق و بر اومید او
 آب دارد صد کرم صد احتشام
 حسرتا بر حسرت جاوید او
 که پلیدان را پذیرد والسّلام†

مولوی به چرخه‌ی آب در این عالم، ظاهراً خوب توجه‌داشت است؛ که آب دریا بخار می‌شود و بخار به آسمان می‌رود، ابر می‌شود، ابرها باران می‌شوند و می‌بارند و دریاها و جوی‌ها و سیل‌ها پدید می‌آورند و صفا و طراوت به زمین می‌بخشند و پلیدی‌ها را می‌شویند و... لکن کار به این‌جا تمام نمی‌شود. وقتی که شستند، خودشان پلید می‌شوند. حال آب دیگری لازم است که این آب‌های پلید را بشوید. لذا، هم آب داریم، هم آب آب. هم‌چنان که هم نور داریم و هم نور نور، هم جان داریم هم جان جان، فقه و فقه فقه، و قس‌علی‌هذا. بشنوید:

آب چون پیگار کرد و شد نجس
 حق بردش باز در بحر صواب
 تا چنان شد کاب را رد کرد حس
 تا بشستش از کرم آن آب آب
 سال دیگر آید او دامن‌کشان
 هی کجا بودی به دریای خوشان
 من نجس زاینجا شدم پاک آمدم
 بستدم خلعت سوی خاک آمدم
 هین بیاید ای پلیدان سوی من
 که گرفت از خوی یزدان خوی من
 خود غرض زین آب جان اولیاست
 کو غسل تیرگی‌های شماست‡

می‌بینید که آب در این‌جا، جان اولیاست که هم لاابالی‌اند و با پلیدان می‌جوشند که:
 بحر قلزم را ز مرداری چه باک§

و هم بخشنده‌اند و کریم، که جان و صافی ابد به معاشران خود می‌بخشند. آن‌ها آب آیند و به حقیقت، آن معنای نمادین که مولانا در آب، دریا، خورشید، و غیره می‌دیده است، با همین تعبیرها ادا می‌شود: دریای دریا، خورشید خورشید، و امثال آن:

ای تو در کشتی تن رفته به خواب
 آب را آبی است کو می‌راندش
 آب را دیدی نگر در آب آب
 روح را روحی است کو می‌خواندش**

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۱۹۷ تا ۱۲۰۱

† مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۲۰۰ و ۱۲۰۱

‡ مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۰ تا ۲۰۴ و ۲۲۱

§ مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۳۳۱

** مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۷۳ و ۱۲۷۴

یا در مورد نور:

این قدر خود درس شاگردان ماست کرّ و فرّ ملحمه‌ی ما تا کجاست
تا کجا آنجا که جا را راه نیست جز سنابرق مه الله نیست
از همه اوهام و تصویرات دور نور نور نور نور نور نور*

بالتر از این، «مگاری» دریاست. مکاری دریا هم برای مولوی، نشانه‌ی «دارالغرور» بودن دنیاست. در این دنیا، همه چیز وارونه می‌نماید و لذا، خداوند آن را دارالغرور خوانده است؛ یعنی خانه‌ی مکاری و فریب‌کاری:

گر نبودی عکس آن سرو سُرور
پس نخواندی ایزدش دارالغرور[†]

این دنیا دارالغرور است؛ چون ظاهری دارد و باطنی، و ظاهرش باطنش را پوشانده است. بهترین مثال برای این حالت، دریاست؛ همان که خداوند فرمود:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا[‡]
خداوند از آسمان آبی نازل کرد که در رودخانه‌ها روان شد و بر این آب، کف بلندی پدید آمد.

مکاری دریا همین است که کف بلند روی آن، آب زیر آن را می‌پوشاند. انسان‌ها فریفته‌ی کف می‌شوند و از خود آب غافل می‌شوند. یا کف را می‌بینند و آن را قائم به خود می‌پندارند؛ نه متکی بر آب:

جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی‌بینی و دریا نه، عجب
ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم تیره‌چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب آب را دیدی، نگر در آب آب[§]

شرط عارفی، درگذشتن از کف‌ها و رسیدن به آب است:
کف دریاست صورت‌های عالم
ز کف بگذر اگر اهل صفایی**

کف‌آلود بودن آب دریا، در عین حال، علامت آن است که در این جهان، چیز خالص یافت نمی‌شود و آب شور و آب شیرین، با هم مخلوطند:

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور
در خلایق می‌رود تا نفخ صور^{††}

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۴۴ تا ۲۱۴۶

† مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۳۶۵

‡ سوره‌ی رعد، آیه‌ی ۱۷

§ مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۷۱ تا ۱۲۷۳

** دیوان کبیر، غزل ۲۷۰۷

†† مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۴۹

دیدن حقیقت و دریدن پرده‌ی فریب، چیزی نیست که از یاد عارف برود. لذا، تکرار و تذکارش ضروری است:

بحر را پوشید و کف کرد آشکار	باد را پوشید و بنمودت غبار
نیست را بنمود هست و محتشم	هست را بنمود بر شکل عدم
نفی را اثبات می‌پنداشتیم	دیده‌ی معدوم‌بینی داشتیم
آفرین ای اوستاد سحریاف	که نمودی معرضان را درد صاف*

*

بحر مگّار است بنموده کفی	دوزخ است از مکر بنموده تفی†
--------------------------	-----------------------------

*

چشم دریا دیگرست و کف دگر	کف بهل وز دیده‌ی دریا نگر‡
--------------------------	----------------------------

دریا، علاوه بر هیبت و عظمتی که دارد (که رمزی است از هیبت و عظمت وجود)، علاوه بر شویندگی و بخشندگی که دارد، الهام‌بخش یک درس اخلاقی هم هست و آن درس خموشی است؛ خموشی، در عین رازدانی:

خامشی بحر است و گفتن همچو جو	بحر می‌جوید تو را، جو را مجو
از اشارت‌های دریا سر متاب	ختم کن والله أعلم بالصواب§

یکی از اشارت‌های دریا، همین خموشی است. دریا، در عین این که مقصد و منتهای رودهای خروشان است، در عین وسعت و عظمتش، و در عین این که گوهرهای فراوان در درون اوست، سخن نمی‌گوید و دم برنمی‌آورد و خروش‌ها را فرو می‌خورد و در خود محو می‌کند. رمز هیبتش نیز در همین است. با همه‌ی عمق و ثروتی که دارد، میل به اظهار آن ثروت و ژرفا ندارد. تنها برای کسانی که غرقه‌ی او و فانی در او می‌شوند، پاره‌ای از اسرار خود را آشکار می‌کند. در دفتر ششم، در داستان شه‌زادگانی که به طلب محبوب رفتند و هر یک به سرنوشتی مبتلا شدند، سرنوشت برادر سوم چنین بود:

صورت معشوق زو شد در نهفت	رفت و شد با معنی معشوق جفت
گفت لبسش گر ز شعر و شُشتر است	اعتناق بی‌حجابش خوش‌تر است
من شدم عریان ز تن او از خیال	می‌خرامم در نهایت الوصال
این مباحث تا بدین‌جا گفتنی است	هر چه آید زین سپس بنهفتنی است
ور بگویی ور بکوشی صد هزار	هست بیگار و نگردهد آشکار
تا به دریا سیر اسپ و زین بود	بعد از اینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی ابتر است	خاص آن دریایان را رهبر است
این خموشی مرکب چوبین بود	بحریان را خامشی تلقین بود

* مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۰۲۷ و ۱۰۲۶ و ۱۰۳۲ و ۱۰۳۴

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۲۹۲

‡ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۷۰

§ مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۰۶۱ و ۲۰۶۲

وان کسی کش مرکب چوین شکست
غرقه شد در آب او خود ماهی است
نه خموش است و نه گویا نادری است
حال او را در عبارت نام نیست
این مثال آمد رکیک و بی‌ورود
لیک در محسوس از این بهتر نبود*

ضمناً، به نماد «ماهی» هم توجه کنید که شایسته‌ترین ساکن دریاست؛ آن هم نه فقط دریای خموشی، که دریا با همه‌ی اوصاف و احوالی که دارد. ماهی با بی‌تعلقی‌هایش، با بیداری همیشگی‌اش، با اتصال بی‌واسطه‌اش به آب، بهترین نماد یک عاشق عارف واصل فانی در حق است:

ماهیان را نقد شد از عین آب

نان و آب و جامه و دارو و خواب[†]

*

پاسبان بر خواب‌ناکان برفزود

ماهیان را پاسبان حاجت نبود[‡]

حال همین دریا با زنده‌ها (یعنی سرکش‌ها و خودپسندان و مدعیان حیات و استقلال و محرومان از فنا) میانه‌ی خوشی ندارد. اما مرده‌ها را (یعنی فانیان و دل به هلاک سپردگان را) روی سر خود می‌گذارد:

آب دریا مرده را بر سر نهد

ور بود زنده ز دریا کی رهد[§]

*

چون بمردی بمیری تو ز اوصاف بشر

بحر اسرار نهد بر فرق سر**

این‌جا، جای جان باختن است؛ نه لاف از زندگی زدن:

تو همه کردی، نمردی، زنده‌ای

هین بمیر ار یار جان بازنده‌ای
مرده شو تا مخرج الحی الصمد
زنده‌ای زین مرده بیرون آورد^{††}

اگر در برابر محبوب، کمترین ادعای بقایی از تو باقی مانده باشد - چیزی که عارفان آن را «زنده بودن» یا «ادعای وجود» می‌خوانند - دیگر امکان لقاء و وصال نیست. «کان دلیل هستی و هستی خطاست». وجودک ذنب لایقاس به ذنب. از سوی دیگر، آب زلال دریا، که نماد صفای ارواح و بی‌کرانگی وجود بلاشرط است، گاه نماد کالای دنیا هم می‌شود. آن‌جا باید در آن، ماهی‌صفت غوطه خورد و در این‌جا باید از آلوده شدن بدان پرهیز کرد و آن را در حدّ مرکبی

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۶۱۶ تا ۱۶۲۳ و زاید ۴۶۲۹ و ۴۶۳۰ و ۴۶۳۳

† مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۶۶

‡ مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۵۳۱

§ مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۴۷

** مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۴۸

†† مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۲۵۵ و ۵۵۱

و پشتوانه‌ای برگرفت؛ همین و بس. تصویر بسیار عالی مولوی از دریا، این است. تا وقتی که ما روی آب روانیم، دریا دوست ما و مدرسان ماست. اما همین که کشتی بشکند و آب به درون کشتی بخزد، آب دشمن ما و موجب هلاکت ماست:

مال را کز بهر دین باشی حمل یَعْمَ مَالٌ صَالِحٌ خواندش رسول
چيست دنیا از خدا غافل بدن نه قماش و نقده و میزان و زن
آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پشتی است*

بی‌کرانگی دریا و محدود شدن آن در سبوها و ظرف‌های محدود، از به‌ترین نمونه‌ها و مثال‌ها برای تعیین یافتن امر بی‌تعیین و صورت پذیرفتن امری است که ذاتاً بی‌صورت است. و اصلاً عشق‌ورزی عارفان، با پدیدارهایی بی‌شکل و بی‌تعیین و بی‌مرز و بی‌کران چون آب دریا و باد و... به همین سبب است. دریا و سبو، همان نسبت را با هم دارند که دم و نی؛ و مولانا که می‌گفت:

دم که مرد ناپی اندر نای کرد
در خور نای است نه در خورد مرد[†]

همو می‌گفت:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجد، قسمت یک‌روزه‌ای[‡]

هم‌چنین است بی‌گرهی و زلالی و صفا و آینه‌صفتی و یکسانی آب در همه‌جا، که حکایت‌گر وجود و یک‌رنگی آن است؛ بل حکایت‌گر ذات بی‌مثال حق، که همه‌اش «رو» است و پشت ندارد:

خلق را چون آب دان صاف و زلال	اندر آن تابان صفات ذوالجلال [§]
*	
یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی هم‌چو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره**
*	
ای محال و ای محال اشراک او	دور از آن دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ	لیک با احوال چه گویم؟ هیچ هیچ
بحر وحدان است جفت و زوج نیست	گرهر و ماهیش غیر موج نیست ^{††}

* مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۷ و ۹۸۶ و ۹۸۸

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳

‡ مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰

§ مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۱۷۱

** مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۹۰ و ۶۹۱

†† مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۷۰

همین دریا که هم مبدأ است و هم مقصد، آینه‌ی نیکویی است از جمال حق، که هم
غایة‌الغایات است؛ هم مبدأالمبادی:

آنچه از دریا به دریا می‌رود از همان‌جا کآمد آن‌جا می‌رود*

*

ما ز دریایم و دریا می‌رویم ما ز بالایم و بالا می‌رویم

کشتی نوحیم در توفان روح لاجرم بی‌دست و بی‌پا می‌رویم[†]

و اگرچه سبو پیش بحر هیچ است، اما آن سبویی که به بحر راه دارد، هیچ از بحر کم
ندارد:

چون به دریا راه شد از جان خُم خمّ با جیحون برآرد اشتلم

خم که از دریا درو راهی شود پیش او جیحون‌ها زانو زند[‡]

و سخن آخر این که این دریای پرکرم و این آب پرفضا، هم معشوق حیات‌بخش عارفان، هم
تیزکننده‌ی عطش آنان، و هم فنابخش آنان است:

نیست زُرغِباً وظیفه‌ی عاشقان سخت مستسقی است جان صادقان[§]

*

گفت من مستسقی‌ام آبم کشد گرچه می‌دانم که هم آبم کُشد

گر بیامسد مرا دست و شکم عشق آب از من نخواهد گشت کم**

*

هم‌چو نیلوفر برو زین طرف جو هم‌چو مستسقی حریص و مرگ‌جو

مرگ او آب است و او جوای آب می‌خورد «والله أعلم بالصواب»^{††}

به آفتاب می‌رسیم. مهم‌ترین صفت آفتاب از چشم مولانا، همان دلیل خویش بودن است؛
یعنی همان معنا که امام پارسایان، در دعای صبح فرمود که:

یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته.

و همان معنا که ایزد متعال فرمود که:

شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و اولوالعلم قائماً بالقسط^{‡‡}.

و مولانا هم در تشبیه عشق به آفتاب، گفت:

عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

* مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۷۰

† دیوان کبیر، غزل ۱۶۷۴

‡ مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۸۱۴ و ۲۳

§ مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۱

** مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۸۸۳ و ۲۸۸۵

†† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۷ و ۳۹۰۸

‡‡ سوره‌ی آل‌عمران، آیه‌ی ۱۸

آفتاب آمد دلیل آفتاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد

گر دلیلت باید از وی رو متاب
شمس هر دم نور جانی می‌دهد*

و یا در جای دیگر:

خود نباشد آفتابی را دلیل
سایه که بود تا دلیل او بود؟

این جلالت در دلالت صادق است
جمله ادراکات بر خرهای لنگ

جز که نور آفتاب مستطیل
این بستش که ذلیل او بود

جمله ادراکات پس او سابق است
او سوار باد پران چون خدنگ[†]

و لذا:

مادح خورشید مداح خود است
دم خورشید جهان دم خود است

که دو چشمم روشن و نامرمد است
که دو چشمم کور و تاریک و بد است[‡]

یا در دیوان کبیر:

کاشکی از غیر تو آگه نبودی جان من
غیر رویت هرچه بینم نور چشمم کم شود

خود ندانستی به جز تو جان معنی‌دان من
هر کسی را ره مده ای پرده‌ی مژگان من

هم‌چو ابرم رو ترش از غیرت شیرین خویش
روی هم‌چون آفتابت بس بود برهان من[§]

که شاید حافظ هم این معنی را از او اخذ کرده باشد:

ساقی بیا که عشق ندا می‌کند بلند
کان کس که گفت قصه‌ی ما هم ز ما شنید

پس از این، نوبت به میهمانی آفتاب می‌رسد. سایه‌ای که آفتاب را میهمان می‌کند، مثل مرغ گستاخی است که شتر را به ضیافت می‌خواند. هر دو، حکم به فنا می‌دهند. و از این تمثیل لطیف‌تر برای فناء عاشق در معشوق بی‌کران، یا حیرت عاشق در مقام ادراک معشوق، چه می‌توان گفت:

سایه‌هایی که بود جویای نور
اندر این محضر خردها شد ز دست

نیست گردد چون کند نورش ظهور
چون قلم این‌جا رسیده شد شکست**

*

مرغ خانه اشتری را بی‌خرد
چون به خانه‌ی مرغ اشتر پا نهاد

رسم مهمانش به خانه می‌برد
خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد^{††}

* مثنوی، دفتر اول، ابیت ۱۱۵ تا ۱۱۷

† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۱۸ تا ۳۷۲۱

‡ مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۹ و ۱۰

§ دیوان کبیر، غزل ۱۹۴۶

** مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۶۵۹ و ۴۶۶۲

†† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۶۶۷ و ۴۶۶۸

خصوصیت دیگر این خورشید، «خواب‌کش» (چون «غیبت خورشید بیداری‌کش است») این است که قیاس‌ناپذیر است. با هیچ‌چیز دیگر آن را نمی‌توان قیاس و مانند کرد. هم‌چون چراغ‌ها و کوره‌های نورزا و حرارت‌زای زمینی نیست. برای فهم آن، باید حساب دیگر باز کرد و از مقولات و مفاهیم آشنا و متعارف نمی‌باید مدد گرفت:

این چراغ شمس کو روشن بود نه از فتیل و پنبه و روغن بود
سقف گردون کو چنین دایم بود نه از طناب و استنی قائم بود*

*

شب‌چراغت را فتیل نو بتاب پاک دان ز این‌ها چراغ آفتاب
رو تو کهگل ساز بهر سقف خان سقف گردون را ز کهگل پاک دان[†]

و وقتی آدمی با تحولات علم فیزیک و شیمی و تئوری‌های ویلیام تومسون[‡] و تیت[§]، در باب نورزایی خورشید (در قرن نوزدهم)، و سپس تئوری رادیواکتیویته رادرفورد^{**} در قرن بیستم مواجه می‌شود، عمق نفوذ بصیرت مولانا را به‌تر درک می‌کند. تومسون و تیت، خورشید را یک مخزن بزرگ مواد سوختنی می‌دانستند تا رادرفورد آمد و انرژی‌زایی خورشید را به نحو کاملاً بدیعی توضیح داد. باری؛ سخن مولانا از این‌ها هم فراتر است. او می‌گوید خدا «چیز دیگر» است و آن چیز، دیگر به هیچ‌چیز مانند نیست. «لیس کمثله شیء». حتی ضد هم ندارد تا بگوییم «تعرف الأشياء بأضدادها». و لذا، او را با خود او باید شناخت؛ نه به چیز دیگر:

دل من هر دو جهان گشت و نیاید مثالش

به که ماند به که ماند به که ماند؟ به که ماند^{††}

بلی؛ در این جهان خاموشی و ظلمت هست و غروب و افول خورشید هست و لذا، نور را به ظلمت و حضور خورشید را از روی غیبت آن می‌توان دانست.

صد هزاران ضدّ ضدّ را می‌کشد بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
پس به ضدّ نور دانستی تو نور ضدّ ضدّ را می‌نماید در صدور^{††}

لکن در باب خورشید ازلی و آفتاب طلعت حق، این غیبت هم متصور نیست و لذا، شناخت او از راه ندّ و ضدّ، هر دو بسته است:

آفتابا ترک این گلشن کنی تا که تحت‌الارض را روشن کنی
آفتاب معرفت را نقل نیست مشرق او غیر جان و عقل نیست
مشرق خورشید برج فیرگون آفتاب ما ز مشرق‌ها بیرون

* مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴ و ۵

† مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۸۴۶ و ۱۸۴۷

‡ W. Thompson

§ Tait

** Rutherford

†† دیوان کبیر

** مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۹۱ و ۱۱۳۶

ما که واپس ماند ذرات وی اییم در دو عالم آفتاب بی‌فی‌ایم*

باری؛ همان بی‌صبری که مولانا در مقابل دریا داشت (گرچه صد چون من ندارد تاب بحر / لیک می‌نشکیم از غرقاب بحر) همان را در مقابل آفتاب هم داشت:

تو مرا باور مکن کز آفتاب

صبر دارم من و یا ماهی از آب[†]

و همان‌طور که جان‌فشانی برای دریا می‌کرد (عقل و جان من فدای بحر باد)، برای ماه و آفتاب ه اعلام و اظهار غلامی می‌کرد:

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم

نه شبم نه شب‌پرستم که حدیث خواب گویم[‡]

*

من قلام قمرم غیر قمر هیچ مگو

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو[§]

و گرمی طبیعی خورشید فلک را با گرمی معنوی خورشید عشق برابر می‌نهد:

زهی عشق زهی عشق که ما راست خدایا

چه نغز است و چه خوب است و چه زیباست خدایا

چه گرمیم چه گرمیم از این عشق چو خورشید

چه پنهان و چه پنهان و چه پیداست خدایا**

*

من نلافم و بلافم هم چو آب نیست در آتش‌کُشی‌ام اضطراب

چون بدزدم چون حفیظ مخزن اوست چون نباشم سخت‌رو، پشت من اوست

هر که از خورشید باشد پشت‌گرم سخت‌رو باشد نه بیم او را نه شرم^{††}

غوطه‌وری مولانا در نور و آفتاب و غلامی‌اش نسبت به شمس و قمر، او را به این‌جا رساند

که عارف، باید چشم‌صفت «نورخوار» باشد:

إغتد بالنور کن مثل الصبر

وافق الآ الملائک یا خیر البشر^{†††}

* دیوان کبیر، غزل ۱۶۲۱

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۱۴

‡ دیوان کبیر، غزل ۱۶۲۱

§ دیوان کبیر، غزل ۲۲۱۹

** دیوان کبیر، غزل ۹۵

†† مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۳۶ تا ۴۱۳۸

††† مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۹۷

*

حسّ ابدان قوت ظلمت می‌خورد
حسّ جان از آفتابی می‌چرد*

*

هرکه گاه و جو خورد قربان شود
هرکه نور حق خورد قرآن شود[†]

*

چون خوری یک بار از مأکول نور
خاک ریزی بر سر نان و تنور[‡]

گرمی‌بخشی خورشید، نه فقط معشوفانه است؛ بل به معنی حیات‌بخشی هم هست. اگر این جهان سرد و افسرده است، برای آن است که خورشید حشر بر آن نتابیده؛ و الاّ جان دارد، گوش و چشم دارد، و فقط منتظر آب شدن یخ‌های دنیاوت است: باش تا خورشید حشر آید عیان تا بینی جنبش جسم جهان[§]

دلیری مولانا از نوریاشی خورشید هم حماسه آفریده است: خورشید نوریاش را چون جنگ‌جویی تیغ‌به‌دست تصویر می‌کند که به جنگ سیاهی‌ها می‌رود؛ نه فقط سیاهی‌ها، که به جنگ همه‌ی تعلقات می‌رود.

دلیری مولانا، سبب عاشقی اوست که:

دیده‌ی سیر است مرا جان دلیر است مرا
زهره‌ی شیر است مرا، زهره‌ی تابنده شدم**

و این دلیری و پشت‌گرمی است که سبب می‌شود مولانا به شاگرد خود، حسام‌الدین، لقب ضیاءالحق بدهد و حسام (شمشیر) و ضیاء را معادل یکدیگر بگیرد:

زان ضیاء گفتم حسام‌الدین تو را که تو خورشیدی و این دو وصف‌ها
کاین حسام و این ضیاء یگی است هین تیغ خورشید از ضیاء باشد یقین^{††}

و در پای همین خورشید تیغ‌کش است که همه‌ی جان و جهان را قربانی می‌کند:

بیایید بیایید که گلزار دمیده است
بیایید بیایید که دلدار رسیده است

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۱

† مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۴۷۸

‡ مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۹۵۸

§ مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۰۹

** دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳

†† مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۶ و ۱۷

بیارید به یکبار همه جان و جهان را
به خورشید سپارید که خوش تیغ کشیده است*

روشن‌گری خورشید، هم رستاخیز اکبر، هم رستاخیز نبوت را تداعی می‌کند. روز قیامت، روز است؛ چون در آن تاریکی نمی‌ماند و در روشنایی، نقد از قلب بازشناسی می‌شود و با تافتن خورشید نبوت هم کافر و منافق از مؤمن جدا می‌گردند:

انتظار روز می‌دارد ذهب	قلب پهلو می‌زند با زر به شب
ای مزور تا برآید روز فاش	با زبان حال زر گوید که باش
عرض او خواهد که با زب و فر است ⁺	پس قیامت روز عرض اکبر است

*

کس ندانستی که ما نیک و بدیم	پیش از ایشان ما همه یکسان بدیم
گفت ای غش دور شو، صافی بیا ⁺	تا برآمد آفتاب انبیاء

و از این‌ها بالاتر، خورشید که از فرط نورانیت، نورپاشی می‌کند، نازله‌ای از آن خورشید عالم‌تاب است که فاعل بالتّجلی است و چون گنجی است که از فرط پری، چاک می‌کند و خاک را تابان‌تر از افلاک می‌کند:

خاک را تابان‌تر از افلاک کرد	گنج مخفی بد ز پری چاک کرد
خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد [§]	گنج مخفی بد ز پری جوش کرد

این خورشید، لحظه‌ای در نورپاشی درنگ و تردید نمی‌کند؛ وگرنه خاموش می‌شود:

أغلب الظنّین فی ترجیح ذا
لا تماری الشمس فی توضیحها**

یعنی خورشید در روشن‌گری تردید نمی‌کند.

بساطت نور خورشید و متعدد شدنش به تعدد خانه‌ها، و نیز عاریتی بودن روشنایی دیوار و بازگشتن همه‌ی نورها به سرچشمه‌ی خویش، پر بودن جهان از نور و محروم ماندن خفاشان از آن، پاک ماندن نور در عین تافتن بر نجاسات و بسی اوصاف خرد و درشت دیگر، از تجلیاتی است که خورشید بر چشم مولانا داشته است.

در پایان، چیزی مناسب‌تر از این نیست که از این خورشید دریا صفت و دریای خورشیدنسب سخنی وام کنیم و از زبان او، به خود بگوییم:

* دیوان کبیر، غزل ۳۲۹

† مثنوی، دفتر اول، بیات ۳۲۹۹ و ۳۳۰۰ و ۲۹۳۳

‡ مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۸۵ و ۲۸۷

§ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۶۷ و ۲۸۶۸

** مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۴۹. یادآور آن بیت از شاعر انگلیسی که: «اگر ماه و خورشید دچار شک شوند، بی‌درنگ خاموش خواهند شد»:

Should the sun and the moon doubt
They will immediately go out

داده و تحفه سوی دوران مطر
رونق هر قصر و گنج هر خراب
ای چو میکائیل راد و رزقده
ای به قاف مکرمت عنقای غیب*

ای چو بحر از بهر نزدیکان گهر
پشت ما گرم از تو بود ای آفتاب
ای در ابرویت ندیده کس گره
ای دلت پیوسته با دریای غیب

*

زانچه خوردی جرعه‌ای بر ما بریزد
که لب ما خشک و تو تنها خوری
کین برهنه نیست خود پوشش‌پذیر[†]

ای فلک‌پیمای چُست چست خیز
خو نداریم ای جمال مه‌تری
ای سر خم را به کهگل در مگیر

والسلام

* مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۲۶۶ تا ۳۲۶۹

† مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۱۷ و ۱۸۱۶ و ۱۸۲۳

داستان معاویه و ابلیس*

بسم الله الرحمن الرحيم
و صلی الله علی سیدنا محمد و آله اجمعین

به داستان معاویه و ابلیس رسیده‌ایم. مقدمتاً و قبل از ورود در اصل داستان مولانا، توصیه میکند که مبدا سیلی «شاهان» - یعنی راهنمایان و مرشدان طریقت را - بر شهد ناکسان ترجیح دهیم و از دست «خان» و «چاپلوسان» شیرینی بستانیم. و سفارش می‌کند که طرق پیچاپیچ و درشت‌ناک تهذیب نفس را، بی هدایت استاد و ارشاد مراد، نیماییم و به هوش باشیم که در این راه، صدها غول و راهزن وجود دارد. مولانا این جهان را به بازار کسب و تجارت شبیه می‌کند که در آن، نفس پست آدمی، به مراتب مادون نظر می‌کند و به سودهای عاجل دل خوش می‌دارد. از همین رو، به سخن نفس نباید گوش داد و اصل، مخالفت با آن است. گاهی نفس، مکارانه آدمی را به نیکی فرامی‌خواند که باید از آن نیز بر حذر بود و پرسید چه شده است که نفسی که بارها به بدی و پلیدی امر می‌کرده، اکنون به کارهای نیک فرامی‌خواند؟ کسانی که در مرتبه‌ی نفس‌اند و عقل هنوز بر مملکت وجودشان غلبه نکرده است، باید دعوت‌های نفس به نیکی را با سوءظن بنگرند و آن را به حيله و خدعه متهم نمایند و به سادگی فرمانش را گردن نهند. اصل این است که نفس آدمی، «اماره‌ی به سوء»[†] است و آدمی، تنها زمانی که مشمول «رحم» خداوند قرار می‌گیرد، بر نفس اماره و لوامه[‡] پیروز می‌شود و به مرتبه‌ی «نفس مطمئنه»[§] صعود می‌کند. در مرحله‌ی اخیر است که نفس به نیکی امر می‌کند و امر مطاع است و باید اصل را بر پذیرش فرمان او گذاشت و آدمی حکم بهشتیان را پیدا می‌کند که:

في ما شئت أنفسهم خالدون .*

این بدبینی و سوءظن نسبت به نفس، چنان است که مولوی در جای دیگر، نفس و شیطان را «یک تن» و از یک قماش می‌داند:

* از دروس مثنوی در دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران

† این تعبیر در قرآن کریم، از زبان حضرت یوسف - علی نبینا و اله و علیه‌السلام - آمده است:

إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي (سوره‌ی یوسف، آیه‌ی ۵۲)

همان نفس، (مرا) به کارهای ناپسند فرمان می‌دهد؛ مگر آن که پروردگارم بر من رحمت آورد.

‡ مراد از «نفس لوامه»، نفسی است که انسان را بر خیر و شر (هر دو) سرزنش می‌کند و در قرآن (سوره‌ی قیامت، آیه‌ی ۲) نیز از آن یاد شده است.

§ این تعبیر نیز قرآنی است (سوره‌ی فجر، آیه‌ی ۲۷). «نفس مطمئنه»، به تصریح قرآن کریم (سوره‌ی فجر، آیه‌ی ۲۸)، از خداوند خشنود است و خداوند نیز از او خرسند است.

** سوره‌ی انبیاء، آیه‌ی ۱۰۲

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند
در دو صورت خویش را بنموده‌اند*

نگاه بدبینانه به حریف غدّاری چون نفس، و قبول نکردن استدلال‌های او، در حکایت معاویه و ابلیس، به روشنی آمده است.

اکنون به شرح حکایت «معاویه و ابلیس»[†] می‌پردازیم.
در خبر آمد که خال[‡] مؤمنان
خفته بُد در قصر بر بستر ستان[§]

«خال مؤمنان»، کنایه از «معاویه» است. معاویه نزد شیعیان، بسیار مطغون است. اما نزد اهل سنت، محترم است؛ به استثناء برخی از متفکران و روشن‌فکران اهل سنت، نظیر سید قطب^{**}، که آن‌ها هم نقدهایی بر معاویه دارند.

اما نکته‌ی بعد. این داستان در منابع تاریخی معتبر دیده نمی‌شود. بلی، در برخی از منابع گفت‌وگوی بعضی از صوفیان با شیطان، سخنانی به میان آمده است. اما داستان مفصل «گفت‌وگوی معاویه و شیطان» در هیچ‌یک از آن منابع نیامده است و می‌توان گفت بر ساخته‌ی مولوی است. مولوی در ضمن این دیالوگ، نکات زبده‌ای را که حکیمان، عارفان، و صوفیان در باب شیطان گفته‌اند (از موضع ردّ یا توجیه)، هنرمندانه در میان آورده و با زیبایی تمام، رأی خود را در باب شیطان بر آن‌ها افزوده است. در مجموع، می‌توان گفت که مولوی نسبت به شیطان، به هیچ‌وجه خوش‌بین نیست و بر خلاف کسانی هم‌چون احمد غزالی و حسین بن منصور حلاج، بر شیطان رحمت نمی‌آورد، و برای او شأن و منزلت عاشقانه‌ای قائل نیست. شیطان او، همان شیطان قرآن است، که بر خداوند عصیان کرده و به خواری از درگاه او طرد شده است.

قصر را اندرون در بسته بود	کز زیارت‌های مردم خسته بود
ناگهان مردی ورا بیدار کرد	چشم چون بگشاد پنهان گشت مرد
گفت اندر قصر کس را ره نبود	کیست کاین گستاخی و جرأت نمود
گرد برگشت و طلب کرد آن زمان	تا بیابد زان نهان‌گشته نشان

* مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۰۵۲

† مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۶۰۸ تا ۲۷۹۷

‡ خال: دایی

§ ستان: به پشت خوابیده. این بیت در اصل به صورت زیر بوده است:

در خبر آمد که معاویه
خفته بد در قصر در یک زاویه

نیکلسون نیز آن را به همین صورت ضبط کرده است. (مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۲۶۰۴) اما چون در حاشیه‌ی نسخه‌ی قونیه - که اساس تصحیح ماست - به صورت بالا تصحیح شده است، آن صورت را در متن وارد کردیم.

** سید قطب (۱۳۲۴ - ۱۳۸۷ ه.ق) از مصلحان بزرگ معاصر و صاحب تفسیر معتبر فی ظلال القرآن، او انتقادهایی به معاویه و عثمان داشت.

او پس در مدبری* را دید کو
گفت هی تو کیستی نام تو چیست
در پس پرده نهان می‌کرد رو
گفت نامم فاش ابلیس شقی است
گفت بیدارم چرا کردی به جد
راست گو با من مگو برعکس و ضد

با آیات فوق، گفت‌وگو یا (به عبارت بهتر) مجادله‌ی شیطان و معاویه آغاز می‌گردد. مجادله‌ای که در حقیقت، مجادله‌ی بین نفس و عقل است. معاویه در این‌جا نماد عقل مؤید به تأیید باری، و ابلیس نماد نفس مکار است. او به قدری زیرک است که می‌تواند در فریفتن آدمی، از استدلال کمک بگیرد و به زبان عقل، با عقل سخن بگوید.

در این حکایت، توانایی مولوی در طراحی گفت‌وگوهای عقلانی، به نحو برجسته‌ای، آشکار است و خواننده، از آن همه نازک‌کاری و به‌کارگیری شگردهای فقیهانه و متکلمانه در استدلال، در شگفت می‌ماند.

باری؛ معاویه از خواب بیدار می‌شود و درمی‌یابد که بیدارکننده‌ی او، شیطان بوده است. گریبان او را سخت می‌گیرد و از او می‌خواهد که «راست» بگوید و اعتراف کند که چرا او را از خواب بیدار کرده است.

شیطان، که قصد فریب معاویه را داشته، در پاسخ می‌گوید که تو را بیدار کردم تا از نماز باز نمانی و به سوی مسجد بشتابی:

گفت هنگام نماز آخر رسید
سوی مسجد زود می‌باید دوید

و برای تحریض بیش‌تر معاویه، رو روایتی از پیامبر استناد می‌جوید:
عَجَلُوا الطَّاعَاتِ قَبْلَ الْمَوْتِ⁺ گفت
مصطفی چون در معنی می‌بسفت

معاویه قبول نمی‌کند و پاسخ می‌دهد که تو شیطانی و کار تو دعوت به نیکی و خیر نیست. تو دزدی و مگر می‌شود که برای پاسبانی به داخل خانه‌ی من بیایی؟

گفت نی نی این غرض نبود تو را
که به خیری رهنما باشی مرا
دزد آید از نهان در مسکنم
گویدم که پاسبانی می‌کنم؟
من کجا باور کنم آن دزد را
دزد کی داند ثواب و مزد را

نکته‌ی روان‌شناختی مهمی است. کسی که شخصیتش مطعون است و مورد اعتماد ما نیست، سخنش و چرب‌زبانی‌هایش نیز در ما اثر نمی‌کند و استدلالش مقبول نمی‌افتد. نه این

* مدبر: شخص بدبخت و فلک‌زده

⁺ مرحوم بدیع‌الزمان فروزان‌فر، در /حادیث مثنوی (ص ۶۴) این عبارات را مأخوذ از حدیث ذیل می‌داند:

عَجَلُوا الصَّلَاةَ قَبْلَ الْمَوْتِ وَ عَجَلُوا التَّوْبَةَ قَبْلَ الْمَوْتِ (منقول از المنهج القوی، ج ۲، ص ۵۲۶)
در به جای آوردن نماز قبل از انقضای زمانش و توبه کردن پیش از رسیدن مرگ، شتاب کنید.

که در مقام استدلال، «انگیزه» را با «انگیخته»* خلط کنیم و حکم یکی را به دیگری سرایت دهیم. بل که در مقابل یک موجود بدسابقه، به جای آن که در مقام استدلال و محاجّه برآییم، از او دوری می‌گزینیم و به دامان لطف حق پناه می‌بریم.

شیطان به انکار و تردید معاویه پاسخ می‌دهد و سابقه‌ی دیرین‌تر خود را به رخ می‌کشد:

گفت ما اوّل فرشته بوده‌ایم راه طاعت را به جان پیموده‌ایم
سالکان راه را محرم بُدیم ساکنان عرض را همدم بُدیم

او خود را از جمله‌ی فرشتگان مقرب الهی⁺، و ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت معرفی می‌کند که رانده‌شدگی و دورافتادگی او موقتی است و دوباره به جای‌گاه نخست خود باز خواهد گشت.

پیشه‌ی اوّل کجا از دل رود
مهر اوّل کی ز دل بیرون شود

سخن فوق، از طرفی زبان حال شیطان و ناظر به زمان مهرورزی‌اش با حق تعالی است، و از سویی زبان حال مولوی و حکایت‌گر احوال عاشقانه‌ی او نسبت به محبوب از دست رفته‌اش، یعنی شمس تبریزی است.

گویى خطاب مولوی در این بیت، به «حسام‌الدین» است و به او می‌گوید که «شمس»، هم‌چنان در دل من زنده است.

در سفر گر روم بینی یا ختن⁺
از دل تو کی رود حبّ الوطن

یاد مهر نخستین (شمس؛ و در ورای او، خدای شمس) چنان بر دل و جان مولوی چیره می‌شود که موقتاً قصه را فراموش می‌کند و به احوال خویش می‌پردازد:

ما هم از مستان این می بوده‌ایم عاشقان درگه وی بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او بریده‌اند عشق او در جان ما کاریده‌اند
روز نیکو دیده‌ایم از روزگار آب رحمت خورده‌ایم اندر بهار
نی که ما را دست فضلش کاشته است؟ از عدم ما را نه او برداشته است؟
ای بسا کز وی نوازش دیده‌ایم در گلستان رضا گردیده‌ایم

* سرّ پرهیز از در هم آمیختن «انگیزه» و «انگیخته»، در کتاب ذیل به نحو مبسوط بیان شده است: *ایدئولوژی شیطان‌ی، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ ششم، زمستان ۱۳۷۵، مقاله‌ی «ایدئولوژی شیطان‌ی»*

⁺ قرآن شیطان را از جنس جن دانسته است:

و إذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس، كان من الجنّ (سوره‌ی كهف، آیه‌ی ۵۰)

و زمانی که فرشتگان را فرمودیم بر آدم سجده کنید، [بر او] سجده کردند؛ جز ابلیس که از [گروه] جن بود.

⁺ ختن، نام قدیمی ترکستان چین است و مشک آهوی آن مشهور است.

«مهر نخستین»، چیزی نیست که به جفای معشوق زایل شود. با یک بی‌مهری ظاهری دل از معشوق برکنند، عین عشق‌ناشناسی و بی‌وفایی است.

لاف عشق و گله از یار؟ زهی لاف دروغ
عشق‌بازان چنین مستحق هجرانند*

در احوال مولوی هم اقبال و ادبار مشاهده می‌شود:

چه کسم من چه کسم من که بسی وسوسه‌مندم
گه از آن سوی کشندم گه از این سوی کشندم
نفسی رهزن و غولم نفسی تند و ملولم
نفسی زین دو برونم که بر آن بام بلندم
نفسی هم‌ره ماهم نفسی مست الهم
نفسی یوسف چاهم نفسی جمله گزندم⁺

حافظ هم چنین احوالی را تجربه کرده است که می‌گوید:

روز وصل دوستداران یاد باد
یاد باد آن روزگاران یاد باد⁺

آن‌چه در مولانا دیده می‌شود، بیش‌تر بهجت وصال است تا غم فراق. گرچه:

باغ سبز است عشق کو بی‌منتهاست	جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
از غم و شادی نباشد جوش ما	با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است	تو مشو منکر که حق بس قادر است [§]

ابیات بعدی هم از زبان مولانا و در بیان احوال خود اوست:

بر سر ما دست رحمت می‌نهاد	چشمه‌های لطف از ما می‌گشاد
وقت طفلیم که بودم شیرجو	گاهوارم را کی جنبانید؟ او
از کی خوردم شیر، غیر شیر او؟	کی مرا پرورد جز تدبیر او؟
خوی کان با شیر رفت اندر وجود	کی توان آن را ز مردم واگشود؟

می‌بینید که مولانا، چنان غرق در احوال خویشتن است که فراموش کرده است که سخن از شیطان است و شیرخوارگی و گهواره‌نشینی، با او مناسبتی ندارد!

باری؛ به سابقه‌ی همین لطف ازل و مهر اول است که عاشق اگر عتابی ببیند، هرگز از کرم باری ناامید نمی‌شود و عتاب را حادث و کرم را قادم می‌بیند:

* دیوان حافظ

† دیوان کبیر، غزل ۱۶۰۸

‡ دیوان حافظ، مصحح قزوینی - غنی، به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار، انتشارات اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۴

§ مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۶ و ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷

گر عتابی کرد دریای کرم بسته کی گردند درهای کرم؟
 اصل نقدش داد و بخشش است قهر بر وی چون غباری از غش* است
 از برای لطف عالم را بساخت ذره‌ها را آفتاب او نواخت

آفرینش تجلی کرم باری است. (توجه کنید که نمی‌گوییم آفرینش معلول کرم باری است.) بر همین اساس است که مولوی، «اصل نقدش» را «داد و لطف و بخشش» می‌داند و قهر او را «غش» می‌نامد. یعنی ماده‌ای بیگانه، که غبارآسا بر آن نشسته و دیر و زود، برخواهد خواست.

گویی کسی که مورد خشم و عتاب خدا قرار گرفته، پول تقلبی دریافت داشته است که اگر دقت کند، درمی‌یابد که چنان نیست و باطن آن پول در زیر آن غش، طلای ناب کرم و لطف خداوندی است. این است معنای آن که کرم خداوند بر قهر او سابق است. «سابق بودن»، نه به معنای سبقت زمانی، بل که به معنای آن که همه‌ی کارهای خداوند کریمانه است و حتی اگر او خشم بگیرد، عقاب کند، طرد کند، به جهنم ببرد، عذاب دهد،... باز هم از سر کرم و لطف است. خداوند کار غیر کریمانه نمی‌کند. خشم او پوششی است بر کرم او؛ نه ضد کرم او. بل که عتاب او، فرزند کرم اوست.

به قول حافظ: «آه از این لطف به انواع عتاب آلوده». مراد مولوی از «فعل کریمانه‌ی» خداوند، اجمالاً این است که خداوند، رایگان و «بی‌علت و بی‌رشوت» می‌بخشد، بدون توقع و چشم‌داشتی عطا می‌کند، و بخشش او پاسخ به طاعتی نیست. احسان او بی‌غرض است و فعل او، متأثر از فعل بندگان نیست. و «داد حق را قابلیت شرط نیست» و این عین وهابیت و فیاضیت اوست. فیاضیت خداوند به این معناست که دیگ احسان او مدام در جوشش است و گنج وجود او از فرط پری چاک می‌کند و فاعلیت او غیر مسبوق به قابلیت اشیاء است؛ بل که قابلیت‌ها هم مصنوع فاعلیت اویند. و لذا، سراسر خلقت کریمانه است و حتی عادلانه نیست. چرا که عادلانه، یعنی به موجب استحقاق. اما خداوند، بی‌استحقاق می‌بخشد:

ما نبودیم و تقاضامان نبود

لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود⁺

*

قابلی گر شرط فعل حق بُدی

هیچ معدومی به هستی نامدی⁺

بر همین مبناست که می‌گوید: «اصل نقدش داد و لطف و بخشش است». گویی در این‌جا مولانا طعنی می‌زند بر آنان که می‌گویند «اعیان ثابت» به لسان از خدا چیزی تقاضا می‌کنند. باری؛ عتاب و فراق برای چیست؟

* غش: چیزی کم‌بها، که با فلز گران‌بهای، نظیر سیم یا زر، ترکیب کنند.

⁺ مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۱۲

⁺ مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۴۲

فرقت از قهرش اگر آبستن است بهر قدر وصل او دانستن است
تا دهد جان را فراقش گوشمال جان بداند قدر ایام وصال

گوشمال فراق برای آن است که انسان قدر ایام وصال را بداند. یعنی آن هم حکمت دارد و از سر لجبازی یا عاشق‌آزاری نیست.

مولوی، برای تأیید سخن خود که خداوند عالم و آدم را کریمانه آفریده است، به روایتی از پیامبر استناد می‌کند:

گفت پیغامبر که حق فرموده است قصد من از خلق احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند تا ز شهدم دست‌آلودی کنند
نه برای آن که تا سودی کنم وز برهنه من قبایی برکنم*

یعنی خلقت خداوند، جوادانه است؛ نه تاجرانه. و «جود»، مرتبتی است برتر از عدل؛ و چنان‌که مولانا در موضع دیگر می‌گوید، جود خدا موجب مزید جود او می‌شود:

بانگ می‌آید که ای طالب بیا جو محتاج گدایان چون گدا
آن یکی جودش گدا آرد پدید وان دگر بخشد گدایان را مزید

مولانا، دوباره به حکایت «ابلیس و معاویه» بازمی‌گردد و دفاع شیطان از خود را بازگو می‌کند:

چند روزی که ز پیشم رانده است چشم من در روی خویش مانده است
کز چنان رویی چنین قهر ای عجب هر کسی مشغول گشته در سبب

چشم من در او خیره مانده است و او هم‌چنان در قلب من جای دارد و می‌دانم عتابش عارضی و «حادث» است، نه قدیم؛ و لذا، زایل خواهد شد. اگر دیگران به دنبال یافتن سبب قهرش رفته‌اند، من به سابقه‌ی لطف او نظر می‌کنم:

من سبب را ننگم کان حادث است
زان که حادث حادثی را باعث است

از نظر شیطان، سجده نکردن او یک امر حادث بود و قهر حق هم که متعاقب آن امر حادث شد، خود امری حادث بود، که هر دو زوال‌پذیرند و آنچه اصل است و پابرجاست، جود و کرم خداوند است. و لذا، او نهایتاً بدعاقبت نخواهد بود. چرا که قدیم می‌ماند و حادث می‌رود:

لطف سابق را نظاره می‌کنم
هرچه آن حادث دو پاره می‌کنم

این مفهوم بلند، در سخن بزرگان دیگر، نظیر حافظ نیز بازتاب یافته است:

* مرحوم فروزان‌فر، در /حادث معنوی (ص ۵۸)، بدون اشاره به نام راوی و ذکر منبع نقل قول خود، آورده است:

يقول الله عزّ و جلّ خلقتُ الخلقَ ليرحبوا عليّ و لم أخلقهم لأريح عليهم.
خداوند می‌فرماید من مردمان را آفریده‌ام تا از من سود ببرند. و آنها را نیافریدم تا من از ایشان بهره گیرم.

نامی‌دم مکن از سابقه‌ی لطف ازل
تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت

*

گفتم ای بخت بختی‌دی و خورشید دمید
گفت با این‌همه از سابقه نومید مشو

حال شیطان، پس از این بیان کلی فلسفی، به توجیه «گناه» خود می‌پردازد:
ترک سجده از حسد گیرم که بود آن حسد از عشق خیزد نه از جحود*
هر حسد از دوستی خیزد یقین که شود با دوست گیری هم‌نشین

می‌گوید ترک سجده، معلول حسد غیورانه بود. و عشق خالی از غیرت وجود ندارد. فعل
من عصیان و مخالفت کافرانه نبود. بل که غیرت‌ورزی عاشقانه بود.
هست شرط دوستی غیرت‌پزی
هم‌چو شرط عطسه گفتن دیر زی

شرط دوستی، غیرت پختن یا غیرت ورزیدن است. آدمی نسبت به معشوق خود غیرت
می‌ورزد. یعنی «غیر» را با او نمی‌تواند ببیند. غیرت، نفی غیر است و عشق، شرکت‌سوز
است: «شاد باش ای عشق شرکت‌سوز زفت». غیرت مذموم، حسد است و حسد ممدوح،
غیرت است. و غیرت، به معنی کوتاه کردن دست نامحرم از حریم دوست است. عاشقان بر
معشوقان و معشوقان بر عاشقان غیرت می‌ورزند و شیطان در این‌جا، مدعی عاشقی است.
عاشقان حتی نمی‌توانند ببینند که کسان دیگری عاشق معشوق آن‌ها هستند.

حافظ می‌گوید:

غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن
روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد

از این که می‌بینم جهانی دوست‌دار توست و جز من، عاشقان فراوانی داری، هلاک
می‌شوم. اما کاری نمی‌توانم بکنم.

این معنای ساده‌ی غیرت ورزیدن است. اما معنای عمیق‌تری هم از آن وجود دارد که از
زبان شیطان بیان شد: برتافتن وجود دیگری در کنار خداوند، و مستحیل دیدن همه‌چیز در ذات
باری‌تعالی. بی‌جهت نبود که احمد غزالی (برادر امام محمد غزالی، و بر خلاف رأی وی)
شیطان را «سلطان الموحدین» می‌خواند و عین‌القضاة، از عاشقی شیطان این‌همه دفاع
می‌کند.

«هم‌چو شرط عطسه گفتن دیرزی»، که پیش‌تر برای پر کردن و کامل کردن وزن شعر آمده
است و به سنتی اشاره دارد که هم‌اکنون نیز کمابیش در میان ما جاری است و پس از

* جحود: انکار

عطسه کردن فردی، به او می‌گوییم: «یرحمک الله» یا «عافیت باشد»، «عمرت دراز باد» و از این قبیل.

چون که بر نطعش* جز این بازی نبود
گفت بازی کن چه دانم در فزود

در این‌جا شیطان، دومین دفاعیه‌ی خود را عرضه می‌کند و می‌گوید اصولاً نقشه‌ریز و مدیر صحنه‌ی خقلت من نبودم. با دید کلان اگر بنگرید، مرا معذور خواهید داشت. خداوند بساط بازی را چیده بود و مهره‌های شطرنج را نهاده بود و از من می‌خواست بازی کنم. من دیگر چه می‌توانستم کرد؟ مگر من می‌توانستم جلوی نقشه‌ی او را بگیرم، عصیان نکنم، تا آدم به زمین نرود و آدمیان پدید نیایند و بهشت و جهنم، خالی و عبث بمانند؟ من یک قطعه از زنجیر بلندی بودم که همه باید در جای خود می‌نشستند. من یک بازیگر از یک صحنه‌ی نمایش بودم که باید نقش خود را بی‌چون‌وچرا بازی می‌کردم. مرا چرا ملالت می‌کنید؟ من مستحق کیفرم یا پاداش؟ کارگزاران وفادار را تحسین می‌کنند یا تقبیح؟

آن یکی بازی که بُد من باختم
خوبشتن را در بلا انداختم

نتیجه‌ی ناگزیر بازی آن بود که من ببازم، که من نیز باختم؛ هم خود را و هم بازی را. اما ورود من به صحنه‌ی بازی، از ابتدا به اختیار من نبود. مرا وارد این بازی کردند. خداوند خود این صحنه را آراست. یکی را آدم کرد تا بر او سجده برند و مرا شیطان کرد تا از سجده‌ی آدم سر باز زنم. از من شیطانی و شیطنت می‌خواست و از آدم، آدمیت. آیا به گمان شما، آنچه پس از ترک سجده‌ی من پدید آمد، به سبب همان ترک سجده بود؟ و خدا از اول بنا نداشت آن کارها را انجام دهد؟ آیا با سجده‌ی من، آدمیان بر روی زمین متوقف می‌مانند؟ آمدن پیامبران، خلق ارزاق و اقوات، مرگ و حیات، امتحان الهی، و... همه تعطیل می‌شدند؟

دفاع دوم شیطان، در قیاس با دفاع اول او، صبغه‌ی فلسفی بیش‌تری دارد. کسانی هم که در مقام توجیه جای‌گاه فلسفی قرآن در نظام آفرینش بوده‌اند، با همین بیان از شیطان دفاع کرده‌اند. اصلاً یکی از موجبات مهم ظهور علم کلام در میان اهل اسلام، همین قضیه‌ی شیطان بوده است. دین‌داران و متکلمان از خود می‌پرسیدند: چرا شیطان، شیطان شد؟ و چرا خداوند او را خلق کرد و دست او را در اغوای آدمیان باز گذاشت؟ اگر شیطان سجده می‌کرد چه اتفاقی می‌افتاد؟ نقش و جای‌گاه شیطان در این عالم چیست؟ حشر و نشر آدمیان، حسن و قبح اعمال، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم، در صورت نبود شیطان چه صورتی می‌یافت؟

فخر رازی، از بزرگان مذهب اشعری و از برجستگان حکمت و کلام اسلامی، در تفسیر خود، از قول یکی از علما آورده است که شیطان از خداوند سؤال کرد: «پس از آن که از فرمان تو سرپیچیدم و از تو مهلت خواستم، چرا به من مهلت دادی و عذابم نکردی؟ چرا مرا بر آدمیان

* نطع: بساط، فراش چرمی.

تسلط دادی و دعایم را برای عمر ابد مستجاب کردی؟ تو می‌دانستی که من چه فتنه‌ها و شرهایی در عالم برپا خواهم کرد.» فخر رازی از قول آن عالم نقل می‌کند که اگر اولین و آخرین آن‌ها جمع شوند، نمی‌توانند به این اعتراضات و سؤال‌های شیطان، پاسخ درخوری بدهند؛ مگر این که حسن و قبح عقلی را زیر پا بگذارند.*

جالب است که عین‌القضاة همدانی، نویسنده و عارف بزرگ ایرانی در قرن ششم، می‌گوید هرچه خداوند از شیطان خواست آدم را سجده کند، اما در سرّ سرّ (و پنهانی) از او خواست که آدم را سجده نکند. مولانا، علی‌الظاهر، این دفاعیه‌ی شیطان را از عین‌القضاة وام کرده است!

نیز عجیب است که در نوشته‌های صوفیان و دفاعیه‌های آن‌ها از شیطان، هیچ‌جا به استدلال خود شیطان، آن‌طور که در قرآن کریم آمده، سخن نرفته است: خداوند همه‌ی فرشتگان و از جمله شیطان را به سجده‌ی بر آدم امر می‌کند.

و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس.[†]

همه‌ی فرشتگان به امر ما آدم را سجده کردند؛ جز ابلیس.

خداوند علت این کار را می‌پرسد:

قال يا إبليس ما لك ألا تكون مع السّجدين.[‡]

ای ابلیس! تو را چه شده که با سجده‌کنندگان همراهی نکردی؟

شیطان در پاسخ، به جای استدلال‌ها و دفاعیاتی که در کتاب‌های صوفیه از زبان او آورده‌اند، به صراحت پاسخ می‌دهد:

قال أنا خيرٌ منه، خلقتني من نار و خلقته من طين.[§]

من از آدم به‌ترم. زیرا مرا از آتش آفریده‌ای، اما آدم را از خاک خلق کرده‌ای.

مواضع قرآن در خصوص ابلیس و احتجاجش با خداوند سبحان و مستکبر بودن او، بسیار صریح و بی‌ابهام است و جای تردیدی باقی نمی‌گذارد.** اما چرا بزرگان یاد شده، این محاجه‌ی قرآنی را چنان که باید مورد توجه قرار نداده‌اند و ادله‌ی دیگری برای کار شیطان اقامه کرده‌اند؟ پاسخ همان است که آوردیم؛ یعنی سؤال‌انگیز بودن نقش شیطان در عالم خلقت و محوریت و مداخلیت «گناه» او در پدید آمدن جهان انسانی. اگر او صرفاً موجودی بدبخت و

* نگاه کنید به: تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبایی، سوره‌ی اعراف، ذیل آیات قصه‌ی آدم.

† سوره‌ی اسراء، آیه‌ی ۱۷

‡ سوره‌ی حجر، آیه‌ی ۳۲

§ سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۲

** برای نمونه، رجوع کنید به: سوره‌ی بقره، آیات ۳۰ تا ۳۹؛ سوره‌ی اعراف، آیات ۱۱ تا ۲۷؛ سوره‌ی کهف، آیه‌ی ۵۰؛ سوره‌ی طه، آیات ۱۱۵ تا ۱۲۳؛ سوره‌ی ص، آیات ۷۸ تا ۸۵؛ و موارد بسیار دیگر، که به روشنی نظریه‌ی قرآن را در این خصوص آشکار می‌کند و با مراجعه بدان‌ها، اختلاف بینش قرآن با فرضیات یاد شده، معلوم می‌گردد.

فلک‌زده بود در میان فلک‌زدگان بسیار، و به خاطر گنااهش مطرود درگاه حق افتاده بود، تا این حد محل نزاع و بحث واقع نمی‌شد. ما آدمیان، که اینک بر زمین زندگی می‌کنیم، وامدار دو «گناهیم»: گناه آدم در خوردن شجره‌ی ممنوعه، و گناه شیطان در سجده نبردن به آدم. و لذا، در باب «گناه» فرضیه‌پردازی کردن، در قلب معرفت دینی و کلامی جای می‌گیرد.

حافظ به همین گناه آغازین می‌اندیشید که می‌گفت:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دام‌گه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم

آیا اگر شیطان آدم را فریب نداده بود، او زمینی نمی‌شد و در این «خراب‌آباد» منزل نمی‌کرد و ما فرشته می‌ماندیم؟ بزرگانی که از آنان یاد کردیم، منکر نبودند که شیطان تکبر ورزید و در زمره‌ی کافران قرار گرفت:

أبی و استکبر و کان من الکفرین *

[از سجده بر آدم] سر باز زد و خود را بزرگ پنداشت و از کافران شد.

اما سؤال اصلی آن‌ها این بود که آیا تمام دستگاه آفرینش (که بنا بر روایاتی، به خاطر آدم پدید آمده) منتظر و متوقف بر معصیت شیطان بود؟

این بود سرّ آن که ظاهر فعل شیطان را معصیت خواندند، اما باطن آن را بخشی از طرح و نقشه‌ی آفرینش دانستند. مولانا، که از «معصیت خجسته» یاد می‌کند، از همین قصه الهام گرفته است:

بس خجسته‌معصیت کان کرد مرد
نه ز خاری بردم اوراق ورد؟[†]

*

سیئاتم چون وسیلت شد به حق
پس مزن بر سیئاتم هیچ دق[‡]

حافظ هم استفاده‌ی دیگری می‌کند:

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد
ما را چه‌گونه زبید دعوی بی‌گناهی

و حتی حاضر است «روضه‌ی رضوان» را به «جویی» بفروشد:

پدرم روضه‌ی رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم[§]

* سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۳۴

† مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۳۸

‡ مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۰۱۰

§ ما در ضبط این بیت، از نسخه‌ی حافظ «سایه» استفاده کرده‌ایم: دیوان حافظ، به سعی سایه، نشر کارنامه، چاپ پنجم، ۱۳۷۶، غزل ۳۳۰، بیت ۶؛ در نسخه‌ی علامه قزوینی - غنی، ←

در این میان، عارفانی چون شیخ محمود شبستری، شیطان را «کلب مُعَلَّم»، یعنی سگ تعلیم‌یافته و تربیت‌شده خوانده‌اند تا هم دَمّش کنند، هم مدحش. گویی وی چون پاسبان باوفایی، در کنار بارگاه الهی ایستاده است و نامحرمان را راه نمی‌دهد. از طرفی او نجس و پلید است و از سوی دیگر، خدمتی به‌سزا می‌کند و جایی شایسته و ضروری دارد و مانع ورود اغیار به حرم الهی می‌شود و چون تعلیم‌یافته است، حرمت دوستان و اولیاء خداوند را نگه می‌دارد و بر آنان حمله نمی‌برد.

به هر حال، کثرت بحث‌های مربوط به شیطان و معصیتش از آن روست که نه معصیت او و نه شخصیت او، هیچ‌کدام عادی نبودند و سبب تحول عظیمی در طرح و نقشه‌ی خلقت شدند. آیا نفس این که خداوند دعای او را اجابت کرد و به او تا پایان جهان مهلت داد، به این معنا نیست که از ابتدا بنا بود وی نقش مهمی را در عالم انسانی بر عهده گیرد؟

در بلا هم می‌چشم لذّات او

مات اویم مات اویم مات او

شیطان می‌گوید که باختن من اجتناب‌ناپذیر بود و من باید می‌باختم تا نقشه‌ی خداوند در زمین اجرا شود. نقشی که خداوند در این بازی به من داده بود، جز این نبود که ظاهراً عصیان کنم و رانده شوم، تا به بقیه‌ی بازی ادامه دهم. او مرا مبتلا به باختن کرد و من که در مقام تسلیم و رضا هستم، از این ابتلا خوشنودم و از آن لذت می‌برم و خوب می‌دانم که در چه کارم و نقشم چیست.

این نگاه کردن از منظر بالاست؛ یعنی شیطان، به زعم خود، از دید الهی سخن می‌گوید و از آن منظر، همه را کارگزار خدا می‌بیند و خطاب به آنها می‌گوید: برای اجرای نقشه‌ی خدا، هم وجود آدم لازم بود، هم وجود شیطان. به سخن دیگر، هم نفس باید باشد و هم عقل. هم وجود نفس اماره‌ی به سوء ضروری است و هم وجود عقل اماره‌ی به خیر. نه بر من ملامتی است که در مقام ساجد عاصی قرار گرفته‌ام و نه بر آدم شرافتی است که در رتبت مسجودش قرار داده‌اند. من در آن بازی «مات» شدم. اما به حقیقت، مات باری‌ام؛ نه مات بازی!

حافظ به همین تعیین نقش‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید:

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود

کاین شاهد بازاری وان پرده‌نشین باشد

و به قول مولوی، گاهی قاعده‌ی بازی حکم می‌کند که بازیکن در «ششدر»^{*} قرار گیرد. در این‌جا شیطان به همین استدلال تمسک می‌جوید:

◀ مصرع دوم به صورت «من چرا ملک جهان را به جوی نفروشم» ضبط شده است. (دیوان حافظ، غزل ۳۴۰، بیت ۶). هرچند در پابرج، صورتی را که ما اختیار کرده‌ایم، یاد کرده است.

* «ششدر» یا «ششدره»، اصطلاحی در بازی «نرد» است و زمانی به کار می‌رود که بازیکن مقابل، شمس تبریزی خانه‌ی جلوی مهره‌های حریف را سد کرده باشد؛ به نحوی که او نتواند حتی با آوردن طاس جفت شش (بالاترین رقم ممکن) مهره‌های خود را حرکت دهد.

چون رهاند خویشتن را ای سره*
هیچکس در شمس تبریزی جهت از ششدره

شیطان در این جا می گوید من از «شش جهت» (یعنی از چپ و راست و بالا و پایین و پس و پیش، کنایه از تمام جهات) در حالت «ششدره» فرار گرفته بودم و چاره‌ای جز پذیرش نقش شیطان نداشتم؛ چرا که من جزئی از این مجموعه بودم؛ نه موجودی مستقل.

جزو شش از کل شش چون وارهد

خاصه که بی چون، مر او را کز نهد

شیطان، خود را جزئی از مجموعه‌ی دستگاه آفرینش می بیند و می پرسد چه گونه کسی که جزئی از کل است، می تواند کوس استقلال بزند و با کل هماهنگی نداشته باشد؟ من از اجزای این عالم هستم و نمی توانم از نقش خود فرار کنم و اگر می بینید عصیان می کنم، برای این است که از ابتدا بنا بوده است در نقش منفی بازی کنم:

هر که در شش او درون آتش است اوش برهاند که خلاق شش است

خود اگر کفر است و گر ایمان او دست‌باف حضرت است و آن او

نظام عالم ایجاب می کند که در کنار ایمان، کفر هم باشد و اصلاً هر دو را مدیر عالم بافته و ساخته در کنار هم نشانده است. و اگر به قول (منسوب به) حافظ، «بولهب» نباشد، آتش چه کسی را بسوزاند؟

در کارخانه‌ی عشق از کفر ناگزیر است

آتش که را بسوزد گر بولهب نباشد[†]

این گونه نظر کردن خداگونه، در میان عارفان و صوفیان ما سابقه‌ی بلندی دارد. و اصلاً عرفان، نظر کردن خدامنشانه در عالم است. و اگر به خداگونه عمل کردن بیانجامد، موجب هلاک خلقش می شود.

گفت امیر او را که اینها راست است

لیک بخش تو از اینها کاست است

معاویه در پاسخ به شیطان گفت که همه‌ی حرف‌هایی که زدی و استدلال‌ها و تمثیل‌هایی که بیان کردی، درست است و من آن‌ها را می پذیرم و درست به همین جهت، از تو روی برمی گردانم. درست است که مدیریت عالم با خداوند است و هم اوست که آدم را در مرتبت مسجود و تو را در مقام عاصی نشانده است، ولی چون لازمه‌ی موقعیت تو اغواگری است و وظیفه‌ی من گریختن از توست. بلی؛ مطابق نقشه‌ی خلقت یکی آتش سوزنده شده و دیگری گل خوش بو. ولی آیا لازمه‌ی قبول این تقسیم موقعیت‌ها، آن است که بین آتش و گل

* سره: برگزیده؛ سره مرد؛ مرد برگزیده، جوانمرد

† دیوان حافظ، به سبعی سایه، غزل‌های مشکوک، شماره‌ی ۸، بیت ۳؛ این بیت (و اصولاً غزل مزبور) در حافظ مصحح قزوینی - غنی، ثبت نشده است.

فرق نگذاریم؟ ما می‌توانیم تصدیق کنیم که سوزندگی آتش، مطابق نقشه‌ی آفرینش است و در عین حال، به خاطر پرهیز از سوختن، از آن دوری کنیم.

بنابراین، حتی اگر بپذیریم که از ابتدا بنا بوده در عالم، موجود عصیان‌گر و اغواگری به نام شیطان پدید آید، باز هم فرق میان شیطان و غیر شیطان منتفی نمی‌شود.

مولوی، خود در جای دیگر، راجع به شحنه‌ها و داروغه‌های مردم‌آزار و بدخو، می‌گوید که جامعه و عالم، به این افراد منفور حاجت دارد.

پس عوان که معدن این خشم گشت خشم زشتش از سَبِّع هم درگذشت
گرچه عالم را از ایشان چاره نیست این سخن اندر ضلال افکندی است*

لکن، بلافاصله تذکر می‌دهد که این سخن، مستعد سوءفهم است. مبدا تصور شود که چون وجود شحنگان لازم است، پس شحنگی و درنده‌خویی خوب است و فرقی با نرم‌خویی ندارد:

چاره نبود هم جهان را از چَمین
لیک نبود آن چمین، ماء معین[†]

می‌گوید به هر حال، عالم انسانی فضولاتی دارد و از آن چاره‌ای نیست. همان‌طور که آب زلال و گوارا هم دارد. اما معنای این سخن این نیست که این دو هیچ فرقی با هم ندارند و منزلت و ارزش آب روان و فضولات، یکسان است. صرف این که هر دوی آن‌ها در مجموعه‌ی هستی لازم و مورد حاجتند، ارزش آن‌ها را برابر نمی‌کند.

معاویه هم در دفاع از خود، و در خطاب به شیطان، می‌گوید پذیرش این نظریه، که در مجموعه‌ی نظام هستی از وجود شیطان چاره‌ای نیست، به معنای هم‌شان بودن شیطان و غیر آن نیست، به تو گفته‌اند نقش منفی و اغواگری را بازی کنی و تو هم قبول کرده‌ای:

صد هزاران را چون من ره زدی حفره کردی در خزینه آمدی
آتشی از تو نسوزم چاره نیست کیست کز دست تو جامه‌ش پاره نیست
طبع ای آتش چو سوزانیدنی است تا نسوزانی تو چیزی، چاره نیست

سوزاندن را در درونت نهاده‌اند و اصلاً معنای «لعنت» همین است:

لعنت آن باشد که سوزانت کند
اوستاد جمله دزدانت کند

در این‌جا، مولوی به سؤال مقدّری پاسخ گفته است: اگر بپذیریم همه‌ی نقش‌ها را خداوند سبحان به موجودات داده است و آفریدگان، صرفاً ایفاگر نقش‌ها هستند، پس لعن بازگیر نقش منفی و مدح بازیگر نقش مثبت، چه مفهومی دارد؟ اگر شیطان در مقام ایفای نقش خود

* مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۱۶ و ۱۱۸ (عوان: پاسبان، مأمور اجرای احکام دیوان قضا؛ سَبِّع: جانور درنده)

† مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۱۹ (چمین: بول؛ ماء معین: آب زلال و گوارا)

است و ما هم به مقتضای خردمندی از چنگ او می‌گریزیم، دیگر چرا او را لعن می‌کنیم؟ چرا خداوند او را لعنت کرد و خطاب به او فرمود:

و إنَّ علیک لعنتی إلی یوم الدّین* .

تا روز قیامت، لعنت من بر تو جاری است.

مولوی در این‌جا، سرّ لعنت الهی را بازگفته است. ولی سؤال از سبب لعنت آدمیان بر شیطان را پاسخ نداده است. مولوی می‌گوید که لعنت خداوند این بود که او را مانند آتش سوزنده کرد. به عبارت دیگر، لعنت باری، همان نقشی است که او به شیطان داده. پس «لعنت»، در واقع، توصیفی از وضعیت و نقش شیطان است و در آن مذمتی وجود ندارد. برای مثال، اگر در تعزیه‌ای کسی نقش شمر را بازی کند و دیگری نقش امام حسین را، دیگر نه آن شمر علیه‌اللعنة است و نه آن حسین علیه‌السلام. اگر هم لعنی می‌رود، فقط به معنی یادآوری نقش اوست و بس.

این نحوه‌ی استنباط مولوی از مفهوم لعنت خداوند بر شیطان، برای فهم برخی از روایات و احادیث هم سودمند است. مثلاً در «کتاب‌العلم» بحار/الأنوار آمده است که: «مبغوض‌ترین افراد در پیش‌گاه خداوند، فرد احمق است.» اما چرا خداوند احمق را از دیگران بیش‌تر دشمن می‌دارد؟ در این‌جا تکوینی است؛ نه تشریحی. یعنی شخص احمق، ذاتاً دور از خداست، نه به موجب معصیتی. مولانا خود در تأویل «الناقص ملعون» در مثنوی، می‌آورد که غرض، شخص ناقص عقل است؛ نه شخص تن‌نادرست.

چون که ملعون خواند ناقص را رسول

بود در تأویل، نقصان عقول[†]

لکن در آن‌جا می‌گوید لعن متضمن تقیح، به شخص ناقص‌العضو راجع می‌شود. چرا که او در آن نقصان بی‌تقصیر است و قادر به تغییرش نیست. فقط ناقص‌العقل قادر به تکمیل را شامل می‌شود:

و لم ار فی عیوب النّاس عیباً

کنقص القادریں علی التّمام

بنابراین، از نظر مولانا، این که خداوند شیطان را لعنت می‌کند، فقط به این معناست که به وی، نقشی منفی در عالم می‌دهد. اما این پاسخ مولانا، روشن نمی‌کند که چرا آدمیان باید شیطان را لعنت کنند. علی‌القاعده، مطابق بینش مولوی، لعنت آدمیان بر شیطان هم نباید متضمن نکوهش باشد؛ بل که باید معنایش این باشد که شیطان را به منزله‌ی آتش بشناساند. و البته این آگاهی، تنبّه و توجه آنان را در پی خواهد داشت.

مثل «تلقین میت*»، که فی‌الواقع برای تنبّه زنده‌هاست؛ و الاّ مرده‌ای که در تمام‌طور عمرش به خدا و پیامبر نیاندیشیده است، از این تلقین چه نصیبی خواهد برد؟

* سوره‌ی ص، آیه‌ی ۵۸

† مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۳۷

معاویه در اینجا سپر می‌اندازد و می‌گوید:

با خدا گفתי شنیدی روبه‌رو

من چه باشم پیش مکرر ای عدو

من در برابر تو، که با خداوند محاجّه کردی و در برابر او دلیل اقامه کردی، چه می‌توانم گفت؟ قطعاً خدعه و مکرری در کارت نهفته است. من باطن مکر تو را در نمی‌یابم و در محاجّه‌ی عقلانی با تو بر نمی‌آیم. امّا می‌دانم که خللی در کارت هست.
معرفت‌های تو چون بانگ صغیر⁺
بانگ مرغان است لیکن مرغ‌گیر

تو مانند شکارچیانی هستی که صدایشان را شبیه مرغان می‌کنند تا فرییشان دهند و آن‌ها را به دام اندازند.

صد هزاران مرغ را آن ره زده است مرغ غره⁺ کآشنایی آمده است
در هوا چون بشنود بانگ صغیر از هوا آید شود این‌جا اسیر

در این‌جا معاویه، برای آن که فرضیه‌ی خود را در مورد اغواگری شیطان اثبات کند، به استقرا روی می‌آورد و از فریب‌های شیطان، هفت مورد را به عنوان نمونه ذکر می‌کند:

قوم نوح از مکر تو در نوحه‌اند دل کباب و سینه شرحه شرحه‌اند[§]
عاد را تو باد دادی در جهان در فکندی در عذاب و اندهان

تو سبب شدی که آن باد عظیم و توفان سهم‌گین بر قوم عاد بوزد و آن‌ها دچار عذاب و اندوه شوند.**

از تو بود آن سنگسار قوم لوط
در سیاه‌ابه⁺⁺ ز تو خوردند غوط

تو باعث شدی قوم لوط، از خشم خداوند سنگسار شوند و از آسمان باران سنگ بر آن‌ها فرو ریزد و در منجلاب تباهی غوطه‌ور شوند.**

* در تلقین می‌توانست، خطاب به میت می‌گویند: «إِذَا أُنَاكَ الْمَلَكُ الْمَقْرَأُ الرَّسُولِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَ سَأَلَكَ عَنْ رَبِّكَ وَ عَنْ نَبِيِّكَ وَ عَنْ دِينِكَ وَ عَنْ كِتَابِكَ وَ عَنْ قِبْلَتِكَ وَ عَنْ أُمَّتِكَ فَلَاتَخَفْ وَ قُلْ فِي جَوَابِهِمَا اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ رَبِّي وَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ نَبِيِّي وَ الْإِسْلَامُ دِينِي وَ الْقُرْآنُ كِتَابِي وَ الْكَعْبَةُ قِبْلَتِي وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ إِمَامِي [تا پایان نام دوازده امام]... (نگاه کنید به: کلیات مفاتیح الجنان، مرحوم شیخ عباس قمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۳، کتاب باقیات صالحات، تلقین میت، ص ۱۰۱۵ تا ۱۰۲۷ و

⁺ صغیر: سوت ممتد خالی از حروف هجا

⁺ غره: فریفته شده، مغرور

[§] شرحه شرحه: قطعه قطعه، پاره پاره (تشریح بدن، به معنای بند از بند گشودن اعضا، از همین خانواده است.)

** در قرآن کریم، در سوره‌ی فصلت، آیه‌ی ۱۶؛ سوره‌ی ذاریات، آیات ۴۱ و ۴۲؛ سوره‌ی قمر، آیات ۱۸ و ۱۹؛ سوره‌ی حاقه، آیات ۶ و ۷، از این باد مهلک یاد شده است.

⁺⁺ سیاه‌ابه: منجلاب

⁺⁺ حدافل، قرآن در شش موضع از سنگ باران قوم لوط یاد می‌کند: سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۸۴؛ سوره‌ی هود، آیات ۸۲ و ۸۳؛ سوره‌ی حجر، آیات ۷۳ و ۷۴؛ سوره‌ی شعراء، آیات ۱۷۲ و ۱۷۳؛

مغز نمرود از تو آمد ریخته
ای هزاران فتنه‌ها انگیخته

تو بودی که سرکشی نمرود را به جایی رساندی که خداوند پشه‌ای را مأمور عذابش کرد و
آن پشه از راه بینی به مغز او وارد شد و او را هلاک کرد.*

عقل فرعون ذکی[†] فیلسوف
کور گشت از تو نیاید او وقوف

فرعون هم با وجود زیرکی و فیلسوفی[‡]، فریب تو را خورد و به جای آن که به مدد عقل
خود، مدارج بندگی را طی کند، فریب مکر تو را خورد به ورطه‌ی دعوی ربوبیت غلتید.

بولهب هم از تو نااهلی شده[§]
بوالحکم هم از تو بوجهلی شده

ابولهب بن عبدالمطلب، به سبب تحریک تو «نااهل» شد و ابوالحکم عمرو بن هشام هم
به اغوای تو ابوجهل گردید.

ای برین شطرنج به‌ریاد را مات کرده صد هزار استاد را
ای ز فرزین‌بندهای مشکلت سوخته دل‌ها سیه گشته دلت

تو همان مهره‌ی فرزین (وزیر) در شطرنج هستی که راه را بر مهره‌های حریف می‌بندی و
او را مات می‌کنی.**

بحر مگری تو، خلائق قطره‌ای
تو چو کوهی و این سلیمان^{††} ذره‌ای

*

سوره‌ی نمل، آیه‌ی ۵۸؛ سوره‌ی قمر، آیه‌ی ۳۴. علاوه بر این، موارد دیگری از نزول عذاب بر
آن‌ها، بدون اشاره به بارش سنگ، نام می‌برد.

* این حکایت، در کتب مربوط، مشهور است. مثلاً نگاه کنید به: *قصص الأنبياء از آدم تا خاتم*،
عمادالدین حسین اصفهانی، کتاب‌فروشی اسلام، ۱۳۳۷، ص ۲۵۵؛ روایت منقول از *حیوة القلوب*،
علامه مجلسی، ص ۱۲۳

† ذکی: تیزهوش، زیرک

‡ مولوی در جاهای دیگر نیز از این صفت فرعون یاد کرده است. مانند:

صد هزاران کشتی با هول و سهم

تخته‌تخته گشته در دریای وهم

کم‌ترین فرعون چست فیلسوف

ماه او در برج وهمی در خسوف (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۶۵۹ تا ۲۶۶۰)

§ در قرآن کریم (سوره‌ی مسد، آیات ۱ تا ۳) به صراحت از خشم خداوند بر ابولهب سخن رفته.

** فرزین‌بند کردن: در بازی شطرنج، حریف را با مهره‌ی وزیر مات کردن.

†† سلیمان: جمع سلیم، ساده‌دل.

حرف درویشان بدزد مرد دون

تا بخواند بر سلیمی زو فسون (مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۹)

کی رهد از مکر تو ای مختصم*
غرق طوفانیم الا من عصم

مخاصمه و دشمنی تو، دامن همگان را گرفته است و پیروی از تو، آدمی را در طوفان خشم خداوند گرفتار می‌کند. اشاره‌ی مولوی در اینجا به فرزند نوح است که در پاسخ پدرش، که او را به سوار شدن بر کشتی فرامی‌خواند و از همراهی کافران بر حذر می‌داشت، گفت:

سأوی إلی جبل یعصمني من الماء.†

من به کوهی پناه می‌برم تا از آب مصونم دارد.

ولی نوح شرط مصون ماندن را رحمت خداوند دانست و گفت:

قال لا عاصم الیوم من أمر الله إلا من رحم.‡

امروز هیچ‌کس از فرمان خدا مصون نیست، مگر کسی که مشمول رحمتش گردد.

بس ستاره‌ی سعد از تو محترق

بس سپاه و جمع، از تو مفترق

بسا ستاره‌ی سعد را که سوزاندی و بسا جمعیت‌ها را که از هم پاشیدی. بهروزی را به تیره‌روزی بدل کردی و مجموعه‌های بی‌شماری را پراکنده ساختی. تاریخ عمر تو پر از اغواگری و وسوسه‌انگیزی است. سخنان فریبنده و عقل‌پسند بر زبان می‌رانی، اما نفس آدمیان را فربه می‌کنی.

با این‌همه، ابلیس در دادن پاسخ به معاویه در نمی‌ماند و حمله‌ی دیگری را تدارک می‌بیند:

وی حالا خود را محک می‌خواند:

گفت ابلیسش گشای این عقده‌ها

من محکم قلب را و نقد را

و خطاب به معاویه می‌گوید: اگر به سخنان من با دقت گوش کنی، گرهی ناگوشده نمی‌ماند.§. من جز محک، چیزی نیستم.

شیطان تا این‌جا، پله‌پله حرف‌های خود را به کرسی نشانده است. او در نوبت قبل (یعنی قبل از اظهارات اخیر معاویه) با عبارت‌پردازی و دلیل‌آرایی، معاویه را مجاب می‌کند که هر آفریده‌ای، نقشی در نظام هستی دارد که در انتخاب آن نقش، خودش نقشی نداشته است.

* مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۹؛ مختصم: کسی که با آدمی دشمنی می‌ورزد.

† سوره‌ی هود، آیه‌ی ۴۳

‡ سوره‌ی هود، آیه‌ی ۴۳

§ «گشای این عقده‌ها» هرچند در قالب امر به کار رفته است، به معنای «می‌گشایم این عقده‌ها» (مضارع اخباری) می‌باشد.

معاویه - چنانکه دیدیم - این سخن را می‌پذیرد؛ ولی رتبه و منزلت بازیکنان صحنه را یکسان نمی‌داند و در قالب یک تمثیل، شیطان را به آتش سوزانی مانند می‌کند که از سوزاندن چاره‌ای ندارد. شیطان در اینجا با معاویه هم‌آوا می‌شود و می‌گوید: «تو درست می‌گویی. من هم رتبه‌ی مهره‌ها را یکسان نمی‌دانم و می‌دانم که آتش و آب با هم فرق دارند. و درست است که باید از آتش حذر کرد. اما، و جان کلام این‌جاست. تو چرا مرا به آتش تشبیه می‌کنی؟ این تشبیه غلط است. من در مجموعه‌ی خلقت، نقش محک و معیار را دارم. معیار که چیزی را نمی‌آفریند. کار او صرفاً تمییز دادن است. من کسی را بد یا نیک نمی‌کنم. من فقد بدها و خوبها را می‌شناسانم. به من نقش آفرینندگی نداده‌اند. من آفریننده‌ی خوب و بد نیستم. من در حکم ترازو هستم. وزن‌ها را نشان می‌دهم. اما خود به اشیاء سبکی و سنگینی نمی‌بخشم.

امتحان شیر و کلبه کرد حق

امتحان نقد و قلبم کرد حق

برای تمییز شیر و سگ، کافی است پاره‌ای استخوان جلوی حیوان بیاندازی. اگر به طرف استخوان رفت، معلوم می‌شود که سگ است؛ وگرنه شیر. من هم شیر و سگ را با استخوان افکندن از یکدیگر متمایز می‌کنم.

قلب را من کی سیه‌رو کرده‌ام

صیرفیم، قیمت او کرده‌ام

یا: من صرافم؛ کار من مشخص کردن عیار سکه است. اگر سکه‌ای تقلبی بود و روسیاه از آب درآمد، بر من ملامتی نیست*. آن که ناخالص است، رازش فاش می‌شود. من بانگ درمی‌اندازم؛ اما فقط ناپاکان بانگ مرا به جان می‌نیوشند.

نیکوان را ره‌نمایی می‌کنم شاخه‌های خشک را برمی‌کنم

این علف‌ها می‌نهم از بهر چیست تا پدید آید که حیوان جنس کیست

آن که به سراغ علف‌هایی که من ریخته‌ام می‌رود، آشکار می‌کند که از جنس حیوان است. من به کسی حیوانیت نمی‌بخشم.

گرگ از آهو چو زاید کودکی

هست در گرگیش و آهوپی شکی

اگر پس از جفت‌گیری گرگ نر و آهوی ماده، کودکی به دنیا آمد، و تردید پیش آید که آن کودک گرگ است یا آهو، باید برای برطرف کردن این تردید، از این شیوه استفاده کرد:

تو گیاه و استخوان پیشش بریز تا کدامین سو کند او گام تیز

* در قدیم، صرافان برای کشف تقلبی بودن یا نبودن پول، از سنگ محک استفاده می‌کردند. سنگ محک، سنگ سولفورهای بود و اگر در ترکیب پول تقلبی، از مس یا نقره یا آهن یا سرب (در کنار طلا که اصلی بود) استفاده شده بود، پس از خوردن به سنگ محک، سیاه می‌شد. یعنی سولفور مس، یا سولفور نقره و سرب و آهن تشکیل می‌شد که همه سیاه‌رنگند. طلا با گوگرد ترکیب نمی‌دهد و سیاه نمی‌شود.

گر به سوی استخوان آید سگ است ور گیاه خواهد یقین آهو رگ است

بر همین قیاس، انسان هم از ترکیب نفس و روح شکل گرفته است. بسته به این که به چه نوع غذایی میل کند، جنسش معلوم می‌شود که نفسانی است، یا روحانی؛ علف‌خوار است یا نورخوار.

قهر و لطفی جفت شد با همدگر	زاد از این هر دو جهانی خیر و شر
تو گیاه و استخوان را عرضه کن	قوت نفس و قوت جان را عرضه کن
گر غذای نفس جوید ابتر است	ور غذای روح خواهد سرور است
گر کند او خدمت تن هست خر	و رود در بحر جان یابد گهر
گرچه این دو مختلف خیر و شرند	لیک این هر دو به یک کار اندرند
انبیاء طاعات عرضه می‌کنند	دشمنان شهوات عرضه می‌کنند

در این‌جا، شیطان چندان اوج می‌گیرد که خود را هم‌سنگ با انبیاء می‌بیند و با آنها کوس برابری می‌زند و مدعی می‌شود که او در این عالم، همان نقشی را ایفاء می‌کند که انبیاء. و همان‌طور که پیامبران سبب تمایز نیکان از بدان می‌شوند، او هم موجب تمییز آنها از یکدیگر می‌شود و از این جهت، با پیامبران الهی فرقی ندارد.

مولوی در جای دیگر، به محک بودن انبیاء اشاره کرده است:

پیش از ایشان ما همه یکسان بودیم

کس ندانستی که ما نیک و بدیم*

قبل از آمدن پیامبران، خوبان و بدان در هم آمیخته بودند و بین نیک و بد امتیازی نبود. به سخن دیگر، استعدادها هنوز شکوفا نشده بود و به حالت خفته بود. و به تعبیر قرآن:

كان الناس أمة واحدة[†].

یعنی مردم امت واحدی بودند و هنوز محکی در کار نبود تا حق و باطل را از هم جدا کند. با درآمدن پیامبران و انتشار دعوتشان، اختلافات آشکار گشت و حق‌طلبی و حق‌گریزی مصداق پیدا کرد و خوبان و بدان، ذات خود را به نمایش گذاردند.[‡]

گویی قبل از ارسال رسولان الهی، جهان تاریک بود و زرهای خالص و پول‌های تقلبی، از هم قابل تمییز نبودند. ولی با «برآمدن آفتاب انبیاء»، همه‌چیز روشن شد:

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸۵

† سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۱۳

‡ در دنباله‌ی آیه‌ی اخیر می‌فرماید:

... فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و أنزل معهم الكتب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم...

آن‌گاه خداوند پیامبرانش را برانگیخت تا بشارت و بیم دهد و کتاب را با حق به آنها نازل کرد تا در موارد اختلاف، بین مردم داور باشد. و در آن اختلاف نکردند، مگر کسانی که مخاطب کتاب بودند و نشانه‌های روشن را دریافت داشته بودند؛ اختلافی از سر ستم و زیادت‌طلبی.

تا برآمد آفتاب انبیاء
گفت ای عشق دور شو صافی بیا*

در قرآن هم آمده است:

فذكر إنما أنت مذكرٌ لست عليهم بمصيطر[†].

تو صرفاً یادآوری‌کننده هستی؛ بر آنها صیطره نداری.

یعنی خوب و بد را تو پدید نمی‌آوری. بل که آنها را مشخص و متمایز می‌کنی.

سخن شیطان هم همین بود که من نیز مانند پیامبران متاعم را عرضه می‌کنم و:

گروهی این گروهی آن پسندند

سخن مولانا (که از زبان شیطان نقل شده) ریشه‌ی قرآنی دارد:

و قال الشَّيْطَانُ لَمَّا قَضِيَ الْأَمْرَ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ
و ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني و
لوموا أنفسكم[‡].

و پس از سپری شدن امر، شیطان به آنها (جهنمیان) گوید: خداوند شما را وعده‌ی حق داد و من (هم) وعده‌تان دادم؛ و اما وعده‌ی خلاف. من بر شما سلطه نداشتم. آنچه کردم، این بود که شما را دعوت کردم و شما هم دعوت مرا پذیرفتید. پس مرا سرزنش نکنید. بل که خود را ملامت کنید.

حرف شیطان در قیامت با مریدانش این است که من چه کردم جز این که بانگی در انداختم و ندایی بلند کردم. مسؤولیت با شماست که دنبال من راه افتادید. پس خود را لعنت کنید؛ نه مرا. شما گاهی از من هم فراتر رفتید و کارها کردید که من هم بلد نبودم.

مثل عجزه‌ای که داستانش در مثنوی آمده است. می‌خواست برای رفتن به مجلس عروسی، خود را بیاراید. «گلگونه‌ها» را از قرآن مذهب می‌کند و بر صورت می‌نهد. گلگونه‌ها نمی‌ایستادند. پس بر ابلیس لعنت فرستاد! شیطان در دم ظاهر شد و گفت: من هرگز این حيله‌گری‌ها و ترفندها را که تو می‌دانی، بلد نبوده‌ام. به جای من، باید خودت را لعنت کنی.[§]

اما آن بانگ‌ها که در عالم بلندند کدامند؟

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد	تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگ نشور اتقیا	وان یکی بانگش فریب اشقیا**

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸۷

† سوره‌ی غاشیه، آیات ۲۱ و ۲۲

‡ سوره‌ی ابراهیم، آیه‌ی ۲۲

§ مثنوی، دفتر ششم، آیات ۱۲۲۲ تا ۱۲۹۲

** مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۶۲۱ و ۱۶۲۲ (نشور: زنده کردن، رستاخیز)

هم پاکان بانگ برآورده‌اند؛ هم ناپاکان. انتخاب راه بر عهده‌ی خود تو است و مجبور نیستی به گروه اشقیا بیبندی.

خلاصه‌ی کلام ابلیس این است که هرچند من در دعوت به خیر و شر با انبیاء اختلاف دارم، لکن در محک بودن، مثل آنهایم.

نیک را چون بد کنم، یزدان نی‌ام داعی‌ام من خالق ایشان نی‌ام
خوب را من زشت سازم؟ رب نه‌ام زشت را و خوب را آیین‌ام

مگر من پروردگارم که بتوانم سرشت آدمیان را تغییر دهم؟ من جز آینه‌ای نیستم که چهره‌ی زشت و زیبا را چنان‌که هست نشان می‌دهد. پس مبادا مانند آن هندوی سیاه‌پوست، آینه را به جرم نشان دادن روی سیاهت بسوزانی.

سوخت هندو آینه را از درد

کاین سیه‌رو می‌نماید مرد را

آینه تقصیری ندارد:

گفت آینه گناه از من نبود جرم او را ینه که روی من زدود
او مرا غمّاز کرد و راست‌گو تا بگویم زشت کو و خوب کو

کار از من نیست. از آن کسی است که روی آینه را صیقل داده و آن را نورخیز کرده است. باز برای توضیح، من به منزله‌ی گواهم. گواهان را در محاکم قضا، موجد جرم نمی‌شناسند. کارشان فقط افشاء و اثبات جرم است:

من گواهم بر گوا زندان کجاست

اهل زندان نیستم ایزد گواست

هم‌چنین، من مانند باغبانم و به وظیفه‌ام عمل می‌کنم. خشک‌ها را می‌برم، ترها را می‌پرورم:

هر کجا بینم نهال میوه‌دار تربیت‌ها می‌کنم من دایه‌وار
هر کجا بینم درخت تلخ و خشک می‌برم من تا رهد از پُشک، مُشک

می‌دانم که خشک‌ها از من ناراضی‌اند و به من اعتراض می‌کنند:

خشک گوید باغبان را کای فتی

مر مرا چه می‌بری سر بی‌خطا

اما پاسخ من در مقام باغبانی است که جرم شما همین است که خشک هستید:

باغبان گوید خُمش ای زشت‌خو

بس نباشد خشکی تو جرم تو؟

خشک‌ها می‌گویند که ما گرچه خشکیم، لکن کج نیستیم.

خشک گوید راستم من کز نی‌ام

تو چرا بی‌جرم می‌بری پی‌ام؟

پاسخ من نیز چنین است:

باغبان گوید اگر مسعودی‌ای کاشکی کژ بودی‌ای تر بودی‌ای
جاذب آب حیاتی گشتی‌ای اندر آب زندگی آغشتی‌ای

ای کاش ناراست بودید، ولی تر بودید. ای کاش آب حیات را جذب می‌کردید و در آن پرورده می‌شدید. در این صورت، اگر هم راست نبودید، اشکالی نداشت. اما شما نهادتان بوده است و از ابتدا، از سعادت محروم بوده‌اید.

تخم تو بد بوده است و اصل تو
با درخت خوش نبوده وصل تو

من چه تقصیری دارم که شما از روز نخست، با درختان خوش وصلت نکردید؟
شاخ تلخ ار با خوشی وصلت کند
آن خوشی اندر نهادش برزند

پس خود را ملامت کنید؛ نه من ار. من در مقام باغبانی، تنها شاخه‌های خشک را می‌برم. اما خشک و تر را من نیافریده‌ام. تلخ و شیرین را من پدید نیاورده‌ام. نظام عالم را شخص دیگری منتظم کرده و شاخه‌ی خشک و تر را کس دیگری به وجود آورده است. وظیفه‌ی من جز این نیست که خشک و تر را از هم جدا کنم.

این بخش از دفاع شیطان را می‌توان چنین خلاصه کرد که همه‌چیز به تقدیر پیشین الهی و طینت‌های آدمیان برمی‌گردد. و در این میان، نقش یک «محک» را به من واگذار کرده‌اند. تو هم ای معاویه، به جای آن که از من بگریزی، بیا و خودت را بر من عرض کن تا خوبستن را به‌تر بشناسی.

معاویه در برابر این اظهارات ابلیس، از مدارای با وست دست می‌شوی و به درشتی می‌گوید:

گفت امیر ای راهزن حجت مگو مر تو را ره نیست در من ره مجو
رهزنی و من غریب و تاجرم هر لباساتی که آری کی خرم

من یک بازرگان غریبه‌ام. از تو جنس نمی‌خرم.

گرد رخت من مگرد از کافری
تو نه‌ای رخت کسی را مشتری

تو راهزنی و اگر در جامه‌ی مشتری درآیی، باز هم قصد فریب داری:

مشتری نبود کسی را راهزن
ور نماید مشتری مکر است و فن

معاویه پس از این عبارات، ناله سر می‌دهد:

تا چه دارد این حسود اندر کدو*

* کدو: کله، سر

ای خدا فریاد ما را زین عدو

خدایا، از دست این دشمن به فریاد آمدم. این حسود (که بر فرزندان نیک‌بخت آدم حسد می‌برد و از بخت بد خود در رنج است) چه در سر دارد و از من چه می‌خواهد؟ اگر همچنان به سخن خود ادامه دهد، ای بسا که متاعم را از کفم برباید:

گر یکی فصلی دگر در من دمد
در رباید از من این رهزن نمد

او شاید است و اگر به افسون خود ادامه دهد و همچنان در من بدمد*، کلاه نمدی‌ام را از دست من خواهد ربود!

باری؛ معاویه که دید به تنهایی با شیطان برنمی‌آید و احتجاجاتش را پاسخ درخور نمی‌تواند بدهد، با عبارت‌پردازی‌های شیرین، رفته‌رفته در دلش راه می‌یابد و راهزانه، ای بسا که متاع عقیده و ایمانش را از چنگش برباید، به درگاه الهی رو می‌کند و از او مدد می‌جوید. از این‌جا به بعد، معاویه موقتاً از گفت‌وگو با شیطان روی برمی‌گرداند و با خداوند سخن می‌گوید:

این حدیثش همچو دود است ای اله	دست گیر از نه گلیم شد سیاه [†]
من به حجّت بر نیایم با بلیس	کوست فتنه‌ی هر شریف و هر خسیس
آدمی کو علّم الأسماء بگ [‡] است	در تک [§] چون برق این سگ، بی‌تک است

«علّم الأسماء» مأخوذ از قرآن است:

و علّم آدم الأسماء کلّها**.

خداوند همی اسماء را به آدم آموخت.

مولوی از این عبارت قرآنی، و آن واژه‌ی ترکی، لقب «علّم الأسماء بگ» را برای آدم (و توسّعاً برای آدمیان) ساخته است. یعنی کسی که بر مسند «علّم الأسماء» تکیه زده و به سروری رسیده است.

آدمی که مسند علّم الأسماء را دارد و از هم‌گامی با شیطان باز می‌ماند و نمی‌تواند پایه‌پای احتجاجات او پیش رود.

از بهشت انداختش بر روی خاک
چون سمک در شست او شد از سماک^{††}

* تعبیر دمیدن، که در این‌جا به شیطان نسبت داده شده است، در قرآن کریم نیز مذکور است:

و من شرّ النَّفثِ فِي الْعُقَدِ. (سوره‌ی فلق، آیه‌ی ۴)

بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم... از شرّ آن‌ها که در گره‌ها می‌دمند.

[†] سیاه‌گلیم: کنایه از بدبخت و محروم از عنایت ازلی.

[‡] بگ: بزرگ و آقا.

[§] تک: دویدن؛ تک چون برق: به سرعت برق دویدن.

** سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۳۱

^{††} سماک از صورت‌های فلکی مصطح در نجوم قدیم است و در این‌جا، کنایه از آسمان است.

مولانا می‌گوید آدمی که بهشت جای‌گاهش بوده و در آسمان مسکن داشت، چون ماهی (سمک) در شست (دام) شیطان گرفتار شد و به خاک فرو افتاد و با خدا نالید و از گناهانش استغفار کرد:

نوحه‌ی اِنَّا ظَلَمْنَا* می‌زدی
نیست دستان و فسونش را حدی

مکر و حيله‌ی شیطان اندازه‌ای ندارد و:

اندرون هر حدیث او شر است صد هزاران سحر در وی مضمّر است
مردی مردان ببندد در نفس در زن و در مرد افروزد هوس

معاویه با سخن اخیر، مناجات خود به درگاه الهی را، که متضمن بیان سابقه‌ی عداوت شیطان با آدمیان است، به پایان می‌برد و از سر درماندگی، دوباره رو به شیطان می‌کند:

ای بلیس خلق‌سوز فتنه‌جو
بر چی‌ام بیدار کردی راست گو

شیطان که شاهد مناجات اخیر معاویه با خدا بود، به سخن‌وری خود ادامه می‌دهد و به جای جواب سؤال او، به کاوش در روان معاویه می‌پردازد از سوءظن او خبر می‌دهد:

گفت هر مردی که باشد بدگمان
نشنود او راست را با صد نشان

دلیل این که تو حرف‌های مرا نمی‌پذیری، این است که به من اعتماد نداری و نسبت به من بدگمان هستی و لذا، دلایل روشن آشکار مرا نادیده می‌گیری و آن‌ها را حمل بر معانی دیگری می‌کنی.

هر درونی که خیال‌اندیش شد
چون دلیل آری خیالش بیش شد

تو خیال‌اندیش هستی. یعنی با داشتن «ایده‌ی فیکس» و یک تصویر خیالین از مخاطب خود، در حق او داوری می‌کنی و لذا، هر دلیل تازه‌ای که اقامه کنم، آن را نیرنگ جدیدی می‌شماری و بدگمانی‌ات در حق من افزون‌تر می‌گردد. دلایل من، به جای آن که تو را قانع‌تر کند، بر بدگمانی تو اضافه می‌کند:

چون سخن در وی رود علت[†] شود
تیغ غازی[‡] دزد را آلت شود

حقیقتاً این سخن، اگرچه ظاهراً از زبان شیطان بیان شده، سخن حقی است. آدمی نباید گوهر استدلال را در پای همگان بریزد. با شخصی که در حق انسان گمان باطل می‌برد،

* «ما بر خویش ستم کردیم». در قرآن کریم «رَبَّنَا ظَلَمْنَا» (سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۲۳) از قول آدم و حوا آمده است.

† علت: بیماری، ناخوشی؛ به معنای بهانه هم آمده است.

‡ غازی: جنگ‌جو، مجاهد.

نمی‌توان احتجاج کرد. در این موقعیت، هر دلیلی که برای آن شخص آورده شود، به منزله‌ی نفتی است که آتش بدگمانی او را شعله‌ورتر می‌کند و او را در عقیده‌ی باطل خود استوارتر می‌نماید. حتی اگر نسبت به او دوستی هم بورزیم، سوءظنش بیش‌تر می‌شود و گمان می‌کند حيله‌ی تازه‌ای ساز کرده‌ایم. و لذا:

پس جواب او سکوت است و سکون
هست با ابله سخن گفتن جنون

به جای احتجاج با ابله بدگمان، باید او را معالجه کرد. نفس، وقتی از خیال‌اندیشی رها شود، حجت‌های روشن را به نیکی می‌بیند و می‌پذیرد. این شیوه‌ی عموم عارفان بود که معالجه را به جای محاجّه می‌نشانند.

شیطان، در ادامه‌ی گفت‌وگو، از سلاح «تهدیب» استفاده کرد و معاویه را از «شرّ نفس لئیم» بیم داد:

تو ز من با حق چه نالی ای سلیم تو بنال از شرّ آن نفس لئیم
تو خوری حلوا تو را دُنَبَل* شود تب بگیرد طبع تو مختل† شود

این که تو حلوا می‌خوری و چون طبیعت، به تعبیر قدما، گرم است، دمل درمی‌آوری و در بدنت اختلال به وجود می‌آید، مقصر کیست؟ شیطان یا نفس حریصت؟ حلوی نیک در شخص کژطبع، تأثیر بیماری‌زا دارد. عیب را بر حلوا نباید نهاد. طبع را باید علاج کرد. هم‌چنین، تو حرف‌های حق را نمی‌پذیری و عیب را بر شیطان می‌نهی؟

بی‌گنه لعنت کنی ابلیس را چون نبینی از خود آن تلبیس‡ را
نیست از ابلیس از توست ای غوی§ که چو روبه سوی دنبه می‌روی

تو خود روباه‌صفتانه به دنبال دنبه می‌دوی. آن عشق دنبه است، نه خدعه‌ی ابلیس، که تو را در دام می‌افکند:

چون که در سبزه بینی دنبه‌ها دام باشد این، ندانی تو چرا
زان ندانی کت ز دانش دور کرد میل دنبه چشم و عقلت کور کرد

هم‌چنان که در مضمون حدیث نبوی** است:

حَبِّكَ الْأَشْيَاءُ يَعْصِمُكَ
نَفْسُكَ السُّودَا جَنَّتْ لِاتِّخْتَصِمَ

* دُنَبَل، همان دمل، یا دَمَل است که در پوست بدن پیدا می‌شود و عبارت از زخم یا ورم مخروطی شکلی است که چرک و خونابه از آن خارج می‌گردد.

† مختل: آشفته، به هم خورده.

‡ تلبیس: پوشاندن حقیقت و اظهار خلاف واقع.

§ غوی: گمراه

** «حَبِّكَ الشَّيْءُ يَعْصِمُكَ وَ يَعْصِمُكَ دُوسْتُ دَاشْتِنِ چِيزِي، تُو رَا كُورُ وَ كَرُ مِي‌كَنْد.» ظاهراً فرمایش پیامبر است. این ضبط را مرحوم فروزان‌فر، در /حدیث منوی (ص ۲۵) از قول منابع چندی نظیر مسند/ احمد، ج ۵، ص ۱۹۴ نقل کرده است.

این دوست داشتن‌هاست که تو را کور و کر ساخته است. اگر نفس سیاه‌کار تو جنایت می‌کند، با من دشمنی مکن. خود را متهم دار:

تو گنه بر من منه کز کز مبین من ز بد بیزارم از حرص و کین
من بدی کردم پشیمانم هنوز انتظارم تا دیام گردد تموز*

گناهان تازه و ناکرده به گردن من مگذار. من خود از کرده‌ها پشیمانم و در انتظار روزی هستم که سرمای فراق بگذرد و بهار وصال فرا رسد و دوباره به بارگاه قرب الهی بار یابم؛ گرچه امروز در میان مردمان، جای‌گاه نیکویی ندارم:

متهم گشتم میان خلق من
فعل خود بر من نهد هر مرد و زن

این که آدمی هیچ‌گاه خود را بد نمی‌داند و بدی‌های خود را به عاملی بیرونی نسبت می‌دهد، نوعی دفاع روانی است که آن را «فرافکنی»[†] می‌خوانند و امروزه در علوم روان‌کاوی و روان‌شناسی، به تفصیل درباره‌ی آن سخن می‌گویند.

مولوی هم از زبان شیطان، آدمی را موجودی «فرافکن» خوانده است؛ موجودی که بدی‌های خود را به شیطان نسبت می‌دهد تا نفس خود را تبرئه کند.

گرگ بی‌چاره اگرچه گرسنه است متهم باشد که او در طنطنه است
از ضعیفی چون نتواند راه رفت خلق گوید تخمه است از لوت زفت*

گرگ اگر گرسنه هم باشد، کسی باور نمی‌کند. و حتی اگر از شدت ضعف، توان راه رفتن نداشته باشد، باز هم او را به پرخوری متهم می‌کنند و می‌پندارند که از فرط پرخوری، دچار سوء هضم شده است! شیطان خود را به «گرگ بی‌چاره» ای تشبیه می‌کند که گرسنه است؛ اما دیگران او را سیر می‌پندارند.

معاویه، هم‌چنان بر رأی نخستین خود است و با وجود آن همه ادله و تمثیل‌هایی که شیطان برای تبرئه‌ی خود و توجیه کارش (یعنی بیدار کردن معاویه برای نماز) می‌آورد، مطلب را چیز دیگری می‌داند و معتقد است علی‌رغم این تفصیل، سر بیدار کردن او ناگفته مانده است و شیطان هنوز از در راستی وارد نشده است:

گفت غیر راستی نرهانند داد سوی راستی می‌خوانند
راست گو تا وارهی از چنگ من مکر نشانند غبار جنگ من

شیطان، در پاسخ از معاویه می‌پرسد که او چه‌گونه می‌خواهد راست و دروغ را از هم تمییز دهد؟

گفت چون دانی دروغ و راست را

* تموز: ماه دهم از ماه‌های رومی، معادل مرداد، کنایه از موسم گرما.

† Projection

‡ طنطنه: (در این‌جا) آوازه، کز و مز؛ تخمه: گران‌باری معده از پرخوری؛ لوت: طعام، خوردنی؛ زفت: هنگفت

ای خیال‌اندیش پراندیشه‌ها

معاویه در پاسخ، به روایتی از پیامبر اسلام استناد می‌کند تا معیار راست و دروغ را معلوم نماید:

گفت پیغامبر نشانی داده است قلب و نیکو را در محک بنهاده است
گفته است الکذب ریبٌ فی القلوب گفت الصدق طمأنینٌ طروب*

معاویه از قول پیامبر می‌گوید که سخنی که دل آدمی را به تشویش و ناآرامی می‌افکند سخن دروغ است و کلامی که اطمینان‌آور و شادی‌انگیز است، حرف راست است.

دل نیارامد ز گفتار دروغ آب و روغن هیچ نفروزد فروغ
در حدیث راست آرام دل است راستی‌ها دانه‌ی دام دل است

چنان‌که مولانا بعداً می‌آورد، در این‌جا مراد از «دل»، دل پاک و مهذب و آزموده و آب‌دیده و پخته و صیقل‌خورده است. چنین دلی راست را از دروغ، و راست‌گو را از دروغ‌گو تمیز می‌دهد و سرّ این که بسیاری از مردم پاک‌دل، دعوت پیامبران را می‌پذیرفتند، همین بود که احساس می‌کردند آنان مردمان امین و صادقی هستند و سخن از کشف راستین خود می‌گویند.

در کتاب‌های تاریخی، حکایاتی از این قبیل به چشم می‌خورد که بعضی افراد، در برخورد با پیامبر اسلام، بی‌درنگ می‌گفتند: «هذا وجهٌ صادقٌ: این آدم راست‌گویی به نظر می‌رسد.⁺» انسان پاک، به‌تر متوجه می‌شود که چه کسی با او دغل می‌کند و چه کسی از سر صدق با او سخن می‌گوید. با این‌همه، نه هر کذبی از این راه قابل تمیز است (مثل گزاره‌های نادرست علمی و فلسفی) و نه هر کذابی.

مولانا، خود از صادقانی است که دلش از مدعیان کذاب تصوف و عرفان، پردرد است:

حرف درویشان بزبیده بسی تا گمان آید که هست او خود کسی
خرده گیرد در سخن بر بایزید ننگ دارد از درون او یزید[‡]

*

حرف درویشان و نکته‌ی عارفان بسته‌اند این بی‌حیایان بر زبان[§]

* مطابق نقر محروم فروزان‌فر در/حایث مثنوی (ص ۶۵) به نقل از مسند/احمد (ج ۱، ص ۲۰۰) و منابع دیگر:

دع ما یریبک إلی ما یریبک فأنّ الصدق طمأنینة و إنّ الکذب ریبةٌ.

آنچه تو را به تشویش می‌افکند واگذار و چیزی برگیر که تو را مشوش نکند. همانا راستی آرامبخش [دل] است و دروغ [دل را] به ناآرامی می‌اندازد.

⁺ و مولوی از قول ابوبکر آورده است:

چون ابوبکر از محمد برد بو

گفت هذا لیس وجهٌ کاذب (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۰۵۸)

[‡] مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۷۸ و ۲۲۷۹ (ابویزید، طیفور بن عیسی، مشهور به بایزید بسطامی، از مشاهیر صوفیه در قرن سوم هجری است و کلمات و عبارات چندی به او منسوب است.)

[§] مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۷۰۲

آن‌ها، نکته‌های عرفانی را طوطی‌وار حفظ کرده‌اند تا منبر خود را رونق دهند:

حرف درویشان بسی آموختند

منبر و محفل بدان افروختند*

در این‌جا هم گرچه احتمال لغزش کم نیست، راه چاره این است که درون را صیقل بزنیم و باز هم از دل بپرسیم:

پس پیامبر گفت إسنفتوا القلوب

گرچه مفتیان برون گوید خطوب†

غزالی، در *احیاء علوم‌الدین* آورده است که پیامبر به شخصی به نام وابسه فرمودند:

إستفت قلبک و إن أفتوک و أفتوک*.

برای آن که بدانی چه کسی راست می‌گوید و چه کسی دروغ، از دلت

بپرس و بین که دلت چه می‌گوید.

ولی به قول مولانا:

آن که گفت استفت قلبک مصطفی

آن دلی باشد که پر بود از صفا

و به قول حافظ:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی

غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

پیامبران و اولیای خداوند هم به نیکی این حقیقت را می‌دانستند که در درون مردمان، غوغاهای بی‌شماری وجود دارد و گفته‌های ایشان بر حجم آن غوغاها خواهد افزود. لذا، به جای استدلال و احتجاج عقلانی با مردم، نخست می‌کوشیدند تا آن غوغاها را فرو نشانند و دل‌های آن‌ها را برای پذیرش حجت، نرم و آماده کنند. آن‌ها می‌دانستند مادام که آن غوغاها و کشمکش‌های عنیف درونی وجود دارد، دلایل آن‌ها، تنها خیال‌اندیشی مردمان را تقویت خواهد کرد. از این رو، نخست به فرو نشاندن آن غوغاها اهتمام می‌کردند.

حقیقتاً صدها استدلال قوی، جای یک تهذیب جدی را نخواهد گرفت. این البته به معنای انکار استدلال و تفکر نیست. شأن یک فیلسوف آن است که استدلال را فرو نگذارد و در آن، نهایت جهد و سخت‌گیری را بنماید. مولویدر این‌جا صرفاً حکمی روان‌شناسانه و مردم‌شناسانه را بیان می‌کند و این نکته را تذکار می‌دهد که مبادا بپنداریم دلیل آوردن صرف، همه را بر جای

* مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۰۷۲

† مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۸۰

‡ ابونصر سراج در *اللمع* (ص ۱۶) صورت این حدیث را چنین ضبط کرده است:

إستفت قلبک و إن أفتاک المفتون.

از قلبت طلب فتوا کن؛ هرچند مفتی‌ها فتوا دهند.

خود خواهد نشانند و باطل را از میدان بیرون خواهد کرد و حق را غلبه خواهد بخشید و صدق و کذب را از یکدیگر متمایز خواهد نمود. ما در فضایی زندگی می‌کنیم که به قول مولوی:

انبیاء طاعات عرضه می‌کنند

دشمنان شهوات عرضه می‌کنند*

و شهوات هم تأثیر خود را دارند و دل‌ها را گاه ممسوخ و معوج می‌کنند.

همگان تصدیق می‌کنند که سخن حق در دل‌های پاک خوش می‌نشیند. اما نباید فراموش کرد که پاک کردن دل‌ها و نشانیدن کلام حق در آن‌ها، کار هر کسی نیست. گوینده، خود باید صاحب دلی پاک و شخصیتی فوق‌العاده ممتاز باشد تا مغناطیس کلامش، دل‌های مستمعان را برباید. آدمیانی که در حلقه‌ی مستمعان و دل‌بستگان آن روح‌های بزرگ درآیند، غبارها و کشمکش‌های ضمیرشان (ولو موقتاً) فرو می‌نشینند و سرکشی‌هایشان رام می‌شود. به قول مولوی:

چون به نزدیک ولیّ الله شود

آن زبان صد گزش کوتاه شود†

صفا‌ی درون آن بزرگان، تمام غوغاها، کشمکش‌ها، تیرگی‌های شهوات، و مطامع روح و ضمیر مریدان را فرو می‌نشانند و آن‌ها را به درک و فهم حقیقت امور، تواناتر می‌کند. قدر این صفا را باید دانست و نباید آن را بر هم زد:

برمشوران تا شود این آب صاف

واندر او بین ماه و اختر در طواف‡

*

دل مگر رنجور باشد بددهان که نداند چاشنیّ این و آن

چون شود از رنج و علت دل سلیم طعم کذب و راست را باشد علیم

دل سلیم، تشخیص می‌دهد که چه سخنی راست است و چه سخنی دروغ. همچنان که ذائقه‌ی سالم، طعم تلخ و شیرین را تمییز یدهد. اما اگر شخصی (ولو حضرت آدم) دچار «حرص» شود، سلامت دلش را از دست خواهد داد:

حرص آدم چون سوی گندم فزود از دل آدم سلیمی را ربود

پس دروغ عشوه‌ات را گوش کرد غره گشت و زهر قاتل نوش کرد§

و چنان «مست هوس» شد که دیگر نمی‌توانست گندم را از کژدم تمییز دهد.

کژدم از گندم ندانست آن نفس می‌پرد تمییز از مست هوس

خلق مست آرزویند و هوا زان پذیرایند دستان تو را

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۶۸۹

† مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۵۰

‡ مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۸۰

§ سلیمی: سلامت؛ دروغ عشوه؛ دروغ عشوه‌گرانه، دروغ پوشیده در عشوه؛ غره: فریفته، غافل

هر که خود را از هوا، خو باز کرد چشم خود را آشنای راز کرد

کسی که بتواند خویشتن را به خوبی از هوای نفس باز دارد و دیده‌اش را «آشنای راز» کند، تشخیص حقایق، و از آن جمله راست و دروغ، بر او آسان خواهد بود.

مولوی در این‌جا، داستان قاضی‌ای را نقل می‌کند که پس از نشستن بر مسند قضاوت، شروع به گریستن می‌کند. این داستان، که حکایت مستغلی است، در جهت تأیید سخنان اخیر معاویه آورده شده است:

قاضی بنشانند و می‌گریست گفت نایب، قاضیا گریه ز چیست؟
این نه وقت گریه و فریاد توست وقت شادی و مبارکباد توست

تو اکنون منصبی یافته‌ای. باید شاد باشی. گریه‌ات سببی ندارد. قاضی در پاسخ گفت:

گفت آه چون حکم راند بی‌دلی
در میان آن دو عالم، جاهلی

گفت چرا گریه نکنم؟ من همانند جاهلی هستم* که می‌خواهم در میان دو عالم حکم برانم. افرادی که برای گرفتن حکم به نزد من می‌آیند، خود به احوال خویشتن از من دانانند:

آن دو خصم از واقعه‌ی خود واقفند قاضی مسکین چه داند زین دو بند
جاهل است و غافل است از حالشان چون رود در خونشان و مالشان

نایب در پاسخ قاضی، ضمن تأیید سخنان او، می‌گوید:

گفت خصمان عالمند و علتی
جاهلی تو، لیک شمع ملتی

آن‌ها که برای دادخواهی به نزد تو می‌آیند، اگرچه بر احوال خود دانانتر از تو هستند، ولی بر خلاف تو، غرض‌ورز و خیال‌اندیش هستند. آن‌ها علت (مرض) دارند. ولی تو بی‌غرض و بی‌مرض هستی و به همین سبب، می‌توانی شمع‌صفت، روشن‌گری کنی:

زان که تو علت نداری در میان آن فراغت هست نور دیدگان
وان دو عالم غرضشان کور کرد علمشان را علت اندر گود کرد

آن‌ها اگرچه از حقیقت ماجرا آگاه هستند، اما سودی از آن آگاهی نمی‌برند. چرا که آگاهی، توأم با بیماری است:

جهل را بی‌علتی عالم کند
علم را علت کژ و ظالم کند

«بی‌علتی»، «بی‌مرضی» است. «نایب» می‌گوید اگر آدمی نادان باشد، اما دلش سالم و بی‌غش باشد، می‌تواند «دانش‌مند» شود. اما اگر دانش‌مندی گرفتار «علت» شد و دلش

* مرحوم فروزان‌فر در /حادیث مثنوی (ص ۶۵) خود، در ذیل این بیت، به نقل از شرح خواجه ایوب آورده است:

القاضي جاهلٌ بين عالمين.
قاضی، نادانی است در میان دو دانا.

بیمار گشت، از علمش هم فایده‌ی مطلوبی نخواهد برد. علم تابع اغراض و مطامع، ظلم‌پرور است نه عدالت‌گستر.

تا تو رشوت نستدی بیننده‌ای
چون طمع کردی ضریر* و بنده‌ای

تا زمانی که رشوه نگرفته‌ای و دلت بیمار نشده است، دیده‌ی عقلت بیناست. ولی همین که طمع بورزی و به «علت» مبتلا شوی، هم دیده‌ی معرفتت کور می‌گردد و هم تعلق خاطر می‌یابی و برده می‌شوی.

و به قول حافظ:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

معاویه، پس از بیان حکایت قاضی و نایب او، به احوال خود بازمی‌گردد و خود را به انسان وارسته‌ای که نایب قاضی مدحش کرد، تشبیه می‌کند:

از هوا من خوی را وا کرده‌ام
لقمه‌های شهوتی کم خورده‌ام

مراد از «لقمه‌های شهوتی»، علایق و طمع‌های ناروا و بندگی‌آور است.

چاشنی‌گیر دلم شد با فروغ
راست را داند حقیقت[†] از دروغ

«چاشنی‌گیران» پیش‌مرگانی بودند که پیش از آن که پادشاه دست به غذا بزند، از آن می‌چشیدند تا از زهرناک نبودنش مطمئن گردند. در این‌جا، «چاشنی‌گیر»، توسعاً به معنای «ذائقه» است.

معاویه بعد از این‌همه گفت‌وشنود، هنوز نمی‌داند که چرا ابلیس وی را بیدار کرده است. لذا، دوباره می‌کوشد تا او را به اقرار وا دارد. از این رو، خطاب به او می‌گوید:

تو چرا بیدار کردی مرا
دشمن بیداری‌ای تو ای دغا[‡]

تو دشمن بیداری آدمیان هستی و همگان را در خواب غفلت می‌پسندی. اکنون چه شده است که مرا از خواب بیدار کرده‌ای؟ ادله‌ی تو با خصلت خواب‌آفرینی تو سازگار نیست:

هم‌چو خشخاشی همه خواب‌آوری هم‌چو خمیری، عقل و دانش را بری
چارمیخت کرده‌ام هین راست گو راست را دانم، تو حیلت‌ها مجو

* ضریر: نابینا

† «حقیقت» در این‌جا قید است و «حقیقتاً» معنی می‌دهد.

‡ دغا: دغل، حيله‌گر

«چهارمیخ» کرده‌ام، یعنی راه فرار را به رویت بسته‌ام. دیگر نمی‌توانی با حيله‌گری، دروغ دیگری را ساز کنی. نیت خود را باید پوست‌کنده و راست، به من بگویی.

من ز هر کس آن طمع دارم که او
صاحب آن باشد اندر طبع و خو

من انتظاراتم را بر حسب طبایع اشیاء و اشخاص تنظیم کرده‌ام. طبیعت تو راهزنی و مکاری است. هم‌چنان که توقع شیرینی از سرکه‌ی ترش ناصواب است، از تو نیز نمی‌توان انتظار خیر داشت.

من ز سرکه می‌نجویم شگری
مر مخنث* را نگیرم لشکری

نه سرکه شیرین خواهد شد و نه مردنمای زن‌صفت - به خلاف طبیعت خود - به جنگ‌جوی شجاع تبدیل می‌گردد و نه هیچ بتی جای خدا را می‌تواند گرفت.

هم‌چو گبران من نجویم از بتی
کو بود حق یا خود از حق آبتی

من مانند گبرها نیستم که بت را به جای خداوند بگیرم، یا آن را مظهر و نشانه‌ی او بدانم. گبر در این‌جا و در بسیاری از مواضع دیگر مثنوی، به معنی مطلق کافر یا بت‌پرست به کار رفته است.

من ز سرگین می‌نجویم بوی مُشک من در آب جو نجویم خشت خشک
من ز شیطان این نجویم کوست غیر کو مرا بیدار گردانند به خیر

از شیطان جز شیطنت نمی‌آید. او در شمار اغیار و بیگانگان است و اکنون هم که مرا بیدار کرده است، قصد خیری ندارد. شیطان در برابر سخنان معاویه، باز هم کوتاه نمی‌آید و به مکر و فریب خود ادامه می‌دهد:

گفت بسیار آن بلیس از مکر و غدر
میر از اند نشنید کرد استیز و صبر

از شیطان اصرار بود و از معاویه انکار. معاویه گاه با ستیزه‌جویی، و زمانی با شکیبایی، عکس‌العمل نشان می‌داد. تا نهایتاً شیطان طریق حیل‌گری را رها کرد و پرده را از حقیقت به کنار زد:

از بن دندان بگفتش بهر آن کردم بت بیدار، می‌دان ای فلان[†]

* مخنث: مردی که حالات و اطوار زنان را از خود بروز دهد.

[†] «از بن دندان» را برخی کنایه از «اطاعت بارغبت» دانسته‌اند. (مثلاً نگاه کنید به: شرح مثنوی، حاج ملا هادی سبزواری، به کوشش دکتر مصطفی بروجردی، ج اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و اراد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۳۷۶) و جمع‌ی اطاعت «از ته دل و با کمال خلوص» گفته‌اند. (مثلاً نگاه کنید به: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمد تقی جعفری، ج پنجم، انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم، بهار ۱۳۷۴، ص ۲۸۵) در برخی تفاسیر نخستین قرآن در قرن‌های سوم و چهارم، در ترجمه و تفسیر آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی فصلت (فقال بها و للأرض اثتیا طوعاً أو کرهأً: آن‌گاه (آسمان) و زمین را فرمود به سوی من شتابید، خواه از روی علاقه و خواه از روی اکراه) برای معنای واژه‌ی «کرهأً» از تعبیر «از بن دندان» استفاده شده است. با عنایت به

شیطان، به ناچار و سر اکراه، به معاویه گفت که دلیل بیدار کردن این بود:

تا رسی اندر جماعت در نماز

ای پی پیغامبر دولت‌فراز*

ابلیس به معاویه می‌گوید که قصد من از بیدار کردن تو، آن بود که به نماز جماعت بررسی و آن را به امامت پیامبر به جای آوری و پس از آن، حسرت فوت نماز جماعت را نخواری که این حسرت فوت، ثوابش از اصل نماز بیشتر است. مولوی در این بیت، دچار «ناهم‌نگامی»[†] شده است. چه، با توجه به شروع حکایت، که از خفته بودن معاویه در قصر خبر می‌داد، بیدار شدن او برای رسیدن به نماز پشت سر پیامبر، وجهی نمی‌یابد. مستندات تاریخی حکایت از آن دارد که معاویه در زمان حیات حضرت رسول، به امارت و عمارتی نرسیده بود و وقتی هم رسید، قصر و بارگاه او در دمشق بنا شد؛ نه در مدینه و مکه، که جای‌گاه پیامبر اسلام بود. باری؛ شیطان در ادامه می‌گوید:

گر نماز از وقت رفتی مر تو را این جهان تاریک گشتی بی‌ضیا

از غبین* و درد رفتی اشک‌ها از دو چشم تو مثال مَشک‌ها

از حسرت و درد، گریه‌ی فراوانی می‌کردی و از دیدگانت سیل اشک، مانند مَشک، روان می‌شد. چه، به هر حال:

ذوق دارد هر کسی در طاعتی لاجرم نشکیدی از وی ساعتی

آن غبین و درد بودی صد نماز کو نماز و کو فروغ آن نیاز

آن حسرتی که به سبب از دست دادن طاعت می‌خوردی و آن دردی که به جهت قضا شدن نمازت می‌کشیدی، از اصل اقامه‌ی صدها نماز ارزش‌مندتر بود.

سخن که به این‌جا می‌رسد، مولوی در تأیید و تکمیل مطلب، حکایت کوتاهی نقل می‌کند:

آن یکی می‌رفت در مسجد درون

مردم از مسجد همی‌آمد برون

شخصی برای ادای نماز جماعت، وارد مسجدی می‌شود. ولی مشاهده می‌کند که مردم در حال بیرون آمدن از مسجد هستند. از یکی علت را می‌پرسد:

گشت پرسیان که جماعت را چه بود که ز مسجد می‌برون آیند زود

آن یکی گفتش که پیغامبر نماز با جماعت کرد و فارغ شد ز راز

مردم نمازشان را با پیامبر خواندند و آن حضرت از راز گفتن و نیاز بردن به درگاه الهی فارغ شده است. تو دیر آمدی:

این سابقه، بهتر است این ترکیب را به معنای «از سر اکراه» بگیریم که با سیاق کلام هم بسی مناسب‌تر است.

* دولت‌فراز: بلنداقبال، نیک‌بخت

† آناکرونیزم (Anachronism)

‡ غبین: در این‌جا یعنی احساس غبن و ضرر.

تو کجا درمی‌روی ای مرد خام چون که پیغامبر بداده است السلام
 آن شخص، که به نماز جماعت - آن هم به امامت پیامبر - انسی گرفته بود و دل بسته بود،
 وقتی این طاعت را از دست رفته دید، از دل پر خون، آهی برکشید:
 گفت آه و دود از آن آه شد برون آه او می‌داد از دل بوی خون
 در آن جمع، اهل معنایی حضور داشت. آن حسرت و آه را که دید، خواستار آن شد:
 آن یکی گفتا بده آن آه را
 وین نماز من تو را بادا عطا

او گفت من نماز خود را که به امامت پیامبر به جای آورده‌ام، به تو می‌دهم و به جای آن، از
 تو آن حسرت و آه را می‌خواهم. شخصی که از نماز بازمانده بود، این معامله را پذیرفت:
 گفت دادم آه و پذیرفتم نماز او ستد آن آه را با صد نیاز
 شب به خواب اندر بگفتش هاتفی که خریدی آب حیوان و شفا
 هاتفی او را شب در خواب گفت که نیکو معامله‌ای کردی. ظاهراً آه آتشین خریدی. ولی
 باطناً آب حیوان را به دست آوردی و از بیماری‌های دل شفا یافتی. از سوی دیگر:
 حرمت این اختیار و این دخول
 شد نماز جمله‌ی خلقان قبول

خداوند نیز به احترام این معامله، نماز همه‌ی نمازگزاران را که در آن روز در پس پیامبر نماز
 خوانده بودند، پذیرفت.

در پایان، شیطان رشته‌ی کلام را به دست می‌گیرد و در ادامه‌ی گفتار خود، پرده از رخسار
 پرفریب به یک سو می‌زند و مکر خود را افشا می‌کند:
 پس عزازیلش بگفت ای میر راد
 مکر خود اندر میان باید نهاد*

ابلیس شدن عزازیل، سببش این بود که تکبر ورزید و برتری آدم بر خود را نتوانست تحمل
 کند. همین نکته، نظر مولانا را در باب ابلیس و توجیهاات صوفیانه و عاشقانه‌ی گناه وی نشان
 می‌دهد. باری؛ شیطان مکر خود را با معاویه در میان می‌گذارد و می‌گوید:
 گر نمازت فوت می‌شد آن زمان می‌زدی از درد دل آه و فغان
 آن تأسف و آن فغان و آن نیاز درگذشتی از دوصد ذکر و نماز
 من تو را بیدار کردم از نهیب[†] تا نسوزاند چنان آهی حجاب

* «عزازیل»، که واژه‌ای عبری، و به معنای «عزیز خدا» است، نام دیگر «شیطان» است. گفته‌اند که او قبل از رانده شدن از درگاه الهی، به این نام خوانده می‌شده است. مولوی در جای دیگر آورده است:

شد عزازیلی از این مستی بلیس

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۹۲۲)

که چرا آدم شود بر من رئیس

[†] نهیب: بیم و هراس، ترس.

من از بیم آن که مبادا آه و حسرت تو از فوت نماز، حجاب فراق تو را بسوزاند و تو را به آستانه‌ی وصال برساند، تو را بیدار کردم تا نمازت را بخوانی:
تا چنان آهی نباشد مر تو را
تا بدان راهی نباشد مر تو را

چرا که من دشمن کینه‌توز و حسود تو هستم:
من حسودم از حسد کردم چنین
من عدوم کار من مکر است و کین
دشمنی شیطان با آدمی، در قرآن به کرات مورد تأکید قرار گرفته است.

چنان‌که در قرآن کریم آمده است:

إِنَّه لَکُم عَدُوٌّ مبینٌ*.

او (شیطان)، دشمن آشکار شما (آدمیان) است.

بنابراین، شرط خردمندی و دین‌داری، پرهیز از اوست:

إِنَّ الشَّیْطَانَ لَکُم عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا†.

همانا شیطان با شما سر دشمنی دارد. پس شما هم با او طریق دشمنی در پیش گیرید.

معاویه، که پس از شنیدن حرف راست دلش آرام گرفته بود، خطاب به شیطان می‌گوید:
اینک که صادقانه سخن گفتی، سخنت را می‌پذیرم. آری؛ تو لایق همان حسادت و عداوت
ورزیدن و کینه‌توزی هستی و جز این از تو برنیاید. برخی شارحان - به رغم روشنی بیت و بیت
ماقبل - عبارت «تو این را لایقی» را به این معنا که «تو (شیطان) لایق راست گفتن هستی و
اکنون راست گفتی» گرفته‌اند که نادرست می‌نماید. معاویه در ادامه می‌گوید:

عنکبوتی تو، مگس داری شکار من نی‌ام ای سگ، مگس زحمت میار

تو عنکبوت، کمتر از آنی که بتوانی مرا مگس‌وار شکار کنی.

باز اسپیدم شکارم شه کند عنکبوتی کی به گرد ما تند

من باز سپیدی هستم که جز شاه، کسی شکارم نمی‌کند. در حقیقت، معاویه می‌گوید
که هرچند ما آماده‌ایم تا شکار شویم، ولی صید هر صیادی نخواهیم شد:

باز سلطان عزیز کام‌ریار

ننگ باشد که کند کبکش شکار‡

* سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۶۸

† سوره‌ی فاطر، آیه‌ی ۶؛ علاوه بر موضع یاد شده، عین این عبارت قرآنی، در مواضع زیر نیز آمده است: سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۰۸؛ سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱۴۲؛ سوره‌ی یس، آیه‌ی ۶۰؛ سوره‌ی زخرف، آیه‌ی ۶۲

‡ مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۲۹

شکار کبک شدن برای باز، ننگ‌آور است؛ چه رسد به عنکبوت. بازی که به سوی شاه بازنگردد، گم‌کرده‌راهی بیش نیست:

باز آن باشد که باز آید به شاه

باز کور است آن که شد گم کرده راه*

تو لیاقت شکار کردن مرا نداری. تو برو و در پی شکار مگس خود باش:

رو مگس می‌گیر تا توانی هلا سوی دوغی زن مگس‌ها را صلا

ور بخوانی تو به سوی انگبین هم دروغ و دوغ باشد آن یقین

تو هرچند به ظاهر به سوی شیرینی دعوت می‌کنی، اما دروغ می‌گویی و یقیناً چیزی جز

دوغ و دروغ در خوانت نیست:

تو مرا بیدار کردی خواب بود تو نمودی کشتی آن گرداب بود

باری؛ همان‌طور که خودت گفتی، و من هم تصدیق می‌کنم:

تو مرا در خیر زان می‌خواندی تا مرا از خیر به‌تر راندی

در پایان، و به منزله‌ی خلاصه و ختام، باید بگوییم که مولوی در این حکایت و در کنار آن‌همه نکته‌های بلند و نغز که درباره‌ی تبیین جای‌گاه شیطان در عالم خلقت، سرّ روی آوردن پیامبران به تهذیب نفوس مردمان، عشق، گناه، خیال‌اندیشی، فرافکنی، و غیره می‌گوید، این درس مهم را نیز به ما می‌دهد که مکر شیطان، لزوماً به ترک ظواهر شریعت نمی‌انجامد. به عکس، گاهی شیطان انسان را به اقامه‌ی ظواهر ترغیب می‌کند تا او را از متاع بالاتری، که همان سوز و گداز است، غافل و محروم کند و نیازمندی و دردمندی را از او برباید. و این سخن را جز محرمان درنیابند:

این کسی داند که روزی زنده بود

از کف این جان جان جامی ربود†

والسلام



از خوانندگان گرامی به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته پوزش می‌خواهم.

* مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۳۲

† مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۵۹۴

تير ماه ١٣٨٥