

پارسی دری و ادب و عرفان انسان‌گرا، فصل ششم: گذری به کوی مولوی

رویکردِ تعالی جوی مولوی و تاویل‌های معنوی او از قرآن و انسان و بازخوانی روایات کهن بسی ارجمند و دل‌انگیز است در عین حال شورمندی‌های وی در عشق به تعالی، گاهی به مضامین خرافی و باور به غیب‌گویی‌های عجیب هم کشیده می‌شود. همچنین به‌نظر می‌رسد همان شورمندی به امر متعالی سبب شده است که توجه چندانی به مردمان فرودست و معمولی نداشته باشد. در این مقال سعی شده است بیشتر از این منظر به زندگی و آثار او گذری کوتاه داشته باشم.

ارجاعات را در پایین هر صفحه آورده‌ام. توضیحات که با حروف لاتین در متن نشانه گذاری شده در پایان مقاله قابل مشاهده است.

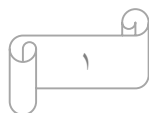
مشخصات مآخذ را هم در پایان مقاله می‌توانید ببینید

کلید واژه‌ها: مولوی، بلخ، پارمنید، عیسی

پیشخوانی:

در این سلسله مقالات از برخی شاعران و عارفان تاثیر گذار در ادب پارسی سخن به میان آوردم. آن‌ها که نامشان و کلامشان چنان با فرهنگ ما یگانه شده که حتی بخشی از ناخودآگاه ملی ما شده است و البته سخنم را به رویکردهای انسان‌گرایانه‌ی آنان محدود کرده‌ام. رویکردی که در برابر گرایش "خدا محور" قرار می‌گیرد. در این فصل، گذری به کوی مولوی دارم که از بلخ تا قونیه یا همسایگی با شرق بودایی تا همسایگی با غرب مسیحی را تجربه کرده است و این تجربه در آثارش مشهود است. در عین حال به‌گمان من رویکرد معنوی و تعالی جوی او تا حدودی به دوگرایی (دوآلیسم) جسم و روح نزدیک‌تر است. رویکردی که قبلاً در گرایش‌های مسیحیت پدید آمده بود و همین رویکرد در پاره‌ای موارد توجه او را از انسان زمینی و معمولی دور کرده است. همزمان با مولوی، گرایش انسان‌گرای سعدی را هم می‌توان دید. گرایشی نزدیک به همین زندگی گیتیانه که در پاره‌ای موارد در تقابل با مولوی قرار می‌گیرد یا لاقلاً بسیار متفاوت از او است. سعدی افزون بر سرودن غزل‌های خاکسارانه و زمینی، همچنین شاعری انسان‌گرا و معلمی برای اخلاق زندگی اجتماعی است.

پس از مولوی و سعدی، حافظ را هم می‌توان در ساحتی دیگر ملاقات کرد. حیرت‌زده‌ای در برابر پرسش‌های بزرگ بی پاسخ. پرسش‌هایی که عارفان خدا محور و ملکوت‌گرا البته پاسخ‌هایی برای آن گفته‌اند



اما به نظر می‌رسد حافظ اگرچه لسان‌الغیب لقب گرفته با این همه اعتماد چندان بر تفسیرها و غیب‌گویی‌های معنوی ندارد.

فاصله‌ی میان مولوی و حافظ – از این منظر – برای من یاد آور رمان بار هستی اثر میلان کوندرا است. وی در مقدمه‌ی رمان «بار هستی» از نظریه‌ی پارمیند در مورد سبکی و سنگینی یاد می‌کند که هر کدام در تضاد با دیگری است. پارمیند این تضاد را با تعبیرهایی چون روشنایی و تاریکی، گرما و سرما، آسانی و سختی، خیر و شر، و .. می‌داند و این همه را به کل هستی تعمیم می‌دهد. خودش "سبکی" را مثبت و سنگینی را منفی می‌انگارد. اما نویسنده‌ی کتاب بار هستی، این گونه سبکی را تحمل ناپذیر می‌شمارد و بر این باور است که: "بار" هرچه سنگین‌تر باشد، زندگی ما به زمین نزدیک‌تر، واقعی‌تر، و حقیقی‌تر است. در عوض فقدان کامل بار موجب می‌شود که انسان از هوا هم سبک‌تر شود، به پرواز درآید، از زمین و انسان دور گردد و به صورت یک موجود نیمه واقعی درآید و حرکاتش، هم آزاد و هم بی معنا شود. (ص ۳۰ بار هستی)

ظاهراً افلاطون و سپس نوافلاطونیان نظریه‌ی پارمیند را گسترش دادند و سبکی را نه تنها بی‌معنا نمی‌دانستند بلکه بر این باور تاکید کردند که اصل و اساس انسان و چیزها در آن بالا است، جایی که هر چیز سبک به سوی آن می‌رود و آنچه در این زمین می‌بینیم کالبدی و پوششی سنگین و موقتی بر آن اصل شمرده می‌شود. به تعبیر دیگر، روح که چون بخار و هوا است به سوی اصل خود که در آسمان است می‌رود و جسم که سنگین و از جنس خاک است به زمین باز می‌گردد.

به نظر می‌رسد که این نظریه اگر به دوگرایی (دوآلیسم) جسم و روح نمی‌انجامید و گیتی و پیکر گیتیانه را هم محترم می‌شمرد، بسیار نزدیک و همگون با رویکرد آیین‌های مزدایی می‌بود. رویکردی که بعدها نظریه‌ی وحدت وجود از آن پدید آمد.

ظهور مسیحیت و طرح ملکوت، تا حدودی نوعی بازخوانی تازه از همان نظریه‌ی افلاطون هم شمرده می‌شود. و مسیح اگرچه در زمین تجسد یافت و صلیب خود را تا بالای تپه‌های جلجتا بر دوش کشید،

در عین حال هنگامی که جسم را رها کرد و از اسارتِ تن آزاد شد، پرنده‌ای از جنس نور گردید و سبک‌تر از بخار و هوا به سوی آسمان پر کشید.^۱

این گرایش، به صورت‌های گوناگون و نام‌هایی متنوع نزد بسیاری از متصوفه و عارفان ما هم رونق گرفت، تا آنجا که این عالم واقعی و عینی را گاه پست و بی مقدار و گاه "مجاز" و فاقد حقیقت شمردند و عالم بالا و ملکوت را "حقیقت" دانستند. فهم این "حقیقت" البته همراه با نوعی "شهود" و تجربه‌ی باطنی دانسته شده است نه از جنس علم و عقلی که از تجربه‌ی حواس ظاهر حاصل می‌شود. بنا بر این چنین تجربه‌ای از راه علوم و دانش‌های معمولی قابل انتقال به دیگری نبود و نخواهد بود. همچنین بیان این تجربه‌های باطنی نه با استدلال‌های علمی بلکه با زبانی از جنس هنر مانند شعر و سماع و موسیقی صورت می‌پذیرفت.^A

در ادبیات پارسی، هر دو گرایش سبکی و سنگینی به وضوح دیده می‌شود و منظورم از "ادبیات" بیشتر نوع عرفانی آن است که ظاهراً مولوی یکی از بلندترین قله‌های آن شمرده شده است اما با گرایش به سبکی و پرواز به عالم بالا. از این منظر، می‌توان گفت کسانی چون سعدی و به ویژه حافظ در برابر آن گرایش قرار گرفته‌اند. این تقسیم بندی البته مطلق نیست، بلکه به گمان من وجه غالب در آثار مولوی گرایش به سبکی و عالم بالا است و در حافظ گرایش به سنگینی و دغدغه‌های زیست‌انسان‌زمینی.

ایرادی که به این نوع تقسیم بندی ممکن است وارد شود شاید این باشد که مگر ادبیات معطوف به دغدغه‌های زیست‌انسان‌زمینی هم ادبیاتی عرفانی است؟ گویا از نگاه آنان گرایش عرفانی به همان عالم بالا و ملکوت و معنویاتی از آن دست محدود می‌شود و شاید به همین علت است که برخی صاحب‌نظران، سعدی و حافظ را از عارفان نمی‌شمارند. در فرصت کنونی تنها از مولوی یاد کرده‌ام و یاد سعدی و حافظ را در فصل بعدی پی خواهم گرفت.

بدیهی است که در این گزارش گذرا و شتابزده که من ارائه می‌دهم نمی‌توان در آثار این بزرگان شواهد را یکان یکان بر شمرد، اما به تعبیر مولوی:

آب جیحون را اگر نتوان کشید هم زقدر تشنگی نتوان برید

^۱ - کتاب اعمال رسولان، فصل اول

از همسایگی شرق بودایی تا همسایگی غرب مسیحی

زادگاه مولوی شهر بلخ بود، و به روایتی تا سیزده سالگی هم آنجا بوده است.^۲ از بلخ تا بامیان که قبلا از مراکز مهم بودایی شمرده می‌شد راه چندانی نیست. شهر بلخ تا پیش از هجوم چنگیز خان از نعمت و ثروت بسیار برخوردار بود، از برکت جیحون و جویبارهای روان، باغ‌های انبوه و مزارع پر بار داشت.^۳ علما و قضات و سادات و زهاد و عارفان زیادی در آن ساکن بودند.^۴ نقل است که در پارسی زیباتر از زبان مردم بلخ نبوده است^۵ همچنین این شهر پیشینه‌ای اسطوره‌ای و مقدس در ایران قبل از اسلام هم داشته است که بنای آن را به روزگار لهراسب و زرتشت می‌رسانیدند.^۶ در روایتی از شاهنامه اهمیت بلخ را برای ایرانیان به مثابه‌ی اهمیت مکه برای اعراب دانسته است.^B

این هم باید از تصادف‌های معنادار باشد که درست پس از آنکه خاندان مولوی شهر بلخ را ترک کردند، هجوم سپاهیان مغول هم به بخارا و سپس به مناطق جنوبی‌تر از جمله به بلخ هم آغاز می‌شود و ظاهراً تمامی مردمان بلخ، از مرد و زن و کودک را به خاک می‌افکنند و شاید اگر بهالدین ولد (پدر مولوی) بار سفر نبسته بود و از آن دیار هجرت نکرده بود، امروز مولوی را در عرصه‌ی ادب و عرفان پارسی نداشتیم.

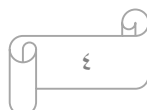
^۲ - مولوی نامه، ص: ۱۹

^۳ - احسن‌التقاسیم، ج ۲، ص: ۴۳۸ و ۴۳۹

^۴ - جهانگشای جوینی، ص: ۲۰۹

^۵ - احسن‌التقاسیم، جلد ۱ ص: ۴۸

^۶ - الکامل، جلد ۳، ص: ۱۰۴



بنا به نوشته‌ی عطاملک جوینی - مورخ و سیاستمدار ایرانی که به خدمت ایلخانان مغول در آمده بود- هنگامی که چنگیزخان حصار از شهر بخارا فرو ریخت و وارد آن شهر شد، گشت و گشت تا به مسجد جامع رسید و با اسب به درون مسجد رفت :

چنگزخان پرسید که سرای سلطانت؟ گفتند خانه‌ی یزدانست. او نیز از اسب فرو آمد و بر دو سه پایه‌ی منبر برآمد. و فرمود که: صحرا از علف خالی است اسبان را شکم پر کنند.

انبارها که در شهر بود گشاده کردند و غله می کشیدند. و صنادیق مصاحف [=صندوق‌های قرآن] به میان صحن مسجد می آوردند و مصاحف را در دست و پای می انداخت و صندوق‌ها را آخر اسبان می ساخت. و کاسات نیبذ پیایی کرده و مغنیات شهری را حاضر آورده تا سماع و رقص می کردند. و مغولان بر اصول غنای خویش آوازاها برکشیده و ائمه و مشایخ و سادات و علما و مجتهدان عصر بر طویله‌ی آخر سالاران به محافظت ستوران قیام نموده و امثال حکم آن قوم را التزام کرده.

بعد از یک دو ساعت چنگزخان بر عزیمت مراجعت با بارگاه برخاست. و جماعتی که آنجا بودند روان می شدند و اوراق قرآن در میان قاذورات لگدکوب اقدام و قوایم [=زیر دست و پای اسبها] گشته.

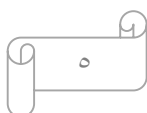
درین حالت امیر امام جلال الدین علی بن الحسن الرندی که مقدم و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود و در زهد و ورع مشار الیه [=مشهور]، روی به امام عالم رکن الدین امامزاده که از افضل علمای عالم بود- طیب الله مرقدهما آورد و گفت: مولانا! چه حالتست؟ این که می بینم به بیداریست یارب یا به خواب؟

مولانا امامزاده گفت: خاموش باش، "باد بی نیازی خداوند" است که می وزد؛ سامان سخن گفتن نیست^۷

احتمالا سخن این امام زاده به این معنا هم هست که خداوند نه به این جماعت علما و سادات و قضات و ائمه نیاز دارد و نه به این مسجد و نه به قرآن‌ها که در صندوق‌ها بود.

اما واقعه‌ی بلخ از این هم بسی هول‌انگیزتر بود، چندان که وسعت ویرانی‌اش داستان قوم لوط و شهرهای سدوم و گمورا را به یاد می آورد. ابتدا بزرگان شهر هدایای بسیار به پیشگاه چنگیز خان برده و اظهار بندگی و اطاعت نموده بودند، چنگیز به بهانه‌ی سرشماری اهالی دستور داده بود تا همگان از شهر به صحرا آیند

^۷ - جهانگشای جوینی، ص: ۱۸۸



و سپس همگان را از خرد و بزرگ و پیر و جوان قتل عام کردند باغ‌ها را به آتش کشیدند، خانه‌ها و مسجدها و کاخ‌ها را ویران کردند و حصار شهر را فرو ریختند و خدایی در میانه نبود.^۸

گویا ورزش "باد بی‌نیازی خداوند" بر اهالی این شهر بسی جدی‌تر از آن بود که در باره‌ی بخارا نقل شده است. پس از این ویرانی، شهر بلخ، هیچ‌گاه به آبادی پیشین باز نگشت. چندان دور نمی‌نماید که خبر این وقایع بر ذهن جلال‌الدین محمد که نوجوان بود و به‌تازگی از آن شهر هجرت کرده بود تأثیری ژرف داشته است.

نقل است که پدر مولوی بعد از زیارت کعبه به دعوت سلطان سلجوقی به قونیه رفت، جایی که سلاجقه‌ی روم توانسته بودند امنیتی نسبی برای اهالی فراهم کنند. و چنین بود که بعدها جلال‌الدین محمد بلخی لقب "رومی" هم پیدا کرد.

مولوی اگر چه در دوران جوانی و ایام تحصیل، با درس و بحث ابن عربی در دمشق هم آشنا شد و احتمالاً تأثیرهایی هم از وی پذیرفته، اما چیزهایی در خود داشت که اندیشه‌اش را از عرفان نظری ابن عربی متفاوت می‌کرد. به گمان من مهمترین توشه‌ای که مولوی از خراسان به قونیه برده بود، زبان پارسی بود که زبان مادری‌اش بود. اگر مولوی با عرفان ذوقی خراسانی به ویژه با احوالات ابوسعید ابوالخیر، بایزید، خرقانی، سنایی، عطار و دیگران آشنایی پیدا کرد و تأثیرها پذیرفت، از موهبت همین زبان بود.

نسبت مولوی با قرآن:

در مقدمه‌ی کتاب مثنوی، متن کوتاهی دیده می‌شود که ظاهراً نوشته‌ی خود مولوی است. در این مقدمه تصریح شده است که این مثنوی معنوی، اصول اصول دین و کشف قرآن است و حتی این مثنوی را "تنزیل من رب العالمین" [نازل شده از سوی خداوند] می‌شمارد.

وی افزون بر آنکه قرآن را قطعی‌الصدور از جانب خداوند می‌داند همچنین آن را سندی می‌شمارد تا درستی کلام خود را با استناد به قرآن به مخاطب بقبولاند.^۹ در عین حال چون کلام خود را هم نازل شده از سوی خداوند می‌شمارد تنها به قرآن بسنده نمی‌کند و هرآنچه را هم خود می‌اندیشد و می‌سراید عین قرآن می‌شمارد.

^۸ - همان، ص: ۲۰۹ تا ۲۱۱

به تعبیر دیگر، مولوی هم مانند بایزید و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید به تداوم وحی باور داشت به همین جهت گفتار خود را چه در مثنوی و چه در غزلیات، از جانب خداوند می‌دانست.

از همان آغاز مثنوی که کالبد خود را به نی تشبیه می‌کند که "او" [=خداوند] در آن می‌دمد و آوای خدا و انسان را درهم می‌آمیزد تا آنجا که در غزلیات آورده است که:

در من کسی دیگر بود، کاین بانگ‌ها از وی جهد گر آب سوزانی کند، ز آتش بود این را بدان

و بسیاری اشعار و قصه‌های دیگر که در مثنوی، غزلیات و فیه مافیه آمده، نشانگر همین باور است.

سخن گفتن خداوند از حنجره‌ی عارف آنجایی برای دیگران مسئله‌ساز می‌شود که نوعی پیشگویی، تفسیر غیب، یا سخنی و شطحی افزون‌تر از آیات محدود قرآن بر زبان عارف جاری می‌شود. این فزون‌تر از سخن قرآن سخن گفتن البته فقیهان و متکلمان و اهل مدرسه را بر می‌شوراند. احتمالاً از همین جا است که پای "لوح محفوظ" هم از سوی عارفان به میان کشیده می‌شود که در سوره‌ی بروج آمده و اشاره به این است که اصل "قرآن" از آن است و در آن است. و آن را از این جهت لوح محفوظ نامیده که هوای نفس اماره و رهزنی ابلیس را در آن راهی نیست.^D در نزد این نحله از عارفان و بسیاری از مفسرین قرآن نیز، این باور هست که همه‌ی وقایع گذشته و حال و آینده را خداوند در لوح محفوظ ثبت و ضبط کرده و همه‌ی انبیاء و اولیاء هرچه گویند حرفی و خطی برگرفته از آن است و به تعبیر ابوسعید:

... مَنْزِلٌ [=فرود آمده] بر محمد صلوات‌الله علیه این هفت سبع [=قرآن] است اما آنچه به دل‌های بندگان

می‌رساند در حصر و عد نیاید و منقطع نگردد. در هر لحظه رسولی از وی به دل بندگان می‌رسد..

ابوسعید در ادامه توصیفی از لوح محفوظ به میان می‌آورد که:

در خبری می‌آید که پهنای لوح محفوظ چنان است که به چهار هزار سال، آزاد اسبی تازی نیکو رو،

می‌تازی، هنوز از این سر بدان سر نرسد. باریک‌تر از موی نبشته یک خط است از آن همه که با خلق

بیرون داده است از آدم تا به رستخیز همه در آن مانده‌اند. از آن دیگر، خود کس خبر ندارد. والله اعلم^۹

۹ - اسرارالتوحید، جلد اول، ص: ۱۰۲

مولوی در جای جای آثار خود از لوح محفوظ و لوح و قلم یاد کرده است. شاید بتوان برخی روایاتی که مثلا در باره‌ی بایزید آورده به عنوان مقدمه‌ای دانست برای تایید آشنایی خودش با لوح محفوظ. نقل است که با یزید گه گاهی به دهستان خرقان می‌رفت. این دهستان فاصله‌ی چندانی با شهر بسطام ندارد. در یکی از این گشت و گذارها از پیدایش ابوالحسن خرقانی به یاران خود خبر داده بود که در آینده زاده خواهد شد. این روایت را عطار در تذکرةالاولیاء آورده است مولوی همین داستان را با اضافه کردن نکته‌ای در باب لوح محفوظ آورده که بایزید خبر ابوالحسن را در آن لوح مشاهده کرده است:

از پس آن سال‌ها، آمد پدید بوالحسن بعد وفات بایزید

جمله‌ی خوهای او ز امساک و، جود آن چنان آمد که آن شه گفته بود

لوح محفوظ است او را پیشوا از چه محفوظست؟ محفوظ از خطا

نه نجومست و نه رملست و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب

از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان

وحی دل گیرش که منظرگاه اوست چون خطا باشد چو دل آگاه اوست؟

مؤمنانینظر به نور الله شدی از خطا و سهو آمن آمدی (دفتر چهارم)

این که چنین ادعایی در باره‌ی پیشگویی و امور غیب تا چه اندازه می‌تواند درست باشد بحثی دیگر است که در حوصله‌ی این مجال نیست اما به هر حال همین گونه روایت‌ها که پیش از روزگار مولوی هم رایج بود سبب شده است تا انبوهی از پیشگویی‌های شاید بی اساس به ائمه‌ی دین نسبت داده شود و مردمان ساده دل را گرفتار خرافه کند. البته این نکته را هم می‌توانیم در نظر داشته باشیم که پیشگویی با پیش‌بینی بسیار متفاوت است. پیش‌گویی همان گونه که مولوی اظهار کرده باید منشاء و حیانی داشته باشد در حالی که منشاء پیش‌بینی، دانش به امور و فراست پیش‌بینی کننده است و معمولا با قید شرط و احتمالات نیز همراه است.

در نگاه مولوی، دلی که منظرگاه خدا باشد، نه تنها از خطا مصون می‌ماند، بلکه آن دل، خود لوح محفوظ خواهد شد و محرم اسرار الهی. از آن مهم‌تر اینکه عارف مؤمن در این قلمرو، قلم آفرینش و تقدیر هم می‌شود و جهان را آن گونه که خود خدایی‌اش می‌پسندد رقم می‌زند:

اشکوفه‌ی باغ آسمانیم نقل و می مجلس الهیم
 ما جوی نه‌ایم بلک آبییم ما ابر نه‌ایم بلک ماهیم
 لوح و قلمیم نی حروفیم تیغ و علمیم نی سپاهیم

از این منظر، اندیشه‌ی مولوی بسی فراتر از اشعری و معتزلی و فراتر از مقوله‌ی جبر و اختیار است. شاید به این جهت که اساسا خدای او با خدای دیگران متفاوت است. به نظر می‌رسد که خدای او، جان جهان است. نسیمی است که بر هر کسی وزیدن می‌گیرد و آدمی اگر نفس خویش را از هوا و هوس و هرزگی برکنار نگه دارد، آنگاه "نفس" به مثابه‌ی مریم، آبتن مسیح می‌شود و آدمی از خود خدایی خویش زاده شده و شکوفه‌ی باغ آسمان می‌گردد.

به تعبیر دیگر، خدای مولوی خدایی شخص‌واره نیست که انعکاس شکل و شمایل خلیفه و حاکمان زمین بر آسمان باشد. خدای شخص‌واره، بر ساخته‌ی روزگاری بود که بنی‌عباس پایه‌های امپراطوری خود را استحکام می‌بخشیدند و خود را جانشین بلامنازع او در زمین می‌نمایاندند و شاید لازم بود که در چنان شرایطی و در برابر خدای بر ساخته‌ی عباسیان، بایزید آن سخن مشهور را بگوید که: "سبحانی سبحانی، ما اعظم شأنی" و حلاج فریاد اناالحق بر آورد.

اما در این روزگار که مولوی زندگی می‌کرد از آن شوکت و قدرت بنی‌عباس هیچ نمانده بود. سالیانی پس از واقعه‌ی ویرانی بلخ و هنگامی که مولوی در قونیه به اوج شهرت رسیده بود، واقعه‌ی بزرگ دیگری پدید آمد که آدمی را به یاد آن سخن مشهور عالم بخارا می‌اندازند همان که از "باد بی‌نیازی خداوند" گفته بود.

واقعه این بود که در سال ۶۵۶ (هـ قمری) هلاکوخان بغداد را فتح کرد و خلیفه المستعصم بالله را چنان به ذلت و خواری نشانده که در پانصد و پنجاه سال خلافت بنی‌عباس، کسی آن همه خفت و خواری در این خاندان ندیده بود.

گذر از ظاهر به باطن:

نزد مولوی، تاویل بر تفسیر غلبه دارد. مفسر بیشتر بر این باور است که آنچه در باره‌ی آیتی از قرآن می‌نویسد، به هیچ روی سخنی شخصی از خود وی نیست، بلکه همه مبتنی بر احادیث و روایات و علوم‌ی مانند علم نحو و... می‌باشد. اما تاویل، اگرچه در لغت به معنای رسیدن به مقصود اصلی و اولی‌هی خداوند است

در عین حال با واردات قلبی و احوالات باطنی عارف در آمیخته است. این آمیختگی از آن است که عارف تلویحا و گاه تصریحا قلب خود را مهبطِ وحی می‌شمارد و کلام خود را آوای او.

قرآن برای هر عضو جسمانی آدم، جفتی معنوی و باطنی را هم نام برده است. به ویژه برای "قلب" و چشم و گوش. فهمیدن، دیدن و شنیدن از طریق قلب و چشم و گوش باطن را برتر از دیدن و شنیدن ظاهری می‌شمارد. حتی کسی را که با چشم و گوش باطنی نمی‌بیند و نمی‌شنود، کور و کر خوانده است^{۱۰}

عارف با چشم دل جهان و انسان را می‌بیند، با چشم دل قرآن را می‌خواند. آدمی با چشم ظاهر بین، معنای هستی را و معنای خویش را در نمی‌یابد و بسا حافظان و مفسران قرآن که به سبب ظاهر بینی بهره‌ای از کلام خداوند نصیبشان نمی‌شود. بنا بر این مولوی اگرچه کلام خود را هم وحی از سوی خداوند می‌داند در عین حال آنچه گفته و سروده و نوشته است، همه را از برکت همان نگاه معنوی که به قرآن دارد می‌شمارد.

در قرآن تمثیل‌های بسیاری آمده است که اغلب از پدیده‌های مادی و ماجراهای عینی سود جسته تا شاید معنایی فراتر از حواس ظاهری را به مخاطب القاء کند. مانند چرخش فصل‌ها، فرارسیدن پاییز و زمستان، خشکیدن گیاه و سبزنای صحرا، و سپس زنده شدن و رویش دو باره در بهاری دیگر:

از آیات او، آنکه زمین را خشکیده می‌بینی و چون آب بر آن بارانیم، به جنبش آید و بروید، کسی که

انرا زنده کرد، زنده کننده‌ی مردگان نیز هست. او به همه چیز تواناست (سوره‌ی ۴۱ فصلت، آیه‌ی ۳۹)

این که این گونه تمثیل‌ها و نتیجه‌گیری‌ها تا چه اندازه برای همگان پذیرفتنی باشد یا نه، بحثی دیگر است اما این نکته را نمی‌توان نادیده انگاشت که اغلب مفسرین این گونه آیات را صرفا برای بیان عالم پس از مرگ و قیامت دانسته‌اند. با این همه، ظرفیت تاویل‌پذیری نسبتا بالای متن قرآن و آیاتی این گونه، چندان هست که می‌توان زنده شدن مردگان را به گونه‌هایی چند تاویل نمود. مانند زنده شدن مردمانی نا امید از زندگی که چون مردگانند و با دمیدن روحی از جنس امید رویش تازه‌ای از زندگی را تجربه می‌کنند.

^{۱۰} - بسیاری از جن و انس را به راه دوزخ آفریدیم، برای دوزخ، دل‌ها دارند که با آن فهم نمی‌کنند چشم‌ها دارند که با آن نمی‌بینند گوش‌ها دارند که با آن نمی‌شنوند ایشان چون چارپایانند بلکه آنان گمراه‌ترند ایشان همانانند

از نگاه مولوی، تا آتش عشق جان آدمی را فرا نگیرد، آدمی در قلمرو مردگان خواهد بود و همین که دولتِ عشق به قلبی خیمه زند و این آتش در جان آدمی فروزان شود زنده بودن هم معنا پیدا می‌کند. بنا بر این زنده شدن مردگان، افزون بر آنچه مفسرین قرآن نوشته‌اند تاویل‌های دیگری هم می‌توان از آن داشت که معنوی است. مشابه این گونه تعبیرها در انجیل هم آمده است که بسیاری مردمان به ظاهر زنده را از مردگان می‌شمارد:

یکی از شاگردانش او را گفت: خداوند اول مرا رخصت ده تا رفته پدر خود را دفن کنم

عیسی وی را گفت: از پی من بیا، بگذار که مردگان مردگان خود را دفن کنند (متی، باب ۸، آیه ۲۱ و ۲۲)

یکی از نقطه‌های کانونی در مثنوی و در غزلیات همین تاویل‌های معنوی در باره‌ی زندگی و مرگ است و این نکته‌ی بسیار ارزشمند که هر مرگی - خواه مرگ واقعی یا مرگ هواهای نفس - سبب حیاتی فراتر از حیاتِ پیشین می‌شود.

ظاهراً تا پیش از روزگار ابن عربی و مولوی (قرن هفتم) اغلب مفسرین تفسیرهایی مادی و غیر معنوی از آیات قرآن داشتند. در عین حال برخی از عارفان هم بودند که نه به عنوان تفسیر قرآن بلکه مضامین عرفانی را با ادب پارسی درآمیخته بودند و در این راه از آیات و احادیث و قصه‌ها استفاده کرده بودند. مانند ابوسعید ابوالخیر، سنایی غزنوی و عطار نیشابوری و به ویژه شیخ اشراق که هم در نوشته‌ی به زبان عربی و هم در مصنفات پارسی حکمت خسروانی را با مضامین اسلامی و یونانی درآمیخته بود و با مقتول شدنش رسالتش نیز ناتمام ماند. اما مشهور است که در ادب و زبان پارسی، مولوی بود که معنوی‌گرایی را به بالاترین قله رسانید.

معنوی‌گرایی مولوی تا آنجا دامن گسترد که مضامینی مانند شق القمر، کشتی نوح، عصای موسی، و حتی تولد و زندگی عیسی مسیح را تا آنجا که توانست از واقع‌بودگی عینی به تاویل‌های معنوی کشانید. این مضامین را اغلب مفسرین پیشین نوعی واقع‌بودگی عینی و مادی دانسته بودند اما در این راه، مولوی با حافظه‌ی قدرتمند و خلاقیتی شگرف، توانست از همه‌ی آیات و روایات و احادیث منسوب به انبیاء تاویل‌های تازه‌ای به دست دهد تا صورتِ تعالی‌یابنده‌ی انسان را از خاک تا خدا بنمایاند. حتی بسیاری افسانه‌ها را با خوانشی تازه معنایی دیگر ببخشد. در عین حال این نکته را نمی‌توان نادیده انگاشت که مولوی در گرایش معنوی خود تا آنجا پیش رفته که گاهی از دوگرایی جسم و روح مسیحیت هم سر بر آورده است.^E وی عیسی را "روح" معرفی می‌کند و تن و جسم را "خر"

این تعبیر اگر چه از برخی جهات با تعبیرهای قرآن هم سازگار است که عیسی را روح‌الله معرفی کرده اما به نظر می‌رسد همراهی عیسی و خر بیشتر به تاویل داستان‌ها و تمثیل‌هایی راه می‌برد که در مضامین مسیحی آمده است.^F

در کلام مولوی، آدم هنگامی آدم است که در معامله‌ی خود با هستی، خر بدهد و عیسی بگیرد و در حماقت هر کسی همین بس که عیسی بدهد و خر برگزیند:

آن آدمی باشد، که او خر بدهد و عیسی خرد وین از خری باشد که تو عیسی دهی و خر خری

مولوی البته چون متصوفه‌ی زهد‌گرا نبود که ترس از خداوند را سرمایه‌ی نجات خویش بداند و مدام به درگاه خداوند تضرع و زاری کند. آتشی که او از عشق بر افروخته در سراسر آثارش دیده می‌شود و جان مخاطب را هم از فسردگی و سردی می‌رهاند در عین حال متناسب با همان دوگرایی ملک و ملکوت، این شورمندی و عشق بی‌منتها معطوف به معناهای عالم بالا است و گویی نسبت چندانی با زمین و زمینیان ندارد.

پیش‌تر به اشاره نوشته بودم که مولوی تا سیزده‌سالگی در بلخ بود و درست هنگامی که هجوم مغول‌ها به خراسان آغاز شد خاندان مولوی هم هجرت از دیار خود را برگزیدند. پس از خراسان نیز دیگر شهرهای ایران یکی پس از دیگری با همین ویرانی‌ها مواجه شد. ویرانی و قتل‌عامی که مغول‌ها پدید آوردند به هر حال در اندیشه‌ی مولوی بی‌تاثیر نبوده است. به تعبیر دیگر، هنگامی که زندگی در زمین گرفتار آشوب و دردی بی‌درمان می‌شود، تنها هجرت از شهر و دیار خود کافی نمی‌نماید بلکه هجرت اندیشه از زمین به آسمان هم توجیه‌پذیر می‌شود.

روایات پیشینیان در کلام مولوی:

مولوی فرصت و امکان این را پیدا کرد که با شرق و غرب فرهنگ اسلامی آشنا شود و افزون بر قرآن، از همه‌ی قصه‌ها و تمثیل‌ها و تذکره‌های پیشینیان بهره‌گیرد و همه را به نفع معنویت‌گرایی خود تاویل معنوی کند. از روایات انجیلی در باره‌ی مریم و مسیح گرفته تا اسرارالتوحید و منطق‌الطیر و قصه‌های کلیله و دمنه و بسیاری متن‌ها که پیش از وی تدوین شده بود. در مواردی هم تغییراتی اساسی در آن روایات پدید آورد. مانند داستان پیر چنگی که پیش‌تر در اسرارالتوحید آمده بود، یا روایت مربوط به سخن بایزید که گفته بود:

"سبحانی! سبحانی! ما اعظم شانی"

به عنوان نمونه می‌توانم همان سخن مشهور بایزید را مورد کنکاش قرار دهم. تقریباً اغلب بزرگان ادب و عرفان پارسی کوشیدند تا این سخن منسوب به بایزید را به نوعی توجیه و تفسیر کنند که حمل بر کفر گویی نسبت به خداوند و ناخوشایندی فقیهان نباشد. گفتند و نوشتند که این گونه سخنان از شدت استغراق عارف در عشق به الله سرچشمه می‌گیرد یعنی که عارف چنان فنای فی‌الله می‌شود که دیگر "خود" نیست و هر سخن هم که گوید از "خود" نیست بلکه همه از "او" است. این همان روشی بود که در باره‌ی انالحق گفتن حلاج هم پیش گرفته بودند. این داستان در مثنوی با افزودن صحنه‌ای دیگر روایت شده است.

به روایت مولوی، بعد از آنکه بایزید از بی‌خودی به خود آمده بود، مریدان او را گفته بودند که چنین و چنان گفتی، ادعای خدایی کردی، و این گفتار به صواب نبود. بایزید هم از آنان می‌خواهد که اگر دو باره از آن گونه سخن گفت، وی را به دم تیغ پاره پاره کنند. چون شب دیگر فرا رسید و مریدان هم فراهم آمدند باز:

چون همای بی‌خودی پرواز کرد آن سخن را بایزید آغاز کرد

عقل را سیل تحیر در ربود زان قوی‌تر گفت کاوّل گفته بود

نیست اندر جبهام الا خدا چند جویی بر زمین و بر سما

آن مریدان جمله دیوانه شدند کاردها در جسم پاکش می‌زدند

هر یکی چون ملحدان گرده کوه کارد می‌زد پیر خود را بی‌ستوه

هرک اندر شیخ تیغی می‌خلید باز گونه از تن خود می‌درید

یک اثر نه بر تن آن ذوفنون و آن مریدان خسته و غرقآب خون

ای زده بر بی‌خودان تو ذولفقار بر تن خود می‌زنی آن، هوش دار^{۱۱}

ظاهراً تاویل داستان آن است که چون خداوند جسم ندارد، تیغ هم بر او کارگر نیست، و آن هنگام که بایزید فنای فی‌الله شده باشد، و آوای خداوند از حنجره‌اش بیرون آید، هرکس قصد ضربه زدن به او کند، جز این نیست که بر خود می‌زند. هرکس سخن حقی را انکار کند، خود را انکار کرده بی‌آنکه صدمه‌ای به حق زده باشد.

^{۱۱} - مثنوی، جلد دوم (دفتر چهارم) ص: ۴۰۱ به بعد

به تعبیر دیگر، اگر من واقعا بدانم که سخنی حق است و آگاهانه قصد انکار و ضربه زدن به سخن حق داشته باشم، البته که به خود ضربه خواهم زد و خود را انکار کرده‌ام، اما در این داستان مواردی طرح شده است که جای اما و اگر بسیار دارد. گناه مریدان چه بود که باید در خون خود غوطه‌ور شوند؟ چرا شاگردی مجاز نباشد که در برابر سخنی مبهم و مشکوک از استاد خود انتقاد کند و توضیح بخواهد؟ این داستان به این‌گونه شاید افسانه‌ای بیش نباشد.

اما اگر به روزگار بایزید و شرایط اجتماعی و سیاسی که او در آن بود توجه کنیم شاید معنای "سبحانی ما اعظم شانی" را به گونه‌ای دیگر دریابیم و لا اقل دو تفاوت بنیادی در چگونگی شکل‌گیری این سخن مشاهده کنیم. یکی به بخشی از میراث آیین مزدایی باز می‌گردد که شیخ اشراق آن را حکمت خسروانی نامیده است و دوم به شرایط سیاسی و اجتماعی روزگار بایزید.

پیش از این نوشته بودم که بایزید در میانه‌ی قرن دوم هجری زاده شده بود، خاندان پدری‌اش آیین زرتشتی داشتند. لهجه‌ی قومسی لا اقل تا یکصد سال بعد از بایزید در آن ناحیه رواج داشت. این زبان که حد فاصل زبان پهلوی و پارسی دری شمرده می‌شد به هر حال میراث فرهنگی و اسطوره‌های روزگاران گذشته را هم همراه خود داشت.

روایت آفرینش انسان در اسطوره‌های مزدایی با روایت آفرینش انسان در قرآن بسیار متفاوت است. در روایت قرآن، انسان ابتدا از خاک آفریده می‌شود و پس از آفرینش مادی روح خدایی در او دمیده می‌شود و از آن پس میل به کمال و حرکت به سوی خداوند در او پدید می‌آید اما در اسطوره‌های مزدایی، ابتدا هورمزد آدمیان را از روشنایی خود می‌آفریند و سپس به سبب نیاز به ابزار مادی برای مبارزه با اهریمن، تمامی آفریده‌های مینویی خود را و از جمله انسان را هم کالبد گیتیانه می‌بخشد.

بنا بر این هر انسانی که در زمین زندگی می‌کند دارای فروهری مینویی هم هست که اصل و بنیادش اوست.^{۱۲} همچنین فروهرها نگهبان آفریده‌های مادی و گیتیانه نیز هستند و فروهر هر کسی با کالبد گیتیانه‌اش ارتباط پی در پی دارد تا وی را راه بنماید و از گزند اهریمن حفظ کند.^{۱۳}

^{۱۲} - پژوهشی در اساطیر ایران، ص: ۷، ۳۸، و ۱۳۷ به بعد

^{۱۳} - اوستا، فروردین یشت (جلد اول، ص: ۴۰۵ به بعد)

مطابق این فرضیه‌ی مزدایی، "من=انسان" در اصل "او=هورمزد" هستیم که از نور او آفریده شده‌ام و این پیکر گیتیانہ پوششی موقتی و لباسی عاریتی بیش نیست. اکنون با توجه به این فرضیه سخن بایزید، حلاج، و ابوالحسن خرقانی قابل فهم می‌شود که هر کدام به نحوی "خود" را "او" خواندند و او را خود. در احوالات ابوالحسن آمده است که گفت:

من از آنجا آمده‌ام، با آنجا دانم شدن. من به دلیل و خیر تو را نپرستم، از حق ندا آمد که ما بعد از مصطفی جبرئیل را کس نفرستادیم، گفتم: تو را به بجز جبرئیل، "خلق" است. وحی القلوب همیشه با من است^{۱۴}

در این سخن خرقانی آشکارا نشان داده شده است که وطن اولیه‌اش خاک نبوده بلکه "از آنجا" آمده است که اشاره به عالم بالا یا همان "مینو=ملکوت" است. نکته‌ی دوم در این سخن این که ابوالحسن برای پیدا کردن راه، نیازی به خبر و دلیل ندارد حتی به جبرئیل هم نیاز ندارد، می‌گوید: تو را به جز جبرئیل "خلق" است. سپس مفهوم خلق را با "وحی القلوب" پیوند داده است. چندان دور نیست که در این جمله کلمه‌ی "خلق" تعبیر دیگری از همان واژه‌ی "فروهر" باشد که "خداوند=هورمزد" در عالم مینو آفریده است و راهنمایی هر انسان زمینی را بر عهده‌ی فروهر خود او گذاشته است.

اما در روایت قرآن از آفرینش، بنیاد اصلی انسان از خاک است نه از خدا. وطن اولیه‌اش همین زمین است. دمیدن روح خدا در انسان به مثابه‌ی آمیختن مخمر در گل آدم بود تا دگردیسی انسان را از خاک تا خدا بر عهده گیرد.^{۱۵} از این روایت قرآنی نمی‌توان داستان وحدت وجود را بیرون آورد در حالی که روایت مزدایی از آفرینش، می‌تواند با نظریه‌ی وحدت وجود هم سازگاری پیدا کند.

مولوی در پاره‌ای موارد از همان روایت قرآنی پیروی کرده است مثل آنچه در داستان آن عاشق فراری و مسجد مهمان کش می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم وزنما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله‌ای دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر^{۱۶}

^{۱۴} نوشته بر دریا، ص: ۱۶۵ و ۱۶۶ (بند ۱۰۹)

^{۱۵} - قرآن، سوره‌ی پانزدهم (حجر) از آیه‌ی ۲۶ به بعد. و سوره‌ی سی و هشتم (ص) از آیه‌ی ۷۱ به بعد

^{۱۶} مثنوی معنوی، جلد دوم (دفتر سوم)، ص: ۲۲۲

در این مضامین، نوعی مفهوم دگرديسی انسان از خاک تا ملکوتِ خدا به ذهن مخاطب متبادر می‌شود که متناسب با داستان آفرینش در قرآن است. اما آنجا که می‌خواهد سخن بایزید را و "سبحان ماعظم شانی" را توجیه کند دانسته و ندانسته سر از مضامین مزدایی بر می‌آورد. حتی به نظر می‌رسد که نظریه‌ی وحدت وجود که در نزد بسیاری از عارفان پذیرفته شد به نحوی بازخوانی همان نگرشی است که شیخ اشراق آن را حکمتِ خسروانی نامیده و بایزید و حلاج و ابوالحسن را از پیشروان این حکمت دانسته است.

اگر بپذیریم که سخن بایزید متأثر از باور نیاکان خود به آیین مزدایی هم بوده است، بنا بر این چنین سخنی از نظر خودش و اطرافیانش نمی‌توانسته کفرگویی شمرده شود و نیازی نبوده که بایزید مریدان را بگوید: اگر این بار چنان سخنی گفتم، کاردها بر تنم فرود آورید.

نکته‌ی دوم که شاید مهمتر از اولی باشد، سنجش سخن بایزید با توجه به وقایع اجتماعی و سیاسی آن روزگار است. این را پیش‌تر نوشته بودم که در همان روزگار نوجوانی بایزید، علی بن عیسی بن ماهان (عامل خلیفه) به نام اسلام چه بر سر مردم خراسان آورده بود و به این گزارش بیهقی اشاره کرده بودم که:

علی، خراسان و ماوراءالنهر و ری و جبال و گرگان و طبرستان و کرمان و سپاهان و خوارزم و نیمروز و سیستان بکند و بسوخت، و آن ستد که کز حد و شمار بگذشت. پس، از آن مال هدیه‌ای ساخت رشید را که پیش از وی کس نساخته بود و ...^{۱۷}

همچنین این هم در متون تاریخی آشکار است که چگونه خلفای بنی‌عباس نام خود را با نام خدا پیوند داده بودند و مناسک حج را مراسمی برای تبلیغ مشروعیت و خلافت خود کرده بودند. باید به همین گونه‌ها بوده باشد که بایزید علیه این مناسک آلوده به تزویر تمثیل‌ها آورده است مانند داستان هنگامی که عزم سفر حج کرده بود و نرفته بود:

منزلی چند برفت و بازآمد. گفتند:

تو هرگز عزم فسخ نکرده‌ای. این چون افتاد؟

گفت: «در راه زنگی را دیدم، تیغی کشیده، مرا گفت: اگر بازگردی، نیک، و اگر نه سرت از تن جدا کنم.»

^{۱۷} - تاریخ بیهقی، ص: ۵۳۶

پس مرا گفت: خدای را به بسطام گذاشتی و روی به کعبه آوردی!^{۱۸}

این تمثیل و چندین تمثیل مشابه دیگر، همه حکایت از آن دارد که سخن مشهور بایزید که گفت "سبحانی! سبحانی! ما اعظم شانی" تعریضی آشکار به خدای برساخته‌ی عباسیان است. وقتی خدای خلیفه، سبب تحقیر و غارت مردمان شده باشد، چرا بایزید شأن خود را و شأن انسان را بالاتر و برتر و پاک‌تر از خدای خلیفه بشمارد؟ اما هنگامی که این سخن را از بستر زمان و مکان خود بیرون آوریم و بدون توجه به وقایع و شرایط آن روزگار بخواهیم آن را تحلیل کنیم، دور نیست که به افسانه‌سراییی گرفتار شویم. و به گمان من این روش انتزاعی در شرح احوال گذشتگان، یکی از آفت‌های بزرگ در ادبیات ما شده است.

جز این گونه تاویل‌ها، همچنین داستان‌هایی که بیشتر به افسانه می‌نماید و پیشینیان به مناسبتی نقل کرده‌اند مولوی هم بر آن‌ها صحنه نهاده است. مانند قصه‌ی فریاد رسیدن رسول کاروان عرب را که از تشنگی و بی‌آبی در بیابان در مانده و دل به مرگ نهاده بودند.^{۱۹} البته با تسامح و تساهل بسیار هر کدام از صحنه‌های این قصه را می‌توان توجیهی معنوی کرد اما به نظر می‌رسد وجه افسانه بودن آن بسیار پر رنگ‌تر است. شرح هر کدام از این داستان‌ها فرصتی و مقالی دیگر می‌طلبد و هدف نگارش این مقاله پرداختن به نقد این قصه‌ها نبود.

مولوی و عرفان انسان‌گرا:

تا آنجا که از آثار مولوی بر می‌آید، وی نخبه‌گرا است و مردمان عادی را چندان به چیزی نمی‌شمارد. این نخبه‌گرایی را به ویژه در غزل‌هایی که سروده می‌توان دید و از معشوق‌هایی همچون شمس که به دیدارشان بی‌تابی می‌کند می‌توان فهمید.

از منظری دیگر، مولوی اهل چند و چون با خداوند و کشتی گرفتن با او نیست. از نگاه او همه چیز خوب و درست و به‌جا آفریده شده است. اگر مردمی به ستم گرفتار می‌شوند شاید مرتکب گناهی شده باشند، اگر نااهلان نادان در جهل خود می‌سوزند سزای آنان است و هیچ اندوهی بر آنان روا نیست.

^{۱۸} تذکرة الاولیاء / ص: ۱۱۹

^{۱۹} - مثنوی معنوی، جلد دوم (دفتر سوم) ص: ۱۷۸ به بعد

وی با آنکه سماع و رقص صوفیانه در خانقاه خود را از ابوسعید به میراث برده بود در عین حال آن مردم‌گرایی و دفاع از مردمان در برابر خداوند، در آثارش کمتر به چشم می‌آید و آن تعریض‌ها که در سخنان ابوسعید در نسبت با قرآن و خداوند دیده می‌شود در آثار مولوی دیده نمی‌شود.

بوسعید در باره‌ی دوزخ صراحتاً به خداوند اعتراض می‌کند و تقسیم بندی آخرت را در دو قلمرو بهشت و دوزخ بر نمی‌تابد. هنگامی که یکی از حاضرین به مناسبتی این آیه "وقودهاالناس والحجاره"^{۲۰} را نزد وی خوانده بود، شیخ در خطاب به خداوند گفته بود:

چون سنگ و آدمی هر دو نزدیک تو به یک نرخ است، دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز^{۲۱} منظور من از طرح "عرفان انسان‌گرا" نکته‌هایی از همین دست است که در گفتار منسوب به ابوالحسن خرقانی بسی آشکارتر و بیشتر دیده می‌شود:

اگر از ترکستان تا در شام کسی را قدمی در سنگی آید زیان آن مراست و از آن من است، تا در شام اندوهی در دلی ست آن دل از آن من است.^{۲۲}

از این نمونه‌ها در آثار منسوب به بایزید و ابوالحسن و ابوسعید بسیار است. اما ظاهراً مولوی نخبه‌گرا و خدا محور است و شورمندی‌های عاشقانه‌اش نسبت به امر متعالی است. و تا آنجا پیش رفته است که می‌گوید:

بر همگان گر ز فلک زهر ببارد همه شب من شکر اندر شکر اندر شکر اندر شکر

همزمان با مولوی، سعدی هم هست اما درست در جهت عکس وی:

بني آدم اعضاي يكدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی

^{۲۰} - بقره، آیه‌ی ۲۴

^{۲۱} اسرارالتوحید، جلد اول، ص: ۲۷۴

^{۲۲} - نوشته بر دریا، ص: ۱۵۸

نقل است که سعدی دیداری هم با مولوی داشته و چندان دور نیست که برخی گفته‌هایش تعریضی به رویکرد مولوی هم باشد. این را می‌دانیم که مولوی از مدرسه گسست و رخت به خانقاه کشید و شاید این حکایت که سعدی در جهت عکس حرکت مولوی آورده خواسته تا نکته‌ای را هم در این باب تذکر دهد:

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه بشکست عهد صحبت اهل طریق را
گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود تا اختیار کردی از آن این فریق را
گفت آن گلیم خویش بدر می‌برد ز موج وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را

بهمن ماه ۱۳۹۴، مشهد

ادامه در فصل هفتم

G

توضیحات

^A - بسیار محتمل است که چنین گرایشی در عرفان و تصوف ایران، به نحوی با حکمتِ خسروانی و آیین‌های مزدایی هم ارتباط داشته است. پیش‌تر در مقاله‌ی [نور و ظلمت در آیین مزدایی](#) به این نکته هم اشاره کرده بودم که مطابق روایات مزدایی آفرینش همه‌ی مخلوقات ابتدا در عالم مینو انجام می‌گیرد و هنوز کالبد گیتیانه نیافته بودند. این آفریده‌های معنوی بنیان‌هایی بودند برای آنچه بعداً در قالب ماده و صورت گیتیانه ایجاد شد. به تعبیر دیگر، هر چیزی از آفریده‌های هر مزد که در گیتی موجود است، بن‌مایه‌ای در مینو داشت. شاید بتوان «ملکوتِ کل شیء» را تعبیری کمال یافته از همان فروهرها و بنیان‌های مینویی هم دانست. آفرینش گیتیانه (عالم مادی) تنها به مثابه‌ی لباسی دانسته می‌شد که بر آفرینش‌های ازلی پوشانده شده است.

^B - در داستان پادشاهی گشتاسب که فردوسی آن را به نقل از دقیقی آورده چنین آمده که چون لهراسب تاج و تخت سلطنت را به پسرش گشتاسب سپرد، آن‌گاه خود به بلخ می‌رود و در آنجا معتکف شده و به عبادت ایزد می‌پردازد:

چو گشتاسب را داد لهراسب تخت فرود آمد از تخت و بر بست رخت

به بلخ گزین شد بر آن نو بهار که یزدان پرستان بدان روزگار
 مر آن جای را داشتندی چنان که مر مکه را تازیان این زمان (شاهنامه، جلد اول، ص: ۸۸۹)
 C - نمونه‌ها در این مورد بسیار است در اینجا به یک نمونه در یکی از غزل‌های او اشاره شده است:

من رسیدم به لب جوی وفا — دیدم آن جا صنمی روح فزا

سپه او همه خورشیدپرست — همچو خورشید همه بی سر و پا

بشنو از آیت قرآن مجید — گر تو باور نکنی قول مرا

قد وجدت امراه تملکهم — اوتیت من کل شیء و لها

چونک خورشید نمودی رخ خود — سجده دادیش چو سایه همه را

من چو هدهد پپریدم به هوا — تا رسیدم به در شهر سبا

D - اصطلاح "لوح محفوظ" آخرین آیه از سوره‌ی بروج است که نقطه‌ی کانونی آن اشاره به روز موعود می‌باشد و ظاهراً منظور از روز موعود همان رستاخیز است. همچنین اهمیت دیگر این سوره، معرفی قرآن در پیوست با "لوح محفوظ" است. یعنی که وسوسه‌ی نفس اماره و اهریمن را در آن راهی نیست و رستاخیز هم اشاره‌ای به سرگذشت پیشینیان دارد و هم موعود در سوره‌ی بروج از لوح محفوظ به گونه‌ای یاد شده که قرآن نیز

E - توجه به این نکته نیز شاید لازم باشد که ظاهراً نزد مولوی "تن" یا جسم که آن را "خر" می‌خواند، با "نفس"

متفاوت است. وی "نفس" را به مثابه‌ی مادر می‌داند و عقل را به عنوان پدر

F - در انجیل‌ها نیز روایتی از عیسی و خر دیده می‌شود که می‌تواند دست‌مایه‌ای برای تاویل‌های مولوی وار هم باشد. مطابق روایت انجیل‌ها، هنگامی که عیسی می‌خواهد وارد اورشلیم بشود، به دوستانش سفارش می‌کند که ماده الاغی با کره‌اش را که در آن نزدیکی بود برایش بیاورند آنگاه سوار بر کره الاغ وارد شهر می‌شود. (انجیل متی، باب در این حالت بود که مردم شهر به شوق آمده و فریاد هوشیاعانا سرداده بودند. (متی باب ۲۱، مرقس باب ۱۱) از این داستان این تاویل را هم می‌توان داشت که مردم ظاهر بین اورشلیم که اغلب یهودیان بودند، مسیح و مریم را در همین تابلویی می‌توانستند ببینند که تصویر خر در آن برجسته است. شاید از آن جهت که خود نیز گرفتار خواسته‌های مادی تن بودند.

مشخصات مأخذ:

- مولوی نامه: جلال‌الدین همایی، نشر هما، تهران: ۱۳۸۵
- أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، أبو عبد الله محمد بن أحمد مقدسی (ق ۴)، ترجمه علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چ اول، ۱۳۶۱ش.
- الکامل: عزالدین علی بن اثیر (م ۶۳۰)، ترجمه‌ی ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱
- تاریخ جهانگشای جوینی، علاء الدین عطا ملک بن بهاء الدین محمد بن محمد جوینی، تصحیح محمد قزوینی و سید شاهرخ، تهران انتشارات دستان، چاپ اول، ۱۳۸۵
- اسرار التوحید: محمد بن منور میهنی، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ یازدهم، نشر آگه رساله قشیریہ رساله‌ی قشیریہ، عبدالکریم بن هوازن، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، زوار، ۱۳۸۷
- مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد بن محمد بن محمد بن حسین البلخی، به سعی و اهتمام رینولدالین نیکلسون، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۶۲
- کلیات شمس، دیوان کامل، انتشارات جاویدان، چاپ سوم ۱۳۵۲
- تاریخ بیهقی تاریخ بیهقی، خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی/ تصحیح علی اکبر فیاض، چاپخانه‌ی دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰، ص ۵۳۶
- گزیده‌ی تذکره‌ی الاولیاء، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به کوشش دکتر محمد استعلامی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ اول، ۱۳۵۲
- مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره‌ی نخست، انتشارات توس، چاپ اول (۱۳۶۲) بخش نخست
- نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، مقدمه، تصحیح، و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۴
- شاهنامه‌ی فردوسی شاهنامه‌ی فردوسی، بر پایه‌ی چاپ مسکو، انتشارات هرمس، چاپ سوم ۱۳۸۶