

# مولوی در عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

گردآوری و تدوین

محمدعلی طاوسی

سرشناسه : طاوسی، محمدعلی، ۱۳۵۶ -  
عنوان و نام پدیدآور : مولوی در عرفان ایران (مجموعه مقالات) / گردآوری و تدوین  
محمدعلی طاوسی.  
مشخصات نشر : تهران: حقیقت، ۱۳۸۶.  
مشخصات ظاهری : شش، ۴۱۳ ص.  
شابک : ۶۵۰۰۰ ریال 964-7040-96-2-2  
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا  
یادداشت : "به مناسبت هشتصدمین سال تولد مولوی"  
موضوع : مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. - عرفان.  
موضوع : مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. - تاریخ و نقد.  
موضوع : شعر فارسی - قرن ۷ق. - تاریخ و نقد.  
موضوع : عرفان - متون قدیمی تا قرن ۱۴.  
رده‌بندی کنگره : ۲۵ ط ۵۳۰۷/۴۴ PIR  
رده‌بندی دیویی : ۱/۳۱ فا ۸  
شماره کتابشناسی ملی : ۱۱۲۶۵۶۲

### به مناسبت هشتصدمین سال تولد مولوی

#### مولوی در عرفان ایران (مجموعه مقالات)

گردآوری و تدوین: محمدعلی طاوسی

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷ - ۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

Email: [nashr\\_haghighat@yahoo.com](mailto:nashr_haghighat@yahoo.com)

طراح روی جلد: محمد سعید نقاشیان

چاپ اول: پاییز ۱۳۸۶

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۶۵۰۰ تومان

## فهرست مندرجات

پنج	مقدمه
۱	فصل اول: مقالاتی درباره مولانا
۳	ولایت معنوی در مثنوی مولوی دکتر شهرام بازوکی
۲۷	اعتقادات مذهبی مولانا جلال‌الدین بلخی (بحثی در تشیع یا تسنن مولوی) دکتر سید مصطفی آزمایش
۴۱	مکتوبی از مولانا در اعتقاد وی به خاندان ولایت دکتر سید مصطفی آزمایش
۵۳	تضاد عقاید مخالفین درباره مولانا جلال‌الدین سید محمدحسن طباطبایی یزدی
۷۵	تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی دکتر سید حسن امین
۱۴۱	مولوی بلخی و هندوستان (تأثیر صوفیان ایرانی در اشاعه عرفان اسلامی و ادب فارسی در هند) دکتر حشمت الله ریاضی
۱۶۷	شادمانی دل، طرب روحانی در مثنوی مولوی دکتر حشمت الله ریاضی
۱۸۵	مقایسه انسان‌فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی معصومه امین دهقان
۲۱۱	مولوی در تنگنای ادبیات محمد ابراهیم ایرج‌پور
۲۲۱	کرامات اولیا در آثار مولانا محمد ابراهیم ایرج‌پور
۲۴۷	مولوی و مولویه ویلیام چیتیک
	ترجمه فاطمه شاه‌حسینی
۲۸۳	دیباچه کتاب مستطاب فيه ما فيه حاج شیخ عبدالله حائری

	چهار	مولوی در عرفان ایران
۲۹۵	فصل دوم: عارفان مولانا پزوه معاصر	
۲۹۷	شرح احوال مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری (رحمت‌علی‌شاه)	
۳۱۱	به یاد استاد هادی حائری	
۳۱۵	فرزند عرفان و فرزندزاده عشق	منوچهر صدوقی (سُها)
۳۳۳	شرح احوال و آثار شیخ اسدالله ایزدگشسب	عبدالباقی ایزدگشسب
۳۴۱	فصل سوم: چند کتاب درباره مولانا و آثار وی	
۳۴۳	جذبات الهیه	دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی
	(منتخبات و شرح کلیات شمس‌الدین تبریزی)	
	تألیف: شیخ اسدالله ایزدگشسب	
۳۵۱	نخبة العرفان من آیات القرآن و تفسیرها	
	(تطبیق اشعار مثنوی معنوی و کلیات شمس با قرآن کریم)	
	تألیف: هادی حائری	
۳۵۵	داستان‌ها و پیام‌های مثنوی	
	تألیف: حشمت‌الله ریاضی	
۳۵۹	من و رومی	شهلا اسلامی
	زندگی نامه خودنوشت شمس تبریزی	
	ترجمه و تعلیق: ویلیام چیتیک	
۳۷۱	مکاشفات رضوی (شرح مثنوی معنوی)	کوروش منصوری
	تألیف: محمدرضا لاهوری	
۳۸۵	فصل چهارم: دو گزارش درباره مولانا	
۳۸۷	به مناسبت برگزاری دوکنگره عرفانی	دکتر شهرام پازوکی
۳۹۵	خاطرات سفر به ترکیه	دکتر سید مصطفی آزمایش

## مقدمه

تدوین مجموعه مقالات مولوی در عرفان ایران به مناسبت برگزاری مراسم هشتصدمین سال تولد مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی می‌باشد که این سال (۲۰۰۷ م. / ۱۳۸۶ ه. ش) به پیشنهاد سازمان جهانی یونسکو، سال یادبود مولانا اعلام شد. به همین جهت در بسیاری از کشورها اعم از اسلامی و غیراسلامی، شرقی و غربی، از جمله ایران مراسم نکوداشت این بزرگ تصوف و عارف شهیر مسلمان ایرانی به طور مفصل برگزار گردید. انتشارات حقیقت نیز به قصد آنکه مشارکتی در مراسم تجلیل از این عارف بزرگوار داشته باشد و ارادتی بنماید تا سعادت بیبرد، چندین کتاب از آثار خویش را مجدداً چاپ و منتشر کرد.<sup>۱</sup> برگزاری این‌گونه همایش‌ها از چند جهت حائز توجه است: اول اینکه گرامیداشت و قدردانی از یک عارف و متفکر و صوفی بزرگ مسلمان است که سهم بسیاری در تاریخ تحول تفکر اسلامی داشته است. ثانیاً اینکه همانا معرفتی و ارائه یک نحوه تفکر اصیل و عمیق معنوی در فرهنگ اسلامی - ایرانی است.

---

۱. این کتاب‌ها عبارتند از: چاپ دوم جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، نخبة‌العرفان من آیات القرآن و تفسیرها و داستان‌ها و پیام‌های مثنوی. درباره کتب مذکور به فصل سوم کتاب حاضر رجوع کنید.

بالاخره اینکه مؤیدی استوار بر این مدعا می‌باشد که جامعه جهانی و خرد جمعی بشر به این نتیجه رسیده است که انسان دوره مدرن در بحران و فقر معنویت به سر می‌برد و به جهت برون رفت از این عسرت معنوی نیازمند به تعالیم و آموزه‌های اصیل عرفانی - اسلامی می‌باشد.

هرچند که در مخالفت با مولانا و برخی از این نکوداشت‌ها، حرف‌ها و حدیث‌هایی گفته شد که موجب تکدر خاطر اصحاب تفکر دینی و علاقمندان و ارادتمندان مولانا و پژوهشگران آثار مولوی بود؛ ولی صاحب‌نظران و دلسوزان واقعی اسلام به این‌گونه اقوال، وقعی نمی‌نهند و توجه دارند که:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل، به سوی دیده شد مولوی در عرفان ایران دربرگیرنده مقالات منتشره در عرفان ایران، گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، از شماره ۱ تا شماره ۳۲ می‌باشد. این فصلنامه که از پاییز سال ۱۳۷۸ تاکنون به طور مستمر منتشر می‌شود و اولین فصلنامه تخصصی درباره عرفان است، خیلی زود مورد توجه محققان قرار گرفت به نحوی که اکنون لااقل ده شماره اول آن نایاب است؛ لذا بسیاری از علاقمندان درخواست می‌کردند که شماره‌های نایاب آن تجدید چاپ شود یا اینکه مقالات آنها به صورت موضوعی منتشر گردد. و چون در غالب شماره‌های این فصلنامه، مقاله یا مقالاتی درباره مولانا مندرج است؛ از این رو قرار بر این شد که اولین مجموعه مقالات مستخرج از عرفان ایران درباره مولانا باشد که بر این اساس ابتدا اغلاط چاپی مقالات مذکور اصلاح شده و تمامی مقالات ویرایش مجدد شد. در خاتمه ناشر از دوست عزیز و برادر معنوی مولانا دوست که در چاپ این کتاب مساعدت مالی کردند، تشکر می‌کند.

و هو الموفق والمعین

## فصل اوّل

مقالاتی دربارهٔ مولانا





## ولایت معنوی در مثنوی مولوی<sup>۱</sup>

دکتر شهرام بازوکی

در معارف اسلامی، برای تحقیق در دین و رسیدن به یقین، معمولاً به سه طریق اصلی رجوع می‌کنند: نقل و عقل و قلب. از میان گروه فقها و مجتهدین و متکلمین و فلاسفه و صوفیان و عرفا، فقط عرفا و صوفیه طریق قلبی را اصل دانسته‌اند. عرفا طریق قلبی را مستلزم سیر و سلوک و پاک کردن قلب تا وصول الی‌الله می‌دانند. در این طریق، سخن گفتن درباره خدا و دین، جای خود را به شهود بی‌واسطه او می‌دهد. خدا فقط شارع شریعت نیست که آمر یا ناهی احکام باشد یا به واسطه ترس از دوزخ یا میل به بهشت او را عبادت کنند.<sup>۲</sup> او محبوب و

---

۱. این مقاله، متن مفصل و منقح سخنرانی نگارنده در کنگره بزرگداشت مولاناست که در اواخر آذرماه سال ۱۳۸۲ در دانشگاه تهران برگزار شد.

۲. از امیر مؤمنان علی(ع) نقل شده که فرمود: قومی خدا را از رغبت می‌پرستند و این عبادت تجار است. گروهی او را به رحمة (ترس) می‌پرستند و این عبادت بردگان است و گروهی به جهت شکر از او، و این عبادت آزادگان است (نهج البلاغه، باب المختار من حکم امیرالمؤمنین، حکمت شماره ۲۲۷). در جای دیگر نیز از علی(ع) نقل شده که فرمود: من ترانه از خوف آتش تو و نه از طمع به

←

→

بهشت تو می‌پرستم، بلکه چون ترا شایسته عبادت و بندگی می‌دانم، می‌پرستم.

معشوق است که مؤمن او را دوست دارد. پس به یک معنی، این طریق، طریق عشق است که جایگاهش قلب است. از طرف دیگر، در این طریق نظر بر این است که حقیقت دین در مقام ظاهر (شریعت) آن نیست. درک مقام باطن نیز مختص اولیاست که سیر از ظاهر به باطن کرده‌اند. لذا در هر دوره‌ای، راهنمایی معنوی و الهی یا "ولی" وجود دارد که فقط از طریق او می‌توان راه به سوی خدا یافت؛ از این رو پس از فوت پیامبر اسلام هم، فقط اکتفا به کتاب و سنت، یعنی ارائه طریق کافی نیست<sup>۱</sup> و باید پیرو جانشینان معنوی پیامبر که ائمه اطهار و اولیاءالله هستند بود تا به مطلوب رسید. دور رسالت با پیامبر اسلام به انتها رسید ولی دور ولایت هیچ‌گاه انقطاع نمی‌پذیرد و لذا راه به خدا از همین طریق هدایت همیشه باز است. بدین قرار طریق قلبی، طریق ولایت است. چنانکه خواهیم دید ولایت و عشق دو جنبه از حقیقت واحدی هستند.

کلمه "ولایت" از ریشه ولی مشتق شده است که معنای اصلی آن قرارگرفتن چیزی در کنار چیز دیگری است به نحوی که فاصله‌ای در میان آن دو نباشد.<sup>۲</sup> به همین مناسبت عموماً این کلمه دلالت بر قرب و نزدیکی می‌کند اعم از قرب مکانی و قرب معنوی. در همه معانی مختلف رایج ولایت اعم از نصرت و یاری، محبت، سلطنت و حکومت، همین معنای نزدیکی میان دو چیز موردنظر بوده است. کلمات ولی و مولی و مولوی (نام مشهور رومی) نیز از همین ریشه است. این واژه و مشتقاتش از پرستش‌ترین واژه‌های قرآن کریم است که به صورت‌های مختلفی به کار رفته و جزو کلمات کلیدی در روایات شیعی و بلکه

۱. بر همین اساس شیعیان بر این نکته تأکید می‌کنند که پیامبر فرمود: کتاب خدا و عترت خویش را در میان مردم گذاردم. اما باید توجه داشت که چون عترت پیامبر، اولیای پس از پیامبر بودند، مورد تأکید و عنایت حضرتش بودند، نه اینکه لزوماً چون نسبت جسمانی با ایشان داشته‌اند. در این خصوص ابیاتی به عنوان شاهد مثال از مولانا نقل خواهد شد.

۲. الراغب الاصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم امرعشلی، تهران، ص ۵۷۰.

مهمترین آنهاست و احادیث بسیاری درباره ولایت نقل شده است.<sup>۱</sup> از مفاهیم اصلی و بلکه اصلی‌ترین مفاهیم تصوف نیز ولایت است و گرچه این اصطلاح در متون صوفیه پس از ابن عربی و پیروان وی رواج بیشتری یافت، ولی مدلول آن به شرحی که خواهد آمد، اصل تصوف و باطن اسلام است.

ولایت یا ولایت<sup>۲</sup> به معنای معنوی یا عرفانیش، به عنوان یک اصطلاح در تصوف و تشیع، به معنای قرب بلاواسطه به حق است که ولیّ پیدا می‌کند و از همین باب به او وحی و الهام می‌گردد. ولیّ آن‌چنان قریبی به حق دارد که قابل فهم نیست. مولوی درباره کیفیت این قرب گوید:

تو توهم می‌کنی از قرب حق	که طبق گر دور نبود از طبق
این نمی‌بینی که قرب اولیا	صد کرامت دارد و کار و کیا <sup>۳</sup>
قرب بر انواع باشد ای پدر	می‌زند خورشید بر کُھسار و زر
لیک قریبی هست با زر شید را	که از آن آگه نباشد بید را <sup>۴</sup>

ولایت، باطن رسالت است.<sup>۵</sup> بدین قرار، مقام معنوی و دعوت باطنی و جنبه

۱. جزو قدیمی‌ترین کتب روایی شیعه در باب ولایت، کتاب اصول کافی تألیف کلینی، خصوصاً باب حجت است. و از کتاب‌های روایی متأخر، کتاب بحار الانوار ملا محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰ قمری) جلد هفتم است.

۲. درباره تلفظ این لفظ به ولایت (کسر واو) یا ولایت (فتح واو) راغب گوید: اولی به معنی نصرت و یاری و دومی به معنای تولی امر، یعنی تصدی و صاحب‌اختیاری یک امر است و گفته شده است که معنی هر دو یکی است و حقیقت آن همان تصدی و صاحب‌اختیاری (تولی الامر) است (راغب اصفهانی، همانجا).

۳. مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه، ۱۳۷۸، دفتر سوم، ابیات ۷۰۱-۷۰۲.

۴. همانجا، ابیات ۷۰۵-۷۰۶.

۵. ولایت به عنوان یک اصطلاح عرفانی گرچه از نظر تاریخی در آثار صوفیه، ابتدا نزد ترمذی مستقلاً مورد بحث قرار گرفته است، در این‌باره رجوع کنید به:

Bernd Roatke & John O'kane: *the Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Curzon, 1996.

ولی حقیقت آن همواره موردنظر عرفان بوده است. بهترین بحث‌های صوفیانه درباره آن در آثار ابن عربی خصوصاً فصوص الحکم و شارحان ابن عربی مثل قیسری و علی‌الخصوص سید حیدر آملی آمده است. در میان متأخرین عرفا کتاب ولایت‌نامه، مرحوم حاج ملا سلطانشیخ گنابادی سلطان‌علیشاه (ج ۴)، تهران: حقیقت، ۱۳۸۰ به زبان فارسی بهترین است.

إلى الحقی رسول، ولایت است در مقابل رسالت که جنبه‌ی الی الخلقى رسول می‌باشد که مقام ابلاغ احکام شریعت و دعوت ظاهری مردم است. همه‌ی انبیا از آدم تا خاتم ابتدا به مقام ولایت رسیده و سپس مأمور به نبوت و رسالت گشته‌اند. از این جهت عرفا میان مقام اسلام و ایمان فرق می‌گذارند و اولی را به جنبه‌ی رسالت و دومی را به جنبه‌ی ولایت انبیا برمی‌گردانند.

دوران نبوت همانند گلستانی است که با پیامبر اسلام، موسم آن به سر آمده و اینک باید حقیقت آن را در ولایت جستجو کنیم. بوی گل نبوت را از گلاب ولایت که عصاره‌ی آن است بیویم. مولوی گوید:

چون که شد از پیش دیده وصل یار      ناییب باید ازو مان یادگار  
چون که گل بگذشت و گلشن شد خراب      بوی گل را از که یابیم از گلاب<sup>۱</sup>  
در اینجا به اختصار به ذکر اوصاف ولی و ولایت که در سراسر مثنوی شرحش آمده است می‌پردازیم:

ولی کسی است که مراحل سلوک الی الله را به اتمام رسانده و به نهایت قرب حق رسیده و فانی در حق و باقی به او شده است. درباره‌ی این مقام در حدیث مشهور به "قرب نوافل" آمده: «بندۀ من مستمراً با انجام نوافل و عبادات داوطلبانه به من نزدیک می‌شود تا جایی که دوستش بدارم. پس اگر دوستش بدارم، گوشش می‌شوم که به آن می‌شنود و چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند و زبانش می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که با آن حرکت می‌کند و پایش می‌شوم که با آن راه می‌رود.»<sup>۲</sup>

ولایت چون امری قلبی و راجع به جنبه‌ی معنوی و الهی است، سرّ و مخفی و

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۶۷۵ - ۶۷۶.

۲. این حدیث از احادیث قدسی مشهور و مقبول نزد شیعه و سنی است که با کمی اختلاف ذکر شده است. درباره‌ی مرجع شیعی آن برای نمونه ر.ک: کلینی،

اصول کافی، کتاب ایمان و کفر، روایت ۷ و ۸.

پنهان است و چون همه، چشم ولّی شناس ندارند او را نمی بینند:

هم سلیمان هست اکنون لیک ما      از نشاط دوربینی در عما  
دوربینی کور دارد مرد را      همچو خفته در سرا، کور از سرا<sup>۱</sup>  
ولّی، سایه خدا بر زمین است:  
سایه یزدان بود بنده خدا      مرده او زین عالم و زنده خدا  
دامن او گیر زوتر بی گمان      تا رهی در دامن آخر زمان  
کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ نَقَشَ اُولِیَّاسَ      کو دلیل نور خورشید خداست  
اندرین وادی مرو بی این دلیل      لا اُحِبُّ الْاَفْلَیْنِ کُو چُون خَلِیْلِ<sup>۲</sup>  
ولّی، انسان کامل زمان و واسطه فیض بین حق و خلق است که رحمت الهی  
به واسطه او نازل می شود؛ ردّ او ردّ حق و قبول او قبول حق است.

گر کند رد، از برای او کند      ور قبول آرد، همو باشد سند  
بی از او، ندهد کسی را حق نوال      شمه ای گفتم من از صاحب وصال<sup>۳</sup>  
او پیامبر ایام خویش و دلیل راه است:

مَسْکُلٌ از پیغمبر ایام خویش      تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش  
گرچه شیری، چون روی ره بی دلیل      خویش بین و در ضلالی و ذلیل<sup>۴</sup>  
اولیا به دم حیات بخش ولایت، انسان را زنده می کنند:

هین که اسرافیل وقت اند اولیا      مرده را زیشان حیات است و نما  
جان هر یک مرده ئی از گور تن      بر جهد زآوازشان اندر کفن<sup>۵</sup>

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۴۳ - ۳۴۴.

۲. همان، دفتر اول، ابیات ۴۲۶ - ۴۲۹.

۳. همان، دفتر پنجم، بیت ۸۷۶ - ۸۷۷.

۴. همان، دفتر چهارم، ابیات ۵۴۳ - ۵۴۴.

۵. همان، دفتر اول، ابیات ۱۹۳۹ - ۱۹۴۰.

صوفیه، ولایت را به پیوند با شجره الهیه تشبیه کرده‌اند که بر شجره تلخ وجود انسان می‌رسد و میوه تلخ او را شیرین می‌کند؛ چنانکه مولوی نیز می‌گوید یا باید مانند علی بود و یا به گلبن او (ولایت) متصل شد تا نور او نار نفس تو را بکشد:

یا تبر برگیر و مردانه بزن      تو علی وار این در خبیر بکن  
یا به گلبن وصل کن این خار را      وصل کن با نار، نور یار را  
تا که نور او کُشد نار تو را      وصل او گلشن کند خار تو را  
تو مثال دوزخی او مؤمن است      کُشتن آتش به مؤمن ممکن است<sup>۱</sup>  
این پیوند، بیعت کردن با ولی است. با این پیوند، امانت الهی بر دل سالک وارد می‌شود؛ از این رو مولوی گوید:

مریم دل نشود حامله ز انفاس مسیح      تا امانت ز نهانی به نهانی نرسد<sup>۲</sup>  
با این بیعت با ولی، اتصالی بی‌قیاس با خدا برای انسان که در این حالت "ناس" است و نه "نسناس"، پیدا می‌شود:

اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس      هست ربّ الناس را با جان ناس  
لیک گفتم ناس من، نسناس نی      ناس غیر جانِ جانِ اشناس نی<sup>۳</sup>  
همنشینی با خدا همنشینی با اولیای خداست، مولوی نیز گوید:

هر که خواهد همنشینی خدا      تا نشیند در حضور اولیا  
از حضور اولیا گر بُسگلی      تو هلا کی، زانکه جزوی بی‌کلی<sup>۴</sup>  
البته تردیدی نیست که همواره مدعیانی کاذب برای هدایت هستند که از

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۱۲۴۸ - ۱۲۵۱.

۲. کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۲، ص ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸، بیت ۸۳۲۵.

۳. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۷۶۰ - ۷۶۱.

۴. همان، دفتر دوم، ابیات ۲۱۶۵ - ۲۱۶۶.

پیش خود و بدون اجازه و بدون پیوند معنوی، دعوت به ارشاد می‌کنند. مولوی گوید:

چون بسی ابلیس آدم روی هست      پس به هر دستی نشاید داد دست  
 زآنکه صیاد آورد بانگ صفیر      تا فریید مرغ را آن مرغ گیر  
 بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش      از هوا آید بیابد دام و نیش  
 حرف درویشان بدزدد مرد دون      تا بخواند بر سلیمی زان فسون<sup>۱</sup>

از همین اجازه معنوی یا ولوی است که صوفیه تعبیر به خرقة نیز کرده‌اند و اینکه می‌گویند شیخی خرقة از شیخ دیگر پوشید، در اصل منظورشان یافتن اجازه تربیتی بود.<sup>۲</sup> این اجازات نیز - بنابر ارکان تصوّف - نهایتاً باید به باب ولایت، علی (ع)، برسد که آغاز دور ولایت پس از رسالت پیامبر به نام اوست. اطاعت از ولی که سمت راهنمایی دارد، در مثنوی واجب دانسته شده است و باید تسلیم او شد. اما پیامبر مقدّم بر همه اصحاب، این نکته را به علی می‌آموزاند تا مرشد دیگران شود؛ هم‌چنان که خضر به موسی آموخت. از این رو مولانا در مثنوی درست در جایی که صفت پیر را بیان می‌کند، مهمترین وصیت پیامبر به علی را اطاعت از راهنما و پیر به عنوان بهترین راه تقرّب به حقّ از میان همه راه‌ها ذکر می‌کند؛ همان‌طور که در منابع شیعی هم در حدیث ولایت وقتی گفته می‌شود اسلام بر پنج چیز (نماز، زکات، روزه، حجّ، ولایت) بنا شده، در انتها آمده که هیچ‌کدام از آن پنج رکن به مقام رکن ولایت نمی‌رسد.<sup>۳</sup> مولوی گوید:

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۳۱۷ - ۳۲۰.

۲. در این‌باره رجوع کنید به مقاله نگارنده، «حدیثی در ذکر خرقة صوفیه»، عرفان ایران (مجموعه مقالات ۸)، گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش،

تهران: حقیقت، بهار ۱۳۸۰، صص ۵۵ - ۷۱.

۳. بنی الاسلام علی خمس: الصلوة والزکوة والصوم والحجّ والولاية و لم یناد بشیء کما نودی بالولاية.

گفت پیغامبر علی را کای علی  
 لیک بر شیری مکن هم اعتماد  
 اندر آ در سایه آن عاقلی  
 ظلّ او اندر زمین چون کوه قاف  
 یا علی از جمله طاعات راه  
 هر کسی در طاعتی بگریختند  
 تو برو در سایه عاقل گریز  
 از همه طاعات، اینت بهتر است  
 چون گرفت پیر، هین تسلیم شو  
 صبر کن بر کار خضری بی نفاق  
 گرچه کشتی بشکند، تو دم مزن  
 دست او را حق چودست خویش خواند

هیچ چیز جز ظلّ پیر، نفس را نمی‌کشد:

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر  
 چون بگیری سخت آن توفیق هوست  
 دامن آن نفس کش را سخت گیر  
 در تو هر قوت که آید جذب اوست<sup>۳</sup>

مولوی، ولّی یا پیر را حتّی عین راه می‌خواند و می‌گوید:

بر نویس احوال پیر راه دان  
 پیر را بگزین و عین راه دان<sup>۴</sup>  
 برای اینکه پیوستگی با او را عین طریق وصول به مقصد می‌داند. ولایت و  
 اتّصال به ولّی، عین اتّصال به حقّ است:

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۷۲ - ۲۹۷۵.

۲. همانجا، ابیات ۲۹۷۸ - ۲۹۸۵.

۳. همان، دفتر دوم، ابیات ۲۵۳۴ - ۲۵۳۵.

۴. همان، دفتر اول، بیت ۲۹۵۱.



گر بیبوندی بدان شه، شه شوی سوی هر ادبیر تا کی می‌روی  
هم‌نشینی مقبلان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود کجاست<sup>۱</sup>  
از طرف دیگر ولایت موجب عشق می‌شود؛ چنان‌که در حدیث نوافل  
دیدیم که وقتی بنده به او نزدیک می‌شود، خداوند عاشق او می‌شود و او محبوب  
خدا می‌گردد. طریقه ولایت، طریقه عشق است. دین عین عشق است چنانکه از  
امامان شیعی نقل شده: هل الدین إلا الحب. و مولانا گوید:

عشق ز اوصاف خدای بی‌نیاز عاشقی بر غیر او باشد مجاز<sup>۲</sup>  
عشق حق است که مقصد هر سالکی است و او را به کمال می‌رساند:  
عشق ربانی است خورشید کمال امر نور اوست، خلقان چون ظلال<sup>۳</sup>  
و مولانا از شرح آن عاجز است:  
هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم ز آن<sup>۴</sup>  
نه تنها مولانا بلکه هر عقلی در شرح آن عاجز است:  
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت<sup>۵</sup>  
فقط طریق عشق است که انسان را پاک می‌کند برای اینکه هموست که  
طیب جمله امراض است:  
هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کَلّی پاک شد<sup>۶</sup>  
ولّی، عاشق به تمام معناست چون - بنابر ریشه لفظ ولایت - فاصله میان او  
و معشوقش از میان رفته است:

۱. همانجا، آیات ۲۶۹۸ - ۲۶۹۹.

۲. همان، دفتر ششم، بیت ۹۷۴.

۳. همانجا، بیت ۹۸۳.

۴. همان، دفتر اول، بیت ۱۱۲.

۵. همانجا، بیت ۱۱۵.

۶. همانجا، بیت ۲۲.

لیک از لیلی وجود من پُرسست این صدف پُر از صفات آن دُرست  
 ترسم ای فصّاد چون فصدم کنی تیغ را برگردن لیلی زنی<sup>۱</sup>  
 عشق دیگران به خدا هم به واسطه عشق به ولی است، چون او فانی در حق و  
 آینه حق نماست. اگر مولانا عاشق شمس تبریزی بود، بدان واسطه بود که او  
 ولیئی از اولیای خدا بود که مولوی را مجذوب خویش کرد و مولوی مس وجود  
 خویش را به کیمیای عشق او طلا می‌کرد:

خدمت اکسیر کن مس وار تو جور می‌کش ای دل از دلدار تو  
 کیست دلدار، اهل دل نیکو بدان که چوروز و شب جهانند از جهان<sup>۲</sup>  
 مولانا درس عشق را از اولیا آموخته و آن را نزد فقیهان بزرگ اهل سنت  
 نمی‌یابد و می‌گوید:

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد<sup>۳</sup>  
 چنانکه در کتب روایت و حدیث اهل سنت نیز نمی‌جوید:  
 بی‌صحیحین و احادیث و روات بلکه اندر مشرب آب حیات<sup>۴</sup>  
 چون می‌داند آنان که اهل ولایت نیستند، شرح و روایت عشق را نمی‌دانند؛  
 چنانکه گوید:

عشق جز دولت و عنایت نیست جز گشاد دل و هدایت نیست  
 عشق را بوحنیفه درس نگفت شافعی را در او روایت نیست  
 مالک از سر عشق بی‌خبر است حنبلی را در او درایت نیست<sup>۵</sup>

۱. همان، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۱۷ - ۲۰۱۸.

۲. همان، دفتر دوم، ابیات ۳۴۸۷ - ۳۴۸۸.

۳. همان، دفتر سوم، بیت ۳۸۲۳.

۴. همان، دفتر اول، بیت ۳۴۳۸.

۵. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس الدین تبریزی)، گردآورنده شیخ اسدالله ایزدگشسب، تهران: حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰.

اصولاً اجتهاد و قیاس چنان‌که معمول فقها و مجتهدین است، در مقام ولایت، نزد مولانا جایی ندارد؛ چرا که اجتهاد در مقابل نص است و مهمترین رکن ولایت قبول نص است:

مجتهد هر گه که باشد نص شناس      اندر آن صورت نیندیشد قیاس  
چون نیابد نص اندر صورتی      از قیاس آنجا نماید عبرتی  
نص، وحی روح قدسی دان یقین      و آن قیاس عقل جزوی تحت این<sup>۱</sup>  
دم ولی زمان، منشأ فهم دین است، نه قیاسات و استنباطات فقهی در دین:  
چون تیمم با وجود آب دان      علم نقلی با دم قطب زمان<sup>۲</sup>  
معرفت حقیقی هم قابل نقل نیست:  
آفتاب معرفت را نقل نیست      مشرق او غیر جان و عقل نیست<sup>۳</sup>  
و باید از ولی آن را آموخت:  
یا به علم نقل کم بودی ملی      علم وحی دل رُبودی از ولی<sup>۴</sup>  
به همین منوال در طریق قلبی مولانا، راز ولوی دین، در بساط هیچ متکلمی،  
حتی عالم بزرگ اشعری، فخر رازی، که به عقل تکیه می‌کند نیست:  
اندرین بحث از خرد ره بین بُدی      فخر رازی رازدان دین بدی  
لیک چون مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ بود      عقل و تخیلات او حیرت فزود<sup>۵</sup>  
اصولاً چون متکلمان یا از طریق عقل دوراندهش و یا از طریق حواس  
جسمانی می‌خواهند فهم اسرار باطنی دین کنند و منکر حواس باطنی و قلبی

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۵۸۲ - ۳۵۸۴.

۲. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۴۱۸.

۳. همان، دفتر دوم، بیت ۴۳.

۴. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۴۱۶.

۵. همان، دفتر پنجم، بیت ۴۱۴۶ - ۴۱۴۷.

هستند، از طریقهٔ دینی مولوی به دورند:

گر نبودِ حس دیگر مر ترا      جز حس حیوان ز بیرون هوا  
 پس بنی آدم مکرم کی بُدی      کی به حس مشترک محرم شدی<sup>۱</sup>  
 فیلسوفان هم اگر تنها به عقل خویش استناد کنند، خود را از اندیشه  
 می‌کشند؛ زیرا آنان هیچ‌گاه به یقین نرسند و راه به جایی نبرند. او گوید:  
 فلسفی خود را از اندیشه بکُشت      گو بدو کاو راست سوی گنج پشت  
 گو بدو چندانکه افزون می‌دود      از مراد دل جداتر می‌شود<sup>۲</sup>  
 فلسفی منکر شود در فکر و ظنّ      گو برو سر را بر آن دیوار زن  
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل      هست محسوس حواس اهل دل<sup>۳</sup>  
 هرکه را در دل شک و پیچانی است      در جهان او فلسفی پنهانی است<sup>۴</sup>  
 فیلسوف از حواس و درک اولیا بیگانه است:  
 فلسفی کومنکر حنانه است      از حواس اولیا بیگانه است<sup>۵</sup>  
 فلسفی در بند معقولات است:  
 بند معقولات آمد فلسفی      شهسوار عقلِ عقل آمد صفی<sup>۶</sup>  
 درحالی که عقل پوست جوست و به مغز توجه ندارد:  
 عقل عقلت مغز و عقل تست پوست      معده حیوان همیشه پوست جوست<sup>۷</sup>  
 او باید بداند که فقط با بندگی و سلوک می‌توان به کشف هستی رسید نه

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۶۶ - ۶۷.

۲. همان، دفتر ششم، ابیات ۲۴۶۱ - ۲۴۶۲.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۳۲۹۱ - ۳۲۹۲.

۴. همانجا، بیت ۳۲۹۸.

۵. همانجا، بیت ۳۲۹۳.

۶. همان، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۸.

۷. همانجا، بیت ۲۵۲۹.

به واسطه عقل:

کشف این نه از عقلِ کارافزا شود      بندگی کن تا تو را پیدا شود<sup>۱</sup>  
 تمام این علوم ظاهری که مولانا آنها را "علم ظنون" می‌نامد، محلّ اختلاف  
 و کثرت آراست، اما اولیا چون به چشم دل می‌بینند، اختلافی میان نظریاتشان  
 نیست:

این خبرها وین روایات محقّ      صد هزاران پیر بر وی متفق  
 یک خلافی نی میان این عیون      آنچنان که هست در علم ظنون<sup>۲</sup>  
 خود اولیا نیز با آنکه از جهت جسمانی متفاوت و متکثرند، ولی همه نور  
 واحدی هستند:

جان‌گرگان و سگان هر یک جداست      متحد جان‌های شیران خداست  
 جمع گفتم جان‌هاشان من به اسم      کان یکی جان صد بود نسبت به جسم  
 همچو آن یک نور خورشید سما      صد بود نسبت به صحن خانه‌ها<sup>۳</sup>  
 ولایت مقام عقلِ عقل است. پس، از عقل جزوی استدلالی که وسیله  
 متکلمین است بالاتر می‌رود:

عقل تو همچون شتربان تو شتر      می‌کشاند هر طرف در حکم مرّ  
 عقل عقلتند اولیا و عقلها      بر مثال اشتران تا انتها<sup>۴</sup>  
 ولی اعظم خدا در هر دور یکی است که از جانب خدا مأمور به هدایت و  
 حجّت خدا بر خلق است. او مهدی و هادی است. مولوی گوید:

۱. همانجا، بیت ۲۵۲۷.

۲. همان، دفتر ششم، ابیات ۴۱۴۶ - ۴۱۴۷.

۳. همان، دفتر چهارم، ابیات ۴۱۳ - ۴۱۶.

۴. همان، دفتر اول، ابیات ۲۵۰۶ - ۲۵۰۷.

پس به هر دوری ولی ای قائم است      آزمایش تا قیامت دائم است<sup>۱</sup>  
 مهدی و هادی وی است ای راه جو      هم نهان و هم نشسته پیش رو<sup>۲</sup>  
 و چون مقام معنوی ولی را جز خدا و ولی دیگر، کسی نمی‌شناسند، پس فقط  
 ولی سابق می‌تواند ولی لاحق را تعیین کند و ما به عقل خویش او را نمی‌شناسیم و  
 این از ارکان اولیه اعتقادات شیعه است:

پیش آن چشمی که باز و رهبرست      هر گلیمی را کلیمی در برست  
 مر ولی را هم ولی شهره کند      هر که را او خواست با بهره کند  
 کس نداند از خرد او را شناخت      چون که او مرخویش رادیوانه ساخت<sup>۳</sup>  
 این ولی به اذن الهی به مقام هدایت منصوب می‌شود. او اصلح همه صالحان  
 زمان است که اجازه ارشادش را خداوند امضاء کرده است:

در میان صالحان یک اصلحی است      بر سر توقیعیش از سلطان صحی است<sup>۴</sup>  
 البته به نظر مولانا ولایت با خلافت صوری تفاوت دارد. ممکن است مردم  
 در تعیین خلافت دخالت کنند و نظر خویش را دخیل دانند، اما ولی را خدا  
 انتخاب می‌کند و اجتهاد و رأی اشخاص در تعیین ولی مدخلیتی ندارد.

ولی جانشین پیامبر، به همان بصیرت‌های معنوی او رسیده است و این مقام  
 برای هیچ یک از خلفای راشدین جز علی (ع) ادعا نشده است:

این چنین فرمود آن شاه رسل      که منم کشتی در این دریای کل  
 یا کسی کو در بصیرت‌های من      شد خلیفه راستین بر جای من

۱. همان، دفتر دوم، بیت ۸۱۷.

۲. همانجا، بیت ۸۲۰.

۳. همانجا، ابیات ۲۳۵۳ - ۲۳۵۵.

۴. همان، دفتر ششم، بیت ۲۶۲۸.

کشتی نوحیم در دریا که تا رو نگردانی زکشتی ای فستی<sup>۱</sup>  
 خداوند علی(ع) را به ولایت و به عنوان وارث معنوی پیامبر انتخاب کرد.  
 حال اگر او به خلافت رسید یا نه، مسأله‌ای تاریخی است نه اعتقادی. آنچه مهم  
 است اعتقاد است به اینکه امر ولایت از جانب خدا پس از پیامبر ادامه یافت و به  
 علی(ع) رسید. مولوی ضمن تأیید واقعه تاریخی غدیر خم که پیامبر علی(ع) را  
 به ولایت انتخاب کرد، می‌گوید:

زین سبب پیغامبر با اجتهاد نام خود و آن علی مولا نهاد  
 گفت هر کو را منم مولا و دوست ابن عم من علی مولای اوست<sup>۲</sup>  
 بدین قرار پیامبر خود را و پس از خود علی را "مولی" می‌خواند که از ریشه  
 ولایت است. و برای اینکه جای هیچ‌گونه شکی - چنانکه برای بعضی متکلمین  
 اهل سنت پیش آمد - باقی نماند که مراد از مولا، دوستی ساده نیست، بلکه  
 راهنمای دینی و معشوق معنوی است - مرشدی است که به واسطه ولایت، انسان  
 را از قیود مادی آزاد می‌کند و اولی بالتصرف است. در ادامه می‌گوید:

کیست مولا آن که آزادت کند بند رقیبت زپایت برکند  
 چون به آزادی نبوت هادی است مؤمنان را زانبیا آزادی است<sup>۳</sup>  
 و چون تعیین ولت را موهبت الهی بزرگ و بالاترین جشن و سرور می‌داند،  
 می‌افزاید:

ای گروه مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید<sup>۴</sup>

۱. همان، دفتر چهارم، ابیات ۳۳۵۸ - ۳۳۶۰.

۲. همان، دفتر ششم، ابیات ۴۵۵۱ - ۴۵۵۲.

۳. همانجا، ابیات ۴۵۵۳ - ۴۵۵۴.

۴. همانجا، بیت ۴۵۵۵.

حله‌ها پوشیده و دامن کشان مست و رقاص و خوش و عنبرفشان<sup>۱</sup>  
و برای اینکه نشان دهد برخلاف رأی کسانی که علی را حریص به خلافت  
می‌دانستند، برای امیرمؤمنان - چنانکه خود فرمود - خلافت از کفش بی‌ارزش  
وصله خورده‌اش کم‌بها تر است<sup>۲</sup>، گوید:

آن‌که او تن را بدین سان پی کند حرص میری و خلافت کی کند؟<sup>۳</sup>  
به قول مولانا، اگر هم علی سخن از خلافت می‌گوید به جهت آن است که  
طریق درست حکمرانی را نشان دهد:

زان به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم تا امیران را نماید راه و حکم  
تا امیری را دهد جانی دگر تا دهد نخل خلافت را ثمر<sup>۴</sup>  
مولوی حتی در پاسخ کسانی که ایراد می‌گیرند چون علی در جنگ‌ها عده  
زیادی را کشته واجد شرایط خلافت نیست، در پاسخ می‌گوید: کار او مانند کار  
باغبانی است که شاخه‌های مضر را می‌برد تا درختان سالم بمانند و میوه دهند.  
صد هزاران سر برید آن دلستان تا امان یابد سر اهل جهان  
باغبان زان می‌برد شاخ مضر تا بیابد نخل قامت‌ها و بز  
می‌کند از باغ دانا آن حشیش تا نماید باغ و میوه خرمیش  
می‌کند دندان بد را آن طبیب تا رهد از درد و بیماری حبیب<sup>۵</sup>  
اصولاً شمشیر حقیقی علی، شمشیر قهر و غلبه ظاهری نیست، بلکه  
ذوالفقار باطنی عشق و محبت است که عاشقان را بی‌شمسیر می‌کشد. مولوی

۱. همانجا، بیت ۴۵۵۸.

۲. سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح دکتر صبحی الصالح، بیروت، ۱۹۸۰، خطبة ۲۳.

۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۹۶۰.

۴. همانجا، ابیات ۳۹۶۱ - ۳۹۶۲.

۵. همانجا، ابیات ۳۸۸۲ - ۳۸۸۵.



گوید:

تیغِ حلمت جان ما را چاک کرد      آبِ عِلْمت خاکِ ما را پاک کرد  
 بازگو دانم که این اسرارِ هوست      زانکه بی‌شمشیر کشتن کار اوست<sup>۱</sup>  
 مولانا خطاب به علی، او را دستگیر و راهنمای این جهان و آن جهان  
 می‌خواند، و این مقام دستگیری فقط در شأن ولّی است:

از برای حق شما یید این مهان      دستگیر این جهان و آن جهان<sup>۲</sup>  
 و چون حقیقت دین را ولایت و آن را مربوط به قلب و سرّ می‌داند<sup>۳</sup> و معتقد  
 است حامل این سرّ پس از پیامبر علی (ع) بود و نه دیگران، از علی می‌خواهد که  
 این سرّ و راز را بگشاید؛ لذا گوید:

راز بگشا ای علی مرتضی      ای پس سوءالقضا حسن القضا<sup>۴</sup>  
 و مشابه همین بیت، مولانا، در غزلیات خویش گوید:

ببردی دلم را بدادی به زاغان      گرفتم گروگان خیالت به تاوان  
 درآیی درآیم بگیری بگیرم      بگویی بگویم علامات مستان

.....

خموش باش ای تن که تا جان

بگوید

علی میرگردد چو بگذشت عثمان

خموش کردم ای جان بگو نوبت خود      تویی یوسف ما تویی خوب کنعان<sup>۵</sup>

و مولانا که در طریقهٔ خویش مرید طریقهٔ ولوی علی (ع) است و برکت و

۱. همانجا، ابیات ۳۷۱-۳۷۶.

۲. همان، دفتر چهارم، بیت ۲۶۶۲.

۳. از امامان شیعه به مضامین مختلف رسیده است: امرنا سرّ مستور فی سرّ و سرّ مستتر ...

۴. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۷۱.

۵. کلیات شمس تبریزی، ج ۴، غزل ۲۰۸۸.

حضور معنوی او را در وجود خویش می‌بیند، بلافاصله گوید:

یا تو واگو آنچه عقلت یافتست      یا بگویم آنچه بر من تافتست  
از تو بر من تافت، چون داری نهان      می‌فشانی نور چون مه بی‌زبان<sup>۱</sup>  
ماه بی‌گفتن چو باشد رهنما      چون بگوید، شد ضیا اندر ضیا<sup>۲</sup>  
مولانا، علی را تبار و اصل معنوی خویش می‌داند و ضمن اظهار غلامی آن  
درگاه، خطاب به او گوید:

تو تبار و اصل خویشم بوده‌ای      تو فروغ شمع کیشم بوده‌ای  
من غلام آن چراغ چشم جو      که چراغت روشنی پذیرفت ازو  
من غلام موج آن دریای نور      که چنین گوهر برآرد در ظهور<sup>۳</sup>  
مولانا، دوستی اولاد پیامبر و اهل بیت را نه صرفاً از آن جهت که آن  
بزرگواران بستگان پیامبرند می‌داند، بلکه از آن جهت که اولیا و ربانیان هستند؛  
لذا گوید:

هست اشارات محمد المراد      کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد  
صد هزاران آفرین بر جان او      بر قدم و دور فرزندان او  
آن خلیفه زادگان مقبلش      زاده‌اند از عنصر جان و دلش  
گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند      بی‌مزاج آب و گیل نسل وی‌اند<sup>۴</sup>  
و به همین سبب، دشمنی با آنان را از سر زنازادگی می‌داند و ناسزاگو را  
مرتد می‌خواند:

خویشتن را بر علی و بر نبی      بسته است اندر زمانه بس غیبی

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۷۲ - ۳۷۷۳.

۲. همانجا، بیت ۳۷۷۶.

۳. همانجا، ابیات ۳۹۹۸ - ۴۰۰۰.

۴. همان، دفتر ششم، ابیات ۱۷۴ - ۱۷۷.

هر که باشد از زنا و زانیان      این بَرَد ظن در حق ربّانیان  
 هر که برگردد سرش از چرخ‌ها      همچو خود گردنده بیند خانه را  
 آنچه گفت آن باغبان بوالفضول      حال او بُد، دور از اولاد رسول  
 گر نبودی او نتیجه مرتدان      کی چنین گفתי برای خاندان؟<sup>۱</sup>

مقام ولایت پس از علی در میان امامان شیعه رایج شد و آنها نیز مشایخی را از جانب خود برای هدایت تعیین کرده‌اند و بدین قرار سلسله‌های هدایتی که بعداً به نام سلسله‌های صوفیه شناخته شده‌اند، جاری شد که اکثر قریب به اتفاق آنها رشته‌ی اجازه‌ی طریقتی و هدایتی خود را یا مستقیماً به علی (ع) می‌رسانند<sup>۲</sup> و یا غیرمستقیم از طریق دیگر ائمه شیعی مثل امام صادق یا امام رضا علیهما السلام. به این معنی همه آنها علی را بنابر حدیث پیامبر که: *أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابُهَا*<sup>۳</sup>، باب مدینه علم الهی یا ولایت پیامبر و رحمت رحیمیه او می‌دانند. مولوی نیز خطاب به علی (ع) به عنوان باب علم سخن گوید و دعا می‌کند که همواره این باب بر جویای آن باز باشد که راه هدایت هیچ‌گاه مسدود نمی‌گردد:

چون تو بایی آن مدینه علم را      چون شعاعی آفتاب حلم را  
 باز باش ای باب بر جویای باب      تا رسد از تو قُشور اندر لباب<sup>۴</sup>  
 باز باش ای باب رحمت تا ابد      بارگاه مالک کفواً احد<sup>۵</sup>  
 مولانا علی را به عنوان ولیّ، میزان قول و فعل اشخاص می‌داند و خطاب به

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۲۱۹۷ - ۲۲۰۱.

۲. نقشبندیه، مشهورترین طریقه‌ای است که رشته‌ی اجازه‌ی خود را به ابوبکر می‌رساند. با این حال آنها نیز به طریقی دیگر رشته‌ی اجازه‌ی خود را به علی نیز می‌رسانند و ظاهراً طریق اول بعداً میان آنها رایج شده و مخدوش است. برای تفصیل بیشتر این موضوع رجوع کنید به: شهرام پازوکی، *تصوّف علوی: گفتاری در باب انتساب سلسل صوفیه به حضرت علی*، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، شماره اول و دوم، ۱۳۷۹.

۳. شیخ صدوق، *عیون اخبارالرضا*، توضیح حسین اعلمی، ج ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی المطبوعات، ص ۷۲.

۴. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۷۵ - ۳۷۷۶.

۵. همانجا، ابیات ۳۷۷۵ - ۳۷۷۷.

او می‌گوید:

تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه هر ترازو بوده‌ای<sup>۱</sup>  
 نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود این است که مسأله امامت یا ولایت  
 به‌عنوان باطن رسالت، و اینکه ولیّ واسطه نجات و فیض الهی و مظهر و حجت  
 خدا بر خلق و راهنماست که به اذن الهی تعیین می‌شود، مهمترین اصل مشترک  
 مورد قبول تشیع و تصوّف است که آنها را متحد می‌سازد.<sup>۲</sup> البته باید توجه داشت  
 که تشیع به معنای اصیل آن یک نهضت سیاسی علیه خلفا یا مذهبی فقهی در  
 کنار مذاهب فقهی اهل سنت یا فرقه‌ای کلامی میان اشاعره و معتزله و نزدیک به  
 معتزله، چنانکه غالباً می‌گویند نبوده است؛ بلکه طریقتی قلبی و متکی بر رکن  
 رکین ولایت است و اختلافات فقهی و کلامی و تاریخی شیعه و سنی خارج از  
 این حقیقت ذاتی است؛ به این معنی که بنابر تشیع حقیقی باید خدا را نه از پیش  
 خود و با عقل کوتاه و نه صرفاً از روی نقل دیگران، بلکه با تسلیم شدن به امام یا  
 ولی و با سلوک قلبی و عشق به او شناخت.

با این ملاحظات، با اینکه مولانا در مثنوی از همه خلفای راشدین به‌خوبی  
 نقل می‌کند، ولی ذکر او از علی (ع) کاملاً با لحنی متفاوت است.<sup>۳</sup> غالباً از زبان  
 دشمنان علی، مثل قاتلش ابن ملجم، او را می‌ستایند و آن‌گاه که خود به مدح زبان  
 می‌کشاید، از علی چنان سخن می‌گوید که مرید با مراد سخن می‌گوید. گویی با

۱. همانجا، بیت ۳۹۹۷.

۲. در خصوص اعتقادات مولوی در این موضوع رک: جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج ۱ و ۲، ج ۶، تهران: ۱۳۶۶؛ همچنین: دکتر سید مصطفی آزمایش، اعتقادات مذهبی مولانا، عرفان ایران (مجموعه مقالات ۵ و ۶)، گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران: حقیقت، تابستان ۱۳۷۹، صص ۴۴ - ۵۷.  
 ۳. در کلیات شمس نیز غزلیاتی منسوب به مولوی است که در آن، حضرت علی به‌عنوان ولی کامل ستایش شده است. از جمله غزلی با مطلع آتا صورت پیوند جهان بود علی بود. رک: جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس الدین تبریزی)، ص ۱۲۰. و البته در این مقال از ذکر آن مدایح عمداً صرف‌نظر شد؛ چراکه به نظر نگارنده، حتی به فرض عدم صحت انتساب آن مدایح، مولانا به‌اندازه کافی ابیاتی را در خصوص اعتقاد خویش به مقام ولایت آورده است.

مرشد خویش، شمس، سخن می‌گوید و به همان نحو گاه کاملاً بی‌تاب و شیفته می‌شود؛ چنانکه عاشقانه دربارهٔ رخ علی‌گوید: روی ماه "سجده آرد پیش او در سجده گاه".<sup>۱</sup>

از این رو کلام او گاهی حالت درخواست و عجز و نیاز دارد. اوصاف و القابی که او برای علی (ع) قائل است مثل: "افتخار هر نبی و هر ولی" <sup>۲</sup> "شیر حق" <sup>۳</sup> "باب مدینه علم" و "مولی"، چنان است که مقام معنوی‌ئی را که برای علی (ع) قائل است برای دیگر خلفا قائل نیست. و این همان مقام است که تعبیر به ولایت می‌شود. از این رو اکثر مواردی که از علی (ع) یاد می‌کند، مواردی مربوط به مسأله ولایت است.

مولانا از این جهت که قائل به ولایت است و به معنایی که گفتیم او نیز جانشین یا "ولی" پس از پیامبر را مثل اکثریت غالب مشایخ صوفیه، علی می‌خواند - با استشهاد به ابیاتی که از مثنوی ذکر شد <sup>۴</sup> - شیعی است، گرچه رافضی به معنای رایج آن نیست <sup>۵</sup> و به معنای دقیق کلمه، او سنی نیز هست؛ زیرا در عرف مولوی سنی کسی است که مطیع سنت حقیقی اسلامی باشد و اهل بینش، نه کسی که در مرحله شناخت حسی و رأی و تدبیر و اجتهاد شخصی

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۲۴.

۲. همانجا، بیت ۳۷۲۳.

۳. همانجا، بیت ۳۷۸۸.

۴. در نسخ قدیمی‌تر مثنوی ابیات دیگری در شأن حضرت علی و مقام ولایی آن حضرت آمده که در اینجا هیچ اشاره‌ای به آنها نشد بی‌آنکه این امر دلیل اعتقاد به عدم انتساب آنها به مولوی باشد؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گفته شد سعی بر این بوده که فقط به ابیاتی استناد شود که مورد تأیید همه است.

۵. این معنای اولی و اصلی شیعه بودن، همواره مورد توجه محققان تصوف و تشیع از قدیم و جدید بوده است. از قدما کسانی مثل سید حیدر آملی و از متأخرین استاد جلال‌الدین همایی می‌گویند: تشیع به معنای عام کلمه یعنی آنچه را که از یک شیعه ساده اصلی صدر اسلام که دچار افراط و تفریطها و اسباب دست سیاستها و تعصب‌های عامیانه نشده باشد، توقع باید داشت، و این خصیصه نه تنها در وجود مولوی است بلکه در همه بزرگان اهل تصوف و عرفان، خواه شیعی و خواه سنی بوده است (مولوی‌نامه، ج ۱، صص ۱-۵۲ و ج ۲، صص ۱۰۴۱-۱۰۴۲).

است.<sup>۱</sup> و از این جهت فرقی میان معتزلی و اشعری باقی نمی‌ماند زیرا هر دو در مقام حس یا خرد خودبین می‌اندیشند؛ چنانکه گوید:

سخره حسند اهل اعتزال خویش را سنی نماید از ضلال  
هرکه در حس ماند او معتزلی است گرچه گوید ستم از جاهلی است  
هرکه بیرون شد زحس سنی وی است اهل بینش چشم حس خوش پی است<sup>۲</sup>  
پس سنی به معنای فرقه‌ای و اشعری خواندن وی کاملاً نادرست و حاکی از  
عدم توجه به حقیقت تصوف و عرفان از طرفی و حقیقت ولایت و تشیع از  
طرفی دیگر است و کتاب‌مثنوی او که با شرح عشق آغاز می‌شود، یک عشق‌نامه  
و در عین حال یک ولایت‌نامه کامل است که دفتر اول و آخر مثنوی را با یاد  
علی (ع) ختم می‌کند.

۱. به این معنای دقیق سنی بودن نیز مرحوم استاد جلال‌الدین همایی اشاره می‌کند (دو رساله در فلسفه اسلامی، تهران، ۱۳۵۶). در آثار عرفای دیگر هم می‌توان سنی بودن به این معنی را دید؛ مثلاً شاه نعمت‌الله ولی در دیوان اشعار (گزیده اشعار شاه نعمت‌الله ولی، به اهتمام ابوالحسن پروین پریشانزاده، تهران: حقیقت، ۱۳۸۳، ص ۹۰) آنجا که می‌فرماید:

ای که هستی محب آل علی مؤمن کاملی و بی‌بدلی  
ره سنی‌گزین که مذهب مسات ورنه گم‌گشته‌ای و در خلی

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۶۲ - ۶۴.



## اعتقادات مذهبی مولانا جلال‌الدین بلخی

(بحثی در تشیع یا تسنن مولوی)

دکتر سید مصطفی آزمایش

اعتقادات مذهبی مولانا جلال‌الدین بلخی را نمی‌توان به‌سادگی بیان نمود. پیش از آنکه قائل به تشیع و تسنن مولانا شویم، باید بدانیم که این دو مذهب را به‌چه اعتبار دریافت می‌نماییم؛ زیرا پیروان این دو مذهب به اعتبار "کلامی" متفق و هر دو معتقدند که به ادراک وحی از طریق عقل باید نایل شد. الحاصل صرف نظر از اختلافات نظری در میان این دو مذهب، از آنجا که پایه هر دو بر عقل مبتنی است، تفاوتی در میانشان نیست و به همین اعتبار مولانا را نمی‌توان نه سنی و نه شیعه به‌شمار آورد؛ زیرا مولانا اصولاً برخورد عقل‌گرایانه با امور الهی را نوع بارزی از اعتزال تلقی می‌کند و معتزلان را در معرض خرده‌گیری‌های سخت قرار می‌دهد.

از دیدگاه مولانا اگرچه با حواس پنجگانه می‌توان جهان را ادراک نمود و با نیروی عقل جهان را تعبیر کرد و تغییر داد، اما نیروی حس و عقل برای شناخت



عوالم فراحسی منجمد و ناکافی‌اند.

بدین ترتیب مولانا بیست و هفت هزار و پانصد بیت مثنوی را می‌سراید تا ضرورت بیدارکردن حواس دیگری را که حواس نهانی هستند، به‌رغم حس و عقل تبیین نماید.

عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود <sup>۱</sup>
پنبه و سواس بیرون کن زگوش	تا به گوشت آید از گردون خروش <sup>۲</sup>
پس محلّ وحی گردد گوش جان	وحی چه بود گفتنی از حسّ نهان
گوش جان و چشم جان جز این حس است	گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است <sup>۳</sup>
دوسر انگشت بر دو چشم نه	هیچ بینی از جهان انصاف ده
گر نبینی، این جهان معدوم نیست	عیب جز زانگشت نفس شوم
نیست <sup>۴</sup>	دل مگر مَهر سلیمان یافتست
که مهار پنج حسّ بر تافتست	پنج حسّی از برون مَیسور او
پنج حسّی از درون مأمور او	ده حس است و هفت اندام و دگر
آنچه اندر گفت ناید می‌شمر <sup>۵</sup>	

بیدارکردن و فعال ساختن سایر حواس و مدرکات باطنی، موجب کسب معرفت مستقیم حضوری از هستی و خالق هستی و خلیفه آن خالق و برگزیدگان وی می‌گردد. از نظر مولانا چنین روشی سنت اولیا و انبیاست و کسانی که در جستجوی چنین روش معرفتی هستند "سَنّی" به معنی خاصّ کلمه به‌شمار می‌روند.

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۹۲.

۲. همان، دفتر دوم، بیت ۱۹۴۵.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۶۷ - ۱۴۶۸.

۴. همانجا، ابیات ۱۴۰۷ - ۱۴۰۸.

۵. همانجا، ابیات ۳۵۸۹ - ۳۵۹۱.

در عین حال همین "ستیان" به سبب محبتی که در نتیجه معرفت کسب می‌کنند، داخل در اهل ولایت و جمع "شیعیان" می‌شوند. بدین ترتیب مشخص می‌شود که اعتقادات مولانا خارج از این چهارچوب‌های محدود حسّی و باورها و تقسیم‌بندی‌های کلامی قرار دارد.

مولانا به کلی در انکار روش خردگرایان، اصرار بلیغ می‌ورزد و متکلمان را - که مباحثشان مبتنی بر استدلال‌ات عقلی است - رد و طرد می‌کند:

آن طرف که عشق می‌افزود درد	بوحنیفه و شافعی درسی نکرد <sup>۱</sup>
بحث عقلی گر دُر و مرجان بود	آن دگر باشد که بحث جان بود <sup>۲</sup>
زین خرد جاهل همی باید شدن	دست در دیوانگی باید زدن <sup>۳</sup>
صد هزاران ز اهل تقلید و نشان	افکنندشان نیم وهمی در گمان
که به ظنّ تقلید و استدلالشان	قائمست و جمله پرّ و بالشان
شبهه‌ای انگیزد آن شیطان دون	درفتند این جمله کوران سرنگون
پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی‌تمکین بود <sup>۴</sup>
این عصا چه بود قیاسات و دلیل	آن عصا که دادشان بینا جلیل <sup>۵</sup>
چشم بینا بهتر از سیصد عصا	چشم بشناسد گهر را از حصا <sup>۶</sup>

همچنین در مورد فلاسفه نیز می‌فرماید:

فلسفی گوید زمعقولات دون	عقل از دهلیز می‌ماند برون <sup>۷</sup>
-------------------------	--

۱. همان، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۳.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۱۰۰۷.

۳. همان، دفتر دوم، بیت ۲۳۳۳.

۴. همان، دفتر سوم، ابیات ۲۱۳۰ - ۲۱۳۷.

۵. همانجا، بیت ۲۱۴۶.

۶. همان، دفتر ششم، بیت ۳۷۹۸.

۷. همان، کلاله خاور، ص ۶۵، س ۱۶.

فلسفی منکر شود در فکر و ظنّ  
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل  
 فلسفی کو منکر حنّانه است  
 بلکه عکس آن فساد و کفر او  
 فلسفی مر دیو را منکر شود  
 گویو سر را بر آن دیوار زن  
 هست محسوس حواس اهل دل  
 از حواس اولیا بیگانه است  
 این خیال منکری را زد برو  
 در همان دم سُخرهٔ دیوی بود<sup>۱</sup>

## چشم‌بینا

پرده کوچک چو یک شرحه کباب می بپوشد صورت صد آفتاب<sup>۲</sup>  
 از نظر مولانا ادراکات حسی، غیرمکفی، ناقص، غیرقابل اعتماد و مانند  
 پرده‌ای ضخیم و حجابی عظیم‌اند، مولانا بر ضرورت بیداری حواس فراحسی  
 اصرار می‌ورزد و این امر را در گرو تربیت و پیروی از روش‌هایی خاص  
 می‌شمارد که توسط راهنما و مربی معنوی به جویندگان آموخته می‌شود:  
 پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر هست بس پرآفت و خوف و خطر<sup>۳</sup>  
 مَسْکُلٌ از پیغمبر ایام خویش تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش<sup>۴</sup>  
 هر که او بی‌مرشدی در راه شد او زغولان گمره و در چاه شد<sup>۵</sup>  
 مولانا بزرگترین مربی معنوی عالم بشری را حضرت رسول اکرم (ص) دانسته  
 و با اشاره به آیات اول سوره مدثر: یا ایها المدثر قُمْ فَأَنْذِرْ وَ رَبِّکَ فَکَبِّرْ وَ...<sup>۶</sup> می‌فرماید:

۱. همان، دفتر اول، آیات ۳۲۹۱ - ۳۲۹۶.

۲. همان، دفتر ششم، بیت ۴۹۰۴.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۲۹۵۶.

۴. همان، دفتر چهارم، بیت ۵۴۲.

۵. همان، کلاله خاور، ص ۵۹، س ۲۴.

۶. آیات ۱ - ۳: ای جامه در سر کشیده، برخیز و بیم ده و پروردگارت را تکبیر گوی و...

سر مکش اندر گلیم و رومپوش که جهان جسمیست سرگردان، توهوش<sup>۱</sup>  
 باش کشتیبان درین بحر صفا که تو نوح ثانیی ای مصطفی<sup>۲</sup>  
 خیز بنگر کاروانِ ره زده هر طرف غولیست کشتیبان شده<sup>۳</sup>  
 مولانا نخستین شاگرد و دست پرورده رسول خدا(ص) را علی مرتضی(ع)  
 می‌داند که پیامبر نیاز به استاد و مربی را برای همه انبیا و اولیا و حتی برای علی که  
 اسدالله و شیر حق بود، یادآوری می‌کند:

گفت پیغامبر علی را کای علی شیر حقی، پهلوانِ پر دلی  
 لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آ در سایهٔ نخلِ امید  
 اندر آ در سایه آن عاقلی کش نداند برد از ره ناقلی<sup>۴</sup>  
 و از این رو به او دستورات خاص عبادی می‌دهد، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: يَا عَلِيُّ إِذَا تَقَرَّبَ  
 النَّاسُ رَبَّهُمْ بِأَنْوَاعِ الطَّاعَةِ فَتَقَرَّبَهُ بِالتَّوَافِلِ الْعِبَادَاتِ:

هرکسی گر طاعتی پیش آورند بهر قرب حضرت بی چون و چند<sup>۵</sup>  
 یا علی از جمله طاعات راه برگزین تو سایهٔ خاص اله<sup>۶</sup>  
 بدین ترتیب معین می‌فرماید که اگر پیغمبر اکرم با عموم مسلمانان به  
 تربیت‌های عامه نظر داشت تا آنان را از مقام جاهلیت به اسلام برساند، با علی  
 مرتضی(ع) به تربیت خاصه عمل می‌فرمود و علی(ع) تنها کسی بود که به تیشه  
 تربیت رسول(ص) ریاضت دید و به کمال رسید.

البته مولانا در مثنوی از ابوبکر و عمر و عثمان نیز نام می‌برد، اما به طریقی

۱. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۴۵۴.

۲. همانجا، بیت ۱۴۵۸.

۳. همانجا، بیت ۱۴۶۰.

۴. همان، دفتر اول، ابیات ۲۹۷۲ - ۲۹۷۴.

۵. همان، کلاله خاور، ص ۵۹، س ۳۶.

۶. همان، دفتر اول، بیت ۲۹۷۸.

بسیار دقیق حق مطلب درباره آنان ادا شده و روشن می‌گردد که رسول‌خدا در میدان تصرّفات خویش، دو اثر ظاهر می‌فرمودند: یکی کهربایانه و دیگری کیمیاگرانه. زیرا ایشان به سبب نیروی ولایت، هم دارای کیمیا و هم دارای کهربا بودند.

کهربا دارند، چون پیدا کنند کاه هستی تو را شیدا کنند<sup>۱</sup>  
 بسیاری از اشخاصی که در رکاب رسول‌خدا جانفشانی می‌کردند، کسانی بودند که مانند کاهی وجودشان مجذوب و شیفته رسول شده بود، اما تغییر جوهر و تکامل معنوی نیافته بودند و هرگاه تأثیر تصرّفات کهربا به سبب رحلت رسول‌خدا خاتمه می‌یافت، این اشخاص به جوهر اصلی و طبیعت فطری خویش رجوع می‌نمودند. من جمله عمر برای قتل رسول اکرم با شمشیر کشیده آمد، اما با استماع صوت قرآن مجذوب شده و لقب "فاروق" یافت و ابوبکر نیز به همین منوال لقب "صدیق" گرفت: «از یکی تصدیق "صدیق" آمده».<sup>۲</sup>

اما پیغمبر(ص) نسبت به علی توجه دیگری داشت و از همان سنین کودکی با کیمیای تربیت کامل‌کننده خود، وی را زیر تصرّف گرفته و جوهر مبارک وجود او را همچون زر خالص ده‌دهی به کمال استعدادی‌اش نایل ساخت.

کیمیا داری که تبدیلیش کنی گرچه جوی خون بود، نیلش کنی<sup>۳</sup>  
 بدین ترتیب از آنجا که حضرت علی(ع) به دست رسول تربیت شد و فنون تربیت را از مربی کل عالم بشریت فراگرفت، در نتیجه، تربیت کلیه سلاک و طالبان به ایشان موکول گردید و به این اعتبار سیرت و طریقت ایشان با سایر اصحاب کاملاً متفاوت و متمایز بود و بر سلوک و طی اطوار مبتنی بود نه بر

۱. همانجا، بیت ۲۵۰۳.

۲. همانجا، بیت ۲۷۰۰.

۳. همان، دفتر دوم، بیت ۶۹۶.

مباحثات و چون و چراهای عقلی و نقلی.

یا تبربرگیر و مردانه بزن تو علی وار این در خیبر بکن<sup>۱</sup>  
 ورنه چون صدیق و فاروق مهین هین طریق دیگران را برگزین<sup>۲</sup>  
 طریق دیگران، روش آن کسانی است که دایره ادراک و معرفت را در حدّ  
 مجادلات کلامی و تاریخی و روایی مسدود می نمایند؛ اما طریقت علی برکندن  
 دروازه عوالم فراحسی بانروی تربیت و ریاضت است که تمهید اسباب فتح باب  
 سماوات و عبور جمل از سوراخ سوزن می گردد: لَا تُفْتَحُ لَهُمُ ابْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ  
 الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ.<sup>۳</sup>

رشته را با سوزن آمد ارتباط نیست درخور با جمل سمّ الخياط<sup>۴</sup>  
 کی شود باریک هستی جمل جز به مقراض ریاضات و عمل<sup>۵</sup>

### فناپیمایی

مولوی به روش تربیتی علی علیه السلام که طریقت فناگرایانه است، عمیقاً  
 اعتقاد می ورزد و این مطلب را در موارد مختلف بیان می دارد. مسلک فناپیمایی  
 و طریقت فناگرایانه، روش صوفیان سلسله حقه و عبارت از خاکساری و قدم  
 نهادن بر سر منیت و پشت پا زدن به انانیت و خودپرستی و خودبینی و  
 خودخواهی و غرور و تکبر جاهلانه و کودکانه است.

خلق اطفال اند جز مست خدا نیست بالغ جز رهیده از هوا<sup>۵</sup>

۱. همانجا، بیت ۱۲۴۷.

۲. همان، کلامه خاور، ص ۹۸، س ۱۱.

۳. سوره اعراف، آیه ۴۰: درهای آسمان بر روی آنها گشوده نخواهد شد و به بهشت درخواهند آمد تا آنگاه که شتر از سوراخ سوزن بگذرد.

۴. همان، دفتر اول، ابیات ۳۰۷۸ - ۳۰۷۹.

۵. همانجا، بیت ۳۴۴۴.

سهل شیری دان که صف‌ها بشکند شیر آنست آن که خود را بشکند<sup>۱</sup>  
 و در تبیین مقامات اسداللهی که جزئی از آن شجاعت است، بحثی مشیع  
 نموده، ایشان را "شیرحق" و نه "شیرهوا" می‌داند:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر<sup>۲</sup>  
 از علی میراث داری ذوالفقار بازوی شیر خدا هستت بیار<sup>۳</sup>  
 مولوی شجاعت حضرت علی (ع) را سوای شجاعت مشهود در مردمان  
 پرتهور و بی‌باک می‌داند؛ زیرا آنان برای دست‌یابی به آرزوهای دور و دراز  
 خویش و پاسخ‌دادن به هوس‌های کودکانه در کسب ثروت و قدرت و شهرت و  
 شهوت و مکننت و رفعت و دولت، بی‌باکی فراوان به‌خرج می‌دهند، درحالی که  
 برعکس آنان اولیای حق و در رأس همه علی (ع) در ترک تن و ترک هواهای  
 نفسانی و اخلاص عمل و جلب رضای حق، شجاعت زایدالوصفی از خود بروز  
 می‌دهد:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهر از دغل
در غذا بر پهلوانی دست یافت	زود شمشیری برآورد و شتافت
او خدو انداخت در روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
آن خدو زد بر رخی که روی ماه	سجده آرد پیش او در سجده گاه
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزانش کاهلی <sup>۴</sup>
گفت من تیغ از پی حق می‌زنم	بسنده حقم، نه مأمور تنم

۱. همانجا، بیت ۱۳۹۴.

۲. همانجا، بیت ۲۶۴.

۳. همان، دفتر پنجم، بیت ۲۵۰۳.

۴. همان، دفتر اول، ابیات ۳۷۳۵ - ۳۷۳۹.

شیر حَقْم، نیستم شیرِ هوا      فعل من بر دین من باشد گوا<sup>۱</sup>  
 مولوی توصیف کمالات علی علیه السلام را غالباً از زبان دشمنان او انجام  
 می‌دهد و می‌فهماند که دوستان و ارادتمندان او چنان در شعاع جمال وی محو و  
 بی‌خویشند که آوازی از آنان استماع نمی‌گردد. مولوی، علی علیه السلام را از  
 زبان عمرو بن عبدود و عبدالرحمن بن ملجم، یعنی دشمن‌ترین دشمنان او،  
 می‌ستاید و عظمت مقامات علی را که حتی بر چشم‌های بسته دشمنان کوردل  
 وی نیز تجلی می‌کند، بیان می‌دارد.

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای	شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای <sup>۲</sup>
چشم تو ادراک غیب آموخته	چشم‌های حاضران بردوخته <sup>۳</sup>
راز بگشا ای علی مرتضی	ای پس سوءالقضا حُسن القضا <sup>۴</sup>
باز باش ای باب بر جویای باب	تا رسد از تو قشور اندر لباب
باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه ما له کفواً احد <sup>۵</sup>
تو ترازوی احد خو بوده‌ای	بل زبانه هر ترازو بوده‌ای <sup>۶</sup>

آنگاه در اشاره به ناتوانی کلام از توصیف کمالات علی، به صفت شیری و شجاعت او رجوع کرده و این صفت اسداللهی را در وجود حضرت مولا روشن‌ترین و دست‌یافتنی‌ترین و مفهوم‌ترین صفات وی می‌شمارد که از فرط وضوح، بر هر دیده نابینایی نیز پیداست. زیرا به‌طور کلی، شجاعت صفتی ظاهر و مشهود و محسوس است و اهل ظاهر نیز که از درک مقامات باطنی و مراتب

۱. همانجا، ابیات ۳۸۰۲ - ۳۸۰۳.

۲. همانجا، بیت ۳۷۵۹.

۳. همانجا، بیت ۳۷۶۵.

۴. همانجا، بیت ۳۷۷۱.

۵. همانجا، ابیات ۳۷۷۸ - ۳۷۷۹.

۶. همانجا، بیت ۳۹۹۷.



جوهری حضرت مولی ناتوان، بل منکرند، در وجود صفت شجاعت به معنای کامل کلمه در وجود ایشان اتفاق کلمه و وحدت نظر دارند. اما از صفت مروّت ایشان که صفتی خفی و مخفی و مختفی است، کسی جز خدا و رسول خدا (ص) مطلع نیست، زیرا مروّت پنهان است و در نهان صورت می‌گیرد:

در شجاعت شیر ربّانیستی در مروّت خود که داند کیستی<sup>۱</sup>  
و آنگاه مقام مروّت علی را ظهور صفت رحیمیت خداوند شمرده که بی‌دریغ و بدون درخواست به کافر و مشرک و مؤمن افاضه می‌نماید:  
در مروّت ابر موسیّی به تیه کامد از وی خوان و نان بی‌شبیّه<sup>۲</sup>  
مولوی برای پرده‌برداری از سایر صفات و مقامات علی (ع) به ابن ملجم مرادی - رکابدار علی (ع) - مراجعه می‌نماید و بنا به قاعده یتبیین‌الاشیاء باضدادها به نقل سخن منکران در توصیف مراتب علی (ع) بسنده می‌کند، چرا که دوستان علی زبانی برای توصیف ندارند و از غایت استغراق مست و خاموش و دیوانه درجوشند.

#### خروش و سکوت

بی‌دلیل نیست که مولانا جلال‌الدین در عرصه مثنوی هر جا به علی (ع) پرداخته، قدرت سخنوریش به انتها رسیده و دچار خاموشی شده است. در دفتر اول سخن از همه جا می‌رود تا سرانجام دامنه بحث به مقامات علی می‌رسد. ذکر مقامات علی تمامی توان مولانا را تخلیه می‌کند، تا جایی که می‌فرماید علی با حلم خویش عمرو بن عبدود را به همراه پنجاه تن از اعضای

۱. همانجا، بیت ۳۷۴۶.

۲. همانجا، بیت ۳۷۴۷.

خانواده وی، مشرف به کلمه توحید و فقر می‌نماید. در انتهای همین مطلب به‌ناگاه قوت ناطقه مولوی سستی می‌گیرد و فاقه تکلم وی از رفتن باز می‌ماند و سکوتی سنگین بر وی غلبه می‌نماید که چندین سال به طول می‌انجامد. گویی مدتی دراز لازم است تا دوباره قوای وجودی مولوی تقویت شده و قدرت و توان لازم برای آغاز دفتر دوم حاصل گردد.

مولوی از دفتر دوم تا انتهای دفتر ششم به سخن خود ادامه می‌دهد و می‌کوشد که اگر دامنه سخن به مقامات علی کشیده شد، زیاد در آن مرتبه توقف ننماید. در انتهای دفتر ششم در میان داستان سه شاهزاده، دوباره بحث مراتب علی (ع) از سرگرفته می‌شود و این بار مولوی پرده از راز ولایت علی و جعل وی به دست رسول اکرم (ص) به سگان‌داری کشتی ولایت برمی‌دارد. در اینجا نیز اختیار از دست مولوی بیرون می‌رود و آتش شوقش قوت می‌گیرد و بدین رو پس از چند صفحه، دوباره قوتش چنان کاستی می‌گیرد که برای ابد از ادامه سرودن مثنوی باز می‌ماند و خاموش می‌شود. حقیقتاً کلام شیخ بهایی، حق است که فرمود: «مثنوی آمد چو قرآن مدل»؛ زیرا در قرآن نیز اوج کلام و آیه آخرین به جعل ولایت علی (ع) در غدیر خم اختصاص دارد و پس از آن، ختم رسالت محمد (ص) و پایان مأموریت وی ابلاغ می‌گردد.

در مثنوی نیز پس از آنکه سخن به ولایت علی (ع) می‌رسد، گویی پیامی که به منظور اعلام آن، تمامی مثنوی به رشته تحریر درآمده، ابلاغ شده و مأموریت مولوی به پایان می‌رسد و خاموشی ابدی بر وجود او چیره می‌شود و دفتر ششم و کل مثنوی اختتام می‌پذیرد و این در میانه داستان سه شاهزاده است. مولانا در بخش ششم به واقعه غدیر خم رجوع کرده و برخلاف معدودی متکلمان متعصب که از ذکر این واقعه تاریخی به علت بغض نسبت به علی (ع) خودداری

ورزیده‌اند، سخن را بسط می‌دهد و می‌فرماید:

زین سبب پیغامبر با اجتهاد	نام خود وان علی مولانا نهاد
گفت هرکو را منم مولا و دوست	ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولا؟ آن که آزادت کند	بند رقیّت زپایت بر کند
چون به آزادی نبوت هادیست	مؤمنان را زانبیا آزادیست
ای گروه مؤمنان شادی کنید	همچو سرو و سوسن آزادی کنید <sup>۱</sup>

با ذکر این اوصاف، توصیف مقامات علی(ع) به کمال می‌رسد و پرده از عمق اعتقادات مولوی به کنار می‌رود. مولانا حضرت علی(ع) را صاحب مقام ولایت و خلیفه معنوی رسول و کشتیان کشتی نجات می‌شمرد. بدین ترتیب معرفت و طریقت مولانا را در چهارچوب‌های اسکولاستیکی و مباحث خشک کلامی و حوزه‌ای نمی‌توان گنجانند.

علی(ع) از دیدگاه مولانا از آن رو بدین درجه از کمالات فوق انسانی نایل شده که در برابر تیشه تربیت رسول خدا(ص) تسلیم صرف بوده است. مولانا ارادت را شرط بی‌چون و چرای تربیت می‌شمرد و خطاب به دوستداران علی می‌فرماید:

دست زن در ذیل صاحب دولتی	تا ز افضالش بیایی رفعتی <sup>۲</sup>
گر تو سنگ صخره و مرمر شوی	چون به صاحب دل رسی گوهر شوی
مهر پاکان در میان جان نشان	دل مده الا به مهر دلخوشان <sup>۳</sup>
خاک شو مردان حق رازیر پا	خاک بر سر کن حسد را همچو ما <sup>۴</sup>

۱. همان، دفتر ششم، ابیات ۴۵۵۱ - ۴۵۵۵.

۲. همان، کلاله خاور، ص ۱۷، س ۱۲.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۸ - ۷۲۷.

۴. همانجا، بیت ۴۳۹.

از بهاران کی شود سرسبز سنگ      خاک شو، تا گل برویی رنگ  
رنگ      سالها تو سنگ بودی دلخراش

آزمون را یک زمانی خاک باش<sup>۱</sup>

مولانا نسبت به حضرت علی مرتضی سلام الله علیه ارادتی مطلق و بی قید و شرط دارد و تعریفی که از وی به دست می دهد، غیرمتناسب با مباحث عمومی است؛ چرا که معرفت او نسبت به مقام علی (ع) معرفتی شهودی و ناشی از سلوک در مسلک باطنی تصوّف و عرفان می باشد نه معرفت ظاهری عامیانه و متکلمانه و مورّخانه.

اکنون در انتهای کلام در برابر کسانی که می پرسند آیا مولوی شیعه بود یا سنی، باید این سؤال را طرح کرد که آیا تشیع چیزی جز ارادت به مقام ولایت و دین اسلام چیزی جز حبّ و محبت است: هل الدّین إلاّ الحبّ؟ این دو سنگ سنگین، پایه دستگاه تربیتی تصوّفند؛ همان مکتبی که عاشقان علی (ع) همچون مولانا و شمس در آن تربیت شده و به کمال رسیده اند.



## مکتوبی از مولانا در اعتقاد وی به خاندان ولایت

دکتر سید مصطفی آزمایش

این مکتوب، سفارشنامه‌ای است از مولانا جلال‌الدین به فرزند صوری و معنوی خود، سلطان ولد، که در مجموعهٔ مکتوبات ثبت است<sup>۱</sup> و عیناً نقل می‌شود:

«عالم السر و ما فی الحجاب.

أَلَمْ يَخْذُرًا مَسَّحَ الَّذِي يَمَسُّحُ الْعِدَى      وَ يَجْعَلُ أَيْدِي الْأَشْدِّ أَيْدِي الْخَرَانِي<sup>۲</sup>

...

فرزند عزیز، فخرالدین و روح‌المدرّسین – کَلَاهُ اللهُ وَرَعَاهُ وَ مِنْ الْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ لَا اخْلَاهُ – سلام و دعای این پدر را منقطع نداند نه روز نه شب، نه در فراق نه در تلاق؛ لیکن این دم چنانم که پروای سلام علیک نیستم از حیرت آفرینی که او را خطاب این کنند سلام‌کنندگان که: أَنْتَ السَّلَامُ وَ مِنْكَ السَّلَامُ وَالْيَكُ يُرْجَعُ

۱. مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق ه. سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، صص ۶۸ - ۷۰.

۲. آیا پرهیز نمی‌کنی از مسخ کسی که دشمنان را مسخ می‌کند / و دستان شیر را دستان خرگوشان کوچک می‌کند.

السلام یا منتهی الاوهام<sup>۱</sup> - تبارک و تعالی. و در چنین حالت ناپروایی از کمال و وفور و غلیان شفقت و فرط مهر که در حالت مرگ و عقب مرگ هیچ آن مهر آن کوشش نمی آید که: یا لیت قوه می یعلمون بما غفرتی ربی<sup>۲</sup>. قیل قتلوک و قطع النصح عنهم لا حیاً و لا میتاً لانتک ناصح لا منتصح<sup>۳</sup>. بر رسته در نصیحت و مهر نی بر بسته، از فرط این شفقت این چند حرف مشوش نبسته شد، بی دل و بی دست، نه هشیار نه مست، نه نیست و نه هست، در وصیت جهت رعایت شاهزاده ما و روشنایی دل و دیده ما و همه عالم، که امروز در حواله و جباله آن فرزند است و کفله زکریا<sup>۴</sup>. جهت امتحان عظیم امانت سپرده شده. توقع است که آتش در بنیاد عذرهای زنده و یک دم و یک نفس، نه قصد و نه سهو، حرکتی نکند و وظیفه مراقبتی را نگرداند که در خاطر ایشان یک ذره تشویش بی وفایی و ملالت درآید. خود ایشان هیچ نگویند از پاک گوهری خود و عنصر شاهزادگی و صبر موروث بر رسته که بیت:

بچه ببط اگر چه دینه بود آب دریاش تا به سینه بود

اما حذر از مرصاد و اِشهاد و مشهود ارواح الهی که مراقب ذریات طیبات ایشان است که: اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ<sup>۵</sup> الله الله الله الله الله الله الله! و از بهر سپیدرویی ابدی این پدر و از آن خود و از آن همه قبیله، خاطر ایشان را عزیز عزیز دارد، و هر روز را و هر شب را چون روز اول و شب گردک دارد در صید کردن به دام دل و جان؛ و نپندارد که صید شده است و محتاج صید نیست که آن مذهب ظاهر بینان است که: یَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا<sup>۶</sup> که ایشان نه از آن عنصرند که

۱. تو سلام هستی و از تو سلام است و سلام به تو باز می‌گردد ای نهایت خیالات.

۲. سوره یس، آیات ۲۶ - ۲۷: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگار من مرا بیمارزید.

۳. می‌گویند تو را کشته و تکه تکه کرده‌اند ولی بندها از آنان، نه مرده و نه زنده، قطع نمی‌شود، چرا که تو نصیحت‌گو هستی نه نصیحت‌پذیر.

۴. سوره آل عمران، آیه ۳۷: و زکریا را به سرپرستی او گماشت.

۵. سوره طور، آیه ۲۱: فرزندانشان را به آنها ملحق می‌کنیم.

۶. سوره روم، آیه ۷: آنان به ظاهر زندگی دنیا آگاهند.

کهنه شوند؛ نصرتِ عنایتِ ازلی از آن وافرترست که در در و دیوار ایشان منور و معطر نباشد که: **وَالْتَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سَيْنِينَ**<sup>۱</sup> که قسم به جماداتی است که روزی قدم ایشان بدانجا رسیده است تا مرتبه: یا علی لو رأیت کبدی ینجر علی الارض ایش تصنع به؟ قال: لا استطیع الجواب یا رسول الله، اجعل جفن عینی مأواه و حشَوَ فؤادی مثواه و أعد نفسی فیہ من المجرمین المقصرین. فقال التبی - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فاطمة بضعة منی. اولادنا اکبادنا تمشی علی الارض.<sup>۲</sup>

و والله الذی لا اله الا هو که هیچ گله‌ای نکرده‌اند و پیغام نکرده‌اند، نه به ایما، نه به اشارت، نه [به] تعریض؛ بلکه شکرها و دعای متواتر و متعاقب و صد آزادی از حسن معاشرت و مروّت و دلداری و دقایق مراقبت؛ الا بی‌گفتِ خلق و اشارت ایشان چند روز است که از صدای عالم جان و وراي عالم صورت، صورت بی صورت به هوشم می‌آید و مرا می‌خلد؛ ندانم که حکایت حال است یا مال، امتحان نقدرت یا نسیه؟ فی الجملة حرسها الله "مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ" و آفات الشبکات فی الحال و المال بحق محمد و صُحْبِهِ خیر صحب و آل.<sup>۳</sup> آزار آن ارواح یک آزار نیست و صد نی و هزار نی.

برخاستن از جان و جهان مشکل نیست      مشکل ز سر کوی تو برخاستن است  
 ما ذا الفراق فراق الزامی الکمد      هذا الفراق فراق الروح والجسد<sup>۴</sup>  
 من خود دانم کز تو خطایی ناید      لیکن دل عاشقان بداندیش بود

۱. سوره تین، آیات ۱-۳: سوگند به انجیر و زیتون، سوگند به طور مبارک.

۲. ای علی اگر ببینی که جگرم بر زمین کنیده می‌شود، با آن چه می‌کنی؟ گفت: ای فرستاده خدا نمی‌توانم جوابی بدهم، پلک چشمم را جایگاه آن و درون قلبم را مکانش ده و خودم را در این کار از مجرمین تقصیر کار می‌شمارم. پس پیامبر(ص) فرمود: فاطمه پاره تن من است. فرزندان ما جگرگوشه‌های ما هستند که بر زمین راه می‌روند.

۳. فی الجملة خداوند حفظ کند او را از شر جادوگرانی که در گروه‌ها افسون می‌دمند (سوره فلق، آیه ۴) و از آفات پریشانرها در حال و مال به حق محمد و اصحابش که بهتر اصحابند و خاندانش.

۴. دوری چیست، دوری عاشق غمگین / این دوری، دوری روح از جسد است.



و این وصیت را محفوظ دارد و مکتوم، و با هیچ کس نگوید حدیث این نبشته، که در این سرّی است، و سخن‌های دیگر تّمّه این و مخلص این در خاطر است امکان نبستن نیست؛ اما چون پاس این بدارد و نگوید که می‌دارم، دگر چه کنم از برکت آن پاس داشتن، آن باقی که معلوم او نیست، معلوم شود و چیز دیگر نیز مزید. مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ اَوْرَثَهُ اللهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.<sup>۱</sup>

جاوید بیدارباد و هشیار در این کمینگاه با اخطار، آمین یا ربّ العالمین.

هر که را دوست دارد حضرت یُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ،<sup>۲</sup> اندک زلت او را صد هزار مکافات کند و آن دیگران را به کوه‌ها نگیرد. هر که را سر به صحرا دادند آن بیگانگی است. این کلمه یادگار است از سلطان الفقرا - عظم الله قدره».

در متن نامه، ذکر نامی به صراحت نیامده تا مخاطب آن شناخته شود، اما از آنجا که این نامه با تغییرات اندک و حذف مختصری در مناقب العارفين افلاکی آمده و در آنجا تصریح شده که مولانا آن را خطاب به سلطان ولد نوشته، جای هیچ شک و شبهه‌ای در مورد مخاطب نامه باقی نمی‌ماند.

مصحح فاضل مکتوبات نیز در پایان نامه، در زیرنویس شماره ۳ به این نکته به درستی اشاره کرده است: «این نامه درباره رعایت خاطر فاطمه خاتون، دختر صلاح الدین، که همسر سلطان ولد است، به سلطان ولد نوشته شده، از این جمله به بعد [در وصیت جهت رعایت شاهزاده ما و...] در مناقب العارفين افلاکی عیناً نقل شده است (۲، ۷۴۴ - ۷۳۲)».<sup>۳</sup>

۱. هر که عمل کند به آنچه می‌داند، خداوند به او دانایی آنچه را نمی‌داند، ارث می‌دهد.

۲. سوره مائده، آیه ۵۴: دوستشان بدارد و دوستش بدارند.

۳. ص ۷۰. آنچه مصحح گرامی مکتوبات ذکر کرده‌اند، اگرچه دقت و غور ایشان در آثار و زندگی مولانا را می‌رساند، اما دو لغزش نیز در آن دیده می‌شود؛ اولاً: انتهای داستان در صفحه ۷۳۴ مناقب العارفين است که به اشتباه ۷۴۴ ذکر شده است. ثانیاً: آن قسمت نامه که در مناقب آمده، عیناً با نامه مندرج در مکتوبات مطابقت نمی‌کند؛ چنانکه در مناقب پس از ذکر حدیث حضرت رسول، چند جمله مکتوبات نیست، بلکه پس از حدیث می‌خوانیم: «آزار آن ارواح یک آزار نیست و صد نه، هزار نی». در چند موضع دیگر از نامه مناقب نیز جملاتی نیامده، که به دلیل پرهیز از تطویل، از ذکر آنها چشم می‌پوشیم.

مسئلاً جملات انتهایی این نامه در مقایسه با دیگر نامه‌های مولانا، به آن تمایز و برجستگی خاصی بخشیده است. سفارش به محفوظ و مکتوم داشتن نامه، سرّی که در آن نهفته و تتمه‌ای که امکان نبشتن آن نیست و مطلبی که اگر پاس آن داشته شود آن باقی که معلوم نیست، معلوم شود. این جملات حس کنجکاوی هر خواننده‌ای را برمی‌انگیزد تا با دقتی عمیق‌تر به دوباره‌خوانی نامه اقدام کند. مرور متن نامه با موشکافی، مطالبی تازه را بر ما مکشوف سازد.

گفتیم که نامه، خطاب به سلطان ولد و در رعایت حال همسرش، فاطمه خاتون، نوشته شده است. در ابتدای نامه، عنوانی که برای نام خدا آمده، «عالم السّر و مافی الحجاب» است که از همان آغاز، مسأله سرّ و آنچه در حجاب است مطرح می‌شود، و این خود براءت استهلالی است برای متن نامه و دقیقاً همان نکته اساسی که در جملات پایانی دوباره و با صراحتی بیشتر به بیان آنها پرداخته است.

پس از ابیات عربی و چند جمله اول، نکته مهم دیگری توجه را به خود جلب می‌کند. مولانا مستقیماً حالت حیرت، بی‌خویشی خویش و نوعی اتصال مطلق یا گونه‌ای از محور را متذکر می‌شود و سپس می‌گوید: «چنانم که پروای سلام علیک نیستم»، اما با عبارتی که می‌آورد: «انت السّلام و منک السّلام و الیک یرجع السّلام یا منتهی الاوهام» اگرچه منظورش سلطان ولد نیست، ولی غیرمستقیم روح فرزند را سلام باران می‌کند. پس از آن با جملاتی روبرویم که اهمیت و ارزش معنوی فاطمه خاتون را به فرزند یادآوری می‌کند.

فاطمه خاتون دختر صلاح الدّین زرکوبی است که پس از شمس مورد علاقه و محبت خاصّ مولانا بود. تعلق خاطر بی‌حسابی که مولانا برای صلاح الدّین قائل بود، همچنان در مورد دختر بازمانده او – که البته عروس مولانا نیز محسوب

می‌شد - پابرجا بود.

جملات نامه ادامه دارند تا آنجا که: «این مذهب ظاهرینان است که یَعْلَمُونَ ظاهراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا». جمله مذکور و نیز آیه‌ای که مؤید آن آمده است، هر دو، مجدداً ذهن را به غور در باطن و گذار از ظاهرنگری فرا می‌خواند. جالب اینجاست که این جمله دقیقاً نقطه‌ای است که بعد از آن، نه تنها جملات اسرارآمیز و حتی گنگ می‌شوند، بلکه موضوع سخن نیز گویی از محدوده فرزند و همسرش فراتر می‌رود و این نکته‌ای بدیع و تازه در اندیشه مولانا نیست، بلکه در مثنوی و حتی فیه مافیه نیز به راحتی قابل مشاهده است.<sup>۱</sup> جهش‌های بسیار از موضوعی به موضوع دیگر، پیروی از تداعی‌هایی که ظاهراً منجر به گسست معانی و موضوع می‌شود را می‌توان از خصایص سبکی مولانا دانست.

«ایشان نه از آن عنصرند که کهنه شوند»، اگرچه این جمله دارای ابهام معنایی است، ولی با این حال پذیرش این وصف برای فاطمه خاتون دیگر محال می‌نماید؛ گویی از اینجا شخص یا اشخاص دیگری گام به ذهن مولانا نهاده‌اند. ارتباط دادن جملات این قسمت دشوار به نظر می‌رسد، ولی ناگهان به این آیه می‌رسیم: «وَالَّتَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ وَ طُورِ سِينِينَ». اجمالاً باید اشاره شود که در بعضی از تفاسیر آمده که مراد از "تین" رسول الله و از "زیتون" امیرالمؤمنین علی (ع) و از "طور سینین" امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و از "بلد امین" ائمه است.<sup>۲</sup> در ادامه به حدیثی می‌رسیم که می‌توان آن را راز آلوده‌ترین قسمت نامه پنداشت. حدیثی که عمق اعتقاد و ارادت قلبی مولانا را به خاندان عترت و ولایت نشان می‌دهد.

۱. دکتر پور نامداریان درباره مثنوی می‌نویسد: «اگرچه مقدمه و بسیاری از بخش‌های آن توأم با آگاهی است، اما به زودی مهار آن از دست آگاهی خارج می‌شود و خودمختار، شکل وقوع خویش را رقم می‌زند» (در سایه آفتاب، ص ۲۷۰). در ادامه سخنان ایشان اضافه می‌کنیم که این وضعیت حاکم بر اندیشه مولانا است که حتی در فیه مافیه و مجالس سبعه نیز خط سیر آن به راحتی قابل مشاهده است. در مورد نامه مذکور نیز با چنین قاعده‌ای مواجهیم.

۲. حاج ملا سلطانمحمد گنابادی (سلطان‌علیشاه)، بیان السعادة فی مقامات العباد، ج ۴، تهران: حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴.

نکته‌ای بس ظریف و بسیار مهم در اینجا نهفته است.

دانستیم که تداعی کلمات و معانی در ذهن مولانا یک قاعده رایج است و گفتیم که این نامه در ترغیب به رعایت حال فاطمه خاتون بوده است، و نام ارجمند این فاطمه - که هم خود دارای مقامات عالیه بوده و هم فرزند یکی از مجالسین محبوب مولانا بوده - بی‌شک برای تداعی و یادآوری نام فاطمه‌ای بس والا مقام تر و گرانقدرتر، یعنی همان دخت نبی اکرم (ص) شایسته بوده است.<sup>۱</sup> در مورد این حدیث هنوز سخنی گفتنی و مهم وجود دارد که نباید از آن غفلت ورزید. مصحح گرامی در توضیحات مربوط به این نامه و در مورد حدیث مذکور نوشته‌اند: «حدیثی است که سیوطی آن را بر دو وجه آورده است: فاطمه بِضْعَةٌ مَنِّي فَمَنْ أَغْضَبَهَا اغْضَبَنِي؛ فاطمه بضعة منی یقبضنی ما یقبضها و یبسطنی ما یبسطها و إنَّ الانساب تنقطع یوم القیامه غیر نسبی و سببی و صهری<sup>۲</sup> (جامع الصغیر، ج ۲، ص ۶۱). صورت دیگر آن در سفینه البحار چنین نقل شده است: فاطمه بضعة منی من سرها فقد سری و من سائها فقد سائنی<sup>۳</sup> (سفینه البحار، حاج شیخ عباس قمی، ج ۲، ص ۳۷۴)». حال به ضبط جمله آخر این حدیث توسط مولانا دقت کنید: «اولادنا

۱. نمونه مشابه این تداعی را در قسمتی از مثنوی می‌توان مشاهده کرد، آنجا که مولانا سخن از عضا و چوب را برای ادب کردن ستور بی‌خرد پیش کشیده، و این

عضا ناگاه عصای موسی و معجزه او را در ذهن مولانا تداعی می‌کند، و در ابیات بعد عصای معمولی به عصای اسطوره‌ای و مقدس موسی تبدیل می‌شود:

گر تو را عقلت، کردم لطفها	ور خری، آورده‌ام خسر را عضا
آنچنان زین آخرت بیرون کنم	کز عضا گوش و سرت پر خون کنم

(دفر چهارم، ابیات ۲۸۰۲ - ۲۸۰۳)

ازدهایی می‌شود در قهر تو	که ازدهایی گشته‌ای در فعل و خو
ازدهایی کوهی تو بی‌امان	لیک بنگر ازدهای آسمان

(دفر چهارم، ابیات ۲۸۰۶ - ۲۸۰۷)

۲. فاطمه پاره تن من است، هرکس او را خشمگین کند، مرا خشمگین کرده است؛ فاطمه پاره تن من است، غمگین می‌کند مرا، آنچه او را غمگین می‌کند و شاد می‌کند مرا، آنچه شاد کند او را. همه انساب روز قیامت قطع می‌شود مگر نسب و سبب و داماد من.

۳. فاطمه پاره تن من است هرکس او را خوشحال کند مرا خوشحال کرده و هرکس به او بدی کند به من بدی می‌کند.

۴. مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، ص ۳۰۹.

اکبادنا تمشی علی الارض». چرا مولانا صورت‌های قدیمتر و مرسوم را تغییر داده و به این‌گونه حدیث را نقل کرده است؟ اگرچه جمله مذکور را می‌توان جدا از حدیث تصوّر کرد، ولی آیا مولانا با چنین ضبطی قصد نداشته «اولاد» را با ائمه شیعه و فرزندان علی و فاطمه علیهم‌السلام تطبیق دهد؟<sup>۱</sup>

پس از حدیث مذکور – چنانکه ذکر آن گذشت – جملاتی را در مکتوبات می‌بینیم که در مناقب العارفین نیامده، و در آنجا پس از حدیث مستقیماً آمده: «آزار آن ارواح یک آزار نیست و صد نه و هزار نی». دیگر گمان نمی‌رود که پس از آنچه مرور کردیم، مقصود جمله هنوز پنهان باشد. در اینجا می‌توان منظور باطنی مولانا را از «ارواح» دریافت. مقصود ظاهری مولانا از این مکتوب – چنانکه گفتیم – رعایت حال فاطمه خاتون بود.

دیدیم که مولانا با احترام خاص از عروس خود یاد می‌کند و برای احترام، همه جا ضمیر «او» را «ایشان» می‌آورد و این رسم برای احترام بوده و هست، ولی دیگر «روح» را که نمی‌توان به قصد احترام «ارواح» آورد. اگر منظور او فقط روح فاطمه خاتون بود، روح «ایشان» می‌آورد، ولی اینجا با «ارواح» روبرویم که بی‌شک شناخت آن نمی‌تواند کار دشواری باشد.

مولانا اصولاً در قسمت آخر مکتوب، نکات بسیار مهمتی را به فرزندش یاد آورد می‌شود که از نظر پژوهندگی قابل توجه است:

۱- این وصیت را محفوظ دارد و مکتوم، و با هیچ‌کس نگوید حدیث این

۱. «در تبریز علوی‌ئی مست اقیده بود در بازار، و قی می‌کرد و سر و ریش به قی و خاک آلوده بود. خواجه بزرگ پارسا و زاهد، آن حالت را بدید، و دشنام داد و بر او خدو افکند؛ همان شب پیغامبر علیه‌السلام را به خواب دید که می‌فرمود به خشم که دعوی بندگی من می‌کسی و به سبب متابعت من توقع داری که از اهل بهشت گردی؟! مرا آلوده به قی دیدی میان بازار، چرا مرا به خانه بردی و نواختی و آن آلابش‌ها را نشستی و مرا نخواستی چنانکه بندگان، خداوندگار خود را خدمت و تیمار داشتنی کنند از اینها خود نکردی، بر من چون دلت داد که خدو افکنی؟! خواجه در ضمیر با خود می‌گفت که با پیغامبر علیه‌السلام من این کی کرده‌ام؟ پیغامبر در حال جواش داد که نمی‌دانی که فرزندان من عین من اند که: اکبادنا» (سلطان ولد، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: مولی، ۱۳۶۷، ص ۱۶).

نبشته.

۲- در این سَری است و سخن‌های دیگر تَتمهٔ این و مَخْلَص این در خاطر است (اما) امکان نبشتن نیست.

۳- اما چون پاس این بدارد... آن باقی که معلوم او نیست معلوم او شود؛ و چیز دیگر نیز مزید.

۴- جاوید بیدار باد و هشیار در این کمینگاه با اخطار.

از نظرگاه پژوهش تاریخی، این مکتوب نمونه کاملی از "تقیّه" می‌تواند به‌شمار رود. مولانا در دوران و در مکانی زندگی می‌کند که عموم مردم، پیروان مذهب تسنن می‌باشند. مولانا در میان آنان، اعتقاد دیگری دارد و ناچار به مخفی نگاه‌داشتن آن است؛ اما در عین حال فرصت به‌دست آمده را برای اشاره‌ای به مبادی اعتقادی خود مغتنم می‌شمرد.

وی به فرزند و مرید خود می‌گوید: من در این مکتوب تو را نصیحت به حفظ حرمت فرزندان علی و فاطمه کرده‌ام. این مطلب را با کسی در میان مگذار. در آنچه گفته‌ام راز و سَری است که به قلم نیاورده‌ام و سخن‌ها بر سر این مطلب بسیار است ولی امکان نوشتن نیست؛ چون هم تکفیر و کشته شدن دارد و هم موجب خونریزی و بالاگرفتن شعله تعصب‌ها می‌شود. مولانا می‌فرماید: جوهر این مطلب در خاطر من موج می‌زند اما امکان نوشتن آن نیست. البته اگر بر مبنای این سفارشنامه عمل شود، اندک‌اندک اهمیت مطلب آشکار می‌گردد و از ضرورت حفظ احترام آل علی(ع)، پی به عظمت مقام علی و امر خلافت پیغمبر اکرم(ص) برده می‌شود.

مولانا از این همه نصایح و سفارش‌های شدید و مؤکد، منظوری فراتر از تحکیم روابط خانوادگی دارد. هدف مولانا آگاه‌ساختن سلطان ولد به امر ولایت

و حقیقت اسلام می‌باشد؛ و دعوت وی به تقیّه و پنهان داشتن آن.

این مکتوب به همین دلیل نشانه‌ای بارز از صورت‌بندی نیروهای اجتماعی در قلمرو عثمانیان و روم شرقی، و فضای اعتقادی قوتیّه می‌باشد. با توجه به این امر مهم در بازخوانی مثنوی و جستجو در اعتقادات مولانا باید توجه بسیار زیادی مبذول داشت. اگر شرایط اجتماعی و سیاسی خاصی که در اثنای آن آثار مولانا نگاشته شده، در نظر گرفته نشود، تصویر صحیحی نسبت به افکار و عقاید مولانا به دست نمی‌آید. شاید یکی از دلایلی که به موجب آن احوال حضرت علی علیه‌السلام در دفاتر مختلف مثنوی به صورت پراکنده نقل شده، روش تقیّه باشد. مولانا به صراحت و در یک دفتر، جوهر عقاید خود را در مورد علی (ع) بیان نمی‌دارد؛ چون در این صورت کلام خود را به طور عریان در معرض قضاوت مخالفان امر ولایت قرار می‌دهد.

در مثنوی گفتارهای گوناگونی درباره حضرت علی تحریر و تقریر شده که بالجمله در خلال سطور دفترهای مختلف درج شده‌اند؛ اما مهم‌ترین نکته که جوهر و مخلص گفتار است یعنی "اعلان مقام ولایی علی" در واقعه غدیر خم - که مبدأ ولایت به شمار می‌رود - در آخر مثنوی و در انتهای ترین بخش دفتر ششم ثبت شده است. نگارش این امر بسیار مهم، کوتاه زمانی پیش از وفات مولانا، فرصت زیادی برای متشرعان متعصب برای تکفیر و اخراج مولانا باقی نگذاشته است.

شاید برخی منکرین، این سخنان و چنین نتایجی را مهملاتی ساخته و بافته ذهن نویسنده تصوّر کنند؛ ولی همین افراد، حداقل، کتمان سرّ و استفاده از زبان رمزی را در آثار عرفانی می‌پذیرند و دیدیم که مولانا خود تصریح دارد که: «در این سرّی است و سخن‌های دیگر تتمه این و مخلص این در خاطر است، امکان

نبشتن نیست... از برکت آن پاس داشتن، آن باقی که معلوم او نیست، معلوم شود».

متأسفانه همیشه ظاهر آثار عرفانی، کلمات، عبارات و اصطلاحات، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد اما روح متعالی آن نادیده گرفته می‌شود. و آیا همین امر که گویی همیشه در طول تاریخ سابقه داشته باعث آن نبوده که مولانا این‌گونه فریاد برآورد:

هر کسی از ظنّ خود شد یار من      از درون من نجست اسرار من<sup>۱</sup>

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۶.





## تضاد عقاید مخالفین دربارهٔ مولانا جلال الدین<sup>۱</sup>

سید محمد حسن طباطبایی بزدی

یا سید الکبراء قولا مطلقا      شهدت بذالك السن الحساد

قبل از توضیح عقاید مخالفین و بیان اشتباهات و تضاد آنها، لازم است به این نکته توجه شود که مولانا جلال الدین مورد احترام و تجلیل عدّه کثیری از علمای طراز اول بوده است و عجیب بل اعجب آن است که بیشتر از معتقدین به جنابش را مخالفین وی ستوده‌اند و معلوم نیست به چه علّت با ستودن مادح، ممدوح را نکوهش کرده‌اند؟

مثلاً عدّه بی‌شماری از بزرگان ما دربارهٔ محیی الشیعه الامامیه الشیخ بهاء الدین الحرّ العاملی معروف به شیخ بهایی، حق سخن را عالی و غالی ادا کرده‌اند و وجود شریفش را کما هو حقّه از بزرگان و اعظام علمای شیعه به‌شمار آورده‌اند و خدمات ذی‌قیمتش به دین شریف اسلام و مذهب حقّه شیعه

---

۱. این مقاله به مناسبت روز مولانا (۸ مهر ۱۳۵۸) از یادنامهٔ مولوی، تدوین عل‌اکبر مشیرسلیمی، تهران: انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷.

اثنا عشریه، به قدری است که در عظمتش جای شبهه و تردید باقی نمی‌گذارد، و مشارالیه درباره مولانا جلال‌الدین چنان حق سخن را ادا نمود که می‌توان با اعتماد کامل و اعتقاد راسخ معتقد شد که: *انه لا یَنْطِقُ عن الهوی*.<sup>۱</sup> وی در این باره می‌فرماید:

مثنوی مولوی معنوی      هست قرآنی به لفظ پهلوی  
 من نمی‌گویم که آن عالیجناب      هست پیغمبر ولی دارد کتاب  
 مثنوی او چو قرآن مدل      هادی بعضی و بعضی را مضل

که با این اشعار، عقیدت خود را به مولانا نشان داده است.

و همچنین حسین ابن علی الواعظ الکاشفی مشهور به ملا حسین کاشفی مؤلف روضه‌الشهدا و اربعین و جواهرالتفسیر و غیره را که مخالفین مولانا عارف مکاشف خوانده‌اند – و تنها این عنوان که به وی ارزانی داشته‌اند مشخص مقام با عظمت او نزد علمای امامیه است – چنان به شدت و جدت معتقد به مولانا جلال‌الدین است که نسبت به آثار مولانا مستغرق بوده و علاوه بر تألیف کتاب *لب‌اللباب* مثنوی، کتابی دیگر در شرح مثنوی به رشته تحریر درآورده و همچنین *ملاحسین واعظ*.<sup>۲</sup>

خوارزمی در کتاب *جواهر الاسرار* آورده که سبب تن از علمای وقت، در یک شب همگی در عالم رویا نبی اکرم را زیارت کرده، درحالی که بهاء‌الدین ولد (پدر مولانا) در جنب آن حضرت بود، به وی لقب *سلطان العلمایی* عنایت فرمود. و باز می‌نویسد *حجره مولانا* در *مدرسه دمشق* به علت آنکه همیشه حضرت مولوی مشکلاتش را از حضرت نبی استعلام می‌نموده به *حجره خضر*

۱. سوره نجم، آیه ۳.

۲. دو نفر به نام ملا حسین ابن علی واعظ بوده‌اند که هر دو به مولانا ارادت داشته و هر دو کتابی به نام *جواهر الاسرار* تألیف نموده‌اند که یکی به کاشفی و

دیگری به خوارزمی مشهور بوده‌اند.

مشهور بوده است.

و چه بسیار از علما و بزرگان ما هستند که عموماً به مولانا جلال‌الدین ارادت و عقیدت داشته و مورد تکریم قاطبهٔ علمای شیعه هم بوده‌اند و متأخرین در عین تعریف از آن طبقه علما، نسبت به مولانا تلویحاً یا تصریحاً اشاراتی کرده و کنایاتی زده‌اند. از جمله مرحوم آقا محمدعلی کرمانشاهی فرزند مرحوم آقا محمدباقر وحید بهبهانی مشهور به "آقا" است که عدهٔ مهمی از علمای درجهٔ اول از قبیل مرحوم سید مهدی بحرالعلوم طباطبایی بروجردی و شیخ جعفر کبیر کاشف الغطا و مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین و جامع الشتات و غیره و مرحوم آقا سیدعلی طباطبایی صاحب کتاب شرح کبیر معروف به ریاض و جمع کثیر دیگر از این طبقه، عموماً اجازاتشان به وی منتهی می‌شود. و پدر آقا محمدباقر، مرحوم محمد اکمل، داماد علامهٔ مجلسی است و فامیل "آل آقا" و "وحیدی" چه در تهران و چه در کرمانشاهان از سلاله و دودمان آن مرحوم‌اند. مشارئالیه صاحب تألیفات عدیده‌ای است که بیان آن از حدود مطالب مربوط به این مقال خارج می‌باشد، لیکن دو کتاب از آن جمله است که توجه بدان ضرورت دارد. یکی کتابی است به نام قطع المقال فی ردّ اهل الضلال که در ردّ بر صوفیه نگاشته شده و دیگری کتاب مقام الفضل است که نام آن با تاریخ تألیفش مطابقت دارد و شاید به همین علت بدین اسم موسوم شده. باید دانست که مرحوم آقا محمدعلی نه تنها به تألیف علیه صوفیه اهتمام داشت، بلکه در مجالس و مجامع هم، حضوراً از عرضهٔ مباحث خود در این باب دریغ نمی‌نمود و شدیداً در مقام احتجاج برمی‌آمد.

دربارهٔ کتاب قطع المقال این شهرت باقی است که فوت مرحوم مزبور، به فاصلهٔ کوتاهی در عقبهٔ مباحثه با درویش خرقه‌پوشی بوده و جریان بحث از مدار

جدال احسن خارج گردیده است؛ و بعد از حدوث واقعه، عامه آن را بر اثر دم درویش دانسته و مدت‌ها فوت مرحوم مزبور زبانزد و نقل مجالس گشته. و اما کتاب مقام الفضل در بیست هزار سطر و یک هزار و دویست مسأله تدوین و تألیف گردیده و به اصطلاح امروز به هدایت خان فرزند حاج جمال، حکمران گیلان، اهدا شده است و در پاسخ سؤال چهارصد و نود یکم از این کتاب به مولانا جلال الدین، تلویحاً و تصریحاً اشارات و کنایاتی عنوان نموده‌اند و عقیده به وحدت وجود را مردود دانسته و با اینکه خود، ملاحسین کاشفی را عارف مکاشف خوانده، کشف و شهود را منکر شده است. وی پس از توضیح دلایل و تشریح مباحث وحدت وجود می‌نگارد:

«پس وجود امر واحد شخصی است که جمیع انحاء تکثر از آن فی نفسه مسلوب است و تعدد و تکثر آن به اعتبار ظهور در مجالی ممکنات است و اول ظهور آن در اول مظهر است و صادر اول عقل اول است، چنانکه مولوی در مثنوی گفته:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای برون از وهم‌های بیش بیش <sup>۱</sup>
از تو ای بی‌نقش با چندین صور	هم موحد هم مصور خیره‌سر <sup>۲</sup>
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد	موسئی با موسئی در جنگ شد <sup>۳</sup>
با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون	لا اله الا انساها فاعبدون <sup>۴</sup>

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۵۴ - ۵۵ (با کمی اختلاف).

۲. همانجا، بیت ۵۷ (با کمی اختلاف).

۳. همان، دفتر اول، بیت ۲۴۷۷.

۴. همان، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۰۲ - ۲۱۰۳.

و شیخ محمود شبستری گوید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق  
همه ذرات عالم همچو منصور  
در این تسبیح و تهلیل اند دائم  
اگر خواهی که گردد بر تو آسان  
چو کردی خویشتن را پنبه کاری  
برآور پنبه پندارت از گوش  
و نیز مولوی رومی در دیوان خود از این اشعار بسیار گفته که از آن جمله این  
است:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد  
هر دم به لباس دگر آن یار درآمد  
گاهی به تک طینت صلصال فرورفت  
گاهی ز تک کهگیل فخار برآمد  
که نوح شد و کرد جهان را به دعا غرق  
که گشت خلیل و به دل یار برآمد  
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی  
از دیده یعقوب چو انوار برآمد  
حقا که هم او بود که اندر ید بیضا  
در چوب شد و بر صفت مار برآمد  
می گشت دمی چند برین روی زمین او  
عیسی شد و برگنبد دوار برآمد  
بالجمله هم او بود که می آمد و می رفت

دل برد و نهان شد  
گه پیر و جوان شد  
غواص معانی  
زان پس به جهان شد  
خود رفت به کشتی  
آتش گل از آن شد  
روشنگر عالم  
تا دیده عیان شد  
می کرد شبانی  
زان فخر کیان شد  
از بهر تفرج  
تسبیح کنان شد  
هر قرن که دیدی

تا عاقبت آن شکل عرب‌وار برآمد  
منسوخ چه باشد نه تناسخ که  
حقیقت  
شمشیر شد و در کف کزّار برآمد  
نی‌نی که هم او بود که می‌گفت انا الحق  
منصور نبود آن که سر دار برآمد  
رومی سخن کفر نگفته است و  
نگوید  
کافر بود آن‌کس که به انکار برآمد  
بلکه تمام‌مثنوی و دیوان مولوی و جمیع اشعار و آثار صوفیه مبتنی بر همین  
مقدمه است.

قال الامام الغزالی عند تأویل آیه النور فی جملة ما قال العارفون بعد العروج الی سماء  
الحقیقة اتفقوا علی أنّهم لا یرون فی الوجود الا الواحد الحق لکن منهم من کان له هذه الحاله علمیه و  
منهم من صار ذلك له حالیه ذوقیه وانتفت عنهم اکثره بالکلیه واستغرقوا فی الفردانیة المحضه  
واستولت عقولهم فصاروا کالمبہوتین فیہ فلم یبق ثم معنی لا لذكر [غیر] الله و لا ذکر انفسهم فکر و  
سکر رفع سلطان عقولهم فقال احدهم انا الحق و قال الآخر ما فی جبتی سوی الله کلام العشاق و  
وردوا الی میزان الله فی الارض عرفوا ان ذلك لم یکن عن حقیقة الاتحاد.<sup>۱</sup>  
و بالجمله ذات وحدانی — که حقیقت وجود مطلق عبارت از آن است — به

۱. امام غزالی در تأویل آیه نور در جمله‌ای گوید که عارفان بعد از عروج به آسمان حقیقت، اتفاق نظر دارند که چیزی در وجود نمی‌بینند مگر واحد حق را، ولی از میان آنان کسی این حالت برایش علمی است و برای کسی دیگر حائلی ذوقی است. در این حالت، کثرت به کلی از آنها زایل می‌شود و در فردانیت محض غوطه‌ور می‌شوند و بر عقل‌هایشان مستولی می‌گردد و مانند مبهوتان می‌گردند که دیگر نه یاد غیر خدا و نه یاد خودشان برایشان می‌ماند و مست می‌شوند آن‌طور که سلطان عقل آنان مرتفع می‌شود. در این حال است که یکی از آنان انا الحق گوید و دیگری گوید: «در حُجّه من غیر خدا نیست». ولی وقتی به ترازوی الهی در زمین [یعنی عقل] بازگشتند درمی‌یابند که آن حال اتحاد حقیقی نیست (عرفان ایران).

قیود تعینات اعتباریه در لباس کثرت ظهور گیرد؛ یعنی از تجلیات و تنزلات از آن ذات، اضافات و تعینات به وی منتظم گشته، توهم تعدد و تکثر حقیقی پیدا شده، و اما در حقیقت بجز آن ذات وحدانی، دیگری نباشد و هر غیرى که در توهم آید خیال بود:

هر دیده که بر فطرت اول باشد با آنکه به نور حق مکحل باشد  
 بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم نقش دوم دیده احوال باشد  
 و مراد به اتحاد، نه اتحاد با چیزی است، بلکه مراد انعدام و اضمحلال  
 هویات ممکنات است و بقای هویت واجب؛ چه عارف از انتهای مراتب عرفان  
 مستغرق بحر وحدت است، و هستی اعتباری و توهمی که حجاب است میان او و  
 حق، بالمزّه منتفی گشته و در حقیقت غیرحق را موجود نمی بیند که صادق الموجود  
 هوالله. این است خلاصه اقوال و گفتگوها و ادله ایشان.»

آنگاه به جواب پرداخته و بعد از شرحی مشبع چنین فرماید: «و چون کلام به  
 این مقام می رسد و صوفیه از اثبات وحدت وجود به طریق عقل عاجز شوند، عقل  
 شریف را که از جمله حجج الهیه است - چنانکه در اخبار بسیار به ایاک امر و ایاک  
 انهی و بک اثیب و بک اعاقب<sup>۱</sup> مخاطب است - از منصب حکومت و حجت معزول  
 نموده، و براهین قطعیه او را پیوسته قدح و جرح معقولی از درجه اعتبار و مرتبه  
 اقتدار، ساقط و هابط دانسته و به تمثیلات سخیفه و تخیلات ضعیفه و تسجیع  
 عبارات و ترصیع اشعارات متشبهت گردیده، در هتک آستار عقل و نقل، اشعار و  
 لفاظی را دثار خود ساخته است، تمسک بر دامن بی امن کشف و مشاهده زنند و  
 متشابهات آیات و روایات را شاهد و معاضد خود سازند و گویند عارف از دیده  
 گوید و عاقل از شنیده:

۱. به تو امر می کنم و به تو نهی می نمایم، به تو ثواب دهم و به تو عقوبت نمایم (عرفان ایران).



تو را دیدیم و یوسف را شنیدیم شنیدن کی بود مانند دیدن  
و مشهود را عبارت از رویت حق دانند بی حجاب، و شیخ ابوسعید ابوالخیر  
گوید:

نتوان به خدا رسید از علم و کتاب	حجت نبرد راه به اقلیم صواب
در وادی معرفت براهین حکیم	چون جاده راه در چراگاه دواب
و شیخ شبستری در گلشن راز گوید:	
کسی کو عقل دوراندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دوراندیشی عقل فضولی	یکی شد فلسفی دیگر حلولی
خرد را نیست تاب نور آن روی	برو از بهر او چشم دگر جوی
ز ناآینایی آمد راه تشبیه	ز وحدت دیدن حق شد معطل
تناسخ زان سبب شد کفر و باطل	ز یک چشمی است ادراکات تنزیه
حاصل	که آن از تنگ چشمی گشت
کسی را کو طریق اعتزال است	بدان که بی نصیب از هر کمال است
به تاریکی در است از غیم تقلید	کلامی کو ندارد ذوق توحید
نشانی داده‌اند از منزل خویش	بدو هرچه بگفتند از کم و بیش
تعالی شأنه عما یقولون	منزه ذاتش از چند و چه و چون

مستندنا فیما ذهنا الیه هو الکشف والعیان لا النظر والبرهان. چنانکه مولوی در مثنوی گفته:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود<sup>۱</sup>  
و چنان دانند که نسبت عقل به آن نور بی ظهور، مانند نسبت وهم باشد به  
عقل؛ یعنی طور عقل، طوری است که در آن طور به طریق مشاهده و مکاشفه،

چیزی چند منکشف گردد که عقل دورین از ادراک آن عاجز است؛ چنانکه حواس بی‌سیاس و مشاهده بی‌اساس از ادراک مدرکات و معقولات عقل در آن طور است:

حق، جان جهان است و جهان جمله بدن      افواج ملانکه، حواس آن تن  
افلاک و عناصر و موالید اعضا      توحید همین است و دگرها همه  
فن

و قال المحقق الشریف فی حواشی شرح التجرید ان قلت ماذا تقول فیمن یری ان الوجود مع كونه عین الواجب و غیر قابل للتجزی والانقسام قد انبسط علی هیاكل الموجودات فظهر فیها فلا یخلوا عنه شیء من الاشیاء بل هو حقیقتها و عینها و انما امتازت و تعددت بتقیدات و تعینات اعتبار به و یمثل ذالك بالبحر و ظهوره فی صورة امواج متكرره مع انه لیس هناك الاحقیقة البحر فقط قلت هذا طور وراء العقل لا یتوصل الیه الا بالمشاهدات الكشفیة دون المظاهر العقلیه و كل میسر لما خلق له انتهى.

والشیخ العارف علاءالدوله السمنانی مع غاية اعتقاده و غلوه فی الشیخ العارف محیی‌الدین الاعرابی حتی انه خاطبه فی حواشیه فی الفتوحات بقوله ایها الصدیق ایها المقرب ایها المولی و ایها العارف الحقانی كتب علی قوله فی اول الفتوحات سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها ما لفظه ان الله لا یرستحیی من الحق ایها الشیخ لو سمعت من احدانه یقول فضلة الشیخ عین وجود الشیخ لا تسامحه البتة بل تغضب علیه فكیف یسوغ لك ان تنسب هذ الهذیان الی الملك الدیان تب الی الله توبه نصوحاً لتنجو من هذه الورطه الوعره التي یستتكف منها الدهریون والطبیعیون والیونانیون والسلام علی من اتبع الهدی.

و شیخ محیی‌الدین در فصوص و فتوحات گوید که هر که بت پرستد، همان خدا را پرستیده باشد و چون سامری، گوساله ساخت و مردم را به عبادت او خواند، حق تعالی یاری نکرد هارون را به سامری، از برای اینکه می‌خواست که

در هر صورتی پرستیده شود. حق تعالی نصاری را تکفیر نمود به سبب آنکه به الوهیت عیسی قائل شدند، بلکه به سبب آنکه خدا را منحصر در عیسی دانستند؛ چنانکه فرمود: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ<sup>۱</sup> و خود را خاتم اولیا دانسته و گفت که ختم ولایت به او شده و پیغمبران نزد او حاضر شدند به جهت آنکه تهیّت و مبارکبادی ختم ولایت او، و نیز گفته که جمیع انبیا اقتباس علم می‌کنند از مشکات خاتم انبیا و جمیع اولیا اقتباس علم می‌نمایند از مشکات خاتم اولیا، و گفته که خاتم اولیا افضل است از خاتم انبیا در ولایت، چنانکه خاتم انبیا افضل است از سایر انبیا در رسالت، و نیز گفته که اهل آتش در دوزخ تنعم می‌کنند و به آتش راحت می‌یابند و لذت می‌برند و عذاب کفار منقطع خواهد شد، و عذاب مشتق است از "عذب" به معنی شیرینی. و قیصری در شرح فصوص در این مقام به جهت تمثیل گفته که لذت اهل آتش از آتش و تنفرشان از نعیم بهشت چنان است که جُعَل از بوی قازورات و نجاسات لذت می‌برد و از بوهای خوش نفرت می‌نماید. و نیز محیی‌الدین مذهب جبر را اسناد به جمیع عرفا داده و شبستری در گلشن راز نیز گفته:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است      نسبی فرمود کو مانند گبر است  
و جمیع اشاعره اهل سنت، جبری مذهب‌اند. و چه خوب گفته امام فخر  
رازی اشعری در این مقام:

إذا كانت الاشياء من الله قدرت      فقد قام عذر اللافض في السب

إذا كان رب العرش في حكمته قضي      عليهم بهذا فالعتاب على الرب

و ظاهراً نظر به مقدمه جبر است آنچه عارف مولوی در مثنوی فرموده در  
اواخر دفتر اول در بیان عذر ابن ملجم لعین در قتل امیرالمؤمنین علی علیه السلام و

۱. سوره مائده، آیه ۱۷: آنان که گفتند که خدا همان مسیح است، کافر شدند.

وعدۀ شفاعت آن حضرت به او در قیامت، با عدم احتیاج او به شفاعت:

گفت پیغمبر به گوش چاکرم  
 کرد آگه آن رسول از وحی دوست  
 او همی گوید بکش پیشین مرا  
 من همی گویم چو مرگ من ز توست  
 او همی افتد به پیشم ای کریم  
 تا نیاید بر من این انجام بد  
 من همی گویم که ای جفّ القلم  
 هیچ بغضی نیست در جانم ز تو  
 آلت حقی و فاعل دست حق  
 گفت او پس این قصاص از بهر چیست  
 گر کند بر فعل او خود اعتراض  
 آلت خود را اگر او بشکند  
 رمز نسخ آیه اونسها  
 باز آمد کی علی زودم بکش  
 من حالالت می کنم خونم بریز  
 گفتم از هر ذره ای خونی شود  
 یک سر مو از تو نتواند برید  
 لیک بی غم شو شفیع تو منم  
 پیش من این تن ندارد قیمتی

کو برد روزی ز پیکر این سرم  
 که هلاکم عاقبت بر دست اوست  
 تا نیاید از من این فعل خطا  
 با قضا من چون توانم حیلہ جست  
 تو مرا کن از برای حق دو نیم  
 تا نسوزد جان من بر جان خود  
 زان قلم بس سرنگون گردد علم  
 زانکه این را من نمی دانم ز تو  
 چون زخم بر دست حق من طعن و دق  
 گفت حق از حق که این سرّ خفی است  
 ز اعتراض خود برویاند ریاض<sup>۱</sup>  
 آن شکسته گشته را نیکو کند  
 فات خیراً در عقب می دان مها<sup>۲</sup>  
 تا نبینم آن دم و وقت ترش  
 تا نبیند چشم من آن رستخیز  
 خنجر اندر کف به قصد تو رود  
 چون قلم بر تو چنین خطی کشید  
 مالک روحم نه مملوک تنم  
 بی تن خویشم فتی ابن الفتی

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۸۶۰ - ۳۸۷۰ (با کمی اختلاف).

۲. همانجا، ابیات ۳۸۷۳ - ۳۸۷۴ (با کمی اختلاف).

خنجر و شمشیر شد ریحان من      مرگ من شد بزم و نرگس دان من  
آنکه رخس تن بدینسان پی کند      حرص میری و خلافت کی کند<sup>۱</sup>  
و به اجماع مسلمین به وصیت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، حضرت امام  
حسن، ابن ملجم لعین را کشت و به اذن آن حضرت و حضرت امام حسین  
علیهما السلام، جسد آن شقی را سوختند: وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى.<sup>۲</sup>»  
قاصر گوید: چنانکه آیات و روایات، محکم و متشابه دارند، علما و بزرگان  
شیعیان و سنیان، محکم و متشابه دارند، و حال مولوی از جمله متشابهات و  
کلامش قابل تأویل است، خصوصاً نظر به مضمون اصدق الشعرا اکذبه، و مولوی در  
مثنوی نیز گفته:

یک فسانه راست گویم یا دروغ      تا دهد مر راستی‌ها را فروغ<sup>۳</sup>  
و در مسلمین کسی نیست که حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و  
عبدالرحمن ابن ملجم ملعون هر دو را خوب داند و حکم به نجات هر دو کند،  
والعلم عندالله.

و باز مرحوم کرمانشاهی در پاسخ سؤال شخصی که پرسیده بود: می‌گویند  
مولانا جلال الدین، مثنوی را به اسم حضرت صاحب الامر نوشته و منظور از  
ضیاء الحق حسام الدین، ولی عصر، است و آیا این گفتار اصلی دارد یا نه؟  
می‌نویسد: «ظاهراً این کلام از اوهام عوام است و تا حال این را از فاضلی  
نشنیده‌ام و در کتابی ندیده‌ام، بلکه خلاف آن در کتب محققین مذکور و بر السنه  
بزرگان مشهور است. شیخ مکاشف عارف، ملاحسین ابن علی الواعظ کاشفی،  
در لب اللباب چنین گفته است: در صفت حضرت قدوة العارفين و امام الهدی والیقین

۱. همانجا، ابیات ۳۹۵۳ - ۳۹۶۰ (با کمی اختلاف).

۲. سوره طه، آیه ۱۲۷: هر آینه عذاب آخرت سخت‌تر و پایدارتر است.

۳. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۰۴۸.

ودیعة الله فی خلقه و صفوته فی بریته مفتاح خزائن العرش امین کنوز کمون الفرش ابوالفضایل ضیاء الحق حسام الدین حسین ابن محمد ابن الحسن المعروف بابن اخی الترتک قدس الله روحه که باعث نظم مثنوی معنوی و مستدعی آن بود» تا آخر کلامش در خصوص وی.

بر بیان و نظر مرحوم آقا محمدعلی کرمانشاهی چند نکته وارد است که پس از چند سطری از منشآت مرحوم علامه مجلسی و وقوف بر معتقدات وی به توضیح نکات مزبور مبادرت می‌شود. اینک چند سطر از علامه مجلسی که در مقام ردّ بر پیروان مکتب تصوّف فرموده است:

«حضرت صادق علیه السلام فرمودند: اوصیا و ائمه درهایی‌اند که از راه متابعت ایشان به خدا می‌توان رسید و اگر نه ایشان بودند، خدا را نمی‌توانست شناخت. به ایشان خدا حجّت خود را بر خلق تمام کرده؛ و در این باب احادیث و اخبار و روایات بسیار وارد شده است. اکثر اهل عالم را شیطان از این راه فریب داده که دست از فرموده خدا و رسول و ائمه برداشته‌اند و به عقل‌های ضعیف اعتماد نموده‌اند و هر طایفه خود را به نحوی شناخته‌اند به اعتقاد خود، و همه خطا کرده‌اند. آخر تفکر نمی‌نمایند که اگر عقل مستقل می‌بود در این باب، این فرق بسیار از متکلمین و حکما که همه اهل عقل‌اند، چون در این باب و هر بابی، دو فرقه با یکدیگر موافق نیستند؛ چنانکه جمعی از متکلمین به عقل نحیف خویش خدا را جسم دانسته‌اند و می‌گویند نوری است از بابت شمس می‌درخشد؛ بعضی از صوفیه اهل سنت و مجسمه ایشان، خدا را به صورت پسر ساده می‌دانند بر روی عرش نشسته، و بعضی دیگر از صوفیه اهل سنت و متکلمین ایشان، اکثری به حلول خدا قائل شده‌اند در اشیا.» تا آنجا که می‌فرماید: «محبی الدین در فصوص الحکم می‌گوید: ما هیچ وصف حق نکردیم، الا ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود را از برای ما می‌فرمود؛ پس هر گاهی که او را

مشاهده کنم که خود را مشاهده کرده باشم و هر که او را مشاهده می‌کند، مشاهده خود کرده باشد الخ».

مرحوم علامه آقا محمدعلی کرمانشاهی یک قسمت از استدلال خود را مبتنی بر غزلی دانسته که آن را از مولانا جلال‌الدین رومی پنداشته و مطلع او این است:

هر لحظه به شکلی بت عیار

برآمد  
دل برد و نهان شد

صرف نظر از اینکه با تحقیق وافی و پژوهش کافی که استاد بزرگوار و علامه عالی‌مقدار جلال‌الدین همایی به عمل آورده‌اند، غزل مزبور از مولانا جلال‌الدین محمد صاحب کتاب مثنوی نبوده و سراینده آن، شاعر دیگر متخلص به رومی است. مدلول غزل، مأخوذ از "خطبة البیان" است گرچه درباره خطبة البیان و "خطبة تطنجیه"، سخن بسیار است و به علت آنکه جامع خطب مولای متقیان، یعنی سید رضی نورالله مرقد، ذکر از این دو خطبه ننموده و کلماتی از قبیل: انا احی و امیت و انا اخلق و ارزق، انا الّذی اوجدت السّماوات السّبع و الارضین السّبع فی طرفة عین، انا منشی الملکوت فی الکون و همچنین انا الّذی عندی علم الکتاب ما کان و ما یکون انا نوح الاوّل انا ابراهیم الخلیل و مشابه این کلمات در آن دیده می‌شود، قبولش به نام مولای متقیان مشکل به نظر آمده، ولی چون قاضی سعید قمی در شرح حدیث "عمامه" آن را ذکر کرده و حافظ رجب بُرسی آن را از خطب مسلم حضرت علی ابن ابیطالب علیه‌السلام دانسته‌اند، قابل توجه خاص است؛ و عدم ذکر آن از ناحیه محمد ابن یعقوب کلینی یا محمد ابن بابویه القمی و محمد ابن نعمان البغدادی و سید مرتضی و شیخ طوسی، دلیل بر عدم اعتبار خطب مزبور نمی‌تواند باشد و اینکه مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی در ذیل جامع الشتات متعرض شده که مرحوم

ملا محسن فیض در تفسیر صافی اشاره‌ای به این خطبه‌ها نفرموده، و در کتاب قرّة العیون نسبت این دو خطبه را به آن جناب داده - و ظاهر این است که تکیه او کتاب حافظ رجب بُرسی است - قابل تأمل به نظر می‌رسد؛ زیرا علاوه بر اینکه مرحوم فیض در کتاب قرّة العیون آن را مأخوذ از حافظ رجب بُرسی اعلام نداشته، در کلمات مکتونه خود بدان استناد فرموده است. گذشته از اینکه حافظ رجب بُرسی خود از فحول بزرگان است و صاحب تألیفات عدیده می‌باشد مانند مشارق الانوار و مشارق الادیان و لباب حقایق الایمان که آن را در سال ۸۰۱ هجری نوشته و همچنین زیارت‌نامه‌ای برای حضرت مولی الموالی علیه السلام و رساله‌ای به نام لمعه در اسرار اسماء و صفات و حروف و آیات تألیف کرده و الدر الثمین که پانصد آیه در شأن حضرت امیر را جمع آوری کرده و لوامع انوار التمجید و جوامع اسرار التوحید و رساله‌ای در تفسیر سوره اخلاص و رساله دیگر در کیفیت انشاء توحید و کتاب‌های دیگر مخصوص به ذکر موالید ائمة اطهار تألیف نموده. و علاوه بر تألیفات مزبوره که می‌رساند در آثار و کلمات حضرت امیر علیه السلام تتبع و پژوهشی داشته است - و هر جوینده یابنده نیز هست - در شأن مولاعلی مدایحی دارد که دو نمونه از آن را ذیلاً می‌آورد تا مشخص میزان عقیده وی نسبت به مولای متقیان باشد:

ایها الائم دعنی واستمع من وصف حالی	انا عبدالعلی المرتضی مولی الموالی
کلما ازددت مديحاً فيه قالوا لا تغالی	و اذا ابصرت فی الحق یقیناً لا ابالی
ایة الله التي فی وصفها القول حلالی	کم الی کم ایها العادل اکثرت جدالی
با غد ولی فی غرامی خلنی عنک و حالی	رح اذا ما کنت ناجی و اطرحنی و ضلالی
ان جسی لعلی المرتضی عین الکمال	و هو زادی فی معادی و معادی فی مآلی

و به اکملت دینی و به ختم مقالی



وله ایضاً:

والکون سر و انت مبداه	العقل نور و انت نعاہ
الکل عبدو انت مولاه	والخلق فی جمعهم اذا جمعوا
مالعلاها فی الخلق اشباه	انت الولی الذی مننابقه
سر الذی لا الله الا هو	یا ایت الله فی العباد و یا
و قال قوم لا هو الله	قد قال قوم بانه بشراً
مولاه حکم العباد و لاه	یا صاحب الحشر والمعاد و من
انت ملاذ الراجی و ملجاء	یا قاسم النار والجنان غدا
و انت عند الحساب غوثاه	کیف یخاف البرسی حرلظی
اذ لیس فی النار من تولاه	لا یختشی النار عبد حیدره

بدیهی است با اعتقاد راسخی که حافظ رجب بُرسی داشته و تجسّس فوق العاده‌ای که به کار می‌برده است، به وجود این دو خطبه واقف گشته، و عدم ذکر آن از ناحیه علمای اعلام، دلیل بر عدم انتساب آن نیست، و به هر حال غزل مزبور مدلولاً مأخوذ از این دو خطبه است و اصولاً به مولانا جلال‌الدین مربوط نبوده، و استناد به آن از ناحیه مرحوم کرمانشاهی ظاهراً غیرموجه است. دیگر از نکاتی که مورد نظر است اینکه مرحوم آقا محمدعلی کرمانشاهی در استدلال خود، مولانا را منتسب به جبریون کرده؛ در صورتی که در مثنوی و دیوان غزل مکرّر در مکرّر سخن از عقیده جبری به میان آمده و به اصطلاح مولانا جبری کافر خطاب شده و خود نیز فرموده است:

حمله مان از باد باشد دم به دم	ما همه شیران ولی شیر علم
جان فدای آنکه ناپیداست باد	حمله مان از باد و ناپیداست باد
هستی ما جمله از ایجاد توست	باد ما و بود ما از داد توست

عاشق خود کرده بودی نیست را <sup>۱</sup>	لذت هستی نمودی نیست را
لطف تو ناگفته ما می‌شنود <sup>۲</sup>	ما نبودیم و تقاضامان نبود
نقل باده جام خود را وامگیر	ای خدا انعام خود را وامگیر
نقش با نقاش چون نیرو کند <sup>۳</sup>	ور بگیری کیت جستجو کند
عاجز و بسته چو کودک در	نقش باشد پیش نقاش و قلم
گاه نقش شیر و گه آدم کند	شکم <sup>۴</sup>
رو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گاه نقش شادی و گه غم کند <sup>۵</sup>
گر پیرانیم تیر آن نی ز ماست	گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
این نه جبر این معنی جباری	ما کمان و تیراندازش خداست
ذکر جباری برای زاری است <sup>۶</sup>	است

و در جای دیگر فرماید: «این معیت با حق است این جبر نیست»<sup>۷</sup>. و در موارد عدیده دیگر جبر را صریحاً مردود دانسته.

و اما استدلال مرحوم مزبور در ردّ عقیده وحدت وجود، نیاز به بحث مفصل و انشای مطول دارد و اکتفا به یک جمله می‌شود که فرموده‌اند: اگر عقیده به وحدت وجود صحیح نیست، لامحاله باید به کثرت و تعدد آن معتقد شد که این اعتقاد حاجت به استدلال ندارد. و اما توسل آن مرحوم به عقل و تمسک وی به روایت: «ایاک امر و ایاک انهی و بک اثیب و بک اعاقب» منقوض به اخبار و احادیث

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۶۰۷ - ۶۱۰ (با کمی اختلاف).

۲. همانجا، بیت ۶۱۴.

۳. همانجا، ابیات ۶۱۱ - ۶۱۲ (با کمی اختلاف).

۴. همانجا، بیت ۶۱۵.

۵. همانجا، بیت ۶۱۷ (با کمی اختلاف).

۶. همانجا، ابیات ۶۱۹ - ۶۲۱ (با کمی اختلاف).

۷. همانجا، بیت ۱۴۷۰.

فراوانی است، و با عقیده مجلسی علیه‌الرحمه تضاد و تهافت بین دارد؛ چه مرحوم مزبور اعتماد به عقل را جایز ندانسته و استدلال فرموده است که اختلاف عقلا در مسائل عقلیه، عقل را از حجّیت ساقط و هابط می‌نماید، و تنها راه خداشناسی آن است که دست به دامن ائمه هدی بشوند، که با وجود ایجاد آنها، خدا حجّت خود را بر خلق تمام فرموده است.

و نیز مرحوم آیت الله میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین در جامع الشتات نسبت به مولانا جلال‌الدین چنین می‌فرماید: «انا آدم الاوّل انا نوح الاوّل انا ابراهیم الخلیل الی آخره» که به مقتضای این عبارت همان است که پیش گفتیم که مذهب ایشان این است که خدا ظاهر می‌شود به صورت خلق، و منتقل می‌شود از صورتی به صورتی. و از غزل مشهوری که از ملای رومی نقل کرده‌اند بر همین مسلک است:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد      دل برد و نهان شد  
هر دم به لباس دگر آن یار درآمد      گه پیر و جوان شد

که باز مشاهده می‌شود پایه استدلال و استناد مرحوم میرزا، غزل مسبوق‌الذکر است که سراینده آن شخصی غیر از مولانا جلال‌الدین است، و شاید مرحوم مزبور خود به این امر واقف بوده است؛ زیرا غزل را منسوب به ملای رومی دانسته نه مولانا جلال‌الدین.

و اما مرحوم ملا احمد مشهور به مقدس اردبیلی، شرحی مشبع در معتقدات فرق مختلفه صوفیه بیان فرموده و در کتاب حدیقه الشیعه که صاحب مقام الفضل و صاحب‌لؤلؤ‌البحرین و صاحب امل الآمل و صاحب بلغة الرجال آن را از جمله مؤلفات آن مرحوم دانسته‌اند، ضمن بیان معتقدات فرقه زراقیه می‌فرماید: «هرگاه کسی از صوفیان می‌گفت حلاج یا نساج یا بسطامی یا رومی

را دوست نمی‌داریم، در کشتن او سعی بلیغ می‌نمودند و تا قتل با او همراه بودند.» که معلوم نیست این مطلب مبتنی بر چه اساس و مسیوق به کدام سابقه و مستند به چه استناد و چه استدلالی است و باز هم معلوم نیست مقصود از رومی، مولانا جلال‌الدین بلخی است یا رومی شاعر دیگر؟!

دیگر از منتقدین مولانا، مؤلف کتاب تذکره‌الاحوان است که کتاب مزبور در سال ۱۲۷۹ قمری به طبع رسیده. مؤلف آن شخصی است به نام سلیمان میرزای قاجار و البته با سلیمان بن محسن نباید اشتباه نمود. مشاراًلیه نسبت به مولانا فحاشی و هتّاکی بسیار کرده و نمی‌داند به چه علت در پایان نقد خود به این شعر استناد جسته است:

شمس تبریز ایستاده هست و در دستش کمان

تیر زهرآلود را بر جان احمق می‌زند<sup>۱</sup>

که نسبت به این استناد به قول ارباب اصطلاح باید گفت: قد صدر من اهل و وقع فی محله.

و بالاجمال از مجموع عقایدی که از مخالفین مولانا ملاحظه شد این مطلب به‌خوبی روشن می‌شود که در بین فحول علمای اعلام از لحاظ استدلال، تضاد و تهافت وجود دارد و بلکه استدلال هر یک منقوض به استدلال دیگری است، و بیشتر از این معتقدات هم مبتنی بر غزلی است که از مولانا جلال‌الدین نبوده است. و با تفصیلی که گذشت غزل مزبور ترجمه خطبه منسوب به مولای متقیان است و مطلب زائدی از خطبه‌های نامبرده ندارد. و عجیب است که نسبت به راوی خطبات از ناحیه علمای مذکورین عنوانی نشده و فقط مرحوم میرزا محمدباقر مجلسی علیه‌الرحمه فرموده: لاعتبار بما رواه البرسی، اما نسبت به غزل

۱. گلیات شمس تبریزی، ج ۲، بیت ۷۷۵۷ (با کمی اختلاف).

مزبور که مستخرجه آن است این همه سخن به میان آمده. در هر حال به نظر نگارنده چند نکته هست که ذکر آن خالی از فایده نیست. نخست اینکه غالب علمای امامیه، مولانا جلال الدین را از خود ندانسته و به اختلاف، گروهی وی را از پیروان مذهب سنت، و جمعی او را صوفی به معنی مصطلح دانسته‌اند که بحث کافی در مذهب مولانا را ضمن فصلی در کتاب سرگذشت مولانا جلال الدین تشریح نموده‌ام، و به نظر این جانب محققاً مولانا بعد از تلاقی با شمس تبریزی، شیعی اثنا عشری بوده است. و همچنین به دلیل اینکه مولانا خرقة از کسی نگرفته و روش مخصوص وی بعد از وفاتش، فرقه‌ای را تشکیل داده که - وجود فرقه نوین دلیل بر عدم قبول روش گذشتگان و پیشینیان مکتب تصوف است - از آن‌گونه صوفیان اصطلاحی نبوده است، و این امر موجب شده که از ناحیه بزرگان شیعی درباره وی اشارت و کنایتی رفته است.

نکته دیگر آنکه روش مولانا جلال الدین از لحاظ امور شرعیه طوری دیگر بوده است که شاید پسندیده آقایان علما نبوده؛ زیرا این مطلب محقق است که مولانا به آوای دف و نی و رباب گوش می‌نهاد و استماع آن را جایز می‌دانسته و به قول ارباب بصیرت از استماع غنا پرهیز نمی‌کرده است؛ و از این لحاظ به طور اجمال یاد آور می‌شود که مولانا - بنا به گفته دوست و دشمن - مجتهد و فقیه بوده و حق آن داشته است که حلال را از حرام و حق را از باطل تمیز دهد، وی را امام المسلمین خطاب می‌نموده‌اند و از اقطار و اکناف عالم وجوه شرعیه برایش می‌رسیده و مرجع مسلم تقلید بوده است، و بنابراین مقدمه، حق استنباط و فتوا داشته و استنباطات علما در مورد روایات مربوط به غنا، به انحای مختلف بوده و فتاوی گوناگون در این باب صادر شده است، و مراجع مسلم شیعه امامیه از قبیل مرحوم علامه محقق حلی و محقق سبزواری و ملامحسن فیض با استدلال

قانع‌کننده‌ای در این خصوص بحث نموده و نظر داده‌اند. و مرحوم محقق سبزواری در کفایه بیان می‌فرماید که چون در عموم روایات مربوط به غنا کلمه غنا، مصدر به الف و لام است و با فرض آنکه الف و لام افاده تعریف کند، ناظر به نوع خاصی از غنا است که در زمان خلفا، آن نوع مخصوص رایج بوده است؛ چون مغنیات بدون حجاب بر اهل مجلس وارد می‌شده‌اند، و روایات ناظر به آن نوع از غناست، لاغیر.

و اما اخبار مربوط به این موضوع طوری است که امکان اباحه غنا را بتوان استنباط نمود و مرحوم ملامحسن فیض می‌فرماید: تشخیص حلال غنا از حرام آن، با شخص مستمع است، اگر او را به امور ربّانی سوق دهد مجاز است و اگر به امور شیطانی گسیل کند غیرمجاز. و در شرح احوال مولانا آمده است که روزی آوای رباب می‌شنید و فرمود: این آهنگ مانند صدای ابواب بهشت است. و شخصی پرسید: چگونه است که در من این ذوق نمی‌آورد؟ فرمود: چون برای ما صدای باز شدن آن در است و برای تو صدای فراز شدن آن. و منظور چنان بوده که آهنگ رباب ما را به عوالم ملکوت و تو را به عالم ناسوت سیر می‌دهد.

در هر حال مولانا جلال‌الدین هم، مانند دیگر علمای شیعه فتوا به حلیت آن داده ولی حلال بودن آن را مشروط به این امر نموده است که غنای مسموع، برای هوای نفس نباشد، و مکرّر این نکته را یادآوری فرموده است و حتی یکی از معتقدین به حضرتش در این باره استفسار نموده و مولانا به همین نهج جواب فرموده‌اند.

نکته دیگر مسأله مجالس سماع و جذبه و رقص است که مولانا حضور و مباشرت آن را جایز می‌شمرده و این معنی بر آقایان علمای اعلام شاق می‌آمد. پرفسور بانو مارگریت اسمیت، مستشرق انگلیسی، می‌نویسد که رقص صوفیان

نمایش حرکات کرات و اجرام فلکی است و شاید بدین وسیله رموز فلکیات تدریس می شده است.

در هر حال عقیده و فتوای مولانا بر اباحه این حرکات، تابع استنباطات او است و کسی را بر مستنبطات فقها حق خرده گیری نیست. و ظاهراً هرگاه جنبه لهوا از ترقص حذف شود، هیچ فتوا به حرمت آن نباشد. و باید معتقد بود که: حال پخته در نیابد هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام<sup>۱</sup>

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۸ (با کمی اختلاف).

## تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی

دکتر سید حسن امین

### ۱ موضوع سخن

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به "مولانای رومی" (۶۰۴ - ۶۷۲) و محی‌الدین ابوبکر محمد اندلسی معروف به "ابن عربی" (۵۶۰ - ۶۳۸) دو رکن رکین عرفان و تصوف اند. اگرچه بعضی از اهل معرفت، به‌ویژه در شبه قاره هند، شیخ احمد سرهندی معروف به "مجدد الف ثانی" (۹۷۱ - ۱۰۳۴) را بدیل و نظیر مولانا و ابن عربی، بلکه برتر از همه عرفا و اولیا می‌دانند،<sup>۱</sup> اما قول راجح و غالب که مقبول اکثریت قریب به اتفاق اهل نظر است، این است که مولانای رومی و ابن عربی به‌مثابه دو قلّه بلند در عرفان و تصوف اسلامی، تالی و نظیر ندارند. چنانکه در باب اهمیت ابن عربی، علامه سید محمد حسین طباطبایی (صاحب تفسیر المیزان و نه‌ایة الحکمه و...) گفته است که: «در اسلام، هیچ کس نتوانسته

۱. ر.ک: شیخ احمد سرهندی، مکتوبات امام ربّانی مجدد الف ثانی، ج ۱، استانبول: وقف الاخلاص، چاپ حسین حلمی بن سعید استانبولی، ۱۹۹۷، مقدمه.



است یک سطر مثل ابن عربی بیاورد.»<sup>۱</sup> یا اینکه آیت‌الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (از اعظم حکیمان و عالمان قرن اخیر) فرموده است که: «ملاصدرا بزرگترین فیلسوف مسلمان پانصد ساله اخیر [فرزند معنوی مولاناست و مولانا فرزند معنوی صدر قونوی [خلیفه و شاگرد ابن عربی] است.»<sup>۲</sup> یا اینکه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی (استاد عرفان دانشکده الهیات دانشگاه مشهد) نوشته است که: «فصوص‌الحکم... نظیر ندارد»<sup>۳</sup> و باز در باب مولانا، نوشته است که: «مثنوی... نظیر ندارد».<sup>۴</sup>

بحث در اینکه از بین این دو رکن رکن تصوف (مولانا و ابن عربی) کدام یک برتر است، سابقه‌ای دراز دارد. عبدالرحمان جامی (۸۱۷ - ۸۹۸) این دو را معادل می‌داند، با این تفاوت که مولانا نماینده عرفان ایرانی در شرق اسلامی و ابن عربی نماینده عرفان عربی در غرب اسلامی است.<sup>۵</sup> در مقابل، جمعی از مدرّسان بزرگ حکمت و عرفان مانند سید ابوالحسن رفیعی قزوینی - چنانکه گذشت - مولانا را فرزند مغیری مع الواسطه ابن عربی می‌دانند. اما در اینکه آیا مولانا به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از آرا و افکار ابن عربی بهره‌مند و مستفید شده باشد، بین صاحب‌نظران اختلاف نظر است:

**الف -** در بین خاورشناسان، هانری کرین، مولانا را از طریق صدر قونوی (وفات ۶۷۳) متأثر از مکتب ابن عربی و تعالیم او می‌داند.<sup>۶</sup> همچنین رینولد

۱. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه حکمت سبزواری، ج ۱، تهران، ص ۲۳۹.

۲. محمدرضا ربانی تربتی، کیهان اندیشه، به نقل از منوچهر صدوقی سها، شماره ۶۱ (مرداد و شهریور ۱۳۷۴)، ص ۴.

۳. مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: اوقاف خراسان، ۱۳۴۸، صص ۱۶۰ - ۱۶۱.

۴. همان، صص ۱۵۹ - ۱۶۰.

۵. عبدالواسع نظامی باخرزی، مقامات جامی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نر، ۱۳۷۱، صص ۹۰ - ۹۱.

6. Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, translated by R. Manheim, Princeton U.P., 1969, P. 70.

نیکلسون (بزرگترین مرجع غربی در باب مولانا) - اگرچه بدون ارائه ادله قوی - در اصل وحدت وجود، مولانا را تابع ابن عربی می‌شناساند.<sup>۱</sup> در صورتی که ویلیام چیتیک (استاد عرفان اسلامی در دانشگاه ایالتی نیویورک در استونی بروک) مولانا را بزرگتر از آن می‌داند که تحت تأثیر تفکر صدر قونوی (ربیب و خلیفه ابن عربی) قرار گرفته باشد.<sup>۲</sup>

ب- در بین عارف‌شناسان متأخر ایرانی و ترک و عرب نیز همین اختلاف نظرها درباره تأثیر ابن عربی در مولانا دیده می‌شود. این انظار را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد:

اول- جمعی مولانا را متأثر از ابن عربی می‌دانند. از جمله مرحوم استاد جلال‌الدین همایی در یادنامه مولوی، اصل وحدت وجود مولوی را معادل "تجلی نور منبسط وجود بر کثرات" که طرز تفکر ملاصدرا و سبزواری (اتباع ابن عربی) است، معرفی می‌کند.<sup>۳</sup> دکتر محسن جهانگیری هم بر همین عقیده رفته است.<sup>۴</sup> دکتر خلیفه عبدالحکیم نیز مثنوی را بازتاب "آیین یک بُنی ابن عربی" می‌داند.<sup>۵</sup> دوم- جمعی تأثیر ابن عربی را غیرمستقیم - یعنی به واسطه صدر قونوی - می‌دانند، مانند یکی از شاگردان شیخ عباسعلی کیوان قزوینی (۱۲۷۷-۱۳۵۷) که مولانا را از طریق صدر قونوی، از ابن عربی متأثر می‌داند.<sup>۶</sup> همچنین در مقالاتی که به قلم دو سه تن از نویسندگان معاصر در مجله کیهان اندیشه در ایران منتشر

1. Nicholson, Reynold Alan, *Introduction to the Mathnavi*, London: Luzac, 1977 (3 Vols), Vol. 1, Introduction.

2. Chittick, William, *Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, and also in Nasr, S.H., *The Spirituality of Islam* 1983, Vol. 2, 1995.

۳. جلال‌الدین همایی، یادنامه مولوی، تهران: بونسکو، ۱۳۳۷، ص ۲۰۷. (مولوی‌نامه، ج ۱، ۲، تهران: نشر هما، ۱۳۶۶، صص ۲۱۲ به بعد).

۴. محسن جهانگیری، محراب‌الدین ابن عربی، ج ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ص ۶۰۴.

۵. خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۶، ص ۲.

۶. عباسعلی کیوان قزوینی، عرفان‌نامه، چاپ نورالدین مدّری چهاردهی، تهران: برنا، چاپخانه کاویان، برنا، صص ۱-۲.

شده است، همین نظریات موافق و مخالف، دوباره متجلی شده است.<sup>۱</sup> سوم - بسیاری از نویسندگان مانند داریوش شایگان، شاید به دلیل اینکه خواسته‌اند از داوری نهایی درباره تأثیر و نفوذ ابن عربی در مولانا پرهیز کنند، فقط به ذکر وجود مناسباتی بین این دو کفایت کرده و نوشته‌اند که ابن عربی «با مولانا رابطه داشت»<sup>۲</sup> که اگرچه مجهولی را معلوم نمی‌کند، باز هم حاکی از اهمیت موضوع است.

چهارم - جمعی از قبیل عبدالحسین زرّین‌کوب<sup>۳</sup> و محمد تقی جعفری<sup>۴</sup> یا محمدرضا شفیعی کدکنی<sup>۵</sup>، عبدالکریم سروش و بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، در شناسایی اندیشه‌های مولانا مدخلیتی برای عرفان ابن عربی قائل نیستند، بلکه باصراحت می‌گویند که نگرش مولانا به وحدت وجود با مکتب ابن عربی متفاوت است.

البته محمد تقی جعفری، اساساً در عرفان اسلامی توجه کافی به آثار ابن عربی ندارد؛ چنانکه در کتاب عرفان اسلامی خود، ضمن برشمردن منابع این تألیف، به هیچ کدام از آثار ابن عربی اشارتی ندارد.<sup>۶</sup> در عین حال، یکی از امتیازات تفسیر مثنوی تألیف محمد تقی جعفری - در مقابل شرح‌های دیگر که در مقام توجیه گفتار مولانا براساس عرفان ابن عربی است - این واقعیت است که استاد جعفری کوشیده است جهان‌بینی خود مولانا را از مثنوی استخراج کند؛

۱. منوچهر صدوقی (مها)، الفقای دو دریا، کیهان اندیشه، شماره ۶۱، ص ۳ - ۱۰؛ سید حسن امین، ملاقات مولانا با ابن عربی، کیهان اندیشه، شماره ۶۹، ص ۱۴۵ - ۱۴۹.

۲. داریوش شایگان، هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، ج ۲، تهران: فروزان، ۱۳۷۳، ص ۳۲۱.

۳. عبدالحسین زرّین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۳۰۴.

۴. محمد تقی جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۴، چ ۹، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲، صص ۵۳۱ - ۵۳۲.

۵. محمدرضا شفیعی کدکنی، مقدمه برگزیده غزلیات شمس.

۶. محمد تقی جعفری، عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه محمد تقی جعفری، ۱۳۷۸.

در حالی که اغلب شارحان مثنوی با تکیه بر مطالب گذشتگان در مقام تطبیق مضامین مثنوی بر مسائل عرفانی محض، براساس عرفان تنوریک ابن عربی، صدر قونوی و شاگردان و پیروان او مانند سعدالدین فرغانی، مؤیدالدین جندی، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی و عبدالرحمن جامی بوده‌اند. به همین دلیل است که محمدتقی جعفری در کتاب معروف خود با عنوان مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب، حتی یک‌بار اشاره‌ای به نام ابن عربی یا خلیفه و جانشین او، صدر قونوی، نکرده است و این در حالی است که وی در آن کتاب حتی از مشابهت‌های بین افکار مولانا با آموزه‌های کیش بودایی غافل نمانده است.<sup>۱</sup> و این دلیل کافی بر این واقعیت است که به نظر محمدتقی جعفری نیز مولانا تحت تأثیر مکتب عرفانی ابن عربی و اتباع او نبوده است.

جستار حاضر، دربارهٔ تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم (یا عدم تأثیر) ابن عربی در مولانا نگاشته شده است. این وجیزه، پس از معرفی اجمالی مولانا و ابن عربی و صدر قونوی، نخست به اثبات ملاقات مولانا و پدر او (محمد بن حسین خطیبی) و مرشد او (شمس تبریزی) با ابن عربی و سپس به اثبات حشر و نشر مولانا با جانشین ابن عربی (صدر قونوی) می‌پردازد و آخر سر، شواهد و قرائنی را که بر تأثیر یا عدم تأثیر ابن عربی در مولانا قابل ارائه است، بررسی می‌کند.

## ۲ معرفی اجمالی مولانا و ابن عربی و صدر قونوی

در پژوهشی که به تأثیر یا عدم تأثیر ابن عربی در مولانا – چه به طور مستقیم و چه به واسطهٔ صدر قونوی – مرتبط می‌شود، واجب است که نخست – ولو به

۱. محمدتقی جعفری، مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب شرق و غرب، ج ۴، تهران: بعثت، ۱۳۷۰؛ همچنین: عبدالله نصری، تکاپوگر اندیشه‌ها: زندگی، آثار و اندیشه‌های استاد محمدتقی جعفری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۲.

اجمال - این سه شخصیت بزرگ فرهنگی معرفی شوند.

## ۲-۱- ابن عربی

محمی الدین ابوبکر محمد بن علی حاتمی طایی مالکی اندلسی (وفات ۶۳۸ هـ. / ۱۲۴۰ م.) بنیان‌گذار عرفان علمی و صاحب کتاب‌های فصوص الحکم، ترجمان الاشواق، فتوحات مکیه، تاج الرسائل و کتاب العظمة است. از میان آثار ابن عربی، فصوص الحکم مهم‌ترین کتابی است که مکتب وحدت وجود را به‌بهترین وجهی با استفاده از منابع اسلامی (قرآن، حدیث، کلام و تصوف) بر پایه عقاید اشاعره و فرا اسلامی، یعنی حکمت اسکندرانی و نوافلاطونی و غیر آنها (از جمله گنوستیسم مسیحی، رواقیون، فلسفه فیلون یهودی، باورهای باطنیان اسماعیلی، قرمطیان و اخوان الصفا)<sup>۱</sup> تبیین کرده است. این کتاب بالنسبه کوتاه که شامل تنها بخشی از اندیشه‌های ابن عربی است، در آثار منشور و منظوم عربی و فارسی نسل‌های بعد عارفان، تأثیری عظیم گذاشته و بیش از یک صد شرح بر آن نوشته شده است. به نظر ابن عربی، همه پیامبران کلمات الهی‌اند و به همین جهت وی فصوص را نوعی تبویب کرده که در مجموع مشتمل بر بیست و هفت فص است.

شرح حال ابن عربی تقریباً در همه تواریخ و زندگی‌نامه‌های قرن‌های بعد آمده است، از جمله در نفع الطیب مقری، بستان العارفین نوری، تاریخ الاسلام ذهبی، الوافی بالوفیات صفوی، مرآت الجنان یافعی، البداية والنهاية ابن کثیر، الطبقات الکبری شعرانی، شذرات الذهب ابن العباد، طرائق الحقائق معصوم شیرازی. چند زندگی‌نامه نیز از ابن عربی توسط شاگردانش نوشته شده که در آنها

۱. ابوالعلا عقیلی، من این استقی ابن عربی فلسفته الصوفیه، مجلة دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، ۱۹۳۳ م، ص ۲۵.

از وی در برابر اتهاماتی که بعضی به او زده بودند، دفاع شده است. یکی از قدیمی‌ترین اینها مناقب ابن عربی تألیف ابراهیم البغدادی است که توسط صلاح‌الدین منجد به سال ۱۹۵۵ در بیروت منتشر شده و در مقدمه آن فهرستی از منابع ابن عربی آورده شده است.<sup>۱</sup>

## ۲-۲- مولانا رومی

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، معروف به مولوی (وفات ۶۷۲ هـ. / ۱۲۷۳ م.)، فرزند محمد بن حسین خطیبی معروف به بهاء‌ولد و ملقب به سلطان‌العلماء (۵۴۳ - ۶۲۸) خطیب و مرشد دیار بلخ، در ۶۰۴ هـ. / ۱۲۰۷ م. در بلخ زاده شد و در نوجوانی یعنی در حدود ۶۱۸ هـ. درست پیش از حمله خانمانسوز مغولان، به همراه پدر از بلخ به قصد حجاز بیرون شد و در نیشابور به دیدار عطار نیشابوری نایل گردید. سپس از طریق بغداد به سفر حج رفت و از آنجا در خدمت پدر به سال ۶۲۲ هـ. به آسیای صغیر (ترکیه فعلی) آمد و هفت سال در شهر "لارنده" بماند، تا آنکه پدر او سرانجام به خواهش علاء‌الدین کیقباد سلجوقی (۶۱۶ - ۶۳۴ هـ.) و نیز مردم آن دیار، در قونیه که پایتخت سلاجقه روم بود، سکونت اختیار کرد.

مولانا نخست از پدر خویش بهاء‌ولد و پس از مرگ پدر از برهان‌الدین محقق ترمذی، معارف اسلامی و عوارف عرفانی را بیاموخت. تأثیر تألیفات این دو که در کتاب‌هایی با عنوان معارف تدوین شده است، در مولانا بسیار بود؛ چنانکه از اصول عمده و مبانی آن کتاب‌ها در مثنوی و دیوان شمس و فیه مافیه اقتباس‌هایی می‌توان یافت. مولانا سرانجام پس از مرگ برهان‌الدین ترمذی در

۱. نقل از حواشی: شیدحسین نصر، سه حکم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر، ص ۲۹۷.

۶۳۸ هـ. / ۱۲۴۰ م. بر مسند تدریس و ارشاد و افتان نشست تا آنکه در اوج ریاست شریعتی و طریقتی در قونیه، وقتی که هنوز سی و هشت سال بیشتر نداشت، به سال ۶۴۲ هـ. به کمند جادویی شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی معروف به شمس تبریزی گرفتار شد و از عرفان زاهدانه موروثی، به عرفان عاشقانه پرشوری دست یافت که سیر او را دیگرگون ساخت و دنیای او را بر هم زد. مولانا در معرفی این مرشد مرموز می‌گوید:

از خانه برون رفتم، مستیم به پیش آمد

در هر نظرش مضمهر، صد گلشن و کاشانه

گفتم ز کجایی تو؟ تسخر زد و گفت ای جان

نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه

نیمیم ز آب و گل، نیمیم ز جان و دل

نیمیم لب دریا، نیمی همه دردانه<sup>۱</sup>

جمعی از مریدان او از این تغییر حالت مرشد خود خشمگین شدند و چون شمس را موجب گمراهی مرشد و مرشدزاده خود می‌دانستند، شمس را کشتند. مولانا حتی پس از مرگ شمس به طریقت او وفادار ماند و به یاد او غزل‌ها گفت که به دیوان شمس معروف شد. سرانجام، مولانا صلاح‌الدین فریدون زرکوب را که به جانشینی خود برگزیده بود، مورد توجه قرار داد، اما صلاح‌الدین نیز چند سال بعد دار دنیا را نابهنگام وداع گفت. مولانا، بعد از او مولانا حسام‌الدین چلبی را به مؤانست برگزید و مهم‌ترین اثر خود یعنی مثنوی معنوی خویش را به خواهش او به نظم درآورد و "حسامی نامه" نامید. مثنوی (شامل بیست و پنج هزار بیت) نه تنها بزرگترین کتاب عرفانی فارسی، بلکه یکی از ارزنده‌ترین موارث

۱. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۳۱۶.

مشترک ادراکات بشری است.

مولانا در جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ هـ. / ۱۲۷۳ م. در قونیه وفات کرد و مریدان او، فرزندش سلطان ولد را به جانشینی او برداشتند.<sup>۱</sup>

### ۲-۳- صدرقونوی

صدرالدین قونوی (۶۰۵ - ۶۷۳ هـ.) بهترین شاگرد و شارح آثار ابن عربی بود. پدر صدرقونوی که از او با عنوان "استاد السلاطین مجدالدین اسحاق قونوی" یاد کرده‌اند، به سال ۶۰۰ هـ. در سفر حج با ابن عربی آشنا شد و این دو به اتفاق هم از مکه به آنتولی آمدند. صدرقونوی پنج سال بعد در قونیه متولد شد و چون پدرش را در کودکی از دست داد، ابن عربی به رسم آن زمان و بنا به رعایت و حمایت از دوست از دست رفته‌اش، همسر او (مادر صدرقونوی) را به نکاح خویش درآورد و تربیت صدرقونوی را برعهده گرفت و او را با خود به مصر برد و همه جا او را از معارف خویش بهره‌ور می‌داشت. صدرقونوی، پس از تکمیل مراتب علمی و عملی، به قونیه بازگشت و در آنجا مدرسه و خانقاهی تأسیس کرد.<sup>۲</sup>

بر اثر حسن تقریر، قدرت بیان، نظم در تدریس و تألیف و قوت فکر صدرقونوی، شاگردان زیادی گرد او جمع شدند که مؤیدالدین جندی، فخرالدین عراقی، عفیف الدین تلمسانی، سعیدالدین فرغانی از جمله مشاهیر ایشان‌اند. به‌علاوه، صدرقونوی تألیفات بسیاری از خود برجای گذاشت از جمله: تأویل سوره حمد، مفتاح الغیب، نصوص، فکوک و شرح‌الحديث که همه به عربی‌اند

۱. بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۱۵ (تجدید چاپ، تهران: زوار، ۱۳۵۴).

۲. ویلیام جینیک، صدرقونوی، دایرةالمعارف اسلام، ج ۸، لندن، ۱۹۹۵.



و نیز تبصرة المبتدی ومفاوضات به پارسی. بهترین شرح حال صدر قونوی، آن است که ویلیام چیتیک در دایرةالمعارف اسلام نوشته است.

### ۳ ملاقات مولانا با ابن عربی

در باب آشنایی مولانا با ابن عربی، چندین سند تاریخی و دلیل نقلی در دست است از جمله:

اول- روایت است که مولانا با پدرش بهاءولد (۵۴۳ - ۶۲۸) در دمشق به دیدار و زیارت ابن عربی رفتند. در بازگشت - چنانکه رسم زمان بود - مولانا مؤدبانه پشت سر پدرش حرکت می‌کرد، ابن عربی گفت: «سبحان الله، اقیانوسی از پی یک دریاچه می‌رود.»<sup>۱</sup>

دوم - به گزارش کهن‌ترین منابع موجود در احوال مولانا همچون رساله فریدون سپهسالار<sup>۲</sup> و شرح کمال‌الدین خوارزمی بر مثنوی،<sup>۳</sup> مولانا در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است. مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر نیز این احتمال را قویاً تأیید می‌کند.<sup>۴</sup> به نظر ما، مؤید خارجی وقوع این ملاقات در دمشق، سابقه اقامت ابن عربی در قونیه و آشنایی مولانا با ابن عربی از قونیه است؛ چنانکه منابع معتبر ذیل ترجمه صدر قونوی، تصریح دارد که ابن عربی در قونیه با مادر صدر قونوی ازدواج کرده است.<sup>۵</sup> به علاوه می‌دانیم که ابن عربی در ۶۰۱ هـ. مورد

۱. رساله در تحقیق احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ص ۴۳.

۲. فریدون سپهسالار، رساله در شرح حال مولانا، چاپ سعید نفیسی، ج ۳، تهران: اقبال، ۱۳۶۸، صص ۲۳-۲۵.

۳. کمال‌الدین خوارزمی، جواهرالاسرار، چاپ دکتر محمد جواد شریعت، ج ۱، تهران: مشعل، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳.

۴. رساله در تحقیق احوال مولانا جمال‌الدین محمد بلخی، ص ۴۳.

۵. اوحالدین کرمانی، مناقب، چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، صص ۸۴ - ۸۵؛ عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، چاپ محمود عابدی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۵۵۵.

استقبال و تکریم کیخسرو اول و در سال ۶۰۷ مورد استقبال پسر او کیکاووس اول از سلاجقه روم در قونیه واقع شده است.<sup>۱</sup> پس مولانا باید قبل از سفرش به دمشق، نام ابن عربی را به دلیل اقامت ابن عربی در قونیه شنیده باشد؛ چنانکه بسیاری از نویسندگان از جمله جامی در نفعات از اقامت درازمدت ابن عربی در قونیه سخن گفته‌اند.<sup>۲</sup> به هر صورت آنچه مسلم است، مولانا دو سال پس از مرگ پدرش - یعنی در ۶۳۰ هـ - برای تکمیل مراتب علوم رسمی از قونیه به حلب رفت و آنجا در مدرسه حلاویه اقامت گزید و نزد کمال‌الدین ابن‌العديم تلمذ کرد و بعد از سه سال اقامت در حلب به دمشق رفت و چهار سال در آن شهر بماند و در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است؛<sup>۳</sup> اگرچه محققاً تا سال ۶۲۸ که پدرش وفات یافت،<sup>۴</sup> در قونیه بود و دو سال بعد از آن در خدمت برهان‌الدین محقق ترمذی در قونیه ماند.<sup>۵</sup>

از سوی دیگر می‌دانیم که ابن عربی از ۶۲۰ تا ۶۳۸ که سال مرگ اوست، در دمشق بوده است و فصوص را به سال ۶۲۶ در آنجا ساخته است.<sup>۶</sup> پس برای دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق از لحاظ زمانی و مکانی و آفاقی و انفسی، مقتضی موجود و مانع مفقود است.

سوم - شمس تبریزی نیز در مقالات خود به مناقشات و مفاوضات خود با

۱. اغلب منابع در باب احوال ابن عربی از سفر او به روم (آسیای صغیر) و اقامت او در قونیه سخن گفته‌اند. برای نمونه ر.ک: به قدیمی‌ترین زندگی‌نامه ابن

عربی: ابراهیم البغدادی، مناقب ابن العربی، چاپ صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۵ م.

۲. نفعات الانس، ص ۳۸۱.

۳. سید صالح خلخالی، مناقب چهارده معصوم (شرح صلوات ابن عربی)، تصحیح سید علی‌بنی امین، تهران: وحید، ۱۳۶۶، ص ۳۸.

۴. رساله در تحقیق احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ص ۴۳.

۵. همانجا.

۶. محی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عقیفی.

ابن عربی تصریح دارد<sup>۱</sup> و از جمله در حق ابن عربی گفته است که: «وقت‌ها شیخ محمد [ابن عربی] سجود و رکوع کردی و گفتی بنده اهل شرعم، اما متابعت نداشت.»<sup>۲</sup> یا آن که گفته است: «در سخن شیخ محمد [ابن عربی] این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد. و آنگاه او را دیدمی خطا کردی. وقت‌ها به او بنمودمی؛ سر فروانداختی، گفتی: فرزند! تازیانه می‌زنی قومی.»<sup>۳</sup>

چهارم - از همه مهم‌تر، اینکه شخص مولانا در دیوان شمس ضمن اظهار اشتیاق نسبت به شمس تبریزی، از اقامت خود در دمشق و روحانیت "جبل صالحه" که مدفن اکابر عرفا و از جمله ابن عربی است، سخن می‌گوید:

اندر جبل صالح، کانست ز گوهر زان گوهر ما غرقه دریای دمشقیم<sup>۴</sup>

البته رابطه‌آشنایی و دیدار و صحبت مولانا با ابن عربی، چه در حضور پدر و چه از طریق شمس تبریزی و چه در ملاقات‌های خصوصی و شخصی در دمشق، دو سه سال پس از مرگ پدرش (یعنی بین سال‌های ۶۳۰ تا ۶۳۷ ه.ق) از مقوله صحبت اصاغر با اکابر بوده است. لذا عمده‌ترین وسیله و واسطه تأثیر احتمالی ابن عربی در مولانا، صدر قونوی است که با مولانا حشر و نشر و معاشرت و مصاحبت نزدیک داشته است.

#### ۴ صحبت و حشر و نشر مولانا با صدر قونوی

صدر قونوی هم‌زمان با مولانا، در قونیه مدرسه و خانقاه داشت. وی یکی از اکابر حکیمان و عارفان عهد خویش بود که خواجه نصیر طوسی (وفات ۷۱۰) با

۱. شمس‌الدین تبریزی، مقالات شمس تبریزی، تصحیح دکتر محمد علی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۶، ص ۱۲۵.

۲. همان، ص ۳۵۷.

۳. همان، ص ۳۹۸.

۴. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۲۰۶؛ نیز مناقب چهارده معصوم، ص ۳۸.

او مکاتباتی داشته است که به مفاوضات (در مباحث وجود و ماهیت) معروف است<sup>۱</sup> و خواجه نصیر نه تنها صدر قونوی را طی مکتوب جوابیه اش «صدرالملة والدین، لسان الحقیقة، برهان الطریقة، ملک الحکماء والعلماء فی الارضین» خطاب کرده، بلکه او را «افضل و اکمل جهان» و خود را «مرید صادق و مستفید عاشق» خوانده است.<sup>۲</sup>

صدر قونوی در آغاز کار، معارض و منکر مولانا بود. اما سرانجام به پایمردی و وساطت یکی از شاگردان و مریدان خود (به نام شیخ سراج الدین ارموی) در حلقه ارادتمندان و مخلصان مولانا درآمد و به ملاقات و دید و بازدید با مولانا پرداخت و یک بار که از مجلس مولانا بیرون آمد، به مریدان خود گفت: «این مرد، مؤید من عندالله است و از جمله مستوران قیاب غیرت»<sup>۳</sup>

احمد افلاکی در مناقب العارفین گزارش کرده است که روزی مولانا به دیدار صدر قونوی رفته بود و «صدرالدین حدیث می گفت، چون مولانا را دید، تدریس حدیث را بدو وا گذاشت»<sup>۴</sup>

در عین حال حصول ارادت از صدر قونوی نسبت به مولانا به شرح آنچه افلاکی آورده است، بسیار مستبعد است.

اکنون نکات و شواهدی چند در باب روابط مولانا با صدر قونوی از منابع

۱. مکتوب صدر قونوی به خواجه نصیر چنین شروع می شود: خواجه معظم و صدر اعظم... ملک حکماء العصر... بر رأی غیب‌نمای آن جناب معظم پوشیده نیست که طلب مواصلت و تأسیس قواعد مودت با اهل فضل، پیوسته سنی معهود و مألوف بوده است... و چون التقاء من حیث الصورة والحالة هذه تعذری داشت، طلب مواصلت به طریق مکاتبت... متعین بود، نخواست که از فوائد علمی که شریف‌ترین صور ترقیات نفسی است، این مفاتحه خالی باشد و از نتایج افکار آن ذات شریف برنصب ماند... مسأله‌ای چند از مشکلات مسائل... به خدمت فرستاد تا... صحت و فساد آن... بیان فرمایید...

۲. متن هر دو نامه به ضمیمه اوصاف الاشراف خواجه نصیر طوسی (چاپ برلن) چاپ شده است. نیز نک: نایب‌الصدر، طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محجوب.

۳. رساله در تحقیق احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، صص ۱۱۸ - ۱۱۹.

۴. شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب العارفین، ج ۱، تهران، صص ۳۹۲ - ۳۹۳ و جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۶.

مختلف ذکر می‌کنیم و به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازیم تا از این رهگذر شیوه قلندرانه و عاشقانه مولانا با شیوه عالمانه و حکیمانه صدر قونوی مقایسه شود و بالمآل تأثیر یا عدم تأثیر این دو در یکدیگر روشن گردد.

جامی که خود از بهترین شارحان مکتب ابن عربی است و شرح او برفصوص از ارزشی خاص برخوردار است، به چند نکته مهم در نفعات اشاره می‌کند، از جمله اینکه:

۱ - مولانای رومی، در حیات خود در نماز جماعت به صدر قونوی اقتدا می‌کرده است.<sup>۱</sup>

۲ - مولانای رومی، در مرض موت خود به مریدان وصیت کرد که نماز جنازه او به صدر قونوی تفویض شود.<sup>۲</sup>

۳ - مولانای رومی، از باب تأدب و احترام، بر سجاده صدر قونوی جلوس نکرده و گفته است: «به قیامت چه جواب گویم که بر سجاده شیخ چرا نشستم؟». و صدر قونوی از باب احترام متقابل، چون مولانا بر سجاده‌ای که او بر آن نشسته بود جلوس نکرد، سجاده را دور افکند و گفت: باید هر دو، مثل هم - بدون آنکه یکی امتیاز "سجاده‌نشینی" که در عرف متصوفه نشانه مقام قطیبت و ارشاد است، داشته باشد - در کنار هم بر زمین بنشینند.<sup>۳</sup>

۴ - صدر قونوی در حق مولانا گفته است:

اگر بایزید و جنید در این عهد بودندی، غاشیه این مرد مردانه  
برگرفتندی و منت بر جان خود نهادندی. خوانسالار فقر محمدی اوست و

۱. نفعات الانس، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۴۵۶.

۳. همان، ص ۵۵۶.

ما به طفیل وی ذوق می‌کنیم.<sup>۱</sup>

البته معلوم است که مولانا و صدر قونوی قریب‌السن بوده‌اند و این تجلیل و تکریم قونوی از مولانا تنها از جهت مقام معنوی مولانا و نه از جهت تقدّم سنی یا تفوّق علمی یا اجتماعی اوست؛ چنانکه دیگران نیز به این معنی اشاره کرده‌اند.<sup>۲</sup>

۵- در مقطعی که شیخ نجم‌الدین رازی (وفات ۶۵۴) معروف به "دایه" به قونیه آمده است، مولانا و قونوی هر دو پشت سر او نماز خوانده‌اند. این نکته اخیراً فخرالدین علی صفی (وفات ۹۳۹) هم داماد (باجناق / باجناغ یا همزلف جامی) در لطائف الطوائف، با تفصیل بیشتری بیان کرده است به این ترتیب:

شیخ نجم‌الدین رازی که به دایه مشهور است... به روم افتاد و با مولانا جلال‌الدین رومی و شیخ صدرالدین قونوی صحبت‌ها داشتند. گویند وقتی همه در یک مجلس جمع بودند، بانگ نماز شام دادند و جماعت قائم شد. اکابر از شیخ نجم‌الدین التماس کردند که پیش‌نمازی کند و او پیش رفت و در هر دو رکعت سوره "قل یا ایها الکافرون" خواند. چون نماز تمام شد، مولانا جلال‌الدین با شیخ صدرالدین بر وجه طیبیت گفت که شیخ نجم‌الدین ظاهراً یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما. یعنی یک بار شما را به کفر مخاطب ساخت و یک بار ما را.<sup>۳</sup>

از متن بالا چند نکته برمی‌آید:

اول- اینکه مولانای رومی و صدر قونوی در قونیه مستقر و مقیم و در زمره مشایخ و اکابر بودند که نجم‌الدین دایه به روم افتاد و به قونیه رسید.

دوم- اینکه مولانا و صدر قونوی و شیخ نجم‌الدین دایه، با یکدیگر

۱. همان، ص ۴۶۵.

۲. جستجو در تصوف ایران، ص ۶.

۳. فخرالدین علی صفی، لطائف الطوائف، چاپ احمد گلچین معانی، تهران: اقبال، ۱۳۴۶، صص ۱۷۰-۱۷۱.

”صحبت‌ها داشتند“. یعنی – چنانکه مرسوم مجلس عرفا و علما و حکماست – مفاوضات علمی و مباحثات و مناظرات و گفتگوهای عالمانه داشته‌اند؛ اما این صحبت‌ها اگرچه بی‌گمان خالی از افاده و استفاده و تأثیر و تأثر نمی‌تواند بوده باشد، جنبهٔ تدریس و تعلیم بین استاد و شاگرد نیز نداشته است، بلکه از مقولهٔ گردهمایی‌ها و هم‌صحبتی‌های بین دانشیان و عالمان و عارفان هم‌رتبه و هم‌پایه می‌بوده است.

سوم- اینکه در آن تاریخ، نجم‌الدین دایه، هم از جهت سن و سال و هم از جهت احترام و پایگاه طریقتی، از مولانا و صدر قونوی برتر بوده است؛ چنانکه حتی به گزارش جامی، بعضی پدر مولانا را از خلفای او دانسته‌اند و باز اکابر قونیه او را در پیشوایی و پیشنمازی بر مولانا و صدر قونوی مقدم داشته‌اند. نیز می‌دانیم که سعدالدین حموی که از هم‌رتبه‌های مولانا و صدر قونوی است، از شاگردان نجم‌الدین دایه بوده است.

چهارم- اینکه مولانا و صدر قونوی با یکدیگر بسیار هم افق و قریب‌السن و نزدیک و مانوس بوده‌اند؛ چنانکه مولانا با صدر بر وجه طبیعت و مزاح‌چنین سخنی دایر به کفر هر دوان بر زبان می‌آورد و خود را و او را به یک چوب می‌راند و در ردهٔ کافران می‌گمارد و از مخاطب خود انتظار تلقی به قبول دارد.

پنجم- اینکه مشرب و مسلک عرفانی این هر سه عارف یعنی نجم‌الدین دایه و مولانا و صدر قونوی با هم متفاوت بوده است و از این رهگذر است که مولانا- در پی مباحثه‌ها و مناقشه‌های آن مجلس که بین این هر سه تا وقت نماز شام ادامه داشت- به صدر قونوی می‌گوید که نجم‌الدین دایه، خطاب ”یا ایها الکافرون“ را «یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما». یعنی نجم‌الدین دایه مکتبی دارد که هم مکتب شما و هم مشرب ما را کفر می‌انگارد.

ششم - اینکه حسن ارتباط بین مولانا و صدر قونوی در اواخر عمر آن دو، نه تنها از گزاره‌های تاریخی و رجالی یاد شده در بالا، بلکه از مثنوی معنوی به خوبی آشکار است؛ چنانکه مولانا یک جا طی شرح داستان هاروت و ماروت در حق صدر قونوی گوید:

گفت الّمعنی هُوَ اللّهُ شیخ دین بحر معنی‌های ربُّ العالمین<sup>۱</sup>  
و جای دیگر به مقام بلند عرفانی او به عنوان "قطب زمانه" چنین اشاره کرده است:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود  
غیر آن قطب زمان دیده‌ور کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر<sup>۲</sup>

«در عین حال، مسلم است که حسن ارتباط اجتماعی این دو بزرگ، به معنی یگانگی فکری و فلسفی و طریقتی ایشان نیست. زیرا هم چنان که پیشتر گفتیم قونوی، صاحب کرسی درس و مسند بحث است، اما مولانا طرفدار عشق و جذبه. این است که وقتی مولانا در مقام صحبت، مطلبی را بیان کرد، قونوی به مولانا گفت: شما به چه نحو مسائل بدین شکلی را به این سهولت به طور صریح و واضح در دسترس همگان قرار می‌دهید؟ مولانا گفت: من متعجبم که شما چطور مسائل به این آسانی را این‌گونه غامض تقریر می‌کنید.»<sup>۳</sup>

این نکتهٔ اخیر، یکی از مهم‌ترین جهات اختلاف مشرب و مکتب مولانا با ابن عربی و اتباع اوست؛ به این معنی که مکتب غامض و پیچیدهٔ عرفان ابن عربی، منحصرأ به کار اهل علم و متخصصان علوم عقلی و حکمی می‌آید. چنانکه تا همین امروز فصوص الحکم ابن عربی و شروح آن به عنوان متون عالی حکمت و

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۳۵۲.

۲. همانجا، ابیات ۲۱۳۸ - ۲۱۳۹.

۳. یادنامهٔ مولوی، ص ۵۵.



عرفان، متن درس و موضوع مباحث و تدریس است، در صورتی که مثنوی مولانا اگرچه از جهت عمق و معنی، کمتر از فصوص نیست، به زبان ساده و با قصه گوئی و داستان سرایی - با استفاده از فرهنگ عامه و حکمت عامیانه - به بیان مفاهیم عرفانی و اخلاقی پرداخته است و به قول استاد عبدالحسین زرین کوب، در مثنوی «نباید یک نظام فلسفی هماهنگ و واحد را - آن گونه که در نزد فلاسفه هست - جستجو کرد.»<sup>۱</sup> به تعبیر دیگر، مدرسه ابن عربی متعلق به خواص بلکه خاصّ الخاص و اخصّ الخواص است که ورود به آن مدرسه، مستلزم طی مراحل علمی و زحمت چندین ساله در فنون عقلی است؛ در صورتی که در مکتب مولانا بر روی همه کس از عامّ و خاصّ و تحصیل کرده و تحصیل نکرده باز است. فهم مکتب ابن عربی، مستلزم دانستن زبان علمی و تحصیلات قبلی در سطح عالی است. به همین دلیل، حکیم و مدرّس بزرگی مثل صدر قونوی، خلیفه و جانشین او می شود. برعکس، فهم مکتب مولانا هیچ شرط و شروطی ندارد و باز به همین دلیل مولانا، صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی را که افرادی عامی و درس نخوانده، اما اهل سیر و سلوک باطنی، بودند، به جانشینی خود انتخاب کرد.

##### ۵ شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا

تأثیر ابن عربی در مولانا، بر رغم ملاقات آن دو با یکدیگر و نیز حشر و نشر مولانا با صدر قونوی (خلیفه ابن عربی) بسیار اندک بوده است. شواهد دالّه بر این قول را می توان به دو دسته تاریخی و ادبی از یک سو و محتوایی و مکتبی از سوی دیگر تقسیم کرد و آنها را چنین ارائه کرد:

۱. جستجو در تصوف ایران، ص ۳۰۴.

## ۵-۱- شواهد تاریخی و ادبی

اول- مولانا در آثار خود به نام بسیاری از رجال علمی، دینی، فرهنگی و طریقتی از جمله ابو حامد غزالی و حتی صدر قونوی که شاگرد ابن عربی است، اشاره کرده است. به علاوه نام شخصیت‌های مورد علاقه خود، هم چون شمس تبریزی و صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی و... را به روشنی یاد کرده است، اما هیچ کجا از ابن عربی نامی به میان نیاورده است. اگر مولانا از ابن عربی متأثر شده بود، با عنایت به آنکه نام صدر قونوی را به عنوان شیخ دین ذکر کرده است، به نام خود ابن عربی نیز اشارتی می‌کرد.

دوم- به روایت منابع ادبی و تاریخی، مولانا کتاب‌های بسیاری از جمله معارف پدرش بهاء ولد، تفسیر سلمی، و دیوان متنبی را می‌خوانده است، اما به‌رغم پرنویسی ابن عربی، روایتی ندیده‌ایم که مولانا آثار او را خوانده باشد.

سوم- همچنین می‌دانیم که مولانا در آثار خود به کتاب‌های متعددی اعم از حدیث و صحف و رسالات صوفیان اشاره کرده است، از جمله:

الف- مولانا از قوت القلوب ابوطالب مکی در مثنوی چنین یاد می‌کند:

نوح نهصد سال در راه سوی      بود هر روزیش تذکار لوی  
 لعل او گویا زیاقوت القلوب      نه "رساله" خوانده نه "قوت  
 القلوب"      وعظ را ناموخته هیچ از شروح

بلکه ینبوع کشوف و شرح روح<sup>۱</sup>

ب- مولانا در باب صحاح بخاری و مسلم گوید:

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۵۹ - ۲۱۶۱ (با کمی اختلاف).

بی صحیحین و احادیث و روایات      هالک اندر مشرب آب حیات<sup>۱</sup>  
 ج- مولانا حتی از خسرو و شیرین نظامی و ویس و رامین فخرالدین اسعد  
 گرگانی و کیله و دمنه هم استفاده کرده است. آنجا که می‌گوید:  
 عاشقان لعبتان پر قدر      کرد قصد خون و جان همدگر  
 ویس و رامین، خسرو و شیرین بخوان      که چه کردند از حسد آن ابلهان  
 که فنا شد عاشق و معشوق نیز      هم نه چیزند و هواشان هم نه چیز<sup>۲</sup>  
 د- مولانا از شاهنامه نیز نامی برده است و در آنجا نیز شاهنامه را با کیله و  
 دمنه هم جایگاه دانسته است:

شاهنامه یا کیله پیش تو      همچنان باشد که قرآن از عتو  
 فرق، آنکه باشد از حق و مجاز      که کند کحل عنایت، چشم باز<sup>۳</sup>  
 مولانا بیش از شاهنامه، با کیله مأنوس بوده و مواد اولیه برخی  
 حکایت‌هایش را از آن وام گرفته است:

تا همی گفت آن کیله بی‌زبان      چون سخن نوشد ز دمنه بی‌بیان؟  
 و ربدانستند لحن همدگر      فهم آن چون کرد، بی‌نطقی بشر؟  
 در میان شیر و گاو آن دمنه چون      شد رسول و خواند بر هر دوفسون؟  
 چون وزیر شیر شد گاو نبیل      چون زعکس ماه ترسان گشت پیل؟  
 این کیله دمنه جمله افتراست      ورنه کی با زاغ لک‌لک را  
 مِـرَـاـسـت؟      ای برادر قصه چون پیمان‌های  
 است      معنی اندر وی مثال دانه‌ای است

۱. همان، دفتر اول، بیت ۳۴۷۸ (با کمی اختلاف).

۲. همان، دفتر پنجم، ابیات ۱۲۰۳ - ۱۲۰۵.

۳. همان، دفتر چهارم، ابیات ۳۴۶۳ - ۳۴۶۴.

دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل<sup>۱</sup>  
 باز می بینیم که منشأ یکی از قصه‌های مثنوی، از کلبه و دمنه است. از جمله  
 حکایت نجیران که با این بیت آغاز می‌شود:

از کلبله باز جو آن قصه را و اندر آن قصه طلب کن حصه را<sup>۲</sup>  
 همچنین داستان روباه و طبل، قصه خرگوش و پیل، قصه آبگیر و سه ماهی،  
 داستان خر و روباه و شیرگر و تصویر اعتمادگاو میش و شیر، قطعاً برگرفته از کلبه  
 و دمنه است.

مطالعه این مباحث، به این معناست که مولانا از قصه‌ها و حکایت‌ها، چه  
 مکتوب و چه شفاهی، بهره برده است و این قصه‌ها نه تنها قصص قرآن و داستان  
 زندگی و دعوت انبیای ابراهیمی و اصحاب و تابعان و تبع تابعان و اولیا و متصوفه  
 است، بلکه بسیاری از آنها داستان‌های عامیانه یا عوامانه است که مولانا در خلال  
 بازگویی آنها نکته‌های حکمی و عرفانی می‌گوید. این معانی نیز همه از شیوه  
 نگارش ابن عربی دور است و این نیز مؤیدی دیگر بر عدم تأثیر ابن عربی در  
 مولانا است.

چهارم - سلسله طریقت یعنی اسناد و مشایخ سلسله مولویه، به گزارش  
 شروانی در ریاض السیاحه و نایب الصدر در طرائق الحقائق یکی از انشعابات  
 ام‌السلاسل تصوف (سلسله جاریه از معروف کرخی که به قول مشهور ولی  
 مرجوح، دربان ظاهری و باطنی امام علی بن موسی الرضا(ع) بوده است) بوده و  
 در ردیف سلاسل نعمت‌اللہی، ذہبی، قادری، نقشبندی، بکتاشی، صفوی،  
 شاذلی، سهروردی، رفاعی، نوربخشی... است.<sup>۳</sup> اما سلسله ابن عربی (معروف به

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۳۱۲۹ - ۳۱۳۵.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۹۰۴.

۳. جامی، شواهد النبوة، مقدمه سیدحسن امین، تهران: میرکسری، ۱۳۷۹.

سلسله اکبری (بیرون از این سلاسل است؛ چه ابن عربی، اگرچه نسبت خرقه‌اش به قول جامی در نفعات به یک واسطه به عبدالقادر گیلانی می‌رسد، خود هم چون بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی، تربیت روحانی (اویسی) داشته است و خود را تربیت یافته و مرید بلاواسطه خواجه خضر معرفی کرده است. لذا از جهت سلسله اسناد مشایخ که اهل طریقت و متصوفه برای آن حرمت بسیار قائل‌اند و مشایخ و اقطاب هر سلسله، رشته و زنجیره اسناد خود را دست به دست و سینه به سینه به حضرت رسول (ص) می‌رسانند، مولانا را نمی‌توان با ابن عربی و صدر قونوی، هم‌سلسله دانست. سلطان ولد در ولدنامه مولانا را مرید شمس تبریزی دانسته و سپس خرقه او را به پدرش سلطان العلماء بهاءالدین ولد می‌رساند. برعکس، سلسله ابن عربی با سلسله مولویه اشتراکی ندارد. شاید به همین دلیل است که معارف صوفیه در سلسله اویسی نقشبندی لااقل تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی، کاملاً تابع ابن عربی است، ولی در سلسله مولویه آموزه‌های ابن عربی و عرفان نظری او خریدار و طرفداری ندارد.

پنجم - مولانا زاینده بلخ و فارسی‌زبان و پروریده فرهنگ ایرانی است؛

چنانکه در دیوان شمس می‌گوید:

اخلائی اخلائی، زبان پارسی می‌گو  
که نبود شرط در حلقه، شکر خوردن به تنهایی<sup>۱</sup>

و در مثنوی می‌گوید:

پارسی گو گرچه تازی خوش‌تر است عشق را خود صد زبان دیگر است<sup>۲</sup>

اما ابن عربی زاینده و پروریده غرب اسلامی است و هیچ‌گاه به ایران سفر نکرده و پارسی نمی‌دانسته است؛ لذا او خواه ناخواه، فاقد تقاربی است که مولانا

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۷، بیت ۳۴۱۰۵.

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۳.

با دیگر پیش‌کسوتان خود در شرق اسلامی - مثل غزالی، سنایی و عطار - داشته است. بنابراین نظر، ذهن و زبان مولانا به این نادره مردان علم و عرفان که همچون خود او از خراسان بزرگ برخاسته‌اند، به مراتب نزدیک‌تر از ذهن و زبان ابن عربی است که زاینده و پروریدهٔ دنیای دیگری است.

ششم - مولانا وارث تصوف خراسان (در برابر تصوف بغداد، مصر، فارس، کرمان، ری، همدان و...) بود. تصوف خراسان، در حقیقت تحت تأثیر آموزه‌های بودایی در قالب اسلامی مجال بروز یافت. بلخ که زادگاه مولانا بود، شهری بود که تا قبل از غلبهٔ اسلام، فرهنگ بودایی بر آن غالب بود. مشایخ بزرگ خراسان، کسانی بودند همچون شقیق بلخی، احمد بن خضرویه بلخی، بایزید بسطامی، ابوتراب نسفی، حکیم ترمذی، ابو حفص حداد نیشابوری در قرون سوم و چهارم هجری و سپس ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم نصرآبادی، ابوبکر کلابادی، ابونصر سراج طوسی، ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری، ابوالقاسم کرکانی، ابوعلی فارمدی، خواجه عبدالله انصاری، ابوالقاسم قشیری، ابو عثمان هجویری، ابو حامد غزالی، احمد غزالی، سنایی، عطار و...، مولانا وارث اینان بود، نه ابن عربی که متعلق به تصوف غرب اسلامی است.

#### ۵-۲ - شواهد محتوایی و مکتبی

وجود وجوه مشترک در تفکر و اندیشهٔ عرفانی بین مولانا و ابن عربی یا یگانگی بعضی تفسیر و تأویل‌ها از آیات قرآنی و احادیث نبوی بین مولانا و صدر قونوی، دلیل بر افاده یا استفادهٔ مستقیم یکی از دیگری نیست. بزرگترین وجه عمدهٔ اشتراک مولانا و ابن عربی، همانا این است که این هر دو مسلمان سنی

اشعری مذهب صوفی مسلک بوده‌اند.<sup>۱</sup> لذا در اصول عقاید این طایفه، اختلاف جدی وجود ندارد. در باب اندیشه‌های عرفانی این دو بزرگ نیز، این معانی و مضامین اگرچه برای خوانندگان قرن‌های اخیر تازگی داشته باشد، همه از ابتکارات این بزرگواران نیست. یعنی اغلب این مضامین و تعابیر، بین عارفان و رازوران متقدم برایشان و بی‌گمان در میانه انبوهی از معاصران ایشان زمینه ذهنی داشته است، بلکه اگر کسی حوصله و امکان مطالعه تطبیقی در ادیان مختلف شرقی و غربی داشته باشد، درمی‌یابد که بسیاری از این اندیشه‌ها در فرهنگ‌ها و ادیان دیگر نیز بی‌سابقه نیست؛ چنانکه پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که ریشه بسیاری از تمثیل‌ها یا آموزه‌های مندرج در مثنوی را باید در تعلیمات بودا جستجو کرد.<sup>۲</sup>

اکنون چند نکته در این باب لازم به ذکر است:

اول- وجوه مشترک بین افکار و آرای مولانا و ابن عربی و صدر قونوی به حدی نیست که بتوان یکی را تابع یا حتی متأثر از دیگری شناخت. بلکه شیوه بیان و طرز تلقی معانی و مضامین، حتی همان وجوه اشتراک را نیز تضعیف می‌کند. مثلاً در موضوع وحدت وجود، ابن عربی گوید: *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا* که بعد مورد ایراد و اشکال جمعی مانند علاءالدوله سمنانی شده است و بعد به مسأله جریان تشکیک وجود در مراتب که قول فلاسفه و تشکیک وجود در مظاهر و مجالی که قول عرفاست، منجر شده است. اما مولانا اصل وحدت

۱. درباره شیعه بودن مولانا و رد عدم اعتقاد قلبی وی به ائمه هدی علیهم السلام رجوع کنید به مقالات «ولایت معنوی در مثنوی مولوی» و «اعتقادات مذهبی مولانا جلال‌الدین بلخی (بخشی در تشیع یا تسنن مولوی)» و «مکتوبی از مولانا در اعتقاد وی به خاندان ولایت» در همین کتاب؛ همچنین همان دلایل را می‌توان به طریقی دیگر در مورد اثبات تشیع ابن عربی و سایر عرفای متقدم نیز به کار برد (ویراستار).

۲. سید حسن امین، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، تهران: میرکسری، ۱۳۷۷.

وجود رادرمثوی در ذیل تفسیر آیات: هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَإِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ<sup>۱</sup>، چنین توصیف می‌کند:

مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی      جسمشان معدود، لیکن جان یکی<sup>۳</sup>  
جان‌گرگان و سگان هر یک  
جداست  
متحد جان‌های شیران خداست<sup>۴</sup>  
لیک یک باشد همه انوارشان      چون که برگیری تو دیوار از میان<sup>۵</sup>  
ویلیام چیتیک در این باب می‌گوید:

«اصطلاح "اقتباس" مقوله ابهام‌آمیز و مفهومی مبهم و مشکل است. تنها به شرطی می‌توان دربارهٔ اقتباس و نفوذ، سخنی معنی‌دار گفت که نمونه‌های صریح و معینی یافت شود که یک سخنور مفاهیم و واژگان را از دیگری نقل کرده باشد، آن هم به صورتی که با درجه‌ای از قطعیت بتوان گفت که دومی مستقیماً یا به‌طور غیرمستقیم از اولی اقتباس کرده است. اما به محض اینکه اقتباس را بدین نحو تعریف نماییم، محال خواهد بود که مفهوم یا اندیشه‌ای را در نوشته‌های مولانا بیابیم که مختص ابن عربی باشد و نزد سایر سخنوران پارسی‌گوی که مولانا احتمالاً با آثار ایشان آشنا تر بوده است، یافت نشود - دست‌کم من توفیق یافتن چنین مفهوم و اندیشه‌ای را نداشته‌ام.»<sup>۶</sup>

خلاصه کلام این است که آثار مولانا، از جهت محتوا و سبک، تقاضای

۱. سورهٔ انعام، آیهٔ ۹۸: اوست خدایی که همهٔ شما را از یک تن واحد آفرید.

۲. سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۰: حقیقتاً مؤمنان برادر یکدیگر هستند.

۳. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۴۰۸.

۴. همانجا، بیت ۴۱۴.

۵. همانجا، بیت ۴۱۷.

۶. ویلیام چیتیک، «مولانا و شیخ اکبر»، گلستان (ویژه‌نامهٔ همایش اندیشه و آثار مولانا جلال‌الدین رومی)، س ۲، ش ۲، تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۱.



ذهنی زمانه اوست، نه اینکه اختصاص به او داشته باشد. به همین دلیل، اگر کسی به معارف (مجموعه مواعظ و کلمات) سید برهان‌الدین محقق ترمذی یا معارف بهاء ولد مراجعه کند، مشترکات زیادی بین این دو کتاب با فیه مافیه مولانا پیدا می‌کند. البته همین تشابه و اشتراک در مقالات شمس نیز دیده می‌شود. به علاوه، مولانا از حدیقة الحقیقة سنایی و اسرارنامه عطار و دیگر منابع صوفیانه هم چون قوت القلوب ابوطالب مکی در مثنوی یاد کرده است و بین این منابع بامثنوی تشابه بسیار است و این عجیب نیست، زیرا که سبب تصنیف مثنوی "حسامی‌نامه" مولانا جز این نبود که یاران مولانا اکثر به قرائت آثار سنایی و مولانا مشغول بودند و لذا حسام‌الدین حسن چلبی که بعد از مرگ صلاح‌الدین زرکوب، مولانا به او تعلق خاطر یافت، در ۶۵۷ هجری از مولانا درخواست که به همان طرز سنایی و عطار، یعنی در قالب مثنوی، معارف صوفیه را به نظم درآورد.

دوم - به همان‌گونه که در تفکر عرفانی مولانا و ابن عربی وجوه اشتراک وجود دارد، وجوه افتراق نیز موجود است. در مثل، در برخورد مولانا با علوم عقلی و معارف عقلانی، فلسفه‌ستیزی او آشکار است. در صورتی که ابن عربی خود تا حدی و صدر قونوی تا حدود بیشتری به حق پایه‌گذاران عرفان تنوریک و تصوف نظری و ناگزیر ملزم به برهان عقلانی‌اند.

هدف از خلقت، انسان کامل است که مظهر صفات جلال و کمال حق می‌باشد. پس انبیای سلف هر کدام تا حدودی، به مرتبت ولایت که مهم‌تر از مرتبت نبوت است رسیده‌اند و بعد پیغمبر اسلام نقطه کمال و مجلای اتم و اکمل ولایت بوده است و به وجود مسعود او دایره نبوت پایان یافت، اما دایره ولایت همچنان مفتوح ماند که: الخاتم لما سبق و الفاتح لما استقبل از این رهگذر قابل قبول

است. ابن عربی، آنگاه خود را صاحب مرتبت ولایت بلکه خاتم الاولیا می‌گمارد که از طریق دوستی خدا و محبت نسبت به حق به این مقام رسیده است: رشته‌ای در گردنش افکنده دوست می‌کشد هر جا که خاطرخواه اوست باز از دیدگاه وحدت جهان و یگانگی جهان آفرین است که اختلاف مذاهب و ادیان و اختلاف زشت و زیبا و بد و خوب را نفی می‌کند و بد و خوب و زشتی و زیبایی و سیئات و حسنات همه را نسبی می‌شمارد که: حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ، "بد به نسبت باشد این را هم بدان"<sup>۱</sup>.

این افکار و آرای فلسفی ابن عربی، مایهٔ تکفیر او شد و چنان که سید صالح خلیجالی در مقدمهٔ کتاب مناقب یا صلوات چهارده معصوم ذکر کرده است، این افکار عده‌ای موافق و عده‌ای مخالف در حوزهٔ علمی و عرفانی اسلام پیدا کرده است و قرن‌هاست که بسیاری از دانشمندان و متفکرین شرق و غرب را به مطالعه و مباحث آنها سرگرم داشته.

در یکی دو قرن اخیر، بعضی از دانشمندان اروپایی و آمریکایی هم در مقام مطالعه و شناسایی افکار و انظار فلسفی و عرفانی ابن عربی برآمده‌اند و در این باب تألیفات و تحقیقاتی از خود به زبان‌های فرانسه و انگلیسی و آلمانی به یادگار گذاشته‌اند که مشهورترین ایشان پروفیسور هنری کربن فرانسوی استاد دانشگاه سوربن و مستشرق معروف است که کتابی در باب افکار عرفانی ابن عربی به فرانسه نوشته است و بعد همان کتاب به وسیله رالف من هیم<sup>۲</sup> از زبان فرانسه به انگلیسی ترجمه شده است و این متن ترجمه انگلیسی در ۱۹۶۹ میلادی به وسیلهٔ دانشگاه پرینستون در آمریکا منتشر شده است.

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۶۵.

یکی دیگر از دانشمندان مغرب زمین که راجع به ابن عربی و افکار فلسفی او تحقیقاتی کرده است، پروفیسور رُم لندو<sup>۱</sup>، استاد کالج پاسیفیک، در کالیفرنیا در آمریکا است که نامبرده کتابی در ۱۲۶ صفحه به نام فلسفه ابن عربی<sup>۲</sup> تألیف کرده است که در ۱۹۵۹ در لندن منتشر شده است.

دیگر از کتبی که در این باب نوشته شده است، کتابی در باب تصوّف در مشرق زمین است به قلم ادوارد هنری پارلمر<sup>۳</sup> که در سال ۱۹۳۸ در لندن چاپ شده و تصوّف و عرفان اسلامی براساس افکار ابن عربی شرح و تفسیر شده است. به علاوه کتاب‌های مذکور به قلم دانشمندان غربی، مقالات و رساله‌ها و کتب متعددی در هند و پاکستان و مصر و ایران و بقیه ممالک اسلامی به فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه به قلم دانشمندان مسلمان نوشته شده است که ذکر همه آنها خود کتابی جداگانه و مستقل خواهد شد.<sup>۴</sup> ویلیام چیتیک در بیان همین معنی می‌گوید:

«ابن عربی و مولانا در نوشته‌هایشان، خواسته‌هایی بسیار متفاوت را دنبال می‌نموده‌اند. شاید عده‌ای نتیجه بگیرند که ابن عربی سرگرم تحقیق به معنایی مشابه معنای جدید این کلمه بوده (یعنی در پی "کاوش روان" بوده) و تاحدی شبیه به معنای جدید کلمه "محقق" یا "پژوهنده و دانشمند" بوده است؛ مانند هر پژوهنده دیگر، هدفی پژوهشی برگزیده و در پی دست یافتن بدان برآمده بود، این با مولانا تفاوت دارد که کارش پرداختن به علم نبود بلکه عاشق بود؛ اهل تفکرِ هوشیارانه نبود، بلکه مست بود؛ فیلسوف نبود، بلکه از باده عشق الهی

1. Rome Londo

2. *Philosophy of Ibn Arabi*

3. Palmer

سرمست بود. اما این نتیجه‌گیری با جریان تاریخ و با گواهی متون هم‌خوان و هم‌سو نخواهد بود.

همه می‌دانند که مولانا بارها گفته که از سر خود سخن نمی‌گفته است. نایی بود که نغمه سرمست‌کننده‌اش از دم الهی برمی‌خاست؛ ابتدای مثنوی درست بر همین تصویر مبتنی است. اما ابن عربی نیز پژوهنده‌ای نبود که به دنبال اهداف بر ساخته خود باشد. بارها به ما می‌گوید که از سر خود سخن نمی‌گوید و به اراده خود دست به قلم نمی‌برد، بلکه همواره حق الهی است که از مجرای او سخن می‌گوید و او را به کتابت خواطر قلبیه‌اش وامی‌دارد. حق الهی است که جریان تحقیق را از میان جان او می‌گذراند. حق معرفت همین است که عطیه خداوند باشد، و معرفت انسانی هرگز در عالم خلق مقصودی را کفایت نمی‌تواند کرد – تا چه رسد به عالم ربوبی – چرا که عالم خلق نیز عالم خداوند و حق خداوند و مجلای حق مطلق است. تنها شیوه ممکن برای راه یافتن به معرفت حقیقی اشیا – و شناخت حق اشیا – کسب معرفت بدانها از خداوند است.

عنوانی که ابن عربی بر عظیم‌ترین اثر خویش نهاده، یعنی فتوحات مکیه، معرفت کیفیت معرفتی است که به وی رسیده بود. فتوحات جمع فتوح است به معنای "گشایش". ابن عربی بیان می‌کند که جویندگان از راه مجاهدت تا باب معرفت کشفی و الهامی توانند رسید، اما آنجا لاجرم می‌ایستند و دق الباب می‌کنند و فقط خداوند است که فتح الباب می‌کند.

دق الباب یعنی ادای حق همه چیز در حدود طاقت بشری، و مقدم بر همه چیز ادای حق الهی قرار می‌گیرد. حق خداوند بر آدمیان این است که همواره به یاد او باشند – یعنی مداومت بر ذکر. دق الباب آدمی در محضر ربوبی همواره به یاد خدا بودن در گفتار و اندیشه و کردار است، و اگر خدا خواست، باب را

خواهد گشود؛ تا خداوند باب را نگشاید، ورود بدان حضرت محال خواهد بود. آثار ابن عربی و مولانا به نحوی مکمل یکدیگرند و بر روی هم، حاجت و نیاز انواع گوناگون آدمیان را برآورده می‌سازند. دو وجه عمده از گوهر اصلی اسلام در آثار آن دو ترسیم شده است که یکی وجهه صحو (= هوشیاری) و دیگر وجهه سکر (= مستی) است. این دو مکمل یکدیگرند نه متناقض هم، و مانند "یین" و "یانگ" نشان هر یک را در دیگری می‌توان یافت. صحو ابن عربی سکرآمیز است و سکر مولانا صحوآمیز.

ابن عربی - هم‌چنان‌که میشل چودکیویچ آورده است - برای هر پرسش پاسخی دارد و در این جهان هستند کسانی که برای همه پرسش‌ها پاسخی می‌طلبند و پاسخ‌ها را با فطرت خویش که مخلوق خداوند است، جستجو می‌کنند. حق فطرت این دسته از آدمیان این است که پاسخ‌ها را بیابند. دسته‌ای دیگر از آدمیان نیز هستند که طلب علم را غفلت می‌انگارند و تنها تمنایشان غرق شدن در وجود معشوق یگانه است، و مولانا با این دسته، مخاطبه مستقیم‌تر دارد.

سرانجام اینکه مولانا و ابن عربی هر دو در نوشته‌های پر حجم خویش، خبر از آن امر بیان نداشتند؛ آن مقام لامقام که هر چند به گفتن در نمی‌آید، اما چیز دیگری هم که به سخن گفتن بیارزد در عالم جز آن نیست. مولانا حد و وصف حال خویش را در این میانه در یکی از غزل‌هایش آورده و اختلاف حال خویش را با ابن عربی بیان نموده است. در بیت ماقبل آخر غزل می‌پرسد "عاشقی چه بود؟" آنگاه در جواب سؤال خود می‌گوید "کمال تشنگی". سپس مقصود ربوبی خود را بیان می‌کند. اما در بیت آخر، نظرش دگرگون می‌شود و امکان تبیین موضوع را منتفی می‌شمارد و گویی در جواب طرح عظیم ابن عربی

در امر "تحقیق" می‌گوید:

عاشقی چه بود؟ کمال تشنگی      پس بیان چشمه حیوان کنم  
من نگویم شرح او خامش کنم      آنچه اندر شرح ناید آن کنم<sup>۱</sup>،<sup>۲</sup>

در خاتمه به عنوان حسن ختام، می‌توان از اختلاف نظر ابن عربی با مولانا درباره ابلیس (شیطان) سخن گفت. ابن عربی مانند بسیاری دیگر از صوفیان اشعری مذهب از جمله حلاج، احمد غزالی، عین القضاة همدانی، نجم‌الدین رازی و روزبهان بقلی، ابلیس را مظهر قهر الهی دانسته تجلیل کرده است، چنانکه خواجه محمد پارسا در شرح فصوص خود بدان تصریح نموده است.<sup>۳</sup> برخلاف او، مولانا، ابلیس را نکوهیده است، چنانکه در دفتر اول مثنوی قصه‌ای دارد که شیطان به خواب معاویه آمد، تا او را بفریبد.<sup>۴</sup> این در حالی است که حاج ملاهادی سبزواری که مثنوی را براساس مکتب ابن عربی شرح و تفسیر کرده، ابلیس را در غزل ۸۱ دیوان خود چنین ستوده است:

شد تجلی جلالی، سبب مظهر قهر

این دو بینان ز چه رو، اهرمنی ساخته‌اند؟

باز همین فیلسوف عارف شیعی، در غزل ۷۹ دیوان خود گفته است:

زبهر آنکه دست نارسایان را کند کوتاه

عزازیلی شد از زلفش هویدا، پرده‌داری شد

و این همان است که عین القضاة در تمهیدات در باب مظهریت صفات

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۴، ابیات ۱۷۳۶۱ - ۱۷۳۶۲.

۲. مولانا و شیخ اکبر، گلستان، صص ۲۰ - ۲۲.

۳. خواجه محمد پارسا، شرح فصوص، چاپ دکتر جلیل مسگرزاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ص ۵۲.

۴. همچنین ر. ک. دفتر اول، ابیات ۳۳۰۹ - ۳۳۱۰ و دفتر دوم، بیت ۲۵۷.

قهریه و جلالیه گفته است.<sup>۱</sup>

سوم - سلسله مولویه به تبع شمس تبریزی که مولانا را از حلقه تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه رهنمون شد، بر رقص و سماع تأکید دارد. چنانکه مولانا گوید:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع<sup>۲</sup>  
حال آنکه ابن عربی در فتوحات مکیه بر عدم جواز سماع تصریح دارد.<sup>۳</sup> این  
است که در سلسله نقشبندیه نیز که در قرون اوایل، بالتمام از ابن عربی تبعیت  
داشت، سماع جایز نیست.<sup>۴</sup>

چهارم - مکتب مولانا و شمس تبریزی، با تأکید بر عشق و ذوق و رقص و  
سماع و جذب و حیرت، برای همه انسانها در همه رده‌های فرهنگی - علمی  
(اعم از بی سواد یا کم سواد یا باسواد) و در همه طبقات اجتماعی - اقتصادی (اعم  
از وضع و شریف و فقیر و غنی و گرسنه و سیر و گدا و پادشاه) قابل پیروی است.  
این است که مولانا می‌گوید:

ای خدا! جان را تو بنما آن مقام که در او بی حرف می‌روید کلام<sup>۵</sup>  
یا آنکه:

بی‌خودم و مست و پراکنده مغز ورنه نکو گویم افسانه را<sup>۶</sup>  
این است که می‌بینیم دوستان نزدیک و یاران محرم مولانا، کسانی‌اند که  
اکثر از طبقه عوام مردم‌اند از جمله: اخی ناطور (جامه‌دار حمام پوست‌دوزان

۱. عین القضاة، تمهیدات، تهران: منوچهری، ص ۴۰۷.

۲. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۷۴۲.

۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، چاپ دکتر عثمان یحیی و غیره، ج ۱، تهران، افست، ص ۲۱۰.

۴. دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف، ج ۵، تهران: زوار، ۱۳۶۹.

۵. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۰۵.

۶. کلیات شمس تبریزی، ج ۱، بیت ۲۹۲۳.

قونیه)، عین‌الدوله رومی (نقاش)، بدرالدین تبریزی (معمار)، اخی چوپان (دلّاک)، حاجی امیره قونوی (پیلهور)، شرف‌الدین عثمانی (قوّال)، بدرالدین (نجّار)، بدرالدین یواش (نقاش)، حجّاج (نسّاج)، شیخ گهواره گر (نجّار)، حمزه نایی (نی‌زن)، حسام‌الدین (دبّاغ)، کالویان رومی (نقاش)، کمال (قوّال)، ابوبکر ربایی (مطرب)، ناصرالدین کتانی (کتان‌فروش)، محمود (نجّار)، سنان (نجّار) و گروهی دیگر از «جولاهگان، درزیان، قصابان، دبّاغان، کسبه، عمله و هنرمندان مسلمان و مسیحی»<sup>۱</sup>

صلاح‌الدین فریدون زرکوب که مولانا پس از شمس تبریزی به او تعلق خاطر داشت، پیشه‌وری عامی و ساده بود که واژه‌های "قفل و خم و مبتلا" را عامیانه "قلف، خنب و مفتلا" تلفظ می‌کرد و عجب آنکه مولانا به تقلید او این واژه‌ها را به صورت غلط ادا می‌نمود؛ چنانکه افلاکی می‌گوید: «روزی حضرت مولانا فرمود که آن قلف را بیاورید و در وقت دیگر فرمود که فلانی مفتلا شده است. بوالفضولی گفته باشد که قفل بایستی گفتن و درست آن است که مبتلا گویند. فرمود که موضوع چنان است که گفتمی، اما جهت رعایت خاطر عزیزی چنان گفتم که روزی خدمت شیخ صلاح‌الدین مفتلا گفته بود و قلف فرمود»<sup>۲</sup>

مهم‌تر آنکه حسام‌الدین چلبی (خلیفه مولانا) که مولانامثنوی را به خواهش او سرود، مردی بی‌سواد و پیشه‌وری عامی بود هم پس از مرگ مولانا، همین حسام‌الدین یازده سال به خلافت و جانشینی مولانا بر مریدان فرمان می‌راند و ترتیب سماع و قرائت قرآن و مثنوی را برقرار می‌داشت و حتی فرزند ارشد مولانا (سلطان ولد) دست او را می‌بوسید و راتبه و حقوق خود را از او دریافت

۱. عبدالباقی گولینارلی، مولانا جلال‌الدین، ترجمه دکتر توفیق ه. سبحانی، ص ۳۴۹.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، سز، ج ۱، ص ۱۰۸؛ نیز شفیع کدکی، گزیده غزلیات شمس (مقدمه)، ص ۲۲.



می‌کرد. تنها پس از مرگ این جانشین صاحب‌دل، اما درس نخوانده، در شعبان ۶۸۳ بود که مریدان از سلطان ولد (ناظم ولدنامه) خواستند که به جای پدر بر مسند ریاست سلسله مولویه بنشینند و او بود که "مولوی‌خانه" را بنا نهاد و کرسی‌نامه‌های طریقتی را برای خلفای این سلسله نوشت که عبارت است از سلطان العلماء بهاء ولد، برهان‌الدین محقق ترمذی، شمس تبریزی، مولانا، صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین چلبی و سلطان ولد.

اما مکتب ابن عربی و سلسله نقشبندیه که تابع اویند، مکتب علمایی و تخصصی و ویژه اهل علم و کتاب و کتابت و متشّرع بوده است. در مکتب مولانا و شمس تبریزی، هر نو مرید مبتدی یا هر کاسب و کاسب‌زاده و هر کارگر و کارورز و کارمند و کشاورزی می‌تواند با دیدن رقص مرشد، دست در دست او افکند و با او در رقص و سماع - بی حاجب و دربان و مانع و رادع - شریک شود. اما در مکتب ابن عربی، رقص و سماع و موسیقی و آواز در کار نیست. طالب علمی منتهی باید که دو زانو در محضر استاد بنشیند و از او اسرار مگو بشنود و در محضر او فصوص الحکم بخواند. هم‌چنان که در بعضی طریق صوفیه مثل سلسله نقشبندیه، مریدان عوام، حق حضور در مجلس مشایخ خود را ندارند و دورادور دست بر سینه در خانقاه به باطن او متوسّل و متوجّه‌اند، ولی علما و طلبه علم در محضر شیخ حق جلوس دارند و به اجازه او می‌توانند وارد صحبت‌های علمی و عرفانی شوند؛ پس مجلس سماع مولانا، بار عام است و مجلس درس ابن عربی، محضر خاص. به همین دلیل است که می‌بینیم وقتی کسی از مولانا درباره فتوحات مکّیه ابن عربی مطلبی پرسیده است، مولانا تخطئه‌کنان با اشاره به قوال (آوازه‌خوان و ترانه‌خوان) مجلس که "زکی" نام داشته است، می‌گوید: «حالیاً

فتوحات زکی نزد ما به از فتوحات مکی است.»<sup>۱</sup> و به همین دلیل است که زرین کوب در دنباله جستجو در تصوف ایران می‌گوید که مولانا نسبت به تعالیم صدر قونوی و حتی نسبت به ابن عربی و فتوحات مکیه او اعتقادی نداشته است.<sup>۲</sup> آری، فهم مکتب ابن عربی مستلزم تحصیلات عالیه در عرفان نظری است، اما مکتب تصوف عاشقانه مولانا و شور و هیجان و جذبه مولانا چنانکه در دیوان شمس منعکس است، با ترتیب علمی و رویت و روش عالمانه و منسجم تطبیق نمی‌کند. از این رهگذر است که مولانا می‌گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من<sup>۳</sup>  
یا در مخالفت با علوم و معارف بحثی در مقام انکار امام المشککین، فخر رازی می‌گوید:

گر کسی از عقل با تمکین

بُدی فخر رازی رازدار دین بدی<sup>۴</sup>

باز از همین مقوله است آنچه در شرح احوال مولانا نوشته‌اند که شمس تبریزی، مولانا را از مطالعه کتاب‌های پدرش معارف نهی کرد،<sup>۵</sup> یا اینکه به گزارش از فرزند مولانا، شبی فیلسوفی به دیدار مولانا آمد و به او گفت که در اثبات وجود واجب، براهین و ادله‌ای تازه استکشاف کرده است. مولانا در پاسخ او از راه طنز می‌گوید: بله، جبریل بر من نازل شد و گفت که خدا به پاداش این کشف جدید، برای جنابعالی به زودی تحفه‌ای خواهد فرستاد.<sup>۶</sup>

۱. عبدالحسین زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، تهران: علمی، ۱۳۷۴، صص ۳۲۹-۳۳۰.

۲. دنباله جستجو در تصوف، ۱۲۶.

۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۶.

۴. همان، دفتر پنجم، بیت ۴۱۴۶ (با کمی اختلاف).

۵. رساله در تحقیق احوال مولانا جلال‌الدین بلخی.

۶. عرفان اسلامی، صص ۲۵-۲۶.

پنجم - یکی از بهترین شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی و اتباع او در مولانا و سلسله مولویه، این است که در آن دسته از سلاسل تصوّف که افکار و آرای ابن عربی در آنها تأثیر داشته است، به آثار ابن عربی توجه خاص مبذول شده است و مشایخ و بزرگان آن سلسله‌ها به طور منظم به تدریس، شرح و تفسیر آثار ابن عربی پرداخته‌اند؛ چنانکه در سلسله نقشبندیه که تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی به طور دربست و کامل از ابن عربی تبعیت داشت، مشایخ بزرگ نقشبندیه مانند خواجه محمد پارسا بخاری (وفات ۸۲۲) مؤلف قدسیه<sup>۱</sup> و نورالدین عبدالرحمان جامی (وفات ۸۹۸)<sup>۲</sup> و... بر فصوص الحکم ابن عربی شرح نوشته‌اند. به علاوه جامی بر نقش الفصوص ابن عربی که خلاصه فصوص الحکم است، شرحی به نام نقد النصوص نوشته است که به همت ویلیام چیتیک منقحاً در ایران منتشر شده است.<sup>۳</sup> هم‌چنین لوایح جامی که به همت وینفیلد و محمد قزوینی چاپ شده است، به تصریح جامی در دیباچه لوایح، بر مبنای مکتب ابن عربی در مسأله سریان وجود تألیف شده است. به علاوه جامی بر مفتاح الغیب صدر قونوی شرحی دارد و... در برابر این‌گونه شرح و تفسیرها در سلاسل تابع ابن عربی، در سلسله مولویه که به مولانای رومی منتسب است، کسی از مشایخ این سلسله شرحی بر آثار ابن عربی ننوشته است و خلفا و مشایخ این سلسله به شرح افادات کاظم زاده ایرانشهر که در پایان رساله تحقیق در احوال مولانا (به قلم فروزان فر) چاپ شده است، همه معلوم‌اند.<sup>۴</sup>

هانری کربن در اینجا مرتکب اشتباهی جدی شده است. وی با تأکید بر

۱. خواجه محمد پارسا، قدسیه، مقدمه احمد طاهری عراقی.

۲. شواهد النبوة، مقدمه سید حسن امین.

۳. جامی، نقداً الفصوص، مقدمه ویلیام چیتیک.

۴. ضمیمه چاپ دوم رساله تحقیق در احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی.

شروح مثنوی مولانا در ایران و هند که متأثر از آثار ابن عربی است، چنین نتیجه گرفته است که خود مولانا هم متأثر از ابن عربی بوده است.<sup>۱</sup> اما به اعتقاد ما ورود افکار ابن عربی به شروح مثنوی در قرون بعد، ابداً و اصلاً دلالتی بر تأثیر ابن عربی در مولانا ندارد. ما می‌گوییم راست است که در شروح متأخران بر مثنوی، آرای ابن عربی به‌طور بلیغی در تفسیر ابیات مولانا مورد استناد و استفاده واقع شده است، اما این انتخاب منبع استناد تا حدّ زیادی تفسیر لا یرضی صاحبه است؛ آن نیز به چند دلیل:

**الف -** شرح‌هایی که بیش از همه بر افکار ابن عربی تأکید دارد، شرح‌هایی است که بیشتر در ایران و هند نوشته شده است. شروحي که در ترکیه بر مثنوی نوشته شده است، بر افکار ابن عربی مبتنی نیست. همچنین شرح‌هایی که بر فصوص الحکم ابن عربی نوشته شده‌اند، چندان توجهی به افکار و اشعار مولانا در آنها دیده نمی‌شود و از جمله آنها به شارحان بزرگ مکتب ابن عربی مانند عبدالله بدر حبشی، اسماعیل سودکین، صدر قونوی، فخرالدین عراقی، عقیف الدین تلمسانی، مؤیدالدین جندی، سعیدالدین فرغانی، عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، بابا رکن‌الدین شیرازی، سید حیدر آملی، مغربی تبریزی، عبدالکریم جیلی، خواجه محمد پارسا، شاه نعمت‌الله ولی، صائِن‌الدین ابن ترکه، ابن ابی‌جمهور احسائی، جامی و حسین بن معین‌الدین میبدی و نیز از قرن دهم به بعد به شرح‌های ذیل می‌توان اشارت کرد:

- ۱- شرح فصوص الحکم هروی (وفات ۹۰۰ ه. ق.)
- ۲- شرح فصوص الحکم مظفرالدین علی شیرازی (وفات ۹۲۲ ه. ق.)
- ۳- شرح فصوص الحکم ادريس بن حسام‌الدین بدلیسی (وفات ۹۲۶ ه. ق.)

۱. هانری کرین، همانجا.

(ق.)

- ۴- مباحث علی بعض فصول الفصوص، ابن کمال پاشا (وفات ۹۴۰ ه. ق.)
  - ۵- شرح فصوص الحکم خلیفه رومی (وفات بعد از ۹۰۰ ه. ق.)
  - ۶- مجمع البحرین ناصر الحسینی الشریف (وفات ۹۴۰ ه. ق.)
  - ۷- شرح فصوص الحکم بالی خلیفه صوفیوی (وفات ۹۶۰ ه. ق.)
  - ۸- کشف الحجاب عن وجه الكتاب، یحیی بن علی خلوتی معروف به نوعی افندی (وفات ۱۰۰۷ ه. ق.)
  - ۹- شرح فصوص الحکم اسماعیل حقی انقروی (وفات ۱۰۴۲ ه. ق.)
  - ۱۰- شرح ابیات فصوص الحکم، اسماعیل حقی انقروی (وفات ۱۰۴۲ ه. ق.)
- (ق.)
- ۱۱- تجلیات عرائس النصوص فی شرح الفصوص، عبدالله بوسنوی (وفات ۱۰۵۴ ه. ق.)
  - ۱۲- شرح فصوص الحکم، عبدی افندی (وفات ۱۰۵۴ ه. ق.)
  - ۱۳- شرح فصوص الحکم، عبداللطیف بن بهاءالدین بن عبدالباقی بعلی حنفی (وفات ۱۰۸۲ ه. ق.)
  - ۱۴- شرح فصوص الحکم، علی بن محمد قسطنونی (وفات ۱۰۸۲ ه. ق.)
  - ۱۵- شرح فصوص الحکم، نعمت الله بن محمد بن حسین بن عبدالله حسینی (وفات ۱۱۳۰ ه. ق.)
  - ۱۶- جواهرالنصوص فی حل کلمات الفصوص، عبدالغنی نابلسی (وفات ۱۱۴۳ ه. ق.)
  - ۱۷- شرح فصوص الحکم، حسین بن موسی کردی (وفات ۱۱۴۸ ه. ق.)
  - ۱۸- فصوص الیاقوت فی اسرار الالهوت، ابراهیم بن حیدر صفوی (وفات

(۱۱۵۱ ه. ق.)

۱۹- جواهر القدم علی فصوص الحکم، محمود بن علی دامونی (وفات

۱۱۹۹ ه. ق.)<sup>۱</sup>

ب- اغلب شرح‌های مثنوی که مبتنی بر افکار ابن عربی است، به وسیله متأخرین تألیف شده است. شروحنی که بلافاصله پس از مرگ مولانا بر مثنوی نوشته شده است، حاوی افکار ابن عربی نیست. از آن جمله، دو مجلد از تفاسیر مثنوی که دکتر جواد سلماسی زاده آنها را به همراه تفسیر رینولد نیکلسون چاپ کرده‌اند، فاقد ارجاع به آثار ابن عربی است. برعکس، شارحان متأخر مثنوی (همچون حاج ملاهادی سبزواری<sup>۲</sup>) کوشیده‌اند که تمام ابیات مثنوی را بر اساس طرز تفکر عرفانی ابن عربی تفسیر کنند؛ اما این‌گونه شرح و تفسیرهای حکیمانه و فیلسوفانه متأخران با درون مایه غیر فیلسوفانه - بلکه ضد فیلسوفانه مثنوی - متعارض و متغایر است.

ج- اتکا و استناد شارحان متأخر ایرانی و هندی به آثار ابن عربی در شرح و تفسیر مثنوی، گویای این حقیقت است که این شارحان خود به مکتب ابن عربی متعهد بوده‌اند و لذا شروح و تفاسیر خود را به "زبان علمی" مورد قبول خود نوشته‌اند. این‌گونه تفسیرها، در عصر مولانا و در حوزه و حلقه صحبت و ارادت او سابقه نداشته است. این شروح و تفسیرهای آمیخته با حکمت و فلسفه، در حقیقت شرح و تفسیر دلخواه "شارح" (نویسنده شرح) است نه مقصود و منظور "ماتن" (نویسنده متن).

د- شاهد دیگر بر اینکه مولانا در عصر خود و بلافاصله پس از مرگ از اتباع

۱. عثمان یحیی، مقدمه بر نص النصوص فی شرح فصوص الحکم.

۲. حاج ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، تهران: سنایی (افت)، ۱۳۷۰.

ابن عربی یا صدر قونوی شمرده نمی‌شده است، این است که اتباع ابن عربی و صدر قونوی را در نسل‌های نخستین، میلی‌چندان با مولانای رومی نبوده است. این است که در آثار فارسی اتباع کهن ابن عربی، هیچ‌گاه استشهادی به اشعار مولانا نشده است. در مثل، فخرالدین عراقی در لمعات به مولانای رومی استشهاد نکرده است. در حالی که در نسل بعد، جامی که از بزرگترین شارحان مکتب ابن عربی است، از اشعار مولانا برای ترویج افکار ابن عربی استفاده کرده است. ششم - یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در موضوع تولّای به اهل بیت ظاهر می‌شود. ابن عربی، در فصوص و فتوحات مکرّر از امام علی (ع) به نوعی یاد می‌کند که گویی هم‌چون علاءالدوله سمنانی، به نمط اوسط قائل است و حقیقت و اولویت و افضلیت امام علی را به خلافت بلافصل اعتراف می‌کند، النّهایه به جهت مصالح اجتماعی بر خلافت مفضول گردن می‌نهد. نیز نه تنها در بعضی مواضع به نام امام مهدی (عج) تصریح دارد، بلکه مدّعی است خود، آن حضرت را به سال ۵۹۵ هجری ملاقات کرده است. به علاوه اشعاری رمزگونه دارد که علائم ظهور بلکه تاریخ ظهور او را باز می‌گوید و از همه اینها گذشته، صلواتی برای چهارده معصوم منسوب به اوست. در صورتی که مولانا، اگرچه در دیوان شمس غزلی با ردیف "الله مولانا علی" دارد که طی آن به دوازده امام اشاره دارد، اما در مثنوی و مجالس سبعه و دیگر تألیفات خود، به ائمه اهل بیت ارادتی اظهار نکرده است، بلکه جای به جای تعریضاتی نیز در مثنوی نسبت به امام حسین (ع) وارد می‌کند؛ از جمله یک جا سوء تعبیری در قضیه شیعیان

۱. مانند این اشعار:

الا انّ ختم الاولیاء شهید و عین امام العالمین فقیه  
هو الولید المهدی من آل احمد هو الصارم الهندی حین یبید

۲. این قول مؤلف محترم با توجه به اشعار دیگری که مولانا در مثنوی آورده، قابل مناقشه می‌باشد. از جمله در آنجا که دوستی اهل بیت را نه صرفاً از جهت

انطاکیه دارد:

روز عاشورا همه اهل حلب  
گِرد آید مرد و زن، جمعی عظیم  
تا به شب نوحه کنند اندر بُکا  
بشمرند آن ظلم‌ها و امتحان  
از غریو و نعره‌ها در سرگذشت  
یک غریبی شاعری از ره رسید  
شهر را بگذاشت و آن سو رای کرد  
پرس پرسان می‌شد اندر افتقاد  
این ریسی رفت، باشد که بمرد  
نام او، القاب او شرحم دهید  
چیست نام و پیشه و اوصاف او؟  
مرثیه سازم که مردی شاعرم  
آن یکی گفتش که تو دیوانه‌ای  
روز عاشورا نمی‌دانی که هست

باب انطاکیه اندر تا به شب  
ماتم آن خاندان دارد مقیم  
شیعه عاشورا برای کربلا  
کز یزید و شمر دید آن خاندان  
پر همی‌گردد همه صحرا و دشت  
روز عاشورا و آن افغان شنید  
قصد و جستجوی آن هی‌های کرد  
چیست این غم، بر که این ماتم فتاد؟  
این چنین مجمع نباشد کار خُرد  
که غریم من، شما اهل ده‌اید  
تا بگویم مرثیه الطاف او  
تا از اینجا برگ و لالنگی برم  
تو نه‌ای شیعه، عدو خانه‌ای  
ماتم جانی که از قرنی به است

بستگی نسبی به پیامبر بلکه به دلیل انتساب معنوی به آن حضرت معتقد است و بلکه دشمنی با اهل‌بیت را از سر زنازادگی می‌داند:

خوشترن را بر علی و بر نبی  
هر که باشد از زنا و زانیان  
گر نبودی او نتیجه مسرتدان  
ایمن بررد ظنّ در حق زبانیان  
کسی چنین گفتی برای خاندان؟  
بسسته است اندر زمانه بس غبی

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۱۹۷ - ۲۱۹۸ و ۲۲۰۱)

هم‌چنین مولانا در غزل معروفی به مطلع:

کجا بید ای شهیدان خدایی؟  
بلاجویان دشت کربلایی

(کلیات شمس تبریزی، ج ۶، غزل ۲۷۰۷)

شهادت کربلا را با اوصافی از قبیل "شهان آسمانی" یاد کرده است که این امر نشانهٔ تمجید از قیام عاشورا و حضرت امام حسین(ع) و اصحاب آن بزرگوار می‌باشد (ویر استار).



پیش مؤمن کی بود این قصه خوار  
 پیش مؤمن ماتم آن پاک روح  
 گفت آری لیک کو دور یزید  
 چشم کوران آن خسارت را بدید  
 خفته بودستید تا اکنون شما  
 پس عزا بر خود کنید ای خفتگان  
 بلکه بدتر از آن در جایی دیگر می‌گوید:

هین مرو گستاخ در دشت بلا  
 که مشهور آن با تصحیف این است:

کورکورانه مرو در کربلا  
 تا نیفتی چون حسین اندر بلا  
 محمد تقی جعفری تا حدی زهر این بیت مثنوی را در تحلیل خود گرفته  
 است.<sup>۳</sup> به علاوه، مولوی در دیوان شمس، امام حسین را مرکز نیکی‌ها و یزید را  
 جرثومه بدی‌ها می‌داند:

شب مرد و زنده گشت، حیات است بعد

## مرگ

ای غم بکش مرا که حسینم تویی یزید<sup>۴</sup>  
 یا در جای دیگر، غم هجر و اندوه فراق را در بدی به یزید و دل را به حسین تشبیه  
 می‌کند:

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۷۸۰ - ۷۹۹.

۲. همان، دفتر سوم، بیت ۸۳۱ (با کمی اختلاف).

۳. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۳، صص ۴۵۱ - ۴۵۲.

۴. کلیات شمس تبریزی، ج ۲، بیت ۹۲۰۶.

دل است همچو حسین و فراق همچو یزید

شهید گشته دو صد ره به دشت کرب و بلا<sup>۱</sup>  
 اما نظر مولانا در اینجا از منظر اهل سنت کاملاً مسبوق به سابقه و عیناً برابر  
 نظر ابن خلدون در مقدمه است که در قیام امام حسین علیه یزید، قائل به اشتباه  
 امام حسین در اصلح شناختن خود در اجتهادش نسبت به عصیبت شده است. عین  
 عبارت ابن خلدون چنین است:

«امام حسین (ع) درباره شوکت اشتباه کرد... زیرا عصیبت مضرّ در قبیله  
 قریش، و عصیبت قریش در قبیله عبد مناف، و عصیبت عبد مناف در قبیله امیه  
 بود... بنابراین قبیله مضرّ از خاندان امیه بیشتر فرمانبری می کرد تا از دیگر قبایل؛  
 به علت همان خصوصیتی که پیش از اسلام برای آن خاندان قائل بودند. پس  
 اشتباه امام حسین (ع) [!] آشکار شد، ولی این اشتباه در امری دنیوی بود و اشتباه  
 در آن برای وی زیان آور نیست. و اما از لحاظ قضاوت شرعی، وی در این باره  
 اشتباه نکرده است؛ زیرا این امر، وابسته به گمان و استنباط خود اوست و وی  
 گمان می کرد که بر انجام دادن چنین کاری توانایی دارد. در صورتی که ابن عباس  
 و ابن زبیر و ابن الحنیفه و دیگران وی را در رفتن به کوفه ملامت کردند و اشتباه  
 او در این باره می دانستند... اما صحابه دیگر، جز امام حسین، با یزید همراه بودند  
 و از امام حسین پیروی نکردند و در عین حال به عیب جویی وی هم نپرداختند.  
 وی را به گناهی نسبت ندادند زیرا امام حسین مجتهد و بلکه پیشوای مجتهدان  
 بود.»<sup>۲</sup>

مولانا هم چنین در دیوان شمس، شیعه را رافضی قلمداد کرده و گفته است:

۱. همان، ج ۱، بیت ۲۰۹۰.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۴۱۴ - ۴۱۶.

رافضی انگشت در دندان گرفت هم علی و هم عمر آمیختند<sup>۱</sup>  
 نکته دیگر که مؤید عدم تولای مولانا به پیشوایان شیعه است، داستان  
 معروف ابوبکر سبزواری است که به گزارش مولانا در مثنوی، سلطان محمد  
 خوارزمشاه به سبزواری که ظاهراً از قرن ششم هجری به بعد مانند چند شهر دیگر  
 ایران چون قم، کاشان، ساوه و استرآباد (گرگان کنونی) دارالمؤمنین یعنی مرکز  
 شیعیان می‌شود،<sup>۲</sup> لشکر می‌کشد. مولانا طی این داستان، اشاره می‌کند که  
 سلطان محمد خوارزمشاه که بر خراسان و افغانستان حکومت داشت، پس از فتح  
 سبزواری و نواحی دیگر، امان‌نامه سبزواریان را نپذیرفت. چون سبب این  
 سخت‌گیری را پرسیدند، گفت: مردم سبزواری شیعه‌اند و با دیگران اختلاف  
 مذهبی دارند، بدین نشان که در تمام این شهر یک نفر که نام ابوبکر داشته باشد،  
 نیست. به این جماعت، امان ندهم مگر آنکه شخصی ابوبکر نام از میان خود  
 بجویند و به شفاعت نزد من آرند. مولانا در دفتر پنجم مثنوی این داستان را برای  
 توضیح و بیان خطرات و صدمات محیط نامناسب برای حق‌جویان و  
 روحانی‌خصلتان ذکر کرده است، یعنی سبزواری را به عنوان محیط نامناسب مثال  
 آورده است و نام ابوبکر را به عنوان فرد صالح و حقیقت‌خواه.<sup>۳</sup>

معلوم باد که آن مثل سائر که بر زبان عامه جاری است که:

سبزواری است این جهان کج‌مدار ما چو بوبکریم در وی خوار و زار  
 از اشعار مولانا نیست و غلط بسیار مشهوری است که عموم مردم - از عوام و  
 خواص - آن را به مولانا نسبت می‌دهند. ابیات اول اشعار مولانا در دفتر پنجم

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۲، بیت ۸۴۷۴.

۲. قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲.

۳. و این نیز قرینهای دیگر است بر سترگرایی مولانا اگرچه در این باب شک و شبهه‌ای نیست که مولانا از نظر فروع، بر مذهب حنفی بوده است.

مثنوی در این باب از این قرار است:

شد محمد اَلْبُ اَلْغِ خوارزمشاه  
تنگشان آورد لشکرهای او  
سجده آوردند پیشش کالامان  
جان  
آن ز ما هر موسمی افزایش  
پیش ما چندی امانت باش گو  
هدیه نارید ای رمیده امتان<sup>۱</sup>

در قاتل سبزواری بی پناه  
اسپهش افتاد در قتل عدو  
حلقه مان در گوش کن وابخش  
هر خراج و هر صله که بایدت  
جان ما آن تو است ای شیرخو  
تا مرا بوبکر نام از شهرتان

البته از جهت تاریخی، اشعار منقول به هیچ روی سندیت و قطعیت بر لشکرکشی سلطان محمد خوارزمشاه به سبزواری ندارد. چون اولاً مولانا در مقام ثبت و ضبط حوادث تاریخی نبوده است بلکه داستان‌ها را به منظور نتیجه‌گیری‌های اخلاقی در متن اشعار خود بازگو کرده است، چنانکه گوید:

ای برادر قصه چون پیمانانه است  
دانه معنی بگیرد مرد عقل  
معنی اندر وی بسان دانه است  
ننگرد پیمانانه را اگر گشت نقل<sup>۲</sup>

حقیقت امر آن است که مولانا در داستان ابوبکر سبزواری، در مقام ضبط وقایع و حوادث تاریخی نیست، هم‌چنان که اگر سعدی در گلستان می‌گوید: در جامع بعلبک و عظمی کردم<sup>۳</sup>، یا در حلبم به کار گل واداشته بودند<sup>۴</sup>، قصد نگارش اتوبیوگرافی خویشان را نداشته است. با این همه احتمال صحت این قبیل اشارات هم می‌رود اما به اصطلاح قدما قطعیت ندارد، بلکه ظنی و تقریبی است.

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۸۴۵ - ۸۵۱.

۲. همان، دفتر دوم، ابیات ۳۱۳۴ - ۳۱۳۵.

۳. کلیات سعدی، به اهتمام مظفر مصفا، تهران: روزنه، ۱۳۸۳، گلستان، ص ۴۳، س ۱۸.

۴. همانجا، ص ۵۳، س ۸.

دلیل دوم بر اینکه داستان ابوبکر سبزواری به احتمال قوی جنبه تاریخی ندارد، این است که نه تنها سبزواری، بلکه تمام خراسان تا حدود ری و تهران امروزی در تصرف خوارزمشاه بوده است. بنابراین لشکرکشی مجدد به وسیله شخص سلطان داعی نداشته است. دلیل سوم این که خوارزمشاهیان، خود چندان به مذهب تسنن علاقمند نبوده‌اند و با خلیفه بغداد مخالف بوده‌اند و در عوض با معتزله و شیعه عنایت می‌ورزیده‌اند. اما هر چه باشد، نقل این داستان نشانه تعریض مولانا به شیعیان سبزواری و بزرگداشت او از ابوبکر خلیفه اول مسلمانان است.

هفتم - یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در مسأله تشبیه و تنزیه خداوند مشهود است. مولانا در داستان معروف زیر، تشبیه را منعکس کرده است:

دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی‌گفت ای خدا و ای اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم، کنم شانه سرت <sup>۱</sup>
دستکت بوسم، بمالم پایکت	وقت خواب آید، بروم جایکت <sup>۲</sup>
گر تو را بیماری‌ئی آید به پیش	من تو را غمخوار باشم همچو خویش <sup>۳</sup>

شبان در این قصه، خدا را به افراد بشری شبیه دانسته است و مولانا نیز این تشبیه را در مقطع عشق بی‌پیرایه و محبت خالصانه برای شبانِ خداخواه توجیه و تصویب می‌کند و موسای کلیم را که از جهت التزام به تنزیه، شبان را از مناجات مشتبهانه و راز و نیاز عاشقانه با خدایش نهی می‌کند، موجب عتاب و طرف خطاب قرار می‌دهد که:

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۲۲ - ۱۷۲۳.

۲. همانجا، بیت ۱۷۲۵.

۳. همان، کلامه خاور، ص ۱۰۵، س ۲۸.

تو برای وصل کردن آمدی      نه برای فصل کردن آمدی<sup>۱</sup>  
 بدین‌گونه مولانا، تشبیه را عیبی نمی‌شناسد و این نتیجه همان التزام به مکتب  
 عشق است که مکتب مولانا است. اما ابن عربی که مؤسس عرفان نظری است،  
 اگرچه تشبیه را کفر می‌گمارد و در فصّ نوح قوم نوح را مشبه دانسته، اعتقاد  
 صحیح اهل توحید را تنزیه حق از تشبیه و تجسیم — بلکه از اطلاق و تقیید —  
 می‌داند، با رعایت اصل وحدت وجود و موجود (که جوهر فلسفه اوست) قائل به  
 یگانگی اصل تشبیه با اصل تنزیه است. یعنی اصل تشبیه را ناظر به ظهور فعلی  
 حق در مقام احدیت در مظاهر وجود (تجلی ثانی و فیض مقدّس) می‌داند و  
 اصل تنزیه را ناظر به کنز مخفی و غیب الغیوب در مقام احدیت ذات وجود  
 (تجلی اول و فیض اقدس) می‌شمارد. به عبارت دیگر، ابن عربی قائل است که:  
 إِنَّ التَّنْزِيَةَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقَائِقِ فِي جَنَابِ الْإِلَهِيِّ، عَيْنَ التَّحْدِيدِ وَالْمُنْزَهَةِ إِمَّا جَاهِلٌ وَإِمَّا سَوْءٌ أَدَبٍ. یعنی  
 تنزیه عین تحدید است، چه لازمه تنزیه (یا تمییز حق تعالی از محدثات و  
 جسمانیات) محدود و مقید کردن حق تعالی به صفاتی است که منافی و مخالف  
 صفات نقائص امکانی است و این عین تحدید است. یعنی اهل تنزیه بدین‌گونه  
 حق تعالی را از محدثات و جسمانیات جدا می‌سازد. این است که ابن عربی  
 می‌گوید:

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا      وَ إِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا  
 وَ إِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا      وَ كُنْتَ إِمَامًا بِالمَعَارِفِ سَيِّدًا<sup>۲</sup>

بنابراین، ابن عربی خدا را برتر از تنزیه می‌داند تا به تشبیه چه رسد. در

۱. همان، دفتر دوم، بیت ۱۷۵۳.

۲. اگر قائل به تنزیه شوی مقید (قیدآور) باشی و اگر قائل به تشبیه شوی محدّد گردی. ولی اگر قائل به هر دو امر (تنزیه و تشبیه) باشی بر طریق درست هستی  
 و پیشوا و سرور معارف می‌شوی (عرفان ایران).

عین حال، به دلالت آیاتی نظیر لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ<sup>۱</sup> که در بخش اول ناظر به تنزیه و در بخش دوم قائل به تشبیه است، در تحلیل نهایی، تنزیه و تشبیه را قابل جمع می‌داند؛ چنانکه جامی در لایحه شانزدهم لوائح گوید:

ذات من حیث هی، از همه اسما و صفات معزاست و از جمیع نسب و اضافات مبرا. اتصاف او به این امور به اعتبار توجه اوست به عالم ظهور در تجلی اول که خود به خود بر خود تجلی نمود... در تجلی ثانی... نسب و اضافات متضاعف می‌شود... خفای او به اعتبار صرافت و اطلاق ذات است و ظهور به اعتبار مظاهر و تعینات...<sup>۲</sup>

و نیز بر همین اساس است آنچه لاهیجی در مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز در جمع بین تشبیه و تنزیه نوشته است.<sup>۳</sup> بنابراین در مکتب ابن عربی و اتباع او، اصل تشبیه یک مبحث نظری ناظر به جامعیت تشبیه و تنزیه است که در مقام "احدیت"، اصل تنزیه است و در مقام "واحدیت" از تشبیه‌گریزی نیست. در صورتی که در مکتب مولانا، اصل تشبیه یک واقعیت ساده همگانی است چنانکه چوپان بی سواد ساده‌دل، از باب تشبیه و تجسیم، خالق عالم و اصل وجود را به صورت بشری همچون خود تصور کرده است. این تشبیه و تجسیم عوامانه در مکتب مولانا که مکتب وصل و اتصال و عشق و اشراق است، به مناسبت اخلاص خاص آن شبان ساده و نادان، پذیرفتنی و مقبول است. اما در مکتب ابن عربی تشبیه این چنینی، کفر محض و شرک مطلق است. نزد اتباع ابن عربی، تشبیه از باب تجلی حق در آیات آفاقی و انفسی مطرح است. همه وجودات مظاهر حق اند، و مشبه و مشبه‌به یک حقیقت بیش نیستند و حق به حسب ذات،

۱. سوره شوری، آیه ۱۱: هیچ چیز مانند او نیست و اوست که شنوا و بیناست.

۲. عبدالرحمن جامی، لوائح، چاپ بان ریشار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۳، ص ۷۰.

۳. محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، چاپ کیوان سمیع، تهران، صص ۷۹ - ۸۰.

احاطهٔ قیومیّه (تنزیه) و به حسب فعل، احاطهٔ سریانیّه (تشبیه) دارد. در اینجا جالب آن است که هر چند جامی و دیگر مشایخ معاصر و ماقبل او در سلسلهٔ نقشبندیّه، به پیروی از ابن عربی به جامعیت تنزیه و تشبیه قائل اند، در سه نسل بعد، شیخ احمد سرهندی به خلاف استاد خود باقی بالله کابلی، در این مقطع نیز به جنگ ابن عربی می‌رود و می‌گوید:

نزد فقیر... جمع بین التشبیه والتنزیه... شهود حق نیست... دعوت انبیا به تنزیه صرف است...<sup>۱</sup>

این است که باید گفت مولانا در اصول عقاید یا در فهم عرفانی یا شناخت فراعقلانی یا طریقت تصوّف، تابع و پیرو ابن عربی یا صدر قونوی نیست. مولانا پس از ملاقات با شمس تبریزی، تابع مکتب عشق است؛ مکتبی که با رقص و سماع و شعر و موسیقی و کشش و جذبۀ بنده را با خدا پیوند می‌دهد. شمس تبریزی - چنانکه گفتیم - مولانا را از خواندن رسائل پدرش منع کرد. هشتم - مسلم و محقق است که مولانا بیش از هر کس دیگر، از نظر محتوایی تحت تأثیر سه نفر (غزالی، سنایی و عطار) است:

الف - مولانا به طور عام در علوم اسلامی تحت تأثیر ابوحامد غزالی است. چنانکه احمد افلاکی در مناقب العارفين گوید:

مولانا فرمود: امام محمد غزالی... در عالم ملک، گرد از دریای عالم برآورده، علم علم را برافراشته، مقتدای جهان گشت و عالم عالمیان شد.<sup>۲</sup>

وقتی که ثابت شد مولانا این قدر به غزالی معتقد است، دیگر نمی‌توان او را طرفدار ابن عربی دانست؛ زیرا اختلاف مشرب و مبنای غزالی با ابن عربی بسیار زیاد است. آری، اگر کسی با آثار غزالی مأنوس باشد، در مطالعهٔ مثنوی درمی‌یابد

۱. مکتوبات امام ربانی، ج ۴، مکتوب ۲۷۲.

۲. ج ۱، ص ۲۱۹ (ترجمهٔ انگلیسی به قلم ادریس شاه (افغانستانی)، لندن، ۱۹۸۰م).



که سرچشمه بسیاری از اقوال مولانا - اگرچه نه همیشه نتیجه گیری‌های او - از احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی است. برای مثال داستان:

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزّه از دغل...<sup>۱</sup>

به گزارش بدیع الزمان فروزان‌فر در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، در همه منابع اهل سنت در شمار مناقب و فضایل خلیفه دوم عمر بن الخطاب مذکور است و به گفته مرحوم فروزان‌فر در هیچ کجا به نام امام علی، ضبط نیست.<sup>۲</sup> اما غزالی در کیمیای سعادت این داستان را (به مناسبتی ذیل تبیین "آداب محتسب" ضمن مباحث امر به معروف) به نام امام علی چنین ضبط کرده است:

از این بود که علی (رض) کافری را بیفکند تا بکشد، وی آب دهان در وی پاشید. بازگشت و نکشت و گفت: خشمگین شدم، ترسیدم که برای خدای تعالی نکشته باشم. و عمر (رض) یکی را دره بزد. آن کس دشنام داد، دیگرش نزد...<sup>۳</sup>

در عبارت بالا، ما متعمداً جمله‌های پایانی غزالی را در کیمیای سعادت در باب عمر بن الخطاب نقل کردیم تا از اشکال مقدّر پاسخ گفته باشیم و آن اشکال مقدّر، این احتمال معقول است که ممکن است کسی بگوید، یا به قول قدما مستشکلی اشکال کند که کاتب و نسخه‌نویس متشیع کیمیای سعادت در نقل عبارت، نام عمر را به علی - چنانکه شیوه متعهدان تشیع آتشین از جهت تولّای به علی و تبرّای از عمر است - تبدیل کرده است. اما می‌بینیم که کاتب و نسخه‌نویس، در این متن چنین تصرّفی نکرده است؛ به این دلیل که در جمله‌های

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۳۵ (با کمی اختلاف).

۲. بدیع الزمان فروزان‌فر، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳، ص ۳۷.

۳. ابوحامد غزالی، کیمیای سعادت، چاپ احمد آرام، ۱۳۳۳، ص ۴۰۳.

بعدی، نام عمر را عیناً باقی گذاشته است. لذا بی‌شک و شبهه اذعان باید کرد که متن اصلی کیمیای سعادت، این داستان را به نام امام علی نوشته است و مأخذ مولانای رومی نیز همین است.

در اینجا دو نکته گفتنی است: اول این که فروزان فر مدعی است که مولانا «حکایت مذکور را با تصرّفی که از خصایص مولاناست» از احیاء العلوم غزالی در باب حدّ زدن شارب خمری اخذ کرده است و حال آنکه مولانا تصرّفی در این داستان نکرده است. دوم اینکه فروزان فر گفته است که این روایت در هیچ مأخذی به نام امام علی نیست و لذا آنچه را غزالی در باب عمر - آن هم نسبت به حدّ زدن شارب خمر و نه کشتن دشمن در جبهه جنگ - در احیاء العلوم آورده است، مأخذ مولانا ذکر کرده است. حال آنکه مسلم است مأخذ مولانا در اینجا کیمیای سعادت است.

ب- مولانا از نظر شعر صوفیانه تحت تأثیر سنایی و عطار است و مکرّر از مضامین اشعار این دو شاعر بزرگ صوفی مسلک بهره گرفته است؛ چنانکه اولاً در سه مورد از الهی‌نامه (یعنی همان حدیقة الحقیقة) سنایی یاد کرده، به این معنی که یک جا منبع کلام خود را الهی‌نامه معرفی کرده و در جای دیگر تفصیل داستان را به آن ارجاع داده و در موضع دیگر موعظه‌ای را از آن نقل کرده است. ثانیاً مولانا در سه مورد هم از اسرارنامه که عطار آن را در نیشابور به او داده بود، مطالبی نقل کرده که عبارتند از: حکایت طوطی و بازرگان، حکایت باز شاه که به‌خانه پیرزن افتاد و حکایت شکوه پشه از جور باد به سلیمان.

نهم- در مقام مقایسه مولانا با حافظ، از حکیم سبزواری نقل است که مقایسه اولین غزل دیوان حافظ: «که عشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشکل‌ها»، ابیات

اول مثنوی: «عشق از اول سرکش و خونی بود / تاگریزد هر که بیرونی بود»<sup>۱</sup>، نشان می‌دهد که هر کدام در چه مرحله و مرتبه‌ای از سلوک بوده‌اند. برای مقایسه مولانا و ابن عربی هم، مطالعه تطبیقی صفحات نخستین آثار این دو بزرگ، راه‌گشایی درست تواند بود.

برخلاف ابن عربی که فصوص الحکم را با عبارت: اَلْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْزِلِ الْحِكْمِ عَلٰی قُلُوبِ الْكَلِمِ بِأَحَدِيَةِ الطَّرِيقِ الْأَمَمِ مِنَ الْمَقَامِ الْأَقْدَمِ وَإِنْ اخْتَلَفَتِ النَّحْلُ وَالْمِلَلُ لِاخْتِلَافِ الْأَمَمِ<sup>۲</sup> آغاز می‌کند و به حقیقت درس حکمت و داد وحدت معارف دینی در سطح جهانی سر می‌دهد، مولانامثنوی را با «بشنو از نی» و شکایت از جدایی انسان از مبدأ خویش آغاز می‌کند و درباره بانگ نای خود که «آتش» است و «باد» نیست، می‌گوید:

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد<sup>۳</sup>

و پس از چند بیت، به این عشق سرکش، چنین خطاب می‌کند:

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیبب جمله علت‌های ما

ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما<sup>۴</sup>

این عشق عارفانه یا عرفان عاشقانه که مولانا در مثنوی و دیوان شمس از آن سخن می‌گوید، همان محبت و عشق انسان با خداوند است. این عشق در مکتب ابن عربی، به این درجه از اهمیت مطرح نیست که سرفصل دفتر قرار گیرد، در حالی که در مکتب مولانا، مدار و محور اصلی به شمار می‌رود.

۱. دفتر سوم، بیت ۴۷۵۲ (با کمی اختلاف).

۲. حمد و سپاس بر خداوندی که فرود آورنده حکمت‌هاست بر دلهای کلمات (انبیا)، برای یکی گردانیدن راه امت‌ها از مقام اقدم، اگرچه ادیان و مذاهب به

سبب اختلاف امم، مختلف می‌نماید (عرفان ایران).

۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۰.

۴. همانجا، ابیات ۲۳ - ۲۴.

دهم-دیگر از شواهد عدم تأثیر مستقیم ابن عربی بر مولانا، این است که بر رغم آنکه از جهت زمانی و مکانی برای استفاده مولانا از محضر ابن عربی، مقتضی موجود و مانع مفقود است، در عمل، نشر افکار ابن عربی و تأسیس مکتب "عرفان نظری" تنها پس از مرگ ابن عربی، یعنی به توسط شاگردان و تربیت‌شدگان او (همچون صدر قونوی، سعدالدین فرغانی، مؤید الدین جندی، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی و حیدر آملی و...) شایع شد. چه:

اولاً - مسلم است که مکتب "وحدت وجود" چنانکه پس از این به تفصیل خواهیم گفت، تا قبل از ابن تیمیه که نود سال پس از ابن عربی از جهان درگذشته است، به عنوان مکتب ابن عربی شناخته نشده بود.

ثانیاً - این حقیقت غیرقابل انکار است که افکار ابن عربی تا قبل از تفسیرها و توضیح‌های صدر قونوی و دیگر شارحان آثار او، در حکم طامات و شطحات تلقی می‌شده است؛ چنانکه ابن خلکان در وفیات الاعیان ذیل ترجمه ابن عربی گوید: و لو لا شطحات فی کلامه لکان کله اجماع.<sup>۱</sup> به این معنی که بخش عظیمی از نوشتار ابن عربی، فقه است و این نیز از مقوله اجماع فقهای اهل سنت است. اما بخشی که ابن خلکان از آن به عنوان شطحات یاد می‌کند، همان است که نظامی باخرزی (وفات ۹۰۹) نیز از جامی نقل می‌کند که گفته است:

در خلال سخنان... [ابن عربی]... که در جذبات عشق و محبت  
به غایت مستغرق و مستهلک بوده... از طی منازل و مناهج وی زیاده  
ضبطی و ربطی مستفاد نمی‌گردد...<sup>۲</sup>

این است که جامی به گزارش یاد شده در بالا و نیز آنچه در نفحات الانس نوشته است، تنها راه درک قول وحدت وجود را بر مبنای تفکر ابن عربی، مراجعه

۱. ابن خلکان، وفیات الاعیان، چاپ محمد محیرالدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۹۲ م.

۲. مقامات جامی، صص ۹۰ - ۹۱.

به آثار صدر قونوی معرفی کرده است.<sup>۱</sup>

بنابراین هم‌چنان که مشابهت افکار بسیاری از بزرگان شرق و غرب با اندیشه‌های مولانا قابل اثبات است، این مشابهت دلیل تأثیر مستقیم آن بزرگان در مولانا نیست و به همین قیاس باید گفت که مولانا به هیچ‌وجه تحت تأثیر عرفان نظری ابن عربی و اتباع او قرار نگرفته است.

یازدهم - مطالب مذکور در فتوحات مکیه ابن عربی اکثر فقه است و حال آنکه مولانا متوجه فقه اکبر (عرفان) و نه فقه معمولی و مبتلا به عموم است.

دوازدهم - شواهد یاد شده در بالا نیز همه در تأیید این نظر است. مهم‌تر دلیل بر اینکه مولانا از ابن عربی متأثر است، آن بخش از اشعار مولانا است که بر وحدت وجود دلالت دارد و چون ابن عربی بهترین تبیین‌کننده بحث وحدت وجود است، مولانا را متأثر از ابن عربی دانسته‌اند، اما به قول ویلیام چیتیک بیشتر کسانی که بر این قول رفته‌اند، بر اشتباه بوده‌اند، مگر آنکه بتوانند تعریفی از این اصطلاح به دست دهند که مطابق سخن ابن عربی در نوشته‌هایش باشد. چیتیک می‌گوید که اصطلاح وحدت وجود از سده هشتم هجری، معنایی متعارض با مفهوم این اصطلاح در قرون پیش از آن پیدا کرده است و لذا این ادعا که ابن عربی به وحدت وجود قائل بوده است، بدون اینکه تعریف دقیق و روشنی از این اصطلاح ارائه شود، ادعای نادرستی است. و نادرست‌تر آن است که گفته شود: «مولانا نیز معتقد به وحدت وجود بوده است.» به‌ویژه اینکه گویندگان این سخن، اغلب مقصودشان این است که مولانا در اعتقاداتش پیرو ابن عربی بوده است.<sup>۲</sup>

۱. نضات الانس، ص ۵۵۵.

۲. مولانا و شیخ اکبر، گلستان، صص ۱۱ - ۱۲.

چیتیک ادامه می‌دهد که مولانا و ابن عربی ممکن است به وحدت وجود معتقد بوده باشند، ولی هیچ‌کدام این اصطلاح را به کار نبرده‌اند؛ به آسانی می‌توان تعریفی از این اصطلاح به دست داد و متون مختلفی را که این مفهوم در آنها یافت می‌شود، ذکر کرد. اما چه دلیلی دارد که گفته شود آن دو سخنور به این اصطلاح معتقد بوده‌اند؟ کسانی که چنین می‌گویند، نوعاً شناخت صحیحی از معنای آن اصطلاح ندارند، بلکه گمان می‌کنند وحدت وجود خلاصه‌تعالیم متأخر اهل عرفان است، لذا مقصود اصلی‌شان این است که وحدت وجود، یا چیز خوبی یا چیز بدی است، یا آنکه مثل بسیاری از فقیهان و محدثان عصر صفوی می‌گویند که معتقدان به وحدت وجود اصلاً مسلمان نبوده و به نحوی مشرک و کافر بوده‌اند. ریشه‌ی این شیوه‌ی اطلاق مغرضانه، به برخی از نخستین موارد استعمال این اصطلاح باز می‌گردد. پس باید از وحدت وجود تعریفی داشت که براساس آن بتوان گفت که هم شیخ اکبر و هم مولانا به وحدت وجود معتقد بوده‌اند. در این صورت، ناگزیر خواهیم شد که بپذیریم بیشتر عرفای بزرگ در تاریخ اسلام نیز معتقد به وحدت وجود بوده‌اند.

اکنون اگر دایره‌ی معنا را چندان گسترده بگیریم که ابن عربی و مولانا را در برگیرد، و یا چندان تنگ که مسلمانان غیر عارف را بیرون نگه دارد، در این صورت قدر متیقن، منحصر به این نتیجه است که ابن عربی و مولانا به یگانگی خدا و تجلی خداوند در همه اشیا معتقد بوده‌اند و به عبارتی دیگر، وحدت وجود صرفاً اصطلاح دیگری برای توحید اما با تأکید بر نگرش عارفانه در این باب است.<sup>۱</sup>

چیتیک ادامه می‌دهد که از قرن هشتم هجری به بعد، وحدت وجود متساوی

و مترادف با مکتب ابن عربی قلمداد شده است، درحالی که دلیل خاصی در دست نیست تا با استناد به آن بتوان گفت لبّ آرای ابن عربی در اصطلاح وحدت وجود نهفته است. اولاً شخص ابن عربی اصطلاح وحدت وجود را به کار نگرفته است و ظاهراً اولین کسی که ابن عربی را قائل به وحدت وجود معرفی کرده است، ابن تیمیه است و البته ابن تیمیه در ردیف اولین مخالفان ابن عربی بوده است، درحالی که هیچ یک از پیروان ابن عربی این تعبیر را به وی منسوب نداشته و هیچ‌کدام آن را تعبیر چندان مهمی نمی‌شمرده‌اند. تنها پس از آنکه ابن تیمیه به ابن عربی و دیگران تاخت و ایشان را متهم به وحدت وجود وانمود، پاره‌ای از صوفیه نیز ابن عربی را مؤسس و بانی مکتب وحدت وجود اعلام کردند و در مقام پاسخ‌گویی به ابن تیمیه، تعاریف مناسبی برای وحدت وجود پیدا کردند و بطلان نظر ابن تیمیه را که وحدت وجود را با کفر، زندقه و الحاد مرادف می‌پنداشت، آشکار ساختند.<sup>۱</sup>

البته تقریر ابن تیمیه از وحدت وجود با فقرات بسیاری در نوشته‌های ابن عربی همخوان است. ابن تیمیه بود که اهمیت این تعبیر را در حدّی که خود می‌فهمید خاطر نشان ساخت و فقراتی از متون را هم در تأیید برداشت خویش شاهد آورد. بنابر تلقی وی، این تعبیر معنایی داشت مشابه آنچه امروز "پانته‌ایسم" (= همه‌خدایی) خوانده می‌شود، چون بنابر تعبیر فوق، فارقی میان خدا و عالم خلقت باقی نمی‌ماند. برداشت وی از این اصطلاح شبیه بود به آنچه که عده‌ای از موافقان و مخالفان وحدت وجود از آن می‌فهمیدند و آن را با این سخن فارسی برخاسته از حیرت شاعرانه که "همه اوست" به یک معنا می‌پنداشتند - سخنی که سابقه‌اش دست‌کم تا خواجه عبدالله انصاری پیرهرات (متوفی ۲۸۱ هـ. / ۱۰۸۹

م. می‌رسد. در بحث‌هایی که بعدها در هند بر سر معنی وحدت وجود درگرفت، این گفته فارسی را اغلب برای بیان لُب مطلب وحدت وجود شاهد می‌آوردند. ظاهراً در زمانه ما نیز همین "همه اوست" یا سخنی مشابه آن، نزد مخالفان و برخی از موافقان، بیان‌کننده معنای وحدت وجود انگاشته می‌شود. اما جای تأکید است که اگر بر مبنای نوشته‌های ابن عربی بتوان گفت که وی همه چیز را خدا می‌دانسته است، هم در کنار همین گفته و با همان تأکید باید افزود که او هیچ چیز را خدا نمی‌دانسته است و می‌گفت که "همه، او نیستند". ابن عربی نظر خویش را درباره حقیقت مخلوقات در قالب این عبارت موجز و رسامی آورد که هو لا هو، یعنی اوست و او نیست.

منظور این است که همه چیز آیت و تجلی و ظهور خداوند است. چون هر چیز وجود و صفات خود را از وجود و صفات خداوند می‌گیرد و در عین حال هر چیز حجابی بر خداوند است، هیچ چیز جز او، او نیست؛ هر چیز عین خود است و مخلوق خداوند است تا عین خود باشد نه چیز دیگر.

خلاصه اینکه لازمه مقایسه معنادار میان ابن عربی و مولانا آن است که اندیشه‌ها، صور خیالی، استعارات، رموز، عبارات، موضوعات و دیدگاه‌های یافت شده در نوشته‌های هر دو را بررسی نماییم و آنگاه نسبت تواردی یا مفهومی میان آنها را بسنجیم؛ چنین مقایسه دقیق و جامعی در این سطح، موقوف به آن است که پژوهش مکفی در نوشته‌های آن هر دو به عمل آید. مولانا کمابیش موضوع پژوهش بوده است، اما هیچ‌کس به پژوهش دقیق تعالیم خاص ابن عربی یا حتی تعالیم شاگردان وی، مانند صدرالدین قونوی که مولانا آنها را می‌شناخته یا امکان شناختن ایشان را داشته، هنوز تقریب نجسته است. چنین شناختی از ابن عربی به زودی زود هم میسر نخواهد شد، چون از ابن عربی بسی



بیشتر از مولانا آثار مکتوب برجا مانده است که هم دشوارتر از نوشته‌های مولانا است و هم در بداعت چیزی کم ندارد.

مولانا گاه‌گاه به وحدت وجود و موجود متمایل می‌شود، یعنی نه تنها وحدت وجودی بلکه وحدت موجودی است، چنانکه در مثنوی می‌گوید:  
 ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق فانی نما<sup>۱</sup>  
 و در دیوان شمس می‌گوید:

من از عدم زادم تو را، بر تخت بنهادم تو را  
 آینه‌ای دادم تو را، باشد که با ما خو

کنی<sup>۲</sup>

و در جای دیگر گوید:

که مظهر لاهوت و گهی مخبر ناسوت  
 گاهی شده دردی و گهی عین صفایید  
 ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش  
 در عین بقایید و منزه ز فنا  
 خواهید که بینید رخ اندر رخ معشوق  
 زنگار ز آینه به صیقل بزدا<sup>۳</sup>  
 مولانا باز در دیوان شمس درباره وحدت وجود می‌گوید:  
 ناگهان موجی ز بحر لامکان آمد پدید  
 کز نهیبش این همه شور و فغان آمد پدید

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۶۰۶ (با کمی اختلاف).

۲. کلیات شمس تبریزی، ج ۵، بیت ۲۵۶۸۴.

۳. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۱۱۹.

راز خود می‌گفت با خود آن نگار جلوه‌گر  
 راز او بیرون فتاد، این داستان آمد پدید  
 با جمال خود تقابل کرد اسمای جلال  
 آن طرف غالب شده زان رو عیان آمد پدید  
 خواست تا اعیان ثابت را ز علم آرد به

## عین

ذات و اسماء و نعوت بیکران آمد پدید  
 حسن خود را کرد پس بر روح اعظم جلوه‌ای  
 عقل و نفس و عرش و فرش و آسمان آمد پدید  
 خواست تا خود را به خود بنماید او زان سان که اوست  
 مظهر جامع چو آدم در جهان آمد پدید  
 حضرت سلطان برون زد خیمه‌ذات و صفات  
 لشکر بی‌حدّ و حصرش را مکان آمد پدید  
 بر جهان بخشید هر گنجی که مخزن داشت عشق  
 تا به هر جانب هزارش بحر و کان آمد

## پدید

آن‌که بی‌نام و نشان و صورت و آیات بود  
 بی‌نشان در صورت نام و نشان آمد پدید  
 آن‌که فارغ بود و مستغنی به کل از این و

## آن

ناگهان با این و با آن در میان آمد پدید

این‌گونه اشعار مولانا در دیوان شمس با افکار وحدت وجودی ابن عربی نزدیک است و برای فهم این نظریه، بهترین تمثیل این است که وجود همچون دریایی یا اقیانوسی یکپارچه و یکتا و یگانه است. موجودات متعدّد و متنوع، مانند امواج آن دریا یا اقیانوس اند. آب دریا در حالت تحرّک و تموّج، به شکل امواج متعدّد و متنوع نمودار می‌شود، در حالت سکون و آرامش همه آن امواج فرو می‌نشینند. پس دریای متموّج و متحرّک با دریای ساکن و بی‌موج تفاوتی ندارد. حقیقت دریا، یکی بیش نیست، دریا همان موج است و موج همان دریا است. امواج دریا، اطوار و اشکال و صور یا شوون و حرکات دریاست نه اینکه جدای از دریا، خود حقیقتی مستقل باشد. اما بیننده ظاهرین و ناآگاه ممکن است فقط همین حرکت امواج را ببیند و از خود دریا غافل شود. این است که یکی از اتباع ابن عربی و شاگردان صدر قونوی - مؤیدالدین جندی - از شارحان فصوص در مقام استفاده از این تمثیل می‌گوید:

أَلْبَحْرُ بَحْرٌ عَلَىٰ مَا كَانَ مِنْ قَدَمٍ      إِنَّ الْحَوَادِثَ أَمْوَاجٌ وَ انْهَارٌ  
لَا يَخْجُبُتَكَ اشْكَالٌ يُشَاكِلُهَا      عَمَّا تَشْكَلُ فِيهَا فَهِيَ أَسْتَارٌ

یعنی دریا هم‌چنان‌که از ازل دریا بوده است، دریاست. موجودات حادث و غیرقدیم که مصنوعات و پدیده‌های خلقتند، موج‌ها و رودهایی است که دریا به‌شکل آنها متشکل می‌شود. پس آگاه باش که این اشکال و صور مختلف که همچون پرده‌های متنوع به‌نظر می‌آید، تو را از دریافت حقیقت دریا و وحدت دریا محجوب نکند.

مؤیدالدین جندی همچنین همین مضمون را به شعر فارسی چنین گفته است:

موج‌هایی که موج هستی راست      جمله مر آب را حباب بود

گرچه آب و حباب باشد دو درحقیقت حباب، آب بود  
 پس از این روی، هستی اشیا راست، چون هستی سراب بود<sup>۱</sup>  
 به قول چیتیک، دیدگاه ابن عربی را در قالب وحدت وجود خلاصه کردن،  
 هم به لحاظ تاریخی از دقت به دور است و هم در عمل مایه گمراهی است؛ زیرا  
 ابن عربی نه تنها از وحدت وجود برای بیان لب آرای خویش استفاده نمی‌کرد،  
 بلکه به جای آن بیش از هرچیز به کلمه "تحقیق" توجه داشت و خود را "محقق"  
 می‌دانست. این دو کلمه در فارسی و عربی امروز، به معنی پژوهش و پژوهشگر یا  
 پژوهنده است، اما در مکتب ابن عربی، تحقیق (مشتق از ریشه حق) چه  
 به صورت اسم و چه صفت، به معنی راست و راستی، حقیقت و حقیقی، درست  
 است. حق از جمله اسمای الهی است که در قرآن آمده است و از همان اوایل  
 مرادف ذات خداوند (الله در عربی) به کار رفته است. کاربرد این کلمه به عنوان  
 یکی از اسمای الهی بدین معناست که هیچ چیز جز حضرت باری - به معنای  
 تمام کلمه - حقیقی و درست و راست نیست. تنها خداوند به تمام معنای کلمه،  
 حق است. و اما معنای کلمه خلق را - کلمه‌ای که بسیاری از اوقات در مقابل حق  
 به کار می‌رود - باید بیشتر غور نمود. نه می‌توان گفت این واژه معنای حق است  
 که در مقابلش آمد و نه می‌توان گفت که کاملاً جدا از آن معناست.

ابن عربی بدین جا که می‌رسد، به آیه قرآنی [هُوَ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ]<sup>۲</sup> -  
 یعنی [اوست] که به هر چیز، خلق آن را داده است - استناد می‌کند. از آنجا که  
 خداوند - یعنی حق مطلق - اعطاکننده خلق به همه اشیاست، لاجرم همه چیز  
 (حتی بدترین شرور نیز) بهره‌ای نسبی از حق - از راستی، درستی و حقیقت -

۱. سید حسن امین، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، تهران: بعثت، ۱۳۷۶، صص ۲۶-۳۳.

۲. سوره طه، آیه ۲۰.

دارند.

بر این سخن نتایج مهمی در مقام عمل مترتب می‌شود. ابن عربی به‌منظور آشکار کردن نتایج، این حدیث معروف پیامبر را نقل می‌کند که فرمود: «همانا خداوند را بر تو حقی است، و نفس تو را بر تو حقی است، و همسر تو را بر تو حقی است، پس حق هر یک را آنچنان که حق اوست بده»<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، هرچیز بهره‌ای از حقیقت و درستی دارد. هرچیز که بدان می‌رسیم حقی بر ما دارد، چون خداوند نسبتی میان ما برقرار کرده است و ما موظفیم متناسب با اقتضای آن نسبت عمل کنیم. آن چیز وظیفه‌ای برعهده ما نهاده و ما نسبت به آن مسؤولیتی داریم.<sup>۲</sup>

به قول چیتیک، ابن عربی معنای درست تحقیق را در حدیث می‌یابد. خداوند که خود نعمت خلق را بر ما و بر همه اشیا ارزانی داشته، ما را موظف ساخته تا حق هرچیز را بشناسیم و آن حق را به‌نحو درست ادا کنیم. وقتی معلوم شد که آدمی بر صورت خدا آفریده شده، اسما را از خداوند آموخته، خلیفه خداوند بر روی زمین است و خود عالم صغیر در دل کائنات می‌باشد، آشکار می‌گردد که لازمه تحقیق شناخت کل کائنات و خبرگرفتن از احوال جمیع موجودات است. آدمیان خلیفه خدا بر همه خلق‌اند و هر مخلوقی را حقی بر آنهاست که موظف به ادای آن حق‌اند.

مسأله اساسی در برابر آدمی آن است که حق همه اشیا را بشناسد. اما چطور می‌توان این حق را شناخت و به مقتضای آن عمل کرد؟ آثار و تألیفات ابن عربی بدین پرسش نظر دارد. به عبارت دیگر، کتاب‌های او پژوهشی در کمال انسانیت

۱. مضمی‌الهندی، کنز‌العمال، تحقیق بکری حیاتی و صفوة‌النفی، ج ۳، بیروت: مؤسسه رسالت، ص ۴۵؛ إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَیْكَ حَقًّا و لِنَفْسِكَ عَلَیْكَ حَقًّا و لِأَهْلِكَ عَلَیْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ حَقِّ حَقَّهُ.

۲. ویلیام جینیک، صص ۱۴ - ۱۷.

یا انسان کامل بودن است و در عین حال به همه حقوق مربوط به انسان می‌پردازد، چه انسان واسطهٔ میان خداوند - یعنی حق مطلق - و عالم خلقت - یعنی حق مقید - است.

طبیعتاً ابن عربی از عهده پرداختن به جمیع حقوق که پایانی بر آنها نیست، بر نمی‌آید، در نتیجه بیشتر کتاب‌های او مشتمل بر بیان راه‌های گوناگونی است که حقوق مقید را در نسبت با حق مطلق نشان می‌دهند. وی تا حدودی همان شیوه‌های پیشین صوفیان، متکلمان و فیلسوفان سلف را پی می‌گیرد، ولی به هر کدام مایه‌ای از شیوه تحقیقی خویش می‌افزاید.

برای نمونه می‌بینیم که ابن عربی در بیان سیر عارف از "مقامات" بسیار سخن در میان آورد، اما برخلاف سایر ارباب تصوف، نوعاً ترتیب معینی برای آن مقامات به دست نمی‌دهد. نکتهٔ اصلی در سخن وی این است که انسان کامل و محقق، همه مقامات را متحقق ساخته، یعنی همه قوای وجود انسانیت را به فعلیت رسانیده، همه معارف را آزموده و به همه حقوق در کائنات وقوف یافته است. توقف کردن در مقامی دون مقامی دیگر و علم یافتن به نحوی خاص، همه عین نقصان و فقدان کمال انسانیت است. در سیر استکمالی، سالکان طریق الهی به هر مقام و منزل که می‌رسند، بدان احاطه می‌یابند و سپس از آن در می‌گذرند؛ بی‌آنکه فضیلت و حقانیت هیچ مقام و منزلی را منکر باشند. مقصد نهایی آنجاست که ورای هر مقام و منزلی است و ابن عربی آن را مقام "لامقام" می‌نامد. سالک تا بدین جا برسد، شناخت حقیقی و کاملی از هو لا هو را متحقق ساخته است.

انسان کامل، همهٔ اطوار اصلی وجود را طی کرده و بر همه احاطه یافته است، چون هر کدام از آنها مقامی بوده که از آنها گذشته است؛ اما انسان کامل

مقید و محدود به هیچ مقام و منزلی نیست. انسان کامل محیط بر همه مقامات است و در عین حال از همه فراتر گذشته است. هم‌چنان‌که خداوند با حق و حقیقتی که به هر شیء بخشیده است، در آن شیء حاضر است و در عین حال از حیث مطلقیت وجود بی‌مثل او از همه اشیا جداست؛ انسان کامل نیز در عین حضور در هر مقام، فارغ از هر مقام و منزلی است. این همان مقام تحقیق است که حق همه چیز در آن ادا می‌گردد.

معنای این سخن ادای حق نفس آدمی نیز هست که به صورت خداوند آفریده شده و جز خداوند نباید هیچ پیوند و علاقه‌ای با ماسوی داشته باشد.<sup>۱</sup> اکنون در مقام بحث از تأثیر ابن عربی در مولانا، می‌توان گفت که اگر ابن عربی در صحبت از مقصد نهایی انسان از مقام لامقام سخن می‌گوید، شخص مولانا چنان‌کسی است که در عمل و فعلیت، مستقر در مقام لامقام بود و حق هر ذی‌حقی را ادا کرده بود. لیکن مولانا در نوشته‌ها و گفته‌های خود برخلاف آنچه لازمه تحقیق است، به همه اشیا پرداخته، بلکه تأکید را بر ضروریات سیر الی‌الله نهاده است (یعنی آنچه خود "اصول اصول اصول دین" می‌خواند). همه این اصول را در یک کلمه می‌توان تلخیص کرد که "عشق" است و مولانا حق عشق را چنان ادا می‌کند که در تاریخ اسلام - اگر نگوییم در تاریخ بشریت - نظیری نداشته است. به تعبیری می‌توان گفت که مولانا به مقامی بس رفیع در سیر الی‌الله رسید و آن مقام را که نزد ابن عربی لاجرم تنها یک مقام معین تلقی می‌شد به مقام لامقام، یا دست‌کم به مطلوب‌ترین و رفیع‌ترین مقامات مبدل ساخت. مولانا جان آدمیان را بدین مقصد اعلیٰ فرا می‌خواند که در نظر او جان همه حقوق و همه حقایق همان است. اما ابن عربی بلندتر می‌نشیند و حتی آن مقام عالی

مطلوب را مقامی از مقامات سلوک می‌شمارد و انسان کامل را نه تنها واجد مقام عشق، بلکه جامع جمیع مقامات ممکن انسانی معرفی می‌کند.<sup>۱</sup>

### ۶ نتیجه‌گیری

نتیجه سخن اینکه مکتب عرفانی مولانای رومی از مکتب ابن عربی مستقل است. اثبات دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق (در سال‌های جوانی مولانا و پیری ابن عربی) و نیز دوستی و مصاحبت و مجالست مولانا با صدر قونوی (بزرگترین مروّج و معلّم تعالیم ابن عربی) در قونیه (در سال‌های پایانی عمر این دو) یا اشتراک بعضی افکار، برای اثبات اینکه مولانا تحت تأثیر افکار ابن عربی واقع شده باشد، کافی نیست، زیرا:

اولاً- دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق، ملاقاتی گذرا بیش نبوده است.

ثانیاً- مصاحبت و مجالست مولانا با صدر قونوی در قونیه، در زمانی بوده است که مولانا خود در تصوّف و معارف صوفیه به مرتبه کمال رسیده است و دارای استقلال نظر بوده است.

ثالثاً- شیوه سیر و سلوک طریقتی مولانا پس از رسیدن به شمس تبریزی، او را از مکتب اسلاف خود و مشایخ سلف او (یعنی پدرش بهاءالدین ولد سلطان‌العلماء بلخی و نیز جانشین پدرش برهان‌الدین ترمذی و دیگران) جدا کرد. مولانا با بیان ساده و فشرده و در قالب داستان و قصه با استفاده از منابع مختلف از جمله کلیله و دمنه، الهی‌نامه (حدیقه الحقیقه) سنایی و آثار عطار، حقایق عرفان عملی و علم باطن را در طبق اخلاص نهاده است. اما ابن عربی، پایه‌گذار عرفان نظری و تفکر عرفانی است و کمال حقیقی را در گرو فهم برهانی



و وجدانی و معرفت عقلانی و فراعقلانی می‌داند و از این رهگذر به بهاءالدین بلخی (پدر مولانا) و برهان‌الدین ترمذی (استاد و مرشد مولانا) شبیه است که شمس تبریزی مولانا را از مطالعه آثارشان منع کرده است.

رابعاً - برخلاف نتیجه‌گیری هانری کربن که استناد شارحان‌مثنوی را در ایران و هند به آثار ابن عربی دلیل تأثیر ابن عربی در مولانا می‌داند، این‌گونه شرح و تفسیرها تنها حکایت از مقبولیت تام و تمام افکار ابن عربی در ایران و هند دارد که شارحان‌مثنوی در ایران و هند نیز از همین گروه بوده‌اند. در مثل ما می‌بینیم جامی که یکی از شارحان بزرگ آثار ابن عربی است، نی‌نامه خود را که شرح ابیات نخستین مثنوی معنوی است، براساس مکتب ابن عربی، یعنی وحدت وجود و اعتباری بودن تعین و ماهیت، ساخته است. اما این واقعیت، تنها گزارشگر این حقیقت است که شارح این ابیات (جامی) در عرفان نظری تابع بی‌قید و شرط ابن عربی است و همه معارف الهی را به استشهد آثار ابن عربی و صدر قونوی تفسیر و تبیین می‌کند. نی‌نامه جامی نمی‌تواند دلیل بر تأثیر ابن عربی در مولانا باشد بلکه تنها دلیل بر تأثیر ابن عربی در جامی است. چنانکه باز اگر شرح حاج ملاهادی سبزواری بر مثنوی سرشار از اصول عرفانی ابن عربی و حکمت متعالیه ملاصدر است دلیل بر تأثیر ابن عربی و ملاصدرا در سبزواری است نه در مولانا. پس باید نتیجه گرفت که در آثار مولانا، مفهوم یا مضمونی که به اختصاص متعلق به ابن عربی باشد و در آثار دیگر عارفان و عالمان متقدم بر مولانا مسبوق به سابقه نباشد، نمی‌توان یافت.

به دلایل یاد شده، مولانا را نمی‌توان متأثر از ابن عربی دانست. چه مولانا، به تصوف عاشقانه و مکتب رقص و سماع شمس تبریزی تعلق داشت و معارف صوفیانه‌اش نیز ریگ ماند و میراث تصوف خراسان بود در حالی که تعالیم

ابن عربی متأثر از مواریت حکمی و عرفانی غرب اسلامی به‌ویژه اندلس بود.

## مولوی بلخی و هندوستان

(تأثیر صوفیان ایرانی در اشاعه عرفان اسلامی و ادب فارسی در هند)

دکتر حشمت الله ریاضی

تصوّف همواره بهترین مشوّق هندوان برای قبول اسلام و استوارترین طبقهٔ رابط بین اسلام، مذهب هندو و سایر مکاتب هند و ضامن بقا و توسعه اسلام در هند بوده است. صوفیان از قرن پنجم به بعد در اکثر نواحی هند، چون سند و بلوچستان، پیشاور، پنجاب، دهلی، لکهنو، بمبئی، حیدرآباد، کشمیر و بنگال بساط گسترده دادند. آنان اسلام را بر بال عشق و عرفان نشاندهند. صوفیان، روح بخش زبان فارسی بودند و با عطر فرهنگ مهرپرور ایرانی و مبتنی بر احترام به همه افکار و عقاید و حسن خلق و صفای باطن، اندیشهٔ وحدت وجودی را ارائه دادند. دیری نیامید که مشتاقان به دین اسلام روی آوردند و خود، بت‌ها را شکسته و بتخانه‌ها را به مسجد تبدیل کردند. به تدریج مجالس سماع و قوالی با ابیات شمس، حافظ، سنایی، مولانا، امیر خسرو و شاه نعمت‌الله رونق گرفت. اگرچه نفرت از حاکمان جور و قشریون همیشه از اسباب پناه آوردن مردم به خانقاه‌ها

بوده است ولی این امر تنها عامل نبوده بلکه نَفَس گرم و رفتار انسانی و صادقانه و مخلصانه صوفیان، عامل اصلی جذب قلوب گردیده است. در این گسست و پیوست بود که تصوّف اسلامی در هند نفوذ کرد و باده منصوری در جام جم پارسی کار خود را کرد. از اوایل قرن ششم زبان فارسی، مطبوع جامع اکثر مسلمانان و نومسلمانان و حتی دیگران واقع شد و در سطح قرآن و حدیث مورد تقدیس و تکریم قرار گرفت و رفته رفته زبان مشترک مسلمانان گردید.

دلایل بسیار در دست است که تصوّف اسلامی با اینکه از ایران و ماوراءالنهر به هند رفته و رنگی خاصّ به عقاید، عبادات و آداب هندوها و به طور کلی به زندگی هندی داده، خود از اندیشه‌های عرفانی هندی که ریشه‌های آن در ژرفای مهابرات و بهاگوادگیتا و اوپانیشادهاست و به خصوص از تعالیم "مهاویرا" و بودا بهره‌مند شده است که هر دو مبلغ بی‌ارزشی دنیا و ترک تعلقات مادی و "مرگ قبل از مرگ" بوده‌اند. مهاویرا و بودا هر دو برای اصلاح دین برهمنی، برقراری مساوات، محو امتیازات طبقاتی، مبارزه با استبداد برهمنان و نظامیان قیام کردند، اما از آیین مهاویرا با شریعت جینی کمتر خبری به ایرانیان رسیده بود برعکس آیین بودا که از دیرباز در ایران معروف بوده است.

آشوکا امپراطور بزرگ بودایی در قرن سوم پیش از میلاد مبلغانی را برای ترویج دین بودا به کشورهای همسایه هند از جمله ایران اعزام داشت و اینها همان مبلغانی بودند که نوبهار بلخ و سایر نوبهاران منطقه را بنیان کردند و عقاید بودا را نشر دادند. نوبهار بلخ تا ظهور اسلام دایر بود و متولیان آن برامکه بودند. برامکه در عصر اموی، اسلام آوردند و به دستگاه خلافت پیوستند.

بعضی را اعتقاد بر آن است که قسمتی از افکار عارفانۀ بودایی پس از

قرن‌ها به وسیله مانی و مانویان در مراکز دینی و فرهنگی ساسانی راه یافت. مانی قبل از اعلام کیش خود مدتی در هند مطالعه کرده و اساس دین خود را بر تعالیم بودا و مسیح و زرتشت نهاده بود اگرچه مانویت در ایران با مخالفت بی‌امان موبدان و خانواده سلطنتی ساسانی برخورد کرد و خود او را در سن شصت و یک سالگی کشتند و پوست او را پر از گاه کرده و به دار آویختند (۲۷۶ میلادی)؛ اما افکار او به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در مکاتب فلسفی و عرفانی ایرانی باقی ماند و تا چند قرن بعد از اسلام توجه خلفا و علما و قضات را به خود جلب می‌کرد. شاید وجود همین افکار در مشرق ایران و سابقه ذهنی خراسانیان و فراهم بودن زمینه و انطباق بسیاری از تعالیم اسلامی چون زهد، رضا، تسلیم، قناعت و مبارزه با نفس و سیر و سلوک الی الله موجب توجه عرفان هند می‌گشت و همان سبب شد تا نخستین شکوفه‌های تصوف اسلامی در خراسان زودتر از همه جا بشکفتد و از آنجا به شرق و غرب جهان اسلام سرایت کند.<sup>۱</sup>

البته تردیدی نیست که صوفیان اولیه بیشتر از خراسان برخاسته‌اند، کسانی مانند ابراهیم ادهم بلخی، شقیق بلخی، حاتم اصم بلخی، یحیی بن معاذ رازی بلخی، فضیل بن عیاض مروی، بشر حافی، بایزید بسطامی، شبلی و... به علاوه اصول علمی تصوف نخست در خراسان تدوین شده است، در کتاب‌هایی از قبیل الملع ابونصر سراج طوسی، آثار شیخ ابو سعید ابوالخیر میهنی، کشف المحجوب جلابی هجویری، شیخ احمد غزالی طوسی، شیخ احمد جام و امثالهم. بیشتر شعرای اولیه تصوف چون سنایی، عطار و مولوی از مشرق ایران بودند. همین امر موجب شده است که بعضی از نویسندگان به غلط تصوف اسلامی را رهاورد هندیان به‌شمار آورند و وجود اصولی چون وحدت، فنا،

۱. برای اطلاع بیشتر رک: مشایخ فریدنی، بعضی جنبه‌های ایرانی در فرهنگ هند و اسلام، مقالات و بررسی‌ها، دانشکده الهیات، ص ۱۰۴.

ترک، تجرّد و نیاززدن حیوانات که در تصوّف اسلامی است، ناشی از اندیشه‌های هندی بدانند. اما نظر نگارنده این است که به دو دلیل خراسان مرکز صوفیان بوده: اول به‌علت دور بودن از مرکز خلافت، کمتر تحت تأثیر فرهنگ عرب و تبلیغات خلفا قرار گرفته و روح اشراقی ایرانی و عرفان اصیل اسلامی را جذب کرده است. شیعیان هم که مرکز فعالیت خود را در خراسان گسترده بودند، چون مسأله ولایت اساس و روح عرفان است، اندیشه‌های متعالی جویندگان حقّ و ایرانیان فرزانه را به‌خود جذب کرد. لذا مسأله اطاعت از امام در همه اعمال شریعت و طریقت در شیعه و توجّه به دستورات مرشد در عرفان هندی تقریباً به هم نزدیک است و این زمینه مشترک، راهگشای این دو پیوند بوده است. عرفای بزرگ اسلام به دلیل این زمینه برای ارشاد و سیر آفاق و انفس به آن دیار رفتند و چند سلسله در آنجا به اشاعه حقیقت اسلام و عرفان پرداخت. دوم اینکه اصول و مبانی فکری، خاصّ یک ملت نیست و هر ملت با فرهنگی ممکن است به آن دسترسی یابد؛ لذا مشترک بودن افکار دلیل اخذ یکی از دیگری نیست بلکه موجب گرایش‌های معنوی دو تمدن است. با وجودی که اصولی چون توکل، تجرید، فنا، بقا و امثالهم در تصوّف اسلامی و آرای هندوان وجود دارد به‌طور دقیق مانند یکدیگر نیست. این اصول برای هر دو ملت قابل فهم است زیرا در مقام حقیقت دوگانگی وجود ندارد.

اینک بعضی از اقوال صوفیه درباره فناء فی‌الله و اتحاد با وجود کلی نقل می‌شود. بایزید بسطامی که جنید درباره او گفته است: «نهایت میدان روندگان که به توحید درآیند، بدایت میدان بایزید است. جمله مردان که به بدایت قدم او رسند همه در گردند و فرو شوند و نمانند.»<sup>۱</sup> می‌گوید: «از بایزیدی بیرون آدم،

۱. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تذکره‌الاولیاء، به اهتمام دکتر محمّد استعلامی، تهران: زوّار، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰.

چون مار از پوست. پس نگه کردم: عاشق و معشوق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید». و گفت: "ندا کردند از من در من که: ای تو، من — یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم"۱. «حق تعالی سی سال آیینۀ من بود. اکنون من آیینۀ خودم. یعنی آنچه من بودم نماندم. که من و حق شرک بود. چون من نماندم: حق تعالی آیینۀ خویش است. اینکه می‌گویم که اکنون آیینۀ خویشم، حق است که به زبان من سخن می‌گوید و من در میانه ناپدید"۲.

گفتند که: «مرد کی داند که به حقیقت معرفت رسیده است؟ گفت: "آن وقت که فانی گردد در تحت اطلاع حق و باقی شود بر بساط حق، بی‌نفس و بی‌خلق. پس او فانی بود و باقی، و باقی بود و فانی، و مرده‌ای بود زنده، و زنده‌ای بود مرده، محجوبی مکشوف و مکشوفی محجوب"۳.

همان‌طور که قاسم غنی به آن اشاره کرده، این قبیل گفته‌ها کاملاً بودایی نیست بلکه صبغۀ وحدت وجودی آن بسیار است به‌اضافه این نکته اساسی، باید متذکر بود که فنای صوفیه و نیروانای بودایی کاملاً یک چیز نیست، زیرا اگرچه هر دو از فنای فردیت و انهدام شخصیت حکایت می‌کنند ولی نیروانا کاملاً منفی است یعنی در فنای محض می‌ایستند درحالی که فنای صوفیه همراه با بقاست یعنی حیات ابدی. فنای صوفی که در عالم وجود خود را در جمال الهی باخته و گم کرده و محو ساخته، باقی به بقای خداست و به کلی با آرامش نیروانا که هیچ سودایی در سر ندارد، متفاوت است.

بودا می‌گوید: درد، لازمه زندگی است و بدبختی، علاقه به این زندگی است و رفع درد، ترک زندگی است و کف نفس و گذشتن از شهوات، نجات از زندگی

۱. همان، ص ۱۸۹.

۲. همانجا.

۳. همان، ص ۱۹۹.

و رسیدن به نیرواناست. با این معنی که مطلوب بودایی این است که از درد زندگی نجات یابد و به سعادت نداشتن درد یعنی یک سعادت منفی برسد، ولی صوفی مطلوبش بیشتر از این است و با فنا در خدا می‌خواهد به بقاء الله برسد. حاصل آنکه راجع به تأثیر بودایی در تصوّف مبالغه شده و بسیاری چیزها هم به بودائیسیم نسبت داده شده که اساساً هندی است نه بودایی به معنی خاص. البته این نکته را باید دانست که فنا به صورت وحدت وجودی، خاصّ عرفان اسلامی است.<sup>۱</sup>

ماحصل کلام اینکه گرچه عرفان ایستای هندی (ودانتا و بودا) با عرفان پویای اسلامی گاه همانند بوده‌اند ولی به سوی دو هدف رهسپار شده‌اند. اولی غایت را محو و فنا دانسته و دومی آن را مقام شمرده و غایت را بقا و میلاد دوم دانسته که آغاز زندگی راستین و حیات طیّبه و سفر از حقّ به خلق است. لذا شاید بتوان گفت، نه آغاز آن از یک مبدأ است و نه نهایت آن دو یکی است. با بررسی تاریخی صحّت این نظر ثابت می‌شود و آن اینکه:

۱- در زمان انوشیروان با وجودی که تبادل افکار وجود داشته، افکار صوفیانه هندی وارد ایران نشده است. بعد از اسلام از دانشمندان ایران نخستین کسی که به هند رفت، ابومعشر بلخی منجم و ریاضیدان است، پس از وی ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۴۰) به هند رفت و زبان سانسکریت را آموخت و با فرهنگ و اندیشه هندی آشنایی یافت و کتاب تحقیق ماللهند را به ارمغان آورد. این نکته قابل ذکر است که ورود محمود غزنوی به هند که در ظاهر به نام اشاعه اسلام و در باطن (بنا به فرموده ناصر خسرو) برای فراهم ساختن برده و مالاندوزی بوده نشان‌دهنده پذیرش هیچ تأثیری از تصوّف هندی نیست. اما از

۱. قاسم غنی، تاریخ تصوّف، ص ۱۶۸.



زمان حکومت غوریان و دیگر پادشاهان ایرانی چون سلطان علاءالدین حسن گنگو بهمنی (۴۷۸ ه. ق) و دیگر شاهان بهمنی و قطب شاهیه و نظام شاهیه و دیگران مواردی از عرفان عملی آن هم به صورت روبنایی و در بعضی از فرقه‌ها که متعلق به زمان بعد از مغول می‌باشد وارد تصوف اسلامی شد.

۲- صوفیه دارای احوال و عواطف تند و شوق بسیارند و این حالت خیلی با حالت خونسردی هندی تفاوت دارد. در تصوف اسلامی ایران، عشق مقام بسیار والایی دارد و حتی المجاز قنطرة الحقیقه یکی از موارد مهم عرفان عملی است در حالی که در آیین بودایی از عشق خبری نیست و عشق مجازی نیز خشک و بی‌روح است و تنها مبادی سرد مابعدالطبیعه در جلوی چشم آنان قرار دارد که می‌شود بدان دیانت ایستا و عرفان ابتر نام نهاد که برعکس دنیای پرشکوه و زیبای عرفان ایرانی است.

۳- مقام نیروانا، نیستی است نه هستی در حالی که فناء فی الله، مقام هستی است.

۴- گستردگی و بلندنظری صوفیه ایران چنان است که حتی بت پرستی را ظهور خالصانه فطرت خداگرایانه دانسته و راهی به سوی معبود می‌داند. گرچه جهت آن صحیح نیست و این با نیت خشک مذهب بودایی بسیار تفاوت دارد. اسلام و ادبیات آن مرز و بوم نتیجه تأثیر فوق‌العاده صوفیان اسلامی ایران و وزرا و شاهان ایرانی هند بوده است و چون خود شاهان و وزرا عموماً مرید بزرگان تصوف بوده‌اند پس می‌توان گفت آنچه از ادب و فرهنگ اسلامی و ایرانی وجود دارد نتیجه این تأثیر است.

ناگفته نماند اهمیت فوق‌العاده‌ای که عارفان ایران به هند و اندیشه‌های آنان دادند و وجوه مشترک عرفان اسلامی با اندیشه‌های عرفانی هندوئیسم و بودیسم،

عامل مهمی در جذب دل‌های هندیان بود چون صوفیان به امر مهم "همدلی از همزبانی بهترست"<sup>۱</sup> توجه کرده و دیوارهای تعصب نژادی و مذهبی را شکسته بودند، مقبول مردم هند واقع شدند و از جهت اینکه "چون که صد آمد نود هم پیش ماست"<sup>۲</sup>، اسلام را با دیدگاه عارفانه آن پذیرا گشتند. اسلامی که تصوّف پویا را همراه با هنر، علم، حکمت، تمدن، اشراق ایرانی آن بدون در نظر گرفتن طبقات اجتماعی و به صورت ذوق و نشاط روحانی عرضه کرده بود و افکار بیرونی، ابن‌سینا و شیخ اشراق را با افکار مولانا جلال‌الدین، محی‌الدین و سید علی همدانی به هم آمیخته بود. برای مثال ورود کتاب مثنوی به هند که به وسیله مرید و شاگرد وی احمد رومی و در سال ۷۲۵ هجری به نام *دقائق الحقایق* و *رفائق الطرائق* به همان سبک شرح گردید، موجب جذب مسلمانان و هندوان به عرفان غنی ایرانی اسلامی گردید و در مکاتب هندی نیز تغییراتی پدید آورد؛ چنانکه بعدها شاعری به نام کبیر در قرن نهم هجری از تلفیق تصوّف اسلامی و افکار هندی، مکتبی عرفانی به نام بهاکتی پدید آورد که اساس آن ایمان به خدای واحد و دعوت همه مذاهب به وحدت و دوستی بود.

در اینجا به یکی از موارد چشمگیر همدلی بزرگان عرفا و هندیان می‌پردازیم و آن حضور معنوی هند در مثنوی معنوی است. اگر به واژه‌های سمبولیک مولوی چون هندوستان و آنچه مربوط به آن است مانند فیل و هندوستان، طوطی و هندوستان و با استناد به کتاب *کیله و دمنه* - که داستان‌های سمبولیک و رمز و رازنمای هندی است - توجه کنیم و به نوع برخورد مولوی با مسأله تناسخ و کارما بپردازیم، درجه همبستگی فرهنگی و علل گرایش هندوان

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۱۲.

۲. همانجا، بیت ۱۱۱۱.

به عرفان ایرانی معلوم می‌شود.

البته جلال‌الدین رومی چون دیگر عرفا از کاربرد کلمه هندوستان، چین، صقلاب، روم، ترکستان، حبشه، شام و غیره اهدافی را دنبال می‌کند که بیان‌کننده ژرف‌ترین اندیشه‌های عارفانه است و در این بیان، هندوستان در اوج معانی عرفانی جای دارد و شاید هم این تصویر ذهنی از هم‌نژادی و جدایی ایرانیان و هندیان از یکدیگر که به‌عنوان یک نهاد تاریخی در روان ناخودآگاه و خودآگاه جای داشته همراه با داستان هیوط آدم در سرانندیب که در تفاسیر آمده نشأت گرفته باشد. فرزندزادگی زبان پهلوی از سانسکریت و خدمت هند به تمدن بشر و عجایب هند و زیبایی آن و سایر امور مشابه، ذهن پوینده مولوی را تا بدانجا بالا برده که هندوستان را به‌عنوان سمبل عالم معنا و مثال و اعیان ثابت، بهشت آغازین و مبدأ و مرجع نشان دهد.

شوق او به هندوستان ناله شوق و درد نی جدا شده از نیستان وجود است و فیل آمده از هندوستان و طوطی دور از وطن و اسیر در قفس است. ماحصل کلام اینکه جلال‌الدین مولوی انسان را که از عالم لاهوت به ناسوت آمده به نی یا طوطی یا فیلی مانند می‌کند که از هندوستان که سمبل عالم لاهوت است دور مانده و میل بازگشت به آن وطن که مصر و عراق و شام نیست، بلکه به هندوستان که عالم لاهوت است، دارد.

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش<sup>۱</sup>

#### فیل هندوستان

یعنی انسان دور مانده از اصل دارای ابعاد وجودی متعددی است که هرکس بُعدی از آن را طبق روحیه خود درک می‌کند و حقیقت انسان جز دارندگان نور

در باطن، بر دیگران پوشیده است لذا می‌گوید:

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود عرضه را آورده بودندش هُنود<sup>۱</sup>  
و خلاصه پس از اینکه هر کدام عضوی از فیل را لمس کرد فیل را ناودان، تخت  
و ستون احساس می‌کردند. مولانا می‌گوید:

در کف هر کس اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی<sup>۲</sup>  
مولانا در جای دیگر مثنوی نیز انسان را به همین فیل که از هندوستان عالم  
لاهورت و اعیان ثابته دور شده تشبیه می‌کند که آن وطن را به خواب می‌بیند و  
خواب، همان وحی و الهام و یاد و تذکار انسان است که انسان را به سوز و ساز و  
شوق و نیاز وا می‌دارد.

پیل باید تا چو خسبد او ستان	خواب بیند خطّه هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب	خر ز هندستان نکردست اغتراب <sup>۳</sup>
همچو پیل، بر سرم زن زخم و داغ	تا نبینم خواب هندستان و باغ
تا که خود را در دهم در جوش من	تا رهی یابم در آن آغوش من
زانکه انسان در غنا طاغی شود	همچو پیل خواب بین یاغی شود
پیل چون در خواب بیند هند را	پیلبان رانشنود، آرد دغا <sup>۴</sup>

### طوطی هندوستان

طوطی که نفس ناطقه انسانی است همواره یکی از مضامین عرفانی بوده  
است، لذا با بیان کلمه طوطی آنچه در مورد انسان باید گفته شود، ارائه می‌گردد.

۱. همان، دفتر سوم، بیت ۱۲۶۰.

۲. همانجا، بیت ۱۲۶۹.

۳. همان، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۶۸ - ۳۰۶۹.

۴. همان، دفتر سوم، ابیات ۴۲۰۰ - ۴۲۰۳.

حال اگر طوطی از هندوستان باشد، که هست، دیگر کاربرد این دو کلمه و چگونگی دور شدن از هندوستان عالم مثل مشکلی نخواهد داشت.

مولوی در چند مورد طوطی را به کار برده است، مانند داستان بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی. و شخصیت طوطی به صورت موجودی غافل، ملمعه‌جو، تقلیدگر و قیاس‌کننده به خود را مطرح می‌کند که این شخصیت نوعی بشر است. ولی در قصه آن بازرگان که به هندوستان برای تجارت می‌رفت، طوطی سالک راه حقیقت است که به طوطیان یعنی واصلان به حقیقت در هندوستان امن و امان حضرت الوهیت و عالم لاهوت پیام می‌فرستد. و شگفت اینکه موضوع فنا و بقای طوطیان هندوستان معنی، با اندیشه‌های نیروانا و فنا در تصوّف هندی هماهنگ است. آغاز داستان چنین است:

بود بازرگانی و او را طوطی	در قفس محبوس زیبا طوطی
چون که بازرگان سفر را ساز کرد	سوی هندستان شدن آغاز کرد <sup>۱</sup>
گفت طوطی را چه خواهی ارمغان	کارمت از خطّه هندوستان
گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان	چون بینی، کن ز حال من بیان <sup>۲</sup>

چون خواجه به هندوستان رسید پیام او را به طوطیان می‌دهد و سپس:

طوطی زان طوطیان لرزید بس	اوفتاد و مُرد بگسستش نفس <sup>۳</sup>
--------------------------	---------------------------------------

بازرگان از این بابت غمگین می‌شود و پس از آنکه برمی‌گردد، طوطی از او درخواست می‌کند که حدیث هند و طوطیان بازگوید و او می‌گوید:

آن یکی طوطی ز دردت بوی برد	زهره‌اش بدرید و لرزید و بمرد <sup>۴</sup>
----------------------------	---

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۱۵۵۶ - ۱۵۵۷.

۲. همانجا، ابیات ۱۵۶۰ - ۱۵۶۱.

۳. همانجا، بیت ۱۵۹۸.

۴. همانجا، بیت ۱۶۶۵.

پس از آنکه مولوی نتایج عرفانی این پیام را برمی‌شمرد می‌گوید:  
 چون شنید آن مرغ‌کان طوطی چه کرد هم بلرزید، اوفتاد و گشت سرد<sup>۱</sup>  
 تاجر حسرت خورده و با دریغ و افسوس طوطی را بیرون می‌افکند و طوطی  
 به بالای شاخهٔ درخت پریده، می‌گوید:

الوداع ای خواجه رفتم تا وطن هم شوی آزاد روزی همچو من  
 سوی هندستان اصلی رو نهاد بعد شدت از فرج دل گشته شاد<sup>۲</sup>  
 خواجه با خود گفت کین پندمن است راه او گیرم که این ره روشن است<sup>۳</sup>  
 مولوی بقای بعد از فنا را که از طوطیان هند بر طوطی ایرانی عرضه شده با  
 شیوهٔ مدح پویای شعر عشق پی می‌گیرد و تلویحاً حالت عرفانی فنا در نیروانا را  
 که به فنای عرفانی اسلامی می‌ماند عرضه می‌دارد.

هندوستان به معنی مطلوب و مقصود و به‌عنوان سرزمین دور که آزمندان  
 بدان رو آور شدند، چه آزمندان دنیا که برای سیم و زر و مقام می‌رفتند و چه  
 آزمندان معرفت که برای تفکر فلسفی و عرفانی.

جلال‌الدین مولوی در داستان نگریستن عزرائیل بر مردی و گریختن او  
 به‌سرای سلیمان و تقاضا که باد او را به هندوستان برساند می‌گوید:  
 ترس درویشی مثال آن هراس حرص و کوشش را تو هندستان شناس<sup>۴</sup>

#### هندو در نظر جلال‌الدین مولوی

برخلاف هندوستان که مظهر جهان بالا است، هندو که نماد کثرت و  
 نمایانگر ظلمت است به علت سیاهی چهره، در نظر مولوی و دیگر عرفا مظهر

۱. همانجا، بیت ۱۷۰۰.

۲. همان، کلاله خاور، ص ۳۸، س ۳-۲۲.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۱۸۵۶.

۴. همانجا، بیت ۹۶۲.

تاریکی، جهل، ساده‌لوحی، نادانی و بردگی است. مولوی در چند مورد هندو را در دسته مشخص فوق‌الذکر بیان می‌کند از جمله در دفتر دوم حکایت چهار هندو که با هم جنگ می‌کردند و از عیب خود بی‌خبر بودند، آورده و می‌گوید:

چار هندو در یکی مسجد شدند      بهر طاعت راکع و ساجد شدند  
هر یکی بر نیتی تکبیر کرد      در نماز آمد به مسکینی و درد  
مؤذن آمد، از یکی لفظی بچست      کای مؤذن بانگ کردی، وقت هست  
گفت آن هندوی دیگر از نیاز      هئی سخن گفتی و باطل شد نماز  
آن سیم گفت آن دوم را ای عمو      چه زنی طعنه برو خود را بگو  
آن چهارم گفت حمدالله که من      در نیفتادم به چه چون این سه تن  
پس نماز هر چهاران شد تباه      عیب گویان بیشتر گم کرده راه<sup>۱</sup>  
در جایی دیگر در دفتر ششم حکایت غلام هندو را می‌آورد که به دختر  
خواجه خود علاقه‌مند بود و چگونگی فریب دادن غلام را توسط پدر دختر بیان  
داشته، نتیجه می‌گیرد که نفس همچون آن هندو و مبتلاست.

در این داستان هم، هندو شخص ظاهرین است و فریب دنیای فریبنده که خود را چون عروس آراسته می‌خورد ولی به‌جز بدبختی بهره‌ای نمی‌یابد و در خاتمه نتیجه گرفته و می‌گوید:

نام میری و وزیری و شهی      در نهانش مرگ و درد و جان دهی<sup>۲</sup>  
در جای دیگر در دفتر ششم‌مثنوی، مولوی حکایت سلطان محمود و غلام  
هندو را مطرح می‌کند که شاید هم واقعیت خارجی داشته باشد و سپس گریستن  
غلام هندو را و علت پرسیدن محمود و جواب غلام هندو را می‌آورد که:

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۴۱ - ۳۰.

۲. همان، دفتر ششم، بیت ۲۲۳.

گفت کودک گریه‌ام ز آنست زار      که مرا مادر در آن شهر و دیار  
 از تُوَم تهدید کردی هر زمان      بینمت در دستِ محمود ارسلان<sup>۱</sup>  
 مادرم کو تا بُبیند این زمان      مر مرا بر تخت، ای شاه جهان<sup>۲</sup>  
 و سپس نتیجه گرفته، می‌گوید:  
 همچو هندو بچه هین، ای خواجه تاش      رو، زمحمود عدم ترسان مباش<sup>۳</sup>

#### داستان‌های هندی‌ماخوذ از کلیله و دمنه در مثنوی

متفکران هندی بیش از هر عارف شاعری از رمزگرایی (سمبولیسم) بهره جسته‌اند. در نزد آنان و عرفا هر موجودی از اصناف جماد و نبات و حیوان مرتبه‌ای از مراتب وجود، و عینی از عینیت ماهیت برتری است که حقایق آن عالم برین را با الفاظ، اشکال، حرکات، صدا، زبان درون و برون، فعل و عمل بیان می‌کنند.

لذا کلیله و دمنه که قدیمی‌ترین و بهترین آثار سمبولیک هند است همواره مورد استفاده واقع شده، ولی مولوی در شخصیت‌پردازی آنها، خود را در دیالوگ‌بندی‌های محدود کلیله و دمنه نگنجانده، بلکه با وسعت خیال و بلندنظری، نطق آنان را که بیان ما فی الضمیر و دنیای درون آنهاست به صورت رمز و راز تمثیل جویی آورده و وحدت وجود را در وحدت شهود مطرح کرده است؛ لذا می‌بینیم که در منطق الطیر عطار پرندگان سخن می‌گویند و در مثنوی هم، حیوانات چون سگ، خروس، اسب، مورچه، پشه، کک، مگس، فیل، طوطی، هدهد، زاغ، جغد و غیره حرف می‌زنند. به‌عنوان نمونه بعضی از آن

۱. همانجا، بیت ۱۳۹۵ - ۱۳۹۶.

۲. همانجا، بیت ۱۴۰۳.

۳. همانجا، بیت ۱۴۵۰.



داستان‌ها که عیناً از کلیله و دمنه اخذ شده و مولوی چنانکه شیوه اوست، پرورانده، یادآور می‌شویم:

الف- قصه خرگوش و شیر: مولانا جلال‌الدین در دفتر اول مثنوی ضمن بحث در توکل و جهد، تحت عنوان قصه نخجیران، داستان خرگوش و شیر را مطرح نموده و تضاد دو گرایش را به صورت یک تراژدی درام انسانی مطرح می‌سازد و شخصیت شیر را که مظهر قدرت و جهد و کوشش است در برابر شخصیت خرگوش که مظهر حيله و فریب نفس است و توکل را وسیله فریب می‌کند، قرار می‌دهد:

شیر را خرگوش در زندان نشاند      ننگ شیری کو زخرگوشی بماند  
در چنان ننگی و آنکه این عجب      فخر دین خواهد که گویندش لقب  
ای تو شیری در تک این چاه فرد      نفس چون خرگوش خونت ریخت و خورد<sup>۱</sup>  
ب- داستان سه ماهی: یکی عاقل، دیگری حازم، سومی عاجز بود. مولانا در دفتر چهارم آن را تحت عنوان سه ماهی عاقل و نیم عاقل و مغرور ابله آورده، می‌گوید:

قصه آن آبگیرست ای عنود      که درو سه ماهی اشگرف بود  
در کیله خوانده باشی لیک آن      قشر قصه باشد و این مغز جان<sup>۲</sup>  
ج- داستان باغبان و خرس: این داستان را مولوی در دفتر دوم تحت عنوان حکایت آن مرد ابله که مغرور بود بر تملق خرس، بیان فرموده و با این بیت آغاز کرده است:

اژدهایی خرس را در می‌کشید      شیرمردی رفت و فریادش رسید<sup>۳</sup>

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۱۳۵۴ - ۱۳۵۶.

۲. همان، دفتر چهارم، ابیات ۲۲۰۲ - ۲۲۰۳.

۳. همان، دفتر دوم، بیت ۱۹۳۴.

و در مقابل خرس هم در ازای خدمت آن شیرمرد، مگس را از او کنار می‌زند چون مگس مراجعت می‌کند:

برگرفت آن آسیا سنگ و بزد      بر مگس تا آن مگس واپس خَزد  
سنگ روی خفته را خشخاش کرد      این مثل بر جمله عالم فاش کرد  
مهر ابله مهر خرس آید یقین      کین او مهرست و مهر اوست کین<sup>۱</sup>  
و باز با خودنگری مهرنفس را مهر خرس می‌داند و مهر جاهلان را محبت خرس معرفی می‌کند.

د-داستان پیل و خرگوش: مولوی در دفتر سوم تحت عنوان ماه، این چنین بیان می‌کند:

این بدان ماند که خرگوشی بگفت      من رسولِ ماهم و با ماه جفت<sup>۲</sup>  
و خلاصه پس از خرطوم زدن پیلان به آب و ایجاد موج و تکان خوردن تصویر ماه در آب، می‌گوید:

مانه زان پیلان گولیم ای گروه      که اضطراب ماه آردمان شکوه<sup>۳</sup>  
در این قصه پیل سمبول نادانی و خرگوش مکر و فریب نفس است، لذا می‌گوید:

سر آن خرگوش دان دیوِ فضول      که به پیش نفس تو آمد رسول  
تا که نفس گول را محروم کرد      ز آب حیوانی که از وی خضر خورد  
باز گونه کرده‌ای معنیش را      کفر گفتمی، مستعد شو نیش را<sup>۴</sup>  
که داستان بیانگر وسوسه‌های نفس در درون پیل وجودی شخص است که

۱. همانجا، ابیات ۲۱۳۰ - ۲۱۳۲.

۲. همان، دفتر سوم، بیت ۲۷۳۹.

۳. همانجا، بیت ۲۷۵۳.

۴. همانجا، ابیات ۲۸۰۷ - ۲۸۰۹.

صورت ماه حقیقت را مضطرب می‌بیند و خود سقوط می‌کند. بعد از اوج‌گیری مطالب و بیان آن به زبان عربی، به فارسی بازآمده، می‌گوید:

پارسی گویم هین تازی بهل هندوی آن تُرک باش ای آب و گل<sup>۱</sup>

ه-داستان شیر و روباه و خر: مولوی در دفتر پنجم آورده و با این بیت آغاز می‌کند:

گاژری بود و مر او را یک خری پشت ریش، اشکم تهی و لاغری<sup>۲</sup>  
و نتیجه‌ای که می‌گیرد این است که روباه نفس، انسان نادان را به کام شیر ستمکار می‌اندازد و همان نفس، آن جبار و آدم‌کش را نیز می‌فریبد. و گوش و دل خر را می‌خورد. چون سیر باز می‌گردد و گوش و دل طلب می‌کند، می‌گوید:

گفت گر بودی ورا دل یا جگر کی بدینجا آمدی بار دگر<sup>۳</sup>  
چون نباشد نور دل، دل نیست آن چون نباشد روح، جز گل نیست  
آن<sup>۴</sup>

و در واقع آیه صُمُّ بَكْمُ عُمِّي فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ<sup>۵</sup> و دیگر آیات مشابه را تعبیر می‌نماید.

و-داستان شاه و باز: مولوی در دفتر دوم تحت عنوان یافتن شاه، باز خویش را در خانه کمپیر بیان کرده و می‌گوید:

دین نه آن بازیست کوازشه گریخت سوی آن کمپیر کو می‌آرد بیخت<sup>۶</sup>

و سپس عمل جاهلانه جاهلان را که باز بلند پرواز روح انسان را بی‌پر و بال می‌کنند نکوهش کرده می‌گوید:

۱. همانجا، بیت ۲۸۴۰.

۲. همان، دفتر پنجم، بیت ۲۳۲۶.

۳. همانجا، بیت ۲۸۷۶.

۴. همانجا، بیت ۲۸۷۹.

۵. سوره بقره، آیه ۱۸: کراند، لالاند، کوراند، و باز نمی‌گردند.

۶. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۴.

هر که با جاهل بود همراز باز آن رسد با او که با آن شاهباز<sup>۱</sup>  
 ز-داستان موش و غوک: مولوی در دفتر ششم آورده و این چنین آغاز می‌کند:  
 از قضا موشی و چغزی باوفا بر لب جو گشته بودند آشنا<sup>۲</sup>  
 و این داستان را مولانا به ارتباط انسان با خدا که حدیث عشق و محبت  
 است، می‌کشد. انسان را به جولان اندیشه و غور در اعماق هستی وامی‌دارد و  
 خواننده را با خود، به آن سوی عالم می‌کشد. مست صهبای حضرت حق می‌کند  
 و آنگاه خود شخصیت‌ها را مشخص کرده و رشته ارتباط آن دو شخصیت رمزی  
 را معرفی می‌کند:

هست تن چون ریسمان برپای جان می‌کشاند بر زمینش ز آسمان  
 چغز جان در آب خوابِ بیهشی رسته از موش تن، آید در خوشی<sup>۳</sup>  
 ح-داستان گرفتار شدن باز میان جغدان درویرانه: که مولوی آورده همان داستان  
 جوجه باز است که در کلیله و دمنه آمده که از لانه دور شد و زغنی او را به لانه  
 برد. در این داستان باز مظهر روح متعالی و مقام هادی و ولی خداست و جغدان  
 مقام خرابه‌گرایان تن در درون و برون است. و بدین جا می‌رسد که وجود هادی  
 در زندان جغدان برای استکمال آنان است. و همین است سر هبوط آدم (به نظر  
 نگارنده) در زندان دنیا و لذا می‌گوید:

شه برای من ز زندان یاد کرد صد هزاران بسته را آزاد کرد  
 یک دم با جغدها دمساز کرد از دم من جغدها را باز کرد  
 ای خنک جغدی که در پرواز من فهم کرد از نیکبختی راز من

۱. همان، کلاله خاور، ص ۸۴، س ۲۶.

۲. همان، دفتر ششم، بیت ۲۶۳۹.

۳. همانجا، ابیات ۲۷۴۳ - ۲۷۴۴.

در من آویزید تا نازان شوید گرچه جغدانید، شهبازان شوید<sup>۱</sup>

### مولوی وعقایلهندوان

مولانا جلال‌الدین همان‌طور که از هندوستان، عالم معنا و مُثُل و اعیان ثابت‌ه را اراده کرده، هندوستان را جایگاه دانش و حکمت و عرفان هم دانسته و درختی که هرکس میوه‌اش را خورد هرگز نمیرد را در هندوستان دانسته و آن درخت را که رمز معرفت است مایهٔ نجات و بقای جاودانگی می‌داند و گویا درخت با عبادت در زیر درخت و رسیدن به مقام "بودهی"<sup>۲</sup> بی‌ارتباط نباشد. حال ببینیم که مولوی خود چه می‌گوید:

گفت دانایی برای داستان	که درختی هست در هندوستان
هرکسی کز میوهٔ آن خورد و بُرد	نی شود او پیر، نی هرگز بمرد
پادشاهی این شنید از صادقی	بر درخت و میوه‌اش شد عاشقی
قاصدی دانا ز دیوانِ ادب	سوی هندستان روان کرد از طلب
سال‌ها می‌گشت آن قاصد ازو	گِردِ هندستان برای جست و جو <sup>۳</sup>

خلاصه پس از مایوس شدن از درخت که هرکس خورد هرگز نمیرد شخص عالمی را که قطب صوفیه بوده ملاقات می‌کند:

شیخ خندید و بگفتش ای سلیم	این درخت علم باشد در علیم <sup>۴</sup>
صورت ظاهر چه جویی ای جوان	رو معانی را طلب ای پهلوان <sup>۵</sup>

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۱۱۶۵ - ۱۱۶۸.

۲. منظور بیماری و هوشیاری است.

۳. همان، دفتر دوم، ابیات ۳۶۵۲ - ۳۶۵۷.

۴. همانجا، بیت ۳۶۸۰.

۵. همان، کلامه خاور، ص ۱۳۴، س ۴۲.

با این مقدمه معلوم می‌شود که چگونه:

شاخ گل هر جا که روید، هم  
گُلست  
خُمِ مُل هر جا که  
جوشد، هم مُلست<sup>۱</sup>

و همان مولوی را بر آن داشت که چون دیگر عرفا که منشرح الصدر بودند، آن اندیشه‌های فلسفی هندوان که مغایرت با تفکرات اسلامی نداشته باشد گرفته و با دیدی جهان شمول آن را بگسترده و وحدت وجود در هندوان را در وحدت وجود اسلامی مستحیل گرداند. همان وحدتی که بایزید بسطامی با گفتن سبحانی ما اعظم شأنی و لیس فی جبتی الا الله نمایان کرد و حسین بن منصور حلاج با سرود انا الحق جان بر سر آن داده بود.

مولوی درباره این که تنها وجود خدا حقیقت و بقیه خیال (به نظر هندوان عالم نمود و کثرت مایا یعنی خیال است) است می‌گوید:

ما کسیم اندر جهان پیچ پیچ چون الف او خود چه دارد هیچ  
هیچ<sup>۲</sup> استخوان و باد روپوش است و بس

در دو عالم غیر یزدان نیست کس<sup>۳</sup>

و مراتب وجود آن را به نور تشبیه می‌کند که در اصل یکی است و بر حسب شدت، ضعف، قلت، کثرت، درجات و مراتب مختلف است و وجود عین حقیقت نور است که ظاهر به ذات و مظهر غیر است:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها

۱. همان، دفتر ششم، بیت ۱۷۸.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۱۵۲۰.

۳. همان، دفتر ششم، بیت ۱۰۲۶.

لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان<sup>۱</sup>  
و انالحق گفتن منصور را تأیید کرده و می‌گوید:

این آتاء، هو بود در سیر، ای فضول زاتحاد نور، نه از رای حلول<sup>۲</sup>  
البتّه عرفا وحدت وجود را بر طبق: أَلنَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى وَ بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ  
الاشیاء، قطره و دریا، موج و دریا، آب و سراب، ذره و خورشید و ظل و ذی ظل،  
سایه و خورشید و امثال آن تشبیه کرده‌اند. و مولوی ضمن استفاده از این تعبیرات  
که در کتب مقدّس هندوان مثل اویانیشادها از آن استفاده شده خود نیز تشبیه  
خاصی آورده و می‌گوید:

جمله تصویرات عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست<sup>۳</sup>  
با این ترتیب "مانا" تنها در ذهن است و برخاسته از خیال، نه واقعیت و  
مسأله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را که نظیر آن را در فنون فلسفی و  
عرفانی هندی نمی‌بینیم، مولانا به صورت تمثیل بسیار عالی بیان کرده و می‌گوید:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گیره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق <sup>۴</sup>

### مولوی و تناسخ‌هندوان

در بین علما و عرفای اسلامی مسأله تناسخ به چند صورت مطرح شده است:

۱. همان، دفتر چهارم، ابیات ۴۱۶ - ۴۱۷.

۲. همان، دفتر پنجم، بیت ۲۰۳۸.

۳. همان، دفتر ششم، بیت ۳۱۹۲.

۴. همان، دفتر اول، ابیات ۶۹۱ - ۶۹۴.

۱ - تناسخ تمثلی مأخوذ از قرآن و حدیث، که جبرئیل به صورت وحی قلبی بر پیغمبر خدا و یا به صورت بشر بر حضرت مریم ظاهر می‌گشت. و در سورهٔ مریم آمده: فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا.<sup>۱</sup>

مولانا جلال‌الدین به این‌گونه تناسخ تمثلی معتقد است و می‌گوید:

دید مریم صورتی بس جان‌فزا      جان‌فزایی، دلربایی در خَلا  
پیش او بر رُست از روی زمین      چون مه و خورشید آن روح الامین  
از زمین بر رُست خوبی بی‌نقاب      آنچنان کز شرق روید آفتاب<sup>۲</sup>

۲ - تناسخ ملکوتی یا تجسم اعمال و صفات بشر در محشر که مأخوذ از قرآن است:

ای دریده پُوستین یوسفان      گرگ برخیزی از این خوابِ گران  
گشته گرگان یک به یک خواهی      تو  
می‌درانند از غضب اعضای تو<sup>۳</sup>

و باز دربارهٔ تجسم بر شکل سیرت و خلق و خو می‌فرماید:

سیرتی کان بر وجودت غالب است      هم‌بر آن تصویر حشرت واجب است<sup>۴</sup>  
پیشه‌ها و خُلق‌ها هم‌چون جهیز      سویِ خصم آیند روز رستخیز<sup>۵</sup>  
هر خیالی کو کند در دل وطن      روز محشر صورتی خواهد شدن<sup>۶</sup>

۳ - تناسخ به مفاهیم رسخ و فسخ و مسخ و نسخ که از اصول اعتقادات هندوان است جز در رسالۃ‌الخوان‌الصفا و در نزد ناقصان که بیشتر بر همان مأخذ

۱. آیهٔ ۱۷؛ و ما روح خود را (جبرئیل) نزدش فرستادیم و چون انسانی تمام بر او نمودار شد.

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۰۲ - ۳۷۰۴.

۳. همان، دفتر چهارم، ابیات ۳۶۶۲ - ۳۶۶۳.

۴. همان، دفتر دوم، بیت ۱۴۲۲.

۵. همان، دفتر اول، بیت ۱۶۹۶.

۶. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۷۹۳.



مبتنی بوده، نمی‌توان یافت و آنچه در بیانات مولانا آمده در واقع سیر تکاملی و تبدیل و تصوّر وجودی است. در سیر مرتبه‌ای، در طریق استکمال نفس که از جماد، نبات، حیوانات و انسان گذشته به ملک و از او برتر هم می‌شود و ربطی به "کارما" که زندگی مجدد در گردونه حیات بشری است ندارد و ظهورات مکرر که در آثار عرفا و از جمله مولانا دیده می‌شود با وحدت وجود سازش دارد نه با کارمای هندی هرچند به آن نزدیک است.

البته ناگفته نماند که چنانکه ذکر شد بعضی از مستشرقین به دلیل عدم شناخت حقایق عالیه اسلامی و سطحی‌نگری، مسائلی چون فناء فی الله، ریاضات و وحدت وجود را از اصل بودایی یا هندویی دانسته‌اند مثلاً رهایی از رنج را که بودا می‌گوید، با رهایی از قیود هستی که عرفا گفته‌اند، مشابهت دارد و مشابهت این‌گونه افکار به قدری است که هر که وداها و اوپانیشادها و دیگر آثار مذهبی و فلسفی و عرفانی هندیان را خوانده باشد در نظر اول مثنوی را آینه آنها می‌بیند. ولی با نگرشی عمیق و پی‌بردن به مأخذ فکری مولانا از قرآن و حدیث و شهود روحانی تفاوت بسیار می‌یابد. در اینجا تنها از صدها نمونه دو مورد بیان می‌شود. در کتاب جوگک باشست (یوگا استیها) آمده که "شتب" می‌گوید: و در این باب حکایتی نیک از برهما شنیده‌ام، از من بشنو که این موجودات عالم از صورت‌های گوناگون و شکل‌های رنگارنگ هرچند از احوال که بر ایشان می‌گذرد از زادن، مردن، شادی، غم، آمد و رفت، نیکی و بدی همه صور خیال و اندیشه است. و مولوی در این باره می‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای      مابقی تو استخوان و ریشه‌ای  
گر گُست اندیشه تو گلشنی      و بود خاری، تو هیمة گلخنی<sup>۱</sup>

باز می‌فرماید:

آدمی را فربهی هست از خیال      گر خیالاتش بود صاحب جمال  
 و رخیالاتش نماید ناخوشی      می‌گدازد همچو موم از آتشی<sup>۱</sup>  
 در همان کتاب<sup>۲</sup> می‌گوید: حالا ای رامچند اوصاف و کمال "برهم" از من  
 بشنو که "برهم" را تغییر و تبدیل احوال و مکانی و جایی معین نیست و او با  
 هیچ چیز شباهت و نسبت ندارد. و چنانکه "آکای" همه جا هست همچنان "برهم"  
 در همه جا هست و او را سایه و پرتو و انعکاس نیست و هیچ‌کس علت او و سبب  
 وجود او نیست.

این چنین ذات پاک او را شناخته و دل در او بسته و رشته تعلق خود را از  
 قیدهای این جهان که نمودی است، باید برید. با توجه به مسائل همانند فکری،  
 همراه با وسعت دید عرفای اسلامی، پرواضح است که بسیاری از حقیقت جویان  
 هندی آغوش خویش را برای صوفیان ایرانی می‌گشایند و در این میان مسلمانان  
 بیشتر؛ زیرا تصوف جوهره هر آیینی است که از پوست عبور کرده و مغز را  
 می‌بیند چنانچه ظهورالدین احمد درباره تصوف در پنجاب، در کتاب خود  
 می‌نویسد: «در آغاز صوفیه به عنوان وارد پنجاب شدند. آنها در زمینه تأسیس  
 حکومت و به دست آوردن قلوب مردم و مشرف شدن آنان به اسلام، به  
 حکمرانان کمک کردند.»<sup>۳</sup>

صوفیه تبلیغ بردباری، توکل و دوستی می‌کردند و خود، عالمان با عمل  
 بودند. مردم از تمام طبقات پیرو آنان شدند. در مرحله بعدی صوفیه از کار تبلیغ  
 دست کشیده و خود به مطالعه سیستم‌های ادیان مختلف و فلسفه‌هاشان مشغول

۱. همانجا، ابیات ۷ - ۵۹۶.

۲. جوگ باشت، ص ۱۲۳.

۳. تمايلات تصوف در اسلام، ص ۱۱۲.

گشتند. در پنجاب صوفیان مسلمان معتقد بودند که جز خدا حق نیست باقی همه باطل است که با اندیشه "مایا" مشترک است و نظریه تناسخ هندویان هم که تحت عنوان "کارما" مطرح شده در فکر بعضی رسوخ یافت و آن را با تمثّل و تکامل و تطوّر اسلامی تطبیق دادند، البتّه به شکل روحی نه جسمی. صوفیان پنجاب همراه با رسول اکرم به پیامبران ادیان دیگر احترام می‌گذازدند. معبود مسجد صوفی پنجابی همه جا بود. این متفکرین همه جا را کانون عشق می‌نامیدند و بردباری دینی را تعلیم داده، تعصّب را مورد تقبیح قرار می‌دادند. در کتاب شعرای صوفی پنجاب نیز چنین آمده: «این‌گونه تحولات در تصوّف در سرزمین پنجاب بعداً در تعیین تصوّف به مکاتب مختلف فکری کمک کرد و راجوتی راهاکریشنا آن را به سه مکتب طبقه‌بندی کرد:»<sup>۱</sup>

۱ - مکتب قدیم: صوفیان در آنجا با وجود احترام به سایر مذاهب، تنها اسلام را دین حق می‌پنداشتند. فرید ثانی و علی حیدر از این مکتب صوفیان هستند.

۲ - مکتب فکر فیلسوفانه: صوفیه این مکتب افرادی متفکر بوده و از عقاید خشک تمام مذاهب منزجر بودند، آنها وحدت را بهترین جوهر تصوّف دانستند و خواهان وحدت و اتحاد بین ادیان مختلف شدند. بلهی شاه، متعلّق به این مکتب تصوّف بود.

۳ - مکتب عمومی: معتقدین این مکتب، تحصیل کرده نبودند. آنها عقاید و اوهام مذاهب مختلف را گرد آورده و همان را تبلیغ کرده و بر آن عمل می‌کردند. محمّد تنها پیغمبر آنها و قرآن بهترین کتاب آنها باقی ماند. اما با وجود این جایی برای پیامبران و مرشدان و اولیا مذاهب دیگر فراهم نمودند. آنها در میان هندوان

۱. شعرای صوفی پنجاب، ص ۷۸

و مسلمانان طبقات پایین محبوب بودند و قرآن و اندیشه‌های اسلامی را در بین هندوان ترویج می‌دادند. و به مسلمانان هندی عقاید عمومی و اوهام، هر دو را یاد می‌دادند. چون آنها متمایل به تغییر اوضاع و زمان بودند لذا برای اسلام و هندویسم هر دو خطرناک بودند. فرد فقیر متعلق به این مکتب بود. البته این نظریه فاقد ارزش حقیقی است چه اولاً همه صوفیه به جامعیت اسلام معتقد بوده و ادیان دیگر را دارای حقایق می‌دانستند که با باطل آمیخته و تفاوتشان با متکلمین یکی در روش نظریه بوده که مبتنی بر شهود بود و نه بحث لفظی. تفاوت دیگر بین صوفیان و متکلمین نفرت از خشک مغزی و سطحی‌نگری و تعصب بوده است.

لفظ فقیر و در محلی صوفی و در جایی درویش بیشتر معمول بوده است. چنانکه از مأخذ برمی‌آید در آغاز قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) در پنجاب دوازده مکتب تصوف وجود داشته که مکاتب چشتیه و قادریه و سهروردیه از همه معروف‌تر بوده‌اند.

نفوذ تصوف در پنجاب از قرن پنجم هجری توسط علی هجویری معروف به "داتا گنج بخش" آغاز شد. احترام فراوان هندوها و دیگر ادیان به وی تا بدانجا رسیده بود که بعدها مهاراجه رنجیت سینگ و همسر و پسرش و همسر مهاراجه کهرک سینگ آرامگاه او را دوباره با سنگ مرمر ساختند.

صوفیه در بین مردم آنچنان نفوذی یافته بودند که همواره مورد حاجات نیازمندان قرار می‌گرفتند و هزاران بیچاره از خاک برکت خیز آنان زندگی می‌کردند. بعد از داتا گنج بخش فریدالدین شکر گنج شهرت دارد. یکی دیگر از صوفیان بزرگ پنجاب، میان میر است که مراد داراشکوه بوده. وی دوست گورو ارجن پنجمین گورو (معلم) سیک بوده است که مقبره او در معبد طلایی امرتسر می‌باشد که در بین سیک‌ها مقدس است. خلاصه به تدریج لاهور،

پنجاب، دهلی، ملتان، بنگال، کشمیر و دکن جایگاه نشر افکار عارفانه شد و سلسله‌های چندی که دنباله سلسله‌های ایرانی بود، در هند پدید آمد.

## شادمانی دل، طرب روحانی

در مثنوی مولوی

دکتر حشمت الله ریاضی

زمان ما زمان دلهره‌هاست؛ دلهره زیستن، بودن، شدن، آزادی، اختیار، کجایی و چرایی، نیاز و گناه، فردیت و همگونگی، فقر، جهل، تبعیض، جنگ، حوادث طبیعی، دین‌باوری، خردورزی، روشنفکری و نفی‌گرایی، ابزار شدن و ابزاری فکر کردن. تنهایی و اعتیاد، وابسته به کامپیوتر و ماشین شدن، و ذهن آشفته، جنون، بی‌خبری و خلاصه سردرگمی در افکار متضاد جهانی. چه باید کرد؟

هرکسی از دیدگاه فردی و ایده‌آل شخصی و صورت ذهنی خود و نحوه جهان‌بینی‌اش پاسخی می‌دهد که غالباً یک‌بعدی و سطحی و متضاد با یکدیگر است. برخی هم که در زیر تازیانه‌های خشم‌آلود جهان برون و درون فروپاشیده

شده‌اند، جز آه و حسرت و افسردگی و دریغ کاری ندارند و جز یأس و پناه بردن به الکل و مواد مخدر و شهوت‌طلبی یا وهم و پنداربافی کاری نمی‌کنند. پزشکان، روانشناسان و روانکاوان هم که به تسکین غالباً موقتی بیماران بدحال می‌پردازند و قرص و دارو را حلال مشکلات می‌دانند. مذهبیبون هم می‌پندارند صرفاً با انجام خشک و بی‌روح آداب دینی و اوراد تکراری عادت می‌توانند آدمیان را رام کنند. فلاسفه هم جز شک و شبهه‌انگیزی کاری از پیش نمی‌برند. لذت‌گرایان می‌پندارند هرچه احساسات تند ایجاد کند یا صدای خنده‌ها را بالا ببرد یا شهوات و لذایذ حسی را اقناع کند، همان بودن سیال آدمی است. در این میان سرگشتگان سرگشته‌تر و آشفتگی روانی و نابهنجاری رفتاری به‌طور تصاعدی بالا می‌رود.

تاریخ کشور ما گواه آن است که همواره صوفیان صافی و عارفان بالله، شمع‌وار و شمس‌گونه سوخته‌اند و نور تابانده‌اند تا در نور آنان جهان منور گردد و از سرور آنان، جهان مسرور شود و هستی به طرب آید. عرفا با تحلیل روح بشر در پی شناساندن انسان به خودش می‌باشند تا منشأ خوشی‌ها و ناخوشی‌ها را ریشه‌ای بررسی کند و خود بیابد. مولانا جلال‌الدین بلخی بیشتر از هر متفکری در این باره کنکاش کرده و ژرفای وجود انسانی را کاویده است. او علل زیر را عامل آلام بشر می‌داند، شما هم توجه کنید و بنگرید آیا آن مسائل در وجود شما نیز هست؟ اگر هست چه باید کرد؟

۱- اثبات وجود، عامل هر رنج و غم است و راه رهایی، نفی وجود و هویت

ساختگی (نفس) است.<sup>۱</sup>

۱. خانم کارن هورنای نیز که از روانکاوان مشهور معاصر است، من ایدئالی را که مجازی است و از غرورها و بادهای خیال و وهم پر شده است، علت اساسی روان نژندی می‌داند.

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست از بخار و گرد باد و بودِ ماست<sup>۱</sup>  
 این غم‌ها نه تنها جسم ما را فرسوده می‌سازد، بلکه از نیروی تفکر و تعقل و  
 عواطف و انفعالات و ادراکات نیز می‌کاهد و درواقع، غم میرایی تدریجی تن و  
 روان است.

این غمان بیخ کن چون داس ماست  
 این چنین شد و آنچنان وسواس ماست  
 دان که هر رنجی ز مردن پاره‌ای است  
 جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ای است<sup>۲</sup>

در بهگود گیتا<sup>۳</sup> - کتاب مقدس هندوان - این معنی بدین‌گونه آمده است:  
 «مردی که در بند تحصیل مقتضیات حواس باشد، او گرفتار کمند  
 محسوسات گردد و از این گرفتاری، آرزو پیدا می‌شود و از آرزو، غصه پدید آید،  
 و از غصه، غفلت رو می‌نماید و از غفلت، فراموشی مستولی گردد و از فراموشی،  
 عقل زوال پذیرد، و از زوال عقل، راه خلاصی از دست رود.»

پس غم و غصه موجب مرگ عقل و سبب فراموشی و تباهی قوای درونی و  
 برونی است و چون قوای متعالی و فرح‌بخش جان مرد، با غرورها و وابستگی‌ها،  
 خود را باد می‌کنیم و خود مجازی و دروغین و ساختگی می‌سازیم و از زنجیرهای  
 پا و دست لذت می‌بریم و از زندانی که به دور خود ساخته‌ایم، لذت کاذب  
 می‌بریم و هرروز بادمان بیشتر و اهریمن درون، فربه‌تر می‌شود.

مولانا راه نجات را در میراندن نفس و زندان شکستن و بند بریدن و پریدن  
 می‌داند و می‌گوید:

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۳۰۶.

۲. همانجا، ابیات ۲۳۰۷ - ۲۳۰۸.

۳. ترجمه منسوب به محمد دارانکوه، تصحیح سید محمدرضا جلالی نایینی، ص ۵۱.

مرغ کو اندر قفس زندانی است      می نجوید رستن از نادانی است  
روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند      انبیای رهبر شایسته‌اند  
از برون آوازشان آید ز دین      که ره رستن تو را این است این  
ما بدین رستیم زین تنگین قفس      جز که این ره نیست چاره این قفس<sup>۱</sup>  
راستی چرا ما صرفاً به آنچه نپاید و زوال‌پذیر است، دل بسته‌ایم؟ شاید  
زندگی یک چشم‌بند باشد، به قول مولانا:

چشم باز و گوش باز و این ذکا      خیره‌ام در چشم‌بندی خدا<sup>۲</sup>  
در جای‌جای مثنوی به آزاد شدن مرغ جان از قفس تن (در داستان طوطی و  
بازرگان)<sup>۳</sup> و خود را مرده ساختن (در داستان سه ماهی)<sup>۴</sup> اشاره شده است. این  
فناپیمایی، مقدمه و تنها وسیله دست‌یابی به بقاست؛ چنانکه می‌گوید:

هست مطلق کارساز نیستی است      کارگاه هست کن، جز نیست چیست؟  
بر نوشته هیچ بنویسد کسی      یانهاله کارد اندر مغرسی  
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست      تخم کارد موضعی که کشته نیست  
تو برادر موضعی ناکشته باش      کاغذ اسپید نابنوشته باش<sup>۵</sup>  
در سیر کمالی موجودات، هر لحظه "نیست" و "هست" را شاهدیم که تمام  
آنها موجب نوشدن و طربناکی بعدی است. با همین فناشوندگی است که صوفیان  
هر دمی دو عید کنند،<sup>۶</sup> و با همین تولدهای تازه است که به وجد و سماع می‌آیند.  
بی‌خبران از حیات روحانی، محکم به این "من" نفسانی پراالتهاب که علت

۱. همانجا، ابیات ۱۵۵۰ - ۱۵۵۳.

۲. همان، دفتر سوم، بیت ۱۱۰۹.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۱۵۵۶ به بعد.

۴. همان، دفتر چهارم، ابیات ۲۳۰۲ به بعد.

۵. همان، دفتر پنجم، ابیات ۱۹۶۰ - ۱۹۶۳.

۶. عنکبوتان مگس قدید کنند      عارفان هر دمی دو عید کنند



اصلی اضطراب و تضاد است، چسبیده‌اند؛ لذا به جای اینکه خود طعم شادمانی حاصل از آزادی را بچشند، دائماً در غل و زنجیر وابستگی‌ها ضجّه می‌زنند؛ غافل که این وابستگی‌ها و غم‌های حاصل از آن، مرگ روح است.

مرگ را تو زندگی پنداشتی      تخم را در شوره خاکی کاشتی  
 عقل کاذب هست خود معکوش بین      زندگی را مرگ بیند ای غبین<sup>۱</sup>  
 ورنکردی زندگانی منیر      یک دو دم ماندست، مردانه بمیر<sup>۲</sup>  
 تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن      چون روند از چاه و زندان در چمن<sup>۳</sup>  
 جان مجزّد گشته از غوغای تن      می‌پرد با پرّ دل، نی پای تن<sup>۴</sup>  
 پس بیاییم با مرگ نفس، خویش را از همه رنجها رها سازیم تا خود حقیقی  
 الهی ما نفسی بکشد، خود را نمایان سازد و کلّ وجود ما پس از رهایی، شکوفا  
 شود.

مرگ پیش از مرگ، امن است ای فتی      این چنین فرمود ما را مصطفی<sup>۵</sup>  
 سرّ وجد و سماع و دست‌افشانی و پای‌کوبی مولانا همین نکته بود، لذا  
 گفت:

من شدم عربان زتن، او از خیال      من خرامم در نهایت الوصال<sup>۶</sup>  
 گر همی خواهی که بفروزی چو روز      "هستی" همچون شب خود را بسوز<sup>۷</sup>  
 ۲- در مرحله پایین‌تر، بیشتر رنج‌ها و فشارهای روحی، از ملامت به خود،

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۷۶۳ - ۱۷۶۴.

۲. همانجا، بیت ۱۷۷۱.

۳. همانجا، بیت ۱۷۱۳.

۴. همانجا، بیت ۱۷۲۱.

۵. همان، دفتر چهارم، بیت ۲۲۷۲.

۶. همان، دفتر ششم، بیت ۴۳۲.

۷. همان، دفتر اول، بیت ۳۰۲۳.

فکر منفی و ناشی از اندیشه ناپاک، کردار ناپسند و گفتار ناشایست است. اگر بتوانیم اندیشه درمانی کنیم و به تصحیح فکر و خیال - که فرزندان اندیشه‌اند، ولی گاه فرمانروای اندیشه می‌شوند - بپردازیم، از همه غم‌های ناشی از وهم و فکر و خیال، و لاجرم در کردار و گفتار رها می‌شویم. لذا مولانا می‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای  
گر گل است اندیشه تو گلشنی و بود خاری تو هیمة گلخنی<sup>۱</sup>  
درباره فکری که آرامش را بر هم می‌زند، می‌فرماید:

روی نفس مطمئنه در جسد زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد  
فکرت بد ناخن پر زهر دان می‌خراشد در تعمق روی جان<sup>۲</sup>  
فکر منفی و پریشان که برخاسته از جهل و عدم تعلیم تفکر و تربیت اندیشه  
است، موجب می‌شود که ذهن در هاله‌ای از ظلمت و سیاهی درون قرار گیرد و به  
ناچار برون را تیره و زشت بنگرد و بدبینی درونی را به خارج منعکس کند، لذا  
مولوی می‌فرماید:

گر نداری از نفاق و بد امان از چه داری بر برادر ظن همان  
بدگمان باشد همیشه زشت‌کار نامه خود خواند اندر حق یار<sup>۳</sup>  
لذا عرفا گفته‌اند:

در هر که تو از دیده بد می‌نگری از چنبره وجود خود می‌نگری  
وقتی رفتار و گفتار و پندار دیگران - را هر چه باشد - با قضاوت ناصحیح و  
با قیاس به نفس سنجیده شود - که حتماً در افراد ناپخته و خود نیافته این چنین  
است - نتیجه‌اش دل آزاری، بیمار دلی و جنگ و ستیز دائمی در درون و برون

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۲۷۸ - ۲۷۹.

۲. همان، دفتر پنجم، ابیات ۵۵۷ - ۵۵۸.

۳. همانجا، ابیات ۱۹۸۰ - ۱۹۸۱.

است. سعدی نیز می‌فرماید:

کرا زشتخویی بود در سرشت      نبیند زطاووس جز پای زشت<sup>۱</sup>  
مردان خدا، عارفان بالله و خودیافتگان، هرگز در هیچ‌کس به چشم بدبینی و  
عیب‌بینی نمی‌نگرند؛ زیرا بدین نکته عالمنده که آن نگرش از درونِ ظلمانی  
آنهاست، لذا درون خود را نخست با آب توبه می‌شویند و سپس با گلاب "ذکر"  
معطر می‌کنند تا بوی عطر آن، جانشان را معطر و منور سازد و جهان را در  
برابرشان جلوه‌گاه حسن دلدار نمایاند:

چون مزاج آدمی گِل‌خوار شد      زرد و بدرنگ و سقیم و خوار شد  
چون مزاج زشت او تبدیل یافت      رفت زشتی از رخس چون شمع  
تسافت<sup>۲</sup>

برای اندیشه پاک باید به "ذکر" دوام و "فکر" مدام پرداخت. چنانکه خداوند  
رحیم در قرآن کریم می‌فرماید: وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا،<sup>۳</sup> یعنی هر که  
از یاد من روی‌گردان شود زندگانی تیره و ناگواری خواهد داشت. و فرمود: أَلَا  
بِذِكْرِي تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ،<sup>۴</sup> آگاه باشید که ذکر خدا دلها را آرامش می‌بخشد. علت  
آرامش دل و صفای اندیشه و زندگی شادمانه بر اثر ذکر خدا، آن است که چون  
خدا، نور و عشق و علم و قدرت و حیات و رحمت مطلق است، با یاد او و ذکر  
قلبی مدام، صورت نورانی جلوات الهی، دل را روشن می‌کند و در روشنایی دل  
که جام جهان‌بین است، از اندیشه نیکی می‌تراود و در زبان، راستی جریان  
می‌یابد و اعضای بدن در مسیر راست‌کرداری به حرکت می‌آیند، کرداری

۱. کلیات سعدی، بوستان، بیت ۳۳۲۰.

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۴ - ۴۵.

۳. سوره طه، آیه ۱۲۴.

۴. سوره رعد، آیه ۲۸.

شایسته و هماهنگ با آن نور فکر قلبی برخاسته از ذکر قلبی. عاشقان کوی دوست آنقدر این نام را در زبان و قلب و جان جای می‌دهند که جزء وجودشان می‌شود تا آنجا که از همه اعضای آنها امواج "هوهو" در فضا جاری می‌شود و هر که با آنان تماس یابد، از پرتو آن، داغی و نور و شادابی و انرژی می‌گیرد.

۳- بیشتر قبض‌ها و غم‌ها و دل‌فسردگی‌ها، نتیجه گناه است. انسان مؤمن و عاشق و ذاکر به ذکر خدا، طبعش چنان می‌شود که از گناه‌گریزان می‌گردد و نفرت می‌یابد؛ زیرا گناه با ساختار خدایی جانش سنخیت ندارد، بلکه چون لقمهٔ بدمزه و تهوع‌آور که معده از آن خودداری کرده استفراغ می‌کند، مؤمن پاک‌نهاد نیز چنین است. و این نه با زهد بسیار است، بلکه با عشق به دلدار است، مولانا می‌گوید:

در معاصی قبض‌ها دلگیر شد	قبض‌ها بعد از اجل زنجیر شد <sup>۱</sup>
دزد چون مال کسان را می‌برد	قبض و دل تنگی دلش را می‌خلد <sup>۲</sup>
غصه‌ها زندان شدست و چارمیخ	غصه بیخ است و بروید شاخ بیخ
بیخ پنهان بود، هم شد آشکار	قبض و بسط اندرون بیخی شمار
چونکه بیخ بد بود زودش بزن	تا نروید زشت خاری در چمن
قبض دیدی چارهٔ آن قبض کن	زانکه سرها جمله می‌روید ز بن
بسط دیدی بسط خود را آب ده	چون برآید میوه با اصحاب ده <sup>۳</sup>
بهر مظلومان همی‌کنند چاه	در چه افتادند و می‌گفتند آه <sup>۴</sup>

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۵۳.

۲. همانجا، بیت ۳۵۵.

۳. همانجا، ابیات ۳۵۹-۳۶۳.

۴. همانجا، بیت ۳۹۶.

پس ترک گناه و استغفار، عامل گذر از غم به شادی است.

آتش طبعت اگر شادی دهد اندرو شادی ملیک دین نهد  
 چونکه غم بینی تو استغفار کن غم به امر خالق آمد کار کن  
 چون بخواهد عین غم شادی شود عین بسندپای، آزادی شود<sup>۱</sup>  
 ۴ - وهم و خیال منفی و مثبت: آدمیان هر کدام با ظرف وجودی خود، به  
 خویش و به جهان می‌نگرند. ظرف ذهنی هرکسی، آلوده به نوع تجربه‌ها، وهم‌ها  
 و خیالات مثبت و منفی است، چون ظرف‌هایی که در آن نمک، فلفل، شهد و یا  
 زهر باشد؛ پس دریافت‌ها خیالی بیش نیستند.

نیست وش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان  
 بر خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان  
 آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست<sup>۲</sup>  
 آدمی را فربهی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال  
 ور خیالاتش نماید ناخوشی می‌گدازد همچو موم از آتشی  
 در میان مار و گزدم گر ترا با خیالات خوشان دارد خدا  
 مار و گزدم مر تو را مونس بود کان خیالت کیمیای مس بود<sup>۳</sup>  
 قبله جان را چو پنهان کرده‌اند هرکسی رو جانبی آورده‌اند<sup>۴</sup>  
 چونکه کعبه رو نماید صبحگاه کشف گردد که که گم کردست راه<sup>۵</sup>  
 در این ابیات مولانا یک خیال برتر را توصیه می‌کند که خیالات وهم‌انگیز و

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۸۴۰ - ۸۴۲.

۲. همانجا، ابیات ۷۰ - ۷۲.

۳. همان، دفتر دوم، ابیات ۵۹۶ - ۵۹۹.

۴. همان، دفتر پنجم، بیت ۳۲۸.

۵. همانجا، بیت ۳۳۰.

ملال آور را می خورد و بر جایش می نشیند، و آن تثبیت فکر بر معشوقی که نمود عشق و نور مطلق است. بر اثر این توجه تام قلبی، نوری بر دل می تابد و سپس جریان نورانی در همه سلول‌های تن روان می شود و کلیه اعضا و جوارح را به بسط و وجد می کشاند تا جایی که اجزای تن نیز فریاد می زنند:

من کیم لیلی و لیلی کیست من هر دو یک روحیم اندر دو بدن<sup>۱</sup>  
و آن وقتی است که شما معشوقی را بجوید و بیاید و معشوق در آینه قلبتان  
تجلی کند و نورگسترده و وجودتان را از ظلمت به نور رساند. آنگاه در جلوه و  
شعاع این نور، همه جهان را جلوه‌های منور و خرم و شاد و سرخوش او می بینید؛  
زیرا جهان برون تصویر جهان درون است:  
به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست<sup>۲</sup>  
پس آنقدر یار را با اخلاص، با زبان و دل و جان صداکن و در راهش مال و  
جان فداکن، تابش نوری که می گوید: لبتیک. و سپس چهره ملکوتی نورانی خود را  
در آینه جهان برون و درون بر تو نماید و همواره در این لذت و خوشی به سر  
ببری که:

راه لذت از درون دان نه از برون ابلهی دان جستن قصر و حصون  
آن یکی در کنج زندان مست و شاد وان دگر در باغ، ترش و بی مراد<sup>۳</sup>  
پس در واقع تصویر و عکس جهان درون است که در بیرون به نظر می رسد.  
هر که را بینی شکایت می کند که فلان کس راست طبع و خوی بد

۱. همان، کلاله خاور، ص ۳۱۲، س ۳۹.

۲. کلیات سعدی، غزلیات، بیت ۱۰۶۹.

۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۴۲۹ - ۳۴۳۰.

این شکایتگر بدان که بدخو است      که مرآن بدخوی را او بدگو است<sup>۱</sup>  
 گر تو باشی تنگ دل از ملحمه      تنگ‌بینی جمله دنیا را همه  
 ور تو خوش باشی به کام دوستان      این جهان بنمایدت چون گلستان<sup>۲</sup>

نیک‌خوی، نیک باطن، زیبااندیش و زیبا یاب، هر جا که رود ولو در  
 ریگستان، گل‌های زیبای جمال دوست از درون چیند و مقابل چشم نهد:

باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان      بر برون عکسش چو در آب روان  
 آن خیال باغ باشد اندر آب      که کند از لطف آب، آن اضطراب  
 باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است      عکس لطف آن برین آب و گل است  
 گر نبودی عکس آن سَر و سرور      پس نخواندی ایزدش دارالغرور<sup>۳</sup>  
 پس باید بدانیم که:

تو نه‌ای این جسم، تو آن دیده‌ای      وا رهی از جسم، گر جان دیده‌ای  
 آدمی دیدست، باقی گوشت و پوست      هچ‌چشمش دیده‌است آن چیزاوست<sup>۴</sup>  
 همهٔ اختلاف‌ها هم از این دید است، نه از حقیقت:

از نظرگاهست ای مغز وجود      اختلاف مؤمن و کبیر و جهود<sup>۵</sup>  
 ۵ - دل‌بستگی به جهان مادی، یکی از مهم‌ترین عوامل دلگیری است، بندهٔ  
 آنی که در بند آنی، به هر چه دل بستی، بندهٔ آن هستی، اگر به هزاران چیز دل  
 بستی، بندهٔ هزاران چیز هستی! لذا قرآن کریم فرمود: أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ  
 الْقَهَّارُ<sup>۶</sup>. پس اگر به یکی که حق دائم و ازلی و ابدی و درضمن، مهربان و یار و

۱. همان، دفتر چهارم، آیات ۷۷۲ - ۷۷۳.

۲. همانجا، آیات ۲۳۷۱ - ۲۳۷۲.

۳. همانجا، آیات ۱۳۶۳ - ۱۳۶۶.

۴. همان، دفتر ششم، آیات ۸۱۴ - ۸۱۵.

۵. همان، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۹.

۶. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۳۹: آیا خدایان متعدّد بهتر است با الله آن خداوند بکثای غالب بر همگان؟

محبوب و تواناست، دل بستی و بنده معشوقت گشتی و از سرچشمه فیاض او نوشیدی، می بینی که معشوق، آنچه از حق و خیر و کمال و عشق دارد به عاشق صادق می دهد:

لیک عشق عاشقان، تن زه کند عشق معشوقان، خوش و فربه کند<sup>۱</sup>  
 برخی چنان اسیر و بنده بت های خود ساخته اند، و از فطرت آزاد خود دور شده اند که بی این بتان (مال و منصب و مدرک و سایر وابسته ها) گویا هیچ اندر هیچ اند، و در عین حال خود را خداپرست می شمردند. آنان خود را برتر از سایر موجودات می پندارند، در حالی که گنجشکان آزاد بر شاخسار نیز به اینها می خندند. خود نمی دانند که:

آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پستی است<sup>۲</sup>  
 عارفان می دانند که باید بر جهان مادی و علایق و مال و منال و دستاوردها سوار شد و زمام آنها را به دست گرفت و خود را از مهلکه نجات داد. لذا مولانا در عین حال که دنیا را اصل رنج و درد می شمارد، توضیح می دهد:

چیست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقده و میزان و زن<sup>۳</sup>  
 مولانا تنها به پند و اندرز بسنده نمی کند و دو راه اساسی جلوی چشم ما می نهد: یکی جهد و کوشش مدام، همراه با معرفت کامل از خود و هستی و نفس خود و وسوسه ها و انگیزه های مثبت و منفی آن و سیر و سلوک دائمی در دفع موانع و حرکت به سوی کمال ذاتی. طریق دوم که از آن هم مهم تر است، هدایت و دستگیری مردان خدا، تا روحی که اسیر تعلقات بدن و نفس شده است با این دو قدرت از قفس نفس و علایق دنیوی رها گردد.

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۹۵.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۹۹۰.

۳. همانجا، بیت ۹۸۸.



آن توی که بی بدن داری بدن  
پس مترس از جسم و جان بیرون شدن<sup>۱</sup>  
روح دارد بی بدن بس کاروبار  
مرغ باشد در قفس بس بی قرار  
باش تا مرغ از قفس آید برون  
تا ببینی هفت چرخ او را زبون<sup>۲</sup>  
میل روحت چون سوی بالا بود  
در تزاید مرجعت آنجا بود<sup>۳</sup>  
جان بده از بهر این جام ای پسر  
بی جهاد و صبر کی باشد ظفر<sup>۴</sup>  
اما این تلاش هم، بدون رهبری صحیح، مشمول انَّ سَعِیْكُمْ لَشَتَّى<sup>۵</sup> می شود و  
سرانجام به سیمرغ نرسیده، خسته جان و سرگردان، در زندان نومیدی اسیر  
می شوید؛ پس:

سایه رهبر به است از ذکر حق  
یک قناعت به که صد لوت و طبق  
چشم بینا بهتر از سیصد عصا  
چشم شناسد گهر را از حصا<sup>۶</sup>  
گر بیوندی بدان شه، شه شوی  
سوی هر ادبیر، تا کی می روی  
همنشینی مقلان خود کیمیاست  
چون نظرشان کیمیایی خود  
کجاست<sup>۷</sup>

اما تنها پیرگزینی، موجب شادکامی دو جهان و نجات کامل نیست، بلکه تسلیم  
رهنمود پیر شدن در خرد، و تسلیم جان نورانی پیر شدن در دل و جان، موجب  
کشش و کوشش شوق انگیز طربناکِ عشق آفرین پوینده است.

۱. همان، دفتر سوم، بیت ۱۶۱۴.

۲. همان، کلاله خاور، ص ۱۶۳، س ۴.

۳. همان، دفتر دوم، بیت ۱۸۱۶.

۴. همان، دفتر سوم، بیت ۲۱۱.

۵. سوره لیل، آیه ۴: کوشش شما پراکنده است.

۶. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۷۹۷ - ۳۷۹۸.

۷. همان، دفتر اول، ابیات ۲۶۹۸ - ۲۶۹۹.

چون گرفتت پیر، هین تسلیم شو      همچو موسی زیر حکم خضر رو<sup>۱</sup>  
 شرط تسلیم است، نی کار دراز      سود ندهد، در ضلالت ترکناز<sup>۲</sup>  
 ور به هر زخمی تو پرکینه شوی      پس کجا بی صیقل آینه شوی<sup>۳</sup>  
 مولانا و همه عرفا با عشق به پیر آن همه شور و وجد در جهان فکندند و  
 جهان را پرغله ساختند.

۶- بیشتر دل‌مردگی‌ها از قطع رابطه است. برای انسان سه رابطه می‌توان  
 برشمرد: اول رابطه با خود، دوم با خلق و سوم با خدا.  
 برخی از مردم هرگز با خود حقیقی خویش، هیچ رابطه‌ای برقرار نکرده‌اند و  
 اگر رابطه‌ای هم دارند بسیار سطحی است، لذا از وحدت درونی بیگانه‌اند.  
 دسته دیگر آنانی هستند که خود را تافته جدا بافته از دیگران دانسته‌اند و با  
 فریاد من خوبم همه بدند، با هیچ‌کس رابطه روحی و عاطفی برقرار نمی‌کنند  
 (شاید هم خود را ناخواستنی دانند و شاید هم خود و هم دیگران را). اینان چون  
 انگشتی بریده از دست و یا پای بریده از پیکر جامعه هستند. نخست از  
 عزلت‌گزینی، لذتی کاذب هم می‌برند که مرهم جراحات روحی آنان و فرافکنی  
 انتقام‌جویی از خود و دیگران است، ولی به زودی این مسکن اثرش را از دست  
 می‌دهد و تنها و بی‌کس، از غم و رنج بر خود می‌پیچند و یار و یآوری ندارند.  
 نظر عرفا و صوفیه در ارتباط با خلق دوگونه است. برخی از خلق بریدن را  
 جهت پیوستن به حق، لازمه سیر و سلوک دانسته‌اند و لاجرم در عزلت به سر  
 برده‌اند. اما صوفیان حقه و عرفای مسلمان را عقیده بر آن است که با خلق بودن و  
 دل به خلق نسپردن، ضروری سالک است. و در رابطه با خلق، باید با همه با

۱. همانجا، بیت ۲۹۸۲.

۲. همان، کلاسه خاور، ص ۴۳، س ۲.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۲۹۹۳.

مدارا و رأفت و رحمت به سر برد و در دوستان سنخیت و همراهی.  
 بهاء‌الدین ولد گوید: «روزی والد (مولانا) گفت که بهاء‌الدین اگر خواهی  
 که دائماً در بهشت برین باشی، با همه کس دوست شو و کین کسی را در دل مدار،  
 و این رباعی را بخواند:

پیشی طلبی ز هیچ کس پیش مباش      چون مرهم و موم باش، چون نیش مباش  
 خواهی که ز هیچ کس به تو بد نرسد      بدگوی و بدآموز و بداندیش مباش  
 تمامی انبیا علیهم‌السلام این کرده‌اند و این سیرت را به صورت آورده، لاجرم  
 کافه عالمیان مغلوب خلق ایشان گشته‌اند و مجذوب لطف ایشان شده. چون  
 دوستان را یاد می‌کنی، بوستان درونت از خوشی می‌شکفتد و از گل و ریحان پر  
 می‌شود، و چون ذکر دشمنان می‌کنی، باغ درونت از خار و مار پر می‌شود و  
 پژمرده خاطر می‌گردد».<sup>۱</sup>

سومین گروه، غمناکان و پوچ‌گرایان هستند که رابطه خود را از خدا - که  
 جوهر جان و لطیفه انسانی انسان و دوام حیات اندیشه و جان آنان است -  
 بریده‌اند. و چون خدا را فراموش کرده‌اند، همه چیز را که به نفع آنان است از  
 دست داده‌اند، به قول مولانا:

نیست خفاشک عدوی آفتاب      او عدو خویش آمد در حجاب<sup>۲</sup>  
 چون این نظر یکی از مسائل مهم روان‌پریشی و اساس شادکامی و بلکه  
 وصول به فراشادی است در مقاله دیگر تحت نام خدا سروری، خواهد آمد. در  
 اینجا تنها یاد آور می‌شوم که عارفان از خداوند، چند ویژگی را در مقام شهود، بر  
 دل نقش بسته‌اند که این ویژگی‌ها هیچ کدام نه تقلیدی و نه مبتنی بر محاسبه توان

۱. نورالدین عبدالرحمن جامی، نجات الانس من حضرات القدس، تصحیح دکتر محمود عابدی، ج ۳، تهران، ۱۳۷۵، ص ۴۷۳.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۷۹۳.

عقلی است، بلکه "خداشهودی" است. اصولاً دین حقیقی، خداشهودی است و از همین رو در اذان و اقامه و تشهد نماز و غیره، کلمه اشْهَدُ (شهادت می‌دهم) گفته می‌شود. درک خداشهودی، نه وهمی و نه خیالی، بلکه حالی است. مسلماً هر صوفی به این خداشهودی رسیده است، اما شهود، گاهی ناقص و همراه با تشبیه و کمرنگ است و گاه در شکل محبوب هرکس تجلی می‌کند؛ مثلاً در زلیخا به شکل یوسف، در مریم به شکل روح القدس، در موسی به صورت خضر، در یوسف به صورت یعقوب، در سالک به شکل اولیاء الله. به هر حال شهود با ظرف وجودی هرکسی، رنگ و شکلی خاص دارد، و شرح صدر و قلبی آینه‌گون و ذهنی بی‌نهایت، که در آن هیچ رنگ خاص و تعصب و قیل و قال و آموخته‌ها و بافته‌ها نباشد، شرط اصلی شهود ربّانی است.

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون رود فرشته درآید  
این بی‌رنگ و بی‌ضد و بی‌عدد چون خورشید، در تمام مراتب نازله خود،  
در ظرف‌هایی جلوه‌گر است؛ لذا در چهره و ظرف و هیأت همه چیز ظهور دارد و  
همواره با هر صورتی در برابر سالک جلوه‌گر می‌شود، ولی چون درون سالک  
زیبا و نورانی است و جهان بیرونی، رنگ جهان درونی است، لذا دلدار در تجلی  
جمال، در وجه وجه الله الاعظم، حضرت انسان کامل، به نورانیت جلوه‌گر  
می‌شود؛ و چون جلوه‌کرد، ظرف شیئی شکسته می‌شود و نور بی‌رنگی از این  
وجود پخش می‌شود که پس از آن هزاران رنگ می‌شود از سبز و زرد و غیره.

غالباً این نور که از آئینه جسم اولیای خدا، به‌ویژه از دهان، چشم، رخسار و  
یا سینه و قلبشان ساطع می‌گردد، شعاع آن به آئینه چشم و دل سالک می‌افتد: در  
مبتدیان، برق‌های فوری و حالت جاذبه، خوف، خشیت، هیبت، رهبت، و در  
مدام‌خواران سوخته، حالت عشق و طرب ایجاد می‌کند. این طرب و بهجت

طوری است که وجود سالک را در گردونه‌ای به سرعت نور می‌برد که زمان و مکان را احساس نمی‌کند. این حالت سماع دل و جان است که گاه به سماع خارجی هم می‌انجامد. صوفی در این حالت می‌گوید:

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم      دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم<sup>۱</sup>  
 سالک در این حال، نه در گذشته است نه در آینده؛ بلکه در حال صعود و  
 مستی، از شراب جلوه ملکوتی چنان حالت جذبه ایجاد می‌کند که تمام ذراتش  
 هلهله کنان و تهلیل‌گویان فریاد می‌زنند و طرب می‌کنند. این حالت فوق شادی و  
 غم است. مولانا در اکثر موارد در این حالت بود، لذا 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
توقیاس از حالت انسان مکن	منزل اندر جود و در احسان مکن
جور و احسان، شادی و غم، حادث است	حادثان میرند و حقیشان وارث
است <sup>۲</sup>	داده تو چون چنین دارد مرا
باده که بود، کو طرب آرد مرا	باده در جوشش گدای جوش ماست
چرخ در گردش گدای هوش ماست	باده از ما مست شد نی ما از او
قالب از ما هست شد، نی ما از او <sup>۳</sup>	

در کاملان که به مقام یقین و به نور وصال رسیده، آن شور و شیدایی، حالت سکینه و آرامشی که نَتِیجَةُ اَشْرَقَتِ الْاَرْضُ بِنورِ رَبِّهَا<sup>۴</sup> می‌باشد، حاصل می‌شود که فوق طرب و وجد و سرور است. در این حالت، محو تماشای نوری می‌شوند و چنان

۱. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمیرالدین تبریزی)، ص ۲۲۷.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۱۲ - ۱۸۱۵.

۳. همانجا، ابیات ۱۸۱۹ - ۱۸۲۱.

۴. سوره زمر، آیه ۶۹: زمین به نور پروردگارش روشن شود.

در نور غرق می‌شوند که تالو نور از چشمان و رخسار آنان ساطع می‌شود و بدنشان آتشگاهی از فروغ یزدان می‌شود، و نیروی مغناطیسی درونشان چنان می‌شود که:

شاهدی‌اش فارغ آمد از شهود	وز تکلف‌ها و جانبازی و جود
نور آن گوهر که بیرون تافته است	زین تسلسل‌ها فراغت یافته است
پس مجو از وی گواه فعل و گفت	که از او هر دو جهان چون گل شکفت <sup>۱</sup>

## مقایسه انسان فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی

معصومه امین دهقان

مقاله حاضر، نگاهی است عرفانی به فرّ و انسان فرهمند در شاهنامه و مقایسه و تطبیق آن با ولایت معنوی و ولی در مثنوی. فرّ و ویژگی‌های انسان‌های فرهمند، قابل مقایسه و تطبیق با ولایت معنوی و ویژگی‌های انسان‌های کامل (ولی) در مثنوی است.

در شاهنامه، انتقال فرّ از شاهی به شاه دیگر، سلسله‌ای از انسان‌های فرهمند را پدید می‌آورد که به واسطه همان فرّ، وظیفه سرپرستی خلق و تصرف در امور آنها و برقراری نور و روشنی در سراسر گیتی را دارند. یکی از انسان‌های فرهمند این سلسله، کیخسرو است که هم در شاهنامه و هم در اوستا و متون پهلوی، دارنده ممتاز فرّ است که ضمن آباد کردن سرزمین ایران که پیش از ورود او، ویران شده بود، وظیفه سنگین دیگری بر دوش دارد و آن، از بین بردن افراسیاب تورانی به منزله عنصر شرّ است که سرانجام با نابود کردن او، نور و روشنی را در سراسر عالم می‌گستراند.

## ریشه‌کلمه فرّ و مفهوم آن

ریشه کلمه فرّ، در سانسکریت، سور (svar) به معنی خورشید، و در اوستایی، هور (hvar) و در فارسی دری، هور و خور یا خورشید است. در گاتاهای زردشت، کلمه خورنه (xvarnah) به عنوان صفت برای جاماسب به کار رفته که به معنای درخشان، نیکبخت و سعادت‌مند است.

فرّ، نیرویی است ایزدی و معنوی که خداوند به کسی که قابلیت آن را داشته باشد و آن را درخواست کند و برای به دست آوردن آن به تمام وظایف اخلاقی و معنوی و اجتماعی خود عمل کند، یعنی در مقام پندار، گفتار و کردار نیک قرار گیرد، عطا می‌کند و دل او را محمل این نیرو قرار می‌دهد. آنگاه صاحب فرّ، صاحب اقتدار و بصیرت می‌شود.

## فرّ در شاهنامه

با نگاهی گذرا به ابیات شاهنامه، می‌بینیم که از دو نوع فرّ سخن به میان آمده: فرّ کیانی و فرّ ایزدی. نظر اکثر پژوهشگران بر این است که فرّ کیانی و فرّ ایزدی یکی هستند، اما اگر به دقت ابیات را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که فرّ کیانی و ایزدی دو روی یا دو جنبه از یک حقیقت واحدند. در واقع، فرّ از جنبه و روی آفاقی، فرّ کیانی و از جنبه و روی درونی و انفسی، فرّ ایزدی نامیده می‌شود. این دو جنبه آنچنان به یکدیگر نزدیک و آنچنان مکمل یکدیگرند که نه می‌توان آنها را از هم جدا کرد و نه اینکه می‌توان آنها را یکی دانست. در شاهنامه، کیومرث نخستین پادشاه دارنده فرّ است:

به گیتی درون سال سی شاه بود      به خوبی چو خورشید بر گاه بود  
[همی تافت زو فرّ شاهنشهی      چو ماه دو هفته ز سرو سهی]



دد و دام و هر جانور کش بدید      زگیتی به نزدیک او آرمید  
 دو تا می شدند بر تخت او      از آن بر شده فرّه بخت او  
 ابرسم نماز آمدندیش پیش      و زو برگرفتند آیین خویش<sup>۱</sup>  
 چنانکه می بینیم، وقتی فرّ شاهنشهی (کیانی) از کیومرث می تابد، تمام موجودات از دد و دام مطیع او می شوند. این موضوع در ارتباط با جنبه بیرونی و آفاقی فرّ است. پس از او فرّ به هوشنگ، نخستین پادشاه پیشدادی می پیوندد:

بدان ایزدی جاه و فرّ کیان      ز نخچیر گور و گوزن ژیان  
 جدا کرد گاو و خر و گوسفند      به ورز آورد آنچه بد سودمند<sup>۲</sup>  
 پس از هوشنگ، فرّ به طهمورث می رسد:

چنان شاه پالوده گشت از بدی      که تا بید ازو فرّه ایزدی  
 برفت اهرمن را به افسون بیست      چو بر تیزرو بارگی برنشست<sup>۳</sup>  
 شاه روانش را از بدی زدوده، به همین دلیل فرّه ایزدی از او می تابد.

پس از او، فرّ به جمشید و پس از جمشید، به فریدون می رسد. پس از فریدون، منوچهر، انسان فرهمند است. پس از او فرّ به نوذر، فرزند او، می پیوندد. نوذر را افراسیاب می کشد و از آنجایی که طوس و گستههم، فرزندان نوذر، شایستگی پادشاهی و فرهمندی را نداشتند، فرّ به زو و پس از او به گرشاسب می پیوندد. سرانجام فرّ به خاندان کیانیان می رسد. اولین این فرهمندان، کیقباد است که رستم او را از البرزکوه می آورد و بر تخت شاهی می نشاند. پس از او فرّ به کیکاوس می رسد. برخی اعمال کیکاوس باعث می شود که فرّ او تیره شود و سرزمین ایران رو به تباهی گراید. سپس فرّ به کیخسرو، نوّه کائوس، می پیوندد که

۱. شاهنامه فردوسی (براساس چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، ج ۱، تهران: داد، ۱۳۷۴، ص ۲۹، ابیات ۱۲ - ۱۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۵، ابیات ۲۹ - ۳۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۷، ابیات ۲۶ - ۲۷.

دارنده ممتاز فرّ است:

ز بالای او فرّ ایزدی پدید آمد و رایت بخردی<sup>۱</sup>  
 در اینجا هم از جنبه درونی فرّ یعنی بخردی سخن به میان آمده است.  
 پس از کیخسرو، فرّ به لهراسب و بعد به گشتاسب می پیوندد.  
 با این اوصاف باید گفت که جنبه کیانی فرّ بیشتر نمایانگر اقتدار و سرپرستی  
 و تصرف شاه در امور مردم، و جنبه ایزدی فرّ، بیشتر نمایانگر بصیرت شاه است.

#### تجسم ونمود فرّ در شاهنامه

نمود شاخص و مهم فرّ در شاهنامه، خورشید تابنده یا هاله‌ای از نور است که  
 از سیمای شاه یا دارنده فرّ می درخشد. هانری کربن درباره تجسم فرّ می نویسد:  
 «شمایل شناسی آن را به صورت هاله‌ای از نور مصور کرده است که به گرد  
 صورت پادشاهان و روحانیون دین مزدایی، پرتو افکنده.»<sup>۲</sup>

بنابراین ما در شاهنامه، سلسله‌ای از انسان‌های خداواره را می بینیم که با  
 برخوردارگی از موهبت فرّ از جانب خدا، دو رسالت بردوش دارند:

۱ - نگهداری اقوام آریایی و حفظ سرزمین ایران در برابر حملات اقوام  
 دیگر.

۲ - دفع شرّ از گیتی و برقراری صلح و آرامش در جهان و پیش بردن جهان  
 به سوی نور.

از جمله این انسان‌های خداواره که دو رسالت فوق را به نحو کامل انجام  
 می دهد، کیخسرو است که به موجب متون پهلوی و شاهنامه بیشترین بهره از فرّ را

۱. همان، ج ۳، بیت ۳۱۳۰.

۲. هانری کربن، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه

فرهنگ‌ها، ۱۳۵۸، صص ۴۳ - ۴۴.

دارد و اعمال او مطابق آیین مزدیسنا، پیش از ظهور زردشت است. در ضمن او متحدکننده اقوام آریایی است. با این مقدمات به بررسی زندگی او می‌پردازیم.

### تولد نور

کیخسرو، فرزند سیاوش و فرنگیس است. بنابراین از یک سو از کیکاوس، پدر سیاوش، و از سوی دیگر از افراسیاب، پدر فرنگیس، نشان دارد. هنگامی که پنج‌ماهه در شکم مادرش است، افراسیاب سیاوش را می‌کشد. پس از مرگ سیاوش، فرنگیس به شفاعت پیران ویسه، وزیر خردمند افراسیاب، از مرگ نجات می‌یابد و به ایوان پیران می‌رود تا فرزندش را به دنیا بیاورد.

شب پیران به خواب می‌بیند که شمعی از آفتاب فروخته می‌شود و سیاوش درحالی که شمشیری در دست دارد، به او می‌گوید: نباید درنگ کنی، باید به مناسبت تولد کیخسرو جشنی برپا کنی. اگر این بخش از داستان را براعت استهلالی برای کلّ داستان‌های کیخسرو بدانیم، به راه خطا نرفته‌ایم. همه می‌دانیم که نور، روشنی بخش و تطهیرکننده است. درحقیقت، کیخسرو همچون پرتوی از خورشید وجود یزدان، برای روشنی بخشیدن به جهان و پاک کردن آن از شرّ و برقراری خیر و صلح، پا به عرصه گیتی می‌نهد تا خود، خورشید تابنده‌ای شود و آنگاه که رسالتش را انجام داد، به سرچشمه خود بازگردد.

گلشهر، همسر پیران ویسه، خبر تولد کیخسرو را به پیران می‌رساند. پیران برای دیدن نوزاد می‌رود ولی این نوزاد به نوزاد معمولی نمی‌ماند. گویی سالیانی بر او گذشته و شاخ و یالی یافته به طوری که سیاوش را به یاد پیران می‌آورد و او گریان و دردمندانه افراسیاب را نفرین می‌کند.

کیخسرو، اولین عاقل مجنون

افراسیاب که از پیش می‌دانست شاهی از نژاد تور و کیقباد به دنیا خواهد آمد که پادشاهی او را برمی‌اندازد، کیخسرو را به نزد شبانان کوه قلا می‌فرستد تا فراموش کند که از چه خاندان و نژادی است. در حقیقت، کیخسرو به نوعی تحت حمایت و حفاظت الهی قرار می‌گیرد تا برای وظیفه سنگین خود تربیت شود. اما این شاگرد پهلوان تر از مرتبی خود می‌شود به طوری که در هفت‌سالگی کمان می‌سازد و در ده‌سالگی، گراز و گرگ را زخمی می‌کند. پیران که می‌داند این پهلوانی‌ها همه از نژاد و گوهر کیخسرو ناشی می‌شود، او را در حمایت خود می‌گیرد.

به هر تقدیر، دومین مرحله تربیت او شروع می‌شود. افراسیاب که همچنان از وجود کیخسرو بر خود می‌ترسد، از پیران می‌خواهد که کیخسرو را از میان بردارد ولی پیران به او می‌گوید که کیخسرو دیوانه است و عقل درست و حسابی ندارد. از کیخسرو هم می‌خواهد که به پرسشهای افراسیاب، جواب‌های سربالا بدهد. کیخسرو نیز بادرایت و زیرکی تمام خود را به دیوانگی می‌زند. به طوری که افراسیاب را مطمئن می‌کند که دیوانه است. گوشه‌ای از این جواب‌های سربالا را با هم می‌خوانیم:

ب‌پرسید بازش زآموزگار	زنیک و بد و گردش روزگار
بدو گفت جایی که باشد پلنگ	بدرّد دل مردم تیزچنگ <sup>۱</sup>
ببخندید خسرو زگفتار اوی	سوی پهلوان سپه کرد روی
بدو گفت کین دل ندارد بجای	زسر پرشمش پاسخ آرد زیبای <sup>۲</sup>
نیاید همانا بد و نیک از اوی	نه زینسان بود مردم کینه‌جوی <sup>۳</sup>

۱. شاهنامه، ج ۳، ابیات ۲۵۳۹ - ۲۵۴۰.

۲. همانجا، ابیات ۲۵۴۳ - ۲۵۴۴.

۳. همانجا، بیت ۲۵۴۵.

این رفتار کیخسرو ناخودآگاه ما را به یاد عقلاء مجانین می‌اندازد. این عاقلان دیوانه که همیشه در طول تاریخ بوده‌اند و در میان مردم زندگی می‌کردند، در ظاهر برخلاف عادات و آداب مردم رفتار می‌کردند. در واقع در ظاهر دیوانه می‌نمودند اما خردمندان در پس این ظاهر دیوانه نما، خصوصیتی از آنها می‌دیدند که حاکی از خرد و بینش آنها بود. به همین دلیل اصطلاحاً به آنها عقلاء مجانین می‌گفتند.

### ولایت‌تکوینی کیخسرو

به هر تقدیر، کیخسرو برای بار دوم آن هم به کمک پیران از مرگ نجات می‌یابد. از این بخش از داستان، بُعد عرفانی روح کیخسرو کم‌کم خود را نمایان می‌کند. افراسیاب دستور می‌دهد که کیخسرو و فرنگیس به سیاوشگرد (شهری که سیاوش در توران ساخت) بروند. از ورود کیخسرو، سیاوشگرد که خارستان شده بود، به گلستان تبدیل می‌شود. گویی از نو متولد می‌شود. همه موجودات از انسان و حیوان زبان تحسین و ستایش بر کیخسرو می‌کشایند. گویی خضر به آن مکان قدم نهاده و سبزی و خرّمی را به ارمغان آورده است:

گسی کردشان سوی آن شارستان	کجا جملگی گشته بد خارستان
فرنگیس و کیخسرو آنجا رسید	بسی مردم آمد ز هرسو پدید
بدیده سپردند یک یک زمین	زبان دد و دام پر آفرین <sup>۱</sup>
همه خاک آن شارستان شاد شد	گیا بر چمن سرو آزاد شد <sup>۲</sup>

چنانکه می‌دانیم، یکی از وجوه ولایت معنوی، ولایت تکوینی است.

۱. همانجا، ابیات ۲۰۰۰ - ۲۰۰۷.

۲. همانجا، بیت ۲۰۶۱.

خداوند، چون انسان کامل را مظهر و آئینه تمام‌نمای خود قرار داده، سعه و احاطه تکوینی خود را هم به او عنایت می‌کند.<sup>۱</sup> سیاوش نیز کیخسرو را زمانی که هنوز در شکم مادرش است، این‌گونه توصیف می‌کند:

نشانند بر تخت شاهی ورا      بفرمان بود مرغ و ماهی و را<sup>۲</sup>

### سروش، پیکایزدی و حامل وحی

به داستان باز می‌گردیم. از سوی دیگر، در ایران همه داغدار مرگ سیاوش‌اند و مترصد فرصت برای کین‌کشی. تا اینکه سروش به خواب گودرز، یکی از پهلوانان ایرانی، می‌آید و چاره‌کار را نشان می‌دهد:

چو خواهی که یابی ز تنگی رها      وزین نامور ترک نر ازدها  
به توران یکی نامداری نوست      کجا نام آن شاه کیخسروست<sup>۳</sup>  
چو آید به ایران پی فرخش      ز چرخ آنچه پرسد دهد پاسخش<sup>۴</sup>

سروش از مهمترین ایزدان آیین مزدیسناست که مظهر اطاعت و فرمانبرداری محض است و در اوستا، متون پهلوی و شاهنامه از عظمت والایی برخوردار است. در شاهنامه، سروش در رأس همه فرشتگان است و چهره یک ناجی و بشارت‌دهنده را دارد. او در هنگام قیام فریدون همه جا یار و یاور اوست و بانبروی خود سبب تفوق فریدون بر ضحاک می‌شود. هنگام تصرف دژ بهمن به یاری کیخسرو می‌شتابد و این پادشاه در آغاز عروج روحانی و انتخاب

۱. رک: حاج ملا سلطانه‌محمد گنابادی (سلطان‌علیشاه)، ولایتنامه، ج ۴، تهران: حقیقت، ۱۳۸۱، صص ۳۰-۳۲.

۲. شاهنامه، ج ۳، ب ۲۱۹۷.

۳. همانجا، ابیات ۳۰۲۳-۳۰۲۴.

۴. همانجا، بیت ۳۰۲۷.

جانشین، از او مدد می‌طلبد. در فرهنگ اسلامی، این پیک ایزدی با جبرئیل منطبق شده است.<sup>۱</sup>

#### جستجوی هفت‌ساله گویو برای یافتن مراد

گودرز پس از این خواب، فرزندش، گویو را مأمور می‌کند تا به توران برود و کیخسرو را بیابد. گویو بی‌درنگ می‌پذیرد و راهی توران می‌شود. او از هر تورانی‌ئی که در راه می‌بیند، جویای کیخسرو می‌شود و اگر آن تورانی اظهار بی‌اطلاعی کند، او را می‌کشد. در حقیقت او حکم طالب دردمندی را دارد که تمام موانع را کنار می‌زند تا مرادش را بیابد. هفت سال در بیابان طلب می‌گردد. گاهی به شک و تردید می‌افتد و گاهی کاملاً ناامید می‌شود و با خود می‌اندیشد که بی‌شک خواب گودرز، خوابی شیطانی بوده و من بیهوده تلاش می‌کنم و اصلاً کیخسروی وجود ندارد.

#### یافتن کیخسرو در کنار چشمه

در دو خواستاری گویو به عنوان اولین پهلوان - سالک در این داستان، به اوج رسیده و صبرش تمام شده است. شاه باید خود را نشان دهد. از نظر عرفانی اگر طالبی در غرب عالم باشد و با خلوص تبت و عقیده، خدا را بخواند و حقیقت را از او بجوید، خداوند نماینده خود را اگر در شرق عالم باشد، برای هدایت او گسیل می‌کند. گویو کیخسرو را با جامی پر از می بر دست، کنار چشمه می‌بیند:

یکی چشمه‌ای دید تابان ز دور      یکی سرو بالا دل آرام پور  
یکی جام پر می گرفته به چنگ      به سر برزده دسته بوی و رنگ

۱. رک: محمدجعفر باحقی، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: سروش، ۱۳۷۰، ص ۲۴۷.

ز بالای او فرّه ایزدی      پدید آمد و رایت بخردی<sup>۱</sup>  
 به دل گفت گیو این بجز شاه نیست      چنین چهره جز در خورگاه نیست  
 پیاده بدو تیز بنهاد روی      چو تنگ اندر آمد گو شاه جوی<sup>۲</sup>

### رمز چشمه و جام می

چنانکه می دانیم، سراسر طبیعت در معرض زوال است و در این میان چشمه، رمز حیات است. قرار گرفتن کیخسرو در کنار چشمه تصادفی نیست بلکه نشان دهنده حیات روح اوست و حیات روح در معرفت و بینش آن است. کیخسرو سرشار از معرفت روحانی است. به همین دلیل فرّه ایزدی از قامت او می تابد و نشان خرد از چهره او نمایان است. این چشمه همان چشمه حیات است که عرفا مکرر درباره آن سخن گفته اند. کیخسرو جامی پر از می بر دست دارد. جام، ظرف قبول اسرار الهی است و بهترین تعبیر عرفانی برای آن، دل است. شیخ محمود شبستری در کنزالحقایق می گوید که جام همان نفس انسان کامل است.<sup>۳</sup>

می نیز رمز سرمستی از حقایق و اسرار ایزدی است. در آیات ۵، ۶ و ۱۷ سوره دهر به این شراب اشاره شده است. «إِنَّ الْأَثْرَارَ يَشْرَبُونَ» نیکان و مهربانان می آشامند. «مِنْ كَأْسٍ» از جامی [پر می] «كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» جامی که آمیغ آن کافور است. «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عَبْدُ اللَّهِ» از چشمه ای که می آشامند از آن بندگان الله «يَفْجَرُونَهَا تَفْجِيرًا» می روانند آن روانیدنی [چنانکه الله خواهد در بالا و نشیب]... «و يُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا» می آشامانند ایشان را می از جام «كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا» آمیغ آن می زنجبیل

۱. شاهنامه، ج ۳، آیات ۲۱۲۸ - ۲۱۳۰.

۲. همانجا، آیات ۳۱۲۳ - ۳۱۲۴.

۳. رک: شیخ محمود شبستری، کنزالحقایق، به کوشش سید محمد علی صفیر، تهران: بنیاد، ۱۳۴۴، صص ۱۲۱ - ۱۲۲.



است.»<sup>۱</sup>

کیخسرو همچون مرادی عارف و کامل، خود را به گیو طالب می‌نمایاند؛ گیو نیز سر در قدم کیخسرو می‌نهد. او همه ماجرا از ویران شدن ایران و خواب گودرز را برای کیخسرو بازگو می‌کند. آنها به سوی سیاوشگرد حرکت می‌کنند. در میان راه، فرنگیس، مادر کیخسرو را هم همراه می‌کنند. فرنگیس از کیخسرو می‌خواهد تا به مرغزاری برود و در آنجا، زین و لگام خود را به بهزاد، اسب سیاوش نشان دهد. کیخسرو سوار اسب می‌شود و همچون باد از گیو ناپدید می‌شود؛ گیو سالک به شک می‌افتد و با خود می‌گوید:

همی‌گفت کاهرم‌ن چاره‌جوی      یکی بارگی گشت و بنمود روی  
کنون جان خسرو شد و رنج من      همین رنج بد در جهان گنج من<sup>۲</sup>  
کیخسرو بر ضمیر گیو واقف می‌شود. این اشراف او بر ضمیر گیو از نوع قدرت اشراف پیران کامل بر باطن مریدان است:

همی‌بود تا پیش او رفت گیو      چنین گفت بیدار دل شاه نیو  
که شاید که اندیشه پهلوان      کنم آشکارا به روشن روان  
بدو گفت زین اسب فرخ‌نژاد      یکی بر دل اندیشه آمدت یاد<sup>۳</sup>  
چنین بود اندیشه پهلوان      که اهریمن آمد بر این جوان<sup>۴</sup>  
کنون رفت و رنج مرا باد کرد      دل شاد من سخت ناشاد کرد<sup>۵</sup>

۱. ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عده الابرار، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، ج ۱۰، ص ۷، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲، صص ۳۱۳ - ۳۱۴.

۲. شاهنامه، ج ۳، ابیات ۳۲۱۰ - ۳۲۱۱.

۳. همانجا، ابیات ۳۲۱۳ - ۳۲۱۵.

۴. همانجا، بیت ۳۲۱۸.

۵. همانجا، بیت ۳۲۱۹.

## رمز زره

کیخسرو، گیو و فرنگیس به ایوان فرنگیس می‌روند. فرنگیس گنج پنهانی دارد، آن را می‌گشاید. در میان این گنج، دینار، زره، یاقوت، گوپال و... است. او از گیو می‌خواهد تا از آن میان چیزی بردارد و گیو پس از زمین‌بوسی و عرض ادب، درع سیاوش را انتخاب می‌کند. گرفتن زره در این داستان، بسیار شبیه به رسم خرقه‌پوشی صوفیه است که رمز ورود به سلوک عرفانی است. در حقیقت این رسم در تصوف، نشان‌دهنده همان بیعت معنوی است. در میان مشایخ تصوف، ظاهراً رسمی بوده که در هنگام بیعت، خرقه‌ای را به نشانه همان بهره ولایت بر تن مرید می‌کردند و این به معنای ورود آن مرید به سلوک الی الله بوده.<sup>۱</sup> با توجه به این مسأله می‌توان گفت که گیو با گرفتن این زره، رسماً به سلک پهلوان - سالکان کیخسرو درمی‌آید تا با تصفیة درون، خود را برای نبردی عظیم آماده کند.

## قدرت تصرف کیخسرو در آب و باد

هر سه راهی ایران می‌شوند. پیران که از آن سو مطلع می‌شود، سپاهی به تعقیب آنها می‌فرستد. فرنگیس و کیخسرو به خاطر رنج راه، به خواب می‌روند و گیو آنها را پاسبانی می‌دهد. سپاه تورانیان نزدیک می‌شود. جنگی میان آنها درمی‌گیرد و گیو که گویی نیروی هزار مرد را یافته است، آنها را شکست می‌دهد. پیران بار دیگر سپاهی سهمگین تر مهیا می‌کند. باز هم گیو از این جنگ پیروز بیرون می‌آید. بار دیگر افراسیاب لشکری فراهم می‌کند و به سوی آنها می‌فرستد.

۱. رک: دکتر شهرام بازوکی، "حدیثی در ذکر خرقه صوفیه"، عرفان ایران (مجموعه مقالات ۸)، گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران: حقیقت،

آنها به جیحون می‌رسند و از کشتیبان خواستار کشتی می‌شوند که با آن از جیحون بگذرند اما کشتیبان در جواب به آنها می‌گوید:

چنین گفت با گویو پس باج خواه      که آب روان را چه چاکر چه  
شاه<sup>۱</sup>

گویو به او می‌گوید هر چه می‌خواهی بخواه و او گستاخانه خواستار چهار چیز می‌شود: درع سیاوش، بهزاد، فرنگیس و کیخسرو. گویو از کیخسرو می‌خواهد که همچون فریدون از آب بگذرد. او انسان فرهمند است و تمام هستی مستخر اوست.

بید آب را کی بود بر تو راه      که با فرّ و برزی و زیبای گاه  
اگر من شوم غرقه گر مادرت      گزندی نباید که گیرد سرت  
ز مادر تو بودی مراد جهان      که بیکار بد تخت شاهنشهان  
مرانیز مادر ز بهر تو زاد      از این کار بر دل مکن هیچ یاد<sup>۲</sup>

می‌توان گفت که ایبات فوق، یکی از عارفانه‌ترین ایبات شاهنامه است. در عرفان، هدف از خلقت جهان و هستی، آفرینش انسان کامل است چنانکه در حدیث قدسی می‌فرماید: خَلَقْتُ الْاَشْيَاءَ لِاَجْلِکَ و خَلَقْتُکَ لِاَجْلِی.<sup>۳</sup> در اینجا، گویو، مراد از هستی و همچنین هدف از خلقت خود را وجود کیخسرو می‌داند.

سرانجام هر سه به سلامت از رود می‌گذرند. به سلامت گذشتن از آب پدیده‌ای است که ما در داستانهای انبیایی چون عیسی و زرتشت هم می‌بینیم. افراسیاب سر می‌رسد و چون آنها را نمی‌بیند، خشمگین، کشتیبان را بازخواست می‌کند و او می‌گوید:

۱. شاهنامه، ج ۳، بیت ۳۴۵۰

۲. همانجا، ایبات ۳۴۶۸ - ۳۴۷۱

۳. همه چیز را برای تو خلق کردم و تو را برای خودم.

ندیدم نه هرگز شنیدم چنین      که کردی کسی ز آب جیحون زمین  
 بهاران و این آب با موج تیز      چو اندر شدی نیست راه گریز  
 چنان برگزشتند هر سه سوار      تو گفتی هوا داشتشان بر کنار<sup>۱</sup>  
 طبق این ابیات، آب و باد هر دو مسخر کیخسروند.

#### دیدار پهلوانان بکیخسرو در ایران و بر تخت نشستن کیخسرو

سرانجام، هر سه به ایران می‌رسند. پهلوانان در اصفهان با شاه دیدار می‌کنند. همه کمر اطاعت بر میان می‌بندند. اما طوس، پسر نوزر، و فریبرز، پسر کاوس، بنای مخالفت می‌نهند. کاوس به ناچار آزمونی به اجرا می‌گذارد و آن، گشودن دژ بهمن در اردبیل است که جایگاه اهریمنان است. هر که این دژ را بگشاید، پادشاه ایران می‌شود. طوس و فریبرز راهی می‌شوند اما آنها قدرت نزدیک شدن به دژ را هم نداشتند به همین دلیل با سرافکنندگی برمی‌گردند. کیخسرو با تنی چند از گودرزیان به راه می‌افتند. کیخسرو در آنجا به مدد نام خدا دژ را می‌گشاید و از اهریمن خالی می‌کند. و بدین ترتیب شاه ایران می‌شود. او سوگند می‌خورد که افراسیاب را نابود کند. از این بخش از داستان، سلسله جنگ‌هایی بین ایرانیان و تورانیان درمی‌گیرد. اگرچه برخی از این جنگ‌ها با شکست مواجه می‌شود، اما در همه این رزم‌ها، پهلوان - سالکان کیخسرو آزموده می‌شوند تا برای رزم نهایی و از بین بردن افراسیاب آماده شوند.

#### فرمان کیخسرو و فرمان خداست

کیخسرو به منزله خرد کل است که فرمان او فرمان خداست. پهلوان -

سالکان معتقدند که سرپیچی از فرمان او عواقب بدی دارد. گودرز به پیران چنین می‌گوید:

چو فرمان خسرو نیارم بجای روان شرم دارد به دیگر سرای<sup>۱</sup>  
کیخسرو خود نیز پس از نافرمانی طوس و رفتن او از راه کلات که منجر به  
مرگ فرود، برادر ناتنی کیخسرو می‌شود، چنین می‌گوید:

دمان طوس نامرد ناهوشیار چرا برد لشکر به سوی حصار  
کنون لاجرم کردگار سپهر ز طوس و ز لشکر ببرد مهر  
بد آمد به گودرز یان بر زطوس که نفرین بر و باد و بر پیل و کوس<sup>۲</sup>

این مدّعا وقتی ثابت می‌شود که می‌بینیم سرپیچی پهلوانان از امر کیخسرو، و آزرده خاطر شدن او، شکست‌های پی در پی برای ایرانیان به وجود می‌آورد، در حالی که پس از متنبه شدن آنها و آمدن رستم و دعای کیخسرو برای آنها، پیروز می‌شوند.

#### ده‌سیحایی کیخسرو

در داستان دوازده رخ، تقریباً همه پهلوانان آزموده می‌شوند. دوازده پهلوان ایرانی در برابر دوازده پهلوان تورانی تیغ می‌کشند و آنها را می‌کشند. در این میان گسته‌م زخمی می‌شود و کیخسرو خود برای درمانش می‌شتابد. او مهره‌ای دارد که از هوشنگ، طهمورث و جمشید به میراث برده که با بستن آن بر بازوی گسته‌م، گسته‌م پس از چند روز سلامتی‌اش را باز می‌یابد:

ز هوشنگ و طهمورث و جمشید یکی مهره بُد خستگان را امید

۱. همان، ج ۵، ص ۱۵۷، بیت ۱۲۶۴.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۱۷، ابیات ۳۲ - ۳۴.

رسیده به میراث نزدیک شاه      به بازوش برداشتی سال و ماه  
چو مهر دلش گستم را بخواست      گشاد آن گرانمایه از دست  
راست      ابر بازوی گستم بر ببست

بمالید بر خستگیهاش دست<sup>۱</sup>

می توان گفت که مهره، نمود قوه درمانگری کیخسرو است که به یقین به واسطه فرّ برایش حاصل شده. در زامیادیش، کیخسرو به خاطر درمان‌ها ستوده شده. (زامیاد یشت، فقره ۷۶). پس از اینکه کیخسرو، گستم زخمی را درمان می‌بخشد، به راز و نیاز با خدا می‌پردازد. می توان گفت که او به مدد نام خدا توانست این کار را بکند و او به نوعی دم مسیحایی دارد.

#### برقراری نور در سراسر گیتی با قوه سرمستی کیخسرو

افراسیاب آواره و در به در غاری پنهان می‌شود. مردی عابد به نام هوم در همان کوه پرستشگاهی دارد. او به واسطه سروش از وجود افراسیاب آگاه می‌شود و او را با کمندش اسیر می‌کند. اما افراسیاب پس از چندی فرار می‌کند. هوم عابد چاره کار را در آن می‌بیند که با شکنجه گرسیوز، برادر افراسیاب، مهر او را بجنباند تا او از آب بیرون آید. به همین نحو، افراسیاب اسیر می‌شود. پس از آن دژخیم به فرمان شاه، گرسیوز و افراسیاب را سر می‌برد و بدین ترتیب تمام خوبی و روشنی بر تمام بدی و ظلمت غلبه می‌کند.

هوم در اوستا گیاهی است مقدّس، ایزدی، درمان‌بخش و هم نام ایزدی است که از اهورامزدا می‌خواهد تا بر افراسیاب پیروز شود و او را دست بسته نزد کیخسرو ببرد تا او را در کنار دریاچه چئچست بکشد. (گوش یشت، فقرات ۱۷ و

(۱۸). باتوجه به روایت شاهنامه و همچنین وجه ایزدی هوم در اوستا، می‌توان گفت که هوم، نماد قوه سرمستی کیخسرو است. کیخسرو، این انسان کامل، سرمست از جلوه محبوب، گیتی را از ظلمت می‌رهاند.

### شنیدن آوازی از ملکوت

کیخسرو در اوج اقتدار و بصیرت و خرد درحالی که از تمام جنگ‌های بیرونی و درونی سربلند بیرون آمده، درحالی که تمام گیتی تحت فرمان اویند، درحالی که به تمام آرزوهایش دست یافته، آهنگ رفتن می‌کند. روح بهشتی او آوازی از ملکوت شنیده. می‌خواهد برود تا جاودانه باشد. او چنین می‌اندیشد:

روانم نباید که آرد منی	بداندیشی و کیش آهرمنی <sup>۱</sup>
به یزدان شوم یک زمان ناسپاس	به روشن روان اندر آرم هراس
ز من بگسلد فرّه ایزدی	گر آیم به کثری و راه بدی <sup>۲</sup>

او به راز بزرگ هستی پی برده است و این راز چیزی نیست جز اینکه تمامی عالمیان از زیر دست و بالادست همه روزی می‌میرند. پس آیا بهتر نیست که پیش از مرگ، مُرد و به اختیار و اراده، عالم فانی را ترک کرد و جاودانه ماند؟ او یک هفته دردمندانه به رازونیا با معبودش می‌نشیند. پهلوان - سالکانش می‌پندارند که اندیشه شاه تیره شده. دلسوزانه برای او چاره‌اندیشی می‌کنند. کیخسرو از آنها می‌خواهد که بد به دل خود راه ندهند. سرانجام پس از پنج هفته سوز و گداز، شبی از شب‌ها، سروش، پیک ایزدی چیزی در گوش او زمزمه می‌کند: دعای کیخسرو اجابت گشته. او باید این عالم را ترک کند:

۱. همانجا، ص ۳۸۰، بیت ۲۴۲۸.

۲. همانجا، ص ۳۸۰، ابیات ۲۴۳۲ - ۲۴۳۳.

چنان دید در خواب کو را  
 به گـوش  
 که ای شاه نیک اختر و  
 نیک بخت  
 بسودی بسی یاره و تاج و تخت  
 کنون آنچ جستی همه یافتی  
 بیابی بدین تیرگی در مپای<sup>۱</sup>  
 که ایمن بود مور ازو بر زمین<sup>۲</sup>  
 سر تخت را پادشاهی گزین

#### انتخاب‌جانشین

کیخسرو وظیفه بزرگی بر دوش دارد. او باید پیش از رفتن، پادشاه بعدی را انتخاب کند. او لهراسب را برگزیده. پهلوانان از این انتخاب حیرت‌زده می‌شوند. زیرا لهراسب پهلوان گمنامی است. اما کیخسرو به آنها اطمینان می‌دهد که او از نسل انسانهای فرهمند و صاحب شرم و دین و خرد است. اگر کسی از او سرپیچی کند، تمام رنجهایش در نظر کیخسرو، خوار و بی‌ارزش و در برابر خدا هم ناسپاس است چون امر تعیین جانشین، الهی است.

#### عروج‌نور

زمان رفتن تنگتر و تنگتر می‌شود. کیخسرو برای عزیمت بی‌قرار است. پهلوانان پریشان و غمگینند. نه تاب جدایی دارند و نه قدرت آنکه کیخسرو را باز بدارند:

۱. همانجا، ص ۳۸۸، ابیات ۲۵۷۲ - ۲۵۷۵.

۲. همانجا، ص ۳۸۸، بیت ۳۵۸۱.



یلان را همه پاک در برگرفت به زاری خروشیدن اندر گرفت  
 همی گفت کاجی من این انجمن توانستی برد با خویشتن<sup>۱</sup>  
 عده‌ای از پهلوانان همراهش می‌شوند. کیخسرو به آنها می‌گوید که راه  
 پر مشقتی در پیش است. تنها انسان فرهمند می‌تواند این راه را طی کند. رستم و  
 زال و گودرز باز می‌گردند، اما طوس و گیو و بیژن و فریبرز باز او را همراهی  
 می‌کنند. پس از یک شبانه‌روز راه، آنها به چشمه‌ای که یقیناً همان آب حیات  
 است، می‌رسند. کیخسرو به آنها می‌گوید:  
 کنون چون برآرد سنان آفتاب مبینید دیگر مرا جز به خواب<sup>۲</sup>  
 همان‌طور که پیش بینی می‌کند، پس از چندی عروج می‌کند:  
 چو از کوه خورشید سر برکشید ز چشم مهان شاه شد ناپدید<sup>۳</sup>  
 پس از چندی آن چند پهلوان در زیر برف سنگینی، جان می‌دهند. پس از  
 این ماجرا، لهراسب بر تخت می‌نشیند و پهلوانان، همگی، کمر خدمت بر میان  
 می‌بندند.

#### بررسی تطبیقی فرّ بلوایت

در ابتدای این مقال، درباره مفهوم فرّ سخن به میان آمد. پژوهشگران از  
 دیرباز در پی آن بوده‌اند که معادلی برای فرّ در فرهنگ اسلامی بیابند تا از طریق  
 تطبیق، چهره حقیقی آن را به ما بنمایانند. بدیهی است که تمام این تعاریف،  
 نسبی هستند که از یک دیدگاه اما با برداشتهای مختلف ارائه شده‌اند. وجه  
 اشتراک تمام این تعاریف، وجود ارتباطی ماورائی است. این برداشتهای مختلف

۱. همانجا، ص ۴۰۸، ابیات ۲۹۳۷ - ۲۹۳۸.

۲. همانجا، ص ۴۱۳، بیت ۳۰۲۲.

۳. همانجا، بیت ۳۰۲۷.

حاکمی از آن است که این نویسندگان اسیر محدودیت‌های گویشی و نگارشی با یک کلیت یا وحدت شده‌اند. این نظریات اصولاً بر دو بخش گمان و مشاهده استوار است که طبعاً مشاهدات حقه راهگشاست.

عده‌ای از پژوهشگران، فرّ را معادل معنی سلطان در قرآن<sup>۱</sup> می‌دانند. برخی نیز فرّ را همان تأیید و عنایت الهی تلقی می‌کنند.<sup>۲</sup> پیش از این نظریات، شیخ اشراق سهروردی فرّ را معادل سکینه که آخرین مرتبه انوار سلوک است، می‌داند.<sup>۳</sup> بدیهی است که تمامی این مفاهیم قابل انطباق با فرّ است اما این انطباق از برخی جهات محدود صورت گرفته است. با قدری تأمل درمی‌یابیم که در میان مفاهیم عرفانی، حقیقتی بالاتر و برتر وجود دارد که از تمام جهات با فرّ قابل انطباق است و آن، ولایت است.

ولایت که از ریشه ولی به معنی لغوی قرار گرفتن دو چیز در کنار هم به نحوی که فاصله‌ای میان آنها نباشد، گرفته شده، همان جنبه الی‌الحقی رسول است. در واقع با بعثت پیامبر اکرم (ص)، دوران نبوت تشریحی که همان جنبه الی‌الخلق رسول است، پایان یافت اما جنبه الی‌الحقی رسول که در روز غدیر خم اعلام شد، همیشه بوده، هست و خواهد بود. ولایت به این معنا، حقیقت تشیع و تصوف و همان امانت عرضه شده از جانب خدا به آسمانها، زمین و کوههاست که آنها از پذیرش آن خودداری کردند و تنها انسان به واسطه ظلومی و جهولی آن را پذیرفت. حال با این تعریف، ویژگیهای فرّ و ولایت را بررسی می‌کنیم.

— فرّ، هم در اوستا و هم در شاهنامه از شاهی به شاه دیگر می‌پیوندد.

۱. رک: محمد معین، مزدیسنا و تأثیر آن در ادب فارسی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۸، ص ۴۱۵.

۲. رک: پشتا، گزارش ابراهیم پورداود، ج ۲، تهران: بنیاد، ۱۳۷۴، صص ۳۱۴ - ۳۱۵.

۳. رک: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، ج ۳، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۳، صص ۳۱۹ - ۳۲۴.

در حقیقت فرّ، حکم امانت را دارد. ولایت نیز ودیعه و امانت است و ولیّ حامل آن است. این امانت از یک ولیّ به ولیّ بعدی می‌رسد.

— فرّ از جانب خدا به انسان فرهمند عطا می‌شود. ولایت نیز امانتی الهی است. چنانکه خداوند خود می‌فرماید: *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ...*<sup>۱</sup>

— فرّ به کسی که قابلیت آن را داشته باشد، عطا می‌شود. در شاهنامه بسیاری از افراد از جمله فریبرز و طوس با اینکه شاهزاده هستند، اما قابلیت برخوردار از فرّ را ندارند. مقام ولایت نیز به کسی عطا می‌شود که قابلیت آن را داشته باشد یعنی تمامی مراحل سلوک الی الله را طی کند.

— گفتیم که در شاهنامه از دو نوع فرّ سخن به میان آمده: فرّ کیانی (وجه آفاقی) و فرّ ایزدی (وجه انفسی). ولیّ نیز دوروی دارد: یک روی به خلق از آن جهت که پس از طّی تمام مقامات از تبّتل تا فنا و پس از آن بقاء بالله دوباره میان خلق برمی‌گردد تا آنها را به سوی خدا ارشاد کند. از سوی دیگر، ولیّ رویی به خدا دارد از آن جهت که او مقربترین خلق به خداست. این دو وجه فرّ و ولایت قابل تطبیق هستند.

— فرّ و فرهمندی، موجب اقتدار، بصیرت، کرامات، الهام و کشف و شهود می‌شود. ولایت نیز اموری از این دست را موجب می‌شود.

— نمود شاخص و مهم فرّ، خورشید تابنده یا هاله‌ای از نور است که از سیمای انسان فرهمند می‌درخشد. ولایت نیز نوری است که بر دل و جان ولیّ وارد می‌شود و این نور روشنگر و هادی سالکان است: *الله ولیّ الذین آمنوا یُخْرِجُهُمْ مِنْ*

۱. سوره احزاب، آیه ۷۲: ما این امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم....

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ.<sup>۱</sup>

چنانکه می‌بینیم، فرّ و ولایت از تمامی جهات با هم منطبقند. شاید بهتر باشد آنها را دو اسم برای حقیقتی واحد تلقی کنیم.

مقایسهٔ بزرگیهای انسان‌فرهمند در شاهنامه با ولیّ درمثنوی

## ولایت تکوینی

دانستیم که انسان فرهمند شاهنامه (کیخسرو) دارای ولایت تکوینی است. این موضوع بسیار شبیه به تصرف اولیای خدا در هستی است که در مثنوی فراوان به آن پرداخته شده:

کان گروهی که رهیدند از وجود      چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود  
هر که مُرد اندر تن او نفس گبر      مر و را فرمان برد خورشید و ابر<sup>۲</sup>

## وحی والهام

کیخسرو مورد وحی و الهام قرار می‌گیرد. سروش، پیک ایزدی، در گوش او زمزمه می‌کند که به آرزویش دست یافته. در واقع انسان فرهمند، صاحب روح وحی گیر است. همان چیزی که مولوی برای ولیّ قائل شده است:

لوح محفوظ است او را پیشوا      از چه محفوظ است محفوظ از خطا  
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب      وحی حق والله اعلم بالصواب  
از پی رویوش عامه در بیان      وحی دل گویند آن را صوفیان<sup>۳</sup>

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۷: خدا یاور مؤمنان است. ایشان را از تاریکی‌ها به روشنی می‌برد.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۱۶ - ۳۰۱۷.

۳. همان، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۱ - ۱۸۵۳.

## علم‌لدنی و تصرف در نفوس

کیخسرو صاحب جامی است معروف به جام جم که به تعبیر عرفانی همان دل اوست که چون از هر پلیدی پاک شده، آیینۀ اسرار الهی است. از طرف دیگر، او مورد وحی و الهام قرار می‌گیرد پس او صاحب علم لدنی و بر تمام اسرار واقف است. در مثنوی نیز ولیّ صاحب علم لدنی است و با اشراف بر باطن سالکان و تصرف در نفوس آنها، آنها را ارشاد می‌کند.

دل ننگه دارید ای بی‌حاصلان	در حضور حضرت صاحب‌دلان
پیش اهل تن ادب بر ظاهرست	که خدا زیشان نهان و ساترست
پیش اهل دل ادب بر باطن است	زانک دلشان بر سرایر فاطن است <sup>۱</sup>

## انسان کامل عقل کل است

مولوی، ولیّ را عقل کلّ می‌داند و در مثنوی مکرّر توصیه می‌کند که عقول جزئی - که ما انسان‌ها باشیم - خود را به او متصل کنیم:

عقل کامل را قرین کن با خرد	تا که باز آید خرد زان خوی بد
چونکه دست خود به دست او نهی	پس زدست آکلان بیرون جهی <sup>۲</sup>

در شاهنامه هم کیخسرو تلویحاً خرد کل دانسته شد که پیش از این توضیح داده شد:

نباید که گردد دل آزرده شاه	بد آید ز آزار او بر سپاه <sup>۳</sup>
----------------------------	---------------------------------------

## انسان کامل پیر عقل است نه پیر سال

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۳۲۲۶ - ۳۲۲۹.

۲. همان، دفتر پنجم، ابیات ۷۳۸ - ۷۳۹.

۳. شاهنامه، ج ۴، ص ۲۶، بیت ۴۴۵.

در مثنوی، انسان کامل پیر سال نیست، پیر عقل است یعنی ممکن است کسی در جوانی یا میانسالی، تمام مراحل سلوک را طی کرده و به مقام ولایت رسیده باشد:

پیر پیر عقل باشد ای پسر      نه سپیدی موی اندر ریش سر<sup>۱</sup>  
در شاهنامه این موضوع نیاز به توضیح ندارد. کیخسرو با اینکه از اکثر پهلوانان خود جوان تر است اما همچون پیری کامل دم به دم آنها را ارشاد می‌کند.

#### انسان کامل، نور است

ولّی، نور حق در لباس بشری است. او نوری است که تاریکی بر آن غلبه نمی‌کند و هرگز به تیرگی و کاستی نمی‌گراید.  
چشم نیکو باز کن در من نگر      تا ببینی نور حق اندر بشر<sup>۲</sup>  
در شاهنامه هم ابتدا بنابر خواب پیران ویسه، کیخسرو به نور تشبیه شده است. در تمام دوران پادشاهی اش با روشنگری‌های خود، تیرگی‌های عالم و باطن پهلوان - سالکانش را به نور مبدل می‌کند و سرانجام با دفع همیشگی افراسیاب، خود نیز به چشمه نور می‌پیوندد.

#### دعای انسان کامل بلا جابت مقرون است

چون ولّی آیینۀ تمام‌نمای حق است و هیچ فاصله‌ای بین او و خدا وجود ندارد، هر چه از خدا بخواهد، اجابت می‌شود.  
کان دعای شیخ نه چون هر دعاست      فانی است و گفت او گفت خداست

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۱۶۳.

۲. همان، دفتر دوم، بیت ۲۲۵۲.

چون خدا از خود سؤال و کدّ کند پس چگونه خواهش خود ردّ کند<sup>۱</sup>  
 در شاهنامه نیز کیخسرو مستجاب الدعوه است. در جنگ بزرگ، وقتی رزم  
 پهلوانان ایران و توران تنگاتنگ می شود، کیخسرو از خدا می خواهد تا یاری شان  
 کند. در همان دم باد سختی می وزد و سپاه توران مغلوب می شود و مهمتر از آن،  
 دعا و نیایش چهل روزه کیخسرو است که خداوند آن را اجابت می کند.

### تعیین جانشین

در مثنوی، یکی از وظایف ولیّ سابق، تعیین ولیّ لاحق به اذن خداست:  
 مر ولیّ را هم ولیّ شهره کند هر کرا او خواست با بهره کند<sup>۲</sup>  
 در شاهنامه هم کیخسرو پیش از عروجش به ملکوت، به الهام سروش،  
 جانشینش را تعیین می کند.

### انسان کامل از مرگ نمی ترسد

اولیای خدا هیچ گاه از مرگ نمی ترسند. مولوی می فرماید:  
 مرگ کاین جمله ازو در وحشت اند می کنند این قوم بر وی ریشخند  
 کس نیابد بر دل ایشان ظفر بر صدف آید ضرر نی برگهر<sup>۳</sup>  
 در شاهنامه این مسأله واضح تر است. کیخسرو نه تنها از مرگ نمی گریزد  
 بلکه خود به استقبال آن می رود.

### حاصل کلام

۱. همان، دفتر پنجم، آیات ۲۲۴۳ - ۲۲۴۴.

۲. همان، دفتر دوم، بیت ۲۳۵۴.

۳. همان، دفتر اول، آیات ۳۰۵۹ - ۳۰۶۰.

نتیجه‌ای که از این مقایسه حاصل می‌شود، این است که می‌توان با نگاهی عرفانی، انسان فرهنگ‌محور را، همان انسان کامل عرفان دانست. او حقیقتی است که در هر زمان بوده، هست و خواهد بود. به خواست خداوند تعیین می‌شود و ما به انتخاب او احاطه نداریم. چنانکه خداوند خود می‌فرماید: اَتَى جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً، من در زمین جانشین قرار می‌دهم.

نتیجه اینکه هر که را بخواهد، نسبت به دیگران تفضّل می‌دهد و در صفات و اخلاق، متخلّق به اخلاق و صفات خود می‌نماید. آنگاه مأمور خود را که اسوه‌ای حسنه است میان خلق می‌فرستد تا با همان فرّ یا ولایت که نشانه‌ای از جمال و جلال حق است، به راهنمایی ما پردازد تا ما به نور این آیینه‌گردان هدایت شویم و از ظلمت‌ها و تیرگی‌ها رهایی یابیم و در این سلوک، فرّه جو، سپس فرهنگ‌محور در آن نور، محو شویم و به مقام فناء فی الله برسیم.



## مولوی در تنگنای ادبیات

محمد ابراهیم ایرج پور

امروزه سخن از نام و آوازه عالم‌گیر و جهان‌شمول مولانا در همه جا شنیده می‌شود؛ به طوری که صحبت از شهرت او نه تنها از بدیهیات بلکه از دسته سخنان مکرر به‌شمار می‌رود.

می‌دانیم که این معروفیت و سرشناسی به علت برجستگی آثار و اندیشه‌های آسمانی و معنوی مولوی است. اما امر دخیل در این بلندآوازی، تلاش‌ها و کوشش‌های بی‌دریغ اندیشمندان و ادبایی است که باعث صدور و شیوع آثار و افکار مولانا به اقصاء نقاط جهان شده است.

"شاعر" و "عارف" دو صفت تفکیک‌ناپذیر از این نام همیشه جاویدان بوده و هست. امروزه نیز با شنیدن نام مولانا اولین چیزی که در اذهان همگان تداعی می‌شود، نام شاعری بزرگ و بی‌همتاست که در زمینه عرفان قلم فرسوده است. البته باید اذعان کرد که توجه و التفات ما به جنبه شاعری مولانا بیش از وجه عرفانی اوست و دلیل مدّعی ما، انبوه مطالعات و پژوهش‌هایی است که از

دیدگاه‌های مختلف بر اشعار او صورت گرفته است و صد البته از میزان تحقیق و تدقیق بر اندیشه‌های عرفانی مولانا فزونی دارد.

شاید علت این نوع نگرش آن باشد که شناخت و معرفت ما از شخصیت سترگ و نامحدود مولانا غالباً از مجرای قلم ادبا و استادان ادبیات صورت گرفته است. اصولاً مهم‌ترین داعیه‌داران آشنایی و قرابت با مولانا و محصولات فکری او را ادبا و ره‌پویان ادبیات تشکیل می‌دهند؛ زیرا: «ادیبان که خود را پاسدار سنت‌های ادبی می‌دانند قلمرو شعر و ادب را چنان می‌نگرند که گویی یک حیطة اشرافی است خاص آنها و ارث پدرشان».<sup>۱</sup>

حال که دانستیم تصوّر و دریافت عمومی ما از مولانا توسط پایمردی و تلاش‌های ادیبان صورت پذیرفته است؛ بد نیست نحوه برخورد یک ادیب یا در سطحی فروتر، دانشجوی ادبیات را با اثری همانند مثنوی مورد بررسی قرار دهیم.

یک ادیب چیره‌دست یا دانشجوی خلف کسی است که در مواجهه با مثنوی بتواند:

اول - ابیات را به طرزی شیوا و بی‌غلط و حتی المقدور با رعایت تلفظ زمان و زبان شاعر بخواند.

دوم - به معانی تک تک لغات، اصطلاحات و ترکیبات، وقوف کامل و جامع داشته باشد.

سوم - اشارات متعدّد به آیات، احادیث، قصص و تلمیحات مندرج در ابیات را تشخیص بدهد و حتی المقدور آنها را از بر داشته باشد.

چهارم - نکات بلاغی و صناعات بدیعی را استخراج و بیان کند.

۱. عبدالحسین زرّین‌کوب، شعر بی‌دروغ شعر بر نقاب، ج ۷، تهران: علمی، ۱۳۷۲، ص ۲۳.

پنجم - بتواند برای برخی مضامین یا کلمات و اصطلاحات از نهانخانه ذهن ابیاتی ردیف کند و به قول معروف شاهد مدعا یا چاشنی کلام خویش سازد.

ششم - بدانند که نظر حضرت مولانا در موارد و مواضع مختلف چه بوده و فی‌المثل در باب دنیا و عقبی یا مرگ و زندگی و امثالهم چه عقیده‌ای داشته است.

هفتم - به یکی دو کتاب قدیم و جدید هم برای تأیید سخنان خود استناد کند.

و سرانجام با استمداد از کلیه اطلاعات فوق چنان بیت را فصیح و بلیغ شرح و معنا کند که: «نه بر حرف او جای انگشت کس».

چنین ادیب کمیاب و دانشجوی نایاب که این هفت خان ادبی را پشت سر بگذارد بی‌شک در حیطة ادبیات، داد‌مثنوی را داده و حقّ مولانا را به‌طور مستوفی ادا کرده است. حال سؤال اینجاست که این نوع نگاه ادیبانه که در غایت خویش به معنی کردن ابیات شعر و اندکی به شاخ و برگ آن می‌پردازد یا به عبارت دیگر منظری که محور شناخت مولانا را صرفاً شعر و تنها جنبه ادبیّت او قرار داده، قادر است حقیقت وجودی مولانا و نیز کلیه وجوه شخصیتی او را در پیش چشم ما قرار دهد؟

ضمناً نباید از نظر دور داشت که مولانا هرگز شعر را هدف خود قرار نداده بلکه بارها بی‌محابا بر شعر و شاعری تاخته است و صرفاً آن را بستری برای سیلاب اندیشه‌های خود می‌دانسته، آن هم بستری حقیر و گاه نامناسب. به شواهدی که به‌طور خلاصه و اشاره‌وار در حدّ طاقت این اوراق گرد آمده است دقت کنید:

مولانا خود در مورد علّت سرایش اشعارش<sup>۱</sup> می‌گوید: «این یاران که به نزد

۱. برای تفصیل «علّت اشتغال مولانا به شعر» رک: رساله فریدون بن احمد سبسالار (احوال مولانا جلال‌الدین مولوی)، تصحیح سعید نفیسی، تهران: کتابخانه و

من می آیند از بیم آنکه ملول نشوند شعری می گویم تا به آن مشغول شوند و اگر نه من از کجا شعر از کجا والله که من از شعر بیزارم و پیش من ازین بتر چیزی نیست»<sup>۱</sup>.

جای دیگر چنین از شعر فریاد برمی دارد:

رستم از این بیت و غزل، ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا

قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر

پوست بود پوست بود، درخور مغز شعرا<sup>۲</sup>

شعر برای او قدری ندارد. گویا علت سرودن از آن روست که (شمس) از او خواسته است.

من کجا شعر از کجا لیکن به من در می دمد

آن یکی ترکی که آید گویدم هی کیمنسن<sup>۳</sup>

حتی از حرف و گفت هم می گریزد، شعر که جای خود دارد. گویا مشتاق سخنی است از جنس سکوت.

حرف و صوت و گفت را بر هم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم<sup>۴</sup>  
در اندیشه مولانا شعر تنها ظرفی است برای بیان معانی، آن هم شکسته ظرفی کم حجم.

۱. مولانا جلال‌الدین محمّد (مولوی)، فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، ج ۸، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰، ص ۷۴.

۲. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۴۱.

۳. کلیات شمس تبریزی، ج ۴، بیت ۲۰۵۸۶.

۴. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۹.

معنی اندر شعر جز با خبط نیست  
 چون قلا سنگست و اندر ضبط نیست<sup>۱</sup>  
 بگير و پاره کن این شعر را چو شَعْرِ کهن  
 که فارغست معانی ز حرف و باد و هوا<sup>۲</sup>  
 از غزل و شعر و بیت توبه دهی طبع را  
 تا دل و جان را به غیب بی دم و دفتر کشی<sup>۳</sup>  
 اگرچه بیت و غزل در نظر مولانا رچی ندارد و حتی حجاب اویند لیکن اثر و  
 نشانی روشن از یار برای نارسیدگان و نامحرمان تواند بود.<sup>۴</sup>  
 ماه ازل روی او بیت و غزل بوی او بوی بود قسم آنک محرم دیدار نیست<sup>۵</sup>  
 در پایان این شواهد شعری که خود گویای بسیاری از ناگفته هاست، اضافه  
 می کنیم که در کیش و اعتقاد ادیبانه «تلفظ صحیح و درست کلمات» یکی از  
 ضروریات و واجباتی است که تک تک افراد جامعه حتی از طبقه عوام هم باید  
 آن را رعایت کنند و در این میان ادبا و شعرا که دیگر جای خود دارند. اما همین  
 شاعر بزرگ یعنی مولانا به تبعیت از صلاح الدین زرکوب - کسی که برایش  
 «تجسم و جلوه ای از وجود شمس»<sup>۶</sup> بود - قفل را قلف، خم را خنب و مبتلا را  
 مفتلا تلفظ می کرد<sup>۷</sup> و اگرچه بوالفضولان بر او زبان طعن گشودند از خود هیچ پروا

۱. همانجا، بیت ۱۵۳۷.

۲. کلیات شمس تبریزی، ج ۱، بیت ۳۵۹۳.

۳. همان، ج ۱، بیت ۳۲۰۶۶.

۴. در این راستا باید اضافه کرد که در اندیشه مولانا سماع جایگاهی خاص و ممتاز دارد. او بهترین وسیله بیان افکار و انتقال احساس و عاطفه را به دیگران سماع می دانست و شعرا می توان از مقتضیات یا ملازمات سماع به حساب آورد.

۵. همان، ج ۱، بیت ۴۹۷۶.

۶. تعبیری برگرفته از: عبدالحسین زرین کوب، سزنی، ج ۱، ج ۶، تهران: علمی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۸.

۷. رک: رساله سپهسالار، ص ۱۳۸؛ همچنین رک: شمس الدین احمد افلاکی، مناقب العارفین،

و باکی نشان نمی‌داد.

حال با دقت در کلیه اشعار و مطالب مذکور و با تفکر در جان سخن و کلام این عارف ادیب به راحتی می‌توان دریافت که مولانا به چنان استغنای روحی و اغنای معنوی دست یافته است که شاعری را، در حدّ و اندازه خویش نمی‌بیند و به آن وقعی نمی‌نهد.

نکته قابل توجه و مهم که نباید از ذهن دور داشت آن است که مولانا حقیقتاً شاعری بزرگ و سترگ است و مثنوی و کلیات شمس چنان مهر تأییدی بر این مدّعا می‌زنند که هیچ جای شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند، منتها مسأله اینجاست که مولانا خود به چنان شکوه باطنی رسیده است که عظمت شاعری در مقابل آن، هیچ قدری برای او ندارد.

پس سخن در ردّ مقام و مرتبت شعری مولانا نیست؛ بلکه می‌گوییم این همه بزرگی و عظمتی که مولوی در شاعری کسب نموده و برای همگان اظهر من الشمس است در دیده بلند همت او به جوی هم نمی‌ارزد.

بنابراین، براساس این مقدمات باید گفت: شناخت مولانا صرفاً از روی معنی کردن ابیات او و پرداختن به فرعیات آن، نسخ بدل، مباحث عروضی و امثالهم از قبیل مهتاب به گز پیمودن است و چه بسا خورشید به گل اندودن. محدود کردن و الامقامی چون او صرفاً در تعابیر و بیان‌های ادبی نه تنها ظلمی نابخشودنی است بلکه شناخت حاصل از چنین برداشتی نیز ناقص و ابتر به شمار می‌رود. سخن شمس به پیروان چنین دیدگاهی — که گویا امثالشان در زمان خود مولانا نیز وجود داشته‌اند — در اینجا کاملاً مصداق دارد: «مولانا را بهتر از این دریابید، تا بعد از آن

خیره نباشید، ذلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ.<sup>۱</sup> همین صورت خوب و سخن خوب که می‌گوید بدین غرّه و راضی نشوید که ورای این چیزی هست، آن را طلبید از او».<sup>۲</sup>

به آنان که قصد دارند اسرار ضمیر مولانا را تنها از روی شعر او یا سخنانش دریابند و با پیمودن چنین راهی به شناختی همه‌جانبه از او نایل شوند باید پاسخی را داد که محقق ترمذی، استاد مولوی، به آن گزافه‌گوی داده است: «نقل است که روزی سید [برهان‌الدین محقق ترمذی] قدس الله سرّه سخن می‌فرمود. شخصی گفت: مدح تو از فلان کس شنیدم. فرمود: تا ببینم که فلان کس چه کس است، او را مرتبه آن هست که مرا بشناسد و مدح من کند. اگر او مرا با سخن شناخته است یقین که نشناخته است، زیرا که این سخن نماند و آن حرف و صوت نماند و آن لب و دهان نماند. این عرض است و اگر به فعل شناخته است همچنین و اگر ذات مرا شناخته است، نه صورت ذات را راست باشد که مدح کند».<sup>۳</sup>

در اینجا نکته‌ای دیگر هم باید اضافه کرد که ما قصد تعرّض و تعدّی به حیطه و اقلیم ادبیات و استخفاف این علم شریف را به هیچ وجه نداریم حتی چنانکه در ابتدای مقاله ذکر کردیم سرشناسی و بلندآوازی مولانا در جای جای این کره خاکی در بسیاری موارد به واسطه بلندهمتتی ادیب مردانی از خویش گذشته بوده که سال‌های عمر را بی‌دریغ به تحقیق و مطالعه در رابطه با مولانا سپری کرده‌اند. از آن گذشته خود نگارنده نیز از دل‌سپردگان ادبیات و حقیر پویندگان این راه است. منتها بی‌هیچ تعصب و جانبداری نیز اعلام می‌کنم که ادبیات نمی‌تواند آیینۀ تمام‌نمای مولانا باشد. همچنین اعتراف می‌کنم که نه تنها آثار مولانا بلکه غالب آثار عرفانی ما تنها و تنها عرصه ترکتازی‌های ادیبانه قرار می‌گیرد؛ به طوری که

۱. سورة تغابن، آیه ۹: آن روز، روز مغبونی است.

۲. رساله سپهسالار، ص ۱۸۵.

۳. همان، ص ۱۲۱؛ همچنین: فیه مافیة، صص ۱۶ - ۱۷.

در بسیاری از این آثار شاهد نوعی "قلب هویت" هستیم برای مثال کتاب الهی نامه سنایی معروف به حدیقه الحقیقه از دید یک ادیب به طور مختصر عبارت است از کتابی همراه با ابیاتی گاه دشوار و سنگلاخی، در بحر خفیف، متعلق به قرن ششم و... استفاده از آن به عنوان مرجعی متقن و معتبر در مقالات، کتاب‌ها و سخنرانی‌ها، حفظ و سپس ارائه ابیاتی از آن در تأیید ادعا و نظر و آوردن شاهد مثال نیز غالب کاربردهای این کتاب است؛ در حالی که: «حرمت و عزت آن در نزد یاران مولانا تا حدی رسید که اگر در بین آنها "ماجرای" می‌رفت یا عهدی بسته می‌شد الهی نامه حکیم برای آنها حکم و حاکم تلقی می‌گشت. آن را وثیقه عهد می‌شمردند و احیاناً برای تعهد به توبه یا صلح سوگند هم به آن می‌خوردند».<sup>۱</sup>

متأسفانه برخی ادبا چنان از مولانا سخن می‌رانند که گویی سال‌ها در محضر او بوده‌اند با او به سماع پرداخته و گاه بر سر خوانی هم نشسته‌اند؛ ولی باید پرسید حقیقتاً چه مقدار مشابهت و نقاط مشترک میان ما با مولانا وجود دارد؟

در پایان سخن تصوّر نگارنده آن است که مولانا چونان ساربان است و بیت بیت شاهکارهای او حکم "بانگ جرسی" را دارد که با آن، کاروان بشریت را به حرکت، سفر و عبوری بی توقف برای رسیدن به آن سوی مرزهای مادیت فرا می‌خواند. پس توقف و تأمل بر فرعیات ابیات، لغت معنی کردن‌ها، غور در نسخ بدل، کشف صنایع و ظرایف و غیره - اگرچه بی شک امری ستوده و نیک در ادبیات محسوب است - لیکن ما را از حقیقت دعوت مولانا و پی بردن به مقصود

۱. عبدالحسین زرّین‌کوب، پله‌پله تا به ملاقات خدا، ج ۸، تهران: علمی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۴؛ همچنین رک: مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۲۲.



اصلی او دور و مهجور می‌کند.<sup>۱</sup>

شاعر نیم وز شاعری نان نخورم

فضل و هنرم یکی قدح می‌باشد

وز فضل نلافم و غم آن نخورم<sup>۲</sup>

و آن نیز به جز از کف سلطان نخورم<sup>۳</sup>

۱. چندی پس از اتمام نگارش این اوراق و البتّه پیش از مراحل چاپ، مشابه تعبیر و تشبیه حاضر در کلام بزرگترین مولوی‌شناس غرب یعنی «رینولد آرنیکلسون» دیده شد که مزید اطلاع درج می‌شود: «مولوی کاروانسالار قافله اندیشه و تجلّیل بشر است. او هفت قرن پیش کاروانسالاری فکر و اندیشه بشر را به عهده گرفت و تصوّر نمی‌شود روزگاری برسد که کاروانسالاری این قافله به دیگری تفویض شود». برگرفته از: مولانا و آثار او، خلاصه سخنرانی آقای مرتضوی، هدیه دانشکده ادبیات تبریز به مناسبت روز مولانا، تبریز: چاپخانه شفق، ۱۳۳۶، صص ۱۶ - ۱۷.

۲. ردّ لقب شاعری توسط مولانا یادآور و چه بسا ناظر به آیات پایانی سوره شعرا باشد که در آن شاعری به معنای مدموش ردّ شده است.

۳. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۴۲۳.



## کرامات اولیا در آثار مولانا

محمد ابراهیم ایرج پور

کرامات اولیا یکی از مباحث پیچیده و شگفت آور عرفانی است و از آنجا که در بررسی و شناخت آن تجزیه و تحلیل عقلانی به هیچ روی، راهی به دیهی نمی برد، عملاً در طول قرون و اعصار شاهد برخوردهای مختلف و رد و قبول های بسیار با این موضوع هستیم.

نیاز به گفتن ندارد که در عصر عقل مداری محض روزگار ما، مسلماً به این مسأله با شگفتی بیشتری نگریسته می شود. آنچنان شگفتی و اعجابی که بوی ناباوری و انکار را می توان از آن استشمام کرد. علی ای حال ما در این اوراق نه قصد اثبات و نه انکار کرامات را داریم. تنها کوششی در حدّ توان کرده ایم تا به طوری دقیق و موشکافانه این مبحث راز آلود را از خلال بیان و کلام مولانا جلال الدین بلخی بکاویم به امید آنکه به شناختی بهتر از این موضوع دست یابیم. حال جا دارد به چند تعریف مختصر از فرهنگ ها درباره کرامت اشاره ای

بکنیم: «کارهای خارق عادت که از انبیا و اولیا صادر می‌شود»<sup>۱</sup> هم‌چنین: «کرامات، جمع کرامت و در لغت به معنی بزرگواری‌ها و بخشندگی‌هاست و در اصطلاح صوفیان استعمال آن به صیغه جمع بیشتر و مقصود از آن امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر می‌شود، چون اخبار مغیبات و اشراف بر ضمائر و شفای بیماران و رام کردن دزدگان و نظایر اینها»<sup>۲</sup>.

اما تعریفی جامع‌تر که با دقت بیشتر به جوانب کرامت ارائه شده را می‌توان در مرصادالعباد یافت: «چون حجاب زمان و مکان دنیاوی برخاسته بود زمان و مکان آخرتی کشف می‌افتاد و هم در این مقام باشد که حجاب جهات از پیش برخیزد، از پس همچنان بیند که از پیش بیند... و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند در این مقام پدید آید»<sup>۳</sup>. نجم رازی کرامات را به دو دسته که ما مسامحتاً مجازی و حقیقی می‌خوانیم تقسیم می‌کند: «این جنس کرامات را اعتباری زیادت‌ی نباشد زیرا که اهل دین و غیراهل دین را بود... و دیگر آنک جنس این خرق عادات دجال را خواهد بود تا در حدیث آمده است که مرد را بکشد و زنده کند. اما آنچه آن را به حقیقت کرامات توان گفت، و جز اهل دین را نبود، آن است که بعد از کشف روحی در مکاشفات خفی پدید آید؛ زیرا که روح، کافر و مسلمان را هست اما خفی روحی حضرتی است خاص که جز به خاصان حضرت ندهند»<sup>۴</sup>.

چنین دسته‌بندی را البته در نزد ابن عربی نیز شاهدیم، او نیز معتقد است: «هی

۱. سید جعفر سجادی، لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری، ۱۳۷۰، ص ۶۵۳.

۲. احمدعلی رجایی بخارایی، فرهنگ اشعار حافظ، ج ۲، تهران: علمی، ۱۳۶۴، صص ۵۵۷ - ۵۷۷.

۳. نجم رازی (دایه)، مرصادالعباد، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲، ص ۳۱۳.

۴. همان، صص ۳۱۳ - ۳۱۴.

[کرامت] علی قسمن حسیه و معنویّه فالعامه ما تعرف الکرامه الا الحسیه<sup>۱</sup> و در مورد کرامات معنوی چنین می نویسد: «اما الکرامه المعنویه فلا يعرفها الا الخواص من عبادا... والعامه لا تعرف ذلك و هی ان تحفظ علیه آداب الشریعة و ان یوفق لاتیان مکارم الاخلاق و اجتناب سفاسفها و المحافظه علی أداء الواجبات مطلقا فی اوقاتها و المسارعة الی الخیرات و ازالة الغل و الحقد من صدره للناس و الحسد و سوء الظن و طهارة القلب عن کل صفة مذمومه و تحلیه بالمراقبه مع الانفاس و مراعاة حقوق الله فی نفسه و فی الاشیاء و تفقد آثار به فی قلبه و مراعاة انفاسه فی خروجها و دخولها...»<sup>۲</sup>

حال جا دارد که نمونه‌هایی از کرامات عرفا را از زبان کتب عرفانی شنید. قشیری می نویسد: «پس این کرامات باشد که اجابت دعایی بود و بود که طعامی پدید آید به وقت فاقت بی [آنک] سببی [بود ظاهر] یا به وقت تشنگی، آب پدیدار آید یا مسافتی دور بود آسان گردانند بریدن آن، به مدتی نزدیک یا از دشمنی برهد یا از هاتفی آوازی خطابی شنود یا آنچه بدین ماند از چیزها که نقض عادت بود»<sup>۳</sup>.

جامی نیز در ابتدای نفحات الانس خویش نمونه‌هایی از کرامت را بر شمرده است: «انواع خوارق عادات بسیار است؛ چون ایجاد معدوم و اعلام موجود و اظهار امری مستور و ستر امری ظاهری و استجاب دعا و قطع مسافت بعیده در مدّت اندک و اطلاع بر امور غایبه از حسّ و اخبار از آن و حاضر شدن در زمان واحد در امکانه مختلفه و احیای موتی و اماتة احیا و سماع کلام حیوانات و نباتات و جمادات از تسبیح غیر آن و احضار طعام و شراب در وقت حاجت، بی سببی

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، بیروت، ص ۳۶۹ (باب ۱۸۴).

۲. همانجا.

۳. ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ج ۳، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۲۳۰.

ظاهر...»<sup>۱</sup>.

مثال‌هایی که نجم رازی در مورد کرامات ظاهری می‌آورد عبارت است از: «اشراف بر خواطر و اطلاع بر مغیبات و عبور بر آب و آتش و هوا و طیّ زمین و غیر آن»<sup>۲</sup> و ابن عربی نیز نمونه‌هایی برای کرامات حسّی ذکر می‌کند: «مثل الکلام علی الخاطر والاخبار بالمغیبات الماضيه والکائنه والاتیه والاخذ من الکون والمشی علی الماء و اختراق الهواء و طیّ الارض و الاحتجاب عن الابصار و اجابة الدعای فی الحال»<sup>۳</sup>.

باید دانست که بیشترین دغدغه عرفا در کتب خویش مسأله اثبات کرامات اولیا بوده؛ چنانکه در اّمّهات کتب صوفیه مانند کشف‌المحجوب، رساله قشیریه، نفحات الانس و... فصل و مبحثی جداگانه و غالباً مشبّع در اثبات کرامات پرداخته شده است. عرفا برای اثبات این موضوع حتی دلایل محکم قرآنی نیز ارائه می‌کنند. از آن جمله: «۱- آیه ۳۷ از سوره آل عمران و اینکه هر روز غذای مریم در محراب از غیب حاضر می‌شد. ۲- آیه ۴۰ از سوره نمل که سلیمان برای آوردن تخت بلقیس از سبا، داوطلب می‌خواهد و یکی از همراهانش آن را در چشم به هم زدنی حاضر می‌کند. ۳- آیات ۲۴ و ۲۵ سوره مریم هنگامی که مریم را درد زادن می‌گیرد و به کنار درخت خرمایی پناه می‌برد و خدا برای او نهر آبی روان می‌سازد. ۴- آیات ۶۵-۶۷ سوره کهف و اطلاعی که خضر از مغیبات و دانستی‌ها داشت و حال آنکه موسی با پیغمبری خود بی‌اطلاع بود. ۵- احادیث و اخباری نیز از پیغمبر و دیگر بزرگان دین در این باب مروی است»<sup>۴</sup>.

۱. عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، تصحیح محمود غابدی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۲۲.

۲. مرصادالعباد، ص ۳۱۳.

۳. فوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۶۹.

۴. به نقل از: فرهنگ اشعار حافظ، صص ۵۵۷-۵۵۸؛ همچنین در این‌باره رجوع شود به: رساله قشیریه، ص ۶۳۴ به بعد.

البته غیر از دلایل قرآنی، دلایل بسیار دیگری نیز در اثبات کرامت آمده که بررسی و حتی اشاره به آنها از حوصله این اوراق بیرون است و می توان آنها را در اکثر کتب صوفیه مطالعه کرد. اما علت اصلی این چنین پافشاری ای که عرفا در اثبات کرامت به خرج می دهند را می توان در نفعات الانس خواند، جامی پس از بحث مفصل خود در این موضوع، می نویسد: «مقصود از این همه مبالغه و تطویل در اثبات کرامت اولیا آن است که تاهر سلیم القلبی که مشاهده احوال این طایفه و مطالعه احوال ایشان نکرده است، به سخنان سست و حکایات نادرست اصحاب جهالت و ارباب ضلالت که در این زمان ظاهر شده اند و نفی کرامات اولیا، بلکه انکار معجزات انبیا می کنند، فریفته نشود و دین خود بر باد ندهد».<sup>۱</sup>

نکته قابل توجه دیگر، تشابه و تفاوت کرامت با معجزه است؛ موضوعی که در اکثر کتب صوفیه به آن پرداخته شده است. این منابع غالباً میان معجزات انبیا و کرامت اولیا تفاوت قائل می شوند. بیان این تمایز و تفاوت، مسلماً برای گریز از طعن خرده گیران و پرهیز از مشتبه شدن این دو موضوع در نظر عوام است، ولی با دقت در سخنان ایشان و تجزیه و تحلیل دقیق این سخنان مشابهِت های شگرفی میان معجزه و کرامت مشاهده خواهد شد.

اما مطالبی که در تفاوت معجزه و کرامت آمده برخی در همه کتب مشترک و برخی نیز در دیدگاه های خاص برخی از عرفا مجال بروز یافته است.

تفاوت های میان معجزه و کرامت که به طور مکرر در کتب صوفیه آمده را در اینجا از کتاب کشف المحجوب نقل می کنیم: «پس بدانک سرّ معجزات، اظهارست و از آن کرامات، کتمان و ثمره معجزه به غیر بازگردد و کرامت خاص مرصاحب کرامت را بود و نیز صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی

قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج و نیز صاحب معجزه اندر شرع تصرف کند و اندر ترتیب نفی و اثبات آن به فرمان خدای بگوید و بکند و صاحب کرامات را اندرین بجز تسلیم و قبول احکام، روی نیست از آنچه به هیچ وجه کرامت ولیّ مرحکم شرع نبیّ منافات نکند»<sup>۱</sup>.

با دقت در کلام عرفا جای هیچ شکی باقی نمی ماند که تمامی معترف اند به برتری معجزه انبیا نسبت به اولیا و با دقتی بیشتر درمی یابیم که این گروه حتی سرچشمه کرامات اولیا را دریای بیکران معجزات انبیا می دانند: «اما رتبت اولیا هرگز به رتبت انبیا نرسد و اجماع برین منعقد است [و آنک] ابویزید بسطامی را پرسیدند از این مسأله گفت [مثل] آنچه انبیا [علیهم السلام] داده اند چون مثل خیکی انگبین است آن مقدار که از وی بیرون چکد قطره بود و آن قطره مثل کرامات [جمله] اولیا بود و آنچه در مشک است مثل آنک پیغمبر ما را بود»<sup>۲</sup>.

و آن قطره از خیک تراویده بی شک از جنس همان معجزات است پس به بیانی دیگر کرامت زیر مجموعه معجزه پیامبران قرار می گیرد و این موضوع را غزالی شفاف تر بیان کرده است: «کرامات اولیا محققاً همان حالات اولیه پیامبران است. این امر اولین حالت رسول خدا در غار حراء بود»<sup>۳</sup>. قشیری نیز در این راستا معتقد است: «هر پیغامبر که در امت وی یکی را کرامتی بود آن [کرامت] از جمله معجزات آن پیغمبر بود؛ زیرا که اگر این رسول صادق نبودی کرامت ظاهر نشدی بر آنک متابعت او کرد»<sup>۴</sup>. اما در توجیه این امر باید گفت که شباهت کرامت و معجزه موجب شد تا صوفیه با صراحت تمام به برتری معجزه نسبت به کرامت

۱. ابوالحسن جلابی هجویری، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، ج ۸، تهران: طهوری، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸.

۲. رساله قشیری، صص ۳۰ - ۶۳۹.

۳. ابوحامد غزالی، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۵۰.

۴. رساله قشیری، ص ۶۳۹.



اقرار کنند و با این کار از بدگویی و قدح عیبجویان رهایی یابند. دیدیم که یکی از مباحث مهم کتب صوفیه همانا اثبات کرامت اولیا بود؛ اما پس از اثبات، مخاطبین عرفان و کتب عرفانی باید می دانستند که کرامت اولیا با معجزات انبیا متفاوت است تا موجب شبهه و ایراد نشود. پس عرفا نه تنها کرامت و معجزه را با دلایل فراوان و متقن از یکدیگر جدا ساختند بلکه کرامت را مشتی از خروار معجزه معرفی کردند به عبارتی دیگر چنان نمودند که قطرات کرامت از آبشخور معجزه جاری می شود به این ترتیب نه تنها در اذهان شائبه ای ایجاد نمی شد بلکه به طور غیرمستقیم رد کرامت و خرق عادت اولیا گویی معادل انکار معجزه پیامبران قرار می گیرد.

### کرامات اولیا در مثنوی

موضوع کرامت در سرتاسر مثنوی همانند بسیاری دیگر از موضوعات، جداگانه و در بخشی مستقل مورد بحث قرار نگرفته است و برای تحقیق در این موضوع و شناخت دیدگاه مولانا نسبت به کرامت باید به ابیاتی که به صورت پراکنده در گوشه و کنار مثنوی آمده است اکتفا و اعتنا نمود.

در مثنوی گاه کراماتی از اولیا ذکر می شود که یکی از منابع مهم برای تحقیق در این موضوع است ولی نکته قابل توجه اینکه کرامت در این داستانها نقش ثانوی و فرعی دارند. یعنی داستان کرامتی نقل می شود تا از آن درس عرفانی دیگری گرفته شود. فی المثل "کرامات شیخ اقطع" در دفتر سوم برای اهمیت توکل نقل شده و یا «کرامات آن درویش که در کشتی متهمش کردند» در دفتر دوم نیز به منظور پرهیز از عیب گویی بندگان خاص خداست.

با در نظر گرفتن این موضوع تک بیتها و داستانهایی که از کرامات عرفا و

اولیا در مثنوی نقل شده، جداگانه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم. لازم به ذکر است که ابیات و حکایات را به ترتیب تقدّم و تأخر از دفتر اوّل تا ششم منظم ساخته‌ایم.

#### دفتر اوّل:

هر شکار و هر کراماتی که هست از برای بندگان آن شه است  
نیست شه را طمع، بهر خلق ساخت این همه دولت، خنک آنکو شناخت<sup>۱</sup>  
ابیات فوق، ذیل عنوان «تهدید کردن نوح - علیه‌السلام - مر قوم را که با من  
می‌پسید که من روپوشم با خدای می‌پسید در میان این به حقیقت ای مخدولان»  
آمده است. ابیات مذکور استغناى حضرت حق را از آفریده‌های خویش بیان  
می‌کند و اینکه همه مخلوقات را «بهر خلق ساخت».

در مصرع اوّل از بیت اوّل شکار را می‌توان رمزی از نمودهای مادی  
آفرینش و کرامات را نمادی از خلقت‌های نامحسوس الهی استنباط کرد؛ به بیان  
بهتر در این بیت کرامات، جانشین عالم غیب شده است. البته کرامات را در اینجا  
می‌توان به معنی بخشش و الطاف الهی نیز در نظر گرفت که در این صورت از  
موضوع کرامات اولیا خارج است.

دفتر دوم: «حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه جهت غریمان به الهام  
حق تعالی».<sup>۲</sup>

در عنوان این بخش، نامی از کرامت نیامده است ولی در فحوای ابیات این  
حکایت آنجا که خادم مال‌اهدایی را می‌آورد، می‌خوانیم:  
چون طبق را از غطا وا کرد رو خلق دیدند آن کرامت را ازو<sup>۳</sup>

۱. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، ابیات ۳۱۴۱ - ۳۱۴۲.

۲. همانجا، ابیات ۳۷۸ - ۴۴۶.

۳. همان، دفتر دوم، بیت ۴۳۰.

پس مولانا این عمل خسرویه را کرامت او محسوب می‌کند. دربارهٔ مأخذ این حکایت گفته شده است: «مأخذ آن قصه‌ای است که در رسالهٔ قشیریه، ص ۱۶-۱۷ و در تذکرهٔ الاولیا، ج ۱، ص ۲۹۴ ذکر شده است... و مولانا این حکایت را با قصه‌ای که در اسرارالتوحید نقل شده به هم آمیخته است».<sup>۱</sup>

در مقایسهٔ حکایت مثنوی با مأخذ مذکور تفاوت‌هایی نیز دیده می‌شود؛ فی‌المثل در مثنوی وام خسرویه چهارصد دینار ولی در تذکرهٔ الاولیا و رسالهٔ قشیریه، او هفتصد دینار قرض دارد. در مثنوی خادمی طبق زر به نزد شیخ هدیه می‌آورد ولی در قشیریه و تذکره کسی می‌آید و مستقیم وامداران خسرویه را خطاب می‌کند تا وام بازستانند.

در مجموع این حکایت دو پیام عرفانی دارد که یکی توکل و اهمیت آن در نزد شیخ احمد خسرویه است. چنان‌که با وام سنگین خویش دست از توکل نکشید تا چنان کرامتی از او ظاهر و وام او گزارده شد و حقیقتاً او مصداق سخن حمدون قصار است دربارهٔ توکل: «حمدون را پرسیدند از توکل، گفت: اگر تو را ده هزار درم بود و بر تو دانگی وام بود [ایمن نباشی که بمیری و آن بر تو بماند] و اگر ده هزار درم تو را وام بود و هیچ چیز نداری، نومید نباشی از خدای عزوجل به گزاردن آن».<sup>۲</sup> عطار نیز به درستی در القاب شیخ احمد خسرویه در تذکرهٔ الاولیا آورده است: «آن متصرف طریقت، آن متوکل به حقیقت».<sup>۳</sup>

اما درس دیگر این حکایت لزوم زاری و نیاز سالک با درخواست خاشعانه از درگاه خداوند متعال است:

تا نگرید کودک حلوا فروش بحر رحمت در نمی‌آید به جوش

۱. بدیع‌الزمان فروزانفر، مأخذ قصص و تشبیهات مثنوی، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۴۶.

۲. رسالهٔ قشیریه، ص ۲۴۹.

۳. عطار نیشابوری، تذکرهٔ الاولیا، تصحیح نیکلسون، ج ۲، تهران: منوچهری، ۱۳۷۴، ص ۳۰۳.

ای برادر طفل طفل چشم توست کام خود موقوف زاری دان درست<sup>۱</sup>  
 دفتر دوم: «کرامات ابراهیم ادهم - قدس الله سره - بر لب دریا»<sup>۲</sup>  
 در این حکایت امیری از کنار دریا می‌گذرد و چون ابراهیم ادهم را در حال  
 دوختن جامه و دلق کهنه خویش می‌بیند، افسوس می‌خورد از آن جاه که این‌گونه  
 تباه شده و سلطانی با آن شکوه که به چنین روزی افتاده؛ پس ابراهیم ادهم سوزن  
 خود را در دریا می‌اندازد و چون آن را باز می‌خواهد ماهیان بسیار با سوزن‌های  
 طلا سر از آب بیرون می‌آورند:

صد هزاران ماهی آلهی سوزن زر در لب هر ماهی  
 سر بر آوردند از دریای حق که بگیر ای شیخ سوزن‌های حق  
 رو بدو کرد و بگفتش ای امیر ملک دل به یا چنان ملک حقیر<sup>۳</sup>

مأخذ این حکایت را استاد فروزانفر از کتاب تذکرة الاولیا نقل کرده‌اند.<sup>۴</sup>  
 البته مأخذ حکایت با روایت مولانا تفاوت‌هایی دارد که بی‌شک از دخل و  
 تصرف‌های مولانا است. چنانکه در تذکره، ادهم در کنار دجله سوزنش در آب  
 می‌افتد نه در کنار دریا و کسی مجهول‌الهویّه ناگاه از او می‌پرسد: امیر «ملکی چنان  
 از دست بدادی چه یافتی» در حالی که در مثنوی اولاً: این شخص امیر است و ثانیاً:  
 ابراهیم ادهم بدون سخن بر ضمیرش آگاه می‌شود و به‌طور ارادی سوزن را در  
 آب می‌اندازد.

مولانا در ادامه حکایت نکاتی راجع به کرامت متذکر می‌شود.

این نشان ظاهر است، این هیچ نیست تا به باطن در روی بینی تو بیست

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۴۴۲ - ۴۴۳.

۲. همانجا، ابیات ۳۲۱۸ - ۳۲۴۷.

۳. همانجا، ابیات ۳۲۳۴ - ۳۲۳۶.

۴. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۷۹ - ۸۰.

سوی شهر از باغ شاخی آورند باغ و بستان را کجا آنجا برند؟<sup>۱</sup> مولانا این چنین کرامتی را ظاهری برمی شمارد و آن را ناچیز می داند. این سخن او یادآور تقسیم بندی های کرامت در نزد نجم رازی و ابن عربی است که پیش تر از آن سخن رفت. در کل فیه مافیه به طور کلی دو موضع مولانا از کرامت سخن رانده است که یکی از آنها با همین موضوع تقسیم کرامات در ارتباط است و ذکر آن در اینجا شایسته می نماید: «حکایت کرامات می فرمود. گفت: یکی از اینجا به روزی یا به لحظه ای به کعبه رود، چندان عجب و کرامات نیست؛ باد سموم را نیز این کرامات هست به یک روز و به یک لحظه هرکجا که خواهد برود؛ کرامات آن باشد که تو را از حال دون به حال عالی آورد و از آنجا اینجا سفر کنی و از جهل به عقل و از جمادی به حیات».<sup>۲</sup>

بنابراین می توان در تفکر مولانا کرامات باطنی را تغییر حال دون به حال عالی تصوّر کرد و این را همان باغی دانست که کرامت ظاهری، شاخه ای از آن بیش نیست.

دفتر دوم: «کرامات آن درویش که در کشتی متهمش کردند».<sup>۳</sup> همیانی زر در کشتی گم می شود، گم کرده فغان برمی دارد و همه را می گردد، در آخر فقیری خفته را می بیند پس گمان ها متوجه او می شود و او را نیز می جویند، فقیر از خدا یاری می خواهد تا اینکه ناگاه: صد هزاران ماهی از دریای پر در دهان هر یکی درّ و چه در<sup>۴</sup> سر از آب برمی کشند سپس درویش در هوا و بر فراز کشتی مربع می نشیند و ادامه

۱. مولانا جلال الدین بلخی، فیه مافیه، تصحیح بدیع الزمان فروزان فرج، ج ۸، تهران: ۱۳۸۰، ص ۱۱۸.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۳۷ - ۳۲۳۸.

۳. همانجا، ابیات ۳۴۹۰ - ۳۵۱۷.

۴. همانجا، بیت ۳۴۹۶.

مسیر را در هوا می‌پیماید.

«مأخذ آن حکایتی است در حلیة الاولیا، ج ۱۰، ص ۱۷۶ و در رسالۃ قشیریہ، ص ۱۶۵ از قول ذوالنون مصری و در کشف المحجوب، ص ۱۰۹ و در کتاب تذکرۃ الاولیا، جلد اول، ص ۴۱ با مختصر تفاوت منسوب به مالک دینار و در ص ۱۱۶ منسوب به ذوالنون مصری نقل شده است»<sup>۱</sup>.

غرض اصلی مولانا از ذکر چنین حکایتی پرهیز از عیبجویی بندگان خاص حضرت حق است. می‌دانیم که در مثنوی غالباً چند بیت پایانی هر قسمت تعیین‌کننده موضوع و مطالب بعدی است. در اینجا نیز پیش از حکایت درویش و کرامات آن در کشتی این بیت آمده است:

عیب کم گو بنده الله را      متهم کم کن به دزدی شاه را<sup>۲</sup>

پس چنان‌که پیش‌تر گفتیم هدف مولانا از ذکر چنین کرامتی تشریح و ملموس ساختن همین بیت فوق است و در واقع ذات کرامت فی نفسه فرع موضوع قرار می‌گیرد. دلیل دیگر بر این موضوع آن است که هنگامی که دیگر کشتی‌نشینان چنین کرامتی از درویش می‌بینند، می‌گویند:

بانگ کردند اهل کشتی‌ای همام      از چه دادندت چنین عالی مقام؟  
گفت از تهمت نهادن بر فقیر      وز حق آزاری پی چیزی حقیر<sup>۳</sup>

اما پیش از بستن پرونده این کرامت، استدلالی عالمانه از دکتر زرین‌کوب را در مورد بی‌نام بودن این درویش درون کشتی می‌آوریم که بی‌شک جای آن را دارد: «اصل قصه را مأخذ صوفیه هم در باب ذوالنون (وفات: ۲۴۵) و هم درباره مالک دینار (وفات: ۱۳۱) نقل کرده‌اند، و اینکه در مثنوی از چنین مشایخ نام آور

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۲-۸۱.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۸۹.

۳. همانجا، ابیات ۳۵۰۵-۳۵۰۶.

به "درویش درون کشتی" تعبیر می‌کند از آن روست که می‌خواهد ظاهر درویشی را ستر حال ارباب کرامات نشان دهد و مخاطب را متوجه نماید که اولیای حق اگر مانند ذوالنون و مالک دینار هم باشند در کسوت درویشی ظاهر می‌شوند و بدین سبب اهل فقر را هرگز نباید به چشم خواری و کوچک شماری نگریست.<sup>۱</sup> دفتر دوم: «حیران شدن حاجیان در کرامات آن زاهد که در بادیه تنه‌اش یافتند».<sup>۲</sup>

حاجیان در راه بیابان گرم و تفت دیده، زاهدی را می‌بینند که بر روی ریگ‌ها نماز می‌گزارد. چون نمازش را سلام می‌دهد روشن ضمیری از میان حُجّاج در شکفت می‌شود.

دید کابش می‌چکید از دست و رو جامه‌اش تر بود از آثار وضو<sup>۳</sup> زاهد می‌گوید: هرگاه که بخواهی، بی‌اسباب می‌رسد؛ پس دعا می‌کند و همان ساعت ابری ظاهر می‌شود و سپس باران بسیاری می‌بارد.

در تحلیل عرفانی این حکایت چند نکته قابل توجه است: اولاً - حاجیان در راه حج این زاهد را می‌بینند. در اسلام کسی که به زیارت خانه خدا می‌رود خود دارای مقام و مرتبه بسیاری است او از منظر عرفانی به وصال و انجام برترین عبادات نایل می‌آید. از همین رو، حتی سعدی در مناجات پایانی بوستان خداوند را به "لَبَّيْكَ حَجَّاجٌ" سوگند می‌دهد:

به لبّیک حَجَّاجِ بَیتِ الحَرَامِ      به مدفونِ یثربِ عَلَیْهِ السَّلَامِ<sup>۴</sup>  
با این حال در داستان هیچ یک به مقام باطنی آن زاهد نرسیده‌اند و تنها «زان

۱. عبدالحسین زرّین‌کوب، بحر در کوزه، ج ۲، تهران: علمی و سخن، ۱۳۶۷، ص ۱۵۶.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۸۰۰ - ۳۸۲۲.

۳. همانجا، بیت ۳۸۰۹.

۴. کلیات سعدی، بوستان، ص ۳۲۰، بیت ۳۹۷۸.

جماعت زنده‌ای روشن ضمیر»<sup>۱</sup> توفیق دیدار چنین حالتی را در زاهد می‌یابد. نکته مهم دیگر در بحث کرامت ترک اسباب است که از این سخن زاهد می‌توان آن را برداشت کرد:

گفت هر گاهی که خواهی می‌رسد بی ز چاه و بی ز حبلِ مینِ مسد<sup>۲</sup>  
که چاه و حبل، نمادی از اسباب ظاهری هستند.

اما نکته دیگر شباهت فوق‌العاده و رازآلودی است که این کرامت با (قصه سؤال کردن عایشه از مصطفی (ص) که امروز باران بارید، چون تو سوی گورستان رفتی جامه‌های تو چون تر نیست؟) دارد. در آن حکایت حضرت رسول (ص) به گورستان می‌رود و در بازگشت، عایشه جامه ایشان را لمس می‌کند و حیران می‌شود که چگونه جامه در باران امروز خیس نشده است. پس حضرت از او سؤال می‌کنند:

گفت چه بر سر فکندی از ازار؟ گفت کردم آن ردای تو خمار  
گفت بهر آن نمود ای پاک جیب چشم پاکت را خدا باران غیب  
نیست آن باران از این ابر شما هست ابری دیگر و دیگر سما<sup>۳</sup>  
و بی شک آن زاهد در میان بیابان نیز با ابری دیگر از سمایی دیگر وضو  
ساخته بوده و دلیل مدعا آنکه در میان آن همه حاجیان، چنانکه گفتیم تنها  
"روشن ضمیری" او را کماهی می‌بیند.

دفتر سوم: «کرامات شیخ اقطع و زنبیل بافتن او به دو دست»<sup>۴</sup>

شیخ اقطع حکایتی طولانی در مثنوی دارد. او با خود عهد می‌کند تا از درخت

۱. همانجا، بیت ۳۸۰۸.

۲. همانجا، بیت ۳۸۱۱.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۲۰۴۲ - ۲۰۴۴.

۴. همان، دفتر سوم، ابیات ۱۷۰۶ - ۱۷۲۱.



میوه نچیند مگر اینکه باد میوه‌ای بیندازد. پنج روز میوه‌ای از شاخه نمی‌افتد و نهایتاً شیخ اقطع با همان دستی که از عهد بازپس کشیده میوه‌ای بر می‌چیند. پس غضب الهی بر او تاختن می‌آرد و به بهانه همدستی با دزدان به اشتباه داستان او قطع می‌شود و وجه تسمیه او نیز از این داستان شکل گرفته است. اما بخشی که این کرامت ظاهر می‌شود، آنجاست که زائری او را در خانه می‌بیند در حالی که با هر دو دست زنبیل می‌بافد. پس از آن شخص نیز، قومی دیگر شیخ را در همان حال می‌نگرند و در این حال به شیخ اقطع الهام می‌شود که این قوم اندک اندک بر تو انکار آوردند که تو سالوسی بوده‌ای، پس:

من نخواهم کان رمه کافر شوند در ضلالت در گمان بد روند  
این کرامت را بکردیم آشکار که دهیمت دست اندر وقت کار<sup>۱</sup>  
بنابر این یکی از کاربردهای کرامت همانا جلوگیری از ردالباب شدن سالکان  
از خانه هدایت است و چراغی فراراه گمشدگان؛ همان‌گونه که معجزه چنین  
استعمالی دارد تا با ظهور آن، دل‌ها را مطمئن و سپس به سوی خدا راهنمایی کند.  
بیت قابل توجه دیگری نیز در این بخش می‌خوانیم که در خطاب الهی به  
شیخ اقطع آمده است:

من تو را بی این کرامت‌ها ز پیش خود تسلی دادمی از ذات خویش<sup>۲</sup>  
اما آنچه از این بیت منتج می‌شود اینکه: اولاً - کرامت افتخاری برای عارف  
نیست. ثانیاً - تسلی بخش روح عارف مربوط به کرامت نیست بلکه آن موهبتی از  
جانب حق است و هم‌چنین یادآور کلام مولانا در فیه مافیه که پیش‌تر ذکر شد:  
«کرامات آن باشد که تو را از حال دون به حال عالی آرد».

۱. همانجا، ابیات ۱۷۱۵ - ۱۷۱۶.

۲. همانجا، بیت ۱۷۱۸.

ضمناً شیخ اقطع چون درمی یابد که زائر بر دستی که او از کرامت حق باز یافته بود، مطلع شده است می گوید:

پس تبسم کرد و گفت اکنون بیا      لیک مخفی دار این را ای کیا  
تا نمیرم من، مگو این با کسی      نه قرینی نه حبیبی نه خسی<sup>۱</sup>  
یکی از وجوه مهم افتراق میان معجزه و کرامت بحث تحدی معجزه و کتمان  
کرامت است. «پس بدانک سر معجزات اظهارست و از آن کرامات کتمان»<sup>۲</sup>.  
دفتر سوم: «قصه دقوقی - رحمة... علیه - و کراماتش»<sup>۳</sup>.

قصه دقوقی یکی از شگفت ترین و بلندترین حکایات مثنوی است که مولانا حدود چهارصد بیت را به داستان او اختصاص داده است. ناگزیر خلاصه ای از آن می آوریم: دقوقی درویشی بیابانگرد بود که در هیچ کجا مقام نمی کرد و حتی دو روز نیز در جایی قرار نداشت، روزی در ساحلی گرم و گدازان هفت شمع می بیند که نور تا فرق آسمان رانده اند ولی شگفت آنجاست که هیچ کس از همراهان توان دیدار آنها را ندارند این هفت شمع گاه یک شمع و گاه هفت درخت و گاه یک درخت و نهایتاً هفت مرد می شوند که حتی دقوقی را هم می شناسند و از او می خواهند تا به امامت او نماز گزارند. در نماز، کشتی در حال غرقی دل دقوقی را می شوراند و او از خدا نجات آن قوم را می خواهد چون کشتی به سلامت می رسد و نماز آنان نیز به سلام می آید، پچ پچی نزد هفت مرد بلند می شود که چه کسی بوالفضولانه دعا کرد تا کشتی نجات یافت و بر قضای الهی دخالت کرد؛ چون درمی یابند که دعا از جانب دقوقی بوده ناگاه همه ناپدید می شوند.

دقوقی صوفی مخمول الذکری است که در مآخذ و قصص تمثیلات استاد

۱. همانجا، ابیات ۱۷۰۹ - ۱۷۱۰.

۲. کشف المحجوب، ص ۲۷۸.

۳. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۹۲۵ - ۲۳۰۶.

فروزانفر نیز از او نشانی نیامده است. استاد نامه‌ای نیز به علامه قزوینی می‌نویسد که یک بند از سؤالات آن مربوط به همین دقوقی بوده، اما استقصای آن دانشی مرد نیز مطلب دندانگیری ندارد خلاصه‌اش آنکه یک دقوقی به نام عبدالمنعم بن محمد، همزمان با مولانا از لابلای سطور تاج العروس یافته‌اند و در توجیه همزمانی او با مولانا و گمنامی دقوقی نوشته‌اند: «هیچ مستبعد نیست که مولانا برای ساختن بطلی برای این حکایت مرموز عرفانی خود راجع به دقوقی، چون به هیچ یک از مشاهیر عرفا که شرح احوال ایشان در تذکره‌های اولیا، مدون و مسطور و بین‌الجمهور متداول و مشهور بوده است آن واقعات و کرامات را نمی‌توانسته چهاراً بدون خوف تکذیب حساد و نکته‌جویان نسبت دهد که آنها نگویند تو این حکایات و وقایع را از روی چه مأخذ در حقّ جنید مثلاً یا شبلی یا منصور ذکر کرده‌ای؟ لهداگشته و از مابین پیغمبران جرجیس را انتخاب کرده».<sup>۱</sup>

دکتر زرین‌کوب نیز نظر جالب توجهی در مورد حکایت دقوقی دارند: «اینکه عین آن ظاهراً در جایی دیگر مذکور نیست شاید حاکی باشد از وجود یک اصل مستقل مربوط به احوال یک تن از اولیای مجهول، یا اینکه از "واقعه" مربوط به تجربه روحانی خود مولانا حاکی باشد که چون خواسته است سر دلبران را در حدیث دیگران نقل کند از اسناد آن به تجربه خویش خودداری کرده است».<sup>۲</sup>

آنچه برای نگارنده از توصیفات مولانا درباره دقوقی جالب توجه بود، ارتباط نزدیک این شخصیت با شمس تبریزی است. دقوقی از آن دست صوفیانی است که دائماً در حال سفر است و مولانا در ابتدای داستان او سخت بر

۱. مأخذ و قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰۹.

۲. بحر در کوزه، ص ۱۴۹.

این نکته تأکید دارد:

در مقامی مسکنی کم ساختی کم دو روز اندر دهی انداختی<sup>۱</sup>  
و صد البتّه چنین صوفی و صوفیانی از مخمولان و گمنامان بوده‌اند؛ چنانکه  
در باره شمس آمده است: «تا زمان حضرت خداوندگار هیچ آفریده را بر حال او  
اطلاعی نبود و الحاله هذّه، هیچ کس را بر حقایق اسرار و قوف نخواهد بود. پیوسته  
در کتم کرامات بودی و از خلق و شهرت خود را پنهان داشتی، به طریقه و لباس  
تجّار بود. به هر شهر که رفتی در کاروانسراها نزول کردی و کلید محکم بر در  
نهادی».<sup>۲</sup>

یا هنگامی که بهاء‌الدین پس از اولین غیبت شمس ردّ او را در شام می‌یابد  
«بعد از چند روز آن عالم حقایق را در گوشه‌ای یافتند که مستغرق جمال صمدی  
گشته بود و هیچ کس را از اهل آن بلاد بر معامله ایشان و قوف نبود».<sup>۳</sup>  
مطلب دیگر آنکه با توجه به کلّ داستان دقّوقی و مقایسه آن با دیگر  
داستان‌های مثنوی ماکثر با بیان نکات اخلاقی، عرفانی و درس‌های آموزنده در  
سیر و سلوک روبرو هستیم. مولانا در نظم مثنوی گاه کاسه صبرش لبریز می‌شود و  
ناگهان در میان متن داستان نه یک بار و دو بار بل مکرّر نتایج اخلاقی و عرفانی  
حتّی اجتماعی از داستان‌های خود می‌گیرد. اما مولانا در این داستان طویل، گویی  
مسیری دیگر را پیموده است. با دقّت در حکایت دقّوقی می‌توان دریافت که او  
در نقل این حکایات تمایل کمتری دارد به مطالب عرفانی و روحانی و نیز جنبه  
اخباری و روایی این داستان برایش اهمّیت بیشتری دارد.

گویا مولانا قصد دارد تا حکایت و اسم و رسم دقّوقی مخمول‌الذکر را در سینه

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۱۹۲۷.

۲. رساله فریدون بن احمد سیهالار در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، تصحیح سعید نفیسی، تهران: کتابخانه اقبال، ۱۳۲۵، ص ۱۳۳.

۳. همان، ص ۱۳۱.

مثنوی خود به یادگار گذارد. حال چه دقوقی را همان عارف معاصر مولانا چه این نام را نقابی بدانیم که در پشت آن حدیث دلبر خود شمس را نهاده است و چه واقعه خویش را در قالب درویشی دقوقی نام به نمایش در آورده باشد به هر روی وجهی مقبول تر می یابد.

اما با اینکه حکایت دقوقی ابیات بسیاری به خود اختصاص داده ولی در مورد کرامت و اصول و فروع آن از ابیات حکایت نکته خاصی منتج نمی شود. تنها بیان نمادهای این داستان را ضرور گمان می برم که آن را نیز از قول شادروان استاد زرین کوب می خوانیم: «کیست که در این قصه تبدیل هفت شمع و هفت درخت را به یک شمع و یک درخت، تعبیری از وحدت ارواح اولیا بدان گونه که مولانا و صوفیه بدان اشارت دارند، معاینه نبیند و یا رمز نور و هدایت را در وجود شمع، و رمز زندگی و تجدید حیات را در وجود درخت قابل تعبیر نیابد».<sup>۱</sup>

دفتر چهارم: «کرامات و نور شیخ عبدالله مغربی - قدس الله روحه».<sup>۲</sup>

شیخ مغربی می گوید: من شصت سال است که سیاهی شب را ندیده ام مریدان برای امتحان شبی با او همراه می شوند. پس شیخ در آن شب پیشاپیش ایشان حرکت می کرد و:

روی پس ناکرده، می گفتم به شب      هین گو آمد، میل کن در سوی چپ  
باز گفتم بعد یک دم سوی راست      میل کن زیرا که خاری پیش پاست<sup>۳</sup>

در اینجا نیز قصد مولانا بیان کرامت شیخ مغربی بوده و درباره چندی و چونی کرامت سخنی نرفته است تنها کلامی که درباره این حکایت می توان گفت این است که: «آنچه اوقات اولیای حق را روشن می دارد، انعکاس انوار باطن آنهاست

۱. بحر در کوزه، ص ۱۵۲.

۲. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۵۹۸ - ۶۱۳.

۳. همانجا، ابیات ۶۰۲ - ۶۰۳.

و با چنین حالی، وقوع کرامات از دست آنها البته مایهٔ تعجب نیست».<sup>۱</sup>

دفتر پنجم:

آن کرامت‌های پنهانشان که آن درنیاید در حواس و در بیان کار آن دارد، خود آن باشد ابد دایماً، نه منقطع، نه مسترد<sup>۲</sup> در این بخش مولانا از وفاداران به عهدالهی سخن می‌گوید و از الطاف الهی که به آنان ارزانی شده است. از آن جمله کراماتی است که در حواس و در بیان نمی‌آید. به عبارتی دیگر مرید تنها کرامات ظاهری را می‌بیند ولی در درون او نیز ودایعی پنهانی وجود دارد که از نوع کرامات باطنی است. چنانکه پیش‌تر یادآور شدیم، کرامات ظاهری چندان اعتبار و درجه‌ای در نزد اولیا و عرفا ندارد و اگر مرید نیز اعتقاد خویش را بر این اساس بنیاد نهد بی‌شک بیراهه پیموده است. از این رو سلطان ولد فرزند مولانا می‌گوید: «اولیا را نباید به علت کرامات و ضمیر گفتن، معتقد شدن که اگر به این علت معتقد باشی و تعلق تو به شیخ از این جهت باشد این تعلق زود بریده گردد و بقایش نباشد؛ زیرا شیخ را مشغولی‌هاست به کارهایی از این عزیزتر و لطیف‌تر و بلندتر؛ چون به آن مشغول و مستغرق از او این نوع ناید که ضمیر تو گوید که کجا بودی و چه خوردی و چه کردی؟»<sup>۳</sup> و این «عزیزتر و لطیف‌تر و بلندتر» همان است که در حواس و در بیان نمی‌آید یا به عبارتی دیگر همان کرامت‌های پنهان.

دفتر ششم:

معجزاتی و کراماتی خفّی برزند بر دل ز پیران صفّی

۱. بحر در کوزه، ص ۱۴۸.

۲. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۱۹۵ - ۱۱۹۶.

۳. سلطان ولد، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: مولی، ۱۳۶۷، صص ۲۶۳ - ۲۶۴.

که درونشان صد قیامت نقد هست کمترین آن که شود همسایه مست<sup>۱</sup> گفتیم که کرامات را نجم رازی دوگونه ظاهری و باطنی برشمرد و به طور کلی در نزد قاطبه عرفا کرامات نهانی ارزشمند و ارجمند است و کرامات آشکار و عیان پایگاهی آنچنان ندارد. کلام مولانا را در فیه مافیه پیش تر در این باره خواندیم. اما فرزند خلفش سلطان ولد نیز مناسب این "کرامات خفی" در معارف خود دارد که: «و هم چنین کرامت‌ها و معجزات که در صورت آمد، جهت منکران و نادانان است که بر معجزات و کرامات معنوی واقف نیستند؛ چنانکه شیخ در مرید تصرف می‌کند و دل مرده او را زنده می‌گرداند و چشم کور او را بینا می‌کند تا ظلمت او همه نور می‌شود و هستی همچون مس او را زر می‌گردد و درون او بی‌نهایت می‌شود صد هزارگون ریاض حکمت و گلزار علم و دانش و بینش از او می‌رویاند و حور و قصور در او پدید می‌کند کسی که از شیخ خود چنین معجزات و کرامت‌ها دم به دم می‌بیند به کراماتی که دی چنین خوردی یا فردا چنین خواهی کردن چه التفات کند و کی به حساب آورد».<sup>۲</sup>

دفتر ششم: «کرامات شیخ شیبان راعی - قدس الله روحه العزیز».<sup>۳</sup>

شیخ شیبان چون به نماز جمعه می‌رفت برگرد گوسفندان خطی می‌کشید که نه گرگ بر آن داخل می‌شد و نه گوسفندان پای فراتر از خط می‌نهادند.

مولانا بلافاصله کرامت شیخ شیبان را با معجزه هود نبی مقایسه می‌کند و در حقیقت این تشابه و نزدیکی کرامت و معجزه را بیانگر است به عبارت دیگر: «بدین گونه مولانا با نقل قصه وی نشان می‌دهد که احوال اولیا هم با آنچه از انبیا

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۳۰۴ - ۱۳۰۵.

۲. معارف، ص ۹۳.

۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۸۲۸ - ۴۸۴۳.

نقل است توافق و تجانس دارد».<sup>۱</sup>

### کرامت و کرامات در دیوان شمس

چون گشت عیان مجو کرامت کز بهر نشان بود کرامات<sup>۲</sup>  
در این بیت نیز کرامت به عنوان نشانه‌ای معرفی می‌شود؛ پس چون عارف  
به مرحله عیان و مشاهده می‌رسد، کرامت او را سودی ندارد. اما در مورد  
نشانه بودن آن در توضیحات مربوط به حکایت شیخ اقطع مطالبی آوردیم که آن  
را مکرر نمی‌کنیم.

در وادی رسیدم کان جا نبرد بوی نه معجز و کرامت و نی مکر و ساحری<sup>۳</sup>  
در این بیت نیز نکته قابل توجه شباهت معجزه و کرامت و تضاد و تفاوت  
فاحشی است که با مکر و ساحری دارد.

در هر دو جهان است و نبوده است و نباشد جز دیدن روی تو کرامات، افندی<sup>۴</sup>  
اول در مورد کلمه افندی گوییم که «به طریق احترام به بزرگان ترک اطلاق  
شود و نیز به آخر نام رجال افزوده شود».<sup>۵</sup>

اما در این بیت روی و رخسار مرشد و مراد بزرگترین کرامات دانسته شده  
است. اهمیت این بیت از آنجاست که مولانا در مثنوی مشابه این مضمون را دارد  
البته آنجا در مورد معجزه:

در دل هر امتی کز حق مزه‌ست روی و آواز پیمبر معجزه است<sup>۶</sup>

۱. بحر در کوزه، ص ۱۳۶.

۲. کلیات شمس تبریزی، ج ۱، بیت ۴۰۰.

۳. همان، ج ۱، بیت ۳۱۷۸۷.

۴. همانجا، بیت ۲۷۸۷۳.

۵. فرهنگ فارسی، ذیل افندی.

۶. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۳۰۹۸.



اما این کرامت یا این جنس معجزه مختص روشن ضمیران با بصیرت است. در کلیات شمس اییاتی دیگر هست که از کرامات تنها استفاده شاعرانه شده و نمی‌تواند برای موضوع ما آنچنان مثمر ثمر باشد که ذیلاً چند مورد را ذکر می‌کنیم:

گر کرامات ببخشد کرمت      مو به مو لطف و کرامات توأم<sup>۱</sup>  
 از خم توحید بخور جام می      مست شو این است کرامات من<sup>۲</sup>  
 تا فضل و کرامات تو دیدم      بیزارم از این فضل و مقامات حریری<sup>۳</sup>  
 نکته دیگر اینکه در کلیات شمس مانند مثنوی کلمه کرامت با معنای دیگری مانند بخشش و عطا، نیکویی و لطف کردن، همراه است که اکنون اییاتی از آن را از نظر می‌گذرانیم:

گفتا کجاست خوش تر گفتم که قصر قیصر

گفتا چه دیدی آنجا گفتم که صد کرامت<sup>۴</sup>

بر کرم و کرامت خنده آفتاب تو

ذره به ذره را بود نوع دگر شهادتی<sup>۵</sup>

بیایی، یا بدان سو مان بخوانی

ز فضلت این کرامت نیست دوری<sup>۶</sup>

### کرامات در مجالس سبعة

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۴، بیت ۱۷۶۲۸.

۲. همانجا، بیت ۲۲۲۹۷.

۳. همان، ج ۶، بیت ۲۷۸۳۰.

۴. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۹۰.

۵. کلیات شمس تبریزی، ج ۵، بیت ۲۶۲۰۱.

۶. همان، ج ۶، بیت ۲۸۶۳۳.

در مجالس سبعة مولانا هیچ نکته قابل توجهی در مورد کرامت یافت نمی‌شود و منبع حاضر در مورد موضوع ما خالی از فایده می‌نماید.

### کرامات در فیه مافیه

گفتیم که به طور کلی مولانا در فیه مافیه خود، دو جا سخن از کرامت را مطرح کرده و یکی از آنها را پیش تر نقل و بارها به آن اشاره کردیم و به خاطر پرهیز از اطناب اینجا مکرر نمی‌کنیم و خوانندگان را به توضیحاتی که ذیل حکایت ابراهیم ادهم آمده، ارجاع می‌دهیم. اما مولانا در فیه مافیه تنها یک بار دیگر از کرامت سخن می‌گوید که در اینجا نقل می‌کنیم: «یکی گفت که ما را هیچ دلیلی قاطع نیست که ولی حق و واصل به حق کدام است نه قول و نه فعل و نه کرامات و نه هیچ چیز؛ زیرا که قول شاید که آموخته باشد و فعل و کرامت رهایی را هم هست و ایشان استخراج ضمیر می‌کنند و بسیار عجایب به طریق سحر نیز اظهار کرده اند».<sup>۱</sup>

اگرچه این سخن مولانا نقل سؤال کسی است که در ادامه به آن پاسخ می‌دهد ولی چند نکته قابل توجه در آن نهفته است:

۱- در اینجا کلمه فعل و کرامت مترادف و توأم آمده است، در فرهنگ‌ها "فعل" هم معنی با کرامت نیست ولی می‌توان حدس زد که چون یکی از معانی فعل تبدیل قوه به فعل و وجود شیء است، شاید از این رو با کرامت دوشادوش به کار رفته است.

۲- کرامت نمی‌تواند برهان قاطعی برای تشخیص مراد و مرشد کامل باشد و حتی در میان صوفیه نیز چنین اعتقادی را شاهد هستیم چنان‌که از سلطان ولد در شرح ابیات ۶- ۱۱۹۵ از دفتر پنجم این عقیده را نشان دادیم. این موضوع در

۱. فیه مافیه، ص ۱۸۹.

اندیشه حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطان‌علیشاه) با صراحت بیشتری مطرح می‌شود: «معلوم است که آنچه در کافر یافت شود، دلیل خلافت الهی نخواهد بود بلکه می‌تواند که صاحب اجازه، صاحب کرامت نباشد و غیرصاحب اجازه، با کرامت باشد چنانچه نقل شده است از حبیب عجمی و گذشتن او از آب و ماندن مرشد او بر کنار شط و چنانچه از شیخ ابوالفضل و شیخ ابوسعید [ابوالخیر] نقل شده است که آن دو بزرگوار در مسأله‌ای با یکدیگر صحبت می‌داشتند تا رسید به جایی که هر دو بازماندند، ناگاه دیدند که سقف خانه شکافته شد و لقمان سرخسی چون مرغی فرود آمد و مشکل هر دو را جواب کرد و بازپرید، شیخ ابوالفضل گفت: یا ابوسعید مرتبه این مرد را می‌بینی در آن درگاه، اما اقتدا را نشاید».<sup>۱</sup>

۳- کرامت و به عبارتی بهتر خرق عادت برای دیگران نیز تحقق پذیر است و صرف اولیای الهی نیست؛ چنانکه آن را به "رهابین" نیز نسبت داده‌اند و از همین روست که جامی در تفاوت آن با کرامت اولیا می‌نویسد: «اگر صد هزار خارق عادت بر ایشان ظاهر شود چون نه ظاهر ایشان موافق احکام شریعت است و نه باطن ایشان مطابق آداب طریقت، آن را از قبیل مکر و استدراج خواهد بود نه از مقوله ولایت و کرامت».<sup>۲</sup>

پس درحقیقت خرق عادات به مجاهدت و تلاش فرد بستگی دارد تا از قوه به فعل درآید و خود عرفا نیز معتقدند که: «لابد است که هر که رنج کشید لایق گوهر خود چیزی از غیب مشاهده کند تا حدی که بت پرستان».<sup>۳</sup>

۱. حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطان‌علیشاه)، سعادت‌نامه، تهران: حقیقت، ۱۳۷۹، صص ۱۰۶ - ۱۰۷. ضمناً حکایت شیخ ابوالفضل، ابوسعید ابوالخیر و لقمان سرخسی در: اسرارالوحدید، تصحیح ذبیح‌الله صفا، ص ۲۸ آمده است و مأخذ حکایت حبیب عجمی و مرشدش را نیز در: عطار نیشابوری، تذکره‌الاولیا، تصحیح نیکلسون، ج ۵، تهران: مرکزی، ص ۶۰ می‌توان یافت.

۲. نضات الانس، ص ۲۱.

۳. معارف، صص ۲۹۷ - ۲۹۸.



## مولوی و مولویہ

ویلیام جیتیک

ترجمہ فاطمہ شاہ حسینی

جلال الدین رومی کہ در شرق به مولانا (به معنی "مولایِ ما" که کلمه مولوی از آن مشتق شده است) مشهور است، در ششم ربیع الاول سال ۶۰۴ / سی ام نوامبر ۱۲۰۷ متولد شد و در پنجم جمادی الثانیہ سال ۶۷۲ / ہفدہم دسامبر ۱۲۷۳ درگذشت. او بیش از یک صد سال است کہ توجہ و علاقہ مستمری را میان محققان و سالکین غربی ایجاد کرده است و بی تردید از شناخته شده ترین شعرای صوفی است. اشعار وی در شرق، در ہر جا کہ با زبان فارسی آشنا بودند، از ترکیہ گرفته تا ہند، در ہمہ سطوح جامعہ مورد توجہ ہمگان بوده است؛ آثار وی تعالیم عملی را برای نسل های مسلمانان در ہر سطح از استعداد معنوی فراہم کرده است؛ و سلسلہ صوفی مولویہ کہ او بنیاد نہاد از دورہ عثمانی تا زمان حاضر در زندگی دینی و فرہنگی ترکیہ نقش مهمی ایفا کرده است. در این مقالہ از تکرار این مسائل اجتناب می کنیم، ہرچند کہ می کوشیم موقعیت تاریخی و پیام معنوی وی

را به طور خلاصه مطرح سازیم.

#### تاریخچه مولویه

داستان زندگی مولوی مکرر گفته شده است و در اینجا ضرورتی ندارد به تفصیل درباره آن سخن گفته شود. پدرش بهاءالدین ولد (متوفی به سال ۱۲۳۱ م. / ۶۲۸ ق.)، روحانی مشهور و عالمی که در بلخ، در افغانستان امروزی سکونت داشت و درباره ضرورت احیای معنوی، به عنوان زمینه‌ای برای هر نوع عمل اخلاقی، برای مؤمنان موعظه می‌کرد؛ او در عین حال یک پیر صوفی بود، از این رو به گروهی از پیروان، اصول طریقت را نیز تعلیم می‌داد. معارف وی که مجموعه‌ای از مواعظ و تأملات در خصوص آیات قرآنی است، لحن اخلاقی یک نفر واعظ را با مشاهدات یک نفر اهل شهود در هم می‌آمیزد. در حدود سال ۱۲۱۸ م. / ۶۱۵ ق. زمانی که مغولان به تدریج به بلخ نزدیک می‌شدند، بهاء ولد به همراه خانواده و بسیاری از پیروانش به قصد زیارت به مکه رفت؛ بلخ در سال ۱۲۲۰ م. / ۶۱۷ هـ. ویران شد. بهاء ولد مدتی در سوریه به سر برد و از آنجا به قرامان (لارنده) در ترکیه امروزی حرکت کرد. در آنجا جلال‌الدین ازدواج کرد، همسر وی در سال ۱۲۲۶ م. / ۶۲۳ ق. پسری دنیا آورد که او را سلطان ولد نامیدند. علاء‌الدین کیقباد، پادشاه سلجوقی، بهاء ولد را به پایتخت خویش قونیه که در شصت مایلی شمال غربی قرامان بود، دعوت کرد، او تقریباً در سال ۱۲۲۸ م. / ۶۲۷ ق. در آنجا سکونت گزید. هنگامی که بهاء ولد در هیجدهم ربیع‌الثانی سال ۶۲۸ / بیست و سوم فوریه ۱۲۳۱ درگذشت، جلال‌الدین وظایف او را برعهده گرفت. در این هنگام جلال‌الدین علوم زمان خود بخصوص علم فقه، کلام و ادبیات عربی و فارسی را فرا گرفته بود و با تعلیم اخلاقی صوفیه که پیوسته در تألیفات پدرش بر

آن تأکید شده است، کاملاً آشنا بود. همچنین او باید در طریق درک معنای باطنی صور ظاهری مناسک و اعمال دینی بسیار پیشرفت کرده باشد؛ اما اسناد و مدارک حاکی از این هستند که او فقط حدود سال ۱۲۳۲ م. / ۶۲۹ ق.، زمانی که برهان‌الدین محقق ترمذی (متوفی ۴۱ - ۱۲۴۰ م. / ۶۳۸ ق.)، مرید پدرش، به قونیه آمد و تربیت معنوی وی را برعهده گرفت، خود را وقف یادگیری روشمند تعالیم صوفیه کرد. مولوی به انجام وظایف یک عالم محترم ادامه داد، لباس روحانیت به تن کرد و چند سالی به نیازهای مذهبی و معنوی عامه مردم رسیدگی کرد؛ اما در ۲۶ جمادی‌الثانیه سال ۶۴۲ / ۲۹ نوامبر ۱۲۴۴ - دقت کنید که این تاریخ به طور دقیق حفظ شده است - واقعه‌ای رخ داد که او را در ظاهر و باطن دگرگون کرد: شمس تبریزی به قونیه آمد.

### شمس تبریزی

شمس به یقین یکی از اسرارآمیزترین و رازگونه‌ترین شخصیت‌های تصوّف است؛ بی‌دلیل نیست که سلطان ولد او را به خضر و مولوی را به موسی تشبیه می‌کند.<sup>۱</sup> چاپ اخیر مقالات شمس که ظاهراً توسط شخصی تقریر شده است که با او و با مولانا صمیمی بوده است، باید به این تصوّر که شمس به جای آنکه بشر باشد شبحی از عالم غیب است، خاتمه دهد. شمس حکایت می‌کند که پانزده یا شانزده سال قبل، هنگامی که مولانا برای تحصیل به دمشق رفته بود (در

۱.

غرضم از کلیم مولاناست	آنکه او برنظیر و برهمناس
آنکه چون او نبود کس به جهان	آنکه بود از جهان همیشه جهان
خضرش بود شمس تبریزی	آنکه با او اگر در آمیزی

(سلطان ولد، ولدنامه، صص ۴۱ - ۴۲).

۲. مطالب نقل شده برگرفته از: ولدنامه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: اقبال، ۱۳۱۶ / ۱۹۳۷.

حدود سال ۳۷ - ۱۲۳۳ م. / ۳۴ - ۶۳۰ ه). او را در سوریه دیده و شناخته است. مولانا به یک یقظه معنوی اشاره می‌کند که در هنگام کودکی تجربه کرده بود، تجربه‌ای که او را از دیگران متمایز می‌ساخت؛ هنگامی که پدرش به خاطر رفتار عجیب وی از او سؤال می‌کند، او خود را با یک جوجه مرغابی مقایسه می‌کند که در میان جوجه‌مرغ‌ها سر درآورده است. «اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است، و وطن و حال من این است. اگر تو از منی یا من از توام، درآ در این دریا، واگر نه، برو بر مرغان خانگی.»<sup>۱</sup> او درباره پدرش می‌گوید: «نیک مرد بود و گرمی داشت. دو سخن گفتی، آبش از محاسن فرود آمدی، الا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر.»<sup>۲</sup>

بنابر روایات سنتی و هم‌چنان‌که شمس خود اشاره می‌کند، در رویایی به سوی مولانا هدایت شد. روایت شده است مولانا از آمدنش مطلع بود و برای ملاقات او به بیرون رفت؛ آنها مدتی در مقابل یک دکان روبروی هم نشستند بدون اینکه سخنی گویند. سرانجام شمس درباره مقایسه مقامات پیامبر و بایزید بسطامی از مولانا سؤال کرد، و مولانا با توضیح برتری قیاس‌ناپذیر پیامبر به او پاسخ داد. سپس یکدیگر را در آغوش گرفتند و «چون شیر و شکر به هم آمیختند». شش ماه پیوسته با هم بودند، طریق زندگی مولانا کاملاً تغییر کرد؛ دگرگونی عالم بزرگ را همه شهر متوجه شدند، بخصوص هنگامی که از کسوت روحانیت بدر آمد و از تدریس و وعظ دست برداشت و به‌طور منظم در جلسات سماع شرکت کرد. سلطان ولد می‌گوید هنگامی که شمس، مولانا جلال‌الدین را به شرکت در شیوه خاصه از سماع دعوت کرد:

۱. مطالب نقل شده برگرفته از: مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: دانشگاه صنعتی، ۱۹۷۷ / ۲۰۲۶؛ مقالات شمس تبریزی، ص ۷۷.

۲. همان، ص ۱۲۴.



شد سماعش مذهب و رایبی درست از سماع اندر دلش صد باغ رست<sup>۱</sup>  
 مولانا نیز در ایباتی چون ایبات ذیل به این انقلاب حالی که پیدا کرد، اشاره  
 می‌کند:

در دست همیشه مصحفم بود وز عشق گرفته‌ام چغانه  
 اندر دهنی که بود تسبیح شعرست و دوبیتی و ترانه<sup>۲</sup>  
 عشق مطلق مولانا به شمس حسادت بعضی از پیروان او را برانگیخت؛ محیط  
 خصمانه‌ای که آنها به وجود آوردند سبب شد شمس قونیه را پس از یک اقامت  
 شانزده ماهه ترک کند. مولانا از شدت ناراحتی عملاً ارتباط خود را با همه قطع  
 کرد؛ به زودی مریدانش متوجه شدند که بیشتر از قبل از حضور او محروم شده‌اند.  
 زمانی که نامه شمس از دمشق به او رسید، مولانا شماری از غزلیاتی را که وصف  
 حال خود در غیاب شمس بود، برایش فرستاد:

بی حضورت سماع نیست حلال همچو شیطان طرب شده مرجوم  
 یک غزل بی تو هیچ گفته نشد تا رسید آن مشرفه مفهوم  
 بس به ذوق سماع نامه تو غزلی پنج شش بشد منظوم<sup>۳</sup>  
 مولانا، سلطان ولد را به دنبال شمس فرستاد؛ شمس این مرتبه تا سال ۱۲۴۷ -  
 ۱۲۴۸ م. / ۶۴۵ ق. که ناپدید شد، در قونیه ماند. بنابر یکی از قدیمی ترین روایات،  
 که اکنون بسیاری از محققین آن را پذیرفته‌اند، شمس به دست مریدان حسود به  
 قتل رسید. علاءالدین، فرزند مولانا، نیز در این توطئه دخالت داشت و سردی  
 ارتباطش با پدر و عدم حضور مولانا در مراسم تدفین او در سال ۱۲۶۰ ق. / ۶۵۸  
 م.، به همین دلیل بود. مولانا برخلاف قبل در غیبت شمس هیچ نشانه‌ای دال بر

۱. ولدنامه، ۱۷.

۲. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۳۲۲.

۳. کلیات شمس تبریزی، ج ۴، ایبات ۱۸۴۵۷ - ۱۸۴۵۹.

مرگ وی از خود ظاهر نساخت، حتی در خود نیز فرو نرفت. در عوض پیوسته مشغول سماع و خواندن اشعاری حاکی از غم و جدایی بود. او همچنان امیدوار به یافتن شمس، دو بار به جستجوی او به دمشق سفر کرد. حداقل دو سال پس از ناپدید شدن شمس، در سفر دوم خود به این نتیجه رسید که شمس را تنها در درون خود خواهد یافت. به گفته سلطان ولد:

گفت اگرچه به تن از او دوریم بی تن و روح هر دو یک نوریم  
گفت چون من ویم چه می جویم؟ عین اویم کنون ز خود گویم<sup>۱</sup>  
بسیاری از ابیات مولانا این احساس یگانگی را القا می کند؛ ستایش مدام وی از شمس باید ستایش از خودش تلقی شود:

شمس تبریز خود بهانه ست ماییم به حسن لطف ماییم  
با خلق بگو برای روپوش کاو "شاه کریم و ما گداییم"  
ما را چه ز شاهی و گدایی؟ شادیم که شاه را سزاییم  
محویم به حسن شمس تبریز در محونه او بود نه ماییم<sup>۲</sup>  
شمس چگونه کسی بود؟ این سؤال قبلاً از سوی معاصران وی مطرح شده بود، به تعبیری، می توان گفت که مولانا هزاران بیت از اشعار خود را به پاسخ به این سؤال اختصاص داده است، اگرچه او معمولاً جنبه آن جهانی حقیقت شمس را در نظر داشت. شمس خود به خوبی آگاه بود که بیشتر مردم ظاهر و رفتار وی را عجیب یا حتی زشت و زننده می پنداشتند.

این مردمان را حق است که با سخن من الف ندارند، هم سخنم به وجه  
کبریا می آید، همه دعوی می نماید. قرآن و سخن محمد همه به وجه نیاز  
آمده است، لاجرم همه معنی می نماید. سخنی می شنوند نه در طریق طلب

۱. ولدنامه، ۶۱ - ۶۰.

۲. کلیات شمس تبریزی، ج ۳، ابیات ۱۶۵۳ - ۱۶۵۴.

و نه در نیاز، از بلندی به مثابه‌ای که برمی‌نگری کلاه می‌افتد. اما این تکبر در حق خدا هیچ عیب نیست و اگر عیب کنند چنان است که گویند خدا متکبر است. راست می‌گویند و چه عیب باشد.<sup>۱</sup>

اقوالی مانند آنچه که در ذیل آمده است باید موجب شرمساری مریدان زیرک‌تر مولانا شده باشد:

او را دو سخن هست: یک نفاق و یکی راستی. اما آنکه نفاق است همه جان‌های اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی. و آنکه راستی است و بی‌نفاق است روان انبیا در آرزوی آن است که کاشکی در زمان او بودمی تا در صحبت او بودمی، و سخن او بشنیدمی. اکنون شما به رأی ضایع مکنید و بدین نظر منگرید، بدان نظر بنگرید که روان انبیا می‌نگرد: به دریغ و حسرت.<sup>۲</sup>

شمس از تأثیر حضورش بر مولانا تعجبی از خود نشان نمی‌دهد:

«آن کسی که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران برو سرد شود و تلخ شود؛ نه چنانکه سرد شود و همچنین صحبت می‌کند، بلکه چنانکه نتواند با ایشان صحبت کردن.»<sup>۳</sup>

شمس از شهرت معنوی مولانا کاملاً آگاه بود و اینکه فقط مولانا باید به ارزش حقیقی وی پی‌برد از نظر او امری طبیعی بود.

«مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده‌ام، این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت به رگ ایشان می‌نهم.»<sup>۴</sup>

او رابطه خود با مولانا را با یک حکایت تمثیلی چنین توضیح می‌دهد:

۱. مقالات شمس تبریزی، ص ۱۳۹.

۲. همان، ص ۱۰۴.

۳. همان، ص ۷۴.

۴. همان، ص ۸۴.

بازرگانی پنجاه سفره داشت، یعنی پنجاه مضارب، به هر طرفی می‌رفتند از برّ و بحر، به مال او تجارت می‌کردند. او به طلب گوهری رفته بود، به آوازه سبّاحی، از آن سبّاح درگذشت، سبّاح در عقب او آمد، احوالگوهر میان بازرگان و سبّاح مکتوم بود. بازرگان خوابی دیده بود از جهت گوهر، بر آن خواب اعتماد داشت، امروز غوّاص مولانا است و بازرگان من و گوهر میان ماست.<sup>۱</sup>

با در نظر گرفتن بسیاری از ابیات دیوانی که به نام شمس است، او خود و مولانا را با خورشید و ماه مقایسه می‌کند:

نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الاّ به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاق آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد، الاّ مگر آفتاب به ماه برسد. لا تُدْرِكُهُ  
الْأَبْضَاءُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْضَارَ.<sup>۲،۳</sup>

برخی از اشارات اخیر و سایر مطالب موجود در مقالات وی حکایت از آن دارد که او در خصوص اینکه به معنای عام کلمه، پیر مولانا بود هیچ ادّعایی نداشت. مولانا قبل از اینکه شمس برای ملاقات او رهسپار شود غوّاص مروارید بزرگ بود. در واقع، شمس صریحاً اظهار می‌دارد که از هیچ نظر رابطه مرید - مرادی میان آنها وجود نداشت:

من بر مولانا آمدم، شرط این بود اوّل که من نمی‌آیم به شیخی، آن که شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا به روی زمین نیاورده، و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم، آن نمانده است مرا! اکنون به جهت دوستی.<sup>۴</sup>

۱. همان، صص ۱۱۴ - ۱۱۵.

۲. سورة انعام، آیه ۱۰۳: چشم‌ها او را نمی‌بینند و او بینندگان را می‌بیند.

۳. مقالات شمس تبریزی، ص ۱۱۵.

۴. همان، بخش ۲، ص ۱۷۹.

همچنین حقیقت آن است که مولانا آن‌گونه بر شمس تأثیر گذاشت که

شمس بر او:

خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم، آبی بودم بر  
خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد،  
روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم.<sup>۱</sup>

راز وجود شمس هرچه که باشد، مطمئناً یکی از نتایج فرح‌بخش ملاقات وی با مولانا جوشش شگفت‌آور شعر در او بود. دیوان شمس تبریزی مشتمل بر غزلیات و سایر ابیات متفرقه دربرگیرندهٔ چهل هزار بیت شعر، و مثنوی او - که جامی آن را قرآن به زبان فارسی می‌نامد - شامل بیست و پنج هزار بیت شعر دیگر است. دیوان بیشتر مرکب از اشعار عاشقانه‌ای است که لذت وصال محبوب و رنج جدایی از او را می‌سراید. معمولاً غزل‌ها به‌طور متوسط هشت تا ده بیت دارند و حالات خاص معنوی خودجوش را بیان می‌کنند و اغلب هنگام حضور مولانا در مجلس سماع سروده شده‌اند و معمولاً برای همراهی با موسیقی مناسب هستند. در مقابل، مثنوی شامل شعری منفرد در شش دفتر است که در یک دورهٔ شانزده ساله نوشته شده است؛ مثنوی مشتمل بر سیصد حکایت و داستان بلند و کوتاه است که از منابع گوناگون گسترده‌ای گرفته و بازگو شده است تا جنبه‌های متفاوت زندگی معنوی را به‌تصویر درآورد. در دیوان درون‌مایه اصلی، عشق است، اما مثنوی آگاهانه به‌منظور توضیح "اصول اصول دین" - یعنی حقیقت معنوی اسلام - و به‌زبان تعلیمی به‌رشتهٔ تحریر درآمده است. از آنجا که مثنوی به‌جهت ارشاد مریدان و عاشقان خداوند در مسیر معنویت تنظیم شده است، لذا از نظر سبک باغزل‌های دیوان که عمدتاً بیانات فی‌البداههٔ مشاهدات

معنوی هستند، تفاوت دارد. اشعار دیوان متعلق به ایام شکوفایی معنوی مولانا پس از آمدن شمس است، در حالی که مثنوی به مثابه وصیت هدفمند "ولی‌ئی" ظاهر می‌شود که به بالاترین مراحل کمال بشری نایل شده و به منظور ارشاد دیگران از سوی خداوند به این جهان بازگشته است.

مولانا هم‌چنین سه اثر نسبتاً کوتاه منشور دارد. فیه مافیه (در انگلیسی به *Discourses* ترجمه شده است) که دربرگیرنده بسیاری از مضامین مثنوی است. مجالس سبعه که ظاهراً مدت‌ها قبل از آمدن شمس تألیف شده است؛ و در آن موعظه‌ها به لحن عارفانه هستند، اما هم‌چون معارف بهاء ولد از تأکیدات قوی اخلاقی برخوردار است و سرانجام در حدود صد و پنجاه نامه از نامه‌های مولانا حفظ شده است؛ بسیاری از این نامه‌ها از طرف مریدان و دوستانی که جویای کار، اصلاح بی‌عدالتی، یا سایر عنایات گوناگون بودند به امرا نوشته شده است. این نامه‌ها جالب توجه هستند زیرا نقش اجتماعی‌ئی را که بزرگ یک سلسله صوفی مجبور بود ایفا کند، روشن می‌سازند.

#### پیروان مولانا

در اینجا شایسته است نام دو تن از مصاحبین مولانا را به طور خاص ذکر نماییم. شیخ صلاح‌الدین زرکوب (متوفی ۱۲۵۸ م. / ۶۵۷ ق.) که زرگری عاقمی و مرید محقق ترمذی بود و دخترش را به همسری سلطان ولد درآورد. دو یا سه سال پس از ناپدید شدن شمس، او صمیمی‌ترین یار مولانا شد و تا هنگام مرگش نیز یار او باقی ماند. صلاح‌الدین در بیش از پنجاه غزل مولانا مورد مدح و ستایش او قرار گرفته است. پس از مرگ صلاح‌الدین، حسام‌الدین چلبی (فوت ۸۵-۱۲۸۴ م. / ۶۸۳ ق.) صمیمی‌ترین مصاحب رومی گردید. او سال‌های زیادی مرید محبوب

مولانا بود و هنگامی که شمس در قونیه زندگی می‌کرد وظیفه مهم مراقبت از امور او را بر عهده داشت و میان او (مولانا) و افراد گوناگونی که می‌خواستند با شمس ملاقات کنند مانند یک رابط عمل می‌کرد. غزلی تاریخ‌دار<sup>۱</sup> که در ذوالقعدة سال ۶۵۴ / نوامبر ۱۲۵۶، مولوی سروده، به او اهدا شده است و محققان معاصر با منظم کردن ادله متقن نشان داده‌اند مثنوی که به حسام‌الدین املا و اهدا شده است، قریب به هیجده ماه پیش از مرگ صلاح‌الدین آغاز شده بود.

در سال ۱۲۷۳ م. / ۶۷۲ ق. هنگامی که چیزی نمانده بود مولانا دفتر ششم مثنوی را به اتمام برساند، با اینکه او قبلاً اعلام کرده بود که این اثر به پایان خواهد رسید، سلامتی اش به شدت رو به ضعف نهاد و طیبیان نتوانستند بیماری خاصی را تشخیص دهند. او مثنوی را ناتمام رها کرد؛ یکی از آخرین غزلیات وی که آن را در بستر مرگ سرود با این بیت شروع می‌شود:

چه دانی تو؟ که در باطن چه شاهی! همنشین دارم

رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم<sup>۲</sup>

هنگام مرگ مولانا، حسام‌الدین خلیفه وی یا به عبارتی دیگر والامقام‌ترین مرید او و مسؤول سرپرستی امور سلسله بود. با وجود این، حسام‌الدین نزد

۱. واقعه‌ای بدیدام لایق لطف و آفرین  
خواب بدیدام قمر، چیست قمر بخواب در  
خیز معتر الزمان، صورت خواب من بین  
زانک به خواب حل شود آخر کار و اولین

شب‌گذشت و شد بحر، خیز، مـخـسـبـیـخـیر  
جوق تـنـار و سـورق، حـامـله شد زکین افق  
بسی‌خیرت کجا هلد شعله آفتاب دین؟  
گو شکم فلک بدر، بوک بزاید این جنین  
تـیـخ و کـفن بـپوش و رو، چـند ز جیب و آستین؟  
در شب شبی که شد پنجم ماه قعدة را  
شـصـد و پنـجه است و هم هست چـهار از سنین  
[ جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، صص ۲۷۸ - ۲۷۹ (با کمی اختلاف) ]

۲. همان، ص ۱۹۱.

سلطان‌ولد رفت و از او خواست به‌عنوان مرشد اعظم جای پدر را بگیرد. بنابراین روایت خود وی، سلطان‌ولد پاسخ می‌دهد:

در زمانش بدی خلیفه ما هیچ تغییر نیست پیش در آ  
 تو بدی چون امام و ما مأموم ز شه این کرده‌ایم ما معلوم  
 اول و آخری خلیفه ما پیشوایی و شیخ در دو سرا<sup>۱</sup>

حسام‌الدین شیخ اعظم باقی ماند تا سرانجام ده سال بعد دار فانی را وداع گفت. آنگاه مریدان به دور سلطان‌ولد گرد آمدند و او را به‌جای حسام‌الدین منصوب کردند. او با فرستادن خلیفه‌هایی به سراسر آناتولی مسؤولیت خطیر ترویج سلسله را برعهده گرفت. هم‌چنین آیین و رسوم لباس پوشیدن و سلوک مولوی را مدوّن کرد. دیوان، سه‌مثنوی و مجموعه‌ی مقالات وی به‌هیچ‌وجه با آثار پدرش قابل مقایسه نیست، با این حال این آثار درباره‌ی بسیاری از تعالیم اصولی مولانا توضیحات ارزشمند و روشنی ارائه می‌دهند. سلطان‌ولد متذکر می‌شود که یکی از اهداف وی در شروع به سرودن نخستین مثنوی اش (در سال ۱۲۹۱ م. / ۶۹۰ ق.) بیان مقامات معنوی و کرامات کسانی بود که "در روزگار ما" زندگی می‌کنند، درست همان‌طور که مثنوی پدرش به اعمال پیشینیان می‌پردازد. او هم‌چنین خاطر نشان می‌سازد که شمس‌الدین، صلاح‌الدین و حسام‌الدین مشهور نبودند، بلکه از طریق روایات وی معروف گشتند. بی‌تردید آثار سلطان‌ولد یکی از مهم‌ترین منابع تاریخ اولیه سلسله است و بار ساله سپهسالار و مناقب‌العارفین افلاکی (که هر دو در سال‌های ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ م. / ۷۱۸ - ۷۱۹ ق. نوشته شده‌اند) برابری می‌کند.



مولانا دربارهٔ سلطان ولد می‌گوید: «أنت أشبه الناس بي خلقاً و خلقاً»<sup>۱</sup> و مردم اغلب آنها را به جای دو برادر اشتباه می‌گرفتند. در واقع، شاید مهم‌ترین خدمت سلطان ولد به مولویه، انتقال صفات بشری پدرش بود: پس از مرگ سلطان ولد در سال ۷۱۲/۳۱۲، سه تن از چهار پسر او (عارف چلبی، متوفی ۱۳۱۹ م. / ۷۱۹ ق.؛ عابد چلبی، متوفی ۱۳۲۹ م. / ۷۲۹ ق.؛ و واجد چلبی، متوفی ۱۳۳۳ م. / ۷۳۳ ق.) به ترتیب یکی پس از دیگری به عنوان مشایخ سلسله پس از او قرار گرفتند و دخترش مطهره خاتون، مادر شیخی دیگر بود. به جز دو فرزند عابد چلبی و فرزند مطهره، سایر مشایخ سلسله تا همین اواخر از فرزندان عارف چلبی بودند (که برخلاف برادرانش، دختر صلاح‌الدین زرکوب مادرش بود).

در اینجا حتی فراهم آوردن طرحی مختصر از گسترش و تأثیر متعاقب سلسلهٔ مولوی غیرممکن است. همین بس که بگوئیم مولوی‌ها از نظر معنوی، فرهنگی و همچنین سیاسی نقش مهم در امپراتوری عثمانی ایفا کردند. توسعهٔ موسیقی ترکی عمیقاً با "آیین" مولوی ارتباط داشت و بسیاری از بزرگ‌ترین خوشنویسان ترک از اعضای سلسله بوده‌اند. شعر ترکی، از لحاظ سبک و مضمون، به شعر فارسی مولانا بسیار مدیون است؛ آثار شیخی چون محمد اسد غالب (متوفی ۱۷۹۹ م. / ۱۲۱۸ ق.) را تنها در فحوای مثنوی می‌توان درک کرد. نقش سیاسی سلسله به‌ویژه در خلال حکومت سلطان سلیم سوم (۱۸۰۸ م. - ۱۷۸۹ م.) آشکار شد که خود یک درویش مولوی بود و قریحهٔ موسیقایی‌اش این امکان را برای او فراهم آورد تا یک "آیین" را به تصنیف درآورد.

درخشش مولانا در مرزهای امپراتوری عثمانی محصور نماند. هم‌چنان‌که آنه ماری شیمل به تفصیل توضیح داده است، سخن گفتن دربارهٔ تأثیر وی

۱. تو شبیه‌ترین مردم در طبیعت و خلق و خوی به من هستی.

به معنی سخن راندن از گسترش و توسعه شعر در همه زبان‌های مهم کشورهای اسلامی، به استثنای عربی، و به معنی گسترش مردمی سلسله‌های صوفیه است.<sup>۱</sup> اکثریت مسلمانان در همه سطوح اجتماعی و فرهنگی همواره زیبایی شعر و هنرهای جنبی آن از قبیل موسیقی و خوشنویسی را ارج نهاده‌اند. از ترکیه گرفته تا هند در هر جا که برای این هنرها ارزش قائل شده‌اند، مولانا شخصیت محوری بوده است.

### منابع مولانا

شیمل نشان داده است که طیف وسیع آثاری که در اشعار و عقاید مولانا انعکاس می‌یابند با قرآن و حدیث آغاز می‌شوند؛<sup>۲</sup> در اینجا کافی است به تأثیر بسیاری از صوفیان متقدم اشاره‌ای نماییم. علاوه بر شخصیت‌هایی چون غزالی که در شکل‌گیری قواعد تعالیم صوفیه بسیار ارزشمند بودند، ظاهراً می‌توان دو جریان عمده و مؤثر را تشخیص داد: نخست، شاعران صوفی بزرگی، خصوصاً سنایی (متوفی ۳۱-۱۱۳۰/۵۲۵)، و در حد کمتر، عطار (متوفی، حدود ۱۲۲۱ م. / ۶۱۸ ق.) که مقدم بر مولانا بودند. مولانا اغلب سنایی را تحسین می‌کرد؛ شمس بر این قول بود که او «عجب مجرّد بوده است خود از خود. کلام او کلام خدا باشد.»<sup>۳</sup> دیگر جریان مؤثر، جریان مشایخ و یاران بلافصل مولانا است، بخصوص پدرش بهاء‌ولد و شمس تبریزی که چنانکه مصحح‌های معارف و مقالات نشان داده‌اند، آثار آنها در بسیاری از موارد خاص بر او تأثیر گذاشته است. مهم‌تر این که این دو پیر در خصوصیات شخصیتی خود از دو بُعد مکمل معنویت مولانا،

۱. آنه ماری شیمل، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۲. همان.

۳. مقالات شمس تبریزی، ص ۱۴۷.

نشان دارند. معارف بهاء ولد آکنده از تأکید بر محبت و زیبایی است که در کل ویژگی مولانا و مولویہ می‌باشد؛ سراسر این اثر بر پایه (صفات) لطف و جمال خداوند است. در مقابل، مقالات شمس اغلب با ابراز قهر و جلال مشخص می‌شود. شمس در مطلبی به این امر اشاره می‌کند که مولانا لطف خدا را آشکار می‌کند، در حالی که او خود مظهر لطف و قهر است.<sup>۱</sup> اگر حقیقت داشته باشد که مولانا همواره معارف پدرش را با خود به همراه داشت و آن را پیوسته می‌خواند تا اینکه شمس او را از خواندن آن نهی کرد، عمل شمس می‌تواند حاکی از هدف وی در تقویت توانایی ابراز کردن صفات جلال و قهر در درون مولانا باشد. در اینجا باید ارتباط نزدیک میان قهر و رنج و اندوه حاصل از جدایی را که در تعالیم مولانا مشهود است، یادآور شویم. در واقع برای آنکه مولانا بتواند این صفات را کاملاً درک کند دوری از شمس ضروری بوده است. به علاوه، ظاهراً بسیاری از غزل‌هایی که مولانا در آنها جلال و عظمت الهی را به زبان اول شخص به نمایش می‌گذارد به آخرین دوره زندگی وی تعلق دارد، یعنی زمانی که او کاملاً شمس الدین (خورشید دین) را در وجود خود یافته بود؛ بجاست گفته شود که در این غزل‌ها مولانا از چنان جایگاه والایی سخن می‌گوید که با نگاه کردن به طرف بالا به او، «کلاه فرو می‌افتد.» به طور خلاصه، به تعبیری می‌شود گفت که تأثیر بهاء ولد بر مولانا «زنانه»، در حالی که تأثیر شمس «مردانه» بود؛ بهاء‌ولد در «صورت» پدر مولانا، اما در «معنا» مادرش بود، در حالی که شمس پدر روحانی او بود.

## مولانا و ابن عربی

اغلب به صراحت گفته شده است که مولانا تحت تأثیر ابن عربی و یا پیروان وی بوده است، اما این نظر عمدتاً بر مبنای حدس و گمان است و می‌توان با اطمینان خاطر آن را کنار گذاشت. این امر حقیقت دارد که صدرالدین قونوی (متوفی ۱۲۴۷ م. ۶۷۳ ق.)، فرزند خوانده (ربیب) ابن عربی و برجسته‌ترین مریدش، یکی از دوستان صمیمی مولانا بود، اما مولانا از نظر معنوی آنقدر پیشرفته بود که تحت تأثیر "دوستی" قرار نگیرد، حتی اگر آن دوست شیخ بزرگی باشد. (هم‌چنین هیچ نشانی دالّ بر اینکه قونوی تحت تأثیر مولانا بوده باشد وجود ندارد). سپهسالار روایت می‌کند که مولانا در خلال سال‌هایی که در دمشق اقامت داشت (حدود ۳۷-۱۲۳۳ م. / ۳۴-۶۳۰ ق.) "مصاحب" ابن عربی بود و در واقع ارتباط نداشتن آن دو عجیب خواهد بود. اما مسأله تحت تأثیر قرار گرفتن با مسأله ارتباط یا مصاحبت داشتن باید به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. بی‌معنی نیست که برخی از فقرات شرح حال‌های مولانا و مقالات شمس حاکی از آن است که مشایخ مولوی به حکمت نظام‌مند ابن عربی و پیروان او به‌دیده تردید می‌نگریستند؛ تفاوت‌های موجود در سبک آنها آنچنان جدی و عمیق است که برای آنها عدم نشان‌دادن این تفاوت اساسی غیرقابل تصوّر خواهد بود. یقیناً منابع معنوی اسلام به آن اندازه عمیق هست که هر دو اقیانوس معنویت را بدون حذف سایر امکانات دربربگیرد.

هانری کربن آنجا که می‌گوید: «پرداختن به تضادّ میان دو صورت معنویت که یکی توسط مولانا و دیگر ابن عربی گسترش یافت امری کاملاً سطحی و زائد می‌باشد»،<sup>۱</sup> در مورد دعوی خویش مبالغه کرده است. از نظر کسانی که از منظر نیازهای معنوی قرن بیستم به تصوّف می‌نگرند، این قضاوت ممکن است صحت

۱. هانری کربن، تخیل خلای در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی، ۱۳۸۴.

داشته باشد، اما تفاوت‌های عمیق همچنان در این متون باقی است؛ نباید فراموش کرد که به‌طور کلی این دو صورت معنویت، دو شیوه متفاوت تفکر است. حکمت پیچیده ابن عربی که بی‌شک به همان وسعت "دین عشق" مولانا مبتنی بر عمل است، در وهله اول از سوی کسانی پذیرفته شد که تعالیم خاص علوم اسلامی، به‌ویژه علم کلام و فلسفه را آموخته بودند. این امر برای سؤال‌های پیچیده، پاسخ‌های پیچیده‌ای فراهم کرد. در مقابل این حکمت، معنویت مولانا هرکسی را که به زیبایی و موسیقی ارج می‌نهاد، با هر سطحی از آموزش جذب کرد. مولانا عادی‌ترین پدیده‌ها و تجربیات زندگی روزمره را به‌عنوان صور خیال به‌منظور توضیح عمیق‌ترین سطوح مابعدالطبیعه و علم‌النفس به خدمت گرفت. او همچنین اصطلاحات تخصصی بسیار گوناگونی را به کار برد، اما این اصطلاحات عمدتاً از زبان محاوره‌ای مردم گرفته شده بودند نه از زبان فیلسوفان و متکلمان. از این رو در اویش مولویہ از همه سطوح اجتماعی بودند؛ از فرهیخته‌ترین تا عامی‌ترین، از ثروتمندترین تا فقیرترین، از نخبگان حاکم تا رفتگران، همه را در برمی‌گرفت. هر مسلمان باذوقی می‌توانست شیوه مولانا را دنبال کند (اگرچه ضرورتی نداشت که مثنوی را درک کند)، اما فقط یک اقلیت اندک که از آموزش تخصصی برخوردار بودند عقاید اسلامی را به آن‌گونه که ابن عربی توضیح می‌داد، درک می‌کردند. حکایتی را که سید جلال‌الدین آشتیانی، حکیم معاصر ایرانی، برای نگارنده نقل کرده است مقایسه میان این دو شیوه بیان را به اجمال بیان می‌کند: پس از گوش دادن به مسأله‌ای اعتقادی که مولانا برای مریدانش شرح می‌داد، قونوی از او پرسید: «شما به چه نحو، حکمتی بدین پیچیدگی و غموض را می‌توانید با چنین زبان ساده‌ای توضیح دهید؟» مولانا پاسخ داد: «شما چگونه می‌توانید چنین عقاید ساده‌ای را پیچیده و دشوار سازید؟»

همچنین باید در اینجا به یاد داشت که هیچ‌گونه رابطه معنوی از نوع مرید - مرادی میان مولانا و ابن عربی وجود نداشته است؛ زیرا در اینجا دو سلسله مشخص و مجزا را می‌توان از هم تمیز داد. پس مسأله، محدود به پیوندی عقیدتی می‌شود، به این معنی که مولانا ممکن است مطالب خاصی را از ابن عربی اقتباس کرده باشد. هرکس آثار این دو مرشد را بخواند شباهت‌هایی را خواهد یافت، اما این شباهت‌ها را در منابع قبل از ابن عربی نیز می‌توان جستجو کرد. این امر نیز حقیقت ندارد که چون «در تفسیرهای بسیار از مثنوی که در هند و ایران تهیه شده است ارجاعات فراوانی به آثار ابن عربی شده است»، بنابراین «اگر بخواهیم آگاه شویم که معنویت مولانا نزد مریدان پیرو وی چه معنی‌ئی داشت باید به بررسی این تفاسیر پردازیم.»<sup>۱</sup> در خلال زندگی مولانا و در زمان سلطان ولد، برای شرح تعالیم مولانا هیچ اشاره‌ای به آموزه‌های ابن عربی نشده است. از این رو، برای مثال، دقایق الحقائق احمد مولانا (در سال ۱۳۲۰ / ۷۲۰ به رشته تحریر درآمد) به شیوه‌ای نسبتاً روشمند، بسیاری از تعالیم ارزشمند مولانا را شرح می‌دهد؛ هر یک از هشتاد فصل آن با نقل قولی از قرآن یا حدیث آغاز می‌شود، با ابیاتی از مثنوی یا دیوان مولانا توضیح و با استناد به اشعار نویسنده بسط داده می‌شود. چنین آثاری نشان می‌دهند که ضرورت ندارد ابیات مولانا از طریق اصطلاحات و عقاید ابن عربی شرح داده شوند؛ آثار مولانا در حقیقت، خود بسنده هستند، به‌ویژه وقتی که این تعالیم با اعمال مربوط به آنها همراه می‌شدند. به علاوه، اگر مولانا به راستی پیرو ابن عربی بود، انتظار می‌رفت که سایر پیروان ابن عربی نیز اشعار وی را در آثار خود نقل قول کنند، زیرا اشعار مولوی به طرز بی نظیری برای توضیح بسیاری از تعالیم آنها مناسب است. اما در حقیقت، هیچ‌یک از پیروان

بلافاصل ابن عربی که به فارسی می‌نوشتند و از اشعار فارسی نقل قول می‌کردند (مانند قونوی، عراقی، فرقانی و جندی) از مولانا نقل قول نکرده‌اند. حداقل این امر نشانگر آن است که از نظر آنها مولانا سهمی در اندیشه ایشان نداشت.

پس چرا مفسران مولانا به تفسیر عقاید وی در چارچوب تعالیم ابن عربی اصرار می‌ورزند؟ دلیل اصلی این است که گفتمان عقلی تحت سیطره شیوه‌های بیانی ابن عربی رواج یافته بود. در نتیجه شرح دیدگاه‌های مولانا به معنی ترجمان یک کلام شاعرانه با ویژگی خاص خیالی و واژگان فنی خاص خود به شیوه بیان عقلانی و نظری تر است که عمدتاً بر مبنای مفاهیم و اصطلاحات مکتب ابن عربی معین شده است. میان این دو شیوه از معنویت ناسازگاری اساسی وجود ندارد اما ترجمان یک شکل از بیان به شکل دیگر به معنی تضعیف مزیت‌های خاص و به ویژه مخدوش ساختن صرافتِ طبعِ اولی است.

صرف این حقیقت که مفسران مولانا به تعالیم ابن عربی مراجعه می‌کنند بدین معنی نیست که همه پیروان مولانا او را با چنین اصطلاحاتی می‌شناختند. بیشتر تفسیرها به دقت، توسط و برای محققانی نوشته شده‌اند که در علوم اسلامی تعلیم دیده‌اند، یعنی، برای اهل نظر. اما از آنجا که اکثریت مریدان جذب شده در بیشتر سلسله‌ها از همه سطوح جامعه اسلامی بودند، لذا باید بدون احساس نیاز به "شرح" از خود اشعار لذت برده باشند. زیبایی شعر هنگامی که به قرائت یا به آواز خوانده می‌شد با توجه به مضمون فکری اش "تفسیر" مکفی بر محتوای عقلی اش بود. حتی امروزه هنگامی که در ارایش سلسله‌های صوفیه در جاهایی مانند ایران جمع می‌شوند و به اشعاری از مثنوی گوش می‌دهند، زیبایی اشعار را تحسین می‌کنند، اشعاری که به نحوی مستقیم درون‌مایه فکری خود را ارائه می‌دهند؛ به هر حال تعداد کمی از آنها به توضیحات تخصصی مبانی فکری اندیشه مولانا

علاقمند هستند.

در نهایت، شاید همچنان باید تأکید شود که هیچ مدرکی دالّ بر تأثیر ابن عربی یا قونوی در آثار مولانا وجود ندارد. حتی هانری کربن، مدافع برجسته هماهنگی میان این دو شیوه معنویت در بین کسانی که این متون را بررسی کرده‌اند، هرگز هیچ‌گونه تأثیر مستقیمی را ادعا نمی‌کند؛ زیرا هیچ‌یک از واژگان، اصطلاحات یا مباحث اصلی ابن عربی در آثار مولانا یافت نشده است.

### دین حبّ

هنگامی که ابن عربی در شعر مشهور خویش در ترجمان الاشواق از "دین حبّ" سخن می‌گوید، او به عدم تقید یا عدم تعین قلب انسان کامل اشاره می‌کند که تجلیات مستمر ذات الهی را ادراک می‌نماید، تجلیاتی که «هرگز تکرار نمی‌شوند.» در نتیجه، قلب او "پذیرای هر نقش، چراگاه آهوان، صومعه راهبان مسیحی" می‌شود. زمانی که انسان درمی‌یابد که در بافت تعالیم ابن عربی این امر چه معنی‌ئی دارد، گفتن اینکه مولانا نیز به همان امر اشاره می‌کند، برای مثال هنگامی که می‌گوید "خرد نداند و حیران شود ز مذهب عشق"<sup>۲</sup> کاملاً نادرست نخواهد بود. اما یکسان پنداشتن معنی اصطلاح "مذهب عشق" در هر دو نمونه، به معنی نادیده گرفتن تفاوت‌های اساسی خاص میان این دو مکتب خواهد بود. بنابراین عشق از نظر مولانا، به همراه زیبایی و شادی که مستلزم آن است، مرکز و

۱.

اذا لم یکن دینی، الی دینه دانی  
فمرعی لغزلان، و دیر لرهبان  
و الواح توره، و مصحف قرآن  
رکائبه، فالحب دینی و ایمانی

لقد کنت قبل الیوم، انکر صاحبی  
لقد صار قلبی، قابلاً کل صوره  
و بیت لاوثان، و کعبه طایف  
ادین بدین الحب، انی توجهت

۲. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمزالذین تبریزی)، ص ۵۹.



جان مذهب و محور اصلی معنویت است، در حالی که از نظر ابن عربی عشق یک حالت ممکن از درک حقیقت نامتناهی است. هنگام خواندن آثار مولانا، انسان همواره به سوی تجربه عشق به مثابه حقیقتی محوری، فراسوی هر تصور ممکن کشانده می شود؛ هنگام خواندن آثار ابن عربی، انسان احساس نمی کند که عشق از همه مهم تر است؛ تأکید، بر تجربه و معرفت حقیقت غایی (خداوند) است، اما عشق ضرورتاً ابزار اصلی دست یافتن به این معرفت نیست، ضمن اینکه توصیف نظری آن حقیقت و ابزار دستیابی به آن موضوع محوری باقی می ماند. مولانا به هیچ وجه به شیوه دوستش قونوی، برای وضع نظام فلسفی یا کلامی، یا فلسفه‌ای جامع درباره حقیقت وجود تلاش نکرد. هدف وی بیان شگفتی‌های عشق و "دری گشایم در غیب خلق را ز مقال" <sup>۱</sup> است. بخصوص اینکه او می خواست آتش عشق را در قلب انسان شعله‌ور سازد: «بدترین مرگ‌ها بی عشقی است» <sup>۲</sup>.

چند از این الفاظ و اِضمار و مَجاز؟ سوز خواهم، سوز، با آن سوز ساز  
 آتشی از عشق در جان برفروز سر به سر فکر و عبارت را بسوز <sup>۳</sup>  
 برداشت غالب خواننده از مطالعه آثار مولانا، ناگزیری و ضرورت پیروی از زندگی معنوی و تسلیم رحمت الهی شدن است. اما این امر بدین معنی نیست که در زیربنای آثار وی یک "فلسفه وجودی" منسجم وجود ندارد. بلکه کاملاً برعکس، تعبیر روشن و صریح وی از جایگاه انسان در عالم به تأثیرگذار بودن پیام او کمک می کند.

مولانا قصد ندارد پیرامون فلسفه، علم کلام، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی یا

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۳، بیت ۱۴۳۴.

۲. همانجا، بیت ۱۳۳۹۷.

۳. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۶۴ - ۱۷۶۵.

روان‌شناسی بحث کند، اما هنگامی که در ستایش عشق می‌سراید نظرات و دیدگاه‌های وی در مورد همهٔ اینها آشکار می‌شود؛ مفسران در بازنگرهای متعدّد خود دریافته‌اند که در شعر او یک جهان‌بینی منسجم وجود دارد و تلاش کرده‌اند آن را از منظر خود توضیح دهند. اما در انجام این کار همواره آتش سوزان شعر او را خاموش کرده‌اند.

آموزهٔ قرآنی توحید، شکل‌دهنده تمام مسائلی است که او بیان می‌کند، همان‌طور که شیمل متذکر می‌شود: «بدون اغراق می‌توان گفت که شعر مولانا چیزی جز تلاش در جهت بیان عظمت خداوند، آن‌گونه که خود را در جنبه‌های گوناگون زندگی آشکار می‌کند، نیست.»<sup>۱</sup> این دقیقاً جوهرهٔ توحید است، یعنی نشان‌دادن اینکه همه چیز در ستایش خداوند یکتاست. زیرا کثرت در نهایت به وحدت منجر می‌شود.

شرح جهان‌بینی مولانا در جای دیگر به‌طور خلاصه مطرح شده است؛<sup>۲</sup> در اینجا تنها به برخی از اوصاف متمایز آن اشاره می‌شود. مولانا همچون سایر صوفیان، عالم را به مثابهٔ تجلی اسما و صفات الهی می‌نگرد، حال آنکه انسان یا آدم «بوالبشر کو علم الاسماء بگست»<sup>۳</sup> امانت الهی را بر دوش می‌کشد؛ زیرا آدمی به صورت او (خداوند) خلق شده است. صفات الهی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: صفات رحمت یا لطف و صفات غضب یا قهر، گرچه به موجب «رحمت من بر غضبم پیشی دارد»<sup>۴</sup> فقط دستهٔ اول مطابق با اصل ذات خداوند است.

انسان، به‌عنوان تجلی همه اسما و صفات الهی، از لطف و قهر توأم

۱. شیمل، شکوه شمس.

۲. رجوع شود به: ویلیام چیتیک، راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی، مترجم شهاب‌الدین عباسی، تهران: پیکان، ۱۳۸۲.

۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۳۹.

۴. سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي.

برخوردار است. به طور کلی، انبیا و اولیا تعادل کامل میان این دو صفت را حفظ می‌کنند، اما از آنجا که در حقیقت، لطف یا رحمت مقدم است، لطف یا رحمت بر آنها غلبه دارد. در مقابل، غضب خداوند بر کافران مستولی است. به همین ترتیب ملائک تجلیات لطف و رحمت هستند در حالی که شیاطین جلوه‌های قهر و غضب می‌باشند؛ در مورد عالم صغیر، عقل به لطف تعلق دارد، در حالی که نفس نشانگر قهر است. وضعیت انسان عادی، چنانکه مولانا می‌بیند این است که انسان ایمان به خداوند داشته باشد و عمل به دینش کند، اگرچه در کشمکش میان ملک و شیطان، عقل و نفس، گرفتار آمده است، با وجود این هنوز مشخص نیست که لطف یا قهر جایگاه ابدی فرد خاص را در جهان دیگر مشخص خواهد کرد؟ به عبارت دیگر آیا او به بهشت خواهد رفت یا به جهنم؟ «اولیا منتظر ایشانند که مؤمنان را در منزل خود رسانند و چون خود کنند و شیاطین نیز منتظرند که او را به اسفل السافلین سوی خود کشند.»<sup>۱</sup>

این نمایش کیهانی، که انسان در مرکز آن قرار دارد، نتیجه آشکار شدن گنج پنهان است. خداوند گفته است: «دوست داشتم شناخته شوم پس مخلوقات را خلق کردم.»<sup>۲</sup> عشق و رحمت که اساس آفرینش است عالم را به وجود می‌آورد و هدف نهایی آن را معین می‌کند؛ غضب تنها به تبعیت از رحمت است و در منظر رحمت قرار می‌گیرد. در نتیجه مولانا از عملکرد ابلیس در هماهنگی کیهانی دفاع می‌کند و نشان می‌دهد که شر لازمۀ ضروری خلقت جهان است؛ اما هرگز ادعا نمی‌کند ابلیس با آدم، جهنم با بهشت، یا نفس با عقل برابر است، زیرا رحمت و لطف همواره صفات مقدم باقی می‌مانند.

۱. مولانا، فیه مافیہ، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸، ص ۷۸: همچنین مراجعه کنید به: چیتیک، راد عرفانی عشق. (سورۀ تین، آیه ۵)

۲. أَحَبَّبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ.

انسان تنها مخلوقی است که می‌تواند راه خود را در جهت شکوفایی استعدادهای اولیه نهادینه شده توسط گنج پنهان، انتخاب کند. برخی از مهم‌ترین مباحث اعتقادی در ادبیات اسلامی پیرامون اختیار و مسؤولیت انسان، ناشی از تجربیات روزمره زندگی مولانا است. به علاوه، محور اصلی و فراگیر آثار وی – یعنی ترغیب هموعان خود به پیوستن به سلوک معنوی – بدون آزادی بشر معنایی ندارد. "آدمی بر خنکِ کرّمنّا سوار"، ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم<sup>۱</sup>: "در کفِ درّ کش عنان اختیار"<sup>۲</sup>.

دیدگاه مولانا درباره ارتباط انسان با خدا که در مطالب بی‌شماری در آثار وی بحث یا به آن اشاره شده است، آموزه فراگیر حقیقت وجود را نشان می‌دهد. بُعد دومِ تعالیم وی مربوط به مسیری است که انسان باید جهت دستیابی به کمال معنوی و به فعل درآوردن صورتی که از ابتدا براساس آن خلق شده است، دنبال نماید؛ در اینجا مولانا صفات و اعمال مجاهد معنوی – از قبیل نماز، روزه و ذکر خداوند – که از "از جوع بئرِ گلوی شهوت"<sup>۳</sup> و "شبدیز می‌رانند خوش هر روز در دریای خون"<sup>۴</sup> را شرح می‌دهد. سومین جنبه مهم آثار مولانا وصف مراتب گوناگون پیشرفت معنوی در طیف وسیعی از صور خیال و نماد است که در نهایت منجر به مقامی می‌شود که انسان در آنجا حقیقتاً به همراه حلاج "انا الحق" می‌گوید.

#### محبوب یکتا

مولانا در همان حال که تأیید می‌کند عشق وصف‌نشدنی است، با هزار استعاره و حکایت، خصوصیات و صفات آن را شرح می‌دهد. با جمع‌بندی کلام

۱. سوره اسراء، آیه ۱۷: لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ.

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۰۱.

۳. کلیات شمس تبریزی، ج ۷، بیت ۳۶۱۲۰.

۴. همان، ج ۴، بیت ۱۸۷۰۰.

وی، می توان گفت عشق نیروی الهی است که عالم را به وجود می آورد، عامل حرکت موجودات می شود و برای ایجاد وحدت در میان کثرت در قلب انسان رسوخ می کند. در نهایت، عشق خداست که خالق، حافظ و غایت عالم است؛ این حقیقت یگانه است که خود را به صور نامتناهی متجلی می سازد.

حُسن یا جمال که عمیقاً با عشق پیوسته است، دوست داشتنی است. احتمالاً هیچ یک از سلسله های صوفی به اندازه مولوی در مقام نظر و عمل بر عشق تأکید نمی کند. مطمئناً به طور کل صوفیان نخستین افرادی هستند که این گفته پیامبر را یاد آور می شوند: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد»، اما به ویژه مولوی در جذب تمامی آثار حاصل از این آموزه برای زندگی معنوی نمونه بودند. در متن تعالیم مولانا، «خداوند زیباست» بدین معنی است که «جز خداوند، زیبایی وجود ندارد»؛ زیبایی حقیقی تنها متعلق به اوست در حالی که زیبایی کَل موجودات «عاریتی» یا «مجازی» است.

بزد در بیشه جان، عشقش آتش بسوزانید هر جا بد مجازی<sup>۱</sup>

هر چیز دوست داشتنی حقیقت خویش را از محبوب الهی، تنها حقیقتی که به راستی هست به دست می آورد؛ این احتمالاً درون مایه اصلی معارف بهاء ولد است. یک قطعه نمونه که از زیبایی خداوند سخن می گوید، به شرح ذیل است:

«سبحانک» می گفتم یعنی که ای الله چه پاکی و چه پاکیزه تو که همه نقش  
خوڑا و عینا و جمال همه اصناف حیوانات و خز می همه گل ها و سبزه ها و  
آب های خوش و بادهای وزان و همه خوشی ها و همه آرزوها کلفه روی  
جمال حضرت خاص تو می شود و همه گرد و خاشاک کوی تو می شود.<sup>۲</sup>

مولانا پیام پدرش را در اشعار بسیاری تکرار می کند، اگرچه تأکید وی بر آن

۱. همان، ج ۷، بیت ۳۶-۸۰.

۲. معارف، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۳۳، صص ۱۲ - ۱۱۱.

مضامین [که ما نتایج حاصل از آن را برای حیات معنوی خود کسب می‌کنیم، واضح‌تر و جالب‌تر توجه‌تر هستند. طریق عشق، تشخیص محبوب حقیقی از دروغین، قطع کردن هر چیزی که موهوم و فانی است با شمشیر شهادت - لا اله الا الله - و کاملاً رو آوردن به سوی محبوب یکتاست.

هین دریچه سوی یوسف باز کن      وز شکافش فرجه‌ای آغاز کن  
عشق‌ورزی آن دریچه کردنت      کز جمال دوست سینه روشنست  
پس هماره روی معشوقه نگر      این به دست توست، بشنوی پدر  
راه کن در اندرون‌ها خویش را      دور کن ادراک غیراندیش را<sup>۱</sup>  
غیر معشوق ار تماشایی بود      عشق نبود، هرزه سودایی بود  
عشق آن شعله‌ست، کوچون برفروخت      هرچه جز معشوق باقی، جمله سوخت  
تیغ لا در قتل غیر حق براند      درنگر ز آن پس که بعد لا چه ماند؟<sup>۲</sup>  
خطای دنیاپرستان، عشق آنها به اشیا این جهان نیست بلکه ناتوانی آنها از  
درک این امر است که تمامی اشیا این جهان چیزی جز سایه‌های معشوق  
حقیقی نمی‌باشد.

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش      می‌دود بر خاک پزان، مرغ‌وش  
ابلهی صیاد آن سایه شود      می‌دود چندانک بی‌مایه شود<sup>۳</sup>  
بی‌خبرکان عکس آن مرغ هواست      بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست<sup>۴</sup>  
عشق‌های ناقص، عشق‌های "ماسوی الله" سرانجام عاشق را دل‌سرد و ناامید  
می‌کند، زیرا تنها خداوند است که حقیقی است. خشنودی و سرور در زندگی

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۱۰۳ - ۳۱۰۶.

۲. همان، دفتر پنجم، ابیات ۵۸۷ - ۵۸۹.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۴۲۰ - ۴۲۱.

۴. همانجا، بیت ۴۲۲.

کنونی در درک این حقیقت و پیوستن بی‌درنگ ما به معشوق یکتا قرار دارد. اما این معشوق را در جهان پیرامون خویش نخواهیم یافت. این امر، پیام بسیاری از حکایات موجود در مثنوی است، مانند داستان معروف آن مرد صوفی که در بوستان زیبایی به مراقبه نشسته بود که فضولی مزاحم کار او شد و به او گفت به آثار رحمت خداوند در بوستان بنگرد.

گفت آثارش دلست ای بوالهوس      آن برون آثار آثارت و بس<sup>۱</sup>  
به همین ترتیب، مولانا غزلی را به شرح زیر آغاز می‌کند:

گفت لبم ناگهان نام گل و گلستان      آمد آن گل‌عذار، کوفت مرا بر دهان  
گفت که سلطان منم، جان گلستان منم      حضرت چون من شهی وانگه یاد فلان؟  
دقّ منی هین مخور سیلی هر ناکسی      نای منی هین مکن از دم هرکس فغان<sup>۲</sup>

### درد دل و شادمانی

از نظر سالک، هدف، تجدید پیوند آدمی با "لطف"، "عشق" و "رحمتی" است که انسان را به وجود آورد. از آنجا که "هست دنیا قهرخانه‌گردگار"<sup>۳</sup>، انسان باید به لطف بیاویزد که متعلق به جهان دیگر است. در اصطلاحات کیهان‌شناختی، مقایسه میان جهان زیرین و زبرین، یا وجود مادی و معنوی، در دسته‌های دوتایی چون جسم و روح، صورت و معنا، ظاهر و باطن، خاک و هوا، دریا و اقیانوس شرح داده می‌شود؛ معمولاً همه این موارد دوگانه به قهر و لطف مربوط است، (گفتیم "معمولاً"، زیرا گاهی مولانا سایر پیوندها را در نظر می‌گیرد).

ارتباط کیهان‌شناختی میان لطف و قهر از نظر معنوی و روحی در مقایسه

۱. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۳۲۲.

۲. کلیات شمس تبریزی، ج ۴، ابیات ۲۱۷۴۸ - ۲۱۷۵۰.

۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۱۸۹۵.

میان "وصال" و "فراق" متجلی می‌شود. نزدیکی به خداوند و وصال او حاصل رحمت و لطف است، حال آنکه دوری و فراق نتیجه قهر است. کمال معنوی مربوط به هماهنگی میان این دو صفت است که همواره لطف مقدم است. اساساً انسان در "قهرخانه" گرفتار آمده و در جستجوی لطف است:

رحمت او سابق است از قهر او سابقی خواهی، برو سابق بجو<sup>۱</sup>  
 اما سرانجام، هنگامی که سالک به مقام ولایت دست می‌یابد، این دو صفت را با تعادلی سازگار جمع می‌کند؛ زیرا او صورت الهی را که براساس آن خلق شده بود، به فعلیت درآورده است. در نتیجه مولانا در سلوک از مرشد کامل، از شیخ سخن می‌گوید:

یک زمانی موج لطفش بال توست آتش قهرش دمی حمال توست<sup>۲</sup>  
 در سیر وصول به کمال معنوی، عاشق از مسیری عبور خواهد کرد که او را از تجربه‌های متناوب فراق و وصال یا "قبض" و "بسط" می‌گذارند. غزل‌های مولانا با استعاره‌های بسیار متعدد از مراتب گوناگون این تجربیات، سخن می‌گوید؛ متداول‌ترین این استعاره‌ها مربوط به عشق مجازی (رخ زیبا، طره گیسو، بوسه)، نوشیدن شراب (جام، مستی، هوشیاری) و بوستان (گل، بهار، پاییز) هستند.<sup>۳</sup> این تصویرپردازی به طور اختیاری انتخاب نشده است، بلکه، به عبارتی می‌شود گفت به دلیل قابلیت‌ها و محدودیت‌های زبان آدمی در بافت تمدن اسلامی و به بیان دقیق‌تر، از آنجا که این تجارب صورت خیالی خاصی را در چارچوب متن مورد نظر پذیرا می‌شوند، به "طور طبیعی" شکل گرفته‌اند. مولانا به تفصیل، ماهیت "خیال" را شرح می‌دهد. در اینجا به ذکر نقل قولی اکتفا می‌کنیم:

۱. همانجا، بیت ۳۲۰۵.

۲. همانجا، بیت ۵۴۵.

۳. رجوع شود به: چنیک، راه عرفانی عشق، فصل سوم؛ همچنین به شکوه شمس، فصل دوم.



مستی و عاشقی و جوانی و جنس این آمد بهار خرم و گشتند همنشین  
 صورت نداشتند، مصور شدند خوش یعنی مخیلات مصور شده بین  
 دهلیز دیده است دل، آنچه به دل رسید در دیده اندر آید، صورت شود یقین<sup>۱</sup>  
 بسیاری از اشعار مولانا را باید به مثابه تلاشی دانست که موجب می شود  
 مشاهدات معنوی و "خیالی" برای کسانی که آنها را درک نکرده اند، قابل فهم شود.  
 پدرش پیش از او بخش کاملی از معارف را به همین امر اختصاص داده بود. برای  
 مثال، در آنجا چنین می خوانیم:

پس در هر جزو من، جوی های نور می رود همچون زر آب و روان  
 می شود... همه خواطر و مزه از الله هست می شود. همه روی سوی الله  
 آورده اند و الله چنانک شاه زیبا در میان عروسان نو بنشسته، یکی بر  
 کتفش می گزد و یکی بر شانه بوسه اش می دهد و یکی خود را در وی  
 می مالد. و یا چنانک فرزندان چو دانه مروارید گرد پدر جوان درآمده و با  
 وی بازی می کنند و یا چون کبوتران و گنجشکان گرد کسی که خورشان  
 می دهد درآمده باشند و به هر جای وی برمی نشینند همچنان همه ذره های  
 کاینات گرد جمال الله گردان و تدبیر و خواطر من گرد الله گردان است (و  
 سبوح و سبحان گویان است).<sup>۲</sup>

پیام مولانا این است که تمامی شادی و شمع در وجود خداوند یافت  
 می شوند و در این لحظه است که خداوند را می توان در قلب یافت. غزل ذیل با  
 بهره گیری از تصویرپردازی خاص خود احتمالاً بیش از دیگر غزلها به روشنی  
 این پیام را منتقل می کند:

شنیدی تو که خط آمد ز خاقان؟ که از پرده برون آیند خوبان

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۴، ابیات ۲۱۵۷۴ - ۲۱۵۷۶.

۲. معارف، صص ۱۳۴ - ۱۳۵.

چنین فرموده است خاقان که امسال زهی سال و زهی روز مبارک  
 زهی خاقان زهی اقبال خندان درون خانه بنشستن حرام است  
 شکر خواهم که باشد سخت ارزان که سلطان می خرامد سوی میدان  
 بیا با ما به میدان تا ببینی یکی بزم خوش پیدای پنهان  
 .....

غلامان چومه در پیش ساقی نوای مطربان خوشتر از جان  
 ولیک از عشق شه جانهای مستان فراغت دارد از ساقی و از خوان  
 تو گویی این کجا باشد همان جا که اندیشه کجا گشتست جویان<sup>۱</sup>

اما در خود فرورفتن و باکنه وجود خود ارتباط برقرار کردن آسان نیست. در انجام چنین امری، فرد باید از تعالیمی که انبیا و اولیا آورده‌اند، پیروی کند. سلوک مولوی که کاملاً بر پایه شریعت و سنت است، با تکیه بر ذکر محبوب، از طریق صورت‌های مختلف ظاهری و باطنی، از نماز و روزه گرفته تا موسیقی و رقص را شامل می‌شود. در نزد وی شریعت، محور است؛ زیرا بدون اعمال دینی، فرد هرگز نخواهد توانست چهارچوب‌ها و محدودیت‌های فردیت خود را ترک گوید و حضور الهی را درک نماید: "چو پیمبر نیستی، پس رَو به راه!"<sup>۲</sup>

دوری ما از خداوند در قائم بالذات بودن ما، در این عقیده نادرست ما ریشه دارد که (فکر می‌کنیم) به نحوی مستقل از مبدأ خود (خداوند) هستیم. نفس، ما را از درک روح و آنچه که ورای آن قرار دارد عاجز می‌کند؛ مانند ابلیس، ما تنها وجه ظاهری اشیا را می‌بینیم. ما باید نور ملکوتی باطنی را که به عنوان عقل شناخته شده است به فعلیت درآوریم، عقلی که ماهیتش "جوینده خدا" است،<sup>۳</sup> این زمان

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۴، غزل ۱۹۰۳.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۶۵.

۳. همان، دفتر سوم، بیت ۳۱۹۶.

می‌توان بر نفس، که هم ریشه با شیطان است<sup>۱</sup> غلبه کرد. در عین حال، باید از شیوۀ حسابگرانه عقل جزئی که آن نیز توسط ابرهای نفس پنهان شده است، اجتناب کنیم و خود را به عشق نامتناهی بسپاریم. در آخرین منازل سلوک، "هر چیزی به جز خداوند" - حتی خود عقل کل، چون آن نیز یک حقیقت مخلوق است - باید پشت سر گذاشته شود.

### رهایی از نفس

در متن روان‌شناسی معنوی مولانا، حیات نفس، مرگ روح است؛ وصال با جهان زیرین، فراق از خداوند را به همراه دارد. رنج و اندوه قلب ناشی از خود موهوم ما و دوری ما از اصل خود است. برای گذشتن از قهر و رسیدن به لطف که سرچشمۀ همه چیز است، باید از نفس‌رهایی یابیم و در قلب ساکن شویم. پس درد و رنج، ملازمان ضروری حیات نفس هستند. در این مرتبه از وجود نمی‌توان بر آنها (درد و رنج) غلبه کرد، بلکه باید در درون به شادی‌ئی که در مرکز قلب جای دارد مبدل شوند. در واقع، فقط انبیا و اولیا می‌توانند رنج حقیقی را درک کنند، زیرا بصیرت اشیا آن‌گونه که هستند تنها به آنها اعطا شده است. هم‌چنان‌که مولانا معمولاً متذکر می‌شود، تا زمانی که پرندۀ آب‌گوارا ننوشیده باشد، هرگز تصوّر نخواهد کرد که بر روی آب شور دریا به سر می‌برد؛ تا زمانی که سالک مزۀ وصال را نچشد، هرگز نخواهد فهمید که در اندوه بی‌پایان فراق به سر می‌برد. "هر که او بیدارتر، پردردتر"<sup>۲</sup>. از این رو، بزرگ‌ترین بدبختی‌ئی که بشر می‌تواند متحمل شود زمانی اتفاق می‌افتد که او درد فراق را در نمی‌یابد.

۱. همانجا، ابیات ۳۱۹۸ و ۴۰۵۴.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۶۲۹.

آن که او بی درد باشد رهنزست      زانکه بی دردی انا الحق گفتنت<sup>۱</sup>  
تا وقتی که دردمند نباشیم، برای دستیابی به آرامش تلاش نخواهیم کرد؛ تا  
وقتی که عاشق نباشیم، در طلب معشوق نخواهیم بود:

هر کجا دردی، دوا آنجا رود      هر کجا فقری، نوا آنجا رود<sup>۲</sup>  
آب کم جو تشنگی آور به دست      تا بجوشد آب از بالا و پست<sup>۳</sup>  
برای به دست آوردن تشنگی و درد، باید به نقص و نالایقی - یا، بالاتر از آن،  
به عدم محض خود در برابر حقیقت یکتا پی ببریم. آموزه محوری مولانا، چون  
تعالیم سایر صوفیان به این امر منحصر می شود:

وز میان خویش را برون کن تیز      تا بگیری تو خویش را به کنار<sup>۴</sup>  
خودیت ما بی اساس و موهوم است، اما وابسته به آن هستیم. هنگامی که از  
طریق آیین سلوک و آتش عشق و شوق، خود بی اثر و نابود می شود، هیچ چیز جز  
خداوند بجا نمی ماند. مولانا با به کارگرفتن کلام شهادت، آن را چنین شرح  
می دهد:

تیغ لا در قتل غیر حق براند      درنگر ز آن پس که بعد لا چه ماند؟<sup>۵</sup>  
ماند الا الله باقی جمله رفت      شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت<sup>۶</sup>  
پس خودیت، فراق انسان است، و بی خود شدن، وصال و کمال او. یک غزل  
نمونه سالک را به این آگاهی می رساند:

۱. همان، دفتر دوم، بیت ۲۵۲۷.

۲. همان، دفتر سوم، بیت ۳۲۱۱.

۳. همانجا، بیت ۳۲۱۳.

۴. کلیات شمس تبریزی، ج ۳، بیت ۱۲۲۸۰.

۵. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۵۸۹.

۶. همانجا، ۵۹۰.

ای طربناکان ز مطرب التماس می کنید  
 سوی عشرت‌ها روید و میل بانگ نی کنید  
 شہسوار اسب شادی‌ها شوید ای مقبلان  
 اسب غم را در قدم‌های طرب‌ها پی کنید  
 زان می صافی ز خم وحدتش ای باخودان  
 عقل و ہوش و عاقبت بینی همه لاشی کنید  
 نوبہاری ہست با صدرنگ گلزار و چمن  
 ترک سرد و خشک و ادباری ماہ دی کنید  
 کشتگان خواهید دیدن سربریدہ جوق جوق  
 ایہا العشاق مرتدید اگر ہی ہی کنید  
 سوی چین است آن بت چینی کہ طالب گشتہ اید  
 این چہ عقلست اینکہ ہر دم قصد راہ ری کنید  
 در خرابات بقا اندر سماع گوش جان  
 ترک تکرار حروف ابجد و حطی کنید  
 از شراب صرف باقی کاسہ سر پر کنید  
 فرش عقل و عاقلی از بہر اللہ طی کنید  
 از صفات با خودی بیرون شوید ای عاشقان  
 خویشتن را محو دیدار جمال حی کنید  
 با شہ تبریز شمس الدین خداوند شہان  
 جان فدا دارید و تن قربان ز بہر وی کنید<sup>۱</sup>

## رحمت خداوند

مولانا و آن گروه از پیروانش که به تعالیم وی وفادار بودند به ما می‌گویند که عشق، رحمت و لطف خداوند را بر عالم، سایه می‌افکند و سرنوشت ما را تعیین می‌کند، عالم اساساً خیر و زیبا است، اگرچه خود محوری ما ممکن است مانع از دیدن این امر شود. رحمت خداوند که در پس حجاب تجلی قهر اوست، ما را به سوی ارج بهجت و سُرور می‌کشاند. بنابراین، بر ما است که پذیرای "رحمت مسبوق" حق شویم، از بیم آنکه مبدا تا ابد در حجاب باقی بمانیم. وظیفه ما به عنوان ابنای بشر بازگشت به لطف است که از آن برآمده‌ایم و بدین طریق تمامی کثرات را به وحدت تبدیل کنیم و به همه پدیده‌ها به عنوان حجاب‌هایی بر صورت معشوق بنگریم. مولانا در مورد اولیا که راهنمایان آدمی در این سلوک هستند، چنین می‌سراید:

خوی با ماکن و با بی‌خبران خوی مکن  
 دُم هر ماده خری را چو خران بوی مکن  
 اوّل و آخر تو عشق ازل خواهد بود  
 چون زن فاحشه هر شب تو دگر شوی مکن  
 دل بنه بر هوسی که دل از آن برنکنی  
 شیرمردا دل خود سگ هر کوی مکن  
 هم بدان سو که گه درد، دوا می‌خواهی  
 وقف کن دیده و دل روی به هر سوی مکن  
 همچو اشتر بمدو جانب هر خاربنی  
 ترک این باغ و بهار و چمن و جوی مکن

هان که خاقان بنهادست شہانہ بزمی  
 اندرین مزبلہ از بہر خدا طوی مکن  
 میر چوگانی ما جانب میدان آمد  
 پی اسبش دل و جان را ہلہ جزگوی مکن  
 روی را پاک بشو عیب بر آیینہ منہ  
 نقد خود را سرہ کن عیب ترازوی مکن  
 جز بر آن کہ لب داد لب خود مگشا  
 جز سوی آن کہ تکت داد تکاپوی مکن  
 روی و مویی کہ بتان راست دروغین می دان  
 نامشان را تو قمر روی زره موی مکن  
 بر کلوخیست رخ و چشم و لب عاریتی  
 پیش بی چشم بہ جد شیوہ ابروی مکن  
 قامت عشق صلا زد کہ سماع ابدیست  
 جز پی قامت او رقص و ہیاہوی مکن  
 دم مزن ور بزنی زیر لب آہستہ بزنی  
 دم حجابست یکی تو کن و صد توی مکن<sup>۱</sup>





## دیباچه کتاب مستطاب فیہ ما فیہ<sup>۱</sup>

حاج شیخ عبدالله حائری

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اظهر الوجود و منه بدأ و كل حمد و اليه يعود و الصلوة و السلام على الشاهد و المشهود لكل موجود، محمد المحمود و آله و اوليائه خلفاء الله في عالم الغيب و الشهود. اما بعد، مخفی نماند که این کتاب مستطاب از تقریرات لسان العارفين و برهان الواصلين مولانا جلال الدين محمد بلخي المشتهر بمولوی رومی قدس سره می باشد که فرزند ارجمند ایشان فخرالسلف و نعم الخلف مولانا بهاءالدين مشهور به بهاءالدين ولد نوشته اند و چنین معلوم می شود که بیاناتی را که از مولوی در مجالس عدیده شنیده اند استکتاب فرموده اند. یعنی، آن دُرر آبدار و گوهرهای شاهوار که والد ماجد از دهان گهربار در ظاهر به حضار ایتار می نموده و در باطن برای نثار بر سر یار و شهریار خود می ریختند، آن ولد ممجد، لثالی منثور را جمع نموده در رشته محبت سرشته، منتظم و درج فرموده، سبحة الابرااری ساخته و

---

۱. مؤلف عارف، این دیباچه را در ابتدای کتاب فیہ مافیہ که خود برای اولین بار تصحیح و در سال ۱۳۳۳ قمری چاپ کرده بودند، نوشتند و در اینجا عیناً نقل می شود. درباره مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری به فصل دوم این کتاب مراجعه کنید.

قَلَادَةُ الاحرارى پرداخته به گردن هواخواهان معرفت آویختند. این مجموعه جواهر را به ملاحظه عظمت قدرش که تهدیدی نمی توانست نمود و زیادتى قیمتش که بی نهایت بود به اسمی معین و وصفی مشخص محدود فرموده، اقتباس از آیه وافى هدایه: فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ<sup>۱</sup> نموده اشاره اجمالی به عظمت مافی‌الکتاب من الکلمات التامات کرده به فیه مافیہ مستی فرمود. الحق این بحر محیط بی پایان و این دریای بسیط بی کران را که مملو از لثالی و گوهر و غوالی و عنبر و دُر و مرجان و اصناف مرغ و ماهی و نهنگ و انواع حیوان است بدون تناهی و غیر اینها از عجایب الهی حتی آدم آبی بلکه انسان حسابی از خضر و موسی در غراب<sup>۲</sup> و الیاس در قعر آب و از غرایب بی حساب در او می باشد چسان می توان تعریف کرد و چگونه نمونه از توصیف آن به بیان توان آورد جز آنکه فلک فکرت در گرداب حیرت افتد و مستغرق دریای وحدت گردد، آن زمان حقیقت انسانی به زبان رسای بی زبانی یک دهن به پهنای فلک گشاید و به بانگ بلند فریاد زند و بفرماید:

اندر او هست آنچه هست در او فیه مافیہ انه هو هو  
خوشا به حال ابرار که در این قلزم زخار دل به رحمت کردگار بستند و در  
کشتی رسول مختار با آل اطهار او نشستند و از خطر طوفان فتنه آخر الزمان  
رستند، بلکه غواص بحر معانی گشته گوهر مقصود را به کف آورده از طریق  
فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً لَا تَخَافُ دَرْكاً و لَا تَخْشَى<sup>۳</sup> گذشته واصل به ساحل نجات  
شدند. فرضاً اگر به خس و خاری در آب برخوردند حمل بر وسعت مشرب نموده

۱. سوره نجم، آیه ۱۰: و خدا به بنده خود هر چه باید وحی کند، وحی کرد.

۲. نوعی کشتی که در قدیم به شکل غراب (کلاغ) می ساختند.

۳. سوره طه، آیه ۷۷: و برایشان در دریا گذرگاهی خشک بجوی، و مترس که بر تو دست یابند و بیم به دل راه مده.

خورده گیری نفرموده صدف و خزف را مانع از یخزجٍ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ<sup>۱</sup> ندانستند. مثلاً اعتقاد مولوی در سابق بالخیرات بودن حضرت مولا علی (ع) چنین عالی یا غالیست که می فرماید:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود      تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود  
شاهی که ولی بود و وصی بود علی بود      سلطان سخا و کرم وجود علی بود<sup>۲</sup>  
حال منصف چگونه باور دارد که او اول الاولین را آخرالآخرین می پندارد  
مگر آنکه گفته شود که مولا (ع) هم اول است و هم آخر. ولی اول و آخر بودن را  
اهمیت نمی دهد و وصیت حضرت ختمی مرتبت را اطاعت می نماید و با ائمت در  
ابقا صورت اسلام همراهی می فرماید تا نوبت برسد اگر هم به ظاهر بکوشد برای  
آن است که امارت را جان نو دهد و نخل خلافت را ثمر بخشد چنانکه فرموده:  
آنکه او تن را بدین سان پی کند      حرص میری و خلافت کی کند  
زان به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم      تا امیران را نماید راه و حکم  
تا امیری را دهد جان دگر      تا دهد نخل خلافت را ثمر  
جهد پیغمبر به فتح مگه هم      کی بود در حب دنیا متهم<sup>۳</sup>  
ولی بعضی اشارات و کنایات در اشعار خود دارد که جای بسی تعجب است از  
اینکه حفظ ظاهر نفرموده و در مقام محبت مستانه زبان گشوده: شَقِشَقَةً هَدَرْتُ<sup>۴</sup>  
نموده و فرموده:

راز بگشا ای علی مرتضی      ای پس از سوءالقضاء حسن القضاء<sup>۵</sup>

۱. سورة رحمن، آیه ۲۲. از آن دو، مروارید و مرجان بیرون می آید.

۲. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس الدین تبریزی)، ص ۱۲۰.

۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۹۶۰ - ۳۹۶۳.

۴. نهج البلاغه، خطبه سوم: هيجانی بود که شورید.

۵. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۷۱.

و در دیوان بزرگ اشعار ایشان موسوم به کلیات شمس تبریزی که سالهاست در هند به طبع رسیده، در ضمن غزلی درج است:

او کدامست که با آل نبیّ کرد وفا      آنکه در راه علی پای چه سلمان دارد  
آن علی‌ئی که به گرمای قیامت بینی      حوض کوثر به لب چشمه حیوان دارد  
یارب از دست علی ده همه را آب حیات      زانکه لطف و کرمش نی حد و پایان دارد  
مدّتی شد که من خسته دلک محروم      خاطر مروضه سلطان خراسان دارد  
شمس مسکین علی اوست که در راه علی      نطق برزنده تر از خنجر برّان دارد

عجب اینجاست که میان اصحاب باوفا، سلمان را انتخاب فرموده، خدا دانا است که چه مقصود بوده اگرچه ذکر سلطان خراسان امید است که طریق به مقصد را آسان فرماید. از این عجب تر در غزل دیگر است که می فرماید:

امروز سرمست آمدم تا دیر را در بشکنم      گرز فریدونی کشم ضحاک را سر بشکنم  
امروز سرمست آمدم تا دیر را ویران کنم      آتش زرم در بتکده بت‌های آزر بشکنم  
امروز سرمست آمدم مست زبردست آمدم      کافر اگر دستم کشد من دست کافر بشکنم  
امروز سرمست آمدم نور محمّد یافتم      پیمان به حیدر بسته ام من عهد عمر بشکنم

بارالها، پروردگارا، خداوندا به تو پناه می بریم تو عالم السرّ والخفیات "خدا رازین معتمّا پرده بردار". واقعاً خیلی جای حیرت است که چه مستی‌ئی پیش آمده که مداهنه با اهل زمان خود ننموده در دیر و بت‌های آزر و سر و دست و عهد می شکند. شاید توجیهش این باشد که گاهی اهل حال را از غلبه واردات الهیه حالت مستی شبه الجنون دست می دهد که بی خود شده بی اختیار بیان اسرار می نماید و سخن‌های غریبه می سراید. این‌گونه کلمات را شطحیات می نامند مثل... ما اعظم شأنی و لیس فی جُبتی سواه. البتّه:

مستی ئی کاید ز بوی شاه فرد صد خم می در سر و مغز آن نکرد<sup>۱</sup>  
چنانکه شاید عذر خود را در غزل دیگر خواسته باشد که می فرماید:  
امروز هم چون آصفم شمشیر و فرمان در کفم  
تاگردن گردنکشان در پیش سلطان بشکنم  
روزی دو باغ طاغیان گر سبز بینی غم مخور  
من اصلها و بیخشان از راه پنهان بشکنم  
گر پاسبان گوید که هی در دم بریزم خون وی  
دربان اگر دستم کشد من دست دربان بشکنم  
خوان کرم گسترده ای مهمان خویشم کرده ای  
گوشم چرا مالی اگر من گوشه نان بشکنم  
نی منم بر خوان تو سر خیل مهمانان تو  
جامی دو پر می می کنم تا شرم مهمان بشکنم  
چون من خراب و مست را در خانه خود ره دهی  
پس می ندانی این قدر این بشکنم آن بشکنم  
ای آنکه اندر جان من تلقین شعرم می کنی  
گر تن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم<sup>۲</sup>  
جای دیگر می فرماید:  
هر چه امروز بریزم، شکنم تاوان نیست  
هر چه امروز بگویم بکنم معذورم<sup>۳</sup>  
ولی باز جای دیگر می فرماید:

۱. همان، دقیر سوم، بیت ۶۷۳.

۲. جذبات الیه (منتخبات کلیات شمس الدین تبریزی)، صص ۲۲۱ - ۲۲۲ (با کمی اختلاف).

۳. همان، ص ۲۴۲.

عهدی که با حق بسته‌ام تا مردنم آن نشکنم  
 از هر سگی کمتر منم گر عهد و پیمان بشکنم  
 قرآن و قول مصطفی نشکست مرد راه دین  
 هر چه نه آن باشد نه این می‌دان که آسان بشکنم  
 فرمان شیطان بشکنند هر جا که مرد حق بود  
 من نیز چون مردان حق فرمان شیطان بشکنم  
 چون پیر پندم می‌دهد از جان قبول آید مرا  
 کی ره به پیران می‌برم چون عهد پیران بشکنم  
 عهدی که با شیر خدا بستم به جان دارم نگاه  
 عهد خدا بشکسته‌ام گر عهد و پیمان بشکنم  
 راستی که عجب کارش به بشکن بشکن افتاده است که هر چه بخواهیم  
 درستکاری و شکسته‌بندی کنیم باز مطلب درست به دست نمی‌آید؛ اگرچه این  
 شکستگی ارزد به صد هزار درست شاید موردی باشد که شکستگی، درستی و  
 مطلوب باشد. "آن دوست دل شکسته می‌دارد دوست": أَنَا عِنْدَ الْمُكْسِرَةِ قُلُوبِهِمْ.  
 گر خَضِر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خَضِر هست<sup>۱</sup>  
 همچنین اشکسته بسته گفتنی است حق کند آخر درستش کو غنی است<sup>۲</sup>  
 تو هم ای عاشق چو جرمت گشت فاش آب و روغن ترک کن اشکسته باش<sup>۳</sup>  
 پس عاقلان را یک اشارت بس بود. اگرچه:  
 آنچه می‌گویم به قدر فهم توست مردم اندر حسرت فهم درست<sup>۴</sup>

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۳۷.

۲. همان، دفتر چهارم، بیت ۳۴۴.

۳. همانجا، بیت ۳۴۶.

۴. همان، دفتر سوم، بیت ۲۰۹۹.

امارات و اشارات و دلائل بسیار است علاوه بر تصریح و توسل و سلام به ائمه اثنا عشر که این مختصر گنجایش ندارد.

تعریف علی به گفتگو ممکن نیست گنجایش بحر در سبو ممکن نیست  
 من ذات علی به واجبی نشناسم اما دانم که مثل او ممکن نیست  
 رومی نشد از سرّ علی کس آگاه زیرا که کس آگاه نشد از سرّاله  
 یک ممکن و این همه صفات واجب لا حول و لا قوّة الا بالله  
 ولی یک دلیل لیبی فلسفی در خاطر می باشد که ناگزیر از اشاره به آن هستم و  
 آن آنست که ظاهر بینان از عامه که کمالات معنویه را در رؤسا و بزرگان خود  
 شرط نمی دانند و از آنها همین تنظیمات ظاهریه می خواهند اکثریت، جاهلیت یا  
 اجماع عوام را مدرک قطعی پنداشته، ریاست آنها را تصدیق می نمایند و از آنجا  
 که رابطه آشنایی و خصوصیت با اولیای سابقین ندارند تمسک به عموومات  
 می کنند با آنکه در مصداقش در شبهه و پندارند ولی اهل باطن و طریق که کمالات  
 معنویه یعنی جنود عقلیه را میزان ریاست الهیه دانسته اند طریق معرفتی را منحصر  
 به نصّ سابق بر لاحق می دانند و افکار عامه را منشاء اثر در ریاست الهیه  
 نمی دانند. از اینجاست که سلسله جلیله علمای ربّانی معتقد به اجازه بوده از شیخ  
 روایتی و شریعتی تا شیخ طریقتی و حقیقتی، مشایخ اجازه داشته، سلسله اجازه  
 خود را یداً بید و نفساً بنفس تا زمان ائمه معصومین علیهم السلام می رسانند و کمال  
 دقت در متصل و منضبط بودن اجازه دارند که راهروان بعد از افتقاد راهنمای اول  
 ضایع و معطل نمانند، چنانکه در اخبار است در مقام انکار که: هَلْ ضَيَّعَ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ  
 فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ مِنْ أُمَّتِهِ. انصاف بدهید اگر حاکم یک قصبه بخواهد از میان مردم  
 آنجا برود از او پرسند بعد از تو حکومت با کیست؟ بگوید: مثلاً هر که خط خوان

و خط‌نویس باشد حکومت نماید! معلوم است که خواندن و نوشتن امر سهل الوصولی است و به‌اندک صرف همت نفسانی، تحصیلش آسان است مخصوصاً به قصد ریاست بر اقران علاوه بر ریاست دینیه که خواهان بیشتر دارد، آن زمان جماعت بسیاری خط و سواد خود را معیار کار گرفته دعوی حکومت می‌نمایند و میان خودشان در اولیت و اولویت تصرف کردن در جان و مال مردم باب تنازع باز می‌شود و اتباع آنها هم به جان یکدیگر افتاده مال و خیال مردم بی‌حال پایمال و ربه‌وده ابطال مردم بطلال شده هرج و مرج غریبی آشکار می‌گردد، عاقبت آن قصبه را ویرانه می‌سازند که قرن‌ها قابل انتفاع نباشد آن وقت چقدر عقلاً نسبت به حاکم اول قصبه، خورده‌گیری نموده و درحقیقت تمام این ضایعات را به او مستند می‌نمایند. حال چگونه باور می‌توان نمود که آن کس که اکمل و اعقل زمان باشد امر ولایت بر تمام خلق عالم را مهمل و معطل گذارده به اختیار خلق بی‌تمیز واگذار نماید یا امر سهل الوصولی را که مشترک بین مؤمن و غیرمؤمن است میزان ریاست دینی قرار دهد. حاشاکه چنین باشد بلکه آن عاقل کامل با بصیرت دلسوز به حال خلق، چنان والی لاحق را به اماراتی مشخص و اشاراتی معین توصیف می‌فرماید که تردیدی و شبهه‌ای برای معتقدین به سابق نیاید و به واسطه انحصار طریق به نص و اجازه اهلش، ناهلان دعوی اهلیتی نتوانند نمود درحقیقت آن اسکندر عالم گیر چنان سدی سدید از آهن و زُبُرالحدید<sup>۱</sup> می‌بندد که یا جوج و مأجوج را به کلی راه مداخله به مملکت او بسته شود و از سنگر...<sup>۲</sup> مأیوسانه برگردند حال کسی که در سلسله فقر باشد چگونه می‌شود به او نسبت داد که نص را قائل نیست و اجماع را حجت می‌پندارد. آخر مولوی می‌فرماید:

---

۱. آهن پاردها.

۲. خوانده نشد.



چون مقرّر شد بزرگتی رسول پس حسد ناید کسی را از قبول  
پس به هر دوری ولی ئی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است<sup>۱</sup>  
جای دیگر می فرماید:

مر ولی را هم ولی شهره کند هر که را او خواست با بهره کند<sup>۲</sup>  
این است که حدیث شریف نبوی: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ را عنوان نموده  
می فرماید:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود وان علی مولا نهاد  
گفت هر کس را منم مولا و دوست ابن عمّ من علی مولای اوست<sup>۳</sup>  
برخلاف بعضی که تواتر خبر غدیر خم را منکرند، تصدیق به قطعی بودن آن  
نموده و نهاد فرموده و چون بعضی منکر دلالت مولا بر اولی به تصرّف بودند،  
تصدیق اولویت فرموده، فرمود:

کیست مولا آن که آزادت کند بند رقیّت زپایت بر کند<sup>۴</sup>  
و معلوم است که آزادی، فرع مالکیت است که: لا عتق الا فی ملک، بعد از آن  
می فرماید:

چون به آزادی نبوت هادی است مؤمنان را ز انبیا آزادی است  
ای گروه مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید<sup>۵</sup>  
بلی، آن کسانی که معرفت ندارند از مسائل عشق و ولایت بی خبرند:  
سخت تر شد بند من از پند تو عشق را نشناخت دانشمند تو<sup>۶</sup>

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۸۱۵ - ۸۱۴.

۲. همانجا، بیت ۲۳۵۴.

۳. همان، دفتر ششم، ابیات ۴۵۵۱ - ۴۵۵۲ (با کمی اختلاف).

۴. همانجا، بیت ۴۵۵۳.

۵. همانجا، ابیات ۴۵۵۴ - ۴۵۵۵.

۶. همان، دفتر سوم، ابیات ۳۸۳۱.

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد<sup>۱</sup>

اگرچه مطلب طولانی شد ولی چاره چیست؟

هزارگونه بلنگم به هر رهم که برند رهی که آن به سوی توست ترکناز کنم  
 حرام دانم با مردمان سخن گفتن دگر حدیث تو آید سخن دراز کنم<sup>۲</sup>  
 شب رفت و حدیث ما به پایان نرسید شب را چه گنه حدیث او بود دراز  
 مپرس از من حدیث زلف پرچین مـجنبانید زنجیر مـجانین  
 حدیث زلف جانان بس دراز است چه شایدگفت از آن کان جای راز است  
 بار دیگر ما به قصه آمدم ما از این قصه برون خود کی شدیم<sup>۳</sup>

غالباً عین‌الدین پروانه که امیرالامرای روم و از زمره ارادتمندان مولوی بود در مجالس ایشان حاضر می‌گردیده، طرف خطاب آن جناب می‌شدند؛ چنانچه آقای شیروانی اعلی‌الله مقامه در بستان‌السیاحه تصریح فرموده‌اند و از بیانات مولوی هم واضح می‌شود.

از آنجا که نسخه این کتاب، عزیزالوجود و کمیاب بود به زحمت زیاد چند نسخه از جلد اول از تامه و ناقصه به دست آورده ولی بسیار مغلوط و مصحّف بودند. چندی همّت بسته تا تصحیح و مقابله نمودم ولی جلد ثانی که ظاهر این است که از تألیفات جناب بهاء‌الدین ولد باشد، یک نسخه بیش یافت نشد و خیلی غلط داشت آن هم بحمدالله بقدر الوسع بذل همّت نموده تصحیح شد. اگر جزئی غلطی دیده شود به دیده اغماض نظر فرموده، عیب را غیب نمایند که نسیان و لغزش و خطا از وجهی لازمه انسانیت است.

مشو زلغزش پا نا امید در ره عشق که قطع می‌شود این ره به پای لغزیدن

۱. همانجا، بیت ۳۸۲۲.

۲. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۲۵۸ (با کمی اختلاف).

۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۰۱۵.

پوش چشم زاوضاع روزگار که نیست لباس عافیتی به زچشم پوشیدن  
 پوش چشم خود از عیب مردمان صائب ترا که نیست میسر برهنه پوشیدن  
 الحق در ابتدا جناب فضایل مآب آقای شمس الادبا به اعانت و مساعدت  
 جناب شیخ الاسلام آقای آقا شیخ محمد حسین خوانساری زیدتوفیقهما مساعی  
 جمیله نمودند تا استکتاب فرمودند و در انتها جناب شریعت مآب آقای آقا میرزا  
 هاشم خوانساری زید تأییده منتهای محبت و همراهی در مقابله و تصحیح  
 فرمودند و به سعی و اهتمام و مباشرت ایشان انتشار تام خواهد گرفت. این نسخه  
 شریفه با آنکه بالطبع مطبوع عالم بود هنوز به عالم مطبوعات قدم ننهاده بود  
 در صورتی که مدت ها زحمت ها در استرضای خاطر عاطرش کشیده بودند و در  
 خیال بودند که آن یار طناز را که ناز می نمود نازش بکشند بلکه به طبعش آرند. باز  
 دست از ناز بر نمی داشت تا آنکه در این اوان سعادت اقتران که زشتی اخلاق  
 بیشتری از خودنمایان اروپاییان آشکارا و نمایان شده، وجهه دوستان روی به  
 خوبان معنوی نموده از حسن صورت گذشته در طلب حسن سیرت برآمدند. این  
 است که با کمال جد و جهد طالب این مجموعه اخلاق حسنه گردیده زاری و  
 بی قراری نمودند تا دلش به رحم آمده که برقع از رخ زیبای خویش برگرفته  
 جلوه ای به عالم نمود و به حلیه مطبوعیت آراسته گردید.

به تاریخ جمعه ۳ جمادی الاولی ۱۳۳۳، حرّره العبد عبدالله ابن المرحوم شیخ  
 زین العابدین المازندرانی الحائری طاب الله ثراه.



## فصل دوم

عارفان مولانا پڑوہ معاصر



## شرح احوال مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری (رحمت‌علی‌شاه)<sup>۱</sup>

آن جناب فرزند مرحوم آیت‌الله آقا شیخ زین‌العابدین مازندرانی در سال ۱۲۸۴ قمری قدم به عرصه هستی نهاد. مرحوم آقا شیخ زین‌العابدین از مجتهدین بزرگ ساکن در کربلای معلّی بود. در علو مقام و فقاہت کم‌نظیر و جمعی بسیار از شیعه عراق و ایران و هندوستان و تُرک از او تقلید می‌کردند و او را کعبه و قبله می‌گفتند. وی از علمای با عمل و از فقهای عارف دوست بود. چهار فرزند ذکور داشت که همه در زمان خود از علمای درجه اول شیعه بودند که از همه کوچکتر مرحوم حاج شیخ عبدالله بود.

جناب حاج شیخ عبدالله پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی، علوم شرعی را نزد پدر دانشمند خود و دیگر استادان فراگرفت و به واسطه هوش سرشاری که داشت در اندک مدتی تحصیلات را تکمیل کرد و در حدود بیست سالگی به درجه

---

۱. در شرح احوال ایشان عمدتاً از کتاب نابغه علم و عرفان، تألیف جناب حاج سلطانحسین تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، ج ۲، تهران: ۱۳۰۰، صص ۳۴۸ - ۳۵۲ و ۴۶۴ همچنین مقاله "زندگی جاوید"، به مناسبت رحلت آقای حائری، تألیف جناب رضاعلیشاه، مندرج در روزنامه ایران، اسفند ۱۳۱۶ ش، استفاده شده است. از جمله تذکروهایی که در زمان حیات ایشان شرح احوالشان را آورده می‌توان از: نائب‌الصدر شیرازی، طرائق الحقائق، ج ۳، تهران: سنایی، صص ۵۴۲ - ۵۴۳، نام برد که ضمناً می‌گوید ایشان: "الحال در عنایت عالیات به دعاگویی مشغول است."

اجتهاد رسید و از پدر کسب اجازه اجتهاد نمود.<sup>۱</sup>

در سال ۱۳۰۵ قمری که مرحوم جناب حاج ملا سلطان محمد گنابادی سلطان علیشاه، قطب وقت سلسله نعمت اللّهی، از مکه و سفر خانه خدا مراجعت فرمود، در کربلای معلّا حاج ملا علی اکبر قاری که از فقرای سلسله نعمت اللّهی بود، به جناب شیخ عبدالله که ساکن کربلا بود اظهار کرد: آن که تو در جستجوی او هستی، اکنون بدین شهر آمده است. ولی مرحوم آقای حائری با آنکه پدرشان از مرحوم سلطان علیشاه ملاقات و نهایت محبت کرده و دستور ملاقات به فرزندان هم داده بود، به خود نپسندیده و با برادران بزرگ خود که به ملاقات ایشان رفته بودند، نرفت. ولی موقعی که ایشان برای بازدید آمده بودند، جناب شیخ عبدالله در همان دیدار نخستین، ربوده و مجذوب شده و سه روز از ایشان جدا نشد تا در طریقت و سلوک وارد گردید. و با آنکه آن موقع در اوایل جوانی او بود و در حدود ۲۱ سال داشت، از علایق دنیوی و اقوام به کلی گذشت و درحالی که همه کس، از خویش و بیگانه، وی را ملامت و تشنیع می کرد، لیکن او مطابق فرمایش مولوی:

سخت تر شد بند من از پند تو عشق را نشناخت دانشمند تو<sup>۲</sup>

۱. در مورد مرحوم آقای حاج شیخ عبدالله حائری اخیراً شبهه‌ای ایجاد شده و آن اینکه بعضی‌ها به سهو یا به عمد و تکیه بر اشتباه خود با استناد به کتب مثل حقوق‌گیران انگلیس در ایران نوشته اسماعیل راتین، شایعاتی را که ربطی به آقای حائری ندارد به ایشان نسبت می‌دهند. بدین شرح که در آیرام هیجانات انقلاب مشروطیت سه نفر از علمای طراز اول نجف یعنی آقایان آخوند ملا کاظم خراسانی و حاج میرزا حسین حاج میرزا خلیل و حاج شیخ عبدالله مازندرانی به نفع مشروطیت اقدام می‌فرمودند که حاج شیخ عبدالله مازندرانی از آن سه نفر در اوایل مشروطیت رحلت کرد. این اشتباه برای بعضی‌ها پیدا شد که مرحوم آقا شیخ عبدالله حائری را با مرحوم حاج شیخ عبدالله مازندرانی یکی معرفی کردند، حال آنکه دومی حدود ۳۰ سال قبل از اوّلی یعنی شش سال بعد از ۱۳۲۴ قمری (اوایل مشروطیت) و اوّلی در سال ۱۳۵۶ رحلت کرد. ضمن آنکه آقای حائری (رحمت‌علی‌شاه) از سال ۱۳۲۲ قمری مقیم تهران بودند نه نجف. همچنین مؤید این موضوع، مطلبی است که در کتاب شرح حال رجال ایران بامداد (ج ۲، ص ۲۷۶) درباره آقای حائری مازندرانی مشروطه‌طلب نوشته شده است که عیناً نقل می‌شود: «آخوند ملا عبدالله مازندرانی، مجتهد معروف عصر اخیر و یکی از ارکان ثلاثه مشروطه در عراق (عبّات عالیات) بوده و در سنه ۱۳۳۰ قمری در نجف اشرف درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد.» و عکس آخوند ملا عبدالله مازندرانی را نیز در همان صفحه کتاب مزبور چاپ نموده است.

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۲.



اصلاً به ملامت دیگران اعتنا نداشت و چون جناب سلطان‌علیشاه از آنجا حرکت کرد، شور عشق و جذبه شوق در آن عاشق شیدا شدت یافت و نیمه شبی به زیارت حرم مطهر حضرت سیدالشهدا مشرف شده و از آنجا بدون اطلاع اقوام، مجنون وار رو به سوی گناباد موطن جناب سلطان‌علیشاه نهاد.

قبل از حرکت نیز مدتی با حاج ملاعلی نور‌علیشاه گنابادی، فرزند ارشد جناب سلطان‌علیشاه، که آن ایام در مسیر سفری چند ساله برای تحقیق در دین و جستجوی راه یقین به کربلا رسیده بود، اتفاق ملاقات دست داد و چندی با هم بودند.

وی در آن سفر، هشت ماه در گناباد مانده سپس مراجعت کرد. در آنجا نیز غالباً حالت شوق و محبت داشت و در ریاضت و تربیت نفس می‌کوشید. چند سفر دیگر هم به گناباد آمد تا آنکه در سال ۱۳۱۱ قمری از طرف جناب سلطان‌علیشاه طی فرمانی به شرح ذیل، اجازه ارشاد و دستگیری طالبان یافته به لقب "رحمت‌علی" ملقب گردید.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به ثقتی و رجائی

الحمد لله العليم الخبير السميع البصير العلي الكبير الذي بعد فلا يبلغه  
بعدالاهام و لا يناله غور الافهام قرب فشهد خفيات الامور و مكمونات  
الامكنة والدهور خلق فسوى و قدر فهدى تبارك و تعالى ارسل الرسل و  
انزل الكتب و اوضح السبل ليحيى من حى عن بيته و يهلك من هلك عن  
بيته و الصلوات الزاكيات التامات على محمد المبعوث فى  
آخرا الزمان على جميع مراتب الامكان لتكميل الشرايع والاديان و تهذيب  
قلوب الانس والجان و على اوصيائه المعصومين و خلفائه الراشدين خصوصاً  
على سيد الاوصياء الاكرمين امير المؤمنين و امام المتقين و قاتل الناكثين

والمارقین والقاسطین و علی اولیائهم المعترفین بمقامهم المتبعین منهجهم  
المتمسکین بولایتهم العارفين بحق امامتهم.

و بعد چون در این جزو زمان سعادت اقتران که دست فضل اولیای  
عظام سینه بی‌کینه این بی‌نام و نشان سلطان‌محمد بن حیدر محمد ملقب  
به سلطانعلی را مخزن اسرار الهی نموده و در طریقه علیّه علویّه رضویّه  
نعمت‌اللّهیّه بر مسند ارشاد عباد متمکن ساخته، به حسب احکام مصطفویّه  
و آداب مرتضویّه، لازم که هر جا فقیری را ببینم که به آفات نفسانی بینا و  
به خصایل روحانی دانا باشد و انزجار از آن و طالب این، که صفت تفقه و  
موجب انذار است در او یابم مأمور به هدایت خلق نمایم. لهذا عالیجناب  
قدسی نصاب قدوسی انتساب برادر محترم آقا شیخ عبدالله را که به این  
اوصاف آراسته یافته، در این وقت که نهم شهر شوال المکرم ۱۳۱۱  
هجری است ملقب به "رحمت‌علی" نموده، اذن و اجازه هدایت داده عارج  
معارج عالیّه اعزاز و اکرام و ارشاد نموده؛ امید که در هر حال امر حق را  
مقدم بر حظّ خود دارند و خدمت بندگان حق را، خدمت حق تعالی شأنه  
دانند و یک نفس که به راه آورند از دنیا و آخرت بهتر شمارند، و امید که  
تشنگان زلال ولایت و گمگشتگان وادی ضلالت، دست و زبان آن  
جناب را دست و زبان این ضعیف دانند، و خود را به واسطه آن جناب بر  
فتراک ولایت بندند، فالله فالله فی اتباع الولاية و اقتباس الهدایة والسلام  
علی من اتبع الهدی واجتنب الغی والردی.

از آن به بعد چند سال مرتب، شش ماه تابستان در گناباد و شش ماه زمستان به  
عبات مراجعت می‌کرد ولی در سال ۱۳۲۲ قمری بنا به خواهش فقرا و اجازه پیر  
بزرگوار در تهران اقامت گزید.

پس از شهادت جناب سلطان‌علیشاه خدمت جناب نورعلیشاه خلیفه ایشان  
تجدید عهد کرده، مجدداً اجازه ارشاد یافت و به "رحمت‌علیشاه" ملقب گردید. در

آن اوقات اختلافاتی بین فقرا در مورد جانشینی جناب نورعلی‌شاه پیش آمد و برخی هم، دانسته یا نادانسته از جناب ایشان بدگویی می‌کردند. چنانکه حتی حاج نائب‌الصدر شیرازی که ارادت قلبی تامّ به حضرت سلطان‌علی‌شاه داشت و پس از شهادت آن حضرت، ارادتش نسبت به جانشینان ایشان نیز باقی و حتی تشدید شده بود و مثلاً در وصیت‌نامه خود حضرت صالح‌علی‌شاه را به عنوان وصی تعیین کرده بود،<sup>۱</sup> در آن ایام در مدّت کوتاهی دچار شکّ و تردیده شده و حتی در کتاب طرائق‌الحقائق پس از ذکر شرح حال توأم با مدح و تجلیل مرحوم آقای سلطان‌علی‌شاه از مرحوم سراج‌الملک و حاج شیخ عبدالله حائری، به عنوان ارادتمندان متشخص ایشان، تعریف بسیار کرده و به کنایه سراج‌الملک را لایق جانشینی آقای سلطان‌علی‌شاه دانسته است.<sup>۲</sup> این قضایا به جناب حائری نیز قدری سرایت نمود و مضافاً بر این به سبب عشق و علاقه‌ای که به مرشد خود جناب سلطان‌علی‌شاه داشت، همه اینها موجب شد که مدّت کوتاهی خلوت‌گزیده و در حال انزوا به سر برد و تجدید عهد نکند. ولی چون در نیت خود خلوص داشت هیچ‌گاه خود ادعای جانشینی نکرد و از خدا خواست که حقیقت امر را بر وی روشن کند،<sup>۳</sup> لذا به زودی رفع شبهه شد و با مرحوم آقای نورعلی‌شاه تجدید عهد

۱. این وصیت‌نامه عیناً در کتاب: ابوالحسن پریشان‌زاده، گشایش راز، تهران: حقیقت، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵ مندرج است. نائب‌الصدر به مناسبت رحلت جناب سلطان‌علی‌شاه اشعاری سروده بود حاکی از ارادت قلبیش به ایشان و جناب نورعلی‌شاه، که در یک بیت آن آمده:

دل گرفت از نسور و بر گفتا جلی وارث سلطان علی نسور علی

۲. طرائق‌الحقائق، ج ۳، ص ۵۴۳.

۳. از چندین نفر از معتمدین ایشان از جمله مرحوم آقای عبدالمولی نعمت‌اللهی خادمباشی مقبره جناب سعادت‌علی‌شاه نقل است که حضرت سلطان‌علی‌شاه در زمان هدایت خود کرسی‌نامه‌ای را به جناب حاج شیخ عبدالله حائری داده و فرموده بودند: بعد از نام من نام حاج ملا علی را اضافه کنید. و آقای حائری نیز با خضّ خود کرسی‌نامه را تکمیل می‌نماید. پس از چندی حضرت سلطان‌علی‌شاه کرسی‌نامه را به آقا سید جواد جوینی بنی‌هاشمی که ساکن شهریار بود، داده و می‌فرمایند: این امانت را داشته باش تا به وقت آن، صاحبش آن را مطالبه کند. مدّت‌ها از این ماجرا می‌گذرد و موضوع به فراموشی سپرده می‌شود؛ پس از رحلت حضرت سلطان‌علی‌شاه، در سفری که حضرت نورعلی‌شاه به تهران تشریف می‌آورند، آقای سید جلال جوینی بنی‌هاشمی، پسر آقا سید جواد، حضرت نورعلی‌شاه را به جوین شهریار دعوت می‌نماید. ایشان قبول دعوت را منوط به دعوت از جناب حاج شیخ عبدالله می‌کنند. آقای سید جلال خدمت جناب حاج شیخ عبدالله

کردند و بر اجازه خود باقی ماندند و علاقه‌شان افزون‌تر شد. مناجات ذیل را نیز پس از تجدید عهد سروده‌اند:

ای خدا، ای خدا، ای خدایم      بنده عاصی بی‌نوایم  
 نفس اماره بر بسته پایم      رحمت را فرست از برایم  
 تا توأم به سوی تو آیم  
 کاش بودم به کویت شبانی      تا نمودم ترا میهمانی  
 کردمی بهر تو جانفشانی      تا که موسی کند نکته دانی  
 تو عتابش کنی از برایم  
 کاش هرگز نبود سوادم      کس الفبا نمی‌داد یادم  
 کز سواد است این کبر و بادم      لابه‌ها می‌کنم با مرادم  
 تا سیاهی ز دل بر زدایم  
 گند مَلّایم بود بر سر      عجب دانایم حجب اکبر  
 مستی هستی از هر دو بدتر      پاک بنموده این جمله یکسر  
 دست آن مرشد رهنمایم  
 ای کس بی‌کسان، بی‌کسم من      کاروان رفته و واپسم من  
 با چنین ماندگی کی رسم من      در هوا همچو خار و خشم من

می‌رسد و از ایشان برای رفتن به جوین دعوت می‌کند. حاج شیخ عبدالله از پذیرفتن دعوت خودداری می‌کند که با اصرار سید جلال مواجه شده و به هر حال قبول نموده و به جوین می‌آیند. در جوین حضرت نورعلی‌شاه از آقا سید جلال سؤال می‌کند که امانتی نزد آقا سید جواد ایدر سید جلال که در آن هنگام فوت کرده بود) داریم و آن را مطالبه می‌نمایند. آقا سید جلال که از موضوع بی‌خبر بود به مادرش مراجعه و از امانتی که نزد پدرش سپرده شده بود، جویا می‌شود. مادر آقا سید جلال ابراز می‌دارد پدرت مدت‌ها قبل لوله کاغذی را در داخل یک قوطی گذاشته و آن را در زیر سقف پنهان کرده است. آقا سید جلال در انتظار جمع قوطی را از زیر سقف بیرون می‌آورد و با همان وضعیت حضور حضرت نورعلی‌شاه تقدیم می‌کند. ایشان می‌فرمایند: قوطی را به جناب حاج شیخ عبدالله بدهید تا باز کند و بخواند. جناب شیخ عبدالله قوطی را باز و دستخط خود را که نام حضرت نورعلی‌شاه را با القاب کامل نوشته بودند، ملاحظه کرده و خاطره زمانی که آن را تحریر کرده بودند تداعی می‌شود و دگرگون شده و به زانوی حضرت نورعلی‌شاه می‌افتند و طلب غفو و تجدیدعهد می‌نمایند. حضرت نورعلی‌شاه اجابت فرموده و در همان روز وسایل تجدیدعهد را مهیا و در جوین شهربار با حضرت نورعلی‌شاه تجدید بیعت می‌نمایند. یادنامه راستین (چاپ نشده)، تپته و تدوین دکتر بیژن بیدآبادی، صص ۶۴ - ۶۵.

تا رباید به خود کهربایم

حول و قدرت همه از تو آید      جهد و همت همه از تو آید

وین سعادت همه از تو آید      چون اجابت همه از تو آید

ای خدایم تو بنما دعایم

من نبودم، وجودم تو دادی      رشته تار و پودم تو دادی

وین رکوع و سجودم تو دادی      چونکه پندار بودم تو دادی

هم ز پندار بنما رهایم

من که در ضعف کمتر ز مورم      بنده زار و گریان و عورم

دست بر دامت ای غفورم      تا کشانی ز نارم به نورم

تو غنی تو غنی من گدایم

یوسفی کو فتاده به چاهی      تو ز حال دل من گواهی

می رسانم زیستی به شاهی      یا الهی الهی الهی

ای کریم سریع الرضایم

در سفر آخر جناب نورعلیشاه به کاشان، ایشان نیز در ملازمت بوده ولی متأسفانه در مراجعت باگریه و ناله جسد پیر بزرگوار را به همراه آورد؛ چه آن جناب در کاشان مسموم گردید و در کهریزک در پانزدهم ربیع الاول ۱۳۳۷ قمری وفات یافت. در این ایام، مرحوم آقای رحمت‌علیشاه، شیخ المشایخ بودند. پس از مسمومیت و رحلت جناب نورعلیشاه از طرف جانشین ایشان جناب صالح‌علیشاه، بر همان منصب باقی بود و روز به روز بر حال عجز و نیازمندیش افزوده می‌شد.

جنابش در چند سال اخیر چند مرتبه به کسالت‌های سخت و خطرناک مبتلا گردید ولی بر اثر دعا و توسل فقرا و دوستان روحانی، مرض رفع شده و خداوند

شفا عنایت می‌کرد تا آنکه در تابستان سال ۱۳۱۶ خورشیدی به مرض حبس البول و پروستات مبتلا شده و پس از یک ماه خوابیدن در منزل، قریب هشت ماه هم در بیمارستان بستری بود ولی با شدت تألمات جسمانی هیچ‌گاه اظهار بی‌صبری نفرمود و همیشه تسلیم صرف بود و عیادت‌کنندگان را با چهره‌گشاده و آغوش باز و نهایت لطف و مرحمت پذیرایی می‌فرمود و منتظر دیدار آخرِ مرشد محبوب خود بود تا آنکه جناب آقای صالح‌علیشاه از گناباد به قصد عیادت ایشان و تمشیت بعضی امور به تهران آمدند. در چند روز اخیر زمزمه رفتن از دنیا و خستگی از زحمات و کدورت‌های دنیا می‌نمود. گویا جانش نوید وصال را شنیده و از کوچ کردن و رخت بر بستن آگاه شده، منتظر اشاره غیبی و رسیدن پیک خدایی بود.

روز قبل از وداع، بر اثر شدت کسالت مورد عمل جراحی قرار گرفت و حالش رو به سختی گذاشت و شب بعد که شب آخر بود، مرتباً مشغول راز و نیاز و سوز و گداز با محبوب خود بوده و زبانش به کلمه "یا مولی" و "یا علی" مترنم بود. در دم واپسین نیز با سر اشاره کرده، تسلیم خود را اظهار نموده، سپس دست را مؤدب به سینه گذاشته، دعوت محبوب را از جان و دل قبول نمود و با حال بسیار خوش معنوی در ۲۸ ذیحجه سال ۱۳۵۶ قمری، مطابق ۱۲ اسفند ۱۳۱۶ به عالم جاوید شتافت. جنازه ایشان با نهایت تجلیل تشییع و در صحن امامزاده حمزه شهرری در مقبره مرحوم آقای سعادت‌علیشاه و در کنار قبر جناب نورعلیشاه مدفون شد.<sup>۱</sup>

آن جناب در طی ۴۵ سال ارشاد معنوی، با کمال صدق و اخلاص طالبان بسیاری را هدایت کرد و بزرگانی را در فقر تربیت نمود و به مضمون: الاسماء تنزل

۱. این مقبره متأسفانه در سال ۱۳۷۰ شمسی در جریان طرح توسعه حرم شاه عبدالعظیم تخریب و نقایس آن مفقود شد.

مِنْ السَّمَاءِ، هرکس آن جناب را می‌شناخت، حقیقت رحمت و رأفت و حُسن خلق را در او می‌یافت. از این رو از عالم و عارف به وی احترام می‌گذاشتند. احتمالاً تنها کسی که نسبت به ایشان حسادت می‌ورزید و حتی در اواخر اظهار کینه و نقار می‌کرد، حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی بود که در آثار خویش مثل رازگشا و بهین سخن و استوار با طعنه و کنایه تحت عناوینی مثل "یک شیخ معلوم الحال"، "یک شیخی که هیچ اعتقاد نداشت"، از ایشان اسم می‌برد و اصولاً یکی از علل مخالفت‌های اخیر وی با بزرگان سلسله نعمت‌اللّهی همین بود که مرحوم آقای حائری مورد توجه بیشتری بود.<sup>۱</sup>

با این احوال، مرحوم آقای حائری با کمال بزرگواری با وی به مدارا و ملایمت رفتار می‌کرد. این سوء رفتار به حدی چشمگیر و نابجا بود که حتی شاگردان نزدیک کیوان قزوینی مثل مرحوم کیوان سمیعی نیز از آن به مذمت یاد می‌کردند. وی که مدت‌ها شاگرد و معاشر و از نزدیکان کیوان قزوینی بود، در ضمن نقل یکی از خاطرات خویش در ایام مصاحبت با وی، می‌گوید: «در این مدت یک بار هم مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری را دیدم که نزدش آمد و حامل پیغامی از جانب مرحوم صالح‌علیشاه مبنی بر استمالت خاطر او بود. چون در ابتدای ورود آن مرحوم، حاج ملا عباسعلی با او برخوردی سرد کرد که مناسب شأن و مقام حائری نبود، پس از رفتن ایشان من علت را جو یا شدم و عرض کردم: با همه مخالفتی که شما نسبت به گنابادی‌ها ابراز می‌دارید، مقام علمی و اجتماعی آقای حائری بخصوص ورودش به خانه شما ایجاب می‌کرد که به طرز خوش با ایشان رفتار فرمایید. در پاسخ فرمود: من اول تصوّر کردم حاج آقا شیرازی است. حاج آقا شیرازی وکیل مجلس و معتم بوده و چون او را من ندیده بودم، نمی‌دانم

۱. در شرح این مسأله رجوع کنید به: گشایش راز.

آیا از لحاظ شکل و شمایل این دو نفر مشابهتی با هم داشته‌اند یا نه؟ اما وقتی خدمت مرحوم حائری در منزلش رسیدم و این مطلب را نقل کردم، او حیرت کرد و فرمود: چگونه ممکن است مرا با حاج آقا شیرازی اشتباه کرده باشد، در صورتی که سالیان دراز با یکدیگر مصاحب و معاشر بوده و با هم در یک راه گام برداشته‌ایم!»<sup>۱</sup>

سپس کیوان سمیعی در مقام دفاع و تجلیل از مقام علمی و عرفانی ایشان می‌گوید: «مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری یکی از بزرگان مشایخ صوفیه در عصر ما بود و در ایران رکنی از ارکان تصوف به‌شمار می‌رفت. علاوه بر تسلطی که در ادبیات و فقه و اصول داشت، اشعار فارسی بخصوص گفتار صوفیه را زیاد از بر کرده بود، کمتر موضوعی مورد گفتگو قرار می‌گرفت که او تعدادی ابیات نغز به‌مناسبت نخواند. با این همه مردی خلیق و مهربان بود.»<sup>۲</sup>

مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری از حیث علوم ظاهری نیز با داشتن هوش سرشار، بر معارف اسلامی و بخصوص فقه و اصول مسلط بود و چون از قریحه و ذوق ادبی نیز برخوردار بود، بر ادبیات و بر آثار عرفانی تسلط کامل داشت. چندین کتاب عرفانی از جمله فیه مافیة مولوی،<sup>۳</sup> و رساله کنزالحقائق از شیخ محمود شبستری و زادالمسافرین،<sup>۴</sup> میرحسینی هروی و سبحةالابرار<sup>۵</sup> جامی را برای اولین بار تصحیح و با مقدمه‌های عارفانه چاپ کرد. لوایح عرفانی نیز به‌مناسبت‌های مختلف تقریر و تحریر فرمود.<sup>۶</sup> با حافظه‌ی عجیبی که داشت،

۱. کیوان سمیعی و منوچهر صدوقی (سها)، دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران، تهران: پازنگ، ۱۳۷۰، صص ۱۳۳ - ۱۳۴.

۲. همانجا.

۳. رک: حاج شیخ عبدالله حائری، دیباجة کتاب مستطاب فیه مافیة.

۴. این دو رساله در یک جلد در سال ۱۳۵۳ قمری (۱۳۱۲ شمسی) چاپ شده است.

۵. این کتاب نیز در سال ۱۳۵۳ قمری چاپ شده است.

۶. دو نمونه از این لوایح در: عرفان ایران (مجموعه مقالات ۱۱)، گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران: حقیقت، زمستان ۱۳۸۰، صص ۱۰۵ -



چندین هزار بیت به خاطر سپرده بود؛ به طوری که برای هر مطلب بیتی شاهد می آورد و خود نیز طبع شعر داشت ولی کمتر شعر می گفت. فضلا و اساتید بسیاری مثل استاد بدیع الزمان فروزان فر در خدمتش تلمذ می کردند و کسب فیض می نمودند. مرحوم فروزان فر در مقدمه کلیات شمس تبریزی (دیوان کبیر) از مرحوم آقای حاج شیخ عبدالله حائری و مرشدشان جناب آقای حاج ملا سلطان محمد بیدختی گنابادی (سلطان‌علیشاه) این چنین یاد می کند: «... و با این همه [نگارنده] چنانکه باید، عالم وسیع و جهان بی نهایت مولانا را در چشم نیامورد و از چاشنی ذوق و معرفتش اندک بهره هم نیافت، تا اینکه در سال ۱۳۰۳ شمسی به تهران سفر کرد و در همان آغاز ورود صبح جمعه‌ای که اکنون تاریخ آن را به یاد ندارد، حاج شیخ عبدالله حائری مازندرانی را که از ربودگان معنویت و تربیت یافته محضر فیض گستر سلطان‌علیشاه گنابادی - از مشایخ بزرگ تصوف در آغاز قرن چهاردهم هجری و از اقران ابو عبدالرحمن سلمی و ابوالقاسم قشیری در ادراک حقایق فقر و عرفان به عقیده این ضعیف - بود، دیدار کرد و شاید بسیاری از خوانندگان محترم به خاطر داشته باشند که آن آزاده مرد در ظرافت اخلاق و لطف محضر و نکته دانی و شعرشناسی آیتی بود سماوی و به مولانا و آثار وی عشق بی حد می ورزید و خلاصه‌ای از دیوان مولانا و دیگر شعرا به خط خود ترتیب داده بود که همیشه همراه داشت و به هر جا می رفت با خود می برد و پس از احوال‌پرسی اگر مجلس اقتضا می کرد آن را از جیب بیرون می کشید و می خواند و از تأثیر می های بهشتی و باده های جانی که مولانا در پیاله های بلورین الفاظ فرو ریخته است مستی عجب می نمود و از جذب و کشش آن بزرگ اختیارش از دست می رفت و سر و دست می افشاند و حضار مجلس را

به عالمی از نشاط و بهجت می‌کشانید. آن روز نیز بنا بر همین سنت این غزل را خواند:

به گرد دل همی گردی چه خواهی کرد می‌دانم

بنخواهی کرد دل را خون و رخ را زرد می‌دانم<sup>۱</sup>

می‌خواند و اشک می‌ریخت و پیایی آه می‌کشید چنانکه دل افسرده نگارنده را هم به آتش آه سوخت و زان پس رشته الفت استوار گشت و بی آنکه شرف سلوک فقر حاصل شود (چنانکه هنوز هم نشده است) دیدارها متوالی گردید و ایام تابستان که این ضعیف بدان روزگار در امامزاده قاسم یا تجریش مسکن می‌گرفت گاه از ساعت هفت بامداد تا پنج ساعت بعد از ظهر خلوت می‌ساختیم و بر سماع شعر مولانا وجد و حال می‌کردیم و پیداست که این مؤانست تا چه حد در رغبت نگارنده به مطالعه دیوان غزلیات مؤثر بوده است...»<sup>۲</sup>.

همچنین استاد فروزان فر در مقدمه فیه مافیه مصحح خود درباره جناب حاج شیخ عبدالله حائری چنین می‌نویسد: «درین میان آن معدن ظرافت و کان ملاحح حاج شیخ عبدالله حائری که پیوسته اش به مدد تشویق در کار می‌آورد، در اواخر سال ۱۳۱۶ رخت به سرای جاوید افکند. جانش غریق رحمت است؛ یا رب غرقه تر باد.»<sup>۳</sup>

آن معدن ظرافت و کان ملاحح در عین متانت، بسیار شوخ طبع و شیرین زبان بود. مرحوم آقای دکتر شفیعیان راد نقل می‌کند که در کسالت مرحوم آقای حاج شیخ عبدالله در پاسخ به سؤالات پزشکی آقای دکتر لقمان الملک که خلاف شؤون ظاهری ایشان بود، چنین فرمود: وی پرسید: شما عرق می‌خورید؟ ایشان

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۳، بیت ۱۵۱۷۹.

۲. همان، ج ۱، مقدمه، صص آلف و ب.

۳. فیه مافیه، تصحیح و مقدمه بدیع الزمان فروزان فر، مقدمه، صفحه ج.

بی آنکه به اصطلاح از کوره در بروند با همان حلم و متانت ذاتی خود فرمودند: نه، عرق می‌کنیم. مجدداً سؤال کرد: شما قند دارید (منظور وی بیماری دیابت بود). باز ایشان با همان حوصله فرمودند: شاید یکی دو کیلو در منزل باشد. در اینجا دکتر لقمان الملک عصبانی شده، عرض کرد: من با شما شوخی نمی‌کنم. ایشان هم فرمودند: ما هم جدی گفتیم.<sup>۱</sup>

مرحوم آقای حائری بسیار متواضع و فروتن بود و بی توجه به مادیات و با دقت در حد و سواس در مورد امور مالی و با استغناء طبع زندگی می‌کرد. بعد از فوتشان، ثروتشان فقط همان منزل اندرونی و بیرونی بود که آن را هم به مساعدت و خواهش ارادتمندانشان خریده بودند.<sup>۲</sup>

در مورد این صفت حسنه آن بزرگوار داستانی از ملاقات ایشان با رضاشاه مشهور می‌باشد و به طرق مختلف نقل شده است.<sup>۳</sup>

۱. یادنامه صالح، ج ۲، تهران: حقیقت، ۱۳۸۰، صص ۲۲۸ - ۲۲۹.

۲. این منزل بعداً توسط وارثین ایشان به نمایندگی فرزند ارشدشان، مرحوم استاد هادی حائری، وقف مجالس قنری مذهبی قنرای نعمت‌اللهی گنابادی شد. بعداً نیز در زمان مرحوم جناب رضاعلی‌شاه ترمیم شد و در سال ۱۳۲۶ ساختمان اولیه تخریب گردید و مجدداً با زیربنایی وسیع‌تر و کامل‌تر ساخته شد و در سالهای اخیر افتتاح گردید و اکنون در جهت تریات واقفین محترم مورد استفاده است.

۳. رک: اورنگ، عبدالحسین، ملاقات حاج شیخ عبدالله حائری و رضاشاه، عرفان ایران (مجموعه مقالات ۱۱)، صص ۷۷ - ۹۳.

## به یاد استاد هادی حائری

در مراسم اختتامیه کنگره مولوی که در هفته آخر آذرماه ۱۳۸۲ در دانشگاه تهران برگزار شد، قرار بود از مولوی شناسان برجسته معاصر تجلیل شود، ولی فقط فرصت به تجلیل از مرحوم استاد هادی حائری رسید. نام ایشان برای بسیاری از حاضران، حتی برخی از اساتید مجهول بود. درحالی که بسیاری از اساتید مشهور قبلی و فعلی دانشگاه و علما و فضلا برای سالیان دراز از جلسات پرفیض علمی و معنوی ایشان که در صبح‌های جمعه در منزلشان برگزار می‌شد، بهره جسته و حل مشکلات خود را در فهم آثار مولانا از ایشان طلب می‌کردند. بزرگانی مثل مرحوم آیت‌الله زنجانی، مرحوم استاد سید محمدکاظم عصار، مرحوم استاد محیط طباطبایی، مرحوم استاد محمدتقی جعفری<sup>۱</sup>، مرحوم استاد دکتر سادات ناصری، استاد دکتر سید حسین نصر<sup>۲</sup> و استاد دکتر محمد ابراهیم باستانی

---

۱. مرحوم استاد جعفری ارادت زیادی به استاد حائری داشت و احترام زیادی می‌گذاشت؛ چنانکه پس از فوت ایشان در مراسم سوگواری به منبر رفت، ولی به احترام مقام علمی و عرفانی مرحوم حائری «بر پله اول منبر نشست و گفت در مجلس استاد حائری، حدّ من بیش از این نیست. این بگفت و از منبر برخاست و در جمع حاضران نشست» (دکتر سیف‌الله وحیدنیا، «پیشگفتار»، یادنامه آیت‌الله استاد سید علینقی امین، احمد نیکو هفت، تهران: دستان، ۱۳۸۰، ص ۱۲).

۲. ایشان تقریباً هر بار که درباره مولوی یا مستنوی سخن می‌گوید یا می‌نویسد از مرحوم استاد هادی

←

→

حائری به‌عنوان استاد خویش یاد می‌کند. مثلاً در افتتاح کنگره مفضل مولوی که در سال ۱۳۸۰ در لندن برگزار شد، دکتر سیدحسین نصر سخنانی خود را با

پاریزی<sup>۱</sup> از شرکت‌کنندگان این مجالس انس بودند و این مجالست و استفاضه را مغتنم می‌دانستند.

مرحوم هادی حائری فرزند شیخ جلیل سلسله نعمت‌اللّهی گنابادی، فقیه و عارف شهیر، مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری (رحمت‌علیشاه) بود و درس معنوی مثنوی را در این حوزه نزد پدر عزیز و مرشد بزرگوار، جناب حاج محمدحسن بیچاره بیدختی (صالح‌علیشاه)، رحمت‌الله علیهم آموخته بود و لذا در مقام همدلی با مولانا بود و از ظنّ خویش، یارش نشده بود که واقف اسرارش نگردد و به صرف ظاهر اکتفا کند. مرحوم جناب صالح‌علیشاه نیز به وی علاقه و مهری خاصّ داشتند.<sup>۲</sup> پس از رحلت جناب صالح‌علیشاه در سال ۱۳۴۵ شمسی نیز با فرزند ارشد و جانشینشان، جناب حاج سلطان‌حسین تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، تجدید عهد کرد و تا آخر عمر خویش در سال ۱۳۵۹ شمسی به

تجلیل از استاد خویش در مثنوی، مرحوم هادی حائری، آغاز کرد. در کتاب هنر و معنویت اسلامی (ترجمه وحیم قاسمیان، تهران: ۱۳۷۵، ص ۱۴۶) نیز می‌گوید: «یکی از بزرگ‌ترین صاحب‌نظران در مورد "رومی" و آثار او در ایران که اخیراً درگذشت، هادی حائری است که در اثری منتشر نشده نشان داده است که حدود شش هزار بیت از اشعار دیوان [کبیر] و مثنوی عملاً ترجمه مستقیم آیات قرآنی به زبان فارسی‌اند» منظور از این اثر، کتاب نخبه‌العرفان من آیات القرآن و تفسیرها است.

۱. در مورد وسعت معرفت مرحوم هادی حائری از مثنوی، آقای دکتر باستانی پاریزی چنین می‌گوید: «به‌خاطر دارم که بعضی روزها که خدمت مرحوم آقای هادی حائری مشرف می‌شدم نکاتی در باب مثنوی می‌شنیدم که تا آن روز هیچ‌جا نخوانده و ندیده بودم» (دکتر عبدالرضا علوی، مقدمه فرهنگ مثنوی، تهران: ۱۳۷۵، ص تب).

۲. در این باره خاطرهای به نقل از جناب حاج دکتر نورعلی تابنده در یادنامه صالح (مقاله اسوه حسنه، ج ۲، تهران: حقیقت، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰) از مآذهای آخر حیات جناب صالح‌علیشاه به این شرح ذکر شده است: «در اوایل سال ۱۳۴۵ شمسی مرحوم حائری به من پیشنهاد کرد که با هم به گناباد خدمت ایشان (مرحوم صالح‌علیشاه) برویم. چون کار داشتم نتوانستم قبول کنم. بعد از مدّت کوتاهی نمی‌دانم چگونه این فکر به خاطر من رسید که از تعطیل تاسوعا و عاشورای سال ۱۳۸۶ قمری استفاده کنم و به گناباد بروم. لذا بسعد از تماس با آقای حائری، بسلیت رفت و برگشت هواپیما تا

←

→

مشهد برای دو نفر گرفتیم. از مشهد هم بلافاصله بعد از زیارت به گناباد رفتیم. وقتی وارد شدیم، آن حضرت در مجلس روضه بودند. منزل که آمدیم بعد از احوالپرسی، اولین سؤالی که کردند این بود که به چه وسیله‌ای آمدیم و پول بلیت را چه کسی داده است. عرض کردم: من دو بلیت هواپیما خریدم. فرمودند: پول آن را از آقای حائری نگیری، پول هر دو بلیت را من می‌دهم، من احضارتان کرده‌ام»

معظم‌له صمیمانه ارادت می‌ورزید. آقای دکتر علیرضا مصوّرعلی که سنوات زیادی با ایشان مجالس و طبیب معالیشان بود نقل می‌کند که: «در آخرین روز حیات به عیادتشان در بیمارستان رفتم؛ بر بسترشان که رسیدم قدرت تکلم نداشتند. سرشان را در آغوش کشیده و در گوششان گفتم: قصد شرف‌یابی به حضور حضرت آقای رضاعلی‌شاه را دارم، ایشان از حال شما جو یا خواهند شد، چه جواب گویم: آقای حائری با زحمت فراوان و با حالت اشتیاق گفت: "عَ عَ رَضَ فَوْدَوِیْت". این آخرین کلام ایشان بود و با آرامش تمام، مسافرت ابدی را آغاز کرد».

مرحوم استاد هادی حائری با همه وسعت دانش و معرفت به سبب روحیه عزلت‌گزینی و عدم تمایل به اشتهار، کمتر می‌نوشت و آنچه را هم که نوشت در زمان حیات خود منتشر نکرد.



فرزند عرفان و فرزندزاده عشق  
میرزا هادی خان حائری قدس سره القدوسی<sup>۱</sup>

منوچهر صدوقی (شها)

هو الحق

هادی حسب و نسب ندارد عرفان پدر است و عشق جدش<sup>۲</sup>  
درمانده بودم که سخن از فرزند عرفان و فرزندزاده عشق را از کجا ببايد  
آغازيد که ناگهانم چنین به دل اندر آمد که سر دلبران از گفته دیگران بیاور و هیچ  
میندیش، که همت آن بزرگ خود مدد خواهد کرد و دل و زبان تو بر خواهد

۱. این شرح حال، مطلبی بود که ابتدائاً محقق ارجمند آقای منوچهر صدوقی (شها) که خود از ارادتمندان و حاضران مجالس آقای حائری بودند، در مجلس بزرگداشت آن استاد در کنگره مولوی بیان کردند و سپس آن را از سر محبت، به صورت مقاله‌ای برای چاپ در عرفان ایران (مجموعه مقالات ۱۸) تنظیم نمودند.  
۲. مصرع دوم این بیت را به این ترتیب نیز نقل کرده‌اند که: «ایمان پدر است و عشق جدش». به دنبال این بیت که سروده مرحوم استاد هادی حائری است، خود ایشان دو روز قبل از فوت در بیمارستان به نوهشان گفتند این آخرین بیت را اضافه کنید:

جان را که امالتی است از دوست تسلیم نمود و مستردش

و به روایتی دیگر:

جانی که بسو سپرده بد حق واصل شد و کرد مستردش

(عرفان ایران)



گشود. مگر فریاد نمی آوری که در اثر وارد است که: عِنْدَ ذِكْرِ الصَّالِحِينَ تَنْزُلُ الْبَرَكَاتُ؛ پس یاد و نام حق بر دل و زبان آور و بیستی چند از مدیحهٔ غزای ادیب الممالک به منقبت آن بزرگوار مطلع بیان نه و آنگاه هر آنچه که به خاطر فاتر می داری بر صفحه بنگار، هر چند که جز فهرستی بر نیاید، آن هم کشکولی وار، و الی الله المرجع والمآب. قال الادیب:

ای در طریقت عشق بر خلق گشته هادی

بدر البدور گردون صدر الصدور نادى

از بس که حضرتت را مبسوط شد ایادی

اندر بساط فضلت گردون شود منادی

خورشید در خیامت نار القریٰ فروزد

شمع از رخت در ایوان امّ القریٰ فروزد

ایوان مکرمت را هستی بزرگ خواجه

مصباح معرفت را روشن ترین زُجَاجِه

گر باشدت میسر بخشی به اهل حاجه

در مصرکنز فرعون در هندگنج راجه

در قاف پسر عنقا در چرخ نور بیضا

خوشه ز دست عذرا عقد درّ از ثریا

در هوش چون ایاسی در حلم همچو احنف

آگه ز راز تورات دانا ز رمز مصحف

نطقت ز شکرین لب کلکلت ز بُسَدین کف

لذت دهد به شکر مستی برد ز قرقف

در کشور حقایق هستی تو مالک الملک  
 دریای معرفت را باشد مناقبت فُلك  
 گیتی ندیده هرگز اندر نژاد و پرور  
 ذاتی چو تو مکرم شخصی چو تو معزز  
 کبشی چو تو مبارز فحلی چو تو مبرز  
 دلها سوی تو مایل اجسام زی تو مُرکز  
 تو مرکز کمالی قطب رحای علمی  
 دریای فضل و هوشی کوه وقار و حلمی<sup>۱</sup>  
 اینک بشنو که:

۱- میرزا هادی خان حائری به سال ۱۳۰۸ قمری به کربلای معلّاء زاده‌ها الله شرفاً و عُلاً متولد شد.

۲- والد ماجد او، آقای حاج شیخ عبدالله حائری بوده است ملقب به رحمت‌علیشاه، از مشایخ سلسله نعمت‌اللهیه و تلامیذ آقا محمد رضا قمشه‌ای صهباء، فرزند آقای حاج شیخ زین‌العابدین بارفروشی مازندرانی حائری از مراجع تقلید عصر خویش، بالاخص به هندوستان.  
 بیان:

A - از آقای حائری استماع دارم که:

الف: من اگر پدر خویش ندیده بودم مسلمان نمی‌بودم.  
 ب: یکی بابای حائری می‌شود که بگوید که فلان کس بر در است و آن کس در زند و اندر آید.  
 ج: از وقتی که پدرم درگذشت، لباس سیاه که نشانه عزاست از تن به در

۱. دیوان، چاپ آقای برزآبادی فراهانی، ج ۲، تهران: فردوس، ۱۳۸۰، ص ۵۱۷.

نکردم.

B - آقای حاج شیخ زین العابدین مازندرانی به حوزه صاحب جواهر با آقا سید ابراهیم قزوینی صاحب ضوابط و آقای حاج میرزا محسن مجتهد اردبیلی همدرس می‌بوده است و هم دو تن از اولاد آن بزرگوار - یعنی آقایان آقا میرزا یوسف مجتهد اردبیلی (جدّ پدری مادر من بنده) و آقا میرزا علی اکبر مجتهد اردبیلی - از تلامیذ او (= آقای حاج شیخ زین العابدین) می‌بوده‌اند و اجازتی مفصل از او، بهر آقای آقا میرزا یوسف به نزد ما موجود است، همراه با رقیمه‌ای خطاب به آقای میرسید صالح مجتهد اردبیلی (جدّ مادری پدر من بنده).

۳- به سال ۱۳۲۰ قمری به تهران مقیم شد.<sup>۱</sup> و تحصیلات جدید به دارالفنون و مدرسه سیاسی به انجام رسانید.<sup>۲</sup>

۴- آقای حاج شیخ عبدالله حائری حکم ظاهر را متعاقباً روزگاری دوباره به عتبات عالیات ماندگار گردیده بوده است و هم بدان ایام می‌بوده است که آقای هادی حائری - چنانکه خود می‌فرمود - به درس آقای میرزا محمدحسین نایینی غروی حاضر گردیده بوده است و هم به تهران، به حوزه آقا میرزا حسن کرمانشاهی که بر پایه قول مشهور، بقیة السیف حکمای مشاء ایران می‌بوده است، حضور می‌یافته.

۵- اشتغال دولتی معظم له کلاً به وزارت معارف سابق می‌بوده است تا شغل معاونت وزارت خانه، و به روزگار حکومت ملی نیز سرپرستی اوقاف به عهده همت گرفته بوده است بر کران از اخذ حقوق موظف. و می‌فرمود که از پی عزل مصدق السلطنه من دیگر نه رفتم و نه حقوق گرفتم.<sup>۳</sup>

۱. مقدمه مرحوم حاج سید هبة الله جنی بر نخبه‌العرفان (هادی حائری، تهران: حقیقت، ۱۳۸۳، ص دوازده).

۲. محمد اسحاق، سخنوران نامی ایران، ج ۲، تهران: طلوع، ۱۳۷۱، ص ۵۱۷.

۳. در تأیید همین موضوع آقای حاج دکتر نورعلی تابنده در یادنامه صالح (ج ۲، ص ۲۰۰) می‌فرماید: «مرحوم آقای هادی حائری نقل می‌کرد: یکی از سفرهای

بیان:

الف - از آقای دکتر سید محمدرضا جلالی نایینی استماع دارم که به روزگار وزارت معارف اعتماد الدوله قرگوزلو، پدر من رقیمه‌ای خطاب به آقای سید محمداکظم عصّار در توصیه ثبت نام من به یکی از مدارس تهران ترقیم کرد و چون آن رقیمه به آقای عصّار رسانیدم، معظم له به ملاقات آقای حائری در وزارت معارف رفت و مرا هم ببرد و چون اعتماد الدوله از حضور آقای عصّار آگاه گشت خود به اتاق آقای حائری آمد و آن مهم به انجام رسانید.

ب - یکی از منسوبین نزدیک آقای حائری که واجد مشاغل دولتی عمده‌ای می بود و محلّ عنایت آن بزرگ نمی آمد به سال ۱۳۵۶ از مرحوم علامه جعفری دعوتی به شام کرد و او نمی خواست که اجابت کند و ردّ نیز نمی توانست و بدین میان شبی به محضر آقای حائری مشرف شدیم و چون معظم له از این معنی مخبر گشت با تشدد خطاب به آقای جعفری بفرمود که: «او دولتی است و شما ملّتی هستید...!»

تلقین درس اهل نظر یک اشارت است

کردم اشارتی و مکرّر نمی کنم

ج - به گاهی که پرداخت حقوق ماهانه وحید دستگردی که عضو وزارت معارف می بوده است به عهده تعویق افتاده بوده است و به تبع آن مجله ارمغان در

مرحوم پدرم که چند ماه در گناباد خدمت حضرت سلطانعلیشاه بودیم، روزی برای دیدن زراعات به کشتزار تشریف بردند. من و مرحوم آقای صالحعلیشاه (که آن موقع هر دو کودک و در سن تمیز بودیم) در خدمتشان می رفتیم. وسط راه وقتی از یک کرت زراعت به کرت دیگری رفتند، کفش خود را در آورده، ابتدا در همان کرت اولی نکالند که خاک آن ریخت و سپس برای ادامه راه رفتن پوشیدند. آنگاه خطاب به من کرده، گفتند: هادی می دانی چرا کفش خود را نکالدم؟ چون من جوابی نداشتم که بدهم، ادامه داده، فرمودند: برای اینکه زمین اول وقف بود و زمین دوم ملکی. نخواستم ذره‌ای از خاک وقف با کفش من قاطی زمین ملکی بشود، زیرا برکت را از مالک می گیرد و وزر و وبال برای من می آورد. این گفته چنان در ذهن مرحوم حائری مانده بود که در سال ۱۳۳۱ وقتی بنا به خواهش مرحوم دکتر مصدق، نخست وزیر وقت، حاضر به تصدی سرپرستی اوقاف گردید، در تمام مدت تصدی، به قول خودشان یک جای در اداره نخوردند و یک دینار حقوق و اضافه کار و امتثال ذلک نگرفتند و به همان حقوق بازنشستگی وزارت فرهنگ اکتفا کردند» (عرفان ایران).

محاق تعطیل، وحید، بیتی چند خطاب به معظم له بساخته است و هم جوایبه‌ای از آن بزرگ دریافته به شرح آتی:

وی دافع نیش و مایه نوش	ای هادی عقل و رهبر هوش
وی گفت تو هوش پرور گوش	ای چهر تو نور گستر چشم
وی آتش جهل از تو خاموش	ای نطق و حید از تو گویا
یک مرتبه نام من فراموش؟	از صفحه خاطر چرا گشت
چون ساغر می مهیج هوش	غیر از تو دگر اگر کسی هست
بگذارم با ستم هم آغوش	بفشانم دردوار بر خاک
دزدان بر من چو گربه بر موش	ور نه مگذار چیره گردند
محمول غر آن به دام بر دوش	می‌پسند که وزد کیش حمال
محکوک کند جمال منقوش	از شعر و سخن به صفحه دهر
دستار ز سر ز پای پاپوش	بی‌پاس توام ربود بدخواه
برگو مزنم مگوی مخروش	از زخمه چنگی ام خروشان
ای یار، حدیث یار بنیوش	با گوش محبت و عنایت
برگ امروزم بساز چون دوش	امسال مرا بدار چون پار
بنشینند آب دشمن از جوش	از آب عواطف تو شاید
بس دیده ز شیر خواب خرگوش	روباه به بیشه شیر گشته است

ای دوست به کام دشمن زشت

باری یاران به غیر مفروش

\*\*\*

وی علم و ادب ترا هم آغوش	ای اصل کمال و جوهر هوش
وز نظم تو عقل گشت مدهوش	از خط تو چشم گشت روشن

در قافله سخن‌سرایان  
 از تاب فلک چو طفل مکتب  
 ای دوست ز من شنو یکی پند  
 زین خلق ببر امید یاری  
 ظاهر همه دلفریب و باطن  
 تاهست نفوذ و عزّ و جاهت  
 آیند برای رفع حاجات  
 تا دیگ تو هست بر سر بار  
 چون عزّ تو کاست نرم نرمک  
 این خانه ز رخنه‌های موشان  
 با امر قضا چه می‌توان کرد  
 رو شکر کن اینکهمقطاران  
 از شغل نکرده‌اند عزلت  
 با این همه چون مشار دولت  
 در کار کفالت معارف  
 آیات سخا و رحم و رأفت  
 امروز که همچو حاتم طیّ  
 از حکمت وی بعید باشد  
 یک نکته دیگرت بگویم

حقّا که وحید هست چاوش  
 در نامه خود به ناله و جوش  
 و آن نکته چو دُر بکن تو در گوش  
 وز نیش مخواه لذت نوش  
 چون سکه قلب پست و مغشوش  
 مالت به کمال و خانه مفروش  
 برخوان تو چنگ برده چون قوش  
 گردت همه جمع و بار بر دوش  
 بنیان تو می‌کنند چون موش  
 ویران شد و ما به خواب خرگوش  
 زاغان به فغان، هزار خاموش  
 بهر تو نندوختند پاپوش  
 و امروز بتر نباشی از دوش  
 شد عقده‌گشاز غصّه مخروش  
 زببنده بود به دانش و هوش  
 بر صفحه قلب اوست منقوش  
 از دیگ کرم گرفته سرپوش  
 کز همچو تویی کند فراموش  
 و آن نیز به گوش هوش بنیوش

هر چند به سعی به نگردد

اوضاع، ولیک در طلب کوش<sup>۱</sup>

د - قطعه‌ای نیز مرحوم عبدالحمید بدیع‌الزمانی کردستانی به سال ۱۳۱۰ خورشیدی در مخاطبت با آن بزرگوار بساخته بوده است که مع الاسف جزبیتی دوازده مطلع آن ندیده‌ایم و این است آن:

يَقُولُونَ لِي لَا تَرْجُ نَيْلَ مَآرِبٍ      فَاِنَّكَ فِي عَصْرِ غَشُومٍ وَ جَائِرٍ  
كَسَادٌ بِهِ سُوقُ الْفَضَائِلِ وَالْحَجِي      وَ فِيهِ الْاَدِيْبُ الْخُرُّ اَخْسَرُ بَائِرٍ<sup>۱</sup>

۶- آثار منثور معظم له، البته تا بدان جایگاهی که بر آن آگاه گشته‌ایم، به شرح آتی است:

(۱) تاریخ فلاسفه.<sup>۲</sup>

(۲) تطبیق شطری از دیوان شمس با آیات متبرکات که تواند بود که نخستین کار می‌بوده باشد بدین باب.<sup>۳</sup>

(۳) کتاب اخلاق.<sup>۴</sup>

(۴) مکتوب خطابه مورد ایراد به کنگره هفتصدمین سال ولادت حضرت خداوندگار، ملای روم، منعقد از سوی یونسکو به تهران به سال ۱۳۳۷ خورشیدی که مطبوع است و مورد تقدیر و تجلیل کتبی مولانا چلیبی، رئیس سلسله مولویه، واقع گردید.<sup>۵</sup>

بیان:

الف - معظم له خطابه‌ای دیگر نیز در اثبات تشیع حضرت خداوندگار

۱. دکتر مهدی محقق. زندگی‌نامه... بدیع‌الزمانی... تهران: انجمن مفاخر، ۱۳۸۲، ص ۲۳.

۲. سخنوران نامی، ج ۲، ص ۵۱۷. این رساله در تاریخ فلسفه غرب است که ظاهراً مقدم بر کتاب سیر حکمت در اروپا تألیف مرحوم محمدعلی فروغی نوشته شده است (عرفان ایران).

۳. مقدمه مرحوم جذبی بر نخبه‌العرفان، ص دوازده.

۴. عبدالزفیع حقیقت، فرهنگ شاعران زبان فارسی، تهران: شرکت مؤلفان، ۱۳۶۸، ص ۶۱۰.

۵. مقدمه مرحوم جذبی بر نخبه‌العرفان، ص چهارده.

مبتنی بر دیوان شمس و مثنوی ایراد فرموده بوده است<sup>۱</sup> و افسوساً و دریغاً که ندانم که متن آن نیز حلیت انطباق یافته است یا نه.

ب- مراد از رئیس سلسله مولویه، علی الظاهر مرحوم دکتر فریدون نافذ بک است که نیز از فضلا می بوده است و به ایران نیز آمده بوده.

۵) نخبةالعرفان عن آیات القرآن و تفسیرها من مولینا جلال الدین محمد البلخی که آن را به تقاضای عزیزی به سال ۱۳۳۱ خورشیدی جمع فرموده است<sup>۲</sup> و سیاق آن این است که آیتی ایراد و به ذیل آن ابیاتی از مثنوی و کلیات شمس الدین تبریزی که متضمن شطری از آیه و یا حاوی تفسیری در باب آن باشد ثبت کند. مرحوم حاج سید هبه الله جذبی از مشایخ سلسله نعمت اللهیه که از اقدم اصحاب معظّم له می بوده است، از پی رحلت آن بزرگوار مقدمه ای بهر آن به ترقیم اندر آورده است و سپاس ایزد را که کویپه ای از آن هر دوان به نزد من بنده مضبوط است.

بیان:

آقای حائری ابیاتی را از مثنوی که متضمن شطری از آیات و یا حاوی تفسیری بر آن است، بر کرانه صفحات طبعی فنی ممتاز از قرآن کریم نامبردار به چاپ بصیرالملک به ضبط اندر آورده بود و آن نسخه متبارک به خدمت آن بزرگ زیارت کرده بودم و گمان می دارم که نخبةالعرفان مجموع همان ابیات می بوده باشد و افسوساً و دردا و دریغاً که متعاقباً از مرحوم دکتر مهدی حائری، پور آن بزرگ شنیدم که آن نسخه نذیر التظیر از دست فرو شده است.

۷- اما از آثار منظوم آن بزرگ آنچه که می شناسیم این است:

۱. ایضاً، ص چهارده.

۲. نخبةالعرفان عن آیات القرآن و تفسیرها (تطبیق اشعار مثنوی و کلیات شمس با قرآن کریم)، تهران، حقیقت، ۱۳۸۳.



۱) انسان‌نامه به بحر حدیقه سنایی مشتمل بر ابیاتی سهل و ممتنع، مانند این

دو بیت:

آدمیت به بودن است و شدن      نه به خواندن بود نه دانستن  
رنج بسیار را دچار شود      تا کسی تا کسی سوار شود  
۲) برگ سبز که مطبوع است و لکن مع الاسف آن را ندیده‌ام.

۳) نظم چهل حدیث نبوی به پارسی.<sup>۱</sup>

۴) مقداری قصائد و غزلیات و قطعات و مثنویات که برخی از آن به جاهایی مطبوع است و غزلی دو از آن، از یکی از همان جاها زینت این وجیزه گردانم؛ افزون بر بیتی دو که خود از آن بزرگ استماع کرده‌ام و این است آن:

شرف نه مکنّت و راحت نه عزّت نسبی است

شرف به داشتن روح علمی و ادبی است

به علم کوش و ادب زانکه جهل و بی‌ادبی

همان حکایت بوجهلی است و بوله‌بی است

به ملک چین بود ار علم رو به جانب چین

که این کلام، کلام پیمبر عربی است

قوی کسی است که بر نفس چیره، شد غالب

ضعیف آن که به فرمان قوه غضبی است

ز سرنگونی فواره گشت معلوم

که هرچه بر سر مرد آید از فنون طلبی است

۱. همان، مقدمه مرحوم جذبی، ص دوازده این رساله در عرفان ایران (مجموعه مقالات ۱۸)، گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران: حقیقت،

زمستان ۱۳۸۲، صص ۱۱۴ - ۱۲۱، منتشر گردیده است.

ز عقل و عشق و اراده است نفس ناطقه را  
 قوام و مرکز این هر سه مرکز عصبی است  
 مطیع عقل اگر شد اراده، صاحب آن  
 حکیم و فلسفی است و دلیلی و سببی است  
 وگر اراده چو من عشق را شود پیرو  
 همیشه جان ز غم آشفته حال و ملتهبی است  
 به عقل و عشق اگر شد اراده فرمانبر  
 بدان مقام رسد جان که آن مقام نبی است  
 مرا بخورد غم عشق و من خورم غم عشق  
 ز هم خوریم شب و روز این چه بوالعجبی است  
 چه سود پند به عاشق که جان سپاری من  
 به نیم عشوه یار و کلام زیر لبی است  
 ز خون دیده رخم سرخ و یار پندارد  
 که سرخ روئیم از جام باده عنبی است  
 ز کاروان محبت عقب مکش خود را  
 که هر که زو عقب افتاد تا ابد عقبی است  
 دواى درد خود از خویشتن بجو "هادی"  
 که غیر ذات باقی متاع مکتسبی است

\*\*\*

در روز تیره بختی بر دشمنان نگیرم  
 از دست دوستان است کین گونه سر به زیرم

گفتم به روز سختی کردند دستگیرم  
 چون روز سختی آمد کردند دستگیرم  
 هرکس ز من بیاموخت تیرافکنی در آخر  
 چون تیر دورم افکنند وز دور زد به تیرم  
 از شیر رادمردی پرورده گشته ام لیک  
 در دام خصم روباه مانند شرزه شیرم  
 با پَر مرغ فردوس جغد است در ستیزه  
 آوخ که من چو طاووس از جلوه ناگزیرم  
 مردم رخت ندیده ای مردمی کجایی  
 مگذر چو برق و مگذار از حسرتت بمیرم  
 می خواند بلبلی دوش از بهر "هادی" این شعر  
 عشقی است در نهادم مهریست در ضمیرم<sup>۱</sup>

\*\*\*

موسی مقام کثرت عیسی مقام وحدت  
 احمد میان این دو عدل است و بین بینی  
 "هادی" ره شریعت بگزید بر طریقت  
 کین واجبی کفایی است و آن واجبی است عینی  
 فائده: به وقعه رحلت مرحوم آقا سید محمد کاظم عصّار که ندیم قدیم آقای  
 حائری می بود، معظم له بیتی چند به رثای آن بزرگوار انشا بفرمود مشتمل بر ماده  
 تاریخ، و آن قطعه توأم با قطعه ای دیگر نیز مشتمل بر ماده تاریخ، ریخته خامه  
 استاد جلال الدین همایی (سنا) بر لوح خاک پاک آن بزرگوار (= آقای عصّار) به

۱. سخنوران نامی ایران، ج ۲، صص ۵۱۸ - ۵۲۳.

مقبره ابوالفتوح رازی به زاویه مقدسه ری به خطی ممتاز برنگاشتند و به تعاقب نواب، دست جهالت آن سنگ نوشته برشت و دود از نهاد دل من بنده برآورد که چنین می‌پنداشتم که نسخه آن فرادست نخواهد آمد و لکن بسی مسرور و سپاس آورم که بدین اواخر، نسخه آن به دست یکی از اقارب آقای عصّار که بحمدالله آن را به حفظ می‌داشته است به طبع رسید، فله الشکر؛ و خوش داشتم که آن را بدین مقام به ضبط اندر آورم، هوالمسک ماکررته يتضوّع، و هی هذه:

الحذر زین جهان محنت بار	الامان زین سپهر ناهنجار
بهره‌اش بهر مرد دانش و دین	دل پر خون و دیده خونبار
ای دریغاکه جز دریغم نیست	من به هیهات گفتم ناچار
نالم از هجر آن که با او رفت	بلبل و باغبان، گل و گلزار
سوره "عصر" و "کاظمین الغیظ" <sup>۱</sup>	هست در شأن "کاظم عصّار"
ای مهین اوستاد روحانی	بی‌نظر بی‌نظیر در انظار
سجدهات بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَال <sup>۲</sup>	طاعتت بِالْعَشِيَّةِ وَالْأَبْكَار <sup>۳</sup>

"هادی" از غیب سال رحلت خواست

گفت "الله کاظم عصّار"<sup>۴</sup>

۸- لطایف و ظرایف: آقای حائری همچون ندیم قدیم خویش، آقای عصّار، مصداق بالذات این سخن شامخ حجة الحق شیخ رئیس می‌بود به مقامات العارفین اشارات که: «العارف هَشَّ بَشَّ بِسَامٍ، يَبْجَلُ الصَّغِيرَ مِنْ تَوَاضَعِهِ مِثْلَ مَا يَبْجَلُ الْكَبِيرَ وَ يَنْبَسِطُ مِنَ الْخَامِلِ مِثْلَ مَا يَنْبَسِطُ مِنَ التَّبِيهِهِ وَ كَيْفَ لَا يَهْشُّ وَ هُوَ فَرِحَانَ بِالْحَقِّ وَ بِكُلِّ شَيْءٍ، فَاتَّهَ بِرِي

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۳۴.

۲. سوره رعد، آیه ۱۵.

۳. سوره آل عمران، آیه ۴۱؛ سوره مؤمن، آیه ۵۵.

۴. محمد موقیان، استوائه علم و عمل، زندگی‌نامه... عصّار... تهران: انجمن مفاخر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳.

فیه الحق و کیف لا یستوی والجمیع عنده سواسیه اهل الرّحمه قد شغلوا بالباطل».<sup>۱</sup>

تا بدان جایگاه که چنانکه خود به پایان حیات صوری به شرحی که ببايد بفرموده بود "حال" او بدان‌گاه با "هجده سالگی" فرقی نکرده بود. و نهاده بر این پایه، سخنی از او نمی‌شنودی نوعاً مگر اینکه آیتی بوده باشد یا حدیثی یا شعری و یا لطیفه‌ای و قس علی ذلک فعلل فتفعلل... و هرگونه‌ای که می‌بوده باشد چنین است برخی از آن شنیده‌ها:

(۱) با پدرم به زیارت ارض اقدس رضوی مشرف می‌شدیم و کسی هم با ما می‌بود مبتلا به وسواس. گاهی قطره‌ای از بوتۀ کتیرایی بر او درچکید و پس بگفت که نجس گردیدم و بایسته است که غسل کنم و بر کران آبی که بدان نزدیکی می‌بود خواست که رخت از تن برآورد تا در آب شود و غسل کند که پدرم فرمود که چون قطره بر لباس تو چکیده است ضرور است که هم، رخت بر تن در آب شوی و غسل کنی و او اطاعت کرد و در آب شد و گفت: چه تبتی کنم که پدرم فرمود: تبت کن و بگوی که: "غسل می‌کنم غسل هیمه، چون هستم از بهیمة" و او بگفت و در آب شد.

(۲) آقا سید علی اکبر تفرشی به محله جهودها می‌نشست و مجلس ترفع می‌داشت و اجرای حدّ می‌کرد و شاهزاده‌ای می‌بود به همان محلّ، دائم الخمر که گاه او را به حال مستی بدان مجلس می‌آوردند و سید خود اشارت می‌کرد که حواشی محکمه شفاعت کنند و از پی توسط آنان با او می‌گفت که شاهزاده برو و دیگر از این کارها نکن. مگر گاهی نیز چنین وقعه‌ای واقع شد و شاهزاده چون به آستانه در رسید، بایستاد و سید دید که او نگاهی به آسمان می‌کند و اشاره‌ای به سید و آنگاه حرفی زیر لبی می‌زند و چون پیرسید که چه می‌گویی؟ بگفت که با

۱. چاپ مرحوم استاد شهایی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۵۶، س ۱۰ و ۷.

خدا می‌گویم که خدایا آیا روزی که گفתי *فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ*<sup>۱</sup> آیا این سید را هم دیده بودی یا نه؟

(۳) گاهی دولت وقت، لایحه‌ای به مجلس شورای ملی آورده بود به‌عنوان منع خرید و فروش مشروبات الکلی و دیدم که چون رئیس مجلس آن را طرح کرد و بگفت که معلوم است که مخالفی نیست، آقای سید حسن مدرّس برخاست و بگفت که من مخالفم و چون رئیس پیرسید به استعجاب که شما مخالفید؟ پاسخ داد که بلی و چون بگفت که به چه دلیلی؟ بگفت که می‌آیم و آنجا می‌گویم؛ و عبا از دوش برگرفت و به‌سوی تریبون رفت و آغاز کرد به بیان تاریخ مشروطیت و بفرمود که ملت عدالت‌خانه می‌خواستند تا امر منجر شد به تأسیس مجلس و وکلا آمدند جهت اصلاح امور اجتماعی ملت؛ و نه اینکه بگویند که آیا نماز صبح دو رکعت است یا بیش؛ خرید و فروش مسکرات شرعاً حرام است. و اگر ما امروز آمدیم و بگفتیم که قانوناً نیز ممنوع است ممکن است فردا دیگران بیایند و بگویند که ممنوع نیست که صدای احسنت و کلا برخاست و آن لایحه به اتفاق مردود گشت.

(۴) به مجلس ترحیمی، و ثوق الدّوله با اشاره به سردار منصور رشتی که شهره به "تخرخر" می‌بود، به ارتجال بگفت که:

انا الحق گفتم منصوری سر دار      انا الخر گوید این سردار منصور  
(۵) به ساقی نامه فیاض لاهیجی وارد است که:

بود هر خم می که خشتیش هست      حکیمی ز حکمت کتابی به دست  
همان می که چون رنگ آن دیده‌ام      نگه مست گردیده در دیده‌ام  
نشسته حکیمان سخنگو به هم      یکی از حدوث و یکی از قدم

۱. سوره مؤمنون، آیه ۱۴: درخور تعظیم است خداوند؛ آن بهترین آفرینندگان.

۶) "آقا سید کاظم" (= سید المتألهین آقا سید محمد کاظم عصار قدس سره) می فرمود که "لیسانس" یعنی "لیسانس" و من (= آقای حائری قدس سره) این معنی، منظوم گردانیده ام:

امروز که نوع جای جنس است      لیسانس به جای لیس انس است  
 ۷) حکایت کرد مرحوم علامه جعفری طاب ثراه مر من بنده سها را که روزی یکی از فضیلهای معمر که سابقاً دارای مشاغل عمده‌ای می بوده است، به مجلس آقای حائری اندر آمد و به نزد من جلوس کرد و جزوه‌ای که حاوی نظم حدیثی چند نبوی می بود بدان بزرگوار هدیه کرد و او با وی بفرمود که اینها کفاره گناهان تو نمی شود و چون آن شخص که گوشش سخت گران گشته بود این سخن نشنود و با من گفت که آقا چه می فرمایند و من از شرم حضور بگفتم که قرآن می خوانند، آقای حائری خطاب به من تلاوت کرد که: «مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ»<sup>۱</sup>.

۸) روزی نیز مرحوم محمد کاظم مناہجی متخلص به ناهج و ملقب به منہاج العرفا که دارای احوالی می بود خاص، و بدان مجلس عالی به نزد من بنده، سها، جلوس کرده بود به ناگهان بگفت که آقا، دوستان می گویند که آقا چرا این اتاق را تعمیر نمی کند و چون جواب شنید که دوستان غلط می کنند، دوستان برای دیدن اتاق می آیند یا دیدن آقا. بخندید و بگفت که حرف حساب جواب ندارد و سکوت کرد و لکن متعاقباً باز بگفت که آقا این اتاق را تعمیر کنید وگرنه می ترسم که سقف آن بر سر من فرود آید. و بدین گاه آقای حائری دو دست خویش به سوی او بر آورد و با خنده شدید بفرمود که الهی زودتر بریزد که زودتر از شر تو خلاص شوم.

۹- اولیای حق را کراماتی است چه به دوران حیات صوری و چه از پی زوال آن؛ و از آنگاه که عالم از آن بزرگ یتیم مانده است، سه وقعه شاهد افتاده است از

۱. سوره فاطر، آیه ۲۲: تو نمی توانی سخن خود را به مردگانی که در گور خفته اند، بشنوانی.

تصريف آن بزرگ در عالم ملک که البته ذکر آن بدین مقام روا نمی‌دارم و جز این نمی‌گوییم که:

فکان ما کان ممّا کسْتُ اذکره فَظَنَّ خيراً فلا تسئل عن الخبر

۱۰- اینک باید از سردرد و دریغ بگوییم که آن بزرگ که به عمر متبارک زائد بر نود ساله خویش با انواع آلام جسمانی دچار می‌بوده است و لکن تا بدان‌گاه هم که "مزاج" تمام شد، "حال هجده سالگی" با او باقی می‌بود؛ چنانکه مکرراً مثل را می‌فرمود که نمی‌دانم که کبد به جای خویش باقی است یا آن راکنده‌ام و همه اطبایی که با من گفته‌اند که فلان طعام بخور و نخور و فلان کار بکن و نکن، مرده‌اند و در مسجد مجد به مجلس ترحیم آنان حاضر گردیده‌ام. به بهار ۱۳۵۹ به بیمارستان مهر بستری گردید و به روز متبارک عید مبعث جهان از خویش یتیم گردانید. روایت کرد مرحوم علامه جعفری که به دو روز پیش از وقوع آن هائله، با تلفن حال آن بزرگ پرسیدم و فرمود که حال را می‌گویی یا مزاج را. و چون بگفتم که هر دو را بفرمایید، بگفت که اما مزاج تمام شد و اما حال با هجده سالگی‌ام فرقی نکرده است.

باری آن پیکر پاک به زاویه مقدسه ری، به مقبره سراج الملک، در خاک نهادند. و اینک آن مزار تابناک بر جوار خاک پاک سید المتألهین سیدنا السید محمد کاظم عصار که آن هم به مقبره ابوالفتوح رازی افتاده بود به روضه مطهره حضرت امام زاده حمزه علیه السلام آشکار و مهبط املاک است، قدس الله تربتهما كما طیب طینتهما.

و کتب اللاشیئی سها عفی عنه ربه، ۱۵ / دی / ۱۳۸۲.



## شرح احوال و آثار شیخ اسدالله ایزدگشسب

عبدالباقی ایزدگشسب

حکیم صمدانی و عارف ربّانی شیخ اسدالله ایزدگشسب در سال ۱۳۰۳ هجری قمری (۱۲۶۲ هجری شمسی) در گلپایگان تولّد یافته، پدرش محمود و جدّ وی اسدالله نام داشته که او نیز مردی صاحب فضیلت و شاعری توانا بوده است. والد شیخ در سن پنجاه سالگی، یعنی به سال ۱۳۳۲ قمری، زندگانی را بدرود گفت.

شیخ جلیل‌القدر از شش سالگی تا هیجده سالگی در موطن اصلی، گلپایگان، به تحصیل علوم و فنون ادبیّه پرداخته و صرف و نحو و منطق و معانی و بیان را ضمن فقه و اصول و کلام در نزد استادان معروف آن زمان آموخته است. شیخ از وضع تحصیلی و مدارج علمی و اوصاف اساتید خود به شرح زیر یاد نموده:

۱- مرحوم ملا محمد علی بن ملا محمد صادق که مردی فاضل و ادیب بوده و خط را نیکو می‌نوشته است. قرب دو سال مرحوم شیخ در نزد وی به خواندن و آموختن صرف و نحو و منطق گذرانیده است.

۲- مرحوم ملا محمد جواد ابن ملا عباس که از علمای بزرگ گلپایگان بوده و

صاحب تألیفات بسیار است. مرحوم شیخ، شرح باب حادی عشر در کلام و معالم الاصول و مقداری از قوانین الاصول را نزد او فرا گرفته است.

۳- مرحوم حاجی ملا علی بن حاجی غفار که از فقهای مسلم و از تبار شیخ بهاءالدین عاملی بوده است. مرحوم شیخ مدتها نزد او سیوطی، مغنی، مطول، شرایح الاسلام و خلاصة الحساب می خوانده است.

۴- مرحوم حاجی میرزا محمدباقر بن مرحوم ملا محمدعلی آقا سعید که از دانشمندان و حکمای بزرگ بوده و منظومه منطق سبزواری و شرح تجرید قوشجی را به مرحوم شیخ تعلیم داده است.

۵- مرحوم سید المجتهدین و قدوة المدققین آقا میرزا محمد کاظم برادر مرحوم آقا میرزا محمد صادق (امام جمعه گلپایگان) که مقبولیت عامه داشته، غالباً به مرحوم شیخ "فاضل" خطاب می نموده است و این نکته می رساند که شیخ در عنفوان جوانی به فضل و دانش متحلی و مشهور بوده است.

در سال ۱۳۲۰ قمری شیخ در هیجده سالگی محیط گلپایگان را ترک و برای استكمال علوم متداوله آن روز رهسپار اصفهان که دارالعلم ایران بوده می گردد و ظرف شش ماه توقف خود قوانین الاصول را مجدداً نزد مرحوم آیت الله العظمی حاج آقا حسین بروجردی و شرح لمعه را نزد مرحوم آقا سید علی نجف آبادی و شرح منظومه را نزد مرحوم آقا میرزا محمدعلی تویسرکانی تکمیل و ضمناً در حوزه درس جهانگیرخان قشقایی اعلی الله مقامه جهت تشریح شرح فصوص الحکم و شفا و اسفار حاضر می شده و از حوزه درس فقه مرحوم آقا شیخ محمد تقی نجفی و ملا محمد تقی کاشانی نیز استفاده می نموده است. سپس به گلپایگان معاودت و از آنجا به عراق عرب شتافته، چندین ماه در کاظمین اقامت و در طول توقف نزد علمای آنجا از قبیل مرحوم سید ابراهیم خراسانی که از شاگردان مرحوم میرزای شیرازی بوده و همچنین از حوزه درس آقا میرزا ابراهیم

سلماسی استفاده‌های علمی کرده و شرح قانونچه و شرح نفیسی را در طب نزد مرحوم آقا سید موسی طبیب همدانی که از احفاد مرحوم میرسیدعلی همدانی، عارف معروف، بوده، خوانده و تلمذ کرده است. آنگاه به نجف اشرف مسافرت کرده و در آن مکان مقدّس به تحصیل و تکمیل علوم پرداخته و از حوزه درس مرحوم شیخ محمد باقر اصطهباناتی معروف به شهید رابع تکمیل حکمت و معقول و فقه و اصول نموده و کتاب شواهد ربویّه ملاًصدرا را نزد این استاد خوانده و از طرف مرحوم اصطهباناتی به لقب شمس‌الحکما ملقب گردید. پس از آن به تهران و خراسان شتافته و در خدمت مرحوم حاج ملاًسلطان محمد سلطان‌علیشاه گنابادی صاحب تفسیر بیان السّعادة به وادی عرفان و سلوک إلی الله قدم نهاد.

شیخ پس از فراغت از تحصیل و اکتساب معارف الهی به مسقط الرّأس خود، گلپایگان، مراجعت و در آنجا چندی به تدریس حکمت و فقه و اصول و علوم عربیّه پرداخته ولی به ملاحظه اینکه حوزه گلپایگان را برای خود کافی ندانسته و مشتاق محیط بزرگی چون اصفهان بود که زندگانی او با افاضه و استفاضه توأم باشد، ناگزیر ترک دیار مألوف کرده و در سال ۱۳۳۰ قمری در شهر اصفهان رحل اقامت افکند. پس از چند سال توقف در شهر اصفهان مجدداً به شوق پای بوسی آستان قدس رضوی به شهر مشهد مشرف و سپس به بیدخت گناباد اعازم و در سال ۱۳۵۰ قمری از طرف حضرت قطب العارفین حاج شیخ محمدحسن صالح‌علیشاه گنابادی طاب ثراه، مأذون در ارشاد و به لقب "درویش ناصر علی" ملقب گردید.

باری، مدّت بیست سال از عمر گرانمایه شیخ به مطالعه کتب و فراگرفتن علوم سپری گردید و مقام شامخ علمی او به درجه‌ای رسید که در رشته حکمت و فنون ادب، دانشمندان بزرگ به استادی مسلّم او اعتراف داشتند و بقیه عمر را نیز به

تکمیل مطالعات و تعلیم و تدریس و ارشاد مشغول بود و کتبی چند به شرح زیر تألیف و تصنیف نمود:

۱- اسرار العشق - تفسیر سورة يوسف (ع) به نظم با مقدمه‌ای به نشر و تفسیر آیات مصاحبه خضر و موسی به نظم - در سال ۱۳۴۳ هجری قمری برای نخستین بار چاپ، سپس مؤلف در سال ۱۳۶۵ هجری قمری برخی مثنویات و منتخبی از غزلیات خود و رساله‌ای به نام روح العرفان به آن اضافه نموده که در سال‌های ۱۳۳۸ و ۱۳۴۹ و ۱۳۶۰ شمسی به وسیله نگارنده این شرح حال، تجدید طبع گردید.

۲- بدایع الآثار که در حقیقت سوانح عمری مؤلف است و به مناسبت بعضی امور تاریخی و ادبیّه ذکر شده.

۳- بساط العشق و المحبّة رساله‌ای است در عشق؛ فارسی است.

۴- تحفة السفر که تقریباً سفرنامه مؤلف است تا سال ۱۳۲۹ قمری.

۵- تعلیقات بر کتاب کفایة الاصول مرحوم آیت الله خراسانی تا مبحث فور و تراخی، عربی است.

۶- تعریب کتاب الخطّ والخطّاطین که در مصر است.

۷- جنة النفوس در احکام صوم و اسرار آن که عربی است.

۸- جذبات الهیّه که منتخباتی است از غزلیات مولانا جلال الدین محمد رومی که به اسم شمس تبریزی است و در حقیقت خلاصه و گلچینی است از کتاب کلیات شمس تبریزی با مقدمه و حواشی مفیده و تصحیح غزلیات. نخستین بار در سال ۱۳۱۹ به چاپ رسیده و در سال ۱۳۷۸ برای بار دوم تجدید طبع گردید.

۹- حیاة الانسان فی تسیح الاعیان.

۱۰- حیات جاوید منتخب معراج السعادة نراقی در اخلاق، به چاپ رسیده.

۱۱- دیوان النبویّة فی الاسرار السلوکیه؛ عربی است.

- ۱۲- رساله‌ای در ذکر خفی و جلی.
- ۱۳- رشحات الاسرار: شرح چند حدیث که به عربی است.
- ۱۴- سعادات النجفیة فی شرح العدلیة که به عربی است.
- ۱۵- شمس التواریخ مشتمل بر شرح احوال فقها و حکما و عرفا و شعرا و ادبا. در سال ۱۳۳۱ قمری برای نخستین بار چاپ و سپس مؤلف در سال ۱۳۶۵ قمری، دوره دوم آن را مفصل‌تر و با توجیهاات و تعلیقات کامل‌تر نگاشته و مجموعه‌ای از اشعار خود نیز به آن اضافه نموده که در سال ۱۳۴۵ شمسی به وسیله نگارنده این شرح حال تجدید چاپ شده است.
- ۱۶- طرائف الحکم در حکمت الهی و طبیعی؛ عربی است.
- ۱۷- فلسفه شرعیات رساله‌ای است فارسی؛ چاپ شده.
- ۱۸- قبسات الاسرار در عرفان و تصوّف؛ فارسی است.
- ۱۹- گلزار اسرار در عرفان؛ فارسی است.
- ۲۰- گل‌های همه‌رنگ، کشکول مانند است دارای مطالب متنوعه؛ فارسی است.
- ۲۱- لوامع الانوار؛ منظومه‌ای است در عرفان و تصوّف با شرح آن.
- ۲۲- مصابیح العقول در مطالب حکمیة و اصول عقاید و نظری در علم اصول فقه و اخلاق.
- ۲۳- مظاهر الانوار در اصول عقاید و در حقیقت الهیات به معنی اخصّ؛ فارسی است.
- ۲۴- معرفة الروح، فارسی است؛ چاپ شده.
- ۲۵- مجمع الفیوضات شرح صلوات محی الدین عربی است.
- ۲۶- نامه سخنوران؛ شرح حال و آثار شعرا و ادبای ایران پس از دوره مشروطیت تا سال ۱۳۱۶ شمسی؛ به چاپ رسیده.

۲۷- نورالابصار در شرح حال نورعلیشاه اصفهانی و آثار نظم و نثر او؛ به چاپ رسیده.

۲۸- هدایة الامم در اثبات نبوت حضرت محمد (ص) و حال تورات و انجیل فعلی و اشارات و بشارات آن کتب به نبوت آن حضرت؛ چاپ شده است. علاوه بر آثار مذکور، شیخ در سال ۱۳۰۵ شمسی مجله‌ای به نام عنقا (علمی - ادبی - اخلاقی - فلسفی - اجتماعی) تأسیس کرد و یک سال به نوشتن و طبع دوازده شماره آن ادامه داد. مرحوم شیخ در شاعری و سخن سرایی یدی طولی داشت و در اشعار خود "شمس" تخلص می‌نمود. مقالات و اشعار بسیاری در روزنامه‌های عرفان و اخگر اصفهان و مجله‌ معارف تهران و آئینده ایران و غیره از او به یادگار است.

مرحوم شیخ با کمال فضل و تبخّری که در علوم مختلف داشت و اغلب در موقع تحقیق معانی و بحث در مطالب عرفانی، سحر بیان خاص داشته و به مصداق: *إنّ منّ البیان لسحراً*، همواره مجلسیان را مجذوب خود می‌نمود، مع‌ذلک اکثر اوقات سکوت و صبر و حوصله و آرامش خاطر و تواضع و ادب ملازم حال او بود.

با عموم طبقات به وضع مطلوبی سلوک می‌کرد و در میان مردم طوری می‌نشست که اگر کسی او را نمی‌شناخت و دفعه‌ اول ملاقات بود، وی را با دیگران نمی‌توانست فرق بگذارد. پیوسته از لغو اعراض داشت، بردباری در مصائب و تحمل شدائد، مجبول و مفظور او بود. هیچ‌گاه از درد شکایت نداشت چنانکه چندین سال ابتلا به درد پا داشت و با این حال آنی از ترویج علم و دانش فارغ ننشست. اغلب در مجالسی که حضور داشت، به قدری مؤدّب و ساکت می‌نشست که دیگران تحت تأثیر کمال و ادب او واقع شده و گاهی اتفاق می‌افتاد که سکوت این مرد حق طوری همه را احاطه می‌کرد که اگر کسی از بیرون اتاق می‌خواست وارد شود، خیال نمی‌کرد اصلاً در این سرا کسی هست. در مکالمه و گفتگو

دل‌های همه را به طرف گفتار خود جلب می‌فرمود. در تحقیق معانی کمتر کسی با وی برابری می‌نمود. به قدری در تشریح مطالب مسلط بود که همگان از عارف و عامی استفاده و استفاضه می‌نمودند. تسلی دهنده مصیبت زدگان و دلسوز بیچارگان بود و به احوال پرسی رنجوران قدم رنجه می‌فرمود و آلام بیماران را با عیادت و محبت خود تسکین می‌بخشید. صبر و شکیبایی در مقابل ناملازمات پیشه او بود و از هیچ صدمه و رنجی گریزان نبود. با شدائد می‌ساخت و هیچ‌گاه از تنگی زندگی شکایت نداشت و جز رضای حق و خدمت خلق چیزی را معتبر نمی‌شناخت. تاریخ فوت او شب هفتم فروردین سال ۱۳۲۶ شمسی مطابق پنجم جمادی الاولی سال ۱۳۶۶ قمری و سن شریفش ۶۳ سال بود. مزار وی در قبرستان تخت فولاد اصفهان می‌باشد که به "تکیه درویش ناصر علی" معروف است. اشعار زیر را این فقیر متخلص به عبدی به مناسب رحلت آن مرحوم سروده:

اسدالله عارف دانا	آن ادیب و حکیم بی‌همتا
بود ایزدگشسب واله حق	متخلص به "شمس" و شمع هدی
داشت "ناصر علی" زدوست لقب	هادی راه سالکان صفا
سپرد و شصت و شش فزون ز هزار	شب پنج جمادی الاولی
دعوت حق شنید و شد از شوق	محو در عشق خالق یکتا
کرد رحلت از این سرای مجاز	شد مخلد به جنت المأوی
متصل شد به رحمت یزدان	در بهشت برین و عرش علا
گفت "عبدی" سلیلش این اشعار	کس ندارد بقا به غیر خدا





## فصل سوم

چند کتاب دربارهٔ مولانا و آثار وی



## جذبات الهیة<sup>۱</sup>

(منتخبات و شرح کلیات شمس الدین تبریزی)

تألیف: شیخ اسدالله ایزدگشسب<sup>۲</sup>

دکتر محمّد ابراهیم باستانی یاریزی<sup>۳</sup>

ارادت و ارتباط من با مرحوم ایزدگشسب از طریق آثار و نوشته‌های اوست و البته یک رشته باریک دیگر نیز موجب تحکیم این ارادت می‌شود و آن، رشته معنوی و عرفانی است که ارتباط با قلب دارد نه چشم.

کسان را مهر دل از دیده خیزد و کان القلب قبل العین یهواک

دو عامل باعث می‌شود که در اینجا به عنوان مقدمه چند سطری به قلم آورم: نخست ارادت قلبی به مرحوم ایزدگشسب و دو دیگر الفتی که به مولانا صاحب

۱. تهران: حقیقت، ۱۳۷۸.

۲. درباره مرحوم حاج شیخ اسدالله ایزدگشسب (درویش ناصرعلی) به بخش دوم همین کتاب رجوع کنید.

۳. مقدمه استاد باستانی یاریزی بر کتاب جذبات الهیة بسیار مفصل بود و در کتاب درخت جواهر (تهران: بهنام، ۱۳۷۹، صص ۱۲۳ - ۱۲۷) تحت عنوان "زهروان طریقت" چاپ شده است؛ ولی چون مقاله مذکور در عرفان ایران (مجموعه مقالات ۴) [گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران: حقیقت، بهار ۱۳۷۹] به صورت مختصر درج گردیده بود، در اینجا نیز همان مقدمه مختصر چاپ می‌شود.

مثنوی و کلیات شمس دارم. و گرچه اهلیت من در هر دو مورد برای اظهار نظر مورد تردید خود مخلص نیز هست، ولی به هر حال مبادرت به تحریر می‌شود: جذبات الهیه منتخباتی است از کلیات شمس مولانا جلال الدین بلخی.

ظاهراً ساده‌ترین کارها در تاریخ ادبیات ایران این است که آدم منتخباتی از شاهنامه فی‌المثل یا پنج گنج نظامی یا مثنوی مولانا و یا کلیات سعدی یا همین دیوان شمس مولانا به انجام برساند. همه تصور می‌کنند که آدم می‌نشیند و بر طبق فال نخود یا قرعه انگشت دست روی یک حکایت یا یک شعر می‌گذارد و آنها را می‌دهد به چاپخانه - می‌شود منتخبات فلان و برگزیده بهمان. حقیقت این است که آنها که دست به انتخاب می‌زنند سخت‌ترین کار را اختیار کرده‌اند؛ زیرا غیرممکن است که آدم بتواند از مجموع پانصد غزل حافظ مثلاً دویست تا را انتخاب کند و بقیه را کنار بگذارد؛ شاهنامه هم همین طور - مثنوی هم همین طور. امکان این کار وقتی ظاهر می‌شود که کسی داستان مورد علاقه یا غزل مورد قبول خود را بخواهد در این کتاب بیابد و آن را پیدا نکند، آن وقت است که نه تنها اعتقادش از جمع‌کننده کتاب سلب خواهد شد بلکه اعتقادش به خود کتاب نیز متزلزل می‌شود و خیلی زود با خود خواهد گفت حیف از پولی که در بهای این کتاب دادم و حیف از وقتی که صرف خواندن آن کردم.

مرحوم ایزدگشسب در تدوین منتخبات شمس تبریزی دچار سخت‌ترین تردیدها بوده‌اند؛ زیرا برای یک عارف آگاه، برگزیدن یک قطعه از مولانا در حکم کنار گذاشتن ده قطعه مشابه آن است و گاهی اوقات به احتمال اینکه واقعاً در انتخاب قطعه‌ای، ظلمی به اصل اثر مولانا یا اجحافی به خواننده اثر او نشده باشد، ممکن است انتخاب‌کننده گرفتار سخت‌ترین تردیدها بشود و تازه، نفس خود انتخاب‌کننده بسا که باید از حق خودش بگذرد؛ زیرا دلش قطعه‌ای را می‌پسندد

که تصوّر می‌کند برای خواننده کتابش گیرایی یا جاذبه در خور را نداشته باشد. از طرف دیگر بعضی آثار هستند که چاره‌ای جز انتخاب از آنها نیست. شاهنامه، شصت هزار بیت است؛ حرف الف غزلیات صائب بیش از تمام غزلیات حافظ است؛ کَلّ رباعیات مولانا چند صد برابر رباعیات خیام است؛ غزلیات دیوان شمس بالغ بر سه هزار و سیصد و شصت و پنج قطعه است که مرحوم فروزانفر آن کتاب را در پنج شش جلد چاپ کرده. بنابراین برای خواننده قرن بیستم و بیست و یکم با همه گرفتاری‌های کمبود وقت و سخت‌گیری‌های معاش، تهیه و تدوین یک دیوان کبیر از مولانا و خواندن تمام آن غزلیات هرگز امکان‌پذیر نیست؛ یعنی اگر قرار باشد روزی یک غزل هم از شمس بخواند، تازه می‌شود در سال ۳۶۵ غزل و بنابراین سه هزار غزل باقی می‌ماند در بوتة اجمال.

یک شرط مهم در این گزینش حتماً باید مورد رعایت باشد و آن این است که انتخاب‌کننده اهلیت داشته باشد و این اهلیت بسیاری از مشکل‌ها را سهل می‌کند که: "چون یار اهل است کار سهل است". در مطالعه دیوان شمس و مثنوی هر یک جداگانه به این حقیقت دست می‌یابیم که ملای رومی در این دو اثر بزرگ و جاودانی دارای دو شخصیت جداگانه و کاملاً متمایز از یکدیگر است.

مولوی در مثنوی، حکیمی است روحانی و اخلاقی و اجتماعی که کنه روحيات و عواطف بشری را دریافته، برای خیر و صلاح اجتماع و محض رساندن خلقی به قاف ارشاد و حقیقت دمی فارغ نمی‌نشیند، غم این و آن را دارد و برجهل عوام حسرت می‌خورد و به زبان خلق و در لباس تمثیلات عامه می‌کوشد که خلقی را به ذرّوة حقیقت بکشاند، اما در دیوان شمس، گوینده شاعری است سوخته و پاک باخته و مجذوب، خود را به معشوق سپرده و فنای جسم گرفته و بقای عشق یافته، آنچه می‌گوید از خود می‌گوید و آنچه می‌بیند در خویش می‌بیند. شور و شر

و غوغای درونی را به زبان شعر بازگو می‌کند. مثنوی چراغی است فراراه خلق که نور می‌پاشد و راه می‌نماید. دیوان شمس شعله‌ای است فروزان، و خرمنی آتش که در بیابان ابدیت افروخته شده - سرمی‌کشد و خروشان هر چه برگردد اوست می‌سوزاند. هیجان‌ات روحی مولانا در این ابیات تبلور یافته، صرف تابع عشق و جاذبه اوست:

آن بار که چرخ برنتابد      از قوت عشق می‌کشانم  
از سینه خویش آتشش را      تا سینه سنگ می‌رسانم<sup>۱</sup>

برای خواندن و دریافتن مثنوی، عقل و ذوق شاید تکافو داشته باشد، اما سیر در دیوان شمس کار هر کس نیست.

بجوشید بجوشید که ما بحر شعاریم

بجز عشق بجز عشق دگر کار نداریم

شما مست نگشتید وزان باده نخوردید

چه دانید چه دانید که ما در چه شکاریم<sup>۲</sup>

اگر از نظر علوم شعری نظر کنیم دیوان شمس، غث و سمین دارد ولی که را یارای چنین سخنی است! دنیای امروز از حالت و نتایج فلسفه و تصوف قرن پنجم و ششم و هفتم دور مانده و شاید درک آن حالات و ادراکات برای مردم امروزی مشکل باشد و به همین علت شاید کمتر کسی بتواند اصل و ذات افکار و تأثرات مولانا را در دیوان شمس درک نماید. مولانا در دیوان شمس سراپا هیجان و ولوله و شور و خروش است با اینکه سال‌ها و قرن‌هاست که اشعار مولانا در مجالس عارفانه خوانده می‌شود و به آهنگ هم خوانده می‌شود و حتی در قونیه با سماع

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۳، ابیات ۱۷۶۶۲ - ۱۷۶۶۳.

۲. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس تبریزی)، ص ۲۰۸.

درویشی و رقص نیز همراه است، با همه اینها می شود گفت که آن موسیقی شعر مولانا را هنوز موسیقی دانان ما از عالم علوی به عالم سفلی نکشاند و از آسمان به زمین نیاورده اند؛ به قول خود مولانا:

نالۂ سرنا و تہدید دہل چیزکی مانند بدان ناقوس کل<sup>۱</sup>  
 بانگ گردش های چرخ است اینکہ خلق می سرایندش بہ طنبور و بہ حلق<sup>۲</sup>  
 ما ہمہ اجزای آدم بودہ ایم در بہشت آن لحن ہا بشنودہ ایم  
 گرچہ بر ما ریخت آب و گل شکی یادمان آید از آنہا اندکی  
 لیک چون آمیخت با خاک کُرب کی دہد این زیر و این ہم آن طرب؟<sup>۳</sup>  
 مولانا سہ شخصیت یا بہتر بگویم سہ خاصہ آدمیزادہ را در حد کمال پشت

سر گذاشته است: خصلت زاهدانہ کہ از مدرسہ و مشقیہ شروع می شود و ملاقات با خضر و بالاخرہ بہ تدریس در مدرسہ قونیہ خاتمہ می یابد. خصلت جامعہ شناسانہ کہ در مثنوی معنوی ظہور پیدا می کند تا آن حد کہ در بطون حالات اجتماعی آدمیزاد، آن نیز برای تحولات قرون و اعصار نفوذ پیدا می کند. و بالاخرہ طبیعت و خصلت عارفانہ مولانا کہ بہ قول مشہور بعد از ملاقات با شمس تبریزی استحالہ بزرگ دریافت و آن عامل باعث دیوان کبیر شمس گردید؛ دیوانی با شکوہ و اشعاری با طنین کہ تا این اواخر حتی طبع تمام آن دیوان نیز یکجا بہ زحمت صورت می گرفت. این شخصیت از آنجا طالع شد کہ بہ اشارہ شمس، جلال الدین محمد بلخی از کلیتہ شؤن و امکانات مکتسبہ چشم پوشید و پشت پا بر درس و بحث و کتاب زد و بہ قول معروف حتی سر از پا نشناختہ در میان بازار شراب خرید و در دست گرفت و بہ خانہ آمد و بدین طریق ہمہ تعینات قبلی را شکست

۱. مثنوی معنوی، دفتر چہارم، بیت ۷۲۲.

۲. همانجا، بیت ۷۳۴.

۳. همانجا، ابیات ۷۳۶ - ۷۳۸.

و کنار نهاد و روح و اعتبار تازه گرفت.

شخصیت سوم مولانا در دیوان شمس و به صورت غزلیات شمس طالع و ظاهر می شود. مرحوم ایزدگشسب نسخه‌ای قدیمی از کلیات مولانا را مورد استفاده قرار داده، با احاطه کاملی که به ادب و ذوقیات فارسی داشته و با رتبه و مقامی که در عرفان و معنویات حاصل کرده بوده است، به انتخاب قطعات دلپذیر مولانا پرداخته و بنابراین تا حدّ زیادی انتظار خواننده را برآورده می کند. نخستین بار این منتخبات در سال ۱۳۱۹ شمسی به چاپ رسیده، در حواشی کتاب بسیاری از آیات و اخبار و احادیث مناسب با مضامین غزلیات را متذکر گردیده و اشاره به بعضی غزلیات الحاقی منسوب به شمس مغربی و یا شمس مشرقی و یا سلطان ولد فرزند مولوی و غزلیات دیگری که به ترکی و عربی ساخته شده، پرداخته و شکّ خود را اعلام داشته است.

اینک موجب خوشوقتی است که آن مجموعه توسط فرزند ایشان - فاضلی صاحب ذوق و شاعر عارف - آقای عبدالباقی ایزدگشسب به چاپ مجدد می رسد. ایشان با کمال دقت اغلاط متعدّدی را که در چاپ قبلی متأسفانه پیدا شده بود تصحیح کرده و نسخه‌ای منقّح و مرتّب در دسترس علاقه‌مندان گذاشته‌اند.

لازم به توضیح است که چاپ مجدد این کتاب به اجازه و بل به دستور حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب‌علیشاه) آراسته و پیراسته شده و موجب افتخار است که به حمایت معنوی و روحانی ایشان که مدار مجمع عرفان نعمت‌اللّهی سلطانعلیشاهی هستند، صورت انطباع می پذیرد؛ فشکراً له، ثم شکرأ له.

از مؤسسه انتشارات حقیقت که در طریقت شریعت نیز صاحب سرمایه است، تشکّر فراوان باید کرد که موجبات انتشار این اثر نفیس را فراهم



آوردہ اند.

از کوی رهنان طبیعت ببر قدم وزخوی رهروان طریقت طلب وفا



## نخبة العرفان من آیات القرآن و تفسیرها

تطبيق اشعار مثنوی معنوی و کلیات شمس باقرآن کریم<sup>۱</sup>

تألیف: هادی حائری

مثنوی، تفسیر قرآن کریم است. مولانا در مقام همدلی و فهم باطنی قرآن، مثنوی را تصنیف کرده است. حتی اگر ظاهراً در ابیات مثنوی تصریحی به آیات قرآن مجید نشده باشد، باز هم مولانا در جان خویش به قرآن توجه داشته و متذکر معانی و لطایفش بوده است. گرچه تفسیر ظاهری آیات قرآن مغتنم و سودمند است، ولی تفسیر حقیقی، فقط در این مقام انس باطنی متحقق می‌شود، و اگر کسی در این مقام نباشد، آنچه می‌گوید در مرتبه ظاهر کتاب است. مفسر مثنوی هم کسی است که به چنین انس و همدمی بامثنوی رسیده باشد و چه بسا کسی از ظنّ خود یار مولانا شود، ولی وی به هیچ وجه نمی‌تواند به اسرار درون مولانا راه یابد. بنابراین کسی که در سیر معنوی مولانا سلوک کند و هم زبانش گردد، او از ناگفتنی‌ها برایش می‌گوید، وگرنه مثنوی مولانا همچون قرآن مدلّ، هادی برخی و برخی را مضلّ خواهد بود.

مرحوم استاد هادی حائری<sup>۱</sup> از جمله نوادر دانایان ظاهر و باطن مثنوی بود که به سبب احاطه در علوم ظاهری و سیر و سلوک معنوی، این مرتبه برایش پیدا شده بود و از محضر پدر بزرگوار، مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری ملقب به رحمت علیشاه<sup>۲</sup> - که مرحوم استاد فروزانفر از مستفیضان مجالس علمی و عرفانی اش بود و وی را "معدن ظرافت و کان ملاحه"<sup>۳</sup> می خواند - درس مثنوی آموخته بود. اساتید معاصر مثنوی و دیگر کسانی که از مجالس معنوی ایشان در روزهای جمعه بهره برده اند - اساتیدی مثل مرحوم سید محمد کاظم عصار، مرحوم استاد محمد تقی جعفری، مرحوم استاد محیط طباطبایی و استاد دکتر سید حسین نصر - همگی مشکلات خود را در فهم آثار مولانا از وی طلب می کردند. مرحوم استاد هادی حائری با همه وسعت دانش و معرفت، به سبب روحیه عزت‌گزینی و عدم تمایل به اشتها، کمتر می نوشت و آنچه را هم که نوشت منتشر نکرد. از جمله این آثار، کتاب *نخبة العرفان عن آیات القرآن و تفسیرها* است. سرچشمه این کتاب ابیات مثنوی و کلیات شمس است که آن بزرگوار به تناسب معنای آیات، در یک ماه رمضان - احتمالاً حدود سال ۱۳۳۰ شمسی - در حاشیه قرآن مجید نوشته بود. البته وی در حاشیه مثنوی مورد مطالعه خود نیز گاه به تناسب معنای ابیات، آیاتی از قرآن مجید را نیز می نوشت، ولی مرجع اصلی این کتاب، یادداشت‌های حاشیه قرآن مجید است. این یادداشت‌ها را یکی از ارادتمندان ایشان در زمان حیات مرحوم استاد جمع آوری کرده و پس از درگذشت وی، آنها را تنظیم کرده و در سال ۱۳۶۱ خورشیدی به اتمام رساند. عنوان *نخبة العرفان عن آیات القرآن و تفسیرها* را نیز خود مرحوم حائری بر آن

۱. درباره مرحوم استاد هادی حائری به فصل دوم همین کتاب رجوع کنید.

۲. فیه مافیة مولانا، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، مقدمه، صفحه ج.

۳. درباره مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری به فصل دوم همین کتاب رجوع کنید.

گذارده بود.

نخبة العرفان، بجز اینکه فضل تقدّم نسبت به آثار منتشره در تطبیق ابیات مثنوی با قرآن دارد، از چند جهت دیگر نیز حائز اهمیت است: یکی اینکه تنظیم و ترتیب مطالب براساس قرآن مجید است نه مثنوی؛ یعنی در واقع ابیات مثنوی با قرآن تطبیق داده شده است. دیگر اینکه اشعاری از کلیات شمس نیز در این تطبیق آورده شده است، و آخر اینکه ابیاتی در آن آمده که از حیث ظاهری انطباقی با آیات قرآن ندارد ولی معنأً چنین است.



## داستان‌ها و پیام‌های مثنوی<sup>۱</sup>

تألیف: حشمت الله ریاضی

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است<sup>۲</sup>  
مقام و مرتبه هر ملت، به فرهنگ و سرمایه‌های معرفتی و فرهنگی آن است.  
خوشبختانه ایران فرهنگی که بسی فراتر و گسترده‌تر از مرزهای جغرافیایی  
است، بنیانی‌ترین و عظیم‌ترین میراث دانش و فرهنگ فرهی و ربّانی را یک‌جا  
در بردارد و همه آنها را در آثار هنری و نشر و نظم خود نمایان ساخته است که از  
آن میان مثنوی معنوی جلال‌الدین مولوی بلخی بر فراز قلّه عظمت تاریخی این  
ملت می‌درخشد، به نحوی که صدها عارف بزرگوار و دانشمند محقق درباره آن  
داد سخن داده‌اند. از آن جمله شیخ بهایی علیه‌الرحمه می‌فرماید:

مثنوی معنوی مولوی هست قرآنی به لفظ پهلوی  
مثنوی او چو قرآن مدّ هادی بعضی و بعضی را مضلّ  
مثنوی، کلامی است که به الهامات قلبی برگرفته از کلام خداست و بیش از دو

۱. تهران: حقیقت، ۱۳۸۳.

۲. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۱۰۳۲.

هزار آیه از آیات قرآن کریم، فضای مثنوی را چون گهرهای تابان روشن کرده است. مثنوی مولوی در حکم یک مجموعه منظم و هماهنگ است و به قول مولانا "دکان وحدت است"، از این رو بسی خامی و نادانی است که کسی یک یا چند بیت آن را به دست گیرد، و با نگرش به آن بخواهد مولوی را بشناسد و یا اندیشه‌های جهان‌شمول او را دریابد.

کسی مثنوی را می‌فهمد که اولاً تمام آن را بارها خوانده باشد، ثانیاً ریشه‌های وحی را در کتب مقدّس، ریشه‌های اسطوره‌ای را در فرهنگ ملل، ریشه‌های فلسفی را در فلسفه‌های ایران و هند و یونان و دنیای مسیحیت، و ریشه‌های روان‌شناختی را در آثار روان‌کاوان و روان‌شناسان بشناسد و در ترکیب کامل و فراگیر مطالب، آن را درک کند.

ولی کسی به شناخت کامل بطون مثنوی دست می‌یابد که با سیر و سلوک روحانی از ظلمت‌کده گنگ سطحی‌نگری، تعصبات خشک و کوتاه‌بینی، مادی‌نگری و قشری‌اندیشی همراه با تضادها و اضطرابات آن، رهایی یافته، در فضای لایتناهی بی‌رنگی عاشقانه، چشم باطنش گشوده شده و از ظلمت درون و برون، به نور درون رسیده باشد؛ در این صورت است که می‌توان گفت: چون که صد آمد نود هم نزد ماست.<sup>۱</sup>

این کتاب همچون قرآن کریم دارای بطن‌هایی است و احتیاج به تفسیر و تأویل دارد؛ لذا از دیرباز اهل نظر از دانشمندان و فرهیختگان، بدین مهم پرداخته‌اند و تفسیرها و برداشت‌هایی از مثنوی در ابعاد مختلف فلسفی، کلامی، ادبی و عرفانی نوشته‌اند که برخی چون شرح حاج ملاهادی سبزواری، بس عمیق ولی دشوار، برخی بسیار مبسوط و برخی هم ساده ولی مفصل است. و لذا هنوز

۱. همان، دفتر اول، بیت ۱۱۱۱.



تألیف آثاری درباره مثنوی معنوی مورد احتیاج است و همین عامل، اصلی‌ترین انگیزه تألیف کتاب داستان‌ها و پیام‌های معنوی است.

مؤلف کتاب دکتر حشمت‌الله ریاضی که حدود پنجاه سال به‌طور نظری و عملی بامثنوی سروکار داشته و بیش از چهل سال به تدریس آن مشغول بوده، به این مهم پرداخته<sup>۱</sup> و حاصل زحمات ایشان با ویراستاری دقیق و همکاری صمیمانه آقای حبیب‌الله پاک‌گوهر، توسط انتشارات حقیقت، تقدیم علاقه‌مندان گردیده است.

این کتاب حداکثر داستان‌های معنوی را شامل می‌شود<sup>۲</sup> و از ویژگی‌هایش این است که به زبان ساده و بسیار فشرده در ۴۶۵ صفحه عرضه شده است که حتی خوانندگانی با معلومات متوسط هم می‌توانند بدون صرف وقت بسیار از آن حداکثر بهره‌مند گردند.

ویژگی مهم دیگر این کتاب این است که کمک می‌کند تا کلیدهای فهم مثنوی را به دست آوریم و بتوانیم به گنجینه‌های عظیم آن دسترسی پیدا کنیم و به نور باطن بدان بنگریم و تصویر آن را در خود ببینیم؛ زیرا نویسنده سعی نموده است تا برداشت‌های روان‌شناختی خویش را که الهام گرفته از افکار والا و نتیجه‌گیری‌های خود مولانا است، با نمادهای عینی و مصداق‌های عملی عرضه بدارد؛ مثلاً در داستان شاه و کنیزک، شاه را خرد نظری، کنیز را نفس بشری و حکیم را خرد عملی می‌داند که در نماد حکیم و پیر طریق نمودار شده است و

۱. از این نویسنده، کتاب داستان‌ها و پیام‌های نظامی (تهران: حقیقت، ۱۳۸۵) منتشر گردیده و اخیراً به‌نگارش داستان‌ها و پیام‌های منطق الطیر و اله‌نامه عطار نیشابوری و شاهنامه فردوسی روی آورده است.

۲. کتاب در اصل شامل همه داستان‌ها و کامل‌تر و تعداد صفحات آن بیش از یک و نیم برابر صفحات کتاب فعلی بود ولی با وجودی که حجم آن خیلی کمتر از دیگر کتاب‌های توضیحی مثنوی بود، اما به علت ضیق وقت اکثر علاقه‌مندان و بالا نرفتن هزینه‌ها و قیمت، از نویسنده خواسته شد آن را فشرده‌تر و مختصرتر کنند که به‌صورت فعلی درآمد است.

می‌تواند نفس بیمار را که وابسته به زرگر جهان پرزر و زیور مادی است، علاج کند و نجات دهد، و کشتن زرگر، کشتن علاقه‌مندی فرد به جهان مادی و قطع وابستگی از آن است، تا عشق حقیقی بی‌رنگ به جای عشق مجازی رنگ‌آمیز شده، بنشیند و خرد روشن بر درون تیره چیره گردد.

در داستان بقال و طوطی، نفس ناطقه یا روان بشری که مقلد و قیاس‌گر است، در نماد طوطی مطرح می‌شود و بقال خود آگاه ساختاری آدمیان است که سرگرم طوطی نهاد خود می‌باشد.

در داستان جهودان و ترسایان، جهودان سمبل صفات‌انگاری درون انسان و لشکریان فرمان‌بردار نفس اماره یا شاه ناخودآگاهند، و ترسایان نماد صفات روحانی و ملکی‌اند که از روح الهی انسان سرچشمه می‌گیرند و ویژگی فرشته‌خویی دارند و نفس مسوٰله یا نفس حيله‌گر و به ظاهر درست‌نما، نقش وزیر تفرقه‌انداز را دارا می‌باشد.

من و رومی  
زندگی نامه خودنوشت شمس تبریزی  
ترجمه و تعلیق: ویلیام چیتیک<sup>۱</sup>

شهلا اسلامی

کتاب من و رومی، زندگی نامه خودنوشت شمس تبریزی، آخرین کتابی است که از ویلیام چیتیک، امسال (۲۰۰۴ میلادی) منتشر شد. این کتاب ترجمه بخش‌های عمده‌ای از مقالات شمس تبریزی به زبان انگلیسی، همراه با مقدمه‌ای از خود مترجم و پیشگفتاری از آنه ماری شimmel<sup>۲</sup> است. بخش‌های منتخب از کتاب مقالات به گونه‌ای کنار هم آورده و تنظیم شده که به صورت یک زندگی نامه خودنوشت شمس درآمده است.

ویلیام چیتیک در رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران تحصیل کرده و در سال ۱۹۷۰ م. واحد مثنوی معنوی را با استاد بدیع الزمان فروزان‌فر گذرانده

---

1. *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, translated, introduced and annotated by William C. Chittick, Fons Vitae, 2004.

2. Annemarie Shimmel

است. اولین آشنایی او با مقالات شمس، به آنجا برمی‌گردد که او نسخه‌ای از نخستین مجلد مقالات شمس تبریزی، با تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد را برای نوشتن یک مقاله در مورد مولانا - که در سال ۱۹۹۰ چاپ شد - استفاده کرد.

چیتیک ترجمه کتاب من و رومی را در سپتامبر سال ۲۰۰۱ شروع کرده و با شیوه و سبک این متن آشنا می‌شود و قسمت‌هایی را که برای او جالب بوده است ترجمه می‌کند و به گفته خودش، تگه‌هایی را که ترجمه نکرده به دلیل آن بوده که اشکالات متنی جدی داشتند و او آنها را نمی‌فهمیده.

نتیجه نهایی کار، حدود  $\frac{2}{3}$  مقالات شمس تبریزی است. قصد مترجم ارائه ترجمه‌ای ساده و روان بوده و به گفته خودش فراز و نشیب‌های آن به دلیل استفاده از اصطلاحات عامیانه است که این خود به دلیل طبیعت شفاهی زبان مبدأ می‌باشد. در این ترجمه گویش‌های محلی به صورت تحت‌اللفظی ترجمه شده است.

برای انجام این کار، چیتیک با پرفسور آنه ماری شیمل در روز کریسمس سال ۲۰۰۲ مشورت کرده است؛ چرا که شیمل در مورد شمس زیاد می‌دانست. به نظر چیتیک، مرجع عنوان کتاب شیمل یعنی شکوه شمس،<sup>۱</sup> شمس تبریزی است و شکوه این خورشید در شخص مولانا آشکار شد و انعکاس آن طی قرن‌ها باقی مانده است. ویلیام چیتیک کتاب خود را به یاد و خاطره آنه ماری شیمل ترجمه کرده است.

من و رومی همان‌طور که گفته شد با پیشگفتاری از آنه ماری شیمل و مقدمه‌ای از مترجم کتاب آغاز می‌شود. سرفصل‌های اصلی و فرعی کتاب چنین است:

---

1. *The Triumphal Sun*

۱- سال‌های زندگی‌ام بدون مولانا: کودکی، دوران آموزگاریم، سفرهایم، آموزگاران و شیخ‌هایی که ملاقات کردم.

۲- طریق من به سوی خدا: سود و زیان سوادآموزی، فلسفه، پیروی از محمد، دین عجائز، راهنمایی شیخ، دوری‌گزیدن از آرزوهای دوردست، مواظبت قلب، اولیا، تفاسیر.

۳- احوالم با مولانا: دیدارمان، سلطه معنوی من، مقام عالی مولوی، مصاحبت ما، تعالیم به حلقه، نقد و نکوهش‌هایم، تلخی‌ام بر دوستان، بازگشتم از شام. و در آخر کتاب فهرست مراجع، تعلیقاتی بر تکه‌های ذکر شده، هم‌چنین فهرست راهنمای آیات قرآنی، احادیث و اقوال، نام‌ها و اصطلاحات آمده است. مولانا امروزه آنقدر در غرب معروف و مشهور است که نیازی به معرفی او نیست و هرکس با نام و اشعارش آشنا باشد، قطعاً نام همراه و همنشین او، شمس‌الدین تبریزی را نیز شنیده است.

نام شمس در اشعار مولانا و حکایاتی که در مورد او در ادبیات آمده بود، مطرح شد. شمس کیست که چنین تأثیر عمیق و ژرفی بر عرفان، اشعار و روح مولانا گذاشت؟ همه کسانی که تاکنون درباره مولانا نوشته‌اند، در آغاز با فرزند و شاگردانش آغاز می‌کنند و سعی دارند از آنچه که اتفاق افتاده است بگویند، اما آنچه نشنیده‌ایم، داستان زندگی خود شمس بوده که این کتاب جای خالی آن را پر می‌کند.

شمس رایحه‌بخش عرفان مولانا بود. باید به خاطر داشت که مولانا تنها به خاطر شاهکار بزرگش مثنوی با ۲۵۰۰۰ بیت معنوی، معروف نیست؛ بلکه به سبب ۴۰۰۰ بیت دیگر که مجموعه‌ای از اشعار کوتاه عاشقانه است و دیوان شمس نام گرفته نیز شهرت دارد. بسیاری، از اینکه این مجموعه از خود مولانا است

ناآگاه‌اند.

مولانا خود را محو در شمس می‌دید و در ظاهر و باطن خود را وقف او کرده بود. به همین دلیل این سروده‌های عالی را به خاطر عشق خود به شمس، با نام او آورد. البته تمام این مجموعه شعر در مورد عشق به خداست. شمس یک بشر ساده و معمولی نیست، در عین حال راهنمایی پیامبرگونه نیز نیست؛ بلکه او مظهر زنده و واقعی عشق حقیقی است که خود خداست.

این دیوان اشعار مولانا به نام شمس تبریزی، دیوان شمس نامیده شده است. مولانا تقریباً ثلث (۳۲۰۰) غزلش را با نام او آمیخته و مابقی را بی نام او سروده بود. البته گاهی اوقات از صلاح‌الدین و حسام‌الدین نیز نام برده است. در یک نگاه سطحی و سریع بر دیوان، شاید خواننده فکر کند که شمس خود، نویسنده است؛ زیرا که نام او در آخرین بیت اکثر اشعار تکرار شده است.

تاکنون بهترین تحلیل از چگونگی تأثیرگذاری شمس بر زندگی مولانا، توسط فرانکلین لوئیس<sup>۱</sup> تهیه و ارائه شده است. کار او می‌تواند مرجعی برای پیشینه تاریخی، ادبی و دینی در مورد ادبیات اصیل شمس و مولانا باشد.

مترجم هدف خویش از تصنیف کتاب من و رومی را عرضه مطالب تکراری و یافتن مطالبی که در هر کتاب دیگری به راحتی امکان پذیر است نمی‌داند، بلکه می‌خواهد به خود شمس بپردازد. او ابتدا نگاهی دوباره به اسطوره شمس می‌اندازد و پس از آن به توصیف آنچه در فارسی، مقالات شمس نام‌گذاری شده و مترجم مایل است که آن را زندگی نامه خودنوشت شمس بنامد، می‌پردازد.

شمس‌الدین تبریزی در ۱۱ اکتبر ۱۲۴۴ میلادی به قونیه رسید. از قرائن موجود در آن زمان پیداست که شمس در سن شصت سالگی بوده و مولانا ۳۷ سال

---

1. Franklin Lewis

داشته است.

مولانا تمام وجود خود را وقف شمس کرد. او از تدریس روی گرداند و بسیاری از مریدانش از رفتار او که برای یک عالم محترم غیرعادی بود، متحیر شدند و بعضی از آنها به او گلایه کردند، اما مولانا اعتنایی نکرد. بعد از دو سال به خاطر حسادت و بدرفتاری‌های مریدان مولانا، شمس قونیه را ترک گفت. مولانا آشفته و متحیر شده بود، او پسرش سلطان ولد را برای پیدا کردن شمس به دمشق فرستاد و بالاخره سلطان ولد او را پیدا کرد و به قونیه بازگرداند. بار دیگر برای مدتی شمس و مولانا با هم بودند، سپس در سال ۱۲۴۷ م. شمس ناپدید شد و مولانا در حسرت ناپدید شدن شمس، که او را به دنیای برتری از شعر صعود داده بود نشست. او به سماع متوسل شد و در آن دوره بود که به یکی از بهترین شاعران فارسی زبان نیز تبدیل گشت.

این شرح حال کوتاه، سؤالات زیادی را برمی‌انگیزد. تذکره‌نویسان و علما تلاش و دقت زیادی برای پاسخ‌گویی به این سؤالات صرف کرده‌اند. برای مثال، این سؤال که چه اتفاقی برای شمس افتاد؟ هیچ‌کس جواب این سؤال را نمی‌داند. گفته‌اند که او توسط عده‌ای از مریدان حسود مولانا و با همکاری پسر مولانا به قتل رسیده است. آنهایی که این فرضیه را طرح کردند گفته‌اند که آرامگاه او را در قونیه می‌دانند. دیگران ادعا می‌کنند که او در سال ۱۲۷۳ درگذشته و آرامگاهش در خوی و در ایران می‌باشد. تعدادی از آرامگاه‌ها در بعضی از کشورهای اسلامی نیز به نام او نسبت داده شده است. فرانکلین لوئیس به این نتیجه رسیده که شمس به قتل رسیده است؛ او می‌گوید: اگر او به قتل نرسیده بود چرا این طور ناگهانی ناپدید شد و دیگر باز نگشت؟ شاید گفته‌های خود شمس پاسخی برای آشکار شدن این موضوع باشد. شمس به جدایی معشوق از عاشق به عنوان یکی از بهترین

راه‌های کمال روحانی توجه کرده است. چند بار شمس به این مطلب اشاره می‌کند که ترک آنجا برایش بهتر است؛ چرا که مولانا هنوز به کمال کافی برای بهره‌گیری کامل از او نرسیده. برای مثال او می‌گوید: به شام رفت؛ چرا که رومی نیاز به پخته شدن در اثر جدایی داشت، وقتی بازگشت ثمره جدایی و فراق کاملاً مشهود بود. زیرا رومی از او بهره بیشتری برد: «یک روز از این روزهای همنشینی برابر است با یک سال از آن همنشینی [قبل از فراق]». رومی به نقش شمس در زندگی خود در یکی از اشعارش اشاره می‌کند:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست      خام بدم، پخته شدم، سوختم  
 شاید شمس آنجا را ترک گفت، چون مولانا دیگر پخته شده بود و نیاز به سوختن داشت، و البته این تصادفی نیست که مولانا در آن زمان ۴۰ ساله بود، یعنی در سن بلوغ روحی و معنوی، و البته شمس بارها به این موضوع که حضرت محمد (ص) در ۴۰ سالگی سخن گفتن را آغاز کرد اشاره می‌کند.

شمس همچنین به ما می‌گوید که عالی‌ترین اولیای خداوند همواره پنهان باقی می‌مانند؛ و به این مطلب که تلاش کرده است تا بسیاری از مراتب معنوی خود را از چشم دیگران پنهان نگه دارد، اشاره می‌کند.

چرا شمس در حلقه مریدان مولانا بدرفتاری دید؟ معمولاً گفته می‌شود که آنها حسود بودند. قبل از ورود شمس، مولانا تمام وقت خود را صرف آنها می‌کرد، اما حالا او بیشتر وقت خود را با شمس می‌گذراند. شمس قطعاً لحظات بسیاری را با مولانا گذرانده است، اما مقالات، نشانگر آن است که یک نفر دیگر هم در بسیاری از لحظات با آنها بوده است. به علاوه برخی از نوشته‌ها حاکی از این است که نه تنها شمس لحظات خود را با حلقه رومی می‌گذرانده، بلکه با بسیاری از دیگر صوفیان و علما نیز بوده است. شمس به مردم آنچه را که در مورد



آنها فکر می‌کرد می‌گفت. قضاوت او تلخ بود، کمتر کسی دوست دارد که بشنود احمق است، مخصوصاً با یک زبان تلخ که شمس از آن برای گفتن استفاده می‌کرد. به علاوه او به اصحاب حلقه می‌گفت که آنچه واقعاً درباره آنها می‌اندیشد را به ایشان نگفته است، که اگر آنچه او در ذهنش می‌گذشت گفته بود، همان اول از قونیه بیرونش می‌کردند.

گفته شده که شمس ناآگاه از علوم اسلامی بود، که البته این نظریه بی پایه است. در واقع شمس، قرآن را از حفظ داشت. او در مورد فقه که علم شریعت و قوانین دینی است، مطالعه کرده بود. او به جلسات علما می‌رفت و به عقاید آنها گوش می‌کرد. همین طور به نظر می‌رسد که علی‌رغم تحقیر بسیاری از اشخاص، شمس علاقه خاصی به فلسفه داشت. در نظر او آن افراد خائن بودند، چون به جای آموختن علم دین برای یافتن خداوند، برای ساختن زندگی‌شان دین آموخته بودند. به نظر شمس تنها هدف علم، یافتن راهی به سوی خداوند است که حقیقت مطلق است. طالبان باید تلاش کنند تا به وصال نایل شوند. شمس کسانی را که بدون دانستن معنای گفته‌های دیگران آنها را در قلب خود حفظ می‌کردند؛ یعنی آنهایی که اهل تقلید بودند، نکوهش می‌کرد. اگرچه اولین قدم برای رسیدن به خداوند تقلید است، اما باید از آن گذشت. تا وقتی که مردم تنها برای خود علم بیاموزند، علم تنها یک عصای دست است. آنها باید به آنجا برسند که این عصا را دور اندازند. تا وقتی که به چوب دست و عصا نیاز دارند، اشیا را آن‌گونه که باید نشناخته‌اند، و پاسخی برای این دعای پیامبر که: «پروردگارا امور را همان‌گونه که هست به ما نشان بده»<sup>۱</sup> دریافت نخواهند کرد.

چرا مولانا، مقام شمس را تا مقام الهی بالا آورد؟ او در شمس چه چیز را

۱. اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ.

می‌دید؟

اگر در دیدهٔ مجنون نشینی به غیر از خوبی لیلی نبینی در مقالات شمس به دو نفر دیگر غیر از مولانا نیز اشاره می‌شود. یکی از آنها شهاب هروی است که به شهاب نیشابوری معروف بوده است. شهاب‌الدین نیشابوری یکی از شاگردان برجستهٔ فخرالدین رازی است. شمس معمولاً در جلسات شهاب در دمشق حاضر می‌شده.

شیخ محمد، دومین فردی است که اغلب شمس به او اشاره می‌کند. همچنین شمس، شیخ محمد را "چون کوه" می‌نامد. و البته می‌گوید که اگر او چون کوه است، اما در مقابل مولانا هم چون سنگی است در برابر مروارید. محمدعلی موحد با اطمینان می‌گوید که شیخ محمد و ابن عربی یک نفر بوده‌اند، فرانکلین لوئیس می‌گوید که دوست دارد گفتهٔ موحد را باور کند. ویلیام چیتیک دلیل کافی برای اینکه شیخ محمد را ابن عربی بدانیم، نمی‌یابد.

#### دربارهٔ متن اصلی کتاب و ترجمهٔ آن

نسخه‌های خطی زیادی در ترکیه وجود دارند که حتی در قرن بیستم هنوز رمزگشایی آنها بسیار مشکل است. اولین چیزی که دربارهٔ مقالات باید به خاطر داشته باشیم، این است که مقالات توسط شمس نوشته نشده. یک و یا شاید هم تعداد بیشتری از اصحاب مولانا، اغلب وقتی که رومی حاضر بود و شمس سخن می‌گفت، یادداشت می‌کردند. این دست‌نوشته‌ها بعداً پاک‌نویس شدند. بر طبق مقالات، آنچه قطعی و معلوم است اینکه او هرگز نسخهٔ نهایی را ندیده است. موحد طی سال‌ها، بیش از ۶ نسخهٔ قدیمی و نسخه‌های اخیر را برای تصحیح مقالات شمس استفاده کرده، اما قطعه‌های منتخب را به ترتیبی کاملاً اختیاری

آورده است. لذا مقالات هنوز مجموعه‌ای نامتصل از داستان‌ها، حکایات و تعدادی پند و اندرز است که هم اشکالات متنی دارند و هم در بسیاری موارد معنای آنها روشن نیست.

باید در نظر داشت که کلمات شمس به طور عجیبی محاوره‌ای است. زبان محاوره‌ای و شوخ طبعی او درک آنچه را که او سعی در بیان آن دارد مشکل می‌کند. او دوست دارد با کنایه و تمثیل صحبت کند. کتاب من و رومی را ویلیام چیتیک نه برای پاسخ‌های قطعی، بلکه برای دستیابی نسبتاً مستقیم به شخصیتی که بزرگی‌اش عاملی برای پدیدار شدن خود مولانا بود، پیشنهاد می‌کند.

در اینجا ترجمه پیشگفتاری را که پرفسور آنه ماری شیمل بر این کتاب نوشته است می‌آوریم:

«اکنون که اشعار مولانا یکی از پرفروش‌ترین اشعار قرن حاضر در آمریکای شمالی می‌باشد، علاقمندی به دانستن زندگی او به طرز چشم‌گیری افزایش پیدا کرده است. به طور عملی در همهٔ مجموعه اشعار او، زندگی‌نامه‌ای هرچند کوتاه دربارهٔ ملاقاتش با شمس تبریزی - عارف سرگردان و محبوب مولانا - آورده شده است.

مولانا عالمی جدی بود که فقه و کلام، به تعدادی طالبان تدریس می‌کرد؛ اما ورود شمس او را دوستدار موسیقی، سماع و شعر نمود. سه سال بعد شمس ناگهان ناپدید شد و دیگر هرگز برنگشت. این آرزوی مولانا بود تا شمس که او را به دنیای برتری از شعر بالا برده بود بازگردد. مولانا نام شمس را با قدردانی و تقدیر از او به عنوان محبوب الهی، در اشعارش جاویدان کرد. دربارهٔ شمس از نظر تاریخی بسیار کم می‌دانیم، در واقع حتی به وجود حقیقتی او نیز مشکوکیم. هرکس به اشعار مولانا علاقه‌ای دارد، دربارهٔ زندگی شمس نیز کنجکاو است.

فرزند رومی و تذکره‌نویسان، افسانه‌های زیادی در مورد او رواج داده‌اند. طی قرن‌ها، شمس اسطوره‌ای در ادبیات فارسی، ترکی و اردو شده است. امروزه محققان در بیان اینکه شمس که بود یا چگونه توانست چنین نقش تعیین‌کننده‌ای بر زندگی رومی داشته باشد، پیشرفت کمی کرده‌اند، اگرچه تعداد قابل توجهی از نظریه‌ها دنبال شده است.

من و رومی نقطه عطفی حقیقی در مطالعات درباره این چهره اسرارآمیز است و برای اولین بار در زبان اروپایی، گزارشی دست اول از شمس در اختیار می‌گذارد که تاکنون مطالعه‌ای توسط علمای غربی در مورد آن انجام نگرفته است. وقتی مولانا و شمس در کنار یکدیگر می‌نشستند و صحبت می‌کردند، یک یا شاید هم تعداد بیشتری از اعضای حلقه، یادداشت برمی‌داشتند. این کلمات هرگز به صورت نهایی آن درآورده نشد، اما در نسل‌های بعدی حفظ و گاهی رونویسی شد، و در پایان در کتابخانه‌های گوناگونی در اطراف ترکیه پخش شد. پانزده سال پیش محقق ایرانی، فرایند طولانی جمع‌آوری و تصحیح یادداشت‌ها را تکمیل کرد. کتابی که او منتشر کرد، مقالات شمس تبریزی نام گرفت. این کتاب چهره‌ای استثنایی از شکوه شخصیت او برای ما ترسیم می‌کند.

در کتاب من و رومی ویلیام چیتیک دو سوم مقالات را به انگلیسی برگردانده و آنها را به گونه‌ای ترتیب داده که روشن‌کننده معانی و متن است. او یادداشت‌ها و فهرست اصطلاحاتی را فراهم آورده که کمک زیادی به خواننده برای فهم تکه‌هایی که مبهم‌ترند می‌کند، نتیجه تمام این تلاش‌ها کتابی خواندنی از زندگی شمس می‌باشد. برای اولین بار در منابع غربی، بدون واسطه مولوی و اسطوره‌سازان، به شمس دسترسی داریم. در این کتاب، شمس با ظاهری خشن، هوشیار و پرحرف، ماهر، تلخ، مهربان، عالم و گستاخ، و برتر از همه اینها،

مظهر حضور خداوند ظاهر می‌شود. این کتاب کلیشه‌هایی را که آثار فرعی در این باره ایجاد کرده بود، از بین می‌برد و دسترسی به شخصیتی زنده‌تر و جذاب‌تر از آنچه تاکنون ما از نوشته‌های علما و تذکره‌نویسان انتظار داشتیم، میسر می‌کند.»



## مکاشفات رضوی

(شرح مثنوی معنوی)

تألیف: محمدرضا لاهوری

کورس منصوری

ای خدای پاک بی‌انباز و یار  
یاد ده ما را سخن‌های دقیق  
هم دعا از تو، اجابت هم ز تو  
گر خطا گفتیم، اصلاحش تو کن  
کیمیا داری که تبدیلیش کنی  
این چنین میناگری‌ها کار توست  
دست‌گیر و جرم ما را در گذار<sup>۱</sup>  
که تو را رحم آورد آن ای رفیق  
ایمنی از تو، مهابت هم ز تو  
مصلحی تو، ای تو سلطان سخن  
گرچه جوی خون بود، نیلش کنی  
و این چنین اکسیرها اسرار توست<sup>۲</sup>  
به راستی از زمانی که مثنوی معنوی، این اثر سترگ و جاودانی از دم ایزدی  
حضرت مولانا جلال‌الدین محمد البلخی الترومی عظیم‌الله ذکره سروده شده و به‌خامه

۱. مثنوی معنوی، کلاله خاور، ص ۹۰، س ۷.

۲. همان، دفتر دوم، ابیات ۶۹۳ - ۶۹۷.

ربّانی حضرت ضیاء الحق حسام‌الدین چلبی قدس الله سرّه العزیز نگاشته گردیده، تا به امروز شروح، حواشی، تفاسیر، تعابیر و امثال و حکم از این اثر پرمایه و باشکوه به دست پیشینیان و امروزیان گزارش شده که جای بسی سپاس و قدردانی است، و این خود نمایانگر آن است که متنوی شریف سوای هر کتاب دیگری در بالاترین جایگاه‌ها قرار دارد.

هرگاه به هر گوشه‌ای از گوشه‌های این کتاب ارجمند و والا، نظر و دقت شود، بی‌کران اقیانوسی از عجایب و غرایب معانی و سحرهای حلال مشاهده می‌گردد. آنگاه که از دیدگاه فلسفی و کلامی تاراهای ناب عرفانی و نیاز و نیایش، و از آنجا به سیرت نیک پیامبران(ع) و شکوه و جلال مردان اهل ایقان، تا سادگی و بی‌پیرایگی عاشقان جان برکف، و اهمّ و اخصّ جمیع آنها از نامه محبوب قرآن مجید سخن می‌رود، هرکس به قدر استعداد و فراخور لیاقت و وسع بشری خود بهره می‌گیرد:

مسلمان از قالب ظاهریّه آن (شریعت)؛ سالک از احکام باطنیه آن (طریقت)؛ عارف از تقرّب و توصل آن (حقیقت)؛ فلسفی از نگرش‌های ژرف و بی‌پایان آن؛ دانشمند از نکته‌های دقیق علمی آن؛ عاشق از سراسر سوز و شوریدگی و پاکبازی آن؛ ادیب و سخن‌شناس از دقایق ادبی و صناعات آن؛ عامی از کلام ساده و بی‌ریای آن. و این جای بسی شگفت نیست، که: *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَخَافِظُونَ*<sup>۱</sup> که بزرگ خدای توانایش به قلم آورد و خود نگهبان است.

به هر روی، درباره این کتاب مستطاب سخن بسیار است و مقالات بی‌شمار نوشته و گزارش شده است، شروح کهن:

۱ - شرح ناتمام جواهر الاسرار و زواهر الانوار، تألیف شهید کمال‌الدین

۱. سوره حجر، آیه ۹؛ ما قرآن را خود نازل کرده‌ایم و خود نگهبانش هستیم.



حسین بن حسن خوارزمی (متوفی ۸۳۵ ق.) که سه دفتر را گزارش کرده است و محقق بزرگوار جناب آقای دکتر محمدجواد شریعت از این سه دفتر، یک دفتر همراه با مقدمه آن را تصحیح کرده‌اند.

۲- اسرار الغیوب از خواجه محمد ایوب؛ ابیات مشکل پنج دفتر را شرح و گزارش کرده است.

۳- شرح مثنوی عبدالعلی محمد بن نظام الدین مشهور به بحر العلوم که هر شش دفتر را گزارش کرده و افکار مولانا را با عقاید محیی الدین بن عربی مطابقت داده که به هیچ عنوان با مذاق مولانا سازگاری ندارد، و بدین سبب نیز از مقاصد وی به دور افتاده است.

۴- شرح مثنوی حکیم شریف حاج ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۹۰ ه. ق.) که مؤلف، مثنوی را با مذاق حکما تطبیق نموده است.

شروح امروزمین:

۱- شرح مثنوی شریف مرحوم فروزان فر که تنها بخشی از دفتر اول گزارش شده.

۲- شرح مثنوی شریف دکتر جعفر شهیدی که به سبک و سیاق و دنباله و بقیه شرح فروزان فر گزارش شده.

۳- شرح مثنوی استاد محمدتقی جعفری.

۴- شرح مثنوی عبدالباقی گولپینارلی (تصحیح و ترجمه دکتر توفیق سبحانی).

باید اذعان داشت که تمامی شروح یاد شده - و آنها که یاد نشده و به دوره عثمانی تعلق دارد - هر کدام به مقتضای حال و کلام، در جایگاه خود ارزشمند و گرانبمایه بوده و هست.

شرحی که اکنون به نقد و بررسی آن پرداخته می‌شود به مکاشفات رضوی موسوم و یکی از شروح کهن شبه‌قاره هند می‌باشد که بسیار پرمایه و درخور است و به دست عالم عارف، محمدرضا لاهوری - کوتاه و روان - گزارش شده و ابیات مشکل هر شش دفتر به دقت مورد بررسی قرار گرفته، و امید است مولوی‌شناسان و مثنوی پژوهان را کلید مشکلات باشد و سالکان حق را گشایش راه.

این همه گفتیم لیک اندر بسیج	بی عنایات خدا هیچیم، هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاهستش ورق
ای خدا، ای فضل تو حاجت روا	با تو یاد هیچ‌کس نبود روا
اینقدر ارشاد تو بخشیده‌ای	تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
قطره دانش که بخشیدی زپیش	متصل گردان به دریاهای خویش
قطره علم است اندر جان من	وارهانش از هوا و ز خاک تن <sup>۱</sup>

#### درباره مؤلف

شارح بزرگوار مثنوی مولوی، محمدرضا لاهوری رحمة الله علیه، در قرن دهم هجری قمری در شهر لاهور چشم به جهان گشود. از وی اطلاع و گزارش دقیقی در دست نیست. تنها همین اندازه دانسته شده که خود در آغاز مثنوی معنوی (مکاشفات رضوی) و به عنوان مقدمه از آن سخن می‌راند که در جوانی به خدمات دیوانی و سلطانی می‌پرداخته، و نیک برمی‌آید که از بزرگان درگاه پادشاهی و از علمای زمان خویش بوده. از سویی افسوس و دریغ خورده که عمر عزیز و شریف خود را در این راه دنیوی و فانی صرف کرده است. به هر روی، چون فرصت گوشه‌نشینی و خلوت و فراغت خاطر دست داده، و از پیش آرزوی

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۸۷ - ۱۸۹۲.

همنشینی و همدمی با این دلربای سراسر ناز (مثنوی معنوی) را در سر می‌پروانده، همت را به مقتضای: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأَهْمِ** کمر بسته و با عشقی تمام و شوری تام به حل مشکلات و رفع نکات و دقایق ابیات شش دفتر مثنوی معنوی پرداخته است. و از آن روی که در این راه سخت پریپیچ و خم و توان فرسا موفق و مؤید باشد، دست ارادت به جان زلال و دامن پاک ثامن الائمه حضرت امام علی بن موسی الرضا (ع) داده است. خود می‌گوید: «شرح مثنوی مولوی را به تبرک و تیمن حضرت امام رضا (ع) به مکاشفات رضوی موسوم گردانیدم».

درباره خانواده وی اطلاع چندانی در دسترس نیست، اما در دفتر سوم در حکایت زنی که فرزندش نمی‌زیست می‌گوید:

«زنی که فرزندش نمی‌زیست؛ قضا را شرح مثنوی به این مقام رسید  
که این سرگشته بادیه حیرت را پسری - که غیر از او فرزند دیگر نبود -  
درگذشت. و از ارتحال او حال آن چنان متغیر گردید که عقل و هوش  
آواره، جامه صبر [و] شکیب پاره شد...»

از اینجا به بعد تا پایان دفتر ششم، با غمی جانکاه و اندوهی بی‌کران که به شارح روی آورده، ابیات با بی‌حوصلگی و کم‌دقتی، شرح شده که دقیقاً و کاملاً آشکار است.

### سبک و سیاق مؤلف

مؤلف دانا و آگاه، محمدرضا لاهوری، برای شرح و گزارش ابیات مثنوی چند وجه را مد نظر قرار داده که چکیده و کوتاه به آن پرداخته می‌شود.  
الف - شارح، اولین نکته‌ای را که در شرح ابیات مورد توجه و عنایت قرار

داده، آن است که در بیشتر جاها پیش از شرح، نقدی کوتاه از داستان موردنظر بازگو می‌کند و مقصد و هدف حضرت مولانا را بیان می‌فرماید. نمونه‌ای آورده شد:

«ترجیح نهادن شیر، جهد را بر توکل و تسلیم" جهد و توکل چه مناسب افتاده. جهد و کسب معنوی است به‌جانب شیر تا مشعر باشد بر این مدعا که شیرمردان از راه کمال قدرت و قوت، در راه دین کمر به اجتهاد ببندند؛ و توکل به سایر نخجیران آنکه، امر و ضعف را در این امر کار فرمایند. گویا تنبیه است بر آنکه در کار مجاهده، شیر بیشه باش نه شغال اندیشه».

پس از آن، به فراخور ذوق و شوق حضرت مولانا ابیات را شرح می‌نماید و به هیچ عنوان – چون بیشتر شارحان – افکار و عقاید ابن عربی را دخیل نمی‌کند. ب- گاه شارح، کلّ یک بیت را که با نشانه "قوله" (سخن اوست) نشانمند شده، آورده و به یکایک نکات و دقایق آن از جهت قرآن و حدیث، لغت، اصطلاح، تاریخ و... پرداخته و پس از آن، بیت را روان و یکدست و پیش‌تر اوقات در نهایت ایجاز شرح می‌کند: «قوله:

نام احمد چون حصاری شد حصین تا چه باشد ذات آن روح الامین؟<sup>۱</sup>  
 "روح" عبارت است از جوهر مدبّر بدن یا چیزی که در حکم بدن باشد. چنانچه قرآن را حق تعالی، روح خواند، وجهش اینکه تدبیر امت بدن حاصل است. پس مجموع امت به منزله بدن باشد، و قرآن به مثابه روح مدبّر. و تدبیر جوهر روح، چون مقارن خطا – که آن خطا مانند خیانت باشد – نباشد، در کارخانه الهی به "روح الامین" موسوم می‌گردد. و اگر تدبیر آن جوهر به اموری که مافوق قدرت بشری است تعلق شود، "روح الله" و "روح القدس" اسم یابد. و شخص کامل

که تدبیر او در عالم اشخاص بر این وجوه باشد، با وجود بدن عنصری ملقب شود به روح الله و روح القدس و روح الامین؛ اگرچه بشر است. از این جهت مولوی، حضرت رسالت پناه را - صلی الله علیه و آله و سلم - روح الامین گفت و جبرئیل (ع) نیز به همین اعتبار روح القدس و روح الامین است و حضرت عیسی (ع) هم، همچنین». یا: «قوله:

دل که او بستۀ غم و خندیدن است تو مگو که لایق آن دیدن است<sup>۱</sup>  
از غم و خنده، قبض و بسط مراد است».

اشارات قرآنی: «قوله:

ز آنکه گفتندش که فرمان آن توست گر همی خواهی عصا افکن نخست<sup>۲</sup>  
مضمون آیه: قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّمَا أَنُتَلَقَىٰ وَإِنَّمَا [أَنْ] نَكُونُ نَحْنُ الْمُلْقِينَ<sup>۳</sup> [است]».

اشارت به حدیث: «قوله:

قطره دل را یکی گوهر فتاد کان به دریاها و گردون‌ها نداد<sup>۴</sup>  
گوهر، کنایه از قابلیت اوست مرعلم معرفت را که حدیث: لَا يَسْعَىٰ أَرْضِي وَلَا سَمَائِي  
وَلَكِنْ يَسْعَىٰ قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ<sup>۵</sup>، از آن خبر می دهد».

ج- گاه شارح یک مصراع را آورده و با نشانه "الخ" کل بیت را اراده کرده  
است: «قوله:

چیست تعظیم خدا افراشتن؟ [خویشتن را خوار و خاکی داشتن]<sup>۶</sup>  
یعنی تعظیم و بزرگی خدا بجا آوردن، خود را خوار داشتن است».

۱. همانجا، بیت ۱۸۰۰.

۲. همانجا، بیت ۱۶۲۶.

۳. سورة اعراف، آیه ۱۱۵: گفتند ای موسی، آیا نخست تو می افکنی، یا ما بیفکنیم؟

۴. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۰۲۲.

۵. زمین و آسمانم گنجایش مرا ندارد و تنها دل بنده مؤمن من، گنجایش مرا دارد.

۶. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۲۱.

گاه یک مصراع آمده و همین اراده شده است: «قوله:

[ گرگ، خود چه سگ بود که خویش دید ] پیش چون من شیر بی مثل و ندید؟<sup>۱</sup>

ندید، به معنی بی نظیر، چنانچه گویند: بی ندید، یعنی بی نظیر». «قوله:

پیش سبحان پس نگهدارید دل تا نگرید از گمان بدخجل<sup>۲</sup>

از سبحان به اعتبار تنزیه، ذات حق خواسته؛ از قبیل اطلاق مصدر و اراده اسم مفعول. یعنی، ذات مقدس و منزّه».

باید یاد آور شد که شارح بزرگوار در برخی ابیات دقت خاصی مبذول داشته که در دیگر شارحان کمتر می توان سراغ گرفت؛ برای مثال در بیتی که انشاالله تعالی خواهد آمد، به چند وجه، بیت را شرح کرده، که یکی از وجوه آن کاملاً نادر است، و از هوش سرشار وی سرچشمه می گیرد: «قوله:

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد وانکه بی روزیست، روزش دیر شد<sup>۳</sup>

مرجع ضمیر شین لفظ پاک است که مراد از آن، عشق یا غم عشق است. و این سه بیت به حسب ربط، با هم دست به گریبان آمده و صفت همان پاک، بیان کنند. و اشاره می فرمایند که عشق بحری است بی پایان، هر عاشقی که ماهی این دریاست، لب تشنه بزید و لب تشنه بمیرد و روزش دیر شد؛ یعنی، به غم و اندوه گذشت. بنا بر قاعده مشهور که گویند: هنگام شادی زود بگذرد و ایام غم دیر به سر آید. و معنی بیت قسم دیگر هم بیان می شود. و ماهی پیوسته در آب است، و از دریافت حقیقت آب در حجاب. چنانچه حضرت مولوی در جای دیگر می فرمایند:

ماهی اندر آب جو و آب جو می زند بر گوش و چشمش آب، جو

پس ماهی کنایت باشد از شخص غافل که از قرب حق بی خبر است. و حاصل

۱. همانجا، بیت ۳۰۶۰.

۲. همانجا، بیت ۳۱۵۷.

۳. همانجا، بیت ۱۷ (با کمی اختلاف).

معنی آنکه، غیر غافل، هر که به قدر آگاهی داشت به کام دل رسید. و آنکه بی‌روزی است - "بی‌رو"، بی‌مروت را گویند - یعنی هر کاملی که مروت بانفس نکرد، محکوم او نگردید، به پیروی زندگانی کرد، روزش دیر پایید، یعنی عمر باقی و حیات جاوید یافت».

در پایان باید یادآور شد که شارح به تمامی نکات و دقایق ابیات، نظری صائب و موشکافانه داشته و به آنها پرداخته است؛ چه آنجا که بیتی به آیه‌ای شریف اشارت دارد (اقتباس، حل، درج) یا به حدیثی (قدسی، نبوی)، چه آنجا که اصطلاحی عرفانی مطرح شده و وی آن را به ظرافت شکافته و شناسانده است، همه و همه دست به دست هم داده تا شرحی جاندار و پرمایه بر صفحه تاریخ نقش شود. خدای تعالی وی را مشمول رحمت و اسعۀ خویش قرار دهد.

وصف و صورت نیست اندر خامه‌ها	عالم و عادل بود در نامه‌ها
عالم و عادل همه معنی است بس	کش نیابی در مکان و پیش و پس
می‌زند بر تن ز سوی لامکان	می‌نگنجد در فلک خورشید جان <sup>۱</sup>

#### درباره نسخه خطی و چاپی

برای تصحیح و مقابله مکاشفات رضوی، در آغاز از نسخه خطی از پاکستان، - محفوظ در کتابخانه گنج‌بخش - استفاده شده، و از آن جایی که این نسخه، بی‌اندازه مشوش، آشفته و نیز پر از غلط بود، مصحح را بر آن داشت که به نسخه‌ای دیگر رجوع کند که بحمدالله نسخه‌ای بسیار خوانا، درست و شفاف به دست آمد و بدین ترتیب کار تنسیخ و تصحیح مجدداً آغاز شد و بی‌کم و کاست و افتادگی نسخه به پایان رسید.

## مذهب تشیع - اثناعشریه - و محمدرضا لاهوری

اعتقاد شارح به مذهب تشیع صراحتاً عنوان نشده، اما از خلال اثر او پیداست:

۱- در مقدمه، شارح به کسی دست ارادت و ارشاد می‌رساند و وی را متیمن و متبرک می‌داند که کسی جز امام هشتم شیعیان، حضرت امام رضا(ع)، نیست. دیگر اینکه به نام نامی آن حضرت، شرح خود را موسوم به مکاشفات رضوی می‌گرداند.

۲- در داستان وصیت کردن رسول، صلی الله علیه و آله و سلم، مرعلی را - کرم الله وجهه - که چون هر کسی... الخ، آنگاه این بیت را می‌آورد: «قوله:

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی، پهلوان پردلی»<sup>۱</sup>  
 شارح شرح و قول خوارزمی را درباره حضرت علی(ع) می‌پذیرد و به جای قول و رأی خود، آن را متمسک قرار می‌دهد: «خواجه حسین خوارزمی آنچه در این مقام می‌نویسد حاصلش آن است که: امیرالمؤمنین علی(ع) اعلم عالم و مقتدای اولیا و بنی آدم است. رسول خدا(ص) او را وصیت کرد و خبر داد از آنچه بعد غروب آفتاب نبوت بر او وارد شود از مصایب؛ تا تحمّل بیشتر کند، و طریق مصابرت اختیار نماید، و شجاعت و دلیری را کار نفرماید، و در سایه نخل امید - که ظلّ تربیت رسول الله(ص) باشد - درآید و تابع عقل و سر خود باشد؛ زیرا که عقل و سر آن جناب، ذات حضرت محمدی(ص) است؛ و عاقلی که هیچ ناقلی، او را از راه نتواند برد، نیز محمد مصطفی(ص) است...»

در داستان برخاستن مخالفت و عداوت از میان نصاری،... از امام دوازدهم(ع) سخن می‌راند: «قوله:



تا سلیمان لَسین معنوی [در نیاید، برنخیزد این دوی]<sup>۱</sup>  
 یحتمل که مراد، ظهور صاحب الامر باشد.»

شارح در بیت زیر، از یکی از چهار کتب اهل تشیع - که امهات مراجع تشیع به حساب می آیند - بهره برده است که این خود نیز می تواند دلیلی بر شیعی بودن وی باشد: «قوله:

در صحابه کم کسی حافظ بدی گرچه شوقی بود جانشان را بسی<sup>۲</sup>  
 در کافی مذکور است که حضرت عمر رضی الله عنه، سوره بقره را در دو لیفه سال حفظ کرده.»

در بیتی دیگر از حضرت زین العابدین (ع) به عنوان امام و سید المتقین یاد کرده: «قوله:

آن منی و هستیت باشد حلال [که درو بینی صفات ذوالجلال]<sup>۳</sup>  
 یعنی اشقیاء، حضرت سید المتقین امام زین العابدین (ع) را متکبر گفتند. حضرت فرمود که تکبر مرا کبریای الهی فرمود بر او. آنچه در این می بینید، کبریای اوست نه تکبر [من].

ای مشیر ما تو اندر خیر و شرّ	از اشارتهات دلّمان بی خبر <sup>۴</sup>
چشم من از چشم‌ها بگزیده شد	تا که در شب آفتابم دیده شد
لطف معروف تو بود آن ای بهی	پس کمالُ البِرِّ فی اِثمّامه <sup>۵</sup>
یار شب را روز مهجوری مده	جانِ قربت دیده را دوری مده

۱. همان، دفتر دوم، بیت ۳۷۵۴.

۲. همان، دفتر سوم، بیت ۱۳۸۷ (با کمی اختلاف).

۳. همان، دفتر چهارم، بیت ۳۰۷۳.

۴. همان، دفتر ششم، بیت ۳۸۹۶.

۵. همانجا، ابیات ۲۸۹۸ - ۲۸۹۹.

بُعْدِ تو مرگی ست با درد و نکال	خاصه بُعدی که بود بُعْدِ الوصال
آنکه دیدست، مکن نادیده‌اش	آب زن بر سبزهٔ بالیده‌اش
من نکردم لابلالی در روش	تو مکن هم لابلالی در خَلِش <sup>۱</sup>
زین کشش‌ها ای خدای رازدان	توبه جذب لطف خودمان ده امان
غالبی بر جاذبان ای مشتری	شاید ار در ماندگان را و اخری <sup>۲</sup>

### روش کار و پرداختن آن

از آنجایی که متن از لحاظ قدمت زبانی اهمیّت چندانی نداشت، و سبک کلامی مؤلف – چون دیگر شارحان شبه‌قارهٔ هند – قالبی و همانند بود، به مقابلهٔ کلمه به کلمه متن پرداخته نشد و تنها در جایی که نیاز بود به نسخهٔ دوم (گنج‌بخش پاکستان) رجوع شد؛ مثل: افتادگی‌ها، افزونی‌ها، ناخوانی‌ها (جمله یا کلمه‌ای) و مانند آن. به هر روی، کاری که بر روی این متن شریف انجام گرفته، به قرار زیر است:

- ۱- کَلّ ابیاتی را که شارح برگزیده و آورده، با اصحّ و احسن نسخ مثنوی معنوی – نسخهٔ قونیه – مقابله شده است.
- ۲- در جایی که بیت در نسخهٔ قونیه نیامده و معمولاً شارح آن را به صورت یک مصراع آورده، برای روانی و روشنی شرح، به از دریا به دریا رجوع شده تا بیت بامثنوی جعفری یا رضانی کامل گردد.
- ۳- تمامی مصراع‌هایی که در متن نیامده، در دو قلاب (= [ ] ) آورده شده تا بیت از هم گسیخته و گسسته نباشد.

۱. همانجا، ابیات ۲۹۰۱ - ۲۹۰۴.

۲. همانجا، ابیات ۲۹۱۲ - ۲۹۱۳.

۴- کلیه ابیات یا مصراع‌هایی که به آیات الهی اشارت دارد، در دو گیومه (= «») که نشانمند شده است.

۵- برای آماده‌سازی متن هر جایی که بیت، اصطلاح، لغت، یا تکیه کلماتی چون: (یعنی، ای، حاصل کلام آنکه، می‌گوید که، می‌فرماید که) آمده، با فونت سیاه نشانمند گردیده تا متن خوانا، روشن، برجسته و در عین حال زیبا باشد. هر جا کلماتی مانند: (یعنی، ای،...) ایتالیک شده، به آن دلیل است که شارح، قول و سخن مستقیم شارح دیگری را آورده، مثل قول خواجه حسین خوارزمی.

۶- تمامی مراجع بدون استثنا، ایتالیک و از استاندارد کتاب تبعیت شده است.

۷- گاه شارح، بیتی را آورده است و چند بیت دیگر را نیز به پیوست و تبع آن، شرح و گزارش کرده که آن ابیات در متن نیامده و در پایین صفحه از آن یاد شده است.

۸- یکایک آیات شریف، احادث و نقل قول‌های مستقیم و کلام بزرگان با گیومه - در آغاز و پایان آن - نمایانده شده، تا از بقیه عبارات، مشخص و ممتاز باشد.

۹- در متن از دو قلاب (= [ ] ) بسیار استفاده شده؛ چرا که کاتب یا سهوالقلم داشته یا از سهل‌انگاری و بی‌سوادگی وی، متن مغشوش بوده که این خود کاملاً مشهود است. البته جدای از سبک شارح که افعال را بی‌قرینه حذف کرده.

۱۰- تمام آیات شریف، احادیث (قدسی، نبوی)، سخن بزرگان ادب و عرفان ایران - اگر به عربی بوده - ترجمه شده، و مراجع آن حتی الامکان با جلد و صفحه، یاد شده است.

۱۱- در ترجمه آیات شریف، از ترجمه قرآن محقق بزرگوار آقای

عبدالمحمد آیتی بهره گرفته شده است.

- ۱۲ - رسم الخط متن به صورت امروز ویراسته و پیراسته شده است، تا برای خوانندگان گرامی دشوار و سخت نباشد، و بر لذت و خوشی ایشان بیفزاید.
- ۱۳ - از کلید و رمز برای کوتاه شدن کلمات یا اسم، بجز در چند جا استفاده نشده؛ نسخه قونیه (ق)؛ نسخه نیکلسون (ن).
- ۱۴ - در پایان کتاب، فهرس به دقت و صحت آماده، به سامان و الفبایی شده است: (آیات، حدیث، کتابنامه، نامنامه، جای نامه، و...)

به هر روی، امید است با اندک دانش به حکم: مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا، و شوری سرشار، کتاب مستطاب مقبول نظر صاحب نظران، مثنوی دوستان و مطبوع طبع سالکان حقیقت قرار گیرد. از تمامی دانشمندان گرامی و استادان نامی درخواست آن است که اگر فقیر را لغزش و خطایی رفته است - که بی گمان این چنین نیز هست - به حکم: الانسان مشتق من النسيان، به بزرگواری خویش ببخشانید و بر بنده به راهنمایی خویش ببخشند.

لطف تو لطفِ خفی را خود سزاست	یارب این بخشش نه حدّ کار ماست
پرده را بردار و پرده ما مدر	دستگیر از دستِ ما، ما را بخر
کاردش تا استخوان ما رسید	باز خر ما را از این نفس پلید
کی گشاید ای شه بی تاج و تخت؟	از چو ما بیچارگان این بندِ سخت
که تواند جز که فضل تو گشود؟	این چنین قفل گران را ای ودود
چون تویی از ما به ما نزدیک تر	ما ز خود سوی تو گردانیم سر
گر نه در گلخن گلستان از چه رست؟ <sup>۲</sup>	این دعا هم بخشش و تعلیم توست

۱. سورة اسراء، آیه ۸۵: فما راجز اندک دانشی نداده‌اند.

۲. همان، دفتر دوم، ابیات ۲۴۴۸ - ۲۴۵۴.

## فصل چهارم

دوگزارش دربارهٔ مولانا



## به مناسبت برگزاری دو کنگره عرفانی

دکتر شهرام پازوکی

در نیمه دوم سال ۱۳۸۲ شمسی دو کنگره، هر کدام به یاد دو عارف بزرگ ایرانی، شاه سید نورالدین نعمت‌الله ولی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، برگزار شد. برگزاری این دو مراسم، یکی در خارج و دیگری در ایران، نکاتی را در پیش و پس داشت که در وضعیت بحرانی تفکر در ایران معاصر درخور توجه جدی است که به اجمال به آنها اشاره می‌شود.

کنگره بزرگداشت شاه نعمت‌الله ولی در دانشگاه لایدن هلند برگزار شد. قبل از این، در شهریور سال ۱۳۸۱ کنگره دیگری به نام و یاد شاه نعمت‌الله ولی، در دانشگاه سن خوزه آمریکا برگزار شده بود. در کنگره لایدن تنی چند از اساتید مشهور ایرانی و خارجی که به نحوی درباره آثار و احوال شاه نعمت‌الله ولی تحقیق کرده بودند، درباره موضوعات مختلفی از تعالیم عرفانی و شعر شاه نعمت‌الله ولی تا معماری و موقوفات مزار وی سخن گفتند. شهرت عارفانی مثل شاه نعمت‌الله، در غرب بسیار کمتر از کسانی چون

مولانا است؛ چرا که غریبان بیشتر به واسطه ادبیات عرفانی ما با عرفان آشنا شده‌اند و لذا بیشتر مثنوی مولانا یا غزلیات حافظ را به عنوان متون عرفانی می‌شناسند تا خود مولانا و حافظ را به عنوان عارف. ولی با این حال استقبال ایرانیان خارج از کشور و خارجی‌ان علاقمند به این مراسم جالب توجه بود.

از میان غریبان عده‌ای از سرکنجکاوی علمی و غیرعلمی و عده‌ای نیز با آشنایی قبلی به جستجوی تصوّف و عرفان اسلامی آمده بودند. گویی می‌خواستند بدانند که آیا اسلام همان است که در غرب به دین قهر و خشونت و ظاهربینی و عاری از معنویت و عرفان مشهور شده و پیامبرش، پیامبر شمشیر است و در نهایت به جریان نوع طالبان در افغانستان می‌رسد یا اسلام دیگری نیز هست که پیامبرش رحمة للعالمین است و دینش که به نام اسلام است، مأخوذ از کلمه "سلام" به معنای صلح و دوستی و طمأنینه می‌باشد و از این رو مملوّ از معنویت و عرفان است. همان اسلامی که نه به شمشیر قهر و غضب سلطان محمود غزنوی و نادرشاه افشار بلکه با آیات رحمت و لطف و به شمشیر معنوی ولایت علوی که در تصوّف و عرفان متجلی است، جهانگشایی می‌کند و از هندوستان تا اقصی نقاط عالم، مثل چین و ماچین، با مهر عارفانی چون شاه نعمت‌الله ولی و مولوی پیش می‌رود.

برای ایرانیان مقیم خارج، خصوصاً آنهایی که بنابر دلایلی، خواسته یا ناخواسته مقیم غرب شده بودند نیز مهم بود که با اسلام آبا و اجدادی خویش از این طریق آشنا تر شوند و لاقلاً بدانند که آیا این همه تبلیغ که بر ضد اسلام در غرب می‌شود درست است و آیا خاطره کودکی و جوانی آنها از اسلام بر باطل بوده؟ و باید کودکی خود را فراموش کنند یا نه اسلام دیگری هم هست که یادش دواي درد غربت غریبه و غم دوری از وطن است. آیا تعالیم شاه نعمت‌الله ولی یا



مولوی می‌تواند الگوی رفتار و گفتار آنها باشد یا نه؟

در انتهای آذرماه سال ۱۳۸۲ (۲۴، ۲۵، ۲۶ آذر) بالاخره پس از چندین دهه، کنگره‌ای به یاد مولانا جلال‌الدین بلخی در ایران به پیشنهاد و همت دانشجویان دانشگاه تهران برگزار شد. آن هم نه ابتدائاً، بلکه به دنبال متجاوز از بیست کنگره و سمینار که در کشورهای اروپایی و آسیایی و آمریکای شمالی به همین مناسبت در دو سه سال اخیر منعقد شده بود.

در چند سال اخیر در غرب به تفکر عرفانی، خصوصاً مولانا، بسیار اقبال شده است و کتاب‌های جدید و نوارهای صوتی و تصویری و آهنگ‌ها منتشر گردیده و فیلمی نیز از زندگی وی توسط کارگردانی اهل ترکیه در حال ساخت است. تردیدی نیست که بخشی از این توجه تابع مُد زمانه است و مثل دیگر مدها با انقضای تاریخ مصرفش فروکش خواهد کرد؛ اما در این نیز تردیدی نیست که اصولاً تفکر عرفانی و آثار عارفان بزرگی هم چون شاه نعمت‌الله ولی یا مولانا، افق روشنی است که متفکران بزرگی که دردمند بحران زمانه خویش هستند، به آن چشم دوخته و چشم امید به آن دارند و از آن شفاخانه درمان می‌جویند.

از منظر این متفکران، تفکر این عارفان، دیگر صرفاً تفکری ملی و مربوط به ایرانیان نیست بلکه متعلق به جهان است، و اصولاً مگر می‌توان در عصر جهانی شدن،<sup>۱</sup> مقام و آثار یک فکر را محدود به مناطق جغرافیایی خاصی کرد؟ مگر می‌توان سخنی جدی گفت و منتظر عکس‌العمل بین‌المللی آن نشد؟ معمولاً تصور ما این است که این قبیل تأثیر و تأثرهای جهانی در عالم اقتصاد و سیاست رخ می‌دهد که مثلاً به دلیل حادثه کوچکی در این طرف جهان، به یکباره نرخ ارز در تمام جهان کاهش یا افزایش می‌یابد، یا با قدرت یافتن حزبی در آمریکا، در

---

1. Globalization

امور سیاسی کشورهای شرقی تحوّل ایجاد می‌شود. در عالم تفکر این مسأله شدیدتر وقوع می‌یابد، ولی محسوس و فوری نیست.

اما چرا در ایران پس از انقلاب که انتظار می‌رفت رجوع به متفکران اصیل اسلامی بیشتر مورد توجه قرار گیرد و مثلاً دانشکده ادبیات و گروه‌های ادبیات فارسی که منابع اولیه‌شان آثار عرفانی به زبان فارسی است یا دانشکده‌های الهیات، لااقل در گروه‌های ادیان و عرفان - که ظاهراً و بنا بر اسم گروه علمی خود، خود را متولیان طرح آثار این بزرگان می‌دانند - کنگره‌هایی از این قبیل برگزار کنند، ولی چنین نکردند؟ چرا کنگره بزرگداشت شاه نعمت‌الله در بخش شرق‌شناسی و ادبیات فارسی دانشگاه لایدن برگزار شد؟ و چرا دانشجویان دانشکده‌های علوم و فنی دانشگاه، به جای دانشجویان دانشکده‌های ادبیات و الهیات، متکفل برگزاری این امر مهم (کنگره مولانا) که سال‌ها به تعویق افتاده بود، شدند؟

تردیدی نیست که سیاست‌گذاری کلان فرهنگی در ایران دچار سردرگمی و مشکل است. چرا که باید مسؤولین فرهنگی از طرفی از استقبال جهانی نسبت به تصوّف و عرفان و خصوصاً عارفان ایرانی عقب‌نمانده و بالاخره خودی‌نشان بدهند و از طرفی دیگر باید پاسخگوی منتقدین داخلی نیز باشند که اعتراض می‌کنند تصوّف و عرفان خارج از اسلام است یا اینکه اینها صوفی سنی هستند! در اینجا مجال این بحث که آیا اصولاً مشایخ بزرگ تصوّف در ایران، سنی هستند یا شیعه، نیست. چرا که اگر از منظر فقهی به مذهب شیعه بنگریم - و تشیّع را مذهب فقهی در جنب مذاهب اربعه اهل سنت بدانیم - پاسخ به این سؤال متفاوت از آن است که از منظر عرفانی به آن بنگریم. اگر توجه کنیم که حقیقت تشیّع امر "ولایت" به معنای عرفانی‌اش است، متوجه می‌شویم که تصوّف عین

تشیع است و نه مذهبی در ردیف مذاهب اربعه (حنفی، مالکی، حنبلی و شافعی). به فرض هم که شاه نعمت‌الله ولی سنی باشد، آیا باید وی را به اتهام سنی بودن از قلمرو متفکران مسلمان ایرانی بیرون گذارد؟ آن هم در زمانی که کشورهای مختلف می‌کوشند متفکران بزرگ را به خود منتسب کنند و از این طریق برای خود هویت و حیثیتی احراز کنند. تُرک‌ها اصرار دارند بگویند مولانا اهل ترکیه بود و تاجیک‌ها ابن سینا را اهل تاجیکستان می‌دانند و هر یک مراسم مختلفی در بزرگداشت آنان برگزار می‌کنند که این انتساب‌ها را محرز سازند.

اما چگونه ما به اقتضای وضعیت بحرانی جهانی و روابط حاد بین‌الملل - بخصوص میان اسلام و غرب - مسأله گفتگوی تمدن‌ها را مطرح می‌کنیم ولی هنوز در داخل خود کشورمان بر سر شیعه و سنی بودن اصیل‌ترین متفکران اسلامی خود نزاع داریم؟ چگونه است که سخن از تقریب مذاهب اسلامی به زبان می‌آوریم - و حتی مؤسسه‌ای را به این منظور تأسیس می‌کنیم - ولی عملاً عمیق‌ترین و لطیف‌ترین بخش اسلام را که تصوّف و عرفان باشد، از خود می‌رانیم؟ چگونه است که ما هنوز اندر خم کوچه شیعه و سنی بودن شاه نعمت‌الله ولی هستیم - و به همین سبب کنگره‌ای که قرار بود به مناسبت بزرگداشت وی در سال ۱۳۸۰ در کرمان برگزار شود، پس از جمع‌آوری مقالات و تهیه مقدمات به یکباره به بهانه واهی سنی بودن وی، لغو می‌شود - یا اینکه بر همین مبنا هنوز کتاب‌های مفصل، مثل نقدی بر مثنوی - که در حقیقت ردّ و انکار مثنوی و دیگر آثار عرفانی و تکفیر عارفان است و نه نقد و سنجش علمی - چاپ می‌شود، در حالی که می‌خواهیم این بزرگواران را به عنوان سرچشمه‌های اصیل تفکری که باید در بحران جهانی تفکر در دنیا راهگشا باشند، مطرح کنیم؟

مطرح کردن داخلی بزرگان، اندیشمندان اسلامی، یعنی همه کسانی که سهمی

در سیر علوم و معارف اسلامی داشته‌اند، از فقیه و متکلم و ادیب تا حکیم و عارف، مغتنم و ارزشمند است، ولی وقتی سخن از مقام اسلام در عالم تفکر در جهان در وضعیت فعلی آن پیش می‌آید، فقط حکیمان و عارفان هستند که بیرون از بُعد ظاهری اسلام مطالبی درخور توجه عموم دارند ولی دقیقاً بسیاری از همین متفکران در درون ایران مهجور و چه بسا مطرود هستند. اگر هم در محافل علمی دانشگاهی به آثارشان توجهی می‌شود غالباً حکایت یک نفر باستان‌شناس است که با یک بنای تاریخی که مربوط به گذشته است و اهمیتش صرفاً از حیث قدمت تاریخی و مصالح و مواد و نقشه هندسی آن است، مواجهه می‌شود. در نگاه باستان‌شناسانه، این افکار متعلق به گذشتگان ما است و ربطی به خود ما ندارد. از این رو تفکر عرفانی منحصر به ادبیات عرفانی می‌شود که ادیبان باید آن را نبش قبر کنند و با نظری کالبدشناسانه به نکات و ظرایف ادبی آن پردازند.

تفکر فلسفی نیز منحصر به بحث‌های منطقی و چون و چراهای کلامی می‌گردد و با این فرض تصور می‌شود که در هر حال، ربطی به تفکر در وضعیت فعلی ما ندارد و مربوط به دوره‌ای از تاریخ اسلام است. بی‌تردید تحقیقات رایج ادبی یا فلسفی دانشگاهی در حوزه اسلامی ارزشمند است و هیچ‌کس نمی‌تواند منکر آن شود ولی با کمی تأمل می‌توان عدم حضور و عدم منشأیت اثر این‌گونه تحقیقات را در وضعیت تفکر در ایران به چشم دید.

در این خصوص نگاهی به عنوان فرعی کنگره مولانا یعنی "آموزه‌های مولانا برای انسان معاصر"، حائزاهمیت است. مهم نیست که آیا مقالات خوانده شده در این همایش در سطح مطلوب بود یا نه، ولی خود این عنوان نشان می‌دهد که به مولانا از منظر دیگری غیر از ادبیات نگریسته‌اند. از او به عنوان یک متفکر اصیل اسلامی که آموزه‌هایی برای انسان معاصر دارد توقع داشتند، نه ادیبی که به

فصاحت و بلاغت شهرت دارد. شاید به همین دلیل این کنگره از جانب اهل ادب در دانشگاه چندان مقبول واقع نشد. در میان دانشجویان رشته‌های علوم و فنی نیز طبیعتاً کسانی بودند که از سرکنجکاوی یا تفتن شرکت کرده بودند، ولی کسانی نیز بودند که واقعاً می‌خواستند بدانند که آیا تعالیم مولانا نیز مربوط به گذشته است یا اینکه می‌تواند در بحبوحهٔ منازعات فکری انسان مدرن برای او نیز راهنما باشد.



## خاطرات سفر به ترکیه

دکتر سید مصطفی آزمایش

روز سه‌شنبه ۱۱ ژوئیه سال ۲۰۰۰ میلادی، برابر با ۲۱ تیرماه ۱۳۷۹ هجری شمسی عازم ترکیه شدیم تا در آنجا، هم به زیارت تربت ملجأ سوختگان عالم نایل شویم و هم جمعی از بستگان و اقوام نزدیکمان را که مدتها میان ما فراق صوری افتاده بود، ببینیم و گرد یکدیگر آییم.

ترکیه سابقه فرهنگی بسیار درازی دارد و به‌همین دلیل نیز نقاط دیدنی تاریخی از اعصار مختلف در گوشه و کنار آن موجود است که هریک برای مسحور کردن دیده‌سپاحان و جهانگردان کفایت می‌نماید. آثاری از دوران ماقبل تاریخ، دوران امپراطوری روم، دوران خلافت عثمانی و امپراطوری عظیم اسلامی... و به‌ویژه مقابر اکابر تصوّف و عرفان اسلامی که هریک در دوران حیات پرفروغ خویش به نشر حقایق اسلام در جهان، فراوان کوشیده و اکنون مراقد آنان در سراسر نقاط ترکیه پراکنده است؛ یزار و یتبرک. بسیاری از این اکابر در تاریخ تصوّف در محاق گمنامی و تحت شمول مصداق حدیث: اُولیائی تَحْتَ

قُبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي<sup>۱</sup> بوده و برخی دیگر صاحب نام‌اند، مانند: شیخ صدرالدین قونوی، محقق ترمذی، بهاء ولد، سلطان ولد، شیخ شمس‌الدین تبریزی و به‌ویژه مرقد مبارک مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی و معروف به "رومی" یا "ملای روم" که در شهر قونیه کعبه اهل دل و مطاف ملایک آسمان است. غالباً سیاحان از نقاط دور و نزدیک جهان به نیت زیارت این بارگاه روحانی و کسب فیض از روح مقدس آسمانی "فرزانه بلخ" حرکت کرده و سر تعظیم به آستان سلطان عشق و جذبه عرفانی فرود می‌آورند.

جناب مولانا از سرسپردگان طریقت معروفیه رضویه به‌شمار می‌رود و سلسله ارادت ایشان از دو طریق به جناب شیخ احمد غزالی و از ایشان با چند واسطه به مشایخ بزرگوار جنید بغدادی و سرّی سقطی و معروف کرخی و از این طریق به حضرت علی بن موسی الرضا(ع) و سایر ائمه معصومین(ع) می‌رسد. باید دانست که سلسله معروفیه رضویه قریب هفتصد سال است که به نام "سلسله نعمت‌اللّهیة" شهرت دارد و علت نیز آن است که مقام قطبیت از شیخ عبدالله یافعی به حضرت شاه سید نورالدین نعمت‌الله ولیّ انتقال یافت و پس از آن، این سلسله حقه به نام ایشان به "نعمت‌اللّهیة رضویه علویه معروفیه" شهرت پیدا کرد.

مولانا جلال‌الدین بلخی در زمان خویش در زمره مشایخ و اکابر این سلسله به‌شمار می‌رفت و ارادت و تعلق ولایی ایشان به‌همین سلسله مرکزی بود ولی از ایشان سلسله یا طریقه‌ای جاری نگشت و به‌طور کلی ایشان اگرچه در عصر خویش مجاز در تربیت سالکان به قانون طریقت بر مبنای اسلوب سلسله علیّه معروفیه بود، اما مجاز در تعیین مشایخ و خلفا و تعیین جانشین طریقتی نبود و کسی را نیز به‌جانشینی طریقتی خویش منصوب ننمود. مع‌ذلک پس از ایشان در

۱. اولیا و دوستان من در زیر قباب و بارگاه من هستند که غیر خودم، کسی آنها را نمی‌شناسد.



میان فرزندان یکی از ارادتمندان بسیار نزدیکشان، یعنی شیخ حسام‌الدین چلبی، طریقه‌ای رواج یافت که خود را منتسب به مولوی نمود و با نام "مولویه" اشتهار پیدا کرد.

در دوران اقتدار امپراطوری عثمانی، بزرگان فرقه‌های مختلف و طریقت‌های گوناگون سنی مذهب مانند قادریه و نقشبندیه، تحت حمایت سلاطین و خلفای عثمانی قرار داشتند و نظر به شدت تعصبی که این سلاطین در مذهب خویش می‌ورزیدند، در قلمرو تحت حاکمیت خود به سلسله حقه مجالی برای ظهور و توسعه ندادند، بلکه با سختگیری‌های بسیار خویش سبب فرار و گریز شیعیان از مملکت عثمانی گشتند. این سختگیری‌ها علیه شیعیان بخصوص بعد از ظهور سلسله صفویه در همسایگی آنان - که صوفیان صفوت‌نشان قزلباش و از زادگان شیخ صفی‌الدین اردبیلی بودند - و استقرار آنان در مقر قدرت و رسمیت یافتن مذهب تشیع به دست آنان در ایران، صورت بسیار شدیدتری به خود گرفت. در تمامی این ایام، بزرگان چلبیه - که خود را "مولویه" نیز می‌نامیدند - از حمایت بی‌دریغ سلاطین و خلفا برخوردار بودند، بلکه "چلبی" یکی از مقامات رسمی کشوری در عهد امپراطوری عثمانی گشت و اعتبار صوری این خانواده تا بدان جا گسترش یافت که حتی به تخت نشستن خلفای عثمانی و انتقال سلطنت از سلطان سابق به سلطان لاحق، از طریق چلبی صورت می‌پذیرفت و در مواردی تاج سلطان با دست چلبی بر سر او گذاشته می‌شد.

اما پس از شکست امپراطوری عثمانی در جنگ اول جهانی و فروپاشی این امپراطوری معظم و ظهور آتاتورک، تحول بنیادهای اساسی جامعه، آثار جدی در حیات مذهبی و اعتقادی مردم این کشور نهاد و از آن پس فرقه‌های تصوف عموماً منحل شده یا تحت نظر شدید دستگاه‌های امنیتی قرار گرفتند، و لذا آداب

سلوک مندرس گشت و تنها آشکالی فولکلوریک و نمادین از آنها برجا ماند. باتوجه به مجموعه تحولات تاریخی مزبور، علاقمندان به تاریخ تصوّف علاوه بر شوق زیادی که به زیارت مرقد پاک مولانا از خود نشان می دهند، علاقمندند تا از وضعیت کنونی خانواده چلی و موقعیت اجتماعی و عرفانی آنان در قرن بیست و یکم اطلاع حاصل نمایند. بخصوص آنکه امروزه مولوی در بطن توجه مراکز علمی و هنری و حتی روان‌درمانی جهان قرار گرفته؛ به طوری که حتی یکی از روان‌کاوان هندی‌الاصل به نام "دکتر دپیک چوکرا" روشی به نام "مولوی تراپی" اختراع کرده و معتقد است که این متد از روش‌های درمانی "فروید" و "یونگ" و پیروان آنان و سایر مکاتب روان‌کاوی و روان‌پزشکی و روان‌شناسی، کارایی بیشتری دارد. خوانندگان مشهور جهان به خصوص اهل امریکا نیز به این مکتب جدید التّأسیس علاقه خود را نشان داده و ترانه‌هایی با الهام از اشعار مولوی ساخته و سروده‌اند.

البته در کتاب مناقب العارفين اثر خامة یکی از ارادتمندان مولانا به نام افلاکی پاره‌هایی از اظهارات مولانا جلال‌الدین محمد بلخی روایت شده که می‌فرماید: سخن وی از شرق تا غرب عالم را فرا خواهد گرفت و مورد توجه عموم مردم جهان واقع خواهد شد.

باتوجه به این دلایل و آنکه تولیت آستان مقدس مولوی را در تمامی ایام، خانواده چلی برعهده داشتند، عزم ملاقات با بزرگ این طایفه داشتیم تا اینکه بالاخره در ساعت ۵ بعد از ظهر روز جمعه ۱۴ ژوئیه سال ۲۰۰۰ برابر با ۲۴ تیر ۱۳۷۹ پس از تعیین وقت قبلی همراه با یکی از ایرانیان تحصیل‌کرده مقیم ترکیه - به عنوان مترجم - به ملاقات آقای چلی در منزل ایشان رفتیم.<sup>۱</sup>

۱. مترجم ایرانی ما اظهار داشت که از ارادتمندان و خدمتگزاران طریقه معروف به کوثریه می‌باشد و به‌مدّت نه سال تمام در ترکیه در خدمت مرحوم آقای

منزل ایشان در طبقه هفتم عمارتی هفت طبقه در محله "تشریقیه" مشرف به خلیج "شاخ طلایی" از شعبه‌های دریای مرمره در شهر استانبول قرار داشت. ایشان با محبت در را بر روی ماگشود و کلیه همراهان و مترجم (هشت نفر) به سالن پذیرایی دعوت شدیم. در این سالن دو شخص دیگر نیز حضور داشتند که هر دو از اساتید دانشگاه استانبول بودند و یکی از آن دو، در عین حال از مشایخ طریقه ایشان نیز به‌شمار می‌رفت.

آقای چلبی اظهار داشت که مدت چهار سال است که به دنبال فوت پدرش عهده‌دار خدمت پیروان طریقه چلبیه گشته و مجموعاً سلسله ایشان دارای هفت شیخ است که یک نفر در استانبول (همان شخص حاضر در جلسه)، یک نفر در سوئیس (به نام آقای حسین پیتروکونتس در شهر زوریخ) و پنج نفر دیگر در سایر شهرهای ترکیه هستند.

آقای چلبی در ادامه افزود که طوایف و فرق متعددی خود را منتسب به مولوی می‌نمایند و به "مولویه" نیز اشتهار یافته‌اند، اما نباید آنها را دارای اجازه از طرف چلبی و رهروان واقعی این طریقت دانست. در عین حال اندیشه مولوی به قدری عظیم و نامنتهی است که هرکسی با دریافت خاصی از اندیشه‌های او، بهره‌ای از این اقیانوس برده و به انتساب به وی افتخار می‌جوید. از ایشان پرسیدیم به چه علت در قونیه و در جوار مرقد مولانا اقامت ندارد. در پاسخ اظهار داشت که تا سال ۱۹۲۵ م. محل اقامت بزرگان چلبیه یا مولویه در شهر قونیه بود،

---

ملکنیا، بزرگ این رسته، بوده است و افزود که در زمان کنونی وضعیت جانشینی ایشان هنوز به‌طور روشن اعلام نشده، بلکه یکی از ارادتمندان ایشان که یک آمریکایی مسلمان شده است و "یحیی" نام دارد، خدمت ارادتمندان را برعهده گرفته تا آقای کسری پیر - پسر دکتر پیر - به‌لحاظ طوایف مراتب باطنی در سلوک به کمال رسد و سپس به‌عنوان جانشین مرحوم ملکنیا، خدمت پیروانشان را برعهده گیرد. از فحوای کلام مترجم ما برمی‌آید که گویا فرمانی هم در کار هست که فعلاً صورت مخفی دارد و به‌موقع خود علنی می‌شود. وی همچنین اظهار داشت که پیکر مرحوم آقای ملکنیا را از آمریکا به ایران منتقل کرده‌اند و در مزار "محبوب" در کنار مرقد مرشدشان - پدر آقای دکتر پیر - در شاهزاده عبدالعظیم به‌خاک سپرده‌اند. ناگفته نماند که مرحوم دکتر همایونی نیز خود را جانشین "پیر مراغه" یعنی مرحوم "محبوب" می‌شمرد و پس از فوت وی شخص دیگری خود را عهده‌دار سمت ایشان نموده است.

اما براساس قوانین و مقررات دولتی که از آن تاریخ وضع شد، فعالیت طریقی تصوّف موقوف گشت و آنان به ناچار دست از فعالیت کشیده و در استانبول اقامت جستند و در اینجا نیز گهگاه با اجازه دولت در برخی مساجد و تکیه‌ها مراسم سماع برگزار می‌کنند که عموم مردم در آن حضور به هم می‌رسانند.

آقای چلبی همچنین اظهار داشت اگرچه بسیاری از مراسم سماع توسط گروه‌های فولکلوریک در جهان به‌عنوان درویش چرخنده مولوی اجرا می‌شود، اما کار این گروه‌ها رقص و تئاتر و نمایشگری است و ربطی به سماع معنوی درویش ندارد. وی در ادامه افزود: در سماع حضور زن و مرد در صفوف مجزا مجاز است و زنان در صف خود و مردان در صف خود بدون ارتباط فی‌مابین سماع می‌کنند؛ چون اختلاط میان زنان و مردان مجاز نیست و حرام است.

در اینجا رشته سخن را شیخ آقای چلبی به دست گرفت و با اجازه ایشان به گفتگو با ما و پاسخ به سؤالاتمان پرداخت.

پیش از ادامه این مطلب، بی‌مناسبت نیست که قدری پیرامون سماع توضیحاتی داده شود: سماع عبارت است از ایجاد حالتی در روح که سبب طرب و وجد روحانی و سرمستی معنوی گردد و نسبت به دنیا و مافیها درحین سماع بی‌توجه و به عالم اصلی خویش متوجه شود و چنین حالتی با استماع موسیقی‌های مخصوص زودتر دست می‌دهد؛ زیرا به فرموده مولانا جلال‌الدین محمد بلخی:

نالہ تنبور و تھدید دھل چیزکی ماند بدان ناقور کل<sup>۱</sup>

و استماع این موسیقی و جذبۀ این طنین و حنین در جان همراه با چرخ زدن و توأم با بستن چشم و توجه به قول قوال، همگی عوامل عمده و مؤثره برای کندن روح و پرتاب آن به آسمان‌های ولایت روحانی است و این مجموعه را اصطلاحاً سماع

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۷۲۲.

می‌نامند. در سماع، نی و دف و دهل و تنبور و برخی سازهای دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد و غالب طرایق و فرق تصوف سماع را معمول می‌داشتند و به‌خصوص سالکانی که از ایام عزلت و خلوت و چله‌نشینی بیرون می‌آمدند، با شرکت و حضور در سماع، دوباره انرژی حیاتی در رگ‌ها و پی‌ها و مفاصلشان به‌حرکت درمی‌آمد و امام محمد غزالی و سایر شریعتمداران اهل تسنن حکم به اباحه سماع با شرایط مخصوص داده‌اند. در زمان مولانا جلال‌الدین نیز سماع معمول بود و ایشان نیز بارها بدان مشغول می‌شد و چنان روح و جسم و جان وی با سماع پیوند خورده بود که حتی یکبار در بازار آهنگران با صدای چکش فلزکاران، از خود بیخود شده و مدت‌ها به چرخ زدن و طرب کردن پرداخت و غالب غزلیات دیوان کبیرشمس در حالت سماع سروده شده است.

سماع به‌طور گروهی صورت می‌گیرد، اما معمول چنان بوده که حلقه‌ای از درویشان با حضور شیخ مجاز سلسله تشکیل می‌شده و نوازندگان و قوالان نیز در جای خود قرار می‌گرفتند و با اجازه شیخ، سرگرم به نوازندگی و خوانندگی می‌گشتند و حاضران در حلقه، اندک اندک در اثر غلبه اثر موسیقی و شعر عارفانه و عنایت شیخ، تغییر حالت یافته و مست و بیخود از جای برخاسته و به چرخ زدن و آستین‌افشاندن سرگرم می‌گشتند و سایرین نیز تدریجاً به آنان می‌پیوستند و درنهایت، همه حاضران در حلقه سماع به رقص و چرخ می‌پرداختند و این حالت و وضعیت تا ساعت‌های متمادی حتی پس از اتمام موسیقی و سکوت خوانندگان و خروج نوازندگان ادامه می‌یافت، چنانکه سعدی می‌فرماید:

مطربان رفتند و صوفی در سماع عشق را آغاز هست، انجام نیست<sup>۱</sup>  
 اما در سلسله چلیپه (که خود را مولویه می‌خوانند) آداب سماع متفاوت است

۱. کلیات سعدی، غزلیات، بیت ۱۳۹۴.

و اصولاً همه شرکت‌کنندگان در رقص سماع به لباس مخصوصی ملبَسند و کلاهی بر سر و قبایی بر تن دارند و حلقه‌وار می‌ایستند و در مرحله اول به چرخ می‌پردازند و در مرحله چهارم بدن‌های خود را به‌طور شانه به‌شانه به هم می‌چسبانند تا حال سماع انتقال یابد.

شیخ چلبی همچنین گفت: اختلاط زن و مرد، مخلّ نظم سماع است و اگر این اختلاط در مرحله چهارم به حالت تماس تبدیل شود، حرام است و باطل و ما آن را معمول نمی‌داریم و ممنوع می‌شم‌ریم، اما عده‌ای هستند که سماع زن و مرد را جایز می‌شم‌رنند و می‌گویند ما سماع کرده‌ایم و اشکالی پیش نیامده، پس اشکالی ندارد! و دلیل می‌آورند که سماع عبادت است و زیارت کعبه مجلس انس؛ و هم‌چنان‌که در طواف کعبه ظاهری، اختلاط زن و مرد مجاز است و حتی ممکن است که بدن آنها به هم بخورد و این امر مانع صحّت عبادت حج نیست، در سماع نیز در غلبه حالت مستی و بیخودی، این قبیل امور مخلّ صحّت امر نمی‌شود. اما ما معتقدیم که اعمال حج جنبه کاملاً استثنایی دارد و قابل تسری نیست چنان‌که در مکه و مدینه به هنگام نماز جماعت نیز زن و مرد در یک صف هستند.

شیخ چلبیه اظهار داشت که زنی که سماع می‌کند "سماع‌زن" خوانده می‌شود و خانم‌ها ناظم و شیخ دارند و در کمالات سلوک به مقام شیخی ترقی می‌کنند و ارتقا می‌یابند و مشایخ زن در این طریقه فراوان بوده؛ مانند "خوش‌لقا خاتون"، و مشایخ زن مجاز در تربیت و ارشاد زنان سالکه هستند و سماع‌زنان را اداره می‌کنند. شرح احوال این زنان در مناقب العارفين افلاکی و آثار مرحوم عبدالباقي گولپینارلی مانند "مولانا دان سنت مولویک" وارد شده است.

در این اثنا، آقای چلبی از سالن خارج شده و چند دقیقه بعد با چند جزوه و رساله کوچک که از آثار پدر ایشان و در مورد آداب سماع و به زبان ترکی

استانبولی تهیه شده بود، مراجعت کرد و رساله‌ها را به ما داد. ما نیز آثاری در مورد مولوی و گزیده آثارش و فصلنامه عرفان ایران و کتاب زایش دوم انسان در تعالیم مولانا جلال‌الدین محمد بلخی اثر خانم دکتر آذر رهنما و تابلوی نفیس منبت‌کاری "الله" را به کتابخانه ایشان تقدیم کردیم.

سپس بنده خدمت ایشان عرض کردم که افتخار آستان‌بوسی سلسله نعمت‌اللّهی را دارم که سلسله منحصر به فردی است که رشته اجازة اقطاب آن متصل و مضبوطاً به امام معصوم علیه‌السلام و رسول اکرم صلوات الله علیه و آله می‌رسد و قطب کنونی آن در ایران حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب‌علیشاه) می‌باشند و عکس ایشان را ارائه کردم و همه آقایان زیارت کردند و سلام رساندند.

شیخ چلبیه اظهار داشت که طریقه نعمت‌اللّهی به "شاه‌رضا" (حضرت امام رضا علیه‌السلام) می‌رسد و نیز افزود که شنیده است که در شهرهای مختلف دنیا مانند زوریخ و تورنتو خانقاه دارد.

بنده عرض کردم که البته این سلسله در ایران از زمان سید معصوم‌علیشاه تاکنون ریشه‌های بسیار عمیقی در میان عموم مردم تنیده و اماکن و مراقد بزرگان آن در ماهان کرمان و بیدخت گناباد و غیره محل اعتقاد مردم است، اما خانقاه در این سلسله معمول نیست بلکه مجالس در حسینیه‌ها برگزار می‌شود و اگر در شهری حسینیه‌ای دایر نبود، محل برگزاری جلسات فقری که حداقل هفته‌ای دو بار در شب‌های دوشنبه و جمعه تشکیل می‌شود، در منزل مسکونی ارادتمندان است. در شهرهای مختلف دنیا هم هر جا ارادتمندان و سالکان این سلسله حضور دارند، مجالس فقری در منازل آنان برگزار می‌شود و تاکنون معمول چنین بوده است. البته طریقی دیگری نیز هستند که خود را "نعمت‌اللّهی" می‌خوانند، ولی در

سلسله اجازۀ آنها جای تأمل و درنگ است و به طور کلی بسیارند کسانی که قائل به صحت اجازۀ و اصولاً ضرورت و لزوم وجود اجازۀ سابق به لاحق نمی‌باشند، ولی چون تنها مناط حقانیت در تصوف، اجازۀ سابق به لاحق است و هیچ مناط دیگری مانند سواد ظاهری یا کھولت سن یا سابقه فقری و غیره مؤثر نیست، لذا نباید آنها را با سلسله متصله نعمت‌اللہیہ اشتباه گرفت. بنده همچنین عرض کردم که در سلسله نعمت‌اللہیہ به تصریح بزرگان حال و گذشته مانند: حضرت شاه نعمت‌الله ولی، حضرت مست‌علیشاه، حضرت سلطان‌علیشاه، حضرت رضا‌علیشاه و سایر اکابر و اقطاب، به طور مطلق سماع و ذکر جلی معمول نیست و روش جاری در این سلسله "دست به کار و دل بایار" و "ذکر دوام و فکر مدام" است و علاوه بر اوراد لسانی، مبنای سلوک فکر و ذکر خفی قلبی بنا به تفاوت مراتب سلوک است. شیخ چلبیہ اظهار داشت که چنین روشی در تصوف که در آن مبنای سلوک ذکر خفی قلبی باشد، از ابوبکر، خلیفه اول، جاری است! و از ایشان به حضرت علی علیه‌السلام و اولاد ایشان و سایر اکابر تصوف نسل اندر نسل منتقل شده و داستان از این قرار است که در شب هجرت پیامبر اکرم (ص) از مکه به مدینه، ابوبکر همراه نبی (ص) وارد غار شد، در حالی که بر او خوف و حزن غلبه داشت و کفار در بیرون غار اجتماع کرده و در جستجوی آنان بودند. در این وضعیت پیامبر اکرم (ص) آهسته در گوش ابوبکر به طریقی که صدایی برنخیزد و توجه دشمنان را جلب نکند، ذکر تلیقین فرمود و به ایشان دستورات قلبی و خفی تعلیم داد که به آن مشغول شود و خود پیامبر نیز چنین کرد و ساعتی بعد آرامش قلبی برای آنان حاصل شد و سکینه خداوند بر دل آنها نازل گشت که در آیه شریفه آمده: **فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ**<sup>۱</sup>. و این روش بعدها از ابوبکر به دیگران رسید.

۱. سوره توبه، آیه ۲۰: خداوند آرامش خویش را نازل کرد.



بنده عرض کردم: داستان هجرت پیامبر اکرم (ص) در شبی که امیر مؤمنان علی علیه السلام به جای ایشان در مکه قرار گرفت، در همه تواریخ ضبط است و آیات قرآنی نیز ناظر بر آن است که پیغمبر (ص) به فردی که همراه ایشان در غار پنهان بود، یعنی ابوبکر، فرمود: لَا تَخْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا<sup>۱</sup>، یعنی اندوهناک مباش که خداوند با ماست، و خداوند سکینه و آرامش و طمأنینه را بر آنان فرو فرستاد. اما در هیچ منبع تاریخی و روایی و تفسیری، تاکنون – تا جایی که بنده اطلاع دارم – مشاهده نشده که منشأ روش های قلبیه و خفیه را که اساس سلوک و تصوف اسلامی است، به این واقعه منسوب بدانند، بلکه برعکس سال ها پیش از هجرت از مکه به مدینه که در سال دهم بعثت رخ داد، دستور ذکر خفی قلبی به مؤمنان داده شده بود و مسلمانان و مؤمنان که به سبب بیعت خاصه، به جنبه ولایتی رسول اکرم (ص) متصل می شدند، مأمور به ذکر خفی می گشتند و آیات مربوط به ذکر خفی و قلبی مربوط به قسمت مکی قرآن است و از جمله، آیه شریفه ای است که می فرماید: وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ<sup>۲</sup>، یعنی ذکر خداوند را در خاطر خویش از روی تضرع و خوف و به طوری که صدایت بلند نشود، خفی و آهسته بگو؛ و نیز دستور ذکر قلبی مأخوذ از آیه شریفه ای است که می فرماید: الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ<sup>۳</sup> و بلکه اساس ذکر و فکر از تعالیم ولایتی انبیا و اولیای سلف و مقدم بر ظهور شریعت اسلام و نزول قرآن و بعثت پیغمبر اکرم (ص) در همه ادیان حقه است و خداوند در قرآن به پیغمبر خویش تصریح می فرماید کسانی که ذکر خداوند را می گویند، با شنیدن دعوت توبه، جذب تو می شوند و دیگران که از ذکر بی بهره هستند در برابر سخنان توبی اعتنا

۱. همان.

۲. سوره اعراف، آیه ۲۰۵.

۳. سوره رعد، آیه ۲۸: آنان که ایمان آورده اند و دلهاشان به یاد خدا آرامش می یابد.

هستند: وَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ قَبْشِرُهُ بِمَغْفِرَةٍ وَ أَجْرٍ كَرِيمٍ<sup>۱</sup>. اما اگرچه ابوبکر خلیفه اول مسلمانان بود که توسط عده‌ای از اصحاب در سقیفه بنی‌ساعده به ریاست جامعه اسلامی پس از رحلت رسول اکرم (ص) برگزیده شد و پس از ایشان نیز عمر و عثمان و علی (ع) خلفای دوم و سوم و چهارم بودند، اما بنا بر حدیث معروف و مشهور منزلت که مورد اتفاق اهل تسنن و تشیع است که پیغمبر اکرم (ص) به علی مرتضی (ع) فرمود: يَا عَلِيُّ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي<sup>۲</sup>، یعنی ای علی، منزلت و مرتبت [معنوی] تو نسبت به من مانند مرتبه هارون نسبت به موسی (ع) است با این تفاوت که [هارون پیغمبر بود ولی] بعد از من پیغمبری نخواهد بود. و نیز حدیث مشهور و مورد قبول اهل تسنن و تشیع که پیغمبر (ص) فرمود: أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا<sup>۳</sup>، یعنی من شهر علم و علی دروازه آن است که ناظر به این آیه شریفه قرآنی است که می‌فرماید: وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَ أَتَى الْيَتِيمَ مِنَ الْوَالِدِهَا، یعنی نیکی آن است که کسی تقوا پیشه کند و از درها به خانه‌ها درآید. مشخص می‌شود که دست زدن به دامان رسول اکرم (ص) جز از دروازه ولایت علی مرتضی (ع) میسر نیست و به این دلیل، به اتفاق نظر همه متصوفه و کلیه سلاسل اصیل صوفیه — که سلاسل معروفیه نام دارند — سرچشمه ولایت، حضرت مولا امیرالمؤمنین علی علیه السلام است نه دیگری.

شیخ چلبیه گفت: البتّه حضرت علی (ع) مردی جنگجو و شجاع و اهل مزاح و در عین حال واقف به بسیاری از اسرار رسول اکرم (ص) بود و در این، جای بحثی

۱. سوره نِس، آیات ۱۰ - ۱۱.

۲. شیخ صدوق، خصال، تصحیح علراکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ص ۳۱۱.

۳. شیخ صدوق، عیون اخبارالرضا، تصحیح حسین اعلمی، ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی المطبوعات، ص ۷۲.

۴. سوره بقره، آیه ۱۸۹.

نیست.

بنده عرض کردم: چنین بیانی دون شأن علی (ع) است؛ بخصوص برای کسانی که خود را رونده راه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی می‌خوانند و به ایشان منتسب می‌دانند؛ زیرا وی بدون تردید مانند همه صوفیان از سرسپردگان درگاه شاه ولایت بوده و در مثنوی به تصریح، به امر انتقال ولایت از رسول اکرم (ص) به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) اشاره کرده و واقعه معروف به غدیر خم را - که در حجة الوداع و قریب هفتاد روز پیش از رحلت رسول اکرم (ص) اتفاق افتاده و پس از آن، آیه اکمال دین<sup>۱</sup> و اتمام نعمت و رضایت الهی نازل و ختم مأموریت رسالت پیغمبر (ص) با موفقیت اعلام شده - بیان فرموده و گفته:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد      نام خود و آن علی مولانا نهاد  
گفت هر کو را منم مولا و دوست      ابن عم من علی مولای اوست<sup>۲</sup>

شیخ چلیپه اظهار داشت: بله واقعه غدیر صحیح است و پیغمبر در آن روز به مسلمانان اعلام کرد که علی (ع) دوست آن کسانی است که خود را دوست من می‌دانند ولی "مولی" معانی متعدده دارد و در این حدیث، به معنای دوست است. بنده عرض کردم: البته این نظر عده‌ای از اهل تسنن است، اما نظر جناب مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیست؛ زیرا وی در دنباله دو بیت فوق می‌فرماید:

کیست "مولی"؟ آن که آزادت کند      بسند رقیّت زپایت برکند<sup>۳</sup>  
و از نظر صوفیه و از نظر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی "مولی" به معنی شخص صاحب ولایتی است که با ذوالفقار همت خویش، سالکان مسالک باطنی را از

۱. سوره مائده، آیه ۳: الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (امروز دین شما را به کمال رسانیدم و

نعمت خود بر شما تمام کردم و اسلام را دین شما برگزیدم).

۲. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۵۵۱ - ۴۵۵۲.

۳. همانجا، بیت ۴۵۵۳.

سیطره نفس اماره و بندگی خواهش‌های شهوانی می‌رهاند و به کمال روحانی می‌رساند و حدیث قدسی: لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار نیز از جمله دلالت بر این مقام خاص علویت و انحصار آن در حضرت مولی علی علیه السلام دارد و کسانی که هر نوع مناسبتی به جناب جلال‌الدین محمد بلخی دارند، مسلماً بیش از دیگران مقام شاه ولایت را محترم می‌شمارند و به‌ویژه آنکه "مولی" از اسماء الهی است (انت مولینا) که در صاحب مقام ولایت مطلقه کلیه، یعنی امیر مؤمنان علی علیه السلام تعیین و تشخص یافته است.

شیخ چلبیه در پاسخ گفت: البتّه مقامات حضرت علی علیه السلام مورد قبول همه مؤمنان و صوفیان است و همه به ایشان احترام می‌گذارند و ایشان را امیر مؤمنان می‌دانند و جناب جلال‌الدین محمد نیز از ارادتمندان ایشان است و اشعاری نیز در این باب گفته، اما هرکسی به طریقی این اشعار را می‌فهمد و تعبیرها یکسان نیست.

بنده عرض کردم: به قدری اشعار جناب جلال‌الدین محمد بلخی در مورد حضرت علی علیه السلام صراحت و روشنی دارد که جای تعبیر و تفسیری جز آنچه منظور گوینده بوده باقی نمی‌گذارد، چنانکه می‌فرماید:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان منزه از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت	زود شمشیری برآورد و شتافت
او خدو انداخت بر روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
او خدو انداخت بر رویی که ماه	سجده آرد پیش او در سجده گاه <sup>۱</sup>
ای علی که جمله عقل و "دیده" ای	شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای <sup>۲</sup>

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۳۵ - ۳۷۳۸ (با کمی اختلاف).

۲. همانجا، بیت ۳۷۵۹.

چشم تو ادراک غیب آموخته چشم‌های حاضران بردوخته<sup>۱</sup>  
یا تو واگو آنچه عقلت یافته است یا بگویم آنچه بر من تافته است<sup>۲</sup>  
و بسیاری ابیات دیگر که در آنها از حضرت مولاعلی(ع) به ترازوی حق، بلکه  
میزان تشخیص حق از باطل تعبیر می‌فرماید و می‌گوید:

تو ترازوی احدخو بوده‌ای بل زبانه هر ترازو بوده‌ای<sup>۳</sup>  
و نیز در دیوان کبیرشمس قصاید غزا و غزلیات بسیاری در مورد بیان مقامات  
حضرت مولاعلی(ع) دارد که به علت کثرت مطالب و ضعف حافظه، اکنون بنده  
قادر به یادآوری جزئی اندک از مجموعه آنها نیز نیستم و تنها اشاره به این قصیده  
کفایت از مقصود دارد که می‌فرماید:

تا صورت پیوند جهان بود، علی بود تانقش زمین بود و زمان بود، علی بود<sup>۴</sup>  
... تا آخر قصیده.

در اینجا مترجم ما یادآور شد که اشعار مولانا جلال‌الدین به‌طور کامل به زبان  
ترکی ترجمه نشده و همه ارادتمندان مولوی نیز متأسفانه به زبان فارسی که زبان  
مادری مولوی بوده و کلیه اشعار خود را به این زبان سروده و کلیه آثار خود را به  
این زبان تدوین فرموده، آشنایی ندارند و آن قسمت از آثار مولوی نیز که به زبان  
ترکی ترجمه شده، مفید به مقصود نیست و مانند ترجمه قرآن مجید است که  
بسیار ناقص و معیوب و غیرقابل اعتماد است.

شیخ چلبیه نیز اظهار داشت که مثنوی مانند قرآن مجید است و باید به زبان  
اصلی، آن را مطالعه کرد و از آن بهره برد و بعد این بیت را خواند:

۱. همانجا، بیت ۳۷۶۵

۲. همانجا، بیت ۳۷۷۲

۳. همانجا، بیت ۳۹۹۷

۴. جذبات الهیه (منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی)، ص ۱۲۰.

من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب شیخ چلیپه مردی بسیار مؤدب و متین و دارای محاسن کوتاه بود و به زبان ترکی که زبان مادری او بود تکلم می‌نمود و چشمانی پرفروغ و صورت بشاش و چهره‌ای جذّاب داشت و کمابیش عربی می‌دانست و آیات قرآن را در حفظ داشت و می‌خواند یا اگر خوانده می‌شد، می‌فهمید و نیز قدری فارسی می‌دانست و قادر بود خط عربی - فارسی را بخواند و تا اندازه‌ای بنویسد، اما تسلط لازم بر زبان فارسی و عربی نداشت و غالباً مأخذ او ترجمه ترکی مثنوی بود. اما آقای چلیپی سبیل کوتاهی داشت و صورتی اصلاح کرده با چشمانی آبی‌رنگ و موهای روشن، سیمایی شبیه مردم مغرب‌زمین داشت و بسیار متواضع و فروتن و متشخص بود و به‌طور کلی چهره وی به اهل تحقیق بیشتر از اهل سلوک می‌مانست و به‌نظر می‌رسید که آشنایی عمیقی با مولوی و آثار وی ندارد؛ و سرپرستی پیروان خود و نظم امور مربوط به سماع و آداب خاص چلیپه را برعهده دارد و از جنبه شرافتی، خود را منتسب به مولانا جلال‌الدین محمد بلخی می‌دانست، نه به لحاظ رشته ارادت و اطوار سلوک قلبیه.

در این اثنا، مترجم بیان داشت که به‌طور کلی مردم ترکیه و دراویش فرقه‌های گوناگون، خلفای ثلاثه (ابوبکر، عمر و عثمان) را هم طراز حضرت علی و حضرت حسن و حضرت حسین (علیهم‌السلام) می‌شمرند و این شش نام را همراه با "الله" و "محمد" بر سقف و ستون کلیه مساجد ترکیه مانند سلیمانیه و مسجد سلطان احمد و ایاصوفیا و قسمت‌هایی از مجموعه عظیم "توپکاپی" - که در آن دندان و موهای مبارک پیغمبر و نامه ایشان به مقوقس امپراطور روم نگهداری می‌شود - درج کرده‌اند و مزارها و مراقد و قبور اکابر آنان نیز آراسته به این هشت اسم است؛ و این قبیل بحث و گفتگوها سبب آشنایی آنها با مقامات معنوی

خاصی که ما شیعیان برای اولیا و ائمه معصومین قائلیم، نمی‌شود. به همین دلیل، سخن کوتاه شد و از آقایان به مناسبت مهمان‌نوازی گرمشان سپاسگزاری و عزم حرکت نمودیم. شیخ چلبیه از ما برای شرکت در مجلس سماع و صرف ناهار روز یکشنبه ظهر در تکیه‌ای واقع در مسجدی در استانبول دعوت نمود که تشکر کرده و خداحافظی کردیم.

در راه بازگشت، مترجم ما اظهار تأسف فراوان کرد که مردم ترکیه با وجود اینکه مرقم مولانا جلال‌الدین را بزرگ می‌شمردند و احترام بسیار برای وی قائلند و سیاحتان و جهانگردان نیز از گوشه و کنار جهان به زیارت این مکان مقدس می‌آیند، اما شرایط فرهنگی و تغییر خط مردم ترکیه و عدم آشنایی آنان به زبان فارسی و قطع ارتباط فرهنگی آنان با سابقه کهنسالشان پس از رسوخ فرهنگ غرب در این کشور، از عوامل مؤثری است که آنان از درک ابعاد عظیم شخصیت مولانا ناتوان مانده و مهجور افتاده‌اند، اما در عین حال در انتساب مولانا به سرمایه فرهنگی و تاریخی خویش تردید نمی‌ورزند و حتی پرداختن به مثنوی و زبان مولوی آنان را مکدر و گهگاه خشناک می‌نماید.

پس از اتمام سخنان مترجم، یاد مذاکره‌ای افتادم که جناب آقای دکتر حاج نورعلی تابنده به هنگام تحصیل در پاریس با دانشجوی اهل ترکیه داشتند. دانشجوی مزبور، مولوی را شاعر و عارف ترک می‌خواند، ولی ایشان ابتدائاً فرمودند: کسانی مانند مولوی به جهان و کل بشریت تعلق دارند، ولی در عین حال از او پرسیدند اگر مولوی ترک است، آیا اهالی ترکیه می‌توانند کتیبه مزار یا مثنوی وی را که به فارسی سروده شده، بخوانند؟ البته گناه آن برگردن آتاتورک است که با تغییر الزامی خط، ملت ترکیه را از گذشته‌شان جدا کرد ولی به هر تقدیر

ایرانیان مثنوی را می‌خوانند که حاکی از ایرانی بودن مولوی است.<sup>۱</sup> بنده و همراهان از اینکه ایشان قبول زحمت نموده و وقت خود را صرف همراهی ما کرده و با محبت به ترجمه مطالب گفته شده فی‌مابین پرداخته بودند، تشکر نمودیم و پیش از خداحافظی آرزو کردیم که خداوند به همه ما این توفیق را بدهد که جوهر پیام مولانا را که محبت و عشق و معرفت در سایه اعتصام به حبل ولایت الهی است بدهد و دست توکل ما را از دامان ائمه معصومین و جانشینان آن بزرگواران کوتاه نفرماید.

قونیه: مرقد جناب مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در شهر قونیه - که قرارگاه دائمی ایشان پس از هجرت به همراه پدر و خانواده از بلخ به روم شرقی بود - واقع می‌باشد و سال‌های درازی است که تبدیل به موزه دولتی شده است. در "مقام مولانا" علاوه بر قبر ایشان، مرقد حسام‌الدین چلبی و صلاح‌الدین زرکوب نیز قرار دارد و مورد احترام زائرین و وافدین است. در این موزه، مجسمه‌هایی از سماع دراویش چرخنده و نیز مراحل سلوک و ریاضت آنان در طریقه کبرویه معروفیه که مولانا از مشایخ و مریدان آن بود، تهیه و نصب شده است، اما مراسمی در "مقام مولانا" برپا نمی‌شود.

فی‌الجمله می‌توان گفت که امروزه در ترکیه نام مولانا و روش تعلیم و تربیت ایشان، مختصر در رقص سماع شده و این رقص نیز جنبه نمایشی و تماشایی به خود گرفته است و لذا جلب توجه توریست‌های زیادی را می‌کند و هرروزه در کانال‌های مختلف تلویزیون آن کشور با آهنگ‌های مختلف پخش و نمایش داده می‌شود. با این حال "مقام مولانا" نشانه عظمت روحانی صاحب آن مقام است و بر

۱. شرح کامل این گفتگو در: عرفان ایران (مجموعه مقالات ۳)، گردآوری و تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران: حقیقت، بهار ۱۳۷۹، صص ۹-۱۰، آمده است.



حال کسانی که برای دیدار آنجا می‌روند، مؤثر واقع می‌شود.

همزبانی خویشی و پیوندی است	مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک همزبان	ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است	همدلی از همزبانی بهتر است <sup>۱</sup>

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۱۰ - ۱۲۱۲.