



دولت جمهوری اسلامی افغانستان
آکادمی علوم
معاونیت بخش علوم بشری
ریاست مرکز زبان ها و ادبیات
انستیتوت زبان و ادب دری

خراسان

مجله مطالعات نابزدلیت

در بخش های تاریخ ادبیات، زبان شناسی، فولکلورشناسی
نظریه ادبی، نقد ادبی و سایر گونه های مربوط به ادب شناسی

یاد داشت:

- مقاله رسماً از آدرس مشخص با ذکر نام، تخلص، رتبه علمی، نمبر تلیفون و ایمیل آدرس نویسنده به ادارهٔ اکادمی علوم فرستاده شود.
- مقاله ارسالی باید علمی- تحقیقی، بکر و مطابق معیارهای پذیرفته شدهٔ علمی باشد.
- مقاله باید قبلاً در جای دیگری چاپ نگردیده باشد.
- عنوان مقاله باید دارای خلاصه و حداقل حاوی ۸۰ الی ۲۰۰ کلمه بوده، گویای اصلی پرسشی باشد که مقاله در پی پاسخ دهی به آن است. همچنان باید به یکی از زبانهای یونسکو ترجمه شده باشد.
- مقاله باید دارای مقدمه، اهمیت، مبرمیت، هدف، سؤال تحقیق، روش تحقیق، نتایج به دست آمده و فهرست منابع بوده و در متن به منبع اشاره شده باشد.
- مقاله باید بدون اغلاط تایپی با رعایت تمام نکات دستور زبان و تسلسل منطقی موضوعات در یک روی صفحهٔ کاغذ A۴ در برنامهٔ word تنظیم شده باشد.
- حجم مقاله حد اقل ۷ و حد اکثر ۱۵ صفحه معیاری بوده، با فونت سایز ۱۳ تایپ شود، فاصله بین سطرها واحد (single) باشد و به شکل هارد و سافت کاپی فرستاده شود.
- هیأت تحریر مجله صلاحیت رد، قبول و اصلاح مقالات را با در نظر داشت لایحهٔ نشراتی اکادمی علوم دارد.
- تحلیل ها و اندیشه های ارائه شده بیانگر نظریات محقق و نویسنده بوده، الزاماً ربطی به موقف اداره ندارد.
- حق کاپی مقالات و مضامین منتشره محفوظ بوده، فقط در صورت ذکر مأخذ از آن استفاده نشراتی شده می تواند.
- مقاله وارده دوباره مسترد نمی گردد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ناشر: ریاست اطلاعات و ارتباطات عامه اکادمی علوم افغانستان
مدیر مسؤول: معاون سرمحقق علی شیر رستگار
متهمم: معاون سرمحقق برهان الدین نظامی
هیأت تحریر:

اکادمیسین سلیمان لایق
پوهاند دکتور عبدالقیوم قویم
معاون سرمحقق محمد فاضل شریفی
معاون سرمحقق علی شیر رستگار
محقق مارینا بهار

دیزاین: علی شیر رستگار
تیراژ: ۵۰۰ نسخه

آدرس: کابل، شهرنو، اکادمی علوم افغانستان.

مطبعه: مطبعه صنعتی چهاردهی

شماره های تماس: ۰۲۰۲۲۰۱۲۷۹ - ۰۷۷۸۲۰۹۶۸۵ - ۰۷۰۷۱۰۵۹۴۲

ایمیل ریاست اطلاعات و ارتباطات عامه: info@asa.gvv.af

ایمیل مدیریت مجله: Khurasan2014@yahoo.com

اشتراک سالانه:

کابل: ۳۰۰ افغانی

ولایات: ۵۰۰ افغانی

کشورهای خارجی: ۱۰۰ دالر امریکایی

- قیمت یک شماره در کابل:
- برای استادان و دانشمندان اکادمی علوم: ۷۰ افغانی
- برای محصلین و شاگردان مکاتب: ۴۰ افغانی
- برای سایر ادارات: ۸۰ افغانی

فهرست مطالب

شماره	عنوان	نویسنده	صفحه
۱-	پیام رئیس جمهور دولت جمهوری اسلامی افغانستان		۱
۲-	د مولانا جلال الدین محمد بلخی د زوکړې د اته سوه پنځه دیرشمې		۲
۳-	پیام الحاج سید منصور نادری موسس و رئیس کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو ...		۳
۳-	حقایقی در باره مولانا و مثنوی معنوی	پوهاند دکتور عبدالقیوم قویم	۶
۴-	زمینه‌های تجلی عشق در عرفان مولانا	سر محقق سید علیشاه روستار	۱۴
۵-	برخی ویژه گیهای زبانی کلام مولانا	سرمحقق شریف الله شریف	۲۶
۶-	شوکران انفصال به اتصال شکرین	دکتور عبدالغفور آرزو	۳۸
۷-	موقعیت‌های شکل‌گیری پارادوکس ...	معاون سرمحقق محمد فاضل شریفی	۵۰
۸-	پیام مولانا برای انسان معاصر	معاون سرمحقق علی شیر رستگار	۶۷
۹-	بازتاب داستانهای خلفای راشدین	معاون سرمحقق برهان الدین نظامی	۷۶
۱۰-	بازتاب امید و خوشبینی در اشعار مولانا	معاون سر محقق صالحه حبیبی	۱۰۷
۱۱-	عقل و اندیشه از نظر مولانا	سرمحقق عبدالجبارعابد	۱۲۰
۱۲-	تأثیر حکمت مشاء در اندیشه مولانا	معاون سرمحقق عبدالبصیر روانپرور	۱۳۵
۱۳-	د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو...	څېړنپوه دکتور سیدمحي الدین	۱۵۰
۱۴-	همدلی از همزبانی خوشتر است (شعر)	نجلا آگاه سهرابی	۱۶۵

پیام رئیس جمهور دولت جمهوری اسلامی افغانستان به مناسبت ۸۲۵ مین سالزاد مولانا جلال الدین محمد بلخی

بسم الله الرحمن الرحيم

جای خوشی است که اکادمی علوم سیمیناری را به مناسبت ۸۲۵ مین سالزاد مولانا جلال الدین محمد بلخی برگزار می کند. این سیمینار فرصت است که عرفان پژوهان و مولوی شناسان با تحقیقات نو در احوال و افکار مولانا روایت روشن از اندیشه جهان پنهانور تخیل او را در دسترس شایقان و علاقه مندان عرفان و هنرمندان قرار دهند. ادبیات دری از هزارسال و اندی به این سو با عرفان و تصوف آمیخته گی پیدا کرده است و بسیاری از ادبا با عرفان آشنایی داشته اند؛ ولی طوریکه ینکلسن مترجم مشهور مثنوی معنوی می گوید مولانا بزرگترین شاعرعارف همه اعصار است. پیام های مولانا نه تنها برای هم عصران او است بلکه ملل پیشرفته عصر حاضر نیز محتاج شنیدن صدای خداوندگار بلخ اند و این که مثنوی مولانا از کتاب های پرفروش جهان غرب در قرن بیستم و یکم است، گواهی براین مدعا است او به کمک تخیل عالی خویش در دیوان کبیر عشق را با تمام هیجان و ژرفایش به تصویر می کشد. در مثنوی خویش اندیشه های بلندی را در لباس حکایت دلپذیر عرضه می دارد. حکایت مثنوی معنوی گنجینه حکمت و معرفت اند و غزلیات دیوان کبیر سرشار از شورعشق و زنده گی است. اینجانب ضمن گرامیداشت از سالزاد حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی از تمام دانشمندان حاضر این سیمینار و سایر مولوی شناسان تشکر می کنم و تلاش های آنها را نهایت مفید میدانم و آرزومندم تا همه آثار خداوندگار بلخ بیش از پیش به معرفی گرفته شود و حقایق مستور در آنها را شیفته گان ادب و معرفت قرار دهند.

محمد اشرف غنی

رئیس جمهوری اسلامی افغانستان

د مولانا جلال الدين محمد بلخي د زوکړې د اته سوه پنځه د پرشمې کاليزې په مناسبت د اطلاعاتو او فرهنگ وزارت پيغام

بسم الله الرحمن الرحيم

د خوبښې ځای دی چې د افغانستان د علومو اکاډمي د نړۍ د ستر صوفي شاعر او لیکوال مولانا جلال الدين محمد بلخي د زوکړې اته سوه پنځه د پرشمې کاليزې په مناسبت علمي - څېړنيز سيمينار جوړوي. که څوک د مولانا له نوم سره بلدتيا ولري، نو دا لازمه ده چې د هغه شهکار اثر مثنوي به هم پېژني، چې په مثنوي کې د انساني ژوند ټولو اړخونو ته نغوته شوې ده، نو ځکه خو له څو پېړيو وروسته د دې شهکار ادبي وياړ ارزښت په ټولنه کې پاتې دی. مولانا د زهد او قناعت هغه هستي وه چې د وخت د واکمنانو او شتمنو سوغاتونه او ډالۍ يې نه اخيستې او خپله حلاله مړۍ يې د اوقافو ادارې له همغه پنځلسو دينارو څخه برابروله چې د فتوا د لیکلو په بدل کې به يې په مياشتني ډول اخيستې. مولانا په داسې يو چاپيريال کې ژوند کاوه چې هغه مهال انسانانو ته د څارويو په سترگه کتل کېدل او زورواکو پرې د بنده گۍ جغ اېښی وو، خو د بشریت مقام ته يې د څښتن تعالی د عظيم کتاب له نظره کتل او د دې مقام د لوړوالي ناره يې پورته کړه. د مولانا له ټولو اشعارو او ادبي پنځونو څخه بايد اوسنی نسل د حال د بدلولو او مستقبل د ټاکلو لپاره لاسنيوی وکړي، چې دا ډول سيمينارونه او علمي ناستې د دې سبب کېږي چې د ځوان نسل په افکارو کې مولانا د راتلونکو زرگونو کلونو لپاره ژوندی وساتل شي. په پای کې له ټولو لیکوالو، استادانو د مولانا د لارې لارويانو او مينه والو څخه مننه کوم چې دې لويې ناستې ته يې تشریف راوړی دی. په ځانگړي ډول د افغانستان د علومو اکاډمي له مشرتابه او غړو څخه هم منندوی یم، چې هر مهال يې د خپلو مشاهيرو او ارزښتونو د یاد او ساتنې په موخه دا ډول ناستې جوړې کړي دي.

د يو آباد او سوکاله افغانستان په هيله!

په درنښت

حسينه صافی

د اطلاعاتو او فرهنگ وزارت سرپرست او نومانده وزيره

پیام الحاج سید منصور نادری موسس و رئیس کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی و رهبر اسماعیلیان افغانستان به سمینار علمی- تحقیقی که به مناسبت هشتصد و سی و پنجمین سالزاد عارف بزرگ، شوریده عالم عشق، خداوندگار بلخ مولانا جلال الدین محمد بلخی از جانب اکادمی علوم افغانستان برگزار گردیده!

بسم الله الرحمن الرحيم

دانشمند محترم سر محقق ثریا پوپل رئیس، هیأت رهبری، اعضای علمی و اکادمیک و جمله کارکنار اکادمی علوم افغانستان، اساتید ورجاوند، کارشناسان امور، مولانا پژوهان، نماینده های گرانقدر عالی رتبه دولت و نهاد های علمی، فرهنگی، جامعه مدنی و حاضرین فرهیخته، اجازه عنایت فرمایید ضمن تقدیم سلام و احترامات مخلصانه حضور شما دانشمندان از جانب هیأت رهبری و اعضای کمیته علمی کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی تدویر سمینار علمی- تحقیقی را که به مناسبت ۸۳۵ مین سالزاد عارف وارسته خداوندگار بلخ مولانا جلال الدین محمد بلخی که از جانب اکادمی علوم افغانستان راه اندازی گردیده خدمت حاضرین، جامعه ادبی، فرهنگی و مشتاقان حضرت مولانا تبریک و تمجید عرض نموده و برگزاری چنین یک سمینار معرفتی را از جانب هیأت رهبری اکادمی علوم یک حرکت پسندیده علمی در راستای گسترش و ترویج هرچه بیشتر اندیشه های عارفانه مولانا دانسته و بجا میدانم بطور خاص از اعضا ص علمی انستیتوت زبان و ادبیات دری و دست اندرکاران برگزاری این سمینار با شکوه ابراز سپاس و قدردانی نمایم.

جناب عالیقدر رئیس، اعضای دانشمنداکادمی و اساتید فرهیخته حاضر در سمینار! به حقیقت می توان بیان کرد که وجه تمایز انسان و آنچه او را به مقام انسانیت می رساند از سایر مخلوقات، درک و آگاهی از جایگاه و مرتبه خویش است که تا مقام خلیفه الهی رفیع بوده و بالاتر از هر مخلوق دیگر حتی فرشته گان است.

پیام مولانا نیز همین است که پیامبر گونه می کوشد تا جایگاه واقعی انسان را که پروردگار از روح خویش در آن دمیده است، به وی نشان دهد. مولانا کتاب مثنوی را که خود آن را اصول دین می نامد با «بشنو» آغاز می کند و این دعوت به شنیدن و با گوش جان نیز

شنیدن در تمام حکایت های مثنوی طنین انداز است، همانگونه که در بالا تک تک صفحات این کتاب نیز به تکرار نشسته و در ذهن انسانی که در پی «من» گم شده خویش سرگردان است، پژواک می کند که:

بشنو... بشنو... بشنو...

چه چیزی را باید شنید؟ پیام مولانا را که چون نی می نالد و طالب بازگشت به اصل متعالی خویش است و برای درک واقعی این پیام، باید از آنچه که انسان را اسیر خودکرده رها شد. «بندبگسل باش آزاد ای پسر».

مولانا در تمام حدوداً ۴۲۴ حکایت مثنوی که تماماً الهام گرفته از آیات قرآنی و احادیث معنوی است، سعی دارد که یک به یک این بندهای اسارت را نشان دهد و چگونه گی گسستن از آن را بیان کند، با کلامی زیبا و در قالب شعر اما پوشیده به لباس حکایت و داستان همانند «قصص قرآن»

مولانا خود می فرماید:

بہتر آن باشد کہ سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران

و به همین دلیل داستان های مثنوی پر از شخصیت هایی است که هر کدام شان نمادی از امیال و هوس های نفسانی و یا وابسته گی ایفایی: حرص و آز و خود نمایی و خود پرستی و یا خصوصیتی ارزشمند و یا ضد آن می باشد و مولانا که خود استاد نماد سازی است، در نخستین داستان پر رمز و راز مثنوی: داستان پادشاه و کنیزک به آن اشاره می کند و می فرماید:

بشنو ای دوستان این داستان خود حکایت نقد حال ماست آن

پس باید اشارت های مولانا را در پیچ و خم های راز گونه حکایت های او شناخت تا به درک نسبی از آنچه که مولانا مخاطب را به شنیدن آن دعوت می کند، رسید.

با ملاحظات به این پیام های معنوی مولانا، خواست من به صفت یک ارادتمند مولانا احترامانه از استادان فرهیخته، پژوهشگران و مولانا شناسان این است تا با تفحص و کنجکاوی های عارفانه و عالمانه خویش رمزها و مکنونات نا گفته و نا یافته حضرت مولانا را به تحقیق بگیرند و مشتاقان آن عارف الهی را در روشنایی هر چه بیشتر اندیشه های معنوی آن بزرگ مرد قرار بدهند.

با اغتنام از فرصت بار دیگر از مقامات رهبری و دست اندرکاران سمینار و خصوصاً از دانشمند بزرگواری که با پیام و مقالات تحقیقی شان پیرامون زنده گی و اندیشه مولانا این سمینار را رونق بیشتر بخشید ابراز تمجید و سپاسگزاری نموده و از بارگاه خداوند کریم^(ج) برای جمله حاضرین سمینار طول عمر و عزت دوجہانی التماس نمایم.

با احترام

الحاج سید منصور نادری

پوهاند دكتور عبدالقيوم قويم

حقایقی در باره مولانا و مثنوی معنوی

خلاصه

مولانا جلال الدین محمد، عارف بی بدیل، شاعر توانا و دانشمند فرا زمانی و فرا مکانی است. او در مثنوی معنوی بر بسیاری از مسایل عرفانی، تعلیمی و اخلاقی، دینی روشنی افکنده است. او این مسایل را با استناد به کلام الله مجید، احادیث ختم نبوت حضرت محمد مصطفی «ص» بزرگان دین مبین اسلام، علما و اهل خبره در سروده هایش، به ویژه در مثنوی معنوی توضیح کرد. برای تحقق این امر، از تشبیه، تمثیل کنایه، مجاز و سایر آرایه های ادبی استفاده نمود و افاده های خود را به مثابه چراغی در برابر خواننده گان و دوستداران شریعت، طریقت و حقیقت گذاشت. کوشید راز جدا شدن انسان از اصل خود و پیوستن او را به آن اصل باز گوید. مولانا شش دفتر مثنوی معنوی را با وجد و شور در هاله یی از تمثیل و توضیح حقایق سرود و مسایل گرانبهائی را به بشریت ارائه داشت. به همین سبب در مقیاس جهانی مولانا و مثنوی دوستداران و هوا خواهانی زیادی دارد. جهانی بینی مولانا مبین آرمان های پاک و رهگشای هزاران انسان در طول زمانها بوده است.

مقدمه

مثنوی معنوی، سروده گرانسنگ مولانا است. مولانا جلال الدین محمد (متولد به سال ۶۰۴ هـ) در بلخ و متوفا به سال ۶۷۲ هـ. در قونیه است. او فرزند بها الدین محمد بن محمد بن حسین الخطیبی معروف به بها ولد است. پدر مولانا به خاطر رنجشی که از محمد خوارزمشاه

پیدا کرد، در سال ۶۱۰ ه. از بلخ مهاجرت نمود، در نیشاپور با شیخ عطار دیدار کرد و او کتاب اسرار نامه خود را به جلال الدین خورد سال هدیه داد. (جامی، ۱۳۳۶: ۴۶۰). بهاء الدین محمد از راه بغداد قصد سفر حج کرد و پس از ادای حج به شام و از آنجا به لارنده از مراکز حکومت سلجوقیان آسیای صغیر رفت و مدت هفت سال در آن شهر اقامت گزید و پس از آن به دعوت سلطان علاء الدین کیقباد، به قونیه رفت و تا آخر عمر در آنجا به ارشاد مریدان مشغول شد و در سال ۶۲۸ ه. فوت کرد. جلال الدین محمد هنگام فوت پدر ۲۴ ساله بود، بنا به وصیت پدر و خواهش سلطان علاء الدین کیقباد به جای پدر نشست و به ارشاد مردم و مریدان پرداخت و در مجالس درس سید برهان الدین محقق ترمذی که از تربیت یافته گان پدرش بود، کسب فیض کرد و به رموز معرفت آشنایی یافت و از او اجازه ارشاد گرفت. پس از فوت برهان الدین محقق ترمذی، مجالس وعظ بر پا کرد و به تربیت شاگردان پرداخت تا برحسب اتفاق در سال ۶۴۲ ه. با عارف بزرگ شمس الدین محمد تبریزی ملاقات کرد و شیفته او شد. منبر و وعظ را ترک کرد و پیوند خود با همه گان را قطع نمود و در سلک مریدان شمس در آمد. شمس یک بار بنابر رنجشی از اطرافیان مولانا قونیه را ترک کرد ولی به اثر تلاش مولانا دوباره به وی ملحق شد. با آنهم بار دوم از قونیه خارج شد و دیگر به آنجا باز نگشت مولانا بر اثر هجران شمس آشفته خاطر گشت، از مردم کناره گیری کرد نخست به صلاح الدین فریدون و مدتی با حسام الدین چلبی ارادت می ورزید و همچنان به سرودن غزل و مثنوی مشغول بود تا در سال ۶۷۲ ه. فوت کرد. از آثار مولانا مثنوی درشش جلد و مجموعه رباعیات و دیوان غزلیات او است که به دیوان شمس معروف است، از آثار منشور او کتاب فیه ما فیه، مجالس سبعة و مکاتیب است (صفا، ۱۳۸۴: ۹۴-۹۷).

جهان بینی مولانا در مثنوی معنوی

مثنوی در بحر رمل مسدس محذوف یا مقصور سروده شده و شامل شش دفتر است و مجموع ابیات آن به بیست و شش هزار می رسد، مثنوی مهمترین و معروفترین اثر منظوم عرفانی است که از زمان سرودن همواره مورد مطالعه و توجه خاص علاقمندان به تصوف و عرفان بوده است و بر آن شرحهایی نوشته شده و ترجمه هایی از آن به عمل آمده است. مثنوی شامل حکایتهای مسلسل منظومی است که عارف بزرگ با نقل آنها نتایج عرفانی، اخلاقی و دینی ارائه داشته است. در مثنوی داستانهای کوتاه و دراز در ضمن

داستانهای دیگر به مناسبت هایی می آید و در هر مورد احادیث، اخبار و آیات قرآن مجید را، برای تأیید و اثبات مطلب ذکر می کند. هژده بیت آغاز مثنوی که به نی نامه معروف است، در واقع می تواند خلاصه یی از همه داشته های مثنوی باشد، مطالبی که در این هژده بیت آمده، در حقیقت باز تاب دهنده موضوعات مندرج در مثنوی است. در مثنوی و به ویژه در نی نامه مطلب اصلی جدایی انسان از اصل خودش و کوشش برای بازگشت به آن است:

بشنو ازنی چون حکایت می کند
از جدایی ها شکایت می کند
کزنیستان تا مرا ببریده اند
از نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش (مولانا، ۱۳۹۰: دفتر اول ص ۷)

مولانا در دفترهای شش گانه مثنوی با آوردن حکایت ها، تمثیل ها، مصطلحات عرفانی و توضیحات و برداشتهای تصوفی مسأله رسیدن به اصل را در محراق توجه خود دارد. مثلاً حکایت شاه و کنیزک با تعبیرهای رمزی و نمادین همان حقیقت را تسجیل میدارد و یا حکایت شبان همان مسأله را ایضاح می نماید. تمثیل های مور و نامه، خواستاران انگور، نحوی و کشتی بان و امثال اینها مطالبی اند که با منظور اصلی مولانا مطابقت دارند. مولانا در نی نامه وقتی حکایت نی که از جدایی ها شکایت می کند را، مطرح می نماید بانگ نای را آتشی می پندارد:

آتش است این بانگ نای و نیست باد
هرکه این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندلر نی فتاد
جوشش عشق است کاندلر می فتاد

این آتش به پندار مولانا عشق است و رهرو راه حقیقت به مدد این عشق میتواند جدایی را به وصال و پیوستن به محبوب حقیقی را ممکن سازد.

مولانا در دوام نی نامه، باز از عشق گپ می زند و اظهار میدارد هرکسی که جامه او به سبب عشق پاره شد، او می تواند از حرص و غیب کلی پاک شود، مولانا همچنان عشق را طبیب و شفا دهنده تمام بیماری های انسانها میداند. آن را دواي نخوت و ناموس می خواند و می گوید که جسم خاکی از نیروی عشق بر افلاک می تواند رفت و عشق، کوه را به جنبش و حرکت و تپش درمی آورد، چنانکه طور همین حالت را شاهد بود:

هرکه را جامه زعشقی چاک شد
او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طبیب جمله علت های ما
ای دواي نخوت و ناموس ما
ای تو افلاتون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا

طورمست و خرّ موسی صا عقا (مولانا، ۱۳۷۳: دفتر اول ص ۶)

مثنوی معنوی، با آنکه شعر تعلیمی است و شبیه مجالس منظوم و وعظ و تذکیر به نظر می آید، آکنده است از شور و هیجان شاعرانه. مولوی از زبان نی چنان نغمه های روحانی می سراید که گاه غزل ها و ترانه های مجالس سماع را به خاطر می آورد. مولوی در بیان حقیقت، شریعت را به مثابه شمع تلقی می کند و طریقت را چون آن راهی که باید طی کرد، و به مقصد و منزل حقیقت رسید، فرا می نماید. اما جهت وصول بدین مقصد طریقه حکما و متکلمان مثل فخر رازی و امثال او را که شیوه استدلال است، نمی پذیرد و پای استدلالیان را چوبین میداند و بدینگونه در مقابل علم برهانی و جدلی که آن را کشف حقیقت بی حاصل می داند، معرفت کشفی و ذوقی را توصیه می کند که جان را صیقل می دهد و نفس و قشر- علم را فرو می گذارد و رایت عین الیقین را بر می افرازد و همین طریقه کشف و ذوق است که برای بیان حقیقت راه می پیماید. مولانا در مثنوی تمثیل و تشبیه پی در پی ذکر میکند، قصه در قصه می آورد و بسیاری مسایل را از طریق تمثیل حل می کند. در مثنوی چنانکه از روایات متعدد بر می آید، نظر مولانا آن بوده است که به خواش حسام الدین چلبی کتابی به

طرز سنایی نظم کند، لیکن شور و هیجان شاعرانه آن، مثنویات عطار را به خاطر می آورد و در جزالت و قوت معنا، از آثار عطار هم برتر است.

در دنیای شعر عرفانی فارسی دری، شاعری را نمی توان یافت که از حیث وسعت اطلاعات و شدت هیجان، غلیان احساسات و شناخت دردهای درونی انسان، و قوف برنفسانیات او و مسایل متنوع دیگر، با مولوی همتایی کرده بتواند. درحقیقت مثنوی به مثابه آیینی است که حقایق عرفانی، تعلیمی و اخلاقی و دینی در آن بازتاب یافته است. این آیین که مولوی فرا روی آدمیان گذاشته است بیانگر بیشماری از حقایق و حوادثی است که انسان با آنها دست و گریبان است.

مولانا اگر از عقل و علم صحبت می کند، آنها را برای فتح ابواب دل در نظر دارد نه اینکه انسان را بی راه یا گمراه کند:

وهم باشد در خطا و درغلط

عقل باشد در اصابت ها فقط

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

در جای دیگر در باره علم و ترک هوی و هوس و ظن گمان سخن هایی بدین نهج دارد:

علم های اهل دل حملالشان

علم های اهل تن احوال شان

علم چون بر دل زند یاری شود

علم چون بر تن زند باری شود

مولانا منبع معرفت واقعی را قلب پاک میداند

همان طوریکه قبلاً گفتیم مولانا با آوردن تمثیل ها در مثنوی می خواهد حقایق بسیار مهم را ارائه بدارد. یکی از آن تمثیل ها در دفتر سوم مثنوی، تحت عنوان «اختلاف کردن در چگونه گی و شکل پیل» است. که هندی ها فیلی را به خانه تاریک بردند و هرکس برای دیدن فیل به خانه داخل می شد و او را لمس می کرد، آنکه دستش به گوش فیل رسیده بود می گفت فیل مثل پکه است، آنکه دستش به پشت فیل می خورد می گفت فیل مثل تخت است و به همین قبیل جای های دیگر فیل، به همین سبب مولانا گفت:

درکف هرکس اگر شمعی بدی

اختلاف از گفت شان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس
نیست کف را بر همه آن دسترس (مولانا، ۱۳۷۳: دفتر سوم، ۳۸۷).
مولانا از این اختلاف چنان نتیجه میگیرد که اختلاف در عقاید و تنوع آراء و تعصب ها
و جدال ها همه نتیجه همین نا رسایی حس و کجی تعبیر است و گوید:

هوش را بگذار آنکه هوش دار
گوش را بر بند آنکه گوش دار
نی نگویم زانکه تو خامی هنوز
در بهاری و ندیدستی تموز
این جهان همچون درخت است ای غلام
ما بر او چون میوه های نیم خام
سخت گیرد خام ها مر شاخ را
زانکه در خامی نشاید کاخ را
چون بیخت و گشت شیرین لب گزان
سست گیرد شاخها را بعد از آن
سخت گیری و تعصب خامی است

تا جنینی کار خون آشامی است (مولانا، ۱۳۷۳: دفتر سوم، ص ۳۸۷-۳۸۸).
مولانا از تعصب نفرت دارد. این عادت نیکو هییده را مردود می انگارد و می پندارد که
تعصب عامل تباهی و بر بادی ابنای بشر است.

چنین تمثیل ها که نمودار بارز ترین شگرد هوشمندانه مولانا است و جذابیت خاص به
اثر گرانشنگ او بخشیده است، در بسا از قسمتهای مثنوی معنوی به مشاهده می رسد.
خلاصه در مثنوی معنوی بسا از موضوعات و در مجموع جهان بینی مولانا بازتاب یافته که به
تمام بشریت ارتباط میگیرد به همین سبب در مقیاس جهانی مولانا و آثار او از جمله مثنوی معنوی
را همه می شناسند و بسیاری ها در زبانهای مختلف آن را خوانده اند و به آن ارج گذاشته اند.

ثبت مثنوی معنوی به حیث میراث فرهنگی

یک حقیقت دیگر را در رابطه به مثنوی مولانا قابل تذکر میدانم و آن ثبت کردن این اثر
جاودانی توسط یونسکو به مثابه یک میراث سترگ فرهنگی است. بدین معنا که ثبت این اثر

گرانسنگ به حیث یک میراث فرهنگی توسط یونسکو، بنا بر اهمیت این کتاب بزرگ قابل توجه است و باید در این کار ملاحظات لازم در نظر گرفته شود. مولانا با آنکه شاعر همه زمانی و همه مکانی است و به صورت اخص به بلخ و خراسان بزرگ دوره اسلامی یا افغانستان امروز تعلق دارد، او در بلخ تولد یافت در همین سرزمین به پایان دوره کودکی و اوائل دوره نو جوانی رسید و سپس با پدرش رهسپار دیار هجرت شد. به همین سبب یونسکو این حقیقت بلخی بودن او را باید در نظر بگیرد و نام افغانستان را در ارتباط به مولوی و مثنوی در این اقدام ثبت کردن آن از یاد نبرد، وقتی برای کسی تذکره صادر میشود یکی از مسایل، محل تولد یا زادگاه آن شخص میباشد، بنابراین در تذکره مولانا جلال الدین محمد، زادگاه او یعنی بلخ نگاشته شده است، غیر از نام بلخ آیا میتوان محل دیگر را به حیث زادگاه جلال الدین محمد نوشت؟ هرگز نه. اگر مسأله مشخص شدن زادگاه بزرگان امر مهم نمی بود، چرا شمس قیس رازی، حین باز نویسی کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم و تکمیل شدن آن بعد از تحمل سرگردانی ها وقتی به زادگاهش برگشت، این شعر عربی را در دیباچه اثرش آورد که در آن شعر زادگاه بسیار مهم تلقی شده است. نه تنها شمس قیس، بلکه علامه تفتازانی در مطول نیز به آن بیت استناد کرده است بدین شکل:

بِلَادِ بَهَا نِیْطَتْ عَلَی تَمَائِمِی

و اَوَّلُ اَرْضِ مَسِّ جِلْدِی ثُرَابُهَا (قیس رازی، ۱۳۷۴: ۲۱)

یعنی «سرزمین هایی که در آن ها بسته شده (آویخته شده) بر من تعویذهایم و اولین سرزمینی که خاکش پوست مرا لمس کرده است.»

بنابراین خاک بلخ پوست مولانا را لمس کرده بود و او گفته است:

بلخی ام من، بلخی ام من، بلخی ام

شور دارد عالمی از تلخی ام

نتیجه

از آنچه که در صفحات گذشته نگاشتیم می توان استنباط کرد که مثنوی معنوی یک سروده بی همتای عرفانی است در لابلای دفتر های ششگانه آن معارف اسلامی، راز و رمز عشق عرفانی، آموزه های اخلاقی، تعلیمی و تربیتی، توصیه به پاکی و پاگرایی بیان شده است. در عرفان مولانا مشخص می شود که معرفت از راه قلب صورت می گیرد و وظیفه آن

ادراک است تا احساس و از همین باعث برای عارفان مقام دل بالاتر از دماغ است و عشق که مرکز آن قلب است، مقام بالاتر از استدلال که از دماغ می تراود، دارد. مولانا در مثنوی به استدلال توجهی ندارد و در عرفان عشق را ارزش می دهد تا بدان حد که عشق را طبیب بیماری ها (علت ها) می خواند و می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

دل عارف تجلی گاه فیض خدا است و از برکت همین فیض، پاک و مصفا می شود، از ظلمت شر دور می گردد و به خیر می پیوندد.
مولانا گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست

جزدل اسپید همچون برف نیست

خلاصه مثنوی معنوی بازتاب دهنده رمز و راز جان جهان و معنویت انسان است. این اثر بزرگ ماحصل بینش درونی و باطنی صوفی بزرگ، یعنی مولانا جلال الدین محمد بلخی است که باید از آن آموخت.

منابع

- ۱- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، تهران.
- ۲- رازی، شمس قیس، ۱۳۷۴، گزیده المعجم فی معاییر اشعار العجم، انتخاب و توضیح سیروس شمیسا، تهران، انتشارات سخن.
- ۳- صفا، ذبیح الله، ۱۳۸۴، تاریخ ادبیات ایران، تلخیص محمدترانی، جلد دوم، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات فردوس.
- ۴- مولانا، جلال الدین محمد، ۱۳۹۰، مثنوی معنوی، از روی نسخه نکلسون، به کوشش حمید رضا مجد آبادی، چاپ دوم، تهران، چاپ امید وار.
- ۵- مولانا، جلال الدین محمد، ۱۳۷۳، مثنوی معنوی، از روی نسخه نکلسون به کوشش عزیزالله کاسب، چاپ دوم، تهران نشر محمد.

سر محقق سید علیشاه روستار

زمینه‌های تجلی عشق در عرفان مولانا

خلاصه

عشق در عرفان مولانا جایگاه ویژه‌ای را احراز می‌نماید و همه مراتب سیر و سلوک، مقامات و احوال را در حیطهٔ پر درخشش خود قرار داده و از تنور ملکوتی فایض می‌گرداند. عشق از دیدگاه مولانا حقیقتی است تعریف‌ناپذیر و توضیح‌آن در بیان نمی‌گنجد. واژه‌ها در افادهٔ مفهوم آن دچار نارسایی می‌گردد. همه سروده‌های مولانا چه در دیوان شمس و چه در مثنوی معنوی، با رنگ عشق رقم خورده است. عشق مولانا ودیعه‌ای است ملکوتی و از نیروی عظیم جاذبه و کشش بی‌مانند معنوی بر خوردار می‌باشد. عشق مایهٔ حقیقت هستی مبداء آفرینش و منشأ حرکت آن از ذره تا اجرام بزرگ سماوی و همه موجودات و کاینات دانسته می‌شود.

این عشقی را که مولانا به آن باور مند است، با ورود شمس به قونیه در نتیجهٔ بازدید های مولانا با این پرندۀ عالم لاهوت، در خرمن هستی جلال الدین محمد شعله ور گردید، یکباره پدیدار نگردیده؛ بل زمینه‌ها و مقدمه‌های آن از سالیان قبل حتا از دوران کودکی مولانا تا ورود شمس در زنده گی وی، قدم به قدم شکل گرفته و سر انجام همه ابعاد زنده گی وی را تحت پوشش نورانی خویش قرار داده است. این عوامل شامل مطالب زیر می‌باشد:

۱- تأثیر پدر مولانا، بهاء الدین ولد و استاد دوران کودکی وی سید برهان الدین محقق ترمذی و خانواده مولانا. ۲- رنج دوری از دیار بلخ و بیدار شدن عواطف حب الوطن در وجود جلال الدین محمد. ۳- سیر و سفر بهاء ولد، خانواده و یارانش. ۴- آمدن سید برهان الدین

ترمذی به قونیه و اکمال علم قال و حال در وجود مولانا؛ اینها همه عواملی بودند که زمینه های تجلی عشق الهی را در وجود مولانا فراهم نمودند. همزمان با ورود شمس به قونیه این امکان به واقعیت مبدل گردید. این عشق راه و رسم زنده گی مولانا را دگرگون نمود و او را به یک عارف سخنور، رقصان و چرخان مبدل گردانید.

مقدمه

در سپهر بی کران تاریخ ادبیات ما سخنوران بی شماری؛ چون اختران درخشانی پرتو افشانی دارند که هر کدام ویژه گی ها و برانزده گی های مختص به خود را دارند. از زمره این سخنوران، مولانا جلال الدین محمد مقام ویژه یی را احراز می نماید. این منزلت برتر را مولانا، از برکت ودیعه مقدس عشق نصیب گردیده است. با این موهبت ملکوتی است که هر چه زمان و زنده گی می گذرد، مقام معنوی مولانا برتر و رفیع تر می گردد و تعالیم ارزشمند وی در عشق و معنویت در ادامه حیات نسل های آینده بشری، جای گاه ویژه و مبرم خود را خواهد یافت.

این تجلی بی مثال که آنرا عشق نامیده اند و از سه حرف ع-ش-ق- تشکیل پذیرفته است، از لحاظ معنا و مفهوم، برتر و گسترده تر از عالم هستی بوده و حقیقتی است که در تصور و اندیشه آدمی هرگز نمی گنجد. این مفهوم نا کرانمندی است که مولانا را به برترین قله عرفان اسلامی رسانیده است. این طلعه نورانی در اندیشه ها و حال عارفانه مولانا یکباره، بدون زمینه های مقدماتی بروز ننموده است؛ بل عواملی، زمینه های ظهور آن را فراهم نموده است که آن را به طور مختصر به پویش خواهیم گرفت.

هدف تحقیق

هدف از نگارش این مقاله، درک مفهوم عشق و عوامل ظهور آن در زنده گی مولانا و عنوان نمودن موضوع است که میتواند در آینده مورد پژوهش های گسترده قرار گیرد.

مبرمیت تحقیق

عنوان نمودن مفهوم عشق و عوامل تجلی آن در وجود مولانا موضوع است که از زمان زنده گی جلال الدین محمد از بلخ تا قونیه را احتوا می نماید و سایه روشن های این زمینه ها را، به طور فشرده روشن تر می سازد.

روش تحقیق

این مقاله به روش تحلیل استقرایی و قیاسی به رشته تحریر درآمده و سعی بر آن بوده است تا مسایل بکر و موضوعات بدیع در رابطه به حال عشق در عرفان مولانا بازتاب داده شود.

متن

عشق در عرفان مولانا مقام شگرف و با عظمتی دارد. پرتو این طلایه درخشان، در همه ابعاد اندیشه های مولانا جلال الدین محمد بلخی و همه آثار گرانقدر وی تجلی دارد. دو اثر ماندگار و بی بدیل مولانا، یعنی مثنوی معنوی و دیوان شمس، به گونه یی با حال عشق عجین گردیده است، که در آن مطلبی را، مبرا از این موهبت ملکوتی نمیتوان سراغ نمود. مثنوی معنوی از حکایت نی که شکوه جدایی از نیستان میقات است، آغاز و با مثل کوتاه مادر و پسر که نتیجه آن رابطه دل با دل است، پایان می پذیرد:

در دل من آن سخن زان میمنه ست زانکه از دل جانب دل روزنه ست (۱)
و دیوان شمس که با بیت:

ای رستخیز نا گهان وی رحمت بی منتها ای آتش افروخته در بیشه اندیشه ها (۲)
آغاز و با غزلیات، ترجیعات و رباعیاتی که همه جمال و جلال عاشقانه دارند، پایان می پذیرد: عشق از دیدگاه مولانا مایه آفرینش، علل تداوم وجود و تجاذب اجزای هستی از ذره تا اجرام بزرگ سماوی و همه کاینات است. این حقیقتی است؛ مانند روح، نا شناختنی و تعریف نا پذیر و عقل را در پی بردن به کنه آن راه نیست. آماری شیمل می نویسد: «چطور می توان عشق را بیان کرد؟... قلم چون به توصف آن رسد در هم شکسته می شود. این است گفته مولانا در آغاز مثنوی، در صحنه آغازین کتاب آنجا که حسام الدین جوان از رابطه شاعر با شمس، شمس که «شمس آسمان چهارم» در قیاس با او تنها ذره یی است» می پرسد مولانا می داند که هرگز نمی تواند توصیفی درستی از آن به دست دهد، با این همه تمام کتاب مثنوی او کوششی است برای توضیح و تبیین این عشق که او را از زنده گی متعارف خود برید، و به شاعری مبدل کرد که سخنانش فقط تفسیر به پایان نرسیدنی این سر الهی است.» (۳)

پس چه باشد عشق، دریای عدم در شکسته عقل را انجا قدم (۴)

در جای دیگر:

چون قلم اندر نوشتن می شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شگافت
هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن (۵)
و جای دیگر می فرماید:	
دورگرد و نها زموج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آندمی	کز نسیمش حامله شد مریمی
ذره ذره عاشقان آن کمال	می شتابد در علو همچون کمال (۶)

«عشق مرکز ثقل هستی است و همه مراحل پیشین راه سیر سلوک- صبر، تزکیه، خوف و رجا- را می بلعد عشق از یکسو؛ چون سلیمان است که همه موجودات رعیت اویند. از سوی دیگر ما در لطیف و مهربانی است که تمامی موجودات را تغذیه می کند... مولوی عقیده دارد، که عشق ذاتی هر موجودی است... سطح تعالی معشوق میزان تعالی عاشق را معلوم می کند... این بدان معنی که کسی که خدا را دوست دارد در اوج جای می گیرد چنین عشقی را می توان به عنوان نیروی جاذبه و اشتیاق عمومی مخلوقات به سوی مرحله‌ء عالی تری از هستی تلقی کرد؛ اما تجربه را ستین عشق، برای انسان و فقط برای او فراهم شده است هیچ ذره‌ی، از خورشید عشق او تهی نیست و هر گل سرخی بوی بوستان یکتایی او را در خود دارد.» (۷)

بحث عشق از نظر گاه مولانا، بحریست بی کرانه که آغاز و انجامی ندارد و انتهای آن متصل است به عالم برین و اعلیٰ علیین. از زمان حیات این عارف بزرگ تا زمان ما، آثار وزین متعددی در مورد مولانا و حال پرشور وی به رشته تحریر در آمده و این بحث پایان نیافته است؛ زیرا این روندیست فرجام نا پذیر، و در تداوم حیات نسلهای بعدی نیز ادامه خواهد یافت. موضوع مورد بحث ما در این مقاله کوتاه، جستجوی مقدرات و زمینه‌هایی است، که از زمان کودکی مولانا در بلخ باستان تا نخستین باز دیدهای وی با شمس الدین محمد تبریزی، عوامل شعله و رشدن آتش عشق را در خرمن هستی وی فراهم نموده بود. این عوامل و زمینه‌ها، به سان مواد محترقه‌ی بی بود که برای افروختن روی هم چیده شده بود و نیاز به جرقه‌ی داشت که از آن یکسره آتش گیرد و شراره‌های آن تا اوجها زبانه کشد. این جرقه را که شمس الدین

محمد، گویی از عالم غیب به ارمغان آورده بود با آن با رقه عشق ملکوتی خرمن مولانا را برافروخت. آنچه در این میان سوخت مولانا و روان مصفای وی نبود؛ بل غرایز بهیمی و زشتی ها و پلشتی هایی بود که هر انسانی در فطرت خود آن را دارد. آنچه از این سوختن ها به جا ماند حقیقت وجود، یعنی فطرت و روح مولانا بود، که به طور کل نورانی و روحانی شده بود. عوامل و مقدراتی که زمینه ساز عشق و جاودانه گی از زمان کودکی تا ملاقات با شمس در وجود مولانا گردید، اگر به مکث مختصر اکتفا نماییم از این قرار خواهد بود :

۱- تاثیر پدر، استاد و محیط خانواده در کودکی جلال الدین محمد

بهاء الدین ولد ملقب به سلطان العلماء پدر مولانا، عالم جید و متبحر در علوم دینی و عرفان اسلامی و از مشایخ بزرگ صوفیه و مرجع معتبر فتوا برای مردمان بلخ و حومه های آن بوده است. (۸) سید برهان الدین محقق ترمذی از پیروان بها الدین ولد پدر مولانا، از پیشگامان طریقت عرفانی و از زمره علمای معروف زمان خود به شمار می رفت. در دوران کودکی جلال الدین محمد پدرش سلطان العلماء، سید را به استادی و اتابکی پسرش جلال الدین محمد برگزیده بود. (۹) مولانا خواندن و نوشتن و مقدمه های برخی از علوم را از پدرش و سید برهان الدین محقق فرا گرفت.

خانواده بهاء الدین ولد در تقوی و فضیلت، امانت داری، مهمان نوازی، رعایت سجایای اخلاقی و آموزش با لایخص در اکتساب علوم دینی شهرت به سزا داشتند. این فضایل پدر و مواظبت استادش سید برهان الدین محقق که از مردان زبده روزگارش بوده است و محیط مناسب خانواده گی و فضای مساعد تربیتی، زمینه های رشد فکری و عاطفی جلال الدین محمد را فراهم نموده، امکان اعتلای شخصیت او را به مراتب برتر مساعد نمود.

مهاجرت بهاء الدین ولد و یارانش از سر زمین بلخ

تا جایی که بعضی اشاره ها در برخی از ابیات مولانا نشان می دهد، این واقعیت وضاحت می یابد که هجرت بها الدین ولد، خانواده و یارانش تاثیر ژرفی بر روان جلال الدین محمد به جا گذاشته بوده است. وی که بیش از سیزده سال عمر نداشته با شهر بلخ، محله ها، بازار ها ساختمان های گنبدی آن و بالاخص با همسالان خود، انس و مودت فراوان داشته است. این رشته عواطف وی در ارتباط علایق او نسبت به وطن و وطن دوستی، از برخی اشاره های او در ابیات وی استنباط می گردد ؛ مانند:

در سفر گر روم بینی یاختن از دل تو کی رود حب الوطن
در جای دیگر:
مسکن یارست و شهرشاه من پیش عاشق این بود حب الوطن
ویا این بیت:
از درحب الوطن بگذرمه ایست که وطن آنسوست جان اینسوی نیست
گر وطن خواهی گذر زان سوی شط این حدیث راست را کم خوان غلط (۱۲)
و نیز در جایی:
همچنین حب الوطن باشد درست تو وطن بشناس ای خواجه نخست (۱۳)
و باز فرماید
یا در این ره آیدم این کام من یا چو باز آیم ز ره سوی وطن (۱۴)
و نیز این بیت:

چون ز رخت من تهی گشت این وطن تر و خشک خانه نبود آن من (۱۵)
در سر آغاز اثری تحت عنوان «برگهایی از زنده گی و اندیشه مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی» در رابطه به کودکی و نو جوانی مولانا و خانواده و یاران پدرش هنگام ترک دیار بلخ، طرح تمثیلی مقدمه گونه یی را آورده است و در آن حالت عاطفی جلال الدین محمد را به تصویر کشیده است که خلاصه آن از این قرار است: «زنگهای قافله بزرگی، با حدود سه صد شتر، در شهر بلخ به صدا در آمده بود. مردمان حتی از حومه های دور دست این شهر باستانی، در دو طرف راه این کاروان، صف بسته بودند. عده یی شور و فریاد می کردند و تعدادی از لای چلچراغ اشکها به این منظره پر درد و اضطراب انگیز افسوس کنان، خیره و آرام و نگریستند همه نا قرار و اندوهگین بودند؛ گویی روحی که با ابدیت و جاودانه گی در پیوند بود، از پیکر این شهر خارج می شد... از جمع راکبان این کاروان، کودک نورسته یی در سنین حدود ۱۳ سال، با خاطره های شیرین دوران صباوت خویش، به هر محله و گذر و هر کوی و بر زن، بر رواق ها و مناره های مساجد، به کاروان سرا ها و دکان ها و ازدحام اهالی، که سراسر شهر را فرا گرفته بود، به کودکانی که با نا امیدی حرکت آنان را بدرقه می نمودند، با نگاه های که از بارقه آن اسرار غیبی تجلی داشت، با حرمان معصومانه می نگریست؛ گویی دلش نمی خواست، از آن خطه و مردمان آن دور شود. این دوری برای او که دانسته بود،

دوری ابدی خواهد بود، مشکل تر می نمود، از جدایی آغوش پر مهر مادر؛ زیرا این شهر برای او دنیایی بود که از سر آغاز طفولیت همه هستی او با آن گره خورده بود و تنها یاد ها و خاطره های شیرین گذشته آن را با خود می برد. این کودک جدا شده از آغوش پر مهر مادر وطن، جلال محمد فرزند بهاءالدین ولد بود. (۱۶)

۳- سیر و سفر دراز مدت بهاء ولد، خانواده و یارانش

سفر این کاروان، بعد از مهاجرت از بلخ به سمت مغرب ادامه یافت. نخست به نیشاپور سپس به قومنس و ری و از آنجا همدان و دینور را عبور نموده و رو به جانب بغداد نهادند. در امتداد راه چیزی که جلال الدین محمد را به خود مشغول می داشت کتاب ها و از جدید ترین آنها که اسرار نامه عطار بود، میتوان یاد کرد. در ابتداء زمانی که کاروان همراهان بهاءالدین ولد به نیشاپور رسید، زمینه ملاقات بهاء ولد با شیخ فرید الدین عطار فراهم گردید در این ملاقات که جلال الدین محمد نیز با معیت پدرش حضور داشت، ضمن تبادل نظر آن دو عارف بزرگ، پیر نیشاپور متوجه بارقه نگاه های جلال الدین، و نیرو های بالقوه احوال او گردید. شیخ بزرگوار به بهاء الدین ولد مژده داد که روزگاری پسرش به مقامی خواهد رسید که آتش عشق را در خرمن سوخته گان عالم خواهد افروخت. چیز دیگری که روان جلال الدین را در مسیر حرکت کاروان، نوازش میکرد نوای نایی بود، که با شعر و آواز ساربانان، برای حرکت اشتران کاروان نواخته میشد این ترنم دلنشین در ژرفای روان جلال الدین محمد اثر مرموزی به جای میگذاشت (۱۸) کاروان بهاءالدین ولد و یاران او به هر دیاری که می رسید، از سوی علما، فضلا و مردمان آن خطه با دعوت ها و اعزاز ها و اکرام های زیاد مورد استقبال قرار میگرفتند. جلال الدین محمد، هر محله و شهر را به دیده ژرف می نگریست و می کوشید تا خود را به خصوصیات زنده گی مردمان بلاد و مناطق مختلف آشنا سازد. کاروان بهاء الدین ولد و یارانش از نیشاپور عازم بغداد و سپس عازم حج بیت الله و از آنجا به سوب ملاطیه رهسپار گردید. آنان مدت یازده سال در شهر های ارزجان ولارنده اقامت اختیار نمودند. مولانا قبل از مهاجرت، در دیار بلخ و در سیر و سفر و هجرت در جا های که مقیم گردیدند، هرگز آموزش و فراگیری دانش های مختلف را فراموش نکرد. وی دانش هایی؛ چون : علوم دینی، عرفان، حکمت، طبیعیات، زبان و ادبیات دری و عربی را، فرا گرفت. در مراحل بعدی آموزش وی در سطوح برتر زمینه آشنایی به آثار عرفا، حکما و ادبای بزرگ، از جمله معارف

پدرش بها ولد را برایش فراهم نمود. بر مبنای همین دانش علمی و دهای سر شار خدا دادی او بود که شاگردان و مریدان پدرش بعد از وفات بهاء الدین ولد، در قونیه، جلال الدین محمد را بر مسند وی برگزیدند.

۴- آمدن سید برهان الدین محقق ترمذی به قونیه

آوانیکه سلطان العلما بهاء الدین ولد عزم هجرت از سرزمین بلخ را نمود، سید در زادگاه خود، ترمذ اقامت داشت و به ارشاد مریدان مشغول بود. تاسالیان زیادی از سلطان العلما و خانواده وی اطلاع نداشت. زمانیکه از رحلت مراد خویش بهاء ولد واقف گردید، عزم سفر به قونیه را نمود و سر انجام خود را به آن شهر رسانید. مولانا که بعد از وفات پدرش بارسنگین مسوولیت سرپرستی خانواده پدرش بهاء ولد و تربیت و ارشاد شاگردان و مریدان او بر دوشش گرانی میکرد، نوعی خسته گی و افسرده گی را در خود احساس می نمود؛ از دیدن استاد دوران کودکی اش، نهایت شادمان و امیدوار گردید. سید طی مجالست ها و تبادل نظر هایی که با مولانا انجام داد، دانست که جلال الدین محمد در عرصه های علوم مختلف توانسته است خود را به مراتب بلند علمی اعتلا بخشد. سید برهان الدین زمانی که از موقف مولانا در دارالعلم قونیه اطلاع حاصل نمود، وی را به ادامه تحصیل بیشتر در علوم تشویق کرد. همچنان به مولانا وعده داد که بعد از اكمال تحصیل دانشهای اکتسابی، علم حال را که او خود آن را از پدرش بهاء الدین ولد فرا گرفته بود، آن را به مولانا القا خواهد نمود. همان بود که مولانا به اثر تشویق استادش عازم شام گردید و مدت هفت سال در شهر های دمشق و حلب به تحصیل علوم ادامه داد بعد از برگشت مولانا از شام، سید دریافت که مولانا در علوم اکتسابی به مراتب کمال رسیده است، آنگاه به ارشاد و القای علم حال به وی پرداخت. سید در کشف اسرار و ادراک باطن افراد و قوف داشت؛ از این رو به سید سردان شهرت یافته بود. احمد افلاکی در مناقب العارفین می نگارد: «...حضرت سید را در ملک خراسان و ترمذ و بخارا و غیره، مشهور به سید سردان میگفتند و دایم از ضمائر درون و مغیبات سفلی و علوی میگفت» (۱۹). بعد از برگشت جلال الدین محمد سه چله را بر وی سپری نمود و وی را در علم حال و علم قال به مراتب کمال رسانید. سید ارادت و علاقمندی به افکار و اشعار حکیم سنایی غزنوی داشت. وی مشوق جلال الدین محمد در مطالعه و تفحص در اشعار و آثار حکیم سنایی گردید. مولانا با بهره گیری از اندیشه ها و احوال و آثار حکیم سنایی به کسب

فیوضات و معانی ارزشمندی نایل گردید. سر انجام بعد از هر آنچه سید برهان الدین محقق در مورد اعتلای معنوی مولانا در نظر داشت، در وجود وی محقق دانست؛ خواست از مولانا اجازت رفتن به قیصریه را اخذ نماید. مولانا می خواست سید نزدیک وی بماند حضرت سید فرمود: بحمد الله کار تو تمام شده است؛ بلکه عالمیان از تو نور و بهره می یابند، تعجیل من از آن است که شیرتند روی بدین ولایت نهاده است. او شیر و من شیر با هم سازگاری نتوانیم کردن.» (۲۰) از آن به بعد سید عازم قیصریه شد و بعد از پنج سال وفات نمود.

آنچه را بر شمردیم همه زمینه های لازمی بود که امکان بروز عشق حقیقی را در وجود مولانا فراهم نموده بود و نیاز به جرقه یی داشت که سر انجام این آتش جاودانه به واسطه شمس الدین محمد تبریزی در خرمن اندیشه های جلال الدین محمد شعله ورگردید.

در مورد این که شمس کی بود ؟، چگونه توانست راه و رسم زنده گی مولانا را یکسره دگرگون سازد، و عشق را سر لوحه سیر سلوک عارفانه او قرار دهد. مطابقی اند که ایجاب پژوهش گسترده و جدا گانه را می نماید. بنابر آن ناگزیریم به اشاره های مختصر- در معرفی وی اکتفا نماییم. احمد افلاکی نگارنده مناقب العارفین وی را بدین گونه معرفی می دارد: «شمس الحق و الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی را در شهر تبریز، پیران طریقت کامل تبریزی، خواندندی و جماعت مسافران و صاحبان او را «پرنده» گفتندی ... در اول حال مرید شیخ ابوبکر سله «زنبیل» باف شده بود... در آخر چون ... کمالات او از حد ادراک مردم ... در گذشت، در طلب اکملی سفری شد و ... مجموع اقالیم را چند نوبتی گردی بر آمد ... و به خدمت چندین اکابر معنی و صورت رسیده نظیر عظمت خود نیافت ... و مطلوب و محبوب خود را همی جست {تا} به قونیه رسید.» (۲۱) سر انجام به هر گونه یی که بود مولانا و شمس با هم ملاقی گردیدند. فروتر نگارنده مناقب العارفین می نویسد: «سه ماه تمام {شمس و مولوی} در حجره خلوت ... نشستند که اصلاً بیرون نیامدند. و به کلی حضرت مولانا از تدریس ... و تذکیه فارغ گشته به ... طریق {شمس} مشغول گردید» (۲۲) رساله سپهسالار شمس بدین گونه معرفی شده است: «تا زمانی حضرت خداوند گار هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود و الحال هذا هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود. پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق و شهرت خود را پنهان داشتی، طریقه و لباس تجار بود. به هر شهر که رفتی در کاروان سراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی و در

اندرون به غیر حصیر نبودی ... مسکن ایشان به تبریز بود. «(۲۳)

در مقدمه ولد نامه که به خامه جلال الدین همایی نگاشته شده است، در مورد شمس چنین آمده است: «مرد قلندر گم نام بود. از خط و کتابت و سواد بهره داشت و او را به قونیه گذار افتاد و با مولانا دیدار. آفتاب دیدارش چنان بر روان مولوی بتافت و آتش در خرمن هستی اوزد که «هرچه جز معشوق، باقی جمله بسوخت»

چون حدیث روی شمس الدین رسید	شمس چارم آسمان رو در کشید
شمس تبریزی که نور مطلق است	آفتاب است و زانوار حق است
این نفس جان دامنم برتافته	بوی پیراهان یوسف یافته
من چی گویم یک رگم هشیار نیست	شرح آن یاری که او را یار نیست (۲۴)

شمس و مولانا چنان در دل های همدیگر راه می یابند که گویی که یک روح اند در دو بدن. مولانا به مراد خویش اظهار ارادت و اخلاص می نماید و شمس او را اطمینان می دهد که چنان حاله از عشق به دور او کشیده است که در خلوت و صلت معشوق که همان معبود حقیقی است در سپهر نا کرانمند عشق تا بی نهایت ها در مسیر الی الله بال و پر گشاید و ابدیت سیر فی الله را نصیب خویش گرداند. مولانا در ب مدرسه دارالعم قونیه را می بندد عمامه، کسوت و ردای فقاقت را یکسو می نهد. طبع چکامه سرایی هایی عاشقانه اش فوران می نماید و به یک عاشق ترانه سرای رقصان و چرخان مبدل می گردد.

نتیجه

ظهور هر پدیده جدید، بدون زمینه های قبلی و امکانات لازمی به واقعیت نمی پیوندد. بنابر آن گرایش مولانا نیز به عرفان عشق، بدون زمینه ها و مقدمات قبلی نبوده است. این عوامل مقدماتی که از آوان کودکی مولانا در بلخ تا رسیدن شمس به قونیه را در بر می گیرد، همچون مواد محترقه یی بود که روی هم چیده شده بود و نیاز به جرقه یی داشت تا یکسره شعله ورگردد. این جرقه را شمس الدین محمد تبریزی در خرمن هستی مولانا به ارمغان آورد و آنرا افروخته گردانید.

منابع و یاد داشت ها

- ۱- جلال الدین محمد بلخی. مثنوی معنوی، دفتر ششم به تصحیح ر ۱۰. نیکلسون، بامقدمه قدم علی سرامی، تهران: انتشارات بهزاد چاپ پنجم ۱۳۷۳ ص ۱۱۳۱

- ۲- جلال الدین محمد بلخی. دیوان شمس، جلد اول، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر به کوشش ابو الفتح حکیمیان، تهران = انتشارات پژوهش چاپ اول ۱۳۸۳ ص ۱۶۸۵
- ۳- آنماری شیمیل. من بادم و تو آتش، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: انتشارات توس چاپ دوم ۱۳۸۰ ص ۱۸۷
- ۴- جلال الدین محمد بلخی. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۵۴۱
- ۵- همان کتاب، دفتر اول ص ۱۰
- ۶- همان کتاب دفتر پنجم ص ۹۰۱-۹۰۰
- ۷- آنماری شیمیل و مولانا؛ دیروز، امروز، فردا، ترجمه محمد طرف، تهران: انتشارات بصیرت چاپ دوم ۱۳۸۹ ص ۱۶۱-۱۶۰
- ۸- بدیع الزمان فروزانفر. زنده گی مولانا جلال الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، تهران: انتشارات زوار، چاپ هفتم ۱۳۸۴ ص ۸
- ۹- فریدون بن احمد سپهسالار. زنده گی نامه مولانا جلال الدین مولوی، (رساله سپهسالار) مقدمه سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال چاپ ششم ۱۳۸۴ ص ۱۱۹
- ۱۰- جلال الدین محمد بلخی و مثنوی معنوی، دفتر دوم ص ۲۷۳
- ۱۱- همان کتاب، دفتر سوم ص ۵۰۲
- ۱۲- همان کتاب، دفتر چهارم ص ۶۴۴
- ۱۳- همان کتاب، همان دفتر ص ۶۴۴
- ۱۴- همان کتاب، دفتر ششم ص ۱۰۹۹
- ۱۵- همان کتاب، دفتر پنجم ص ۹۱۴
- ۱۶- سید علیشاه روستایار. برگهای از زنده گی و اندیشه مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی، کابل: نشر ریاست فرهنگ و ادب، ۱۳۸۶ ص ۱۷-۱۶
- ۱۷- عبد الحسین زرینکوب. پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی، چاپ بیست و پنجم ۱۳۸۴ ص ۵۱
- ۱۸- احمد افلاکی. مناقب العارفین، جلد ۱ به تصحیح تحسین یازجی، تهران: نشر دنیای کتاب چاپ سوم ۱۳۷۵ ص ۵۶
- ۱۹- رساله فریدون بن احمد سپهسالار (احوال مولانا جلال الدین مولوی) به تصحیح سعید

زمینه‌های تجلی عشق در عرفان مولانا

نفیسی انتشارات اقبال، ۱۳۲۵، ص ۱۱۹

۲۰- ناصر الدین صاحب الزمانی. خط سوم تهران : انتشارات عطایی ۱۳۷۶، ص ۲۰،

۲۲- همان کتاب، همان صفحه .

۲۳- رساله فریدون بن احمد سپهسالار، به تصحیح سعید نفیسی ص ۱۲۳،

۲۳- سلطان ولد. ولد نامه، با تصحیح و مقدمه جلال الدین همایی، تهران : چاپخانه اقبال
ص ۴۹-۵۰.

سرمحقق شریف الله شریف

برخی ویژه گیهای زبانی کلام مولانا جلال الدین محمد بلخی

خلاصه

بحثی بر ویژه گیهای زبانی کلام مولانا یکی از موضوعات بسیار مهم است؛ زیرا این عارف بزرگ و سترگ در اشعار خویش بسیاری از مختصات زبانی را به نحوی بسیار شایسته به کار برده است که خیلی ارزشمند می نماید در این جا طور نمونه بر بعضی از پسوند های زبان دری چون /اگر/ و/ناک/ که در کلمه سازی واژه های ساخته موثر انگاشته شده است نظر اندازی صورت گرفته، تا دانسته شود که مولانای بزرگ قادر به ساختن واژه های مختلف از طریق به استفاده گرفتن وند ها بوده است، چنانکه در ابیات آن ملاحظه می شود با بهره گیری از پسایند ها و پیشایند های مختلف واژه سازی های گوناگون را در کلام آن دریافتیم؛ همین گونه مشتقات واژه های عربی در تک بیت های آن یکی دیگر از مختصات کلام مولانای بزرگ را تشکیل میدهد. تسلط و تصرف که بر زبان عربی دارد واژه ها همانند موم در اختیار آن قرار داشته و صورت های مختلف صرفی را در ساختار واژه گانی ابیات آن چنان میابیم که یکی از مشخصه زیبای کلام آن اندراین مورد بوده میتواند، موازی به آن ضرب المثل های مختلف زبانی کلام آن را نهایت نیرومند و زیبای ساخته است که بر درک و فهم خواننده، مقصود خویش را به گونه یی بسیار سهل بازتاب میدهد؛ البته کاربرد کلمات فولکلوری و عامیانه هم در شعر آن به گونه بسیار زیبا و دقیق مورد استعمال دارد که روان شناسی مولانا را نسبت به واژه ها نشان میدهد و همین طور واژه های دخیل به ویژه واژه های ترکی، مغولی هم در اشعار آن دیده می شود که باز هم نمایانگر افکار و اندیشه عالی مولانا را

برخی ویژه گیهای زبانی کلام مولانا...

در ساختار های زبانی منعکس میسازد و اهمیت این موضوعات را با مطالعه این مقال خواهید دانست .

مقدمه

زبان یکی از استعداد های شگفت انگیز و درخشان بشر است ، زیرا در بین مخلوقات جهان ، انسان تنها موجودی است که زبان ملفوظ دارد و می تواند با آن افکار و نظریات خود را به دقت به دیگران انتقال دهد ؛ بنا برین زبان مهم ترین وسیله ارتباط بین مردم و بزرگترین عامل تشکیل اجتماعات ، فرهنگ ، تمدن ، علم و هنر است .

البته زبان مایه پدید آمدن بزرگترین هنر نوع بشر- یعنی ادبیات است و ادبیات خود یکی از افتخارات هر ملتی است که از زبان سر چشمه می گیرد ، پس اگر ما زبان نداشتیم ، ظهور شعر و ادبیات هم نا ممکن به نظر میخورد وانگهی زبان علاوه بر آنکه ابزار بیان فکر و اندیشه است ، خود عامل وجود آن نیز هست یعنی ما بدون زبان قادر به اندیشیدن و فکر کردن نخواهیم بود.

روانشناسان ثابت کرده اند که در حال فکر کردن تار های صوتی انسان محرک و انگیزنده است، یعنی همان حالت را به خود می گیرند که در وقت سخن گفتن دارند به همین علت است که حکما انسان را از قدیم حیوان اجتماعی ناطق گفته اند؛ زیرا سخنگویی و تفکر با هم پیوند نا گسستنی دارند و هیچ کدام بدون دیگری تحقق نمی پذیرد .

بدین معنا که زبان و اندیشه لازم و ملزوم همدیگر پنداشته شده است و اما این جا بحث بر زبان شعر است لازم می نماید تا از زبان واژه گان شعری و اهمیت آن سخن گوئیم. زبان شعری وسیله ابزار و انتقال معانی و القای حالات نفسانی است. هنر شاعری عبارت از آن است که زبان و از همه خواص کلمه چه لفظی باشد و چه معنوی برای بر انگیزختن خیال یعنی ایجاد حالتی نفسانی در ذهن شنونده استفاده صورت می گیرد و به استعانت کلمه شعر ایجاد می شود و کلمه ها را به صورت هیت هنری زبانی در می آورد در این حالت شعر از حدود ترکیبهای معمولی و عادی می برآید و ترکیبی ساخته می شود که در آن حس و احساس و تصور اندیشه فشرده گی کامل پیدا می کند . توجه به واژه در شعر محصول تأمل در ساختار و پیکره و حجم شعر است و همین مسأله از روزگاران باستان تا اکنون یکی از حادثترین مباحث شعر شناسی بوده است.

البته این ویژه گی های زبان وابسته به زمینه های گوناگون زبانشناسی بوده و نمایانگر حقایق و بیانگر واقعیت هایست در رابطه به مسایل زبانی که اهمیت واژه گانی را نشان میدهد. باید گفت که میتود و ممیزه این مقاله را چنین بیان میداریم.

روش تحقیق

تحقیق آن تحلیلی میباشد بدین معنا که ابیات آن از نگاه واژه گانی مورد پژوهش قرار داده شده است.

هدف

هدف از نوشتن این مقاله اهمیت و ارزش کلام مولانای بزرگ بر مبنای اهمیت واژه ها برجسته گردیده است.

ارزش

ارزش تحقیق این نبشته در این است که کلام این عارف بزرگ در مدار و محور زبانشناسی به پژوهش در آورده شده است تا اهمیت وند ها و دیگر مختصات زبانی در آن بازتاب گردد. و در بدو امر به کلمات ساخته آن می پردازیم که با الصاق پسوند /گر/ در مثنوی معنوی این گونه واژه سازی شده است. مانند روشنگر، صفاگر، تبگر، یاریگر، سوزنگر، پیشه گر. دو مثال، روشنگر، پیشه گر

لیک عشق بی زبان روشنگر است	گرچه تفسیر زبان روشنگر است
پیشه گر کامل شود از پیشه گر	عقل قوت گیرد از عقل دگر

(لابه گر)

او نبردی این زمان از تیغ سر	گر شدی ذره ذره لابه گر
-----------------------------	------------------------

(مثنوی، ص ۶۱۵)

(میزان گر)

وارها نشان از دم صورتگران	صبر شان بخش و کفه میزانگران
---------------------------	-----------------------------

(جلد ۵ مثنوی، ص ۶۹۰)

(حلیت گر)

ورنه نفس شهوت از طاعت بری است	راست گو ای نفس کاین حلیت گریست
-------------------------------	--------------------------------

(جلد ۵ مثنوی، ص ۷۹۱)

(حفره گر)

زانکه آهنگر مرآترا بشکند
حفره گر هم جست زندان به کند
(جلد ۳ مثنوی ، ص ۳۸۰)

(تصویر گر)

نقش ما این کرد آن تصویر گر
این نخواهد شد بگفت و گو ، دگر
(دفتر ۱ مثنوی ، ص ۱۳۶)

واژه سازی با (پسوند) ناک در مثنوی معنوی ، چون :
ذوقناک ، زهر ناک ، خود ناک ، اندیشناک (دفتر دوم)
منکرناک ، غصه ناک ، (دفتر سوم)
ترسناک ، جرعه ناک (دفتر پنجم)
دو مثال آب ناک ، سودناک
خریزه چون در رسد شد آبناک
گفت من سودناک خوابی دیده ام
در دل شب آفتابی دیده ام
همین گونه یکی دیگر از ویژه گیهای کلام مولانا را واژه های مرکب تشکیل میدهد که
ما اینجا به طور نمونه پسایند/خو/ را من حیث ساختار واژه های آمیخته در امثال قرار میدهم
مثال : واژه های آمیخته مانند طبیعی خو ، اندیشه خو ، احد خو ، شمع خو (دفتر سوم
مثنوی) شیر خو ، خارخو ، کودک خو (دفتر چهارم) (دفتر پنجم) که برخی از آن واژه ها را
به گونه یی مرکبات در این ابیات مینگریم ، مثلاً :

(شمع خو)

من غلام آن چراغ شمع خو
که چراغت روشنی پذیرفت از او
(کلیات غزل ، ص ۱۷۲)

(مغلوب خو)

خشم مریخی نباشد خشم او
منقلب او غالب و مغلوب خو
(دفتر ۱ ، مثنوی ، ص ۴۸)

(مهر خو)

مادرش انداخت خود را اندراو
دست او بگرفت صفل مهر خو
(مثنوی ، دفتر ۱ ، ص ۱۱۲)

(مارخوی)

از غضب بر من لقب ها راندى
مارخوى و مار گيرم خواندى
(دفتر ۱، مثنوى، ص ۱۱۵)

(اندیشه خو)

هين نگهدارى اى دل اندیشه خو
دل ز اندیشه بدى در پيش او
(دفتر ۱، مثنوى، ص ۱۳۶)

(دوزخ خو)

چون شما اين نفس دوزخ خويرا
آتش گير نشسته جوى را
(دفتر ۲، مثنوى، ص ۲۶۷) (۱)

همين گونه يکى از ويژه گى هاى کلام اين دانشور بزرگ مشتقات در تک بيت هاى آن
ميباشد يعنى در يک بيت از صورت هاى مختلف صرفى يک واژه يا صورت مغاير آن استفاده
گرديده که کلام آن را خيلى زيبا و دلنشين ساخته است و تسلط و تصرف مولاناي بزرگ را در
زبان عربى نشان ميدهد؛ طور مثال از اين واژه ها ياد آور مى شويم چون:

(حامله و حاملان)

وگر چو حامله لرزان شوى بهر بويى
ز حاملان امانت يقين که بونبرى
(کليات، ص ۱۲۸)

(فراش و فرش)

دمى چو فکرت نقاش نقشها سازى
گهـمى چو دستۀ فراش فرشها روى
(کليات شمس ص ۱۱۲۸)

(وجود و ايجاد)

بيار مفخر تبريز شمس تبريزى
مثال اصل که اصل وجود و ايجادى
(کليات شمس، ص ۱۱۲۹)

(قيـل و قال)

ز قـيل و قال تو گر خلق بو بندى
ز حسرت و ز فراقـت همه بمردندى
(کليات شمس ص ۱۱۲۹)

(اعتبار و معتبر)

چو اعتبار ندارد جهان بر درویش به بز فقر چرا عیش معتبر نکنی
(کلیات شمس، ص ۱۱۳۳)

(ناصر و منصور) (۲)

حیات موج زنان گشته اندرین مجلس خدای ناصر و هر سو شراب منصوری
(کلیات شمس، ص ۱۱۳۷)

(مز عفر و زعفران) (۳)

رو و پشت عالم در روی من نگر تا از رخ مز عفر من زعفران بری
(کلیات شمس، ص ۱۱۰۰)

(عابد و معبود)

عابد و معبود من شاهد و مشهود من عشق شناس ای حریف دردل انسانی
(کلیات شمس ص ۱۱۱۳)

(تسبیح و سبحان)

هر که او نعره تسبیح جماد تو شنید تا نبردش به سرا پرده سبحان نشست
(کلیات، ص ۱۰۱)

(حجاب و محبوب) (۴)

چون سلیمان نهان است که دیوانش دل است جان محجوب از او مفخر حجاب شده است
(کلیات، ص ۱۰۲)

(وحید و آحاد) (۵)

آفتاب ارچه در این دور فرید است و وحید شرفیاند که او در صفشان آحاد است
(کلیات، ص ۱۰۴)

(قصر و قیصر) (۶)

گفتا: (کجاست خوشتر؟) «گفتم قصر قیصر»
گفتا «چه دیدی آنجا؟» «گفتم که «کرامت»
(کلیات، ص ۱۱۲)

(مکر و مکار)

مکری بکرد بنده و مکری بکرد و صل
از مکری توبه کردم ، مکارم آرزوست
(کلیات، ص ۱۱۱)

(نظاره منتظر، انتظار)

نظار ، گو مباش در این راه و منتظر
والله که هیچ مرگ بترز انتظار اینست
(کلیات، ص ۱۱۲)

(محرم و حرم) (۷)

عقل اگر قاضیست کو خط و منثور او
دیدن پایان کار صبر و وقار و وفاست
(کلیات، ص ۱۱۵)

(راعی، رعیت، رعایت) (۸)

هیچ راعی مشورعیت شو
راعی جز سد رعایت نیست
(کلیات، ص ۱۲۴)

(کفا و کفایت)

بس بدی بنده را کفی بالله
لیکش این دانش کفایت نیست
(کلیات ۱، ص ۱۲۴)

(مخبر، اخبار، خبر)

گفتی که ز احوال عزیزان خبری ده
با مخبر خوبت سر اخبار که دارد
(کلیات، ص ۱۵۲)

(اجتذاب و جذوب)

معهده خر که کشد در اجتذاب
معهده آدم جذوب گندم آب
(مثنوی معنوی، ۵۷۷)

(علت و علیل)

هست افزونی هر ذاتی دلیل
کو بود حادث به علتها علیل
(مثنوی معنوی، ص ۵۸۱)

(مومنان و امن) (۹)

باز هم آن باد رابر مومنان
کرده بد صلح و مراعات و امان
(مثنوی، ص ۱۴۲)

برخی ویژه گیهای زبانی کلام مولانا ...

بالترتیب یکی دیگر از ویژه گی زبانی شعر مولانا در این است که کلمه های همگون آواز و مختلف المعنا را در کلام خویش در آورده است و همین واژه ها از نگاه زیانسناسی به نام هومونیم ها یاد می گردد، مثلاً در این ابیات :

(هلال و حلال)

هر ستاره ش خونبها صد هلال خونی عالم ریختن او را حلالی
(مثنوی ، ص ۷۷)

(عرج و حرج)

باربرگیرند چون آمد عرج گفت حق لیس علی الاعمی حرج
(مثنوی، ص ۳۴۴)

(عایل و حایل)

زنده از تو شاد از تو عایلی مغتذی ، بی واسط و بی حایلی
(مثنوی، ص ۳۷۰)

(صلاح و سلاح)

چون ندیدم زور و فرهنگ و صلاح خصم دیدم ، زود بشکستم
(مثنوی، ص ۶۹۵) (۱۰)

یکی دیگر از ویژه گی های کلام این ابرمرد را به کار گیری اییدیم ها ، مقوله ها و ضربالمثل های مخلف تشکیل میدهد که مولانای بزرگ با درک از ماهیت زبان کلام خویش را با آوردن چنین گونه های زبانی نهایت مطبوع و مصنوع ساخته است مثلاً: (آب حیات) یعنی آن آب که خضر (ع) در طلب آن به ظلمات رفت و از آن نوشیده و عمر جاویدان یافت و هم در باره کسانی که عمر طولانی کنند و روزگاری دراز در این جهان بسر-برند ، از باب تمثیل یا مطایبه می گویند فلاتی آب حیات نوشیده ولی این مثل بیشتر در رابطه به بزرگان، دانشمندان و خدمتگزاران عالم بشریت و انسانیت که نام نیک از خود بیادگار گذاشته ، زنده و جاوید مانده اند. به کار می رود البته این اصطلاح به آب خضر و آب زنده گانی نیز به کار رفته چنانچه مولانا گوید :

از عقل دلیل آمد از عشق خلیل این آب حیات دان و آب سبیل
(کلیات ، ص ۱۴۱۱)

(یکی را دويدن)

ای احوال اگر یکی دو می بینی تو بر عکس من دو را یکی می بینم
(کلیات ، ص ۱۲۱۷)

(گنج در ویرانه)

در هر ویران دفينه گنج دگر است عشق است دفينه در خراب دل من
(کلیات ، ص ۱۴۰۳)

(گوش خاریدن)

گرد پیامی برگ به میوه رود بیایی گوش نخاری
(کلیات شمس ، ص ۱۱۲۱)

(دست خاییدن) (۱۱)

این اصطلاح به معنای تعجب و پشیمانی زیاد به کار رفته و می‌رود که مولوی گوید:
زین خیالی که کشان کرد ترا دست بکش

دست ازو گر نکشی دست پشیمان خایی

(کلیات شمس ، ص ۱۰۶۱)

یکی دیگر از مختصات کلام این ابر مرد کاربرد اصطلاحات عامیانه می باشد و آن واژه ها را در شعر خود به گونه یی به کار برده است که اهمیت واژه ها و اصطلاحات را در ابیات خویش ارزشمند معرفی میدارد :

(لیسیده)

جرعه یی کن فیکون بر سر آن خاک بر بخت

لب عشاق جهان خاک ترا لیسیده

(کلیات ، ص ۸۸۵)

(لقمه)

شه بنده نوازی تو بیر بازچو بازی به خدا لقمه بازان نخورد هیچ سمانه

(کلیات ، ص ۸۸۴)

(چاکر)

چاکر خنده توم کشته قهر توم گرنه که بهر توم هیچ مرادم مده

(کلیات شمس ، ص ۸۹۳)

(توبره)

کره گردون تند پیشش پالاینی برسر میدان او جان خرابا تو بره
(کلیات شمس ، ص ۸۹۴)

(کرته)

بیوی آن گل بگشاد دیده یعقوب نسیم یوسف ما را از کرتہ خوار مگیر
(کلیات شمس ، ص ۴۵۶)

ویژه گی دیگر کلام مولانا کاربرد واژه های دخیل به ویژه ترکی و مغولی میباشد:
(قلاوز- پیشاهنگ)

آن زهی که بارها تورفته یی بی قلا و وز اندر آن آشفته یی
(مثنوی معنوی ، ص ۱۲۶)

(سنجق - بیرق)

میان دل چو بر آید غبار و طبل و علم هزار سنجق هستی ببین تو بشکسته
(کلیات شمس ، ص ۸۷۹)

(قنق- مهمان)

چو عقل قنق شد درون خرگه جسم عقول هیچ ندارد مجال در دیده
(کلیات شمس ، ص ۸۹۶)

(یغما- چور و چپاول)

مراو خانه دل را چنان به یغما برد که می دود حسنگ پا برهنه در خانه
(کلیات شمس ، ص ۸۹۶)

(قلاشی - بیکاری ، می پرستی) (۱۲)

در حلقه قلاشی زهار تا نباشی چون غنچه چشم بسته چو گل دهان گشاده
(کلیات ، ص ۸۸۹)

(قلتبان)

سنگی است سرح گشته صد تخم فتنه کشته
مغرور زر پخته خام است و قلتبان است
(کلیات ، ص ۱۰۶)

نتیجه

آنچه از این مقال استنتاج می شود این است که مولانای بزرگ یکی از ستاره گان درخشان در آسمان ادبیات دری می باشد که جهان دید و طرز فکر خویش را به نحوی بسیار شایسته و گیرا بیان نموده است و از ورای واژه ها و کلمات کلام خود را زیبا و مطبوع نموده و در این نبشته کلام آن از مشتقات دری و عربی مورد تحلیل قرار داده شده است و همین گونه اشعار آن از نگاه مشتقات عربی در تک بیت های مولانا مورد پژوهش و ژرف نگری قرار یافته که شدن اندرین مورد یک جزی معانی در بیت های مختلف ما را در زیشه کلمات کومک می نماید.

همچنان الفاظ و ترکیبهای عربی یکی از محاسن کلام آن را تشکیل میدهد که این الفاظ بیشتر از قرانکریم و احادیث مبارک ماخوذ بوده و کلام خویش را با آن مزین ساخته است .

همین گونه ضرب المثل ها و واژه های عامیانه و فولکلوری نیز در کلام این عارف بزرگ اهمیت ویژه داشته است ، هم چنان واژه های دخیل به ویژه واژه های ترکی و امثال آن نیز بر زیبایی کلام مولانا افزوده است زیرا اصالت زبانی بر این است که در هر زبان واژه های مخلف بر ادای مقصود به استفاده گرفته میشود .

وقتی ما این نبشته پژوهشی را بخوانیم به اهمیت و ارزش واژه ها در شعر خواهیم رسید و آن گاه بر وجاهت و عظمت کلام مولانا در مسیر کاربرد واژه ها در عرصه شعری پی خواهیم برد.

مآخذ و منابع

- ۱- مولانا جلال الدین محمد ، بلخی.(۱۳۸۶). مثنوی معنوی . کابل: چاپ مطبعه خالد ، ص ۱۲۵
- ۲- سید محمد ، نحوی.(۱۳۶۸). فرهنگ وام واژه های عربی . تهران : انتشارات طلوع آزادی، ص ص ۳۴۲-۲۵۹-۴۰۲-۱۳۳-۳۱۱-۴۲۳
- ۳- محمد بندر ، ریگی . (۱۳۹۱) منجر الطلاب . تهران : انتشارات فرهنگ اسلامی، ص ص ۴۶-۱۱
- ۴- جاوید ، صباغیان.(۱۳۶۸). فرهنگ ترجمه و قصه های قرآن . تهران: انتشارات آستان قدس رضوی، ص ص ۲۱۴،

- ۵- محمد جواد ، شریعت . (۱۳۶۷) . کتاب املا . تهران : انتشارات امیر کبیر ، چاپ سوم ، ص ۶۰-۹۰
- ۶- ایضا ، فرهنگ واژه های عربی ، ص ۳۳۳.
- ۷- محمد ، رضایی . (۱۳۶۰) . واژه گان قرآن . تهران : انتشارات مفید ، ص ۱۶۸-۲۴۵-۲۶۸-۲۷۲-۳۴۵
- ۸- آذرنوش ، آذرتاس . (۱۳۹۱) . فرهنگ واژه های عربی . تهران : انتشارات نشر-نی ، ص ۳۰۴-۳۷۷
- ۹- ایضا ، واژه های قرآن ، ص ۳۱۵-۷
- ۱۰- مولانا جلال الدین محمد بلخی . (۱۳۸۹) . به اساس نسخه قونیه ، چاپ دهم ، تهران : انتشارات دوستان ، ص ۵۸۱-۵۸۷-۸۹۶
- ۱۱- مولانا جلال الدین محمد ، بلخی . (۱۳۸۲) . کلیاتشمس تبریزی . تهران : انتشارات امیر کبیر ص ۱۱۲۱-۱۴۶۰
- ۱۲- غلام رضا ، انصاف پور . (۱۳۸۴) . فرهنگ کامل . تهران : انتشارات زوار ، ص ۲۰۱-۵۹۱-۸۲۳

دكتور عبدالغفور آرزو

شوکران انفصال به اتصال شکرین

خلاصه

شیخ اکبر محیی الدین بن عربی و مولانا جلال الدین بلخی دو قلہی بلند قامت جغرافیای معرفت عارفانه اند. چگونه گی نگاه و نگرش این دو بزرگ، بر فرهیخته-گان پوشیده نیست. آن چه مایه تنازع و عدم تفاهم است، نسبت مثنوی با فصوص و فتوحات است. بحث درازدامنی که هنوز دامن میگستراند. در این نبشته تلاش میشود با توجه به انفصال و ملالی که بین خانقاه شیخ الشیوخ صدرالدین قونوی و حلقه خوانندگان بلخ مولانا جلال الدین وجود داشته است، پرسش چگونه گی بهینه شدن رابطه مولانا با صدرالدین قونوی مطرح گردد:

چگونه این ملال آمیخته با طعن و لعن، مبدل به محبت و مؤدت میگردد؟ پاسخ تفصیلی به این پرسش موجز میتواند بر چگونه گی رابطه مولانا با ابن عربی روشنی بيفکند و بر دیوارستبری که وحدت وجود را از وحدت شهود متمایز و منفصل کرده، خدشه وارد کند و چهره دیگر از فهم مثنوی را به تصویر کشد.

مقدمه

در جغرافیای معرفت عارفانه، محیی الدین بن عربی و مولانا جلال الدین بلخی دو چهره شاخص عرفان نظری و علمی اند. ابن عربی پدر عرفان اسلامی است و مولانا نیست پیغمبر ولی دارد کتاب.

چگونه‌گی رابطه مولانا با ابن عربی، از پرسشهای جدال‌برانگیزی است که شارحین مثنوی را در سیر تاریخ به خود مشغول کرده است. جمعی مولانا را از اتباع ابن عربی دانسته و مثنوی را در پرتو فصوص و فتوحات شرح کرده اند، و عده‌یی نیز مولانا را نه تنها متأثر از مکتب و مشرب ابن عربی نمی‌دانند، بل ترسیم‌کننده دو منظومه متمایز فکری اند. وحدت وجود و وحدت نوری ممثل چنین تمایزی است.

برای این که چگونه‌گی این انفصال یا اتصال روشن شود، اندکی درنگ میکنم.

دریچه

برای ایجاز و انسجام سخن، پرسشی را طرح میکنم:

آیا مولانا با ابن عربی ملاقات کرده است؟

پاسخی که محققان ارائه کرده اند، مثبت است:

۱- بدیع‌الزمان فروزانفر «مسلم است که مولانا کتاب هدایه فقه را در این شهر (دمشق)

خوانده و به صحبت محیی الدین هم نایل آمده است.» (۹، ۴۳)

۲- کمال‌الدین حسین خوارزمی «وقتی که حضرت خداونگار در محروسه‌ی دمشق بود،

چند مدت با ملک العارفین موحد محقق کامل الحال و القال شیخ محیی الدین

ابن‌العربی... و شیخ صدرالدین القونوی صحبت فرموده اند و حقایق و اسراری - که

شرح آن طولی دارد - با همدیگر بیان کرده اند.» (همان) و نیز: (۱، ۶۰۱)

۳- عبدالحسین زرین کوب «در مدت اقامت در دمشق، مولانای جوان با سابقه

شوق دیدار صالحان و جاذبه میل به ملاقات علما، با محیی الدین بن عربی

فرصت ملاقات یافت.» (۵، ۹۱)

۴- ناصرالدین صاحب الزمانی «هم شمس و هم مولوی محضر- محیی الدین ابن

عربی را درک کرده اند.» (۷، ۳۰۷)

۵- مرتضی مطهری «محیی الدین عربی پدر عرفان اسلامی است. یعنی تمام

عرفایی که شما از قرن هفتم به بعد در میان تمام ملل اسلامی سراغ دارید؛ و

از جمله عرفای ایرانی فارسی زبان از شاگردان مکتب محیی الدین هستند.

مولوی یکی از شاگردان مکتب محیی الدین است.» (۱۰، ۲۰)

آنچه از این اجمال بر میآید، دیدار مسلم مولانا با شیخ اکبر است. طبیعی است که چنین دیداری نمی‌تواند دیدار معمولی و متعارف باشد. مولانای جوان و تشنه معرفت با ملک العارفین دیدار می‌کند، چگونه میتواند این دیدار به پرسش‌های فریه عرفانی منتج نشده باشد؟ صحبت در پیرامون حقایق و اسرار، از ویژه‌گی‌های ملاقات‌های عارفانه است. دیدار ابوسعید و بوعلی سینا، ملاقات شمس و مولانا، بیدل و شاه کابلی بر چگونه‌گی کیفیت این دیدارها دلالت می‌کند.

از منظر دیگر هنگامی که مولانای جوان با پدر عرفان اسلامی دیدار می‌کند، ابن عربی در اوج شهرت معنوی و سلوک عملی است و وی در آغاز خوشه‌چینی و مراحل سلوک است. مولانا که در فضای معرفت خویشتن‌دارانه عارفانه پرورش یافته و تصوّف زهد را تجربه کرده است، با پا نهادن در قلمرو آشنایی با تصوّف عشق و سلوک توأم با عصیانگری، از هر منظری دچار شک و درنگ میگردد.

سرنوشت دردناک منصورحلاج و عین‌القضات همدانی از عوامل بازدارنده دیگر است که تصوّف عشق را در تنگنا قرار می‌دهد. فراموش نباید کرد که نخستین دیدار مولانا با ابن عربی در آستانه شش ساله‌گی است.

سلطان‌العلماء با فرزند خردسالش با کمال ارادت با ابن عربی دیدار می‌کند. مولانا شاهد گفتگوی تصوّف زهد و تصوّف عشق است. ابّهت سلطان‌العلماء و هیمنه ابن عربی از خاطراتی است که دمشقی را با حضور شمس در نگاه مولانا جنت میسازد:

چون جنت دنیاست دمشق از پی دیدار

ما منتظر رؤیت حسنای دمشقیم

در این دیدار، شیخ اکبر، با بصارت «فصوص» و انفتاح «فتوحات» عارفانه، اقیانوس آرام و مستتر در ذهن، ضمیر و زبان مولانا را مشاهده می‌کند. در هنگام بدرقه، جلال‌الدین با گام‌های کوچکش در پی پدر آهسته حرکت می‌کند، شیخ اکبر با مستی شهود و مواجهید عارفانه فریاد می‌زند: «سبحان الله اقیانوسی وز پی یک دریاچه می‌رود.» (۱، ۶۰۰)

این حال‌بینی عارفانه سخن شیخ فریدالدین عطار را فریاد آورد. هنگامی که شیخ کتاب «اسرارنامه» را به جلال‌الدین اهدا می‌کند به پدرش (بهاء‌الدین محمد

مشهور به بهاء‌ولد) می‌گوید: «این فرزند را گرامی دار، زود باشد که از نفس گرم، آتش در سوختگان عالم زند».

به هر حال، اگر با زرین کوب هم‌منظر باشیم که «فصوص‌الحکم خلاصه فلسفه وحدت وجود صوفیه است و محققان صوفیه بعد از محیی‌الدین، علی‌الخصوص شعراء صوفیه ایرانی از آن بهره بسیار یافته‌اند» (۳، صص ۱۱۶-۱۱۵) و با سید حسین نصر موافقت کنیم که «بیان وسعت تأثیر ابن عربی بر حیات تصوّف ممکن نیست؛ و تنها این را می‌توان گفت که پس از وی عملاً هیچگاه نظریه و اعتقادی از تصوّف عرضه نشده است که به طریق‌های تحت تأثیر نوشته‌های آن عارف بزرگ اندلسی نبوده باشد...» (۱۳، صص ۱۴۳-۱۴۲)

چگونه می‌توان پذیرفت که مولانا از تابش گرمای دل‌پذیر «فصوص»، «فتوحات»، «ترجمان‌الاشواق» و غیره متأثر نشده باشد؟ و چگونه می‌توان پذیرفت که «فتوحات» و «مثنوی»، دو منظومه متمایز عرفانی‌اند؟ در حالی که عرفان هیچ مرزبندی را به رسمیت نمی‌شناسد:

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب

کز هر زبان که میشنوم نامکررست

حافظ

یک حقیقت با بیان و سلوک متفاوت متجلی شده است؛ حقیقتی که ماحصل «تجدد امثال» است و از عدم تکرار تجلی نشئه و نشأت گرفته است.

از آن جایی شک و یقین توأمان‌اند؛ و پرسش و حدس خردمندانه جان‌مایه پژوهش، آن چه از منظر تاریخی در جغرافیای اندیشه و معرفت عارفانه مولانا روییده است، دو نگرش متفاوت است:

۱- فهم انفصال عمیق بین مثنوی و فتوحات؛

۲- مثنوی را فتوحات زبان فارسی دری دانستن.

بر اساس این دو نگرش شروعی از مثنوی ارائه شده است. اغلب شارحان شرقی، مثنوی را در پرتو آراء ابن عربی شرح کرده‌اند و شارحان غربی چون نیکلسون و اتباع شرقی آن، با نگاه متضاد و متمایز با فصوص و فتوحات نگریسته و نگاشته‌اند.

جمع کثیری از فرهیخته‌گان، تمایزهای برشمرده شده وحدت وجود، وحدت شهود و وحدت نوری را نتیجه نگرش عرضی و «نزاع لفظی» دانسته اند. (۱۴، صص ۱۹۴ تا ۱۹۷)؛ نزاعی که تراوش‌های یک قلم را به دو گونه رقم زده است:

۱- شفیعی کدکنی در مقدمه «مختارنامه» باور دارد که: «اگر بخواهیم برای مولانا مدرسه خاصی در تصوّف قایل شویم، این مدرسه اصول خود را در نظامی که بر شور و حال استوار است می‌جوید؛ بر خلاف مکتب عرفانی معاصر مولانا؛ محیی‌الدین ابن عربی که تابع نظام دیگری است.» (۸، صص ۱۹-۲۰)

۲- شفیعی کدکنی در مقدمه «گزیده غزلیات شمس» از این نگرش مبتنی بر تمایز عبور می‌کند و می‌نگارد: «جهان و جان جهان از یکدیگر جدا نیستند، بلکه جان جهان در جهان سریان دارد و بیرون از جهان نیست. این معنی که به وحدت وجود تعبیر می‌شود، محور آثار صوفیان قرن هفتم به بعد شده است. بهترین روشن‌گران این جهان بینی... مولوی و محیی‌الدین ابن‌العربی هستند.» (۶، صص ۱۷-۱۶).

اگر از این منظر آثار زرین کوب نیز بررسی شود، به صراحت خلجان اتصال و انفصال را می‌توان مشاهده نمود؛ خلجانی که سرانجام به اعتدال می‌رسد: «اگرچه مثنوی را نمی‌توان - آن گونه که بعضی شارحان خواسته اند - بر وفق تعلیم ابن عربی شرح و تفسیر کرد، از توجه به تأثیر یا انعکاس برخی مقالات ابن عربی هم در اندیشه مولانا نباید غافل شد. به هر حال مشابهت برخی مواضع مثنوی با مقالات و تعبیرات محیی‌الدین نکته‌های است که توجه بدان در فهم پاره‌های دقایق مثنوی به محقق کمک میکند.» (۴، ص ۴۷۴)

نگارنده که با چنین نگرشی تفاهم دارد بر پیوندهای آشکار و پنهان مثنوی با آثار ابن عربی صحه می‌گذارد. البته که مولانا را مقلد و مترجم آراء پدر عرفان اسلامی دانستن خطاست؛ همان گونه که خط کشی‌های فهم‌های انتزاعی، ویرانگر و سرابگونه است.

شکر رنجی

تاریخ معرفت عارفانه و سلوک صاحب‌دلان عارف نشان داده است که گاه دم گرم صاحب‌دلی توانسته است پرده از استعداد مسیحایی سالکی برگیرد. خواجه

عبدالله انصار (رح) ده‌ها پیر و مرشد را ملاقات می‌کند اما چشمه زنده‌گانی را در خرقان می‌یابد.

ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل به هر خانقاه و مصطبه از عشق سر می‌زند و از خرمن شاه ملوک و شاه قاسم هوالله و دیگران خوشه‌چینی می‌کند، اما آنی که عشق و شور خفته بیدل را تبدیل به آشفشان می‌سازد؛ و غیش را به شهود مبدل می‌کند، اکسیر نگاه و نگرش شاه کابلی است.

سرنوشت معرفت تجربت اندیش خداونگار بلخ نیز از چنین قاعده‌های مستثنی نمی‌باشد. آنی که با کلید تصوّف عشق، قفل سکوت جان لبریز از فریاد مولانا را می‌گشاید، شمس‌الحق تبریزی است.

ارادت مولانا به شمس چنان است که: سجاده‌نشین با وقار به آنی «بازیچه کوی کودکان» می‌گردد. دیوان کبیر، آینه‌دار چنین ارادت و تسلیم بیچون و چرای است. فرهیخته‌گان می‌دانند که نگاه شمس، به ابن عربی، نگاه ارادت و همدلی توأم با انتقاد است:

۱- «در سخن شیخ محمد [محبی‌الدین عربی] این بسیار آمدی که: فلان خطا کرد، و آنگاه او را دیدمی [که خود] خطا کردی. وقت‌ها به او بنمودی، سر فروان‌دوختی و گفتی: فرزند تازیانه می‌زنی؟!» (۷، صص ۲۲-۲۳)

۲- «نیکوهمدر بود! نیکو مؤنس بود! شگرف‌مردی بود، شیخ محمد [محبی‌الدین ابن عربی] اما در متابعت [پیروی از دستورهای ظاهری دین مانند نماز] نبود. عین متابعت خود آن بود، نی متابعت نمی‌کرد!» (۷، صص ۲۲-۲۳).

۳- «وقت‌ها شیخ محمد [محبی‌الدین عربی] سجود کردی و گفتی که بنده‌ی اهل شرع! اما متابعت [پیروی از شرع] نداشت. مرا از او فایده‌های بسیار بود.» (۷، صص ۲۲-۲۳)

در این سه وجیزه، چند نکته‌ی گره‌گشا نهفته است:

الف: شیخ اکبر نسبت به شمس احساس پدران‌ه دارد و شمس نیز با چنین تمکینی پدر معنوی‌اش را نقد می‌کند.

ب: نیکوهمدر، نیکو مؤنس و شگرف‌مرد؛ مواصفاتی است که ارادت و تمکین شمس را نسبت به شیخ اکبر به روشنی می‌نمایاند.

ج: صحّه گذاشتن بر خوشه‌چینی از خرمن ابن عربی. با توجه به این سه نکته می-توان گفت که شمس خوشه‌چینی است که با اندوخته معرفت و عشق، خود مزرعه را ایجاد می‌کند که مولانا خوشه‌چین آن است.

خوشه‌چینی از خرمن ابن عربی، یکی از رازهای اتّصال و هم‌آوایی مولانا و شمس است. از آن جایی که مس وجود مولانا با اکسیر شمس طلای ناب می‌گردد، طبیعی است که جان مجنون است و سراپرده لیلی. ادب مقام ارادت ایجاد می-کند که محو صاحب خانه گردد.

از جهت دیگر فصوص ناطق یعنی ابن عربی در قید حیات نیست. شیخ‌الشیوخ صدرالدین قونوی است که شارح آثار و آراء مرشد و مراد خود می‌باشد. مولانا و قونوی هردو در قونیه مشعل‌دار تصوّف عشق می‌باشند، اما این که چرا بین این دو حلقه پرشور و سترگ تصوّف، شکررنجی حایل است، از نکته‌های قابل تأمل تاریخ تصوّف است.

این شکررنجی به گونه‌یی است که حلقه شیخ صدرالدین قونوی «طعانه مثنوی» اند(۵، صص ۲۶۹، ۳۱۲ و ۳۳۳) و مولانا نیز با خشم مشتعل، واکنش نشان می‌دهد:

مه فشاند نور و سگ عووکند

هر کسی بر طینت خود می‌تند

پرسش فربه، چگونه‌گی این شکررنجی و تبدیل شدن این شوکران انفصال به اتّصال شکرین است. پاسخ در خور این پرسش می‌تواند از تصلّب نگرش مبتنی بر تمایز منظمه ابن عربی و مولانا بکاهد.

آری! دو خانقاه دو حلقه معرفت بر خلاف اقتضای جوهری عشق و صلح، چنان اسیر رنگ می‌شوند که نیرنگ نزاع، دیواری از خصومت و دشنام می‌کشد و «موسیقی با موسیقی» در جنگ می‌شود و مخالفت و انکار هیمة‌یی این آتش‌ناموجه است.

فرهیخته‌گانی که با معرفت عارفانه مولانا آشنایی دارند، می‌دانند که «مولوی حدّ اقل در اصل وحدت وجود - که اصل اصیل، اساس و بنیاد اندیشه و عرفان ابن عربی است؛ و نیز در اعتقاد به عشق و وحدت ادیان هم عقیده و هم اندیشه

اوست. که در آثارش، به‌ویژه در مثنوی، با عشق و شوق زایدالوصف و شور و شوق فراوان به شرح و بیان پرداخته است.» (۱، ص ۶۰۴)

گر هزارانند یک تن بیش نیست
جز خیالات عدداندیش نیست
بحر وحدانیت فرد و زوج نیست
گوهر و ماهیش غیر از موج نیست
نیست اندر بحر، شرک پیچ پیچ
لیک با احوال چه گویم هیچ هیچ
اصل بیند دیده چون اکمل شود
دو همی بیند چو مرد احوال شود
چون که جفت احوالیم ای شمن
لازم آمد مشرکانه دم‌زدن
این دویی اوصاف دیدی احوالست
ورنه اول آخر، آخر اولست

مولانا با توجه به چنین باوری «این تجربه‌ی شهودی را با سکوت و بدون استدلال می‌گذارد. شاید این سکوت و باز نکردن چگونگی توحید وجودی، یکی از اختلافات اصحاب شیخ صدرالدین با حضرت مولانا باشد.» (۴، ۷۴۵)

سکوت مولانا نسبت به اصل اصیل عرفان یعنی وحدت وجود، برخاسته از چه عوامل و دلایلی است؟ آن چه محرز است این است که «شمس از درگیری با مسایل وحدت وجود، میتافیزیک و پرداختن به خدا و روح پرهیز می‌کند.» (۷، ۵۸۰) مولانا که به پاس خاطر صلاح الدین زرکوب، قفل را قلف می‌گوید، چگونه ممکن است برخلاف مشرب شمس سخن بگوید؟ مسلّم است که سکوت مولانا ماحصل چنین فضا و ادبی است. آنگاه که شمس در غروب غیبت فرو می‌رود و حسام‌الدین چلبی آیینه‌دار حضور و ظهور مولانا است، مستی خاموش خاوندگار بلخ فوران می‌زند:

مثنوی ما دکان وحدتست
غیر واحد آن چه بینی آن بتست

گر هزاران اند یک تن بیش نیست

جز خیالات عدد اندیش نیست

با مستدل ساختن این تجربه شهودی، فضای شمات و نفرت مبدل به محبت و مؤدت می‌شود. بدون تردید یکی از کسانی که دو حلقه را بهم متصل می‌سازد، شیخ فخرالدین عراقی است. عراقی (وفات ۶۸۸) از پیروان و ارادتمندان شیخ اکبر است و از شاگردان شیخ الشیوخ صدرالدین قونوی. «لمعات» بازتاب محققانه از افکار و آراء پیر و مراد وی است.

عراقی که ارادتمند و خوشه‌چین خرمن شیخ اکبر است و از شیفته‌گان حضرت مولانا؛ در اوج ملال و کدورت دو خانقاه، معرفت عارفانه، ارادت و شیفته‌گی‌اش را حلقه وصل و تفاهم قرار می‌دهد.

مسلم است با تبصری که در فصوص و فتوحات دارد، نمی‌تواند تأثیر گذار نباشد. ۱ غیبت شمس، مساعی شیخ فخرالدین عراقی و اصول مشترک سبب می‌شود تا انفصال به اتصال مبدل شود. در نتیجه این انس و هم صحبتی، صدرالدین قونوی و مولانا به مقام علمی و عرفانی یک دیگر آگاه می‌شوند و بر اساس این ارادت و مؤدت «زبان به مدح و ستایش یکدیگر» می‌گشایند «تا جایی که صدرالدین، مولوی را ر.ک: پله پله تا ملاقات خدا، ارزش میراث صوفیه و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی. مؤید عندالله، از مستوران قباب غیرت، خوانسالار فقر محمدی و جان عالمیان خوانده و در مقام ستایش گفته است که:

لوکان فینا للالوهة صورة هی انت اکنی ولا اترد

مولانا نیز وی را در باب تصوّف و تمکین شایسته مقام امامت و جماعت شناخته؛ و چون در موقع وفاتش حسام الدین چلبی پرسیده که نماز شما را که گذارد؟ پاسخ داده است: شیخ صدرالدین قونوی!

و شاید با این بیت:

غیر آن قطب زمانه دیده ور

کز ثباتش کوه گردد خیره سر

به مقام والای عرفانی و علمی وی اشاره کرده باشد.»، (۱. صص ۶۰۳-۶۰۲)

بدین گونه شوکران نفرت و ملال تبدیل به شکر محبت و اتصال میشود.

نتیجه

فرهیخته‌گانی که بین معرفت عارفانه مولانا و ابن عربی تمایز ژرف قایل اند، در عین زمان باور دارند که مولانا در «اصل وحدت وجود و وحدت ادیان» (۱، صص ۴۴۰ تا ۴۴۴) با ابن عربی هم آوا و هم اعتقاد اند. بر چنین باوری شبلی نعمانی (۱۲، ۱۹۶) شفیهی کدکنی (۶، صص ۱۶-۱۷) ۲، یان ریپکا و بچکا (۱۵، ص ۳۴۵) و غیره صحه گذاشته اند. بر خلاف مولوی شناسان غربی، شارحان شرقی، مثنوی را بر مبنای وحدت وجود و عقاید ابن عربی شرح کرده اند. شرح ولی الله اکبرآبادی بیانگر چنین نگاه و نگرشی است. همانگونه که «شرح فصوص الحکم» تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی کاری است «تطبیقی میان آراء مولوی و ابن عربی» (۲، ص ۳۸)

با توجه به این اجمال که در مقابل و مقام دیگر نگاه تفصیلی داشته‌ام (۱۱، ص ۱۲۸) کدورت و ملال توأم با شکررنجی بین دو حلقه صدرالدین قونوی و مولانا از گرههای پرسش‌آفرین قلمرو معرفت عارفانه است.

این قلم با تکیه بر آراء مولوی شناسان بنام، باور دارد که مولانا به دلیل پرهیز شمس «از درگیری با مسایل وحدت وجود» (۷، ص ۵۸۰) از طرح چنین مباحثی ابا می‌روزد. سکوت مولانا در برابر این تجربه‌ی شهودی، که اصل اصیل معرفت تجربت‌اندیش عارفانه است، خشم اصحاب شیخ صدرالدین قونوی را مشتعل می‌کند تا آن جایکه به شماتت متقابل میانجامد. غیبت شمس زمینه‌ای فراهم می‌کند که شهود عارفانه‌ی مولانا زبانه کشد و با مستی تمام «تجربه‌ی شهودی» مبتنی بر وحدت وجود را فریاد زند و استدلال کند. این فریاد و استدلال، عامل تبدیل شدن کدورت به صمیمیت بین دو حلقه‌ی معرفت عارفانه می‌باشد؛ صمیمیت و هم‌آوایی که آن دو بزرگ را مصاحب و همدم شبانه روزی می‌سازد، و بدین گونه قونوی «حلقه‌ی اتصال میان ابن عربی و مولانا می‌گردد» (۱۳، صص ۱۴۳-۱۴۲)

و نیز زرین کوب، سرّ نی، جلد اول ص ۷۴۴ و ۴۸۴، جلد دوم، ص مولانا در این انس و مصاحبت «از قونوی، که در عرفان ابن عربی استاد صاحب نظر و در

۷۴۴ اصول و فروع آن تبخّر داشته، چیزها شنیده و بدین وسیله با اصول و فروع عرفان ابن عربی آشنایی حاصل نموده است» (۱، ص ۶۰۴)

مولانا در نتیجه این آشنایی ژرف با آراء ابن عربی، چنان شیفته فضیلت و تقوای قنوی می‌شود که در واپسین دقایق حیات، قنوی را بر می‌گزیند تا بر جنازه اش نماز گزارد.

به باور نگارنده، این همدلی پس از ملال عمیق، دلالت بر تقارن و فضای مشترک مثنوی و فتوحات دارد. با این باور، بسا از گره‌های نیستان مثنوی را می‌توان گشود.

مآخذ

۱. جهانگیری، محسن، محیالدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۸۳
۲. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم شیخ محی الدین ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولوی، چاپ دوم، ۱۳۶۸
۳. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات علمی، پنجم، ۱۳۶۲
۴. زرین کوب، عبدالحسین، سرّ نی، انتشارات علمی، چاپ ششم، ۱۳۷۴.
۵. زرین کوب، عبدالدین حسین، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، ۱۳۷۳.
۶. شفیعی کدکنی، محمدرضا، گزیده‌ی غزلیات شمس، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ ششم، ۱۳۶۵.
۷. صاحب الزمانی، ناصرالدین، خط سوم، مؤسسه‌ی مطبوعاتی عطایی، چاپ هشتم، ۱۳۶۲.
۸. عطار نیشابوری، فریدالدین، مختارنامه، (مجموعه‌ی رباعیات فریدالدین عطارنیشابوری، تصحیح، محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۹. فروزانفر، بدیع الزمان، زندگانی مولانا جلال محمد مشهور به مولوی، انتشارات زوّار، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.

۱۰. مطهری، مرتضی، انسان کامل، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۲.
۱۱. فصلنامه‌ی ادبی، هنری، فرهنگی درّ درّی، مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، سال اول، شماره ۳ و ۴، ر. ک، به مقاله‌ی نگاه‌ی به تفاضل امناء نای به همین قلم.
۱۲. نعمانی، شبلی، سوانح مولوی (تحقیق در احوالات و زندگانی مولانا)، ترجمه‌ی سید محمدتقی فخرگیلانی، دنیای کتاب، ۱۳۷۵.
۱۳. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، مترجم: احمدآرام، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم ۱۳۷۱.
۱۴. همایی، جلال‌الدین، مولوی نامه (مولوی چه میگوید؟)، نشرهما، چاپ هفتم، ۱۳۶۹.
۱۵. یان ریپکا ...، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه‌ی کیخسرو کشاورزی، انتشارات گوتمبرگ و جاویدان خرد، چاپ اول، ۱۳۷۰.

این عجب کاین رنگ از بیرنگ خاست
رنگ با بیرنگ چون در جنگ خاست
«مولانا»

معاون سرمحقق محمد فاضل شریفی

موقعیت‌های شکل‌گیری پارادوکس در مثنوی

خلاصه

پارادوکس یا بیان ضد و نقیض، ناسازگار و خلاف عادت که از عوامل مهم دریافت معانی زیبای پوشیده در سخن می‌باشد، به عنوان یکی از زیباترین صناعات ادبی شناخته شده و به بیان ماهیت پیچیده و گاه متضاد انسان و سایر پدیده‌ها می‌پردازد. با آنکه اکثریتی از سخنوران؛ به ویژه شاعران عارف برای تبیین افکار خویش به بیان پارادوکسی متوصل شده‌اند؛ اما این شیوه در سروده‌های مولانا؛ به خصوص مثنوی معنوی، رنگ و شکوه خاصی یافته است که در این جستار کوتاه نمونه‌هایی از پارادوکس آفرینی مولانا در حکایات مثنوی با توجه به موقعیت شکل‌گیری آنها به کاوش گرفته شده است.

مقدمه

متناقض‌نمایی یا پارادوکس یکی از شیوه‌های جالب و زیبای سخن‌آرایی می‌باشد. از این شگرد که با شکستن هنجارهای رایج در زبان ظهور می‌یابد برای ایجاد شگفتی و تعجب در ذهن خواننده سودجسته می‌شود.

پارادوکس یا متناقض‌نمایی؛ آشنایی زدایی، دوبعدی شدن کلام، ابهام، ایجاز و برجسته شدن معنی را در پی داشته و سابقه حضور آن در متن‌های ادبی ما به سده چهارم هجری می‌رسد.

با تکامل تدریجی شکلی و محتوایی شعر فارسی در سده‌های بعدی؛ به خصوص با رواج یافتن بیشتر شعر عرفانی که بستری برای بیان اندیشه‌های عرفا و نگرش‌های خاص آنها نسبت به انسان، جهان هستی، عشق و سایر موضوعات می‌باشد، تحولات عمیق را در

موقعیت‌های شکل‌گیری پارادوکس در مثنوی

زبان و معنی شعر شاهد می‌باشیم که ایجاد رابطه جدید میان شعر و مخاطب آن را نیز در پی داشته است.

در بستر همین دگرگونی‌های ژرف و پیچیده، بیان پارادوکسی نیز قوت و وسعت بیشتر یافت که تبارز آن در سخنان مولانا رنگ و بوی خاصتری دارد؛ زیرا تجربه‌ها، اندیشه‌ها و جهانبینی مولانا نسبت به تمام سخنوران قبل و بعد از وی خاص و متفاوت است. به همین سبب پارادوکس‌های نهفته در کلام او نیز رنگ بوی ویژه خود را دارد.

پیشینه تحقیق

در رابطه به برخی از ابعاد پارادوکس‌آرایی در اشعار مولانا پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ اما در رابطه به موقعیت شکل‌گیری پارادوکس‌های مثنوی تا اکنون پژوهشی به دیده نیامده است.

مبرمیت تحقیق

همانگونه که دامنه افکار مولانا از وسعت و پویایی خاص و شگرفی حکایت می‌کند؛ شیوه‌های سخن‌آرایی او نیز منحصر به فرد و خاص خود اوست. از همین جهت تحقیق در جهت شناسایی و تحلیل هرکدام از پهلوه‌های سخن او که پارادوکس از جالب‌ترین محورها در این زمینه می‌باشد؛ مبرم پنداشته می‌شود.

ارزش تحقیق

آشنایی با موقعیت‌های شکل‌گیری پارادوکس در مثنوی معنوی.

هدف تحقیق

شناسایی و تحلیل موقعیت‌های شکل‌گیری پارادوکس‌های نهفته در مثنوی معنوی.

روش تحقیق: توصیفی-تحلیلی

پارادوکس در مثنوی

واژه پارادوکس از واژه Paradoxum لاتینی گرفته شده است که منشا اصلی آن در زبان یونانی Paradoxon می‌باشد. این واژه از دو جزء (Para) به معنی «فرا» و (Doxa) به معنای «فهم شایع» تشکیل شده است، در فرهنگ‌های لغت به معنای سخن یا عقیده‌ای ذکر شده است که با باور و اندیشه پذیرفته و رایج ناسازگار باشد. پارادوکس در ساحات مختلف علوم کاربرد داشته است.

- در ریاضی و منطق پارادوکس به قضیه‌ی گفته می‌شود که از یک مقدمه قابل پذیرش تشکیل و به نتیجه‌ی نادرست و متناقض منجر گردد. (۲۶:۱۴)

- در علم بلاغت پارادوکس سخنی است که در تناقض با خود قرارداد و نامعقول به نظر می‌آید و اما با استفاده از تفسیر و تأویل می‌توان به معنای مثبت و ارزشمندی از آن دست یافت.

در فرهنگ بزرگ سخن، پارادوکس به معنای باطل نما، اغلوطنه و قضیه‌ی بی‌که به ظاهر تناقض داشته باشد، آمده است. (۱۲۳۲:۱)

فرهنگ اصطلاحات ادبی از پارادوکس به معنای تناقض ظاهری، شطح، ناهمتمایی و ناسازی یاد نموده است. تناقض در لفظ در صورتی بیان پارادوکسی خوانده شده است که یکی از دو لفظ، امری را اثبات کند و دیگری نفی، مانند هست و نیست زیرا «... تناقض ظاهری در سخنی مصداق دارد که به ظاهر متناقض و ناساز آید؛ اما حقیقت پنهان در پس این ظاهر متناقض، سبب سازگاری میان طرفین ناسازگار شود. و این نوع تناقض ظاهری یکی از اسباب برجستگی کلام است.» (۷۵:۳)

به همین گونه در واژه نامه هنرشناسی نیز پارادوکس کلامی خوانده شده است که در وهله نخست بی معنی و پوچ به دیده می‌آید؛ اما در عقب معنی پوچ ظاهری آن، حقیقتی پنهان است و همان تناقض و ناسازی ظاهری مفهوم جمله، دلیل توجه خواننده یا شنونده و جستجو و دریافت مفهوم زیبای نهفته در آن می‌گردد. (۴۶:۱۶)

افزون بر آنچه گفته آمد؛ پارادوکس از روشهای ابهام سازی در آثار ادبی برشمرده شده که تعبیر و تفسیر سخنانی که در ظاهر امر متناقض به نظر می‌آید به عهده خواننده گذاشته می‌شود. (۲۳۲:۸)

از تعاریف و برداشت های فوق، روشن می‌گردد که در ادبیات پارادوکس به گونه‌ی بی‌از بیان گفته می‌شود که حقیقت دارد، اما حقیقی به نظر نمی‌رسد و دلیل رسیدن به چنین نگاهی تازه گی، غرابت و خلاف عادت بودن تصویر پارادوکسی است.

مبهرن است ذهن انسان به امور معمول و با منطق طبیعت خو گرفته و در غفلتِ عادت غوطه ور می‌باشد. ما درزنده گی معمولی و طبیعی خویش، تمام پدیده‌های پیرامونی را درچارچوب قوانین ثابت طبیعت معنی می‌کنیم و ذهنی که با چنین عاداتی شکل گرفته باشد، وقتی به تعبیری خلاف عادت و اعجاب برانگیز مواجه شده و پدیده‌هایی را که با هم نمی‌آمیزند و به تعبیری؛ آب‌شان به یک جوی نمی‌رود، آشتی می‌دهد و انباز و دمساز می‌سازد، به صورت ناگهانی دگرگون شده و از غفلت بیدار می‌شود. وقتی شاعر یانویسنده سخنی می‌آورد خلاف چیزی که شنیده ایم و در باورهای مان جا گرفته است؛ به گونه‌ی مثال؛ آنچه درباره‌ی نفس مسیحایی خوانده و شنیده ایم، بدون تردید باورمند شده ایم که نفس مسیحایی درمان‌گر، شفادهنده و زندگی‌بخش است؛ اما وقتی درشعر عارف باریک اندیش و سخنور بزرگی چون حافظ با این تصویر مواجه می‌شویم :

... جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد

زنهار دل میند بر اسباب دنیوی

این قصه عجب شنو از بخت واژگون

ما را بکشت یار به انفاس عیسوی.... (۶۶۲:۱۱)

چه بخواهیم و چه نخواهیم یک‌ه می‌خوریم؛ زیرا موضوعی که در این بیت عنوان شده است، درست برعکس درک و دریافت ما از انفاس مسیحایی می‌باشد؛ یعنی می‌شود با نفسی که زنده گی بخش می‌باشد، کشته شد؟! و این سخن که درضدیت با عرف و عادت ما قرار دارد، مارا به شگفتی می‌رساند. این شیوة شیرین را به همین دلیل «خلاف آمد و خلاف آورد خوانده اند که با یکی از باورها و پذیرفته‌های عرفی، عقلی، شرعی و... ما در خلاف و ناسازی است و از این روی ستیزآمیز گفته شده که دو چیز ناساز و در ستیز را با هم می‌آمیزد و آشتی می‌دهد. (۲۰۵:۴)

پارادوکس از طریق عادت شکنی و مخالفت با منطقِ اعجاب ذهن را بر می

انگیزد و دلایل زیبایی آن در مواردی چون:

- شگفت انگیزی،
- سرشاربودن از ابهام،

- دوبعدی بودن،
- ایجاز هنری نیرومند،
- تمرین آزادی بی سابقه در زبان ملال انگیز روزمره
- و ایجاد تکانه های ذهنی که باعث وارد شدن ذهن به ساحت تاویل می شود، نهفته است. (۳۳۰:۱۳)

از حضور واژه پارادوکس برگرفته از زبان انگلیسی در زبان فارسی، بیش از چهار تا پنج دهه سپری نمی شود؛ اما معادل های فارسی آن (متناقض نما، مهمل نما، تناقض ظاهری و سخنان شطح آمیز) از گذشته های بسیار دور و به گونه پررنگ درنثر و شعر غنایی و عرفانی ما وجود داشته است. روی آوردن به این گونه از سخن آرایبی بیشتر به عنوان یکی از ابزار بیانی عرفا برای ایراد سخنان شور انگیز و رمزی (سخنانی که مثل پارادوکس غلط نما و گاه مهمل و خلاف شرع و اخلاق به نظر می آید؛ ولی در واقع چنین نیست) مورد استفاده بوده است که نویسنده گان و شعرا با مهارت هنرمندانه خود بین اجزای متناقض کلام وحدتی ایجاد می کنند تا بدین وسیله منظور خود را به مخاطب رسانیده و کسوت هنرمندانه و ممتازی برساختن خویش پوشند. (۳۹۱:۷)

استفاده از پارادوکس در دوره های نخست شعر فارسی به دلیل اینکه درک و دریافت شاعران از حدود احساس های ساده و توجه به طبیعت بالا تر نمی رفته است کمتر به دیده می آید. یکی از قدیمی ترین موارد کاربرد پارادوکس در شعر فارسی که می شود آن را سنگ بنای این گونه سخن آرایبی در ادبیات این زبان تلقی نمود، در شعر رودکی به مشاهده می رسد. روکی چيستانی درباره «قلم» دارد که در بیت اول آن چهار بار و هر بار در نهایت زیبایی و استادی از آرایه پارادوکس استفاده کرده است:

لنگِ رونده است، گوش نی و سخن یاب
گنگِ فصیح است، چشم نی و جهان بین
تیزی شمشیر دارد و روش مار
کالبد عاشقان و گونه غمگین (۵۲:۵)

اما در ادب عرفانی، به ویژه شعر، به نسبت عمیق‌تر بودن تجارب ذهنی شاعران عارف و پیچیده‌گی عوالم احساسی آنها که بیانش به ساده‌گی مقدور نبوده است؛ زیرا «عارفان با جوهره تفکر شهودی و هوش اشراقی خود منطق جهان هستی را به گونه‌ی متفاوت از آن چیزی که درهوش عقلانی و منطقی نمایان می‌شود، دریافت می‌نمایند» (۲۶:۱۴) استفاده از تصاویر پارادوکسی حضور بیشتر یافته و همه‌ی آنها‌یی که خرمن وجودشان در آتش عشق و عرفان شعله‌ور بوده است، در حالات گوناگون؛ به خصوص در زمانی که دیگر باخود و از خود نبوده‌اند، عواطف و احساسات خود را با کلامی به ظاهر متناقض به بیان گرفته‌اند، تا اندکی از آتش درون خویش را فروشانند. اساس‌گذار پارادوکس‌آرایی در شعر عرفانی باید حکیم سنایی را دانست، زیرا با اوست که شعر درمی‌همه میراث توانمند تصوف را از آن خود ساخت و راه دگرگونه‌وتازه را برگزید. (۲۴:۹) سنایی در موارد بسیاری از پارادوکس سودجسته است، چنانکه در ابیات ذیل:

خنده‌گریند همه لاف زنان بر در تو
گریه‌خندند همه سوختگان در بر تو
دل آن روح گسسته که ندارد دل تو
سر آن حور بریده که ندارد سر تو
گاه دشنام زدن طاقچه‌گوش مرا

حقه‌های شکرین گرد دو تا شکر تو.... (۶۷۱:۱۲)

پس از حکیم سنایی و همان‌گونه که خداوند گار بلخ، سنایی را استاد و رهنمای خویش می‌خواند. درکنارسایر تاثیرپذیری‌ها از کلام سنایی، بدون تردید در بیان مفاهیم پارادوکسی نیز به حدیقه حکیم نظر داشته است؛ اما از آنجا که دامنه‌ی تخیل مولانا و آفاق بینش او چندان گسترده است که ازل و ابد را به هم می‌پیوندد و تصویری به وسعت هستی می‌آفریند، (۱۸:۱۰) تصویرهای پارادوکسی او نیز پرنگ‌تر و ژرف‌تر در روان شعر عرفانی جاری و ساری گردیده است.

دامنه تصاویر پارادوکسی مولانا تا آنجا وسیع است که علاوه بر غزلیات که یادگار دوران شوریده‌سری اوست-در مثنوی نیز، بارها کلام خود را با گفته‌های پارادوکسی آرایش داده است.

بارز ترین نمودِ پارادوکس در مثنوی جمع اضداد است و عدم اجتماع آنها. مولانا باور دارد که اشیا با اضداد خود شناخته می شوند:

جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت

چون ببیند زخم بشناسد نواخت.... (۶۴۰:۲)

منظور مولانا از اینکه جز به ضد، ضد را نتوان شناخت این است که امور مختلف در دودسته مقابل هم صف می آریند که برای درک هر کدام از آنها باید به گروه مقابلش مراجعه نمود. ضدی که مولانا از آن دم می زند زمینه ساز روشن شدن هویت ها، اشکال و امور نهانی می شود و این ضد است که آدمی را به جستجوی واقعیت های نهان در خودش سوق می دهد. (۱۳۴:۱۴)

شب نبذ نوری ندیدی رنگها

پس به ضد آن نور پیدا شد تورا

دیدن نور است آنکه دید رنگ

وین، به ضد نوردانی بی درنگ

بدندانی تا ندانی نیک را

ضد را از ضد می توان دید ای فتی

غم چو آیینه است پیش مجتهد

کاندین ضد می نماید روی ضد

نفی ضد هست باشد بی شکی

تا زضد، ضد را بدانی اندکی

او جهان را دیده باشد پیش از آن

تا بدان ضد این ضدش گردد عیان.... (۶۶:۲)

به پندار مولانا وقتی درست بیندیشیم در خواهیم یافت که تنازع سراسر عالم را فرا گرفته است. ذره با ذره دیگر در ستیز است و جنگ ظاهری آنها از جنگ درونی ناشی می شود و از این خلاف ظاهر، باید آن خلاف باطن را به جستجو گرفت و دریافت: (۲۷۷:۱۵)

جنگ طبعی جنگ فعلی جنگ قول

درمیان جزوها حربی است هول

این جهان زین جنگ قایم می بود
در عناصر در نگر تا حل شود.... (۷۸۴:۲)
پارادوکس‌های عجیب شده با حکایات مثنوی را می‌توان از جهات مختلف به مطالعه گرفت؛ اما به نسبت محدودیت دامنه تحقیق، در این جستار برخی از پارادوکس‌های مثنوی از لحاظ موقعیت شکل‌گیری آنها به کاوش گرفته شده است:

۱- موجودیت شخصیت‌های متناقض و متضاد

شکل‌گیری پارادوکس در موقعیت جمع آمدن شخصیت‌های متناقض جزو زیبا ترین تصاویر پارادوکسی در مثنوی می‌باشد. روشن‌ترین گواه در این زمینه پارادوکس‌های ایجاد شده در حکایات نحوی و کشتیبان، شهری و روستایی و نابینا و ناشنوا و عور در حکایت شرح آن کور دوربین و آن کرتیز شنو و آن برهنه دراز دامن به دیده می‌آید.

در این دسته از حکایت‌ها دوشخصیت متفاوت در یک موقعیت متضاد؛ اما واحد قرار داده شده‌اند. عمده‌ترین وجوه ایجاد اعجاب در ذهن خواننده جمع آمدن این گونه شخصیت‌ها که به دنیا‌های متفاوت تعلق دارند در یک موقعیت می‌باشد. در حکایت کور دوربین، کرتیز شنو و برهنه دراز دامن، مولانا سه ویژه‌گی حرص و هوس و دلیسته‌گی به دنیا را در قالب نمادین افراد کر و کور و عور تشبیه می‌کند. در این حکایت شخص کر با وجود ناشنوا بودن مرگ دیگران به گوش در می‌یابد ولی مرگ و نقل خویش را نمی‌شود. نابینایی به مثابه حرصی ظاهر می‌شود که عیب دیگران را مو به مو می‌بیند و باز می‌گوید و اما عیب خود را نمی‌بیند و عور نیز آدم مفلسی است که در عین ناداری در هراس از دزدیده شدن اموالش می‌باشد.

در حکایت نحوی و کشتیبان، عالمی که بر علم نحو تسلط دارد به کشتی سوار می‌شود. او که مردی خودپسند و خود خواه به دانش نحوی خویش می‌باشد، از روی کبر و غرور، دانش خود را به رخ کشتیبان می‌کشد:

آن یکی نحوی به کشتی در نشست

رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست

گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا

گفت نیم عمر تو شد در فنا.... (۱۲۸:۲)

کشتیبان که از کلام نخوت آگین نحوی دل شکسته و مایوس می گردد، دقایقی بعد که طوفانی هولناک همراه با امواج کوه پیکر بر پهنه دریا پدید آمده و کشتی را به گردابی مهیب گرفتار می سازد، رو به نحوی کرده و می گوید:

دل شکسته گشت کشتیبان ز تاب
لیک آن دم کرد خامش از جواب
باد کشتی را به گردابی فکند
گفت کشتیبان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن بگو
گفت نی ای خوش جواب خوب رو
گفت کل عمرت ای نحوی فناست
زانک کشتی غرق این گردابهاست
محو می باید نه نحو اینجا بدان
گر تو محوی بی خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد
ور بود زنده ز دریا کی رهد
چون بمردی تو ز اوصاف بشر
بحر اسرار نهد بر فرق سر.....(۱۲۹:۲)

آنچه مولانا با نمود پارادوکسی موقعیت نحوی و کشتیبان نشان می دهد، این است که غرور بی مورد و خودنگرانه مدعیان دانش موجب هلاکت جان آنها می شود. تاوقتی کسی از اوصاف بشری نمیرد و خویشتن را از آنچه سرمایه غرور میان خالی اش می باشد خالی نکند «از طوفان ابتلا و گرداب امتحان روی رهایی ندارد.» (۳۲۹:۶)

۲- استفاده از شخصیت هایی که از یک ناتوانی و یا مشکل خاص در رنج بوده و انجام عملی که بدان وادارمی شوند در حالت طبیعی برای ایشان مقدور نیست

شکل گیری چنین موقعیت نیز صرف با استفاده از تصویر پارادوکسی قابل تحقق است؛ زیرا در همان نگاه اول خواننده به تناقض مواجه می شود. این

وضعیت درحکایت شخص احوّل و استادش که وی را موظف به آوردن یک کوزه می‌کند و یا حکایت آن‌کری که به عیادت بیمار می‌رود، با وضاحت تمام نمایان گردیده و آوردن کوزه به وسیله شخص احوّل و پرسش بیمار توسط شخصی ناشنوا به ایجاد پارادوکس منتهی می‌شود.

در حکایت استاد و شاگرد احوّل، استاد از شاگردش که به مشکل دوبینی و احولی دچار بوده و هرچیز را دو تا می‌بیند می‌گوید که از انبار مغازه یک کوزه شیشه‌یی را بیاورد. شاگرد وقتی در انبار یک کوزه را دو تا می‌بیند دوباره برگشته و از استاد خود می‌پرسد از آن دو کدامش را بیاورم:

گفت استاد احولی را کاندرا

رو برون آر از وثاق آن شیشه را

گفت احوّل: زان دو شیشه من کدام

پیش تو آرم، بکن شرح تمام.... (۳۶:۲)

استاد پس از شنیدن حرف شاگرد خود به او می‌گوید که شیشه دونیست،

یکی است. یکی از آنها را بشکن و یکی را بیاور:

گفت استاد: آن دو شیشه نیست، رو

احوّل بگذار و افزون بین مشو

گفت: ای استا، مرا طعنه مزین

گفت استا: زان دو، يك را در شکن

شیشه يك بود و به چشمش دو نمود

چون شکست او شیشه را دیگر نبود

چون یکی بشکست، هر دو شد ز چشم

مرد، احوّل گردد از میلان و خشم.... (۳۶:۲)

مولانا با خلق چنین پارادوکس می‌خواهد به بیان این مهم بپردازد که نفس

پروری و نفس‌خواهی عامل تسلط احوّل بر قلب انسان گردیده و اجازه نمی‌دهد

که آدمی به درک دقیق از کیفیت عشق رسیده و در دل خود نور و روشنایی آن را به

مشاهده بگیرد.

۳- درکنارهم قرارگرفتن شخصیت‌هایی که درکی از زبان حال همدیگر ندارند.

وقتی انسانها با موقعیت‌های متضادتباری و فرهنگی با هم جمع می‌آیند و نمی‌خواهند زبان حال همدیگر را درک نمایند این وضعیت، موقعیت‌های متضادی را به وجود می‌آورد که باعث می‌گردد هرکدام دارای گفتار و اعمال متضاد و خاص خود گردند.

حکایت « نزاع چهار کس جهت انگور که هر یکی آن را به نام دیگری می‌شناخت » ماحصل ایجاد چنین پارادوکس شده است. در این حکایت چهار نفر با زبانهای عربی، ترکی، رومی و فارسی جمع می‌آیند و مردی به آنها یک دینار می‌دهد. آنکه زبانش دری است می‌گوید انگور بخیریم. عرب بر او، برآشفته و خواهان عنب می‌باشد. ترک با ردِ خواسته فردِ عرب زبان، می‌خواهد اُزم بخرد و آن دیگری که زبان رومی دارد، می‌گوید؛ باید استافیل بخیریم. باوجودی که همه آن‌ها انگور می‌خواهند، اما به نسبت عدم درک زبانهای همدیگر به موافقت نرسیده و به دعوا می‌پردازند:

چار کس را داد مردی یک درم
آن یکی گفت این به انگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بد گفت لا
من عنب خواهم نه انگور ای دغا
آن یکی ترکی بد و گفت این بنم
من نمی‌خواهم عنب خواهم ازم
آن یکی رومی بگفت این قیل را
ترک کن خواهیم استافیل را
در تنازع آن نفر جنگی شدند
که ز سر نامها غافل بدند... (۲۹۳:۲)

خداوندگار بلخ، ضمن این حکایت می‌خواهد شرح دهد که همه آدمیان در جستجوی یک مطلوب واحد می‌باشند؛ اما به این دلیل که هر کدام، نام دیگری بر آن می‌نهند، این اختلاف ظاهری آنها را به دعوا و به جان هم افتیدن می‌کشاند:

مشت بر هم می‌زدند از ابله‌ی
پر بدند از جهل و از دانش تهی
صاحب سری عزیزی صد زبان
گر بدی آنجا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم
آرزوی جمله‌تان را می‌دهم
چونک بسپارید دل را بی دغل
این درمتان می‌کند چندین عمل
یک درمتان می‌شود چار المراد
چار دشمن می‌شود یک ز اتحاد.... (۲:۲۹۴)

۴- غافل‌گیری رفتاری

غافل‌گیری رفتاری حالتی است که طی آن مخاطب با توجه به وضعیت و موقعیت شخصیت‌های داستان، برای هرکدام از آنها انجام امور خاصی را پیش‌بینی می‌نماید؛ اما درکمال ناباوری می‌بیند که شخصیت داستان به عملی دور از انتظار مبادرت می‌ورزد. پارادوکس ایجاد شده در حکایت جمع آمدن سه مسافر (مسلمان، مسیحی و جهود) یکی از جالب‌ترین مظاهر چنین وضعیت می‌باشد:

... آن جهود و مؤمن و ترسا مگر
همره‌ی کردند با هم در سفر
با دو گمره همره آمد مؤمنی

چون خرد با نفس و با اهرمنی.... (۲:۸۷۳)

مسافران پس از طی مسیر طولانی وقتی در یکی از کاوانسراها اطراق می‌نمایند. مردی برای ایشان حلوا می‌آورد. از قضا یهودی و مسیحی آن شب غذا زیاد خورده بودند؛ ولی مسلمان گرسنه بود. آنها می‌کوشند مسلمان روزه دار را از خوردن حلوا محروم سازند؛ آن دو گفتند ما سیر هستیم. امشب صبر میکنیم، غذا را فردا میخوریم. مسلمان گفت: غذا را امشب بخوریم و صبر باشد برای فردا؛ اما مسیحی و يهود به گفته شخص مسلمان بی‌توجهی نموده و حتی پیشنهاد وی را برای تقسیم حلوا نیز رد کرده و در این فکر می‌باشند که چون فردا مسلمان روزه

می داشته باشد، او نمی تواند حلوا بخورد. آنگاه آن دو، حلوای لذیذ را به تنهایی خواهند خورد. برای اینکه بتوانند مسلمان را قانع نمایند که از خوردن حلوا و تقسیم آن صرف نظر نماید به حيله گری متوصل شده و باوی قرار می گذارند که شب را راحت بخوابند و فردا صبح هرکدام از آنها خوابی را که شب دیده بود بیان نمایند؛ خواب هرکس بهتر بود صاحب حلوا همان باشد.

تخمه بودند آن دو بیگانه ز خور
بود صایم روز آن مؤمن مگر
چون نماز شام آن حلوا رسید
بود مؤمن مانده در جوع شدید
آن دو کس گفتند ما از خور پریم
امشبش بنهیم و فردایش خوریم
صبر گیریم امشب از خور تن زنیم
بهر فردا لوت را پنهان کنیم
گفت مؤمن امشب این خورده شود
صبر را بنهیم تا فردا بود... (۲: ۸۶۸)

با فرا رسیدن صبح هریک از این سه شخص به بیان خواب خود پرداخت. یهودی گفت: من در خواب دیدم که حضرت موسی (ع) مرا با خود به کوه طور برد. مسیحی گفت: من خواب دیدم که عیسی (ع) آمد و مرا با خود به آسمان چهارم برد:

پس جهود آورد آنچه دیده بود
تا کجا شب روح او گردیده بود
در پی موسی شدم تا کوه طور
هر سه مان گشتیم ناپیدا ز نور....
بعد از آن ترسا در آمد در کلام
که مسیحم رو نمود اندر منام
من شدم با او به چارم آسمان.... (۲: ۸۶۸)

مرد مسلمان گفت: پیامبر من به خوابم آمد و گفت: برخیز که یهودی با موسی به کوه طور رفته و مسیحی هم با عیسی به آسمان چهارم. زود باش و تو حلوا

را بخور. من هم بنا به هدایت و دستور پیامبر گرامی خویش حلوا را نوش جان کردم و اگر شما نیز به جای من می‌بودید، به طور حتم از امر پیامبر خود سرکشی نمی‌کردید:

...خیز ای پس مانده دیده ضرر

باری آن حلوا و یخنی را بخور

آن دو فاضل فضل خود دریافتند

با ملائک از هنر دریافتند

ای سلیم گول واپس مانده هین

برجه و بر کاسه حلوا نشین

...

پس بگفتندش که والله خواب راست

تو بدیدی وین به از صد خواب ماست

خواب تو بیداریست ای بو بَطَر

که به بیداری عیانستش اثر... (۸۶۹:۲)

۵- غافل‌گیری گفتاری

ایجاد پارادوکس با استفاده از غافل‌گیری گفتاری، یکی دیگر از شگردهای آفرینش تصاویر پارادوکسی در مثنوی می‌باشد. خواننده اثر هنگام مواجهه با این گونه از بیان، برخلاف حدس و گمانی که از روال منطقی متن به آن رسیده است، با بیانی غافل‌گیرکننده از شخصیت داستان مواجه می‌شود که روشن‌ترین مصداق آن در حکایت طوطی و بقال بازتاب یافته است:

در این حکایت طوطی که به دلیل ضرب خوردن بر سرش از جانب صاحب دکان طاس شده است؛ زمانی به حرف می‌آید که قلندری را مانند خود می‌بیند:

...بر دکان بودی نگهبان دکان

نکته گفتی با همه سوداگران...

خواجه روزی سوی خانه رفته بود

بر دکان طوطی نگهبانی نمود

گر به یی برجست ناگه بر دکان
بهر موشی طوطیک از بیم جان
جست از سوی دکان سویی گریخت
شیشه‌های روغن گل را ریخت
از سوی خانه بیامد خواجه‌اش
بر دکان بنشست فارغ خواجه‌وش
دید پر روغن دکان و جامه چرب
بر سرش زد گشت طوطی کل ز ضرب
روزی چندی سخن کوتاه کرد
مرد بقال از ندامت آه کرد...
هدیه‌ها می‌داد هر درویش را
تا بیابد نطق مرغ خویش را
بعد سه روز و سه شب حیران و زار
بر دکان بنشسته بد نومیدوار
می‌نمود آن مرغ را هر گون نهفت
تا که باشد اندر آید او بگفت
جولقیی سر برهنه می‌گذشت
با سر بی مو چو پشت طاس و طشت
آمد اندر گفت طوطی آن زمان
بانگ بر درویش زد چون عاقلان
کز چه ای کل با کلان آمیختی
تو مگر از شیشه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را
کو چو خود پنداشت صاحب دلق را... (۳۴:۲)

مولانا با ایجاد موقعیت پارادوکسی بر مبنای غافل گیری گفتاری می‌خواهد
به خواننده خود تفهیم نماید، که هرچند شیوهٔ املائی شیردرنده و شیر خوردنی در
ظاهریکی است؛ اما در پس این معنی ظاهری تفاوت عمیقی نهفته است و یکی از

دلایل عمده گمراهی انسانها ناشی از همین قیاس‌های نابه‌جا می‌باشد که از تشخیصِ مردان حق و اولیا الله بازمانده و تصور می‌نمایند که آنها هم مثل من انسان‌اند. به سبب همین کوردلی از درک تفاوت میان خود و اولیای حق بازمانده‌اند. مولانا به مخاطبین خود هشدار می‌دهد که قیاس نابه‌جا نکرده و بر اساس ظاهر تصمیم نگیرند.

نتیجه‌گیری

مولانا حیات را حاصل مواجههٔ هماهنگ اضداد می‌داند و باورمند است که شناخت واقعی اشیا و حالات و صفات انسان به وسیله شناخت اضداد میسر می‌باشد و هیچ ضدی بدون ضد خود قابل تشخیص و تبیین نیست. به همین دلیل با استفاده از شگرد پارادوکس‌آرایی، اندیشه‌های برین خویش را با زیبایی تمام به بیان گرفته و از تمام موقعیت‌هایی که می‌شود برای ایجاد تصویر پارادوکسی از آن سود جست، در سخن خویش بهره برده است.

منابع و مأخذ

- ۱- انوری، حسن. فرهنگ سخن، انتشارات سخن، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۳
- ۲- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد. مثنوی معنوی، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات مهتاب، تهران، ۱۳۸۰
- ۳- داد، سیما. فرهنگ اصطلاحات ادبی، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۱
- ۴- راستگو، سید محمد. هنر سخن‌آرایی، (فن بدیع) چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۲
- ۵- رودکی، ابوعبدالله جعفر. دیوان رودکی، به کوشش جهانگیر مصور، نشر-دوستان، تهران، ۱۳۸۸
- ۶- زرین‌کوب، عبدالحسین. بحر در کوزه، انتشارات علمی، چاپ دوازدهم، تهران، ۱۳۸۶
- ۷- سلیمانی، محسن. اسرار و ابزار طنزنویسی، انتشارات سوره مهر، تهران، ۱۳۹۱
- ۸- شایگان‌فر، حمیدرضا. نقد ادبی، چاپ اول، نشرستان، تهران، ۱۳۸۰
- ۹- شریفی، محمدفاضل. در بادیه سخن، نشر-کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی، مطبعه بهیر، کابل، ۱۳۹۵

- ۱۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا. گزیده غزلیات شمس، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲
- ۱۱- شیرازی، خواجه شمس الدین محمد. دیوان، به تصحیح علامه محمدقزوینی، انتشارات پروان، تهران، ۱۳۹۰
- ۱۲- غزنوی، حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم. دیوان، به سعی مدرس رضوی، انتشارات سنایی، تهران، ۱۳۶۲
- ۱۳- فتوحی، محمود. بلاغت تصویر، انتشارات سخن، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶
- ۱۴- کریمی، عبدالعظیم. خرد نامعقول، نشر عابد، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۱
- ۱۵- گولپینارلی، عبدالباقی. مولانا جلال الدین، زندگی، فلسفه و آثار، ترجمه توفیق هاشم پور، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۴
- ۱۶- میرصادقی، میمنت. واژه نامه هنرشاعری، نشر کتاب مهنار، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.

معاون سر محقق علی شیر رستگار

پیام مولانا برای انسان معاصر

مقدمه

ما و همه انسان‌هایی که در این جهان زیست داریم، بیش از همه نیازمند صلح پایدار، زنده‌گی عاری از خشونت و همزیستی مسالمت آمیز در کنار هم هستیم. متأسفانه آنطوریکه ملاحظه می‌شود، جهان قرن بیست و یکم همانند قرن بیست و سایر قرون گذشته، مشحون از تنش‌های خشونت آمیز، بی‌عدالتی، نابرابری، جنگ و نا بسامانی‌های بسیار است و ناهنجاری‌های سیاسی سلطه‌گرایانه و نا بسامانی‌های اجتماعی خود محورانه توأم با رفتارها و باورهای منفعت‌جویانه، انسان امروز و جهان ما را تهدید می‌کند. البته تردیدی نیست که انسان امروز و تمدن جدید بشری در عرصه‌های مختلف دانش، فرهنگ و اطلاعات و ارتباطات به بلندترین قله‌های توسعه دانش و پیشرفت دست یافته است که نمی‌توان از اهمیت آن در تاریخ جهان معاصر چشم‌پوشی کرد؛ چنانکه مشاهده می‌کنیم، جهان در نتیجه خرد ورزی و تکنالوژی مدرن به یک دهکده مبدل شده است و در قرن ما رسانه‌ها به گونه حیرت‌انگیز رشد یافته و زمینه‌های خوبتر برای دانش‌اندوزی و امکانات بهتر در زمینه اطلاعات و ارتباطات و رفاه اجتماعی فراهم شده است. اما مسأله و بحث اصلی در خصوص جهان و انسان قرن بیست و یکم این است که چرا انسان امروز، با وجود پیشرفت‌های چشمگیر علم در عرصه‌ها و حوزه‌های مختلف دانش و کیفیت عقلانیت نوین؛ همانند انسان دیروز و پریروز محتاج مفاهیم و تشنه معنویت، عدالت، صلح، امنیت و آزادی است؟ چرا عده‌ی کثیری از مردم جهان به خصوص کشورهای در حال جنگ و منازعه از فقر و گرسنه‌گی رنج می‌برند؟

چرا در قرن بیست و یکم وحشت جنگ، مصایب و ویرانی‌های بی‌شماری را به بار می‌آورد و هزاران انسان این کرهٔ خاکی را به کام مرگ فرو می‌برد؟ چرا صلح عمومی و فضای عاری از خشونت و زنده‌گی مسالمت آمیز برای انسان امروز به یک مسأله تبدیل شده است؟ مشکل در کجا است؟ بنابراین در این نوشته سعی می‌شود با تحلیل و تفسیر ابیات و اشعار مولانا جلال الدین محمد بلخی به این چراها و پرسش‌ها پاسخ مناسب و درخور فهم دریابیم و مسأله بحران معنویت، زنده‌گی مسالمت آمیز و زیست باهمی، میان کشورها و تمدن‌ها را از نظر مولانا عارف و شاعر بزرگ جهان اسلام به بحث و تفحص بگیریم و با بازخوانی اندیشهٔ مولانا، حد اقل، گره از کار فرو بستهٔ انسان معاصر بگشاییم و فشارسنگین جنگ و بی‌هدفی و پوچی را از روی شانه‌های انسان سرگردان و گرفتار در دام نیهلیسم را کاهش دهیم.

طلیعهٔ درخشان بازخوانی اندیشهٔ مولانا

ادبیات هرملتی بیانگر روح تاریخی و فرهنگی آن ملت است، در تاریخ بشر- هیچ قوم و ملتی را شاهد نیستیم که تاریخ و فرهنگ نداشته باشند و یا ذهن و خاطرات تاریخی اش تهی از ادبیات و آموزه‌های معرفتی و معنوی باشد. اما توجه داشته باشیم که فرهنگ و ادبیات هر قوم و ملتی به تناسب تاریخ تمدن و عظمت فرهنگی آن ملت عمق و اهمیت و ارزش جهانی می‌یابد. معمولاً ملت‌های بزرگ و صاحب تمدن دارای پشتوانه‌های عظیم فرهنگی و ادبی هستند. همانطوریکه در تاریخ یونان باستان ایلپاد و اودیسه هومر بیانگر روح یونانی است. (۱) در فرهنگ و ادبیات فارسی دری شاهکارهای بزرگی مانند: شاهنامهٔ فردوسی، مثنوی معنوی حکایتگر روح فرهنگی و هویت تاریخی ملت ما در سطح جهان و فرهنگ بشری به شمار می‌آید که امروز می‌توان قابلیت‌ها و ظرفیت‌های بسیار و آموزه‌هایی را درون آن کشف کرد و با بازخوانی آن امکان صلح عمومی و زنده‌گی عاری از خشونت را برای انسان امروز فراهم نمود. شاید به همین دلیل، سازمان علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) در یک اقدام شایسته جهت استقبال از مقام بلند معنوی مولانا در سطح بین الملل، سال ۲۰۰۷ را سال مولانا نام گذاری نمود. (۲) این سال درواقع آن طوریکه یونسکو عنوان کرد، سال بازاندیشی و سال گشایش افق‌های تازه و طرح نو برای رهایی انسان معاصر از دام ابتذال و بازگشت به معنویت و آرمان‌های انسانی و سال صلح و سال ترویج فرهنگ تسامح و تساهل برای جهانیان قلمداد شد.

بحران معنویت و نگاه منفعت جویانه انسان امروز آنطوریکه دانسته می‌شود، ریشه در مدرنیته و منتقد سرسخت آن پست مدرنیسم و عناصر مهم مدرنیته مانند: خرد ابزاری، عقلانیت ابزار گرا و علم منفعت گرا دارد که به تدریج از سده نوزدهم به این سو، در مسیر زمان به سوی یک نوع بحران غیر قابل مهار رو به گسترش و افزایش می‌باشد و انسان خسته از جنگ و ناآرامی‌های امروز را به شدت مضطرب نموده است. به همین سبب سال ۲۰۰۷ میلادی و سال‌های بعد آن، سال بازگشت به آموزه‌های عرفانی و اندیشه مولانا عنوان شد، تا از طریق بازخوانی افکار و اندیشه خداوندگار بلخ، امکانی فراهم شود که بشر امروز به خود آید و نگاهی به خود و جهان پیرامونش نماید که چه مخاطراتی جهان پیرامون و انسان معاصر را تهدید می‌کند.

نام گذاری سال ۲۰۰۷ به نام مولانا و بازخوانی اندیشه‌های او در مجالس فرهنگی، نشست‌های علمی، سیمینارها و آرایه صدها مقاله و تبیین و نشر ده‌ها اثر تحقیقی و پژوهشی و نکوداشت از شخصیت فرهنگی خداوندگار بلخ، بیانگر این نکته است که مولانا این عارف بزرگ جهان اسلام نسبت به هر شاعر، عارف و اندیشمند دیگر آموزه‌های واضح و پیام روشن برای انسان امروز دارد که بی‌گمان آموزه‌های عرفانی او درواقع راه تازه و دنیای جدیدی را به روی انسان گرفتار آمده در دام ابتذال و مبتلا به بحران معنویت می‌گشاید و جهان‌سازی ازخسونت و صلح پایدار را برای ما فراهم می‌کند.

بحران معنویت و اضطراب روحی و هیچ انگاری انسان شرق و غرب و به خصوص انسان مغرب زمین را بیش از همه در سیاه چاه نابودی و نهیلیسم پرتاب نموده است، حال آنکه انسان به گونه ذاتی نیاز شدید به صلح و آرامش روحی و زنده گی هدفمند دارد. درواقع انسان در هر کجایی که هست، نمی‌تواند بدون هدف و معنا به حیات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی‌اش ادامه دهد. بنابراین غایت و ضرورت توجه به آثار مولانا و بازخوانی اندیشه و آموزه‌های او، مرهمی برای دردهای بشر امروز بوده می‌تواند.

بدون تردید، درمیان متون ادبی و عرفانی موجود در زبان و ادبیات فارسی دری، مثنوی معنوی مولانا ازجمله گران‌بهارترین شاهکار عرفانی و اثر منحصر-به فردی است که به گونه واضح و آشکار و در زیبا ترین الفاظ و کلمات به جایگاه و مقام انسان در عالم هستی پرداخته است. در این اثر عرفانی از حکایات و تمثیل‌ها جهت نمود و بیان اندیشه عارفانه و جهان‌بینی

متصوفانه استفاده فراوان صورت گرفته است که به باور برخی از پژوهشگران؛ این گونه شیوه سخن گفتن، لازمه معقول در محسوس است که در آن مفاهیم مجرد و فرامادی را صورت ملموس و قابل دریافت نموده است. (۳)

تعریف مولانا از مقام و جایگاه انسان در عالم هستی

به اعتقاد مولانا آنچه اصل و حقیقت انسان است و از او به ظهور می‌رسد و یا آنچه در نهایت از انسان باقی می‌ماند چیزی جز اندیشه نیست و اندیشه با وجود و نیز با سایر اعمال و رفتار انسان مانند نسبت خیال با عالم هستی است، چنانکه سروده است:

ای برادر تو همان اندیشه ای ما بقی تو استخوان و ریشه ای
این سخن و آواز از اندیشه خاست تو ندانی بحر اندیشه کجاست
در جای دیگر می‌گوید:

چیست اصل و مایه هر پیشه ای جز خیال و جز عرض و اندیشه ای
به باور مولانا هر عملی که از انسان به ظهور می‌رسد، درواقع همان اندیشه او است. به عبارت دیگر اندیشه منشأ اعمال بعدی انسان است که درزمین وجود آدمی بارور می‌شود و باروری اندیشه در وجود انسان، نشان دهنده قدر و منزلت و اندازه او است. (۴)

این عرض‌ها از چه زاید از صور وین صور هم از چه زاید از فکر
این جهان یک فکر تست از عقل کل عقل چون شاهست و صورت‌ها رسل (۵)
همچنان به باور مولانا صورت ظاهری انسان تعیین کننده آدمیت انسان بوده نمی‌تواند؛ چنانکه اگر صورت ظاهری معیار انسانیت می‌بود، خاتم پیامبران و بوجهل یکسان می‌بودند. چنانکه سروده است:

گرچه صورت آدمی انسان بدی احمد و بوجهل خود یکسان بدی (۶)
مولانا هم در مثنوی معنوی و هم در دیوان شمس می‌گوید که انسان‌ها هرچند به لحاظ ظاهری تفاوت‌هایی باهم دارند، اما برای انسان عاقل و بهره‌مند از عقل، تمیز رنگ و بو، حرام است. به باور مولانا، انسان عاقل هیچگاه در دام تقلیدهای کورکورانه گرفتار نمی‌شود و خود به نیروی عقل راهش را درمی‌یابد و تأکید می‌کند که انسان برخوردار از عقل از تمام علایق متداول چون: رنگ، نژاد، طبقه اجتماعی، قوم... می‌رهد و به همه جهان به چشم جلوه دلدار می‌نگرد و از هرگونه کینه و دشمنی و خود برتربینی و امتیاز خواهی، بری است. (۷)

عادل آن باشد که او با مشعله است	او دلیل و پیشوای قافله است
پیرو نورخودست آن پیشرو	تابع خویشست آن بی خویش رو
مومن خویشست ایمان آورید	هم بدان نوری که جانش زوچرید (۸)
در جای دیگر گفته است:	

گفت پیغمبر که احمق هر که هست	او عدوی ماست و غول ره زنت
هر که او عاقل بود، او جان ماست	روح او و ریح او، ریحان ماست

آنطوریکه در مقام طرح مسأله یاد آورشدیم، عصر امروز عصر خردورزی و سیطره عقلانیت نوین و تکنالوژی مدرن است. اما از دیدگاه مولانا، علمی که روشنگر راه حق و تأمین کننده سعادت برای بشر نباشد و تکبر و خودخواهی بار آورد، آن علم بالای جان انسان است؛ همان گونه که انسان امروز در بسا مواقع در خدمت دانش ابزاری و علم منفعت طلب قرار گرفته است و حتی تمام توانش را دریای علم و تکنالوژی مدرن صرف می کند. از سوی دیگر سلاح های کشتار جمعی و بزرگترین بمب های اتمی و هایدروجنی که امروز قدرت های بزرگ جهانی توسط آن حیات بشر و جهان زیبای ما را تهدید می کنند، محصول علم مدرن است، معنای سخن این است که اگر علم همانگونه که مولانا فرموده است، در جای درستش به کار برده نشود و برای بشر رفاه و خوشبختی ببار نیاورد، سودمند نیست که هیچ، بلکه مایه اذبار است. چنانکه مولانا فرموده است:

علم های اهل دل حمال شان	علم های اهل تن احمال شان
علم چون بردل زند یاری شود	علم چون برتن زند باری شود (۹)

آموزه های مولانا برای انسان معاصر

با مطالعه مثنوی معنوی و سایر آثار مولانا به این نتیجه می رسیم که صلح یک اصل معرفتی و معنوی است. مولانا هم در فیه ما فیه و هم در مثنوی معنوی و سایر آثارش تصریح می کند که هیچ گونه مجوزی برای خشونت وجود ندارد که کسی بر پایه مذهب، نژاد و طبقه اجتماعی کسی و یا گروهی را از رحمت حق دور به شمار آورد و یا از روی حرص و طمع و یا بر اساس تعلقات نژادی و قومی بر کسی رعونت ورزد. هر چند مولانا در مثنوی معنوی مانند یک خطیب، برای برقراری صلح عمومی به مخاطب پند و اندرز نداده است و مانند اهل سیاست گفتمان صلح را شعار خویش قرار نداده است. (۱۰) اما در بسیاری از تمثیل ها و

حکایات مثنوی معنوی متوجه می‌شویم که مولانا اصل صلح و پرهیز از خشونت را یک امر معرفتی می‌داند و به تأمین صلحی میان افراد، ادیان و مذاهب تأکید می‌نماید که صلح عمومی باید از راه معرفت و تکامل عقلی حاصل شود. به همین سبب اختلاف در باورها و دیدگاه‌ها را ناشی از رنگ درون و رهنی خیال می‌پندارد و به صراحت اعلام می‌کند که بی-رنگی شفقت و مهربانی را فراهم می‌کند و به صلح می‌انجامد.

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی درجنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

مثنوی، دفتر اول، ابیات (۲۴۷۲)

قبلاً متذکر شدیم که مولانا اصل معنوی و معرفتی را اساس همدلی و مهربانی را مبنای گفت و گو و صلح می‌داند و باورمند است که در درون هرکسی، چه بداند و چه نداند، نور خدا قرار دارد. چنانکه «آدمی در هر حالتی که هست سر او مشغول حق است در واقع این بعد متعالی از وجود آدمی، خود روحانی و قدسی هر شخص را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد مولانا این خود در درون ماست و در عین حال، ما را با هم نوعان مان یگانه می‌کند. به موجب این یگانه‌گی، گاهی میان خود راستین یک فرد و خود راستین فرد دیگر شرابه‌یی بر می‌جهد که چشم انداز هردو فرد را روشن می‌کند و ملکوت الاهی را به هر دو می‌نمایاند.» (۱۱) چنانکه سروده است:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سرو بی‌پا بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نورسره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

(دفتر اول: ابیات ۶۸۶-۶۸۹)

این نگاه و دیدگاه مولانا اصل معرفتی صلح، ارزش‌های اخلاقی و مهربانی فراگیر را در عمق فرهنگ و در اعماق تجربه معنوی آدمی توجیه می‌کند و زمینه خودآگاهی و بیداری دل‌ها و صلح با همه کس یعنی صلح با «خلق خدا» را فراهم می‌نماید. (۱۲)

آنچه مولانا در زمینه اصل معرفتی صلح عمومی و مهربانی با خلق خدا بیشتر تأکید ورزیده است، اصالت معنا و عبور از صورت‌ها است. از نگاه مولانا صورت‌های متفاوت زاده

رهزنی خیال است و سالک راه حقیقت کسی است که ابراهیم وار بت صورت را بشکند و به تحقیق معنا و مقصود نهفته در پشت صورت‌ها را دریابد. چون صورت پرستی به اعتقاد مولانا منشأ همه تفرقه و ستیزه‌ها است که نمونه آشکار آن را در حکایت تمثیلی «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» و حکایت «منازعت چهارکس جهت انگور که هریکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را» ملاحظه می‌کنیم. حکایت تمثیلی «پیل درخانه تاریک» بیانگر سرشت حقیقت ستیز و تعصبات مذهبی و به عبارت معروف «جنگ هفتاد و دو ملت» است. (۱۳) که حافظ شیرازی نیز آن را ناشی از تعصب و چشم پوشی از حقیقت می‌داند.

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند (۱۴)
مولانا در حکایت پیل، چشم ظاهر بین را مانند کف دست می‌داند که تنها ظواهر موجودات را لمس می‌کند و توان راه یابی به کنه حقایق ندارد. در حقیقت مولانا در حکایت تمثیلی پیل درخانه تاریک، این اعتقاد را به عنوان یک روش معرفتی تصریح می‌کند و باورمند است که دیدگاه‌های گوناگون سبب بروز اختلاف نظرها و قضاوت‌های نزاع برانگیز می‌شود، بنابراین هرگاه بخواهیم به کنه حقایق پی ببریم باید به اصلاح نگاه مان اقدام کنیم و تا زمانی که دیده دریاگونه نداشته باشیم، حقیقت هم برما آشکار نخواهد شد، چنانکه در این حکایت آورده است:

پیل اندر خانه‌یی تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هرکسی
دیدنش با چشم، چون ممکن نبود	اندر آن تاریکی اش کف می بسود
آن یکی را کف به خرطوم او فتاد	گفت: همچون ناودان ست این نهاد
آن یکی را دست برگوشش رسید	آن برو چون بادبزن شد پدید
آن یکی را کف چو برپایش بسود	گفت: شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت: خود این پیل چون تختی بدست
همچنین هریک به جزوی که رسید	فهم آن می کرد، هرجا می شنید
از نظر گه، گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هرکس اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست ست و بس	نیست کف را بر همه او دسترس

چشم دریا دیگرست و، کف دگر گف بهل، وز دیده دریا نگر

(دفتر سوم: ابیات ۱۲۵۹-۱۲۷۰)

از نظر مولانا گروه‌های دینی و مذهبی علی‌رغم تفاوت‌های شان با یکدیگر در معنا و مقصود شریک و یگانه هستند؛ ولی اختلاف دیدگاه‌ها و تفاوت صورت‌ها ناشی از عدم فهم معنا و مقصود است، حال آنکه شکل‌ها و صورت‌های گوناگون مبین یک حقیقت است و اختلاف نظرگاه‌ها مانند این است که یکی غن، دیگری اوزوم، کسی استافیل و دیگری انگور گویند و بدون فهم زبان یکدیگر و بدون توجه به مقصود همدیگر باهم نزاع کنند، چنانکه در این حکایت آورده است:

در تنازع آن نفر جنگی شدند	که ز سر نام‌ها غافل بودند
مشت برهم می‌زدند از ابله‌ی	پر بدند از چهل وز دانش تهی
صاحب سری عزیز صد زبان	گربدی آنجا بدادی صلح شان

(دفتر دوم: ابیات ۳۶۸۵-۳۶۸۷)

نتیجه

از نظر مولانا انسان موجودی است، متفکر و اندیشمند و هرآنچه از انسان به ظهور می‌رسد از اندیشه او سرچشمه می‌گیرد و اندیشه منشأ ظهور تمام اعمال و کنش و واکنش‌های انسان است. مولانا باورمند است که صورت ظاهری، تعیین‌کننده آدمیت انسان بوده نمی‌تواند. هرچند انسان‌ها به لحاظ ظاهری تفاوت‌هایی دارند، اما برای انسان بهره‌مند از عقل تمیز رنگ و بو حرام است. به اعتقاد مولانا تمیز رنگ و بو بر مبنای صورت ظاهری (نژاد، مذهب، طبقه اجتماعی، قوم...) عامل نفاق و خشونت‌های فراگیر در جامعه می‌شود و سلامت جامعه را به مخاطره می‌اندازد. اما آنچه همه انسان‌ها را به هم نزدیک می‌کند و زمینه صلح عمومی را فراهم می‌سازد، تقوا، پرهیزگاری، همدلی و مهربانی است که از راه معرفت و تکامل عقل حاصل می‌شود. مولانا معتقد است که در درون هرکسی نور خدا قرار دارد و سر او مشغول حق است که این بعد متعالی، همه انسان‌ها را با هم نوعان شان یگانه می‌کند، ولی تا زمانی که ابراهیم واربت‌های صورت را نشکنیم، به کنه حقایق و یا هم به معنا و مقصود، دست نخواهیم یافت.

منابع و مآخذ

- ۱- سید محمد خاتمی، گفت و گوی تمدن‌ها، انتشارات طرح نو، چاپ دوم، تهران: ۱۳۸۸، ص ۱۰۹.
- ۲- احمد علی علیزاده، راهی به سوی معنا (سرمقاله) فصلنامه سراج، سال چهاردهم، شماره ۲۹-۳۰، خزان و زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۳.
- ۳- فرزاد قایمی، نقش فلسفه تمثیلی در داستان پردازیهای مولانا در مثنوی، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال چهارم، شماره ۱۶، سال ۱۳۸۶، ص ۱۸۳.
- ۴- مهنازقانعی، اخلاق در نگاه مولانا: چیستی و هستی، نشر نگاه، تهران، سال ۱۳۹۰، ص ۱۸۵.
- ۵- مهنازقانعی، اخلاق در نگاه مولانا: چیستی و هستی، ص ۱۸۴.
- ۶- عبدالمجیب خروشان، مجموعه مقالات (پیام مولانا برای امروزیان)، ناشر، مرکز تعاون افغانستان (متا) چاپ اول، سال ۱۳۸۶، ص ۱۹۶.
- ۷- سید حسن اخلاق، از مولانا تا نیچه، ناشر، سلوک جوان، چاپ اول، قم: ۱۳۸۶، ص ۷۹.
- ۸- سید حسن اخلاق، از مولانا تا نیچه، ص ۷۹.
- ۹- سیدعلیشاه روستایار، حدیقه و مثنوی، (نگرش مقایسی بر حدیقه سنایی و مثنوی مولانا)، ناشر، اکادمی علوم ج. ا. افغانستان، چاپ اول، ۱۳۹۲، ص ۳۸۱.
- ۱۰- محمد امین احمدی، فصلنامه سراج، سال چهاردهم، شماره ۲۹-۳۰، خزان و زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۵۸.
- ۱۱- محمد امین احمدی، فصلنامه سراج، ص ۱۶۹.
- ۱۲- محمد امین احمدی، فصلنامه سراج، ص ۱۷۵.
- ۱۳- کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، انتشارات اطلاعات، چاپ سوم، تهران: ۱۳۷۸، ص ۳۱۳.
- ۱۴- دیوان حافظ شیرازی بر اساس نسخه غنی و قزوینی، به کوشش حمید رضا مجد آبادی، انتشارات پروان، تهران، ۱۳۹۰، ص ۱۹۴.

معاون سرمحقق برهان الدین نظامی

بازتاب داستانهای خلفای راشدین در مثنوی معنوی

چکیده

مثنوی معنوی به مفهوم واقعی آن، گنجینه بزرگ از تاریخ، فرهنگ، تمدن، عرفان، فقه، قصص و نظایر آن میباشد که در سمت و سو دادن بشر به منهج الهی و شرع انور محمدی از غنایی علمی و ادبی کامل برخوردار است، به آسانی نمی توان از پهلوی آن در بررسی تاریخ ادبیات جهان عبور نمود.

آنچه در این مقاله پیرامون آن بحث صورت گرفته و ریشه یابی گردیده است؛ همانا بازتاب سیمای خلفای راشدین در نحوه التزام به حقوق اخوت اسلامی، گونه حکومت داری انسانی و مدنی، شیوه برخورد با سفرا و رعایا، شجاعت و مردانه گی در میادین مبارزه حق علیه باطل و سایر خصلتهای انسانی و اسلامی که آموزه های وحی ملوکتی به آنها تأکید نموده است، میباشد.

میتوان پیامهای انسانی و عرفانی را از خلال این وضعیت دریافت که خلفای راشدین در راه کمک به مستمندان، رعایت حقوق مظلومین و در مانده گان، گسترانیدن بال تواضع و انکسار به رعایا، عفو و گذشت از حالت خشم به خاطر عمل الهی و ربانی و نظایر آن را به گونه روشن دریافت نمود.

در روشنایی بررسی سیمای خلفای راشدین در مثنوی، آدمی باید به معنویت و جوهر واقعی انسانی پی میبرد که در صورت التزام به آن سعادت دارین نصیب انسانها می گردد.

مقدمه

مثنوی معنوی کتابی است تعلیمی و آموزشی در زمینه عرفان، تصوف، اخلاق، معارف انسانی و ممیزات اسلامی که هر دفتر آن جهانی از داشته های علمی و ادبی را با خود جای داده است. می توان از آن به عنوان یک شهکار ادبی - تعلیمی یاد نمود. مثنوی در یایی ژرفی است که در آن می توان غواصی کرده، به انواع و اقسام گوهر های معنوی دست یازید؛ شکی نیست که گوهر های ارزشمند و فراوانی در متن این اثر دیده میشود که التزام به آنها سبب سعادت و نیک بختی بشر و جامعه انسانی می گردد.

بحث پیرامون هر یکی از گوهر های نایاب مولوی ایجاب تحقیقات مستقل و همه جانبه را می نماید که نمی توان ضمن نگارش یک عنوان مقاله حتی رؤوس مطالب آن را بررسی نمود. بناءً در این بحریکران حضرت مولینای بلخ غوطه ور شده به گوهری دست یازیدم که بحث آن سر تا پا، پیام عشق، جوان مردی، سخاوت، مروت و نظایر آنها را با خود دارد، همانا بررسی کار نامه های درخشان خلفای راشدین میباشد.

مولوی از ناله های زار و گریان بلال یاد نموده، همت متعالی، قلب پر عاطفه ابوبکر را در باب آزادی بلال ستایش می نماید. همچنان از کار کردها و برخورد عمر «رض» با سفراء ممالک غیر اسلامی و رعایا به گونه عاطفی ستایش نموده و آنها را وسیله گسترش روابط اجتماعی، سیاسی، مدنی و گونه از زمام داری سالم بر می شمارد که حقیقت سرشت و فلسفه خلقت انسانی در این موارد نهفته است.

بدیهی است که داستان ملاقات سفیر روم با عمر آنها در زیر درخت خرما، با آن ابوهت که از عمر تعبیر میشد، سبب شگفتی خاطر و انقلاب درونی در وی گردید؛ این تغییر در سیستم فکری و درک وی از حقانیت اسلام و پیروان واقعی وی منفذی ایجاد کرد که ز مینه ساز پرسشهای غیر منتظره حالت دیپلماتیک وی گردید. نوعیت چنین فضای معنوی را مولوی به گونه عرفانی در قالب سروده های ادبی بیان داشته است.

همچنین مولوی به داستان پیر چنگی اشاره می نماید که چگونه عمر با همه بزرگی و مسئولیتهای خطیر به دلجویی آن مرد آشفته در گورستان میرود و از وی دلجویی می کند و برایش مزد میدهد و ماهوار تعیین می کند. شجاعت و گذشت علی را مخصوصاً هنگامی که خصم بر وی هنگام شکست تف انداخت، از بارز ترین ممیزات انسانی یک فرد میدانند که جز مردان خدا در دیگران کمتر سراغ می گردد.

البته در تمام این موارد وسایر موارد که مولانا جلال الدین محمد بلخی پیرامون خلفای راشدین اشاره کرده است، این مطلب را می‌رساند که انسان نباید جایگاه خویش را فراموش نماید و از حدود معین و مشخص عبور نموده، نخوت و تکبر را بر گزیند. بلکه همواره خویشتن را در یابد، باخلق خدا به گونه‌ی درست و زیبا بر خورد نماید و به رفع نیاز مندیهای مشترک بپردازد.

ضمن نگارش مقاله مذکور موارد آتی در نظر گرفته شد که کلیات بحث را شامل می‌گردد.

هدف تحقیق

حقیقت این است هر بخش مثنوی از طرف دانشمندان به گونه‌ی ژرف مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که کارهای بعدی ممد و مکمل تحقیقات آنها میباشد. بدین منظور خواستم داستانهای مثنوی را که راجع به خلفای راشدین بیان شده، مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهم تا به زوایایی تاریک آن روشنی انداخته شود.

روش تحقیق

درنگارش مقاله‌ی هذا روش استقرایی، تحلیلی و کتابخانه‌یی در نظر گرفته شده است. مبرمیت تحقیق: ارج‌گزاری به مقام شامخ خلفای راشدین و آگاهی خواننده گان از عمق معلومات حضرت مولانا به حضرات خلفای راشدین می‌باشد. ارزش تحقیق: ادبیات در جنب آفرینش خیال، تصویر به بازتاب مسایل دینی و مناقب بزرگان دین می‌پردازد، بدین منظور مقاله‌ی هذا، نسبت بازتاب این موضوع از ارزش خاص بر خور دار می‌باشد.

فرضیه تحقیق

اگر به گوشه‌های نا مرئی این داستانها پر داخته نمی‌شد شاید زمانهای بیشتری در غبار فراموشی باقی می‌ماند. بادر نظر داشت نکات فوق به بررسی و تحلیل اشعار مولانا پیرامون هریکی از این ها به گونه‌ی اختصاصی می‌پردازیم.

مولوی کیست؟ محمد جلال الدین محمد رومی در ۶۰۴ هـ در بلخ تولد و در ۶۷۲ هـ در قونیه، وفات نمود. نسب آنها از طرف پدر به حضرت ابوبکر صدیق می‌رسد. درحیاتش خاموش تخلص می‌نمود اما بعد از مرگش او را مولانا لقب دادند و به همین لقب شهرت یافت، بعضی ها او را مولوی و طریقه‌ی او را مولویه گفته اند. (۳) به نظر فرانکلین لوویس:»

مولوی، تبعیدی موطن خویش خراسان بود. او در طلب علم و معرفت و نیز در جستجوی مدرسان معنوی سفرهای بسیار کرد و در برهه ای به شمس تبریزی پر رمز و راز بر خورد. که تحولات بعدی و آفرینش عرفانی وی محصول این نگرش می باشد. (۴)

خلفای راشدین کیها هستند؟ خلفای راشدین به شمار از صحابه کرام گفته میشود که نماینده گی سیاسی، دینی، اجتماعی، اقتصادی و سایر مسایل مربوط به حل نیاز مندیهای امت اسلامی را به عهده داشتند. که عبارت از (ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی و علی کرم الله و جبهه) می باشند. حضرت رسول مبارک اسلام به جایگاه شامخ آنها چنین ارشاد می فرماید: «فعلیکم بسنتی و سنه الخلفاء الراشدين المهدیین عضوا علیها بالنواجذ» (۵) ترجمه: لازم است شمارا تمسک به روش من و روش خلفای راشدین که هدایت یافته گان اند دستور آنها را به دندانهای کرسی تان محکم گیرید.

ابو بکر صدیق رض الله عنه: مولانا بیش از یازده بار در مثنوی به گونه تلویحی و تصریحی به ابوبکر صدیق اشاره نموده است که هر بخش آن مبین جایگاه و سیر زنده گی ابو بکر صدیق را بازتاب می دهد. ابوبکر صدیق در نشر و پخش اسلام جایگاه بزرگ و بلندی دارد که گفته شده: «وَأَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ مِنَ الرِّجَالِ الْأَحْرَارِ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ». (۶) ترجمه: نخستین کسی که از مردان آزاد اسلام آورده ابوبکر است.

مولانا ضمن ذکر سیمای ابوبکر صدیق به داستان بلال و نحوه همکاری وی به بلال را باز گو می نماید.

داستان: بلال حبشی برده یکی از محتشمان مکه بود. وقت اسلام آورد صاحبش بروی بر آشفته و او را مورد آزار واذیت قرار داد. ابوبکر روزی از نزدیک شکنجه گاه عبور می کرد، آن شکنجه و آن پایداری را دید دلش بر او سوخت. و چون بلال را در خلوت یافت، به گونه توصیه بدو سفارش نمود که نیازی به اظهار ایمان نداری، چه خداوند دانا به سرایر است. چندین بار این وضعیت بین طرفین تکرار شد؛ ابوبکر در فرجام ماجرا را حکایت کرد و خواست او را بخرد پیامبر «ص» او را تشویق نمود و گفت مرا نیز در این مکرمت شریک گردان و نیمی از بهای او را تعهد کردند که من می پردازم. بالاخره ابوبکر بلال را خریده نزد رسول الله آورد، آنگاه پیامبر «ص» از ابوبکر گله کرد که مگر نگفتم که مرا نیز در این مکرمت شریک کن؟ ابوبکر گفت: «من وبلال هر دو غلام تو ییم. اینک او را به خاطر تو و راه حق آزاد می کنم.» (۷)

تن فدای خار می کرد آن بلال خواجه اش می زد برای گوشمال
بلال «ض» بدن خود را فدای تازیانه خار دار کرد و صاحبش برای گوشمالی و تنبیه، او را می زد. و او را به جرم این که یکتا پرستی را بر بت پرستی ترجیح داد، سزاوار چنین مجازات میدانست.

کچه چرا تو یار احمد میکنی	بنده بد منکر دین منی
می زد اندر آفتابش او بخار	او احد می گفت بهر افتخار
تا که صدیق آن طرف بر میگذشت	آن احد گفتن بگوش او برفت
چشم او پر آب شد دل پر عنا	زان احد می یافت بوی آشنا
روزی دیگر از پکه صدیق تفت	آن طرف از بهر کار می برفت
باز احد بشنید و ضرب زخم خار	بر فروزید از دلش سوز و شرار

(دفتر ششم: ص ۱۰۸۷ شماره بیت ۸۹۰)

تفت: گرم و گرمی و حرارت باشد. (۸)

بلال با قبول رنج طاقت فرسا و عشق سرور کائنات، حاضر نشد تا به محمد «ص» فحش بگوید بلکه همواره لذت عشقش را چنین باز گو می کرد:

عشق قهار ست و من مقهور عشق	چون شکر شیرین شدم از شور عشق
گر هلالم گر بلالم می دوم	مقتدی آفتاب می شوم
عاشقان در سیل تند افتاده اند	بر قضای عشق دل بنهاده اند
همچو سنگ آسیا اندر مدار	روز و شب گردان و نالان بی قرار

(دفتر ششم: ص ۱۰۸۸ شماره بیت ۹۱۰)

اما بلال در چنین یک وضعیت مست نشئه معرفت الهی بوده است که حضرت مولانای بلخی حالت وی چنین بازتاب می دهد:

نعره مستان خوش می آیدم	تا ابد جاننا چنین می بایدم
نک هلالی با بلالی یار شد	زخم خار او را گل و گلنار شد
گر ز زخم خار تن غربال شد	جان و جسمم گلشن اقبال شد
بوی جانی سوی جانم می رسد	بوی یار مهربانم می رسد
چونک صدیق از بلال دم رست	این شنید از توبه او دست شست

(دفتر ششم: ص ۱۰۸۹-۱۰۹۰ شماره بیت ۹۵۰)

_____ بازتاب داستانهای خلفای راشدین در مثنوی معنوی

نک: مخفف اینک است، اکنون حالا (۹)

حضرت ابوبکر با شنیدن این وضعیت اسفبار به نزد رسوالله رفته ماجرای مقاومت و شدت تعذیب کفار را بیان کرد.

بعد از آن صدیق پیش مصطفی گفت حال آن بلال با وفا
کان فلک پیمای میمون بال چیست این زمان در عشق و اندر دام تست
جرم او انیست کوباز ست و بس غیر خوبی جرم یوسف چیست پس
(دفتر ششم: ص ۱۰۹۰ شماره بیت ۹۶۰)

و وضعیت نا میمون بلال را چنین بازتاب میدهد:

پیش مشرق چار میخش میکنند تن بر هنه شاخ خارش میزنند
از تنش صد جای خون بر میجهد او احد میگوید و سر می نه
پندها دادم که پنهان دار دین سر پوشان از جهودان لعین
عاشق است او را قیامت آمدست تا در توبه برو بسته شدست
(دفتر ششم: ص ۱۰۹۱ شماره بیت ۹۷۰)

از شنیدن این خبر حضرت محمد «ص» بر آشفته شده به پیدا نمودن راه حل و چاره تاکید نمودند:

مصطفی زین قصه چون خوش بر شگفت
رغبت افزون گشت او را هم بگفت
مصطفی گفتش که اکنون چاره چیست
گفت این بنده مر او را مشتریست
هر بها که گوید او را می خرم
در زیان و حیف ظاهر ننگرم
(دفتر ششم: ص ۱۰۹۱ شماره بیت ۹۹۰)

لابد رسول مبارک اسلام راه حل را در خریدن وی از دست مشرکین دریافت نمود و گفتند.

مصطفی گفتش که ای اقبال جو اندرین من میشوم انباز تو
تو و کیلم باش نیمی بهر من مشتری شو قبض کن از من ثمن

گفت صد خدمت کنم رفت آن زمان سوی خانه آن جهود بی امان
(دفتر ششم: ص ۱۰۹۲ شماره بیت ۹۹۰)
وقتی که ابوبکر صدیق بلال را خرید، آن مشرک خندید و گفت چه سود در این
فروش نمودم.

قهقهه زد آن جهود سنگ دل	از سر افسوس و طنز و غش و غل
گفت صدیقش که این خنده چه بود	در جواب پرسش او خنده فزود
من ز استیزه نمی جوشید می	خود بعشر اینش بفروشیدمی
کو بنزد من نیرزد نیم دانگ	تو گران کری بهایش را ببانگ
پس جوابش داد صدیق ای غبی	گوهری دادی بجوزی چون صبی

(دفتر ششم: ص ۱۰۹۴ شماره بیت ۱۰۴۰)

استیزه: جنگ. (۱۰) دانگ: یک بخش از شش بخش چیزی، یک ششم چیزی یک
حصه از شش حصه چیز. (۱۱)
رسول مبارک اسلام از ابوبکر گله نمود که چرا مرا در نصف قیمت شریک نساختی؟ را
مورد عتاب قرار داد، باید مرا در نصف قیمت وی شریک سازی و تو همه را در سهم خویش
خریدی و ما را سهم نساختی؟

گفت ای صدیق آخر گفتمت	که مرا انباز کن در مکرمات
گفت ما دو بندگان کوی تو	کردمش آزاد من بر روی تو
یوسفی جستم لطیف و سیم تن	یوسفستانی بدیدم در تو من
در پی جنت بدم در جست و جو	جنتی بنمود از هر جزو تو

(دفتر ششم: ص ۱۰۹۶ شماره بیت ۱۰۹۰)

ابوبکر «رض» کمال اخلاص و همدردی خویش را به جناب مصطفی چنین بیان می نماید:

همچو مدح مرد چو پان سلیم	مر خدا را پیش موسی کلیم
که بجویم آشپشت شیرت دهم	چارقت دوزم من و پیشت نهم
أَبْشُرُوا یا قَوْمَ اذْ جاءَ الْفَرَجَ	اِفْرَحُوا یا قَوْمَ قَدْ زَالَ الْحَرْجَ
آفتابی رفت در کازه هلال	در تقاضا که ارحنا یا بلال

(دفتر ششم: ص ۱۰۹۷ شماره بیت ۱۱۰۰)

کازه: نشست گاهی که پالیز بانان از چوب گیاه سازند جهت آنکه به وقت باران در آنجا نشینند، خانه خرگاهی که از چوب، نی علف و سازند. (۱۲)

سیمای عمر در مثنوی: در مورد مناقب و فضایل عمر «رض» تمام متون اسلامی و غیر اسلامی مشحون است که اینجا ایجاب آن را نه مینماید، این فضایل بارهای از زبان حضرت رسول مبارک اسلام بیان گردیده است به یک نمونه آن اشاره می نمایم: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبَهُ، وَهُوَ الْفَارُوقُ. فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» ترجمه: رسول مبارک اسلام میفرماید: حقیقتا الله متعال حق را بر زبان و قلب عمر جاری ساخته است وی فاروق است که جدا نموده الله متعال توسط وی بین حق و باطل. (۱۳) بدین منظور مولوی در مثنوی در باب فضل و چگونه گی زنده گی اجتماعی و دینی عمر اشارات دارد که مبین ارزشهای اسلامی و گونه از تهذیب و پارسایی وی را بازتاب میدهد.

داستان: نماینده رسمی از سوی امپراتور روم به سوی عمر (خلیفه دوم) فرستاده شد. وی بعد از پیمودن راه های پر پیچ و خم به مدینه منوره رسید و از قصر عمر پر سیدن گرفت. به وی گفتند عمر قصر ندارد. تنها قصر او جان روشن اوست. توی چه قسم میخواهی قصر- باطن وی را مشاهده نمایی، در حالیکه دید تو را حجابی پوشانده که مانع از دیدن آن است. تا اینکه عمر را زیر درخت خرما آرمیده یافت و از ترس نتوانست با عمر نزدیک شود وبا خود گفت: من شاهان و امیران بسیار دیده ام و از هیچ یکی واهمه نداشتم، ولی چطور است که این مرد بی آرایش هوش از سرم ربوده است؟ به هر حال نماینده روم آنجا توقف نمود تا اینکه عمر از خواب بیدار شد وی را امان داد و نزد خود فرا خواند. عجلتاً فرستاده روم در باره روح و جان پرسه‌ها را آغاز نمود که در متن اشعار توضیح داده میشود. (۱۴)

زمانی فتوحات عمر (رض) گلیم اقتدار امپراتوری قیصر- و کسری را برچید، رومی‌ها خواستن با مسلمین از در آشتی و صلح داخل شوند بدین مناسبت سفیر به مدینه منوره فرستادند.

تا عمر آمد ز قیصر یک رسول

در مدینه از بیابان نغول

گفت کو قصر خلیفه ای حشم

تا من اسب و رخت را آنجا کشم

(دفتر اول: ص ۶۸ شماره بیت ۱۳۹۰)

مردم گفتند خلیفه را قصر نیست وی همانند در ویشان زنده گی می نماید.

قوم گفتندش که او را قصر نیست
مر عمر را قصر جان روشنیست
گر چه از میسری و را آوازه ایست
همچو در ویشان مر اورا کازه ایست
ای برادر چون ببینی قصر او
چونک در چشم دلت دستست مو
چشم دل از مو و علت پاک آر
و آنگهان دیدار قصرش چشم دار
(دفتر اول: ص ۶۹ شماره بیت ۱۳۹۵)

یعنی: ای فرستاد! چشم دل خود را از موی هوی و هوس و امراض قلبی پاک کن،
آنگاه قصر خلیفه را که جان روشن و باور و ایمان قلبی او ست نگاه کن. (۱۵)

مولانا موضوع را به گونه عرفانی جلوه داده حق مطلب را چنین بیان میدارد.
هرکرا هست از هوسها جان پاک
زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمد پاک شد زین نار و دود
هرکجا رو کرد وجه الله بود
هر کرا باشد ز سینه فتح باب
او ز هر شهری ببیند آفتاب
حق پدید است از میان دیگران
همچو ماه اندر میان اختران
(دفتر اول: ص ۶۹ شماره بیت ۱۴۰۰)

هنکامی که سفیر وضعیت عمر را درک نمود، تقاضاهایش از بین رفت، حالت دیگر به
وی پیش آمد دگر متوجه اسباب و وسایل خود نگردیده به صحبت های خلیفه مسلمین
گوش فرا داد.

چون رسول روم این الفاظ نر
در سماع آورد شد مشتاق تر
دیده را برجستن عمر گماشت
رخت را و اسب را ضایع گذاشت
هر طرف اندر پی آن مرد کار
می شدی پرسیان او دیوانه وار
(دفتر اول: ص ۶۹ شماره بیت ۱۴۱۰)

به اساس هدایت زن اعرابی موصوف عمر را زیر خرما یافت و ناخود آگاه به گونه تعجیب
پرسید.

کین چنین مردی بود اندر جهان
وز جهان مانند جان باشد نهان؟
دید اعرابی زنی او را دخیل
گفت عمر نک بزیر آن نخیل
زیر خرما بن زخلقان او جدا
زیر سایه خفته بین سایه خدا
(دفتر اول: ص ۶۹ شماره بیت ۱۴۱۵)

وقت سفیر عمر را زیر درخت خرما دریافت، نزدیک آمد و آنجا توقف نمود تا این تغییر در تفکر وی پدید آمد.

آمد او آنجا و از دور ایستاد	مر عمر را دید و در لرز او فتاد
هیبتی زان خفته آمد بر رسول	حالتی خوش کرد در جانش نزول

(دفتر اول: ص ۷۰ شماره بیت ۱۴۲۰)

به گفته محمد تقی جعفری: «تکیه گاههایی را که انسانها برای خود اتخاذ میکنند، از نظر قدرت بسیار گوناگون است، بعضی ها به ثروت، گروهی به علم، دسته ای به شخصیت اجتماعی، بعضی دیگر به وجدان پاک تکیه میکنند، هریک از این تکیه گاهها مطابق کیفیت و کمیتی که از واقعیت بر خور دار هستند، میتوانند بانسان نیرو و عظمت ببخشند؟ پس تکیه گاه حقیقی خدا است، که نه تحول دارد و نه زوال و نه نسبیّت را برآن راهیابی است که همگان در مقابل او احساس کوچکی میکنند.» (۱۶)

سفیر از دیدن صحنه شگفتی زده شده، تصور کرد که عمر با این هیبت چگونه محور محبت دلهای همراهانش گردیده است.

مهر و هیبت هست ضد همدیگر	این دو ضد را دید جمع اندر جگر
--------------------------	-------------------------------

سفیر روم خویشتن را کنترل کرده نتوانست، ناخود آگاه نحوه تأثیر پذیریش را از عمر چنین بیان داشت.

گفت: با خود من شهان را دیده ام	پیش سلطانان مه و بگزیده ام
از شهانم هیبت و ترسی نبود	هیبت این مرد هوشم را ربود

(دفتر اول: ص ۷۰ شماره بیت ۱۴۲۰)

درحالی که من افسری بودم که از رفتن به بیشه شیران و پلنگان هراسی نداشتم ولی این مرد ساده پوش و ساده زیست روان مرا در حالت هراس و خوف قرار داد:

رفته ام در بیشه شیر و پلنگ	روی من زیشان نگردانید رنگ
بس که خوردم بس زدم زخم گران	دل قوی تر بوده ام از دیگران
بی سلیح این مرد خفته بر زمین	من بهفت اندام لرزان چیست این؟

(دفتر اول: ص ۷۰ شماره بیت ۱۴۲۵)

با لآخره موصوف به حقانیت جایگاه عمر پی برده گفت:

هیبت حق است این از خلق نیست هیبت این مرد صاحب دلق نیست
هرک تر سید از حق و تقوی گزید ترسد از وی جن و انس و هرکه دید
اندر این فکرت بحرمت دست بدست بعد یکساعت عمر از خواب جست
(دفتر اول: ص ۷۰، شماره بیت از ۱۴۱۵-۱۴۲۵)

تا این که عمر از خواب بیدار شد و سفیر آداب سلام محضر- عمر بجا آورد و ایشان او را
مورد نوازش و احترام قرار داد:

کرد خدمت مر عمر را و سلام گفت پیغمبر سلام آنگه کلام
پس علیکش گفت او را پیش خواند ایمنش کرد و پیش خود نشاند
لاتخا فوا هست نزل خایفان هست در خور از برای خایفان
بعد از آن گفتش سخن های دقیق وز صفات پاک حق نعم الرفیق
(دفتر اول: ص ۷۰، شماره بیت ۱۴۳۰)

به گفته استاد عین الله علاء: «سخن های دقیق: سخن های موشکافانه و اسرار آمیزی
که همه کس آن را فهم نکند. صوفیه و عرفا مطالب خود را علم حقایق، علم قلب، علم اسرار
و علم احوال و معارف دقیقه می خوانند. نعم الرفیق: رفیق یکی از اسمای نود و نه گانه خداوند
است...» (۱۷) حضرت رسول مبارک اسلام «ص» هنگام رحلت شان آخرین کلمه را که گفتند
همین بود. «آخِرَ کَلِمَةٍ تَكَلَّمُ بِهَا اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الْأَعْلَى» (۱۸)

بعد از تعارف مقدماتی، حضرت عمر با سخن های نرم و حکیمانه که مملو از زیر بنای
دعوت و خلوص نیت بود با وی داخل مذاکره شد تا وی را به حقایق اشیا آگاه بسازد.

وز نوا زشهای حق ابدال را تا بداند او مقام و حال را
(دفتر اول: ص ۷۱، شماره بیت ۱۴۳۵)

عین علاء به نقل از محی الدین عربی می نویسد: «ابدال قسمتی از او لیا هستند که
خداوند هفت اقلیم را به واسطه آنها حفظ می کند.» (۱۹)

اینجا مولانا در نحوه تأثیر گذاری عمر بر سفیر روم مقام عرفان و معرفت نفس را متباز
دانسته چنین می سراید:

جلوه بیند شاه و غیر شاه نیز وقت خلوت نیست جز شاه عزیز
جلوه کرده عام و خاصان را عروس خلوت اندر شاه باشد یا عروس

از منازل های جایش یاد داد وز سفرهای روانش یاد داد
وز هوایی کاندرو سیمرغ روح پیش ازین دیدست پرواز و فتوح
(دفتر اول: ص ۷۱، شماره بیت ۱۴۴۰)

عمر از راه معرفت النفس به سرشت وی آگاهی حاصل نمود و در ضمیر وی تخم محبت الهی را کاشت، در فرجام مقدمات تغییر در وجود و ارادهٔ سفیر احساس گردید.

چون عمر اغیار رورا یار یافت جان او را طالب اسرار یافت
دید آن مرشد که او ارشاد داشت تخم پاک اندر زمین پاک کاشت
(دفتر اول: ص ۷۱، شماره بیت ۱۴۴۵)

هنگام مشاهدهٔ چنین وضعیت تأثیر در حال و احوال نمایندهٔ باصلاحیت روم به وجود آمد موصوف از تماس روی اصل موضوع طفره رفته به جستجوی راز حقیقت اقتدار مسلمین به زعامت چنین مرد متواضع و بی آرایش فرو رفت که چگونه مشاهدهٔ این وضعیت او را متأثر ساخته که از خویش گسسته به حق پیوسته است.

مرد گفتش ای امیر المومنین جان ز بالا چون بیآمد در زمین
مرغ بی اندازه چون شد در قفس گفت حق بر جان فسون خواند و قصص
بر عدمها کآن نداد چشم و گوش چون فسون خواند همی آید بجوش
باز بر موجود افسونی چو خواند زو دو اسبه در عدم موجود راند
(دفتر اول: ص ۷۱، شماره بیت ۱۴۵۰)

تداوم وضعیت گفت و گو بین حضرت عمر «رض» و سفیر روم، از سرحد دیپلماتیک فراتر رفته به موضوع عرفانی و جنبهٔ خدا شناسی و هستی شناسی پیچید.

گفت در گوش گل و خندانش کرد گفت با شگ و عقیق کانش کرد
گفت با جسم آیتی تاجان شد او گفت با خورشید تا رخشان شد او
باز در گوشش دهد نکتهٔ مخوف در رخ خورشید افتد صد کسوف
(دفتر اول: ص ۷۱، شماره بیت ۱۴۵۵)

تا این که دگر گونی مطلق در طرز تفکر و اندیشهٔ سفیر به وجود آمد.

گوشت پارهٔ آدمی با عقل و جان می شکافد کوه را با بحر و کان
زور جان کوه کن شق حجر زور جان جان درانشق القمر
(دفتر اول: ص ۷۳، شماره بیت ۱۴۸۰)

محتوای بیت فوق به آیه مبارکه اشاره می نماید: «اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (۲۰)
کار عشق بود نه هوای دل.

رسول روم به عمر گفت که: چه حکمت و چه سری بر این بود که خدای متعال روح را
که صاف و مجرد است در جسم کدر و تیره حبس کرد؟ (۲۱)

گفت یا عُمَر! چه حکمت بود و سرّ
حبس آن صافی درین جای کدر
آب صافی در گلی پنهان شده
جان صافی بسته ابدان شده

(دفتر اول: ص ۷۵، شماره بیت ۱۵۲۰)

به گفته استاد علا: «همانگونه که آب صاف و زلال در گل پنهان شده و در همه ذرات
گل حضور دارد، جان صافی و مجرد نیز در بدن ها حضور دارد. روح به ظاهر زندانی بدن
هاست ولی زنده بودن بدن و حیات و تحرک و نشاط آن از روح است.» (۲۲)

حضرت عمر در پاسخ وی گفت: «تو بحث شگرفی را به میان آوردی. این بحث بسیار
دقیق است و شاید نتوان آن را آنچنان که شایسته آن است تبیین کرد.» (زمزمه جان ج ۲ ص
۱۲۹۴) چنانکه در قرآن کریم مذکور است. «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا
أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (۲۳)

گفت تو بحثی شگرفی میکنی
از برای فایده این کرده
آنکه از وی فایده زاییده شد
صد هزاران فایده ست و هریکی
معنی را بند حرفی میکنی
تو که خود از فایده در پرده
چون نبیند آنچه ما را دیده شد
صد هزاران پیش آن یک اندکی
فایده کلّ کل خالی چراست
آن دم نطق که جزو جزو ها ست

(دفتر اول: ص ۷۵ شماره بیت ۱۵۲۵)

گفت را گر فایده نبود مگو
شکر یزدان طوق هر گردن بود
ور بود هل اعتراض و شکر جو
نی جدال و رو ترش کردن بود

(دفتر اول: ص ۷۵، شماره بیت ۱۵۲۵)

هل: فعل امر است یعنی ترک کن و بگذار. یعنی: عمر گفت: اگر می دانی که سخنی
که می گویی متضمن معنی نیست و بی محتوا است، نگو. ولی اگر فایده ای برای آن در نظر
داری و می دانی که فایده ای به کسی می رساند پس این اعتراض را فرو بگذار و سپاسگزار
حق باش که راز این امر را بر تو مکشوف کرده است. (۲۴)

ناگفته های از پیش آمد عمر بر پیر چنگی: عمر «رض» از دوران کودکی، جوانانی تا سن پیری همواره یک انسان قاطع، راست یکننده می باشد. مخصوصاً وقتی که به صفت امیر المومنین انتخاب گردید، تمام حرکاتش حساب شده، مسئولانه به پیش می رفت. همانند موسی که با شبان مورد آزمایش قرار می گیرد. چه اندازه بال تواضع را در برابر پیر چنگی همان بنده تائب خداوند گسترانید.

داستان: در عهد عمر، چنگ نوازی بود که آواز دلآویزش مرد گان را زندگی و نشاط می بخشید. او عمری بر این کار سپری نمود و رفته رفته برف پیری بر سر و رویش باریدن گرفت. و کمرش از بار سنگینی عمر خمیده گشت. آواز دلپذیرش به ناخوشی گرایید، دیگر کسی طالب ساز و آواز او نبود او یکه و تنها در فقر و ناتوانی غوطه ور شد، تا اینکه پیوند امیدش از خلق گسست و دل به امید حق بست. از این رو شبی به گورستانی خاموش در حومه مدینه رفت و با خود گفت: این بار باید برای خدا زخمه را بر رشته های ساز به رفتار آورم و تنها برای او بنوازم تا که حصه ای از در یای بیکران رحمت الهی بر گیرم و دستمزدی ستانم.

او چنان چنگ نواخت که در نتیجه به خواب عمیق فرو رفت. حق تعالی اراده فرمود که حضرت عمر نیز به خواب گران رود. در خواب به عمر دستور داده شد که بر خیز به گورستان برو و نیاز یکی از بنده گان مرا بر آورده ساز. و مقدار هفتصد دینار از بیت المال بر گیر و بدو ده که این مقدار دستمزد سازی است که برای خدا به نوا آورده است. عمر از خواب بیدار شد به گورستان رفت بعد از جستجوی زیاد مطمئن شد که را مشگر همین بنده خاص اله باشد. عمر بالای سر رامشگر توقف نمود نا گهان عمر عطسه زد و چنگ نواز از خواب بیدار شد احساس ترس نمود. اما عمر او را دلداری داد و جرایان را برایش گفت و مبلغ پولی را برایش تسلیم داد. پیر چنگی سخت به گریان افتید و از این که عمری را به خاطر مجالس طرب ساز زده پشیمان و تائب شد. و در یافت که باید چنگ و ساز را تنها برای خدا نواخت و بس. (۲۵)

آن شنیدستی که در عهد عمر	بود چنگی مطربی با کرو فر
بلبل از آواز او بی خود شدی	یک طرب ز آواز خویش صد شدی
همچو اسرافیل کا وارش بفن	مرد گان را جان در آرد در بدن
سازد اسرافیل روزی ناله را	جان دهد پو سیده صد ساله را
انبیا را در درون هم نغمه است	طالبان را زان حیوه بی بهاست

(دفتر اول: ص ۹۴، شماره بیت ۱۹۲۰)

نوازنده که سالهای نواخت و عیش و عشرت نمود که همه گان عاشق صدای دل نشین
وی بودند؛ روز گاری آمد که وی پیر شد و همه شأن و شوکتش از بین رفت.

مطربی کزوی جهان شد پر طرب رسته ز آوازش خیالات عجب
از نوایش مرغ دل پران شدی وز صدایش هوش جان حیران شدی
پشت اوخم گشت همچون پشت خُم ابروان بر چشم همچون پالدم
(دفتر اول: ص ۱۰۳ شماره بیت ۲۰۷۵)

همزمان با پیر شدن وضعیت صدای دلنشین وی خراب، نازک و بی کیفیت شد
گشت آواز لطیف جان فزاش زشت و نزدکس نیززیدی بلاش
آن نوای رشک زهره آمده همچو آواز خر پیری شده
چونک مطرب پیر تر گشت و ضعیف شد ز بی کسبی رهین یک رغیف
(دفتر اول: ص ۱۰۲، شماره بیت ۲۰۷۵)

رغیف: گرده نان (۲۶) قرص نان.

پیر چنگی بعد از نا امید شدن از زندگی به در بار خداوند منان روی آورده چنین استدعا نمود.

گفت عمر و مله تم دادی بسی لطفها کردی خدایا با خسی
معصیت ور زیده ام هفتاد سال باز نگرستی زمن روزی نوال
(دفتر اول: ص ۱۰۲ شماره بیت ۲۰۸۵)

پیر آن چنگ را که برای عیش و طرب مینواخت اکنون خواست که برود برای الله بنوازد.

چنگ را برداشت و شد الله جو سوی گورستان یشرب آه گو
چنگ زد بسیار و گریان سر نهاد چنگ بالین کرد و بر گوری فتاد
(دفتر اول: ص ۱۰۳، شماره بیت ۲۰۹۰)

بعد از التجاء به درگاه قاضی الحاجات خسته شده خوابش برد.

خواب بردش مرغ جاننش از حبس رست چنگ و چنگی را رها کرد و بجست
گشت آزاد از تن و رنج جهان در جهان ساده و صحرای جان
مرغ آبی غرق دریای عسل عین ایوبی شراب و مغتسل
که بد او ایوب از پا تا بفرق پاک شد از رنجهای چون نور شرق
(دفتر اول: ص ۱۰۳، شماره بیت ۲۱۰۰)

در چنین یک وضعیت در عالم خواب حضرت عمر «رض» را هاتفی صدا میکند ای عمر مقدار پول را بر دار به گورستان رفته به آن مردی که آنجا خفته است تسلیم بدار.

آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت تا که خویش از خواب نتوانست داشت
سر نهاد و خواب بردش خواب دید کآمدش از حق ندا جانش شنید

(دفتر اول: ص ۱۰۴، شماره بیت ۲۱۱۰)

صدای آمد ای عمر برخیز و سوی گورستان برو و مشکل بنده ما را بر آورده بساز.

بانگ آمد مر عمر را کای عمر بنده ما را زحاجب باز خر
بنده داریم خاص و محترم سوی گورستان تو رنجه کن قدم
ای عمر برجه زبیت المال عام هفصد دینار در کف نه تمام

(دفتر اول: ص ۱۰۶، شماره بیت ۲۱۶۵)

برجه: خرجهای خارج از منزل، پول تفریح (۲۷)

عمر این مبلغ را بر داشت و روانه گورستان شد.

پس عمر ز آن هیبت آواز جست تا میان را بهر این خدمت بیست
سوی گورستان عمر بنهاد رو در بغل همیان دوان درجست و جو
گرد گورستان روانه شد بسی غیر آن پیرو نبود آنجا کسی

(دفتر اول: ص ۱۰۷، شماره بیت ۲۱۷۰)

عمر سرگردان دور گورستان دنبال بنده خاص اله می گشت.

گفت حق فرمود ما را بنده ایست صافی و شایسته و فرخنده ایست
پیر چنگی کی بود خاص خدا حبذا ای سر پنهان حبذا
بار دیگر گرد گورستان بگشت همچو آن شیر شکاری گرد دشت

(دفتر اول: ص ۱۰۷، شماره بیت ۲۱۷۵)

هر اندازه که عمر اطراف گورستان بر گشت غیر از این نوازنده کسی را نیافت بناءً

متیقن شد که شاید همان بنده همین شخص باشد.

چون یقین گشتش که غیر پیر نیست گفت در ظلمت دل روشن بسیست
آمد و با صد ادب آنجا نشست بر عمر عطسه فتاد و پیر جست
مر عمر را دید و ماند اندر شگفت عزم رفتن کرد و لرزیدن گرفت

(دفتر اول: ص ۱۰۷، شماره بیت ۲۱۷۵)

پیر زیاد تر سید راه فرار را در نظر گرفت.

گفت در باطن خدایا از تو داد
محتسب بر پیرکی جنگی قتاد
چون نظر اندر رخ آن پیر کرد
دید او را شرمسار و روی زرد
(دفتر اول: ص ۱۰۷، شماره بیت ۲۱۸۰)

عمر برایش اطمینان داد و گفت:

پس عمر گفتش مترس از من مرم
چند یزدان مدحت خوی تو کرد
کت بشهارتها زحق آورده ام
تا عمر را عاشق روی تو کرد
نک قراضه چند ابریشم بها
خرج کن این را و باز اینجا بیا
پیر این بشنید و برخورد می طپید
دست می خایید و جامه میدرید
(دفتر اول: ص ۱۰۷، شماره بیت ۲۱۸۰)

با مشاهده این وضعیت پیر به وجد آمده فریاد زد و چنگ را شکست.

چون بسی بگریست و از حد رفت درد

چنگ را زد بر زمین و خرد کرد

ای بخورده خون من هفتاد سال

ای ز تو رویم سیه پیش کمال

خرچ کردم عمر خود را دم بدم

در دمیدم جمله را در زیر و بدم

وای کز آواز این بیست و چهار

کار وان بگذشت و بیگه شد نهار

ای خدا فریاد زین فریاد خواه

داد خواهم نه زکس زین داده خواه

(دفتر اول: ص ۱۰۸، شماره بیت ۲۱۹۵)

عمر برایش تسلی داد و گفت:

پس عمر گفتش که این زاری تو

هست هم آثار هشیاری تو

راه فانی گشته راهی دیگرست

زانکه هشیاری گناهی دیگرست
چونک قصهٔ حال پیر اینجا رسید
پیرو حالش روی در پرده کشید
پیر دامن را زگفت و گو فشاند
نیم گفته در دهان ما بماند
(دفتر اول: ص ۱۰۹، شمارهٔ بیت ۲۲۰۰-۲۲۲۰)

نگاهی دیگر مولوی در باب التزام عمر در اتفاقات خیر و شر به امر الله.
مولانا در مبحث دیگر اشاره به داستانی می نماید که روزگار در عهد عمر یکی از شهر
ها آتش گرفت، بعد از مراجعهٔ مردم به حضرت عمر، وی این آتش را نشانهٔ خشم خدا در برابر
عدم خلوص مردم در مسیر تقوا خوانده راه نجات از آن را در انفاق و صدقات فی سبیل الله
دانست.

آتشی افتاد در عهد عمر
همچون چوپ خشک میخورد او حجر
در فتاد اندر بنا و خانهها
تازد اندر پر مرغ و لانهها
نیم شهر از شعلها آتش گرفت
آب میترسید از آن و می شگفت
خلق آمد جانب عمر شتاب
کآتش ما می نمیرد هیچ از آب
گفت آن آتش ز آیات خداست
شعله از آتش ظلم شماست
آب بگذارید و نان قسمت کنید
بخل بگذارید اگر آل منید
خلق گفتندش که در بگشوده ایم
ما سخی و اهل فتوت بوده ایم
گفت نان در رسم و عادت داده اید

دست از بهر خدا نگشاده اید
بهر فخر و بهر بوش و بهر ناز
نه از برای ترس و تقوی و نیاز
هرکس بر قوم خود ایثار کرد
کاغه پندارد که او خود کار کرد

(دفتر اول: ص ۱۸۳، شماره بیت ۳۷۱۵)

کاغه: ابله متجاهل، ساده دل: کرو فر خود نمایی. (۲۸)

هدف مولانا از بیان این داستان این است که هرگونه صدقات و خیرات بزرگ و کوچک که نیت رضای الله در او نباشد در دفع ضرر و جلب منفعت مفید نخواهد بود. اشاره مولوی به آغاز خلافت عثمان غنی در مثنوی معنوی: حضرت عثمان خلیفه سوم مسلمین و از نخستین کسانی که با امکانات دست داشته خویش قوی ترین همکاری ها را در حل مشکلات و نیاز مندیهای مسلمین نموده است که متون اسلامی مشحون از ذکر فضایل و خوبیهای وی میباشد؛ این مبشرات از زبان مبارک رسول الله «ص» نیز بازتاب یافته است. روز رسول مبارک اسلام همراه حضرات ابوبکر، عمر و عثمان برکوه احد بالا شدند کوه لرزید رسو الله «ص» فرمودند: «اثْبُتْ أَحَدٌ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ نَبِيٌّ وَصِدِّيقٌ وَشَهِيدَانِ» (۲۹) مولوی در مثنوی به کار کردهای عثمان (خلیفه سوم) کمتر تماس گرفته است. بناء به ذکر این مطلب اکتفا می نماییم.

قصه عثمان که بر منبر برفت
چون خلافت یافت بشتابید تفت
منبر مهتر که سه پایه بدست
رفت بوبکر و دوم پایه نشست
بر سوم پایه عمر در دور خویش
از برای حرمت اسلام و کیش
دور عثمان آمدو اوبالای تخت
بر شد و بنشستند آن محمود بخت

(دفتر چهارم: ص ۶۵۰، شماره بیت ۴۹۰)

حضرت علی کرم الله وجهه : نخستین کودکی بود که اسلام آورده، قهرمانیها، مبارزات و خدمات ارزشمندی را در تاریخ اسلام و مسلمین ثبت نموده که همه متون اسلامی و غیر اسلامی گواه آن است. میتوان عظمت جایگاه وی را از زبان مبارک حضرت رسول اکرم «ص» سراغ نمود که ایشان فرمودند: «لَعَلِّي أَنْتَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ» (۳۰)

داستان : حضرت علی روزی با پهلوانی پرآوازه عرب مصاف داد و حضرت علی بروی غالب و خواست او را بکشد. در این هنگام آن پهلوان شکست خورده از روی خشم و حقارت و ناامیدی آب دهان بر رخسار حضرت علی انداخت، چون کار را خود را تمام شده می دانست. ولی بر خلاف علی بی درنگ شمشیر خود را بر زمین انداخت و دست از هلاکت وی برداشت. آن مرد با تعجب پرسید چرا مرا نکشتی؟ امیر مؤمنان پاسخ داد جنگ آور راه حق، هرگز جان کسی را برای فرو نشانیدن عطش خشم و کین نمی ستاند. بلکه او تنها بر خواست و اراده حق، گردن می نهد و بس. (۳۱)

در بیان اینکه وقت علی کرم الله وجهه بر خصم خویش در میدان نبرد فایق آمد و آن کس در زمین افتاد و به رخسار علی «رض» تف نمود علی «رض» شمشیر خویش را دور انداخت و آن کافر را نکشت.

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان مطهر از دغل
اخلاص در عمل را باید از علی یاد بگیری و آن شیر حق را از هر حيله و نیرنگ پاک و منزّه بدان.

در غزا بر پهلوانی دست یافت
زود شمشیری بر آورد و شتافت
او خدو انداخت بروی علی
افتخار هر نبی و هر ولی
در زمان انداخت شمشیر آن علی
کرد او اندر غزا اش کاهلی

(دفتر اول: ص ۱۸۴، شماره بیت ۳۷۲۵)

خدو: آب دهن که به هندی تهوک گویند (۳۲)

خصم آن حضرت ازین عمل متحیر شده و پرسید؟

گشت حیران آن مبارز زین عمل
وز نمودن عفو و رحمت بی محل
گفت بر من تیغ تیز افراستی
از چه افکندی مرا بگذاشتی؟
آن چه دیدی بهتر از پیکار من
تا شدستی سست در اشکار من
(دفتر اول: ص ۱۸۴، شماره بیت ۳۷۳۰)
امیر المؤمنین در پاسخ وی گفت:
گفت امیر المؤمنین بآن جوان
که بهنگام نبرد ای پهلوان
چون خدو انداختی در روی من
پس نفس جنبید و تبه شد خوی من
(دفتر اول: ص ۱۹۶، شماره بیت ۳۹۷۵)
وقتی پهلوان شکست خورده و گذشت شده این وضعیت را مشاهد می نماید.
گبر این بشنید و نوری شد پدید
در دل او تا که زناری برید
گفت من تخم جفا می کاشتم
من ترا نوعی دگر پنداشتم
من غلام موج آن دریای نور
که چنین گوهر بر آرد در ظهور
عرضه کن بر من شهادت را که من
مر ترا دیدم سر افراز زمن
(دفتر اول: ص ۱۹۶، شماره بیت ۳۹۸۵)
آن مرد بعد از مشاهدات عجایب در این ماجرا از علی التماس نمود
راز بگشای علی مر تضي
ای پس سوء القضا حسن القضا

یا تو وا گو آنچ عقلت یافتست

یا بگویم آنچه بر من تافتست

(دفتر اول: ص ۱۸۵، شماره بیت ۳۷۶۰)

یعنی: ای علی مرتضی! که به اسرار عوالم مختلف واقفی، اسرار را برای ما فاش کن و حقیقت این حال را برایم بگو؟ ای که می توانستی مرا بکشی و سر نوشت ناگوار پیدا کنم و با حال کفر و عصیان از دنیا بروم. بلکه با صبر و وفاء موجب شدی که به جای قضای بد قضای نیک بر من آید. پس مراد از سوء القضاء در حال کفر و حق ستیزی مردن آن خصم است، حسن القضاء عفو شدن او و گرویدن وی به آیین حنیف الهی میباشد. (۳۳)

مولانا به روایت فرد سوم خصوصیت علی رض چنین بیان میدارد.

چون تو یابی آن مدینه علم را

چون شعاع آفتاب حلم را

باز باش ای باب برجویای باب

تا رسد از تو قشور اندر لباب

باز باش ای باب رحمت تا ابد

بار گاه ما له کفواً أحد

(دفتر اول: ص ۱۸۵، شماره بیت ۳۷۶۵)

اشاره به حدیث مبارک اسلام است که فرمودند: «أنا مدينة العلم، وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها». (۳۴) ترجمه: من شهر علمم و علی دروازه آن است، هرکسی میخواهد که وارد این شهر شود، باید از دروازه آن بیاید.

کفواً احد: اشاره به آیه: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (۳۵)

کافر جدا تقاضا نمود که وقت بر من ظفر یافتی و شمشیر را دور انداختی و مرا نکشتی علت و حکمت در چه بود.

گفت فرما یا امیر المؤمنین

تا بجنبد جان بتن در چون جنین

چون جنین را نوبت تدبیر رو

از ستاره سوی خورشید آید او

این جنین در جنبش آید ز آفتاب
کآفتابش جان همی بخشد شتاب
(دفتر اول: ص ۱۸۶، شماره بیت ۳۷۷۵)
حضرت علی در پاسخ آن کافر گفت:
گفت من تیغ از پی حق می زنم
بنده حقم نه مأمور تنم
شیر حقم نستم شیر هوا
فعل من بر دین من باشد گوا
مارمیت از رمیتم در حراب
من چو تیغم و آن زننده آفتاب
رخت خود را من زره بر داشتم
غیر حق را من عدم انگاشتم
(دفتر اول: ص ۱۸۷، شماره بیت ۳۷۹۰)

مارمیت: اشاره به آیه مبارکه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۳۶) می باشد. بخش
دیگری از معجزات سرور کائنات را بازتاب میدهد.

مولانا صحنه داغ نبرد را عاشقانه به تصویر می کشد.
غرق نورم گرچه سققم شد خراب
روضه گشتم گرچه هستم بو تراب
چون در آمد در میان غیر خدا
تیغ را اندر میان کردن سزا
تا احب الله آید نام من
تا که ابغض الله آید کام من
(دفتر اول: ص ۱۸۷، شماره بیت ۳۸۰۵)

علی از وضعیت و اعمالش چنین باز گو می نماید.
وآنچ الله می کنم تقلید نیست
نیست تخییل و گمان جز دید نیست

زاجتهاد و از تحری رسته ام
آستین بر دامن حق بسته ام
گر همی پریم همی بینم مطار
ور همی گردم همی بینم مدار
ور کشم باری بدانم تاکجا
ماهیم و خورشید پیشم پیشوا

(دفتر اول: ص ۱۸۸، شماره بیت ۳۸۱۰)

مطار: کسحاب، عربی، چاه فراخ دهانه و مطار ککتاب، شتاب و نیک رونده. (۳۷)
جای دیگر مولانا از نحوه وصیت رسول مبارک اسلام به حضرت علی اشاره نموده، نحوه التزام به عشق الهی و معرفت ربانی را شرط سرافرازی و سعادت ابدی می داند.
مولانا به ارز و حقیقت عفو و گذشت چنین اشاره می نماید.

تیغ حلم از تیغ آهن تیز تر
بل زصد لشکر ظفر انگیز تر
تاخدا یش باز صاف و خوش کند
اوکه تیره کرد هم صافش کند

یعنی: تا این که خداوند کلام تیره را صاف گرداند و چشم های علوم و معارف را برآن چاه قلبی که از آب معنا خالی شده است دوباره برگرداند.

صبر آرد آرزو را نه شتاب
صبر کن واللہ اعلم بالصواب

(دفتر اول: ص ۱۹۷ شماره بیت ۴۰۰۰)

این آرزو را، صبر کردن برآورده می سازد نه شتاب. صبر کن که خداوند بر مصلحت دانا تر است. (۳۸)

امید به رحمت الهی: جای دیگر مولانا نسبت به جایگاه علی «رض» چنین اشاره می نماید که نباید جز رحمتی الهی به چیزی اعتماد نمود.

گفت پیغمبر علی را کای علی
شیر حق پهلوانی پر دلی

لیک بر شیرى مکن هم اعتماد
اندر آدر سایه نخل امید
یا علی از جمله طاعات راه
بر گزین تو سایه بنده اله
هرکسی در طاعتی بگریختند
خویشتن را مخلصی انگيختند

(دفتر اول: ص ۱۴۶-۱۶۷، شماره بیت ۲۹۶۵)

یعنی: هرکسی به طاعتی پناه برده است و برای رهایی از قهر و عذاب حق، پناهگاه و محل نجاتی فراهم آورده است. (۳۹)

بناءً نحوه التزام علی را به امور الهی و شرع معرفتی متوجه میگرداند.

چون گرفتت پیرهین تسلیم شو
همچو موسی زیر حکم خضر
صبر کن بر کار خضری بی نفاق
تا نگوید خضر رو هذا فراق
گرچه کشتی بشکند تو دم مزین
گرچه طفلی را کشد تو مو مکن
دست او را حق چو دست خویش خواند
تا یدالله فوق ایدیهم براند

(دفتر اول: ص ۱۴۷، شماره بیت ۲۹۷۵)

یدالله: اشاره به آیه: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (۴۰)

یعنی: ابیات فوق اشاره به این است که در تحت تصرف ولی و مرشید کامل قرار گرفتن از هر طاعتی که بدون تا بعیت از امام و راهبر انجام شود فاضل تر است چنانکه در روایاتی آمده است که شرط قبول هر طاعتی و عملی، قبول ولایت است. ولایت، قبل از هر چیز خدا را دوست و صاحب خود دانستن است. (۴۱) مبین مفهوم آیه مبارکه است. «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (۴۲)

همچنان مولانا جای دیگر به داستانی اشاره می نماید که شهادت حضرت علی توسط رکابدارش صورت می گیرد.

گفت پیغمبر بگوش چا کرم

کو برد روزی ز گردن این سرم

کرد آگه آن رسول از وحی دوست

که هلاکم عاقبت بر دست اوست

(دفتر اول: ص ۱۸۹، شماره بیت ۳۸۴۵)

غلام و یا چاکر از شنیدن پیش گوی حضرت سرور کاینات به گریان آمده اظهار نمود.

اوهمی گوید بکش پیشین مرا

تا نیاید از من این منکر خطا

(دفتر اول: ص ۱۸۹، شماره بیت ۳۸۴۵)

حضرت علی در پاسخ خواست وی چنین گفتند:

من همی گویم چو مرگ من زتست

باقضا من چون توانم حيله جست

او همی افتد بپیشم کای کریم

مر مرا کن از برای حق دونیم

تا نه آید بر من این انجام بد

تا نسوزد جان من بر جان خود

من همی گویم برو جف القلم

زآن قلم بس سر نگون گردد علم

(دفتر اول: ص ۱۹۰، شماره بیت ۳۸۵۰)

جف القلم: اشاره به حدیث است که در باره قضاء و قدر به آن اشاره شده است. «فَقَدْ

جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۴۳)

مولانا عظمت و شجاعت حضرت علی را در برابر خصم چنین بیان میدارد.

گفت خونی را همی بینم بچشم

روز و شب بر وی ندارم هیچ خشم

زآنک مرگم همچومن شیرین شدست

مرگ من در بعثت چنگ اندر زدست

مرگ بی مرگی بود مارا حلال
برگ بی برگی بود مارا نوال
ظاهرش مرگ و بباطن زندگی
ظاهرش ابتر نهان پایندگی
در رحم زادن جنین را رفتنست
در جهان او را ز نو بشکفتنست
(دفتر اول: ص ۱۹۳، شماره بیت ۳۹۳۰)

علی با کمال ایمان و شجاعت غرض تسلیمی در برابر حق و حقیقت الهی چه زیبا
کلمات را بیان میدارد که مولانا به آن اشاره نموده است.

دانه مردن مرا شیرین شدست
بل هم احیاء پی من آمده است
أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي لَا يَمَا
إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي دَائِمَا
إِنَّ فِي مَوْتِي حَيَاتِي يَافَتِي
كَمْ أَفَارِقُ مُوْطِنِي حَتَّى مَتِي
فِرْقَتِي لَوْ لَمْ تَكُنْ فِي ذَا السَّكُونِ
لَمْ يَقْلُ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
(دفتر اول: ص ۱۹۴، شماره بیت ۳۹۳۵)

آن خادم به ناچار نزد حضرت علی رض آمد و التماس نمود که مرا بکش؟
باز آمد کای علی زو دم بکش
تا نبینم آن دم و وقت ترش
من حلالیت میکنم خونم بریز
تا نبیند چشم من آن رستخیز
(دفتر اول: ص ۱۹۴، شماره بیت ۳۹۴۰)

علی بازه در پاسخ آن مرد چنین میگوید:
یک سر مواز تو نتواند برید

چون قلم بر تو چنان خطی کشید
لیک بی غم شو شفیع تو منم
خواجۀ روحم نه مملوک تنم
خنجرو شمشیر شد ریحان من
مرگ من شد بزم و نرگستان من
(دفتر اول: ص ۱۹۴، شماره بیت ۳۹۴۵)

نتیجه

شکی نیست که وصف خیر القرون از زبان حضرت رسول مبارک اسلام «ص» مبین عظمت و بزرگی این مردان واقعی و پیش قراولان دین و ترویج اندیشه های اسلامی و انسانی می باشد.

بزرگی، محبت، مهرورزی ابوبکر صدیق به اخص اولیاء الهی و رهانیدن وی از چنگال ظالمین، مراودت و حس التزام به شعار الهی؛ تطبیق عدالت اجتماعی، تواضع، انکسار، دلجویی از فقراء و مستمندان، بر خورد عارفانه با سفراء کشورهای در حال محاربه حضرت عمر؛ حلم و برد باری حضرت عثمان، شجاعت و جوان مردی علی و سایر خصوصیات زنده گی آنها که همه الگوی واقعی، برای بشریت میباشند.

در صورت امتثال و عملی سازی خوی و خصلت این ستاره های تابناک اسلام و مسلمین در حیات اجتماعی، انسانها میتوانند خویشتن را مراقبت نموده نا سازگاریها و ناهنجاریها را از وضعیت نا به سامان زند گی خویش دور نمایند و به سعادت دارین برسند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- بلخی، ثم الرومی، جلال الدین مولوی محمد بن محمد بن الحسین. مثنوی معنوی. بسی و اهتمام رینولدالین نیکلسون، ناشر: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، سال ۱۳۸۳ هـ.خ.
- ۳- ابلاغ، عنایت الله. مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیه و علمای کلام. چاپ دوم، ناشر: مؤسسه علمی دار المعرفه ابلاغ، نوبت چاپ دوم، سال ۱۳۸۰ هـ.پشاور. ص ۱۹.

- ۴- دی. لوئیس، فرانکلین. مولوی: دیروز و امروز، شرق و غرب. ترجمه فرهاد فرهمند فر، سال ۱۳۸۳ هـ تهران، ص (الف - ب).
- ۵- ترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی. جامع الصحیح سنن ترمذی، تحقیق: احمد محمد شاکر و دیگران، ناشر: دار احیاء التراث العربی - بیروت، ج ۵ ص ۴۴.
- ۶- صلابی، علی محمد. أبوبکر صدیق رضی الله عنه و شخصیتہ وعصره، جلد ۳ ص ۱۴ (ب ت).
- ۷- زمانی، کریم. شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول؛ ناشر: انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ شانزدهم، سال ۱۳۸۴ هـ، دفتر ششم، ص ۲۷۶.
- ۸- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. زیر نظر: دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی، ناشر: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه، چاپ دوم تهران، از دوره جدید، ج ۵ (الف - بسیطه)، سال ۱۳۷۷ هـ، ص ۶۸۴۲.
- ۹- لغت نامه علی اکبر دهخدا، همان اثر، ج ۱۴ ص ۲۲۶۸۴.
- ۱۰- انوری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن. تهران، سال ۱۳۸۱ هـ. حروف (آ-ء-ا) ج ۱، ص ۳۹۵.
- ۱۱- لغت نامه علی اکبر دهخدا، همان اثر، ج ۷ ص ۱۰۴۰۴.
- ۱۲- همان اثر. ج ۱۲ ص ۱۸۰۰۱.
- ۱۳- افریقایی، مصری. محمد بن مکرم. تاریخ دمشق، ناشر: دار الفکر، بیروت سال ۱۹۹۸ م ج ۶ ص ۱۵.
- ۱۴- کریم زمانی. دفتر اول ص ۴۴۲.
- ۱۵- علا، عین الدین. زمزمه جان شرح مثنوی معنوی. (مولانا جلال الدین محمد بلخی)، ناشر: انتشارات سخن، چاپ اول، سال ۱۳۹۳ هـ، ج ۲، ص ۱۲۱۱.
- ۱۶- جعفری، محمد تقی. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، ناشر: شرکت سهامی انتشار، سال ۱۳۴۹ هـ، تهران، ج ۱، دفتر اول، ص ۶۲۶.
- ۱۷- عین الدین، علا. زمزمه جان. ج ۲ ص ۱۲۳۱.
- ۱۸- بخاری، أبو عبدالله محمد بن اسماعیل. جامع الصحیح؛ حسب ترقیم فتح الباری. ناشر: دار الشعب - قاهره چاپ اول ۱۴۰۷ هـ - ۱۹۸۷ م، ج ۸ ص ۹۴.

- ۱۹- زمزمه جان، ج ۲ ص ۱۲۳۲.
- ۲۰- سوره، قمر، آیه ۱.
- ۲۱- زمزمه جان، ج ۲ ص ۱۲۹۳.
- ۲۲- زمزمه جان، ج ۲ ص ۱۲۹۴.
- ۲۳- سوره اسراء، آیه ۸۵.
- ۲۴- زمزمه جان، ج ۲ ص ۱۳۰۰.
- ۲۵- کریم زمانی، دفتر اول ص ۵۹۳/۵۹۴.
- ۲۶- لغت نامه علی اکبر دهخدا، ج ۸ ص ۱۲۱۵۲.
- ۲۷- جمال زاده، سید محمد علی. فرهنگ عامیانه. به کوشش محمد جعفر محبوب، ناشر: انتشارات فرهنگ ایران زمین، سال ۱۳۴۱ هـ کتابخانه ابن سینا، ص ۱۶.
- ۲۸- لغت نامه علی اکبر دهخدا ج ۱۲ ص ۱۸۰۵۲.
- ۲۹- ترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی. تحقیق: دکتر بشار عواد معروف، ناشر: دار الغروب الإسلامی، بیروت، چاپ دوم، سال ۱۹۹۸ م، ج ۱۳ ص ۲۹۹.
- ۳۰- بخاری، أبو عبدالله محمد بن اسماعیل. جامع صحیح. حسب ترقیم فتح الباری، ناشر: دار الشعب، قاهره، چاپ اول، سال ۱۴۰۷ هـ ق/۱۹۸۷ م ج ۵ ص ۲۲.
- ۳۱- کریم زمانی ص ۱۰۵۹ دفتر اول)
- ۳۲- شاد، محمد پادشاه. فرهنگ آندراج، زیر نظر محمد دبیر سیاق، ناشر: انتشارات کتابخانه خیام، تهران. سال ۱۳۳۶ هـ چاپخانه حیدری، (پ-خ)، ج ۲، ص ۱۶۱۸.
- ۳۳- کریم زمانی، دفتر اول ص ۱۰۶۸.
- ۳۴- طبری، أبو جعفر، محمد بن جریر. تهذیب الآثار. تحقیق: علامه محمود محمد شاکر، مکتبه خانجی، قاهره. <http://www.alsunnah.com>. شماره مسلسل ۶)
- ۳۵- (سوره اخلاص، آیه ۴).
- ۳۶- سوره انفال، آیه ۱۷.
- ۳۷- آندراج، (م-م)، ج ۶، ص ۴۰۳۵.
- ۳۸- کریم زمانی، دفتر اول، ص ۱۱۲۶.
- ۳۹- کریم زمانی، دفتر اول، ص ۸۶۵.

- ۴۰- سورۃ فتح، آیہ، ۱۰.
- ۴۱- کریم زمانی، دفتر اول ص ۸۶۶.
- ۴۲- سورۃ بقرہ، آیہ، ۲۵۷.
- ۴۳- طبرانی، أبو ایوب، سلیمان بن أحمد. معجم الكبير. ج ۹ ص ۴۲۳.

معاون سر محقق صالحه حبیبی

بازتاب امید و خوشبینی در اشعار مولانا

امید همه جانها از غیب رسید آمد	نومید مشو جاننا کاومید پدید آمد
کان نور که عیسی را بر چرخ کشید آمد	نومید مشوگرچه مریم بشد از دست
کان شاه که یوسف را از حبس خرید آمد	نومید مشوای جان در ظلمت این زندان
یوسف که زلیخا را پرده بدرید آمد	یعقوب برون آمد از پرده مستوری
آن یارب و یارب را، رحمت بشنید آمد	ای شب به سحر برده، در یارب و یارب تو
وی قفل فرو بسته بگشا که کلید آمد	ای درد کهن گشته بخ بخ که شفا آمد

(۱۳۵:۳)

خلاصه

مولانا جلال الدین محمد بلخی، غواص بیکران عشق و عرفان از جمع انگشت شمار کسانی است که تاریخ بشریت تا حال مانند آن را به خاطر داشته است. مولوی با به یادگار گذاشتن مهمترین و پرخواننده ترین اثرش (مثنوی معنوی) توانست نردبان تعالی انسان را به مدارج بلندتر از آنچه به تصور می گنجد فراهم نماید. مثنوی اثریست که از طریق آن نامحسوس ترین موضوعات، با نبوغ تمام به کمک تمثیل ها قابل درک گردیده و به خواننده ارایه شده است، تا انسان بتواند خودش را بشناسد و در راستای ساختن و به کمال رسانیدن شخصیت خود از آن استفاده کند.

امید داشتن و امید وار ماندن نعمت خداوندی و از جمع ویژه گی های مهم و سازنده برای انسان پنداشته می شود. تمام علوم به این امر معتقد و متفق النظر است، از جمله روان شناسی بیش از همه به این موضوع پرداخته و آنرا مورد بررسی قرار داده است. از دیدگاه

مولانا جلال الدین محمد بلخی نیز انسان هدفمند همراه با نیروی امید قادر به حرکت و دست یافتن به آرمان هایش بوده می تواند. این مسأله با استفاده از آیات قرآن و احادیث نبوی به گونه پرننگ و با شور و شغف تمام هم در مثنوی و هم در غزلیات شمس تبارز یافته و در خواننده نیروی عجیبی می آفریند، گویا مولوی در پی این است که از شور درونی خود به دیگران انتقال دهد و ایشان را نیز از آنچه او را متلذذ می سازد بهره مند گرداند.

مقدمه

مقاله دست داشته پیرامون موضوعی تحت عنوان بازتاب امید و خوشبینی در اشعار مولانا به نگارش آمده است. هرچند مسأله «توکل و امید» به تکرار در ادبیات عرفانی به عنوان یک اصل مهم و ارزنده منعکس گردیده و را هیان طریقه های مختلف عرفانی از آن به نحوی یاد آوری نموده اند؛ اما در نوشته حاضر تلاش بر این بوده است تا به گونه یی مشخص این موضوع را در اشعار شاعر و عارف متبحر کشور مولانا جلال الدین محمد بلخی به کاوش گیریم و به نحو خاص اشاره هایی داشته باشیم پیرامون دیدگاه وی در مورد این اصل مهم و حیاتی تا توانسته باشیم به سوالات ؛چون: مولانا از کدام زاویه به این موضوع تماس گرفته و چه راه های جهت تازه نگه داشتن جوانه های امید در روح و روان انسان پیشنهاد نموده است؟ از کدام منبع این همه انرژی مثبت کسب کرده و چه عواملی سبب شده بتواند شور و هیجان درونی اش را ، امید و خوشبینی که خود نسبت به زنده گی دارد از طریق اشعارش به دیگران انتقال دهد؟ تفاوت شیوه تعریف و توجیه مولانا از این پدیده در مثنوی و دیوان شمس چگونه است؟ پاسخ درست به دست آوریم.

برای این نگارش، تلاش بر این بوده است که در نخست به منابع دست اول مراجعه شود و دیدگاه مولانا پیرامون موضوع از قول خودش مورد بررسی قرار گیرد، بعد از آن مطالعات پژوهش گران و نگارنده گان دیگر همچنان به عنوان ممد، مورد نظر بوده و از آنها استفاده به عمل آمده است. در این تحقیق از شیوه تحلیلی تشریحی استفاده شده، مقاله با نتیجه گیری و ذکر مآخذ پایان یافته است.

مبرمیت

شرایط امروز در جهان و افغانستان بیش از همه وقت دیگر پیچیده و مغلق به نظر می رسد ، این وضعیت به ساده گی می تواند انسان را متأثر نموده در هرگروه سنی و اجتماعی

که قرار داشته باشد لحظه هایش دستخوش حالت منحرف کننده و ناخوشایند یأس و ناامیدی گردد. پس لازم است از هر طریق ممکن در رفع این پیش آمد اقدام نماییم. از تجارب، اندوخته ها و رهنمود هایی نخبه گان ادبیات، این معرفت انسان ساز استفاده نموده، دریابیم چه مؤلفه هایی جهت رهایی از این منجنیق برای انسان معاصر پیشنهاد می نمایند.

هدف

مقصد از گزینش عنوان حاضر برای نگارش مقاله تحقیقی، آشنایی، درک و دریافت نگاه مولوی به عنوان عارف عاشق، شاعر پویا و پر تکاپو در زمینه «امید و خوشبینی» بوده و همچنان ضرورت امید آفرینی با درنظر داشت واقعیت ها در شرایط موجود، برای انسان جهان و جامعه افغانستان می باشد.

مولانا به عنوان شخصیت دگر خواه و انسان دوست؛ حل معضلات بشر-را در محراق توجه قرار داده، عوامل بازدارنده فرا راه تکامل بشریت را به طور دقیق تشخیص نموده، راه های مناسب بیرون رفت آن را نیز پیشنهاد کرده است.

با تأسف تحقیقات پیرامون اندیشه های مولوی، بیشتر در چوکات عناوین تکراری صورت گرفته، پژوهش گران در عرفان مولانا طوری منحکم شده اند که داشته های این ابر مرد شهکار آفرین را در رابطه به زنده گی عادی و روزمره انسان از یاد برده، طوری وانمود ساخته اند که مثنوی مولانا فقط با گروه خاصی از افراد سخن می گوید و بس. درحالی که چنین نیست، مولانا همواره عرفان فعال و پویا را تأیید نموده، عرفانی که در اجتماع اثرگذار باشد و در جهت تغییر مثبت عمل نماید. وی از زاویه عرفان به حیث فرد مسؤول و متعهد در پی حل مشکلات و دشواری های زنده گی فردی و اجتماعی بوده است. عرفان انتزاعی و مجرد از دید مولوی معنایی ندارد. عرفان مولانا تلاشی است برای رهایی از نا هنجاری ها و سرو سامان بخشیدن به زنده گی انسان در دنیایی که همه را متوجه ظواهر و زرق و برق هایی بی منات و صد من به یک غاز نموده است. حرکتی است جهت «نو سازی انسان و معیار بخشی به وی در تنظیم رابطه های خود با خویشان و با دیگران». و تبدیل نمودن دنیا، این دوزخ روابط کینه توزانه انسان به بهشت دوستی و همزیستی مسالمت آمیز. (۹: ۲۶۵)

مولانا دنبال همین اهداف در حرکت است. او می خواهد تجاربش را در این زمینه با دیگران شریک ساخته، راه را برای رونده گان مسیر دشوار گذر حیات هموار سازد و گوشزد

نماید، آماده‌گی قبلی برای برداشتن بارزنده گی انسان را کمتر به دشواری مواجه می‌سازد. آنانی که پایان حیات در این دنیا را پایان همه چیز نمی‌شمارند، آنانی که به زنده‌گی جاودانی باورمند هستند، و «مرگ تن را هدیه بر اصحاب راز» می‌شمارند، آنانی که از مرگ به خوشی استقبال می‌نمایند و با آن به عنوان پدیده ترس آور و هولناک بر خورد نمی‌کنند، آنانی که عاشقانه برای دیدار معشوق حقیقی لحظه شماری می‌نمایند و جسم را وسیله تکامل روح در عالم اسباب می‌پندارند، موانع فرا راه این سفر را نیز با تحمل و حوصله مندی بر طرف نموده به رهنمود:

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم

سر زنش ها چون کند خار مغیلان غم مخور

گوش می سپارند و پیش می روند.

عملی ساختن این طرح عالی که سبب تحولات مثبت در زنده انسان شده میتواند به ساده گی ممکن نیست، بدون شک با پیچیده گی ها، با گره ها و کور گره ها همراه است، که ممکن سبب عدم پیشرفت رونده گان این راه گردد، مولانای بزرگ برای رفع این پیش آمد منفی، کسب و تقویت حس زیبای «امید واری» را پیشنهاد نموده، در سر آغاز مناجات مجالس سبعة از خداوند چنین می خواهد: «دام های امید مارا که در صحرای سعت رحمت تو باز گشاده ایم به مرغان سعادت و شکار های کرامت مشرف گردان» (۸: انترنت)

از دیدگاه مولانا، انسان به طور کل و به ویژه انسانی که خودش را در میان هیولای فقر مادی و معنوی ناگزیر و بیچاره میداند، به قوتی نیازمند است که بتواند واقعیت های تلخ و پیش آمد های ناگوار زنده گی را بپذیرد و جهت بیرون رفت از آن درست و منطقی فکر نموده در جستجوی راه های حل مناسب همت نماید. و این امر ممکن نیست مگر به نیروی که انگیزه ایجاد نماید و باعث قوت قلب گردد تا انسان بتواند به سوی هدف، با اشتیاق و اراده قوی حرکت کند، و حراس از رویداد های احتمالی مانعی برای جلورفتنش شمرده نشود. به باور قوی این نیرو میتواند «امید» باشد، قوتی که وجود آن در زنده گی حتمی است به خصوص آنگاهی که «ابر های تیره، افق تاریک و مبهمی را برای آینده مان ترسیم کرده باشند». قصه و افسانه همیشه توأم با گره افگنی و گره گشایی رنگ می گیرد و هستی می یابد، گره گشایی در قصه ظرفیت ایجاد امید د رخواننده را افزایش می دهد. (۸: انترنت)

مولانا جلال الدین محمد بلخی در سراسر مثنوی جهت ملموس ساختن قوی ترین و نامحسوس ترین افکار از تمثیل ها استفاده نموده تا دانه معنویت را در این ظرف مناسب به خورد انسان داده باشد و در ضمن نتیجه امید بخش و شادی آفرین برایش تصویر و ترسیم نماید.

نگرش و جهانبینی عرفانی مولانا بر بنیاد عشق استوار بوده و تصوف عاشقانه با یأس و هراس در پیکار است؛ پیروان مکتب عرفانی مولانا به این باور اند که: اعتقاد و عشق دلیر کند و همه ترس ها ببرد. (۳۲۵-۳۲۶: ۹)

غم و غصه هایی این جهانی در اندیشه های مولوی اثر گذار نیست یعنی روند عادی حیات را تحت شعاع قرار نداده و جایگاهی ندارد، چون صلاح برنده عشق همواره با او همراه است:

چنان کز غم دل دانا گریزد	دو چندان غم ز پیش ما گریزد
مگر ما شحنه ایم و غم چو دزد است	چو ما را دید جا از جا گریزد
بگرد شیر عشق و گله غم	چو صید از شیر در صحرا گریزد

(۵: انترنت)

اما بر عکس درد های را که در فراق یار می کشد و اندوهی را که از هجران معشوق به وی دست میدهد دوست میدارد و با جان می پزیرد. از اوست که می گوید:

عاشقم بر رنج خویش و درد خویش	بهر خوشنودی شاه فرد خویش
خاک غم را سرمه سازم بهر چشم	تا ز گوهر پر شود دو بحر چشم
اشک کان از بهر او بارند خلق	گوهر است و اشک پندارند خلق

(۷: انترنت)

به سبب همین ویژه گی است که امید به گونه یی نا گسستنی یی با تار و پود اندیشه مولانا گره خورده، هم ظاهر شعر مولانا و هم درون مایه آن، هم تصاویر شعری او و هم مفاهیمی که می خواهد از طریق شعر به خواننده اش برساند مملو از مایه امید واری است. نا گفته نباید گذاشت که روند تزریق اندیشه های امید واران در مثنوی به شکل آرام و درس گونه است؛ بیان بیان سجاده نشین با وقاریست که می خواهد مخاطبینش را بیاموزاند چگونه باید به زنده گی خوشبین و امید وار باشند؛ به گونه یی مثال:

نی ز دریا ترس و نی از موج کف	چون شنیدی تو خطاب لا تخف
کوی نومیدی مرو امید هاست	سوی تاریکی مرو خورشید هاست
نی مشو نومید خود را شاد کن	پیش آن فریاد رس فریاد کن
انبیا گفتند نومیدی بد است	فضل و رحمت های یارب بی حد است
از چنین محسن نشاید نا امید	دست در فتراک این رحمت زنید

(۳۵:۳)

اما در غزلیات شمس توام با هیجانی است که ویژه اندیشه های عاشقانه این ابر مرد شوریده سر و زخود رفته است، حس دگر خواهانه و عاشقانه مولانا، حس سرشار از شادی و مسرت و شور و حال، مستانه در تار و پود غزلیات وی جریان دارد. مولانا از این احساس زیبا، پر و مملو است، لبریز است؛ از همین رو توانسته به ساده گی همه داشته هایش، لحظه لحظه زنده گی اش را به شکل زنده و پویا، با کلام موزون و زیبا بیان کند و حال و هوایش را به دیگران منتقل سازد. این از جمله ویژه گیهای انسان های عاشق است. غم انگیز ترین غزل در دیوان شمس موجد حرکت و امید آفرین است، در شکایت از نا امیدی هم نوعی امید و دل بسته گی موج می زند. جایی که می گوید:

صد هزاران بار ببریدم امید
از که از شمس این زمن باور کنید
و یا:

بروید ای حریفان بکشید یا رمارا	به من آورید یکدم صنم گریز پا را
اگر او به وعده گوید که دم دگر می آیم	همه وعده مکر باشد بفریاد و شما را

و هم از اوست:

هله نومید نباشی که ترا یار براند	گرت امروز براند نکه فردا ت بخواند
در اگر بر تو ببندد مرو و صبر کن آنجا	ز پس صبر ترا او به سر صدر نشاند
و اگر بر تو ببندد همه ره هاو گذر ها	ره پنهان بنماید که کس آن راه نداند

(۸: انترنت)

دیده می شود که نشاط و غم گریزی، در بحر اندیشه های مولانا می خروشد و عملاً در انسان، انسانی که آگاهانه با مثنوی و دیوان شمس در ارتباط است امید سازی می نماید. دست یافتن به امید و درک احساس عالی امید و ارانه از دیدگاه مولانا، لازمه های هم دارد که در صورت عدم توجه بدانها کمتر ممکن است شاهد مقصود را با خود داشته باشیم. و

آن عبارت از: توکل به خدا، طلب کردن به زاری و عجز و نیاز از دربار خداوند، انتظار برای کوتاه شدن فاصله میان طالب و مطلوب، بهره گرفتن از نعمت صبر و....

توکل از دیدگاه عرفا «سپردن همه کار هاست به دارنده آن و دل آرام داشتن به وکالت او و آن از سخت ترین منازل باشد عامه را و سست ترین راه باشد خاصه را؛ زیرا که حق همه امور بر خود توکیل کرد و جهان را از دارا بودن چیزی از آن مأیوس نمود.» (۵: ۵۵۱)

توکل توأم با جهد، تلاش و پویایی، توکل توأم با خواستن و طلب کردن و در جستجو بودن و تپیدن دنبال گمشده و صبر کردن برای حصول مطلب از آموزه های مولانا جلال الدین محمد بلخی است که ثمر بخش بوده پیامد شیرین و دوست داشتنی به نام «امید» دارد، از همین روست که تأکید میدارد:

رو توکل کن تو با کسب ای عمو جهد می کن کسب می کن مو به مو

(۵: ۵۴۷)

خداوند خواستن و طلب کردن را دوست میدارد و خرسند می شود از اینکه بنده گانش برای او دست تضرع بلند نموده و از او طلب همیاری و همکاری نمایند. این مسأله درسخن مولانا چنین بازتاب یافته است:

آنکه خواهی کز غمش خسته کنی راه زاری بر دلش بسته کنی

وان که خواهی از بلا اش و آخری جان او را در تضرع آوری

(۳: ۷۳۴)

و هم از اوست:

هر کجا دردی دوا آنجا بود هر کجا پستی است آب آنجا رود

آب رحمت آیدت رو پست شو وانگهان خور خمر رحمت مست شو

غُل بخل از دست و گردن دور کن بخت نو دریاب در چرخ کهن

ور نمیتوانی به کعبه لطف پر عرضه کن بیچاره گی بر چاره گر

زاری و گریه قوی سرمایه یی است رحمت کلی قوی تر دایه یی است

ترس و نومیدیت دان آواز غول می کشد گوش تو تا قعر سفل

(۳: ۲۴۳)

در جهانبینی عرفانی مولانا خداوند برای دست یافتن به آرمان های نیک و پسندیده همراه و همراز انسان است، عاشقانه دوستش میدارد و همراهی اش می نماید، ذکر و یاد او،

عذر و زاری به دربار لایزالی اش و توکل بر قدرت بیکران او، راهی است به سوی حصول مقصد و رسیدن به مطلب، مولوی به این باور است که:

چون خدا خواهد که مان یاری کند	میل ما را جانب زاری کند
ای خنک چشمی که آن گریان اوست	وی همایون دل که آن بریان اوست
آخر هر گریه آخر خنده یی است	مرد آخر بین مبارک بنده یی است
هر کجا آبی روان سبزه بود	هر کجا اشکی روان رحمت شود
باش چون دولاب نالان چشم تر	تا ز صحن جانت بر روید خضر

(۳۹:۳)

خداوند در همه حال خیر بنده مؤمن خودش را می خواهد، اگر در پذیرش دعا ها و درخواست ها تأخیر صورت می گیرد بدون شک حکمتی در میان است که ما از آن غافلیم، و گرنه دعای بنده مخلص در هر حال به دربار خداوند پذیرفتنی است، رحمت خداوند شامل حال تمام ذرات عالم است و نباید از آن نا امید بود. مصداق این همه کلام خدا و حدیث پیامبر اوست:

در حدیث آمد که مؤمن د دعا	چون امان خواهد زدوخ از خدا
دوخ از وی هم امان خواهد به جان	که خدایا دور دارم از فلان

(۶۱۹:۳)

از دیدگاه عرفا انسان به خصوص سالکین راه طریقت حین سریر و سلوک با یکی از دو حالت خوف و رجاء روبه رو اند، سالکی که درجه آگاهی و فهم او بیشتر از عشق و محبت باشد در حالت خوف به سر خواهد برد و آنی که عشق، شور و هیجان بر عقل و آگاهی فزونی داشته باشد بیشتر در حالت رجاء به سر خواهد برد. رجاء امید واری سالک است به پیش آمد امر مستحسن یا از بین رفتن امر مکروه. (۹۹:۲)

از اوست که می گوید:

نی ز دریا ترس و نی از موج کف	چون شنیدی تو خطاب لا تخف
لا تخف دان چونکه خوف داد حق	نان فرستاد چون فرستادت طبق
خوف آن کس راست کورا خوف نیست	غصه آنکس را کش اینجا طوف نیست

(۳۳۸:۳)

مولانا بر بنیاد طرز دید و جهان بینی عرفانی اش بیشتر در حال رجاء و امید بسر برده است و جهت دست یافتن به اهداف عرفان عاشقانه نمی گذارد این همه موانع و عوامل

سوء، موجودی را که مستعد است از ملک پران شود و آنچه اندر وهم ناید آن شود را متأثر ساخته، مانع روند تکاملش گردد. او می خواهد قوت رجاء بر خوف را در میسر حرکت سالک تقویت نماید؛ از اوست که می گوید:

گر عتابی کرد دریای کرم بسته کی گردد درهای کرم
(۲۷۰:۳)

و یا:

خدا گر زحمت ببندد دری ز رحمت گشاید در دیگری
پس باید با مولوی هم‌نوا باشیم که:
دست گیرنده وی است و برد بار دم به دم آن دم از او امید دار
(۲۶۶:۳)

و صبر را در این زمینه چنین توصیف می نماید:

صبر آرد عاشقان را کام دل بیدلان را صبر شد آرام دل
(۵۴۹:۵)

مولانا با باور تمام به ناظم هستی و پدیده های که تحت سیطره او در حرکت اند، انسان بی باور، متردد، نا شکبیا و مأیوس را چنین مطمئن می سازد:

هوی هوی باد و شیر افشان ابر در غم ما اندیک ساعت تو صبر
(۲۴۳:۳)

و انتظار توفیق را وسیله فربهی و قوت امید واری دانسته می گوید:

تا خیال و فکر خوش بر وی زند فکر شیرین مرد را فربه کند
(۷: انترنت)

وهم از اوست که می گوید:

هر که بهر تو انتظار کند بخت و اقبال را شکار کند
بهر باران چو کشت منتظر است سینه را سبز و لاله زار کند
بهر خورشید کان چو منتظر است سنگ را لعل آبدار کند
انتظار حبوب زیر زمین هریکی دانه را هزار کند
آسیا آب را چو منتظر است سنگ را چست و بیقرار کند

انتظار قبول و حی خدا
تا قیامت تمام هم نشود
چشم را چشم اعتبار کند
شرح آن کار کانتظار کند
(۱۷۰: ۴)

به باور مولوی حالا که انسان در میان برزخی به نام هستی جبراً زنده گی می کند و همواره کنش ها و واکنش های طبیعی و اجتماعی وی را تهدید نموده بیم فرو غلتیدن به گودال اضمحلال و نابودی فراوان است چه باید کرد؟ آیا منفعل گشته سر تسلیم فرود آوریم و بستر مناسب برای پرورش حس بد نا امید ی در خویش گردیم؟ بدون شک که پاسخ منفی است. پس چاره یی جز توکل به ذاتی که لُهِ ما فی السماوات و ما فی الارض وجود ندارد؛ به همین سبب مولانا با اعتقاد محکم می گوید:

پس چه چاره جز پناه چاره گر
نا امیدی ها به پیش او نهید
نا امیدی مس و اکثرش نظر
تا زرد بی دوا بیرون جهید
(۲۹۹: ۳)

یأس به عنوان نیروی باز دارنده، همچون سدی است میان انسان و دست یافتن به آرزو هایش، اگر از همان آغاز در پی راه حل جدی برای آن نباشیم، آشفته گی روانی سر دچار مان خواهد گشت و بی برنامه گی سرپای زنده گی مارا در خود خواهد پیچانید. رجوع به خدا و استمداد جستن از وی بهترین راه حل این معضله از دیدگاه مولوی پنداشته می شود چنانچه می گوید:

چربش اینجادان که جان فربه شود
کار نا امید اینجا به شود
(۳۳۰: ۳)

«اینجا» یعنی چی؟ یعنی کجا؟

اینجا یعنی در نزدیکی با خداوند، یعنی در قرب الهی، یعنی در توکل به ذات قادر و توانایی که همتایش وجود ندارد، در نزدیکی با ذاتی که خاموش ترین صدای ما را می شنود و به آن پاسخ می گوید، در نزدیکی با ذاتی که بدون شرح و توضیح از درد ما آگاه است و راه درمان را همچنان میداند، ذاتی که اگر او را از دل به کمک بطلبیم به اسرع وقت به ما خواهد رسید و دستگیری ما ن خواهد کرد.

پس مولوی درست فرموده است که:

آن کسی را کش خدا حافظ بود
مرغ و ماهی مر ورا حارس بود
(۴۴۶: ۳)

باورمند بودن به رحمت لایزالی و ایمان داشتن به منبع گشایش، سرمایه‌ی است عظیم؛ زیرا با وجود آن بیشترین انرژی از ما خواهد بود، وقتی به خداوند منجیث منبع نور و معرفت، شفقت و مهربانی، باوری به استواری کوه داشته باشیم دیگر جای دغدغه و تشویش باقی نیست، در مکتب عرفان، قوت ایمان زاینده امید و ضعف ایمان سلب کننده آن است:

آن فرح آید زایمان در ضمیر ضعف ایمان نا امید و زحیر
(۱۹۴: ۳)

هان مشونومید نور از آسمان حق چو خواهد میرسد در هر زمان
مولانا اندیشه هایش را در تطابق با افکار دانشمندان و علمای تجربی بیان نموده و به باورهای ایشان تا جایی که مسایل به علم، تجربه و حواس ارتباط دارد و پاسخگوی سوالات در این زمینه بوده میتواند، سر سازگاری نشان داده است.

از دیدگاه علم روانشناسی انسان سالم اوقات خود را در حال می گذراند و همواره در حال می زید؛ اما انسان های نا سالم در حال نفس می کشند؛ ولی یا در گذشته زنده گی می کنند و یا در آینده. آنان یا حسرت ماضی را می خورند یا به امید آینده نزدیک حیات به سر می برند، انسانی که در همه حال؛ کارکردن، غذا خوردن، استراحت کردن، عبادت کردن، استفاده از لذایذ زنده گی، همه و همه، همیشه در حال زنده گی می کند و اندیشه اش همراه بدنش و عملش سیر میکند نه تنها حال آرام و مفید دارد؛ بلکه آینده وی نیز پر ثمر و مفید است. (۲۰۸: ۱)

مولوی هرگز حال را به امید آینده از دست نمی دهد، او به صفت یک عارف به وقت اهمیت قابل است، حال را غنیمت می شمارد و بر این است تا آینده اش را از طریق حال سر و سامان دهد، عرفان مولانا عرفان زاهدانه صرف نیست، عرفان جبر نیست، عرفان منفعل و غیر پویا نیست، عرفان عزلت گزینی و گوشه گیری از اجتماع نیست، عرفان ترس و خوف و دلهره و رنج و مصیبت و مشقت نیست. عرفان ویرانگر ویران کن نیست، عرفان مولانا عرفا شور و حال و تپش و تلاش و مجاهدت و با همی و یکدلی و اتحاد است، عرفان اختیار است، عرفان در جمع بودن و بدون جمع بودن است، ویران کننده آبادگر است، عرفان سازنده، سازمان دهنده و سامان دهنده است. از همین جاست که کلام مولانا به خواننده اش نیرو می بخشد، تأثیر می گذارد و عمل می کند. مولانا حال را به هیچ صورت فدای آینده نمی

نماید و به امید آینده امروز را از دست نمی دهد، او هم حال عالی و سرشار از صفا می خواهد و هم برای آینده در ذهن، دل و دماغ خواننده اش امید می آفریند. از اوست که می خوانیم:

عمر بر امید فردا میرود غافلاته سوی غوغا می رود
روزگار خویش را امروز دان بنگرش تا در چه سودا می رود

(۸: انترنت)

امید سبب و موجب حرکت است، و باعث می گردد حال سرشار هیجان، حال پر تپش و تلاش، حال ثمر بخش و معقولی داشته باشیم و در پرتو آن به آینده خوب امید وار گردیم.

از دیدگاه مولوی امید واقعی و دور از تخیلات واهی، امید آگاهانه و پرورش یافته با آب چشمه سار زلال معرفت مربوط به اهداف و می خواهیم های افراد است. انسان سالم و وقت شناس، انسان هدفمند و دارنده آرمان، قدم امروز را در حال بر میدارد، حالی که به عنوان یک طرح کلی، آینده نیز در آن نهان است و تضمین شده. (۶: ۳۵۳)

نتیجه: از فرایند این تحقیق در می یابیم که مولانا در پرتو آموزه های دینی و عرفانی، انسان را برای زنده گی امیدوارانه و خوش بینانه توصیه نموده و راه های معقول دست یافتن به این حس خوب و سازنده را از طریق تمثیل ها در مثنوی و غزلیات شور انگیز در دیوان شمس، روشن و واضح نموده است. داستان های مثنوی سرشار این حس ویژه است، از دیدگاه مولانا زنده گی یعنی شور و حال و تلاش و تحول، یعنی گریز از اندوه، غم و اندیشه ها ی که بیهوده باعث مصروفیت ذهن و سد راه تکامل گردیده، آرامش انسان را سلب می نماید. در جهان بینی مولانا بنیاد روح بشر بر عشق امید و حرکت سرشته شده، یأس و نا امیدی پدیده های دیر پا نبوده گذرا و عارضی هستند.

یکی از جمله پیام های زیبا و دلنشین مولانای بزرگ در آثارش، دعوت انسان به سوی امید و اریستن است. او با اعتماد و اطمینان تمام، مخاطبینش را دست گرفته، کنار دریای بیکران رحمت خداوند رهنمایی می کند و به آنها نشان میدهد:

هین امید اکنون میان را چست بند خیز ای گرینده و دایم بخند
که برابر می نهد شاه مجید اشک را در فضل باخون شهید

(۳: ۷۳۴)

مآخذ

- ۱ - احدی، علی اصغر. روانشناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی، انتشارات امیرکبیر: تهران، ۱۳۷۴
- ۲ - بشیر، علی اصغر. اندیشه های عرفانی پیر هرات، انتشارات اساطیر: ایران، ۱۳۵۴
- ۳ - بلخی، مولانا جال الدین محمد. مثنوی معنوی، تعلیق، پیشگفتار و کوشش محمد حلیم تنویر، نسخه قونیه، انتشارات وزارت اطلاعات و فرهنگ: کابل، ۱۳۸۶
- ۴ - بلخی، مولانا جلال الدین محمد. گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی: کابل
- ۵ - تدین، عطاالله. جلوه های تصوف و عرفان در ایران و جهان، چاپ اول، انتشارات تهران: ۱۳۷۵
- ۶ - جعفری، محمد تقی. تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی، قیمت اول، دفتر سوم: تهران (ب.ت)
- ۷ - حسین، علی. کلاهیجان، فاطمه. تحلیل امید و یأس در اندیشه و داستان پردازی مولوی، فصل نامه پژوهش های ادبی، سال چهارم، شماره هفدهم، پاییز ۱۳۸۶. قابل دسترس در سایت: www.ensani.ri/storage/files
- ۸ - سرامی، قدمعلی. جایگاه امید در اندیشه مولوی، قابل دسترسی در: www.drsarami.com
- ۹ - صاحب الزمانی، ناصر الدین. خط سوم، انتشارات عطایی: تهران، ۱۳۶۹

سرمحقق عبدالجبار عابد

عقل و اندیشه از نظر مولانا

خلاصه

تاریخ گواه است که ده ها متفکر اسلام درمقطع های مختلف زمانی و در دشوار ترین شرایط با تراوش افکار و نظریات شان در زیادی از عرصه های علوم توانسته اند خدمات قابل وصفی برای عالم بشریت به خصوص جهان اسلام انجام دهند. در بین این اندیشمندان یکی هم مولانا جلال الدین محمد بلخی است. مولانا در شرایط آشفتگی سیاسی، فکری و اجتماعی پا به عرصه شناخت هستی گذاشت و جوانی بیش نبود که توانست با پشت کار در عرصه های مختلف علوم و با نظر داشت افکار و اندیشه پیشینیان به تألیف کتب معتبر بپردازد تا برای دنیای علم و معرفت خدمتی انجام داده باشد.

حضرت مولانا در پهلوی سایر مسائل دو مسأله که نهایت در نزدش ارزش داشت یکی معنی عقل و عقلانیت و دیگر بررسی مسأله اندیشه بود. او با شناختن و شناساندن عقلانیت، انسجام و یک پارچگی را به اندیشه و جامعه بازگردانید تا با بیان دیدگاهش پیرامون این مسئله پیام زیبایی به عقل گرایان و عقل ستیزان داشته باشد. به نظر او عقل جرئی، مرتبه یی از روح آدمی را اراده می کند که قدرت بالا رفتن به بلندی های کمال را نداشته و رسیدن به بام ملکوت و دیدن از آن بلندی بر موجودات را ندارد و گاهی اسیر وهم و خیال می گردد و حرص و شهوت به سراغ او می آید که راه برون رفت از آن جز در سایه عقل کل امکان پذیر نیست. عقل کل، کلی نگر و صلاح جو بوده و آدمی را از مصالح و مفاسد موجود آگاه می کند. بر خلاف عقل جزوی به ظواهر ندیده و سطحی نگر نمی باشد.

از نظر مولانا، ذات و اساس ماهیت انسان اندیشه است و انسان بدون آن نمی تواند هستی داشته باشد و در برابر عملی عکس العمل نشان داده و یا در برابر حوادث و رویدادها چه درونی و بیرونی باشد. سوالاتی مطرح کند و جواب قناعت بخش را دریافت نماید.

مقدمه

برای واژه عقل مانند بسیاری واژه های دیگر، معناهای بسیار متفاوتی داده شده است. به طور عموم عقل را به معنای دریافتن، دانستن همچنان وسیله تمایز بین روشنی و تاریکی که همان نیکی و بدی است، دانسته اند. بنابراین عقل امری است که در انسان به صورت عام وجود دارد از این رو در فلسفه واژه عقل جدی گرفته شده و فلسفه پرسش های خود را با چیستی عقل آغاز می کند.

عرفا منجمله مولانای بلخ به طور مطلق مخالف عقل و عقلانیت نبوده اند. آنان عقل را در مواردی که گرویده مادیات بوده و از معنویات فاصله بگیرد و قصد شناخت خدای متعال را نداشته باشد ناقص شمرده و مورد نکوهش قرار داده اند.

اندیشه نزد مولانا هستی است. انسان همه اندیشه است و اندیشه هستی او می باشد. او اندیشه نیک را به گل تعبیر می کند و اندیشه بد را به سان خار که اولی سعادت و نیکبختی را به بار می آورد و دومی اسباب جهل و نادانی را مهیا می سازد.

مبرمیت موضوع

تحلیل و شکافتن نظریات و افکار مولانا کار دشواری است و اما مبرمیتی که عنوان بالا به خصوص تحلیل عقل و اندیشه نزد مولانا دارد تصمیم همین شد تا با استفاده از کتب و منابع مهم موضوع را اجمالاً به ارزیابی بگیریم.

هدف موضوع

شناساندن بیشتر دو بحث جالب و نهایت مهم چون عقل و اندیشه از نظر مولانا به علاقمندان و دوستداران وی همچنان به دانش پژوهان.

شیوه تحقیق

این مقاله بر مبنای روش توصیفی و تحلیلی استوار است.

متن

بیشترین تعاریفی که در باره عقل داده شده، معمولاً یا از جانب فلاسفه بوده و یا هم از جانب عرفا. حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی به مثابه یک عارف، همچنان یک

فیلسوف اندر باب عقل نظریات بسا ارزنده را ارائه داشته است که اینک اجمالاً برآن نظر اندازی می شود. عرفا به طور مطلق مخالف عقل و عقلانیت نیستند و تنها عقل را در مواردی که به مادیات گرویده و از معنویات فاصله بگیرد و قصد شناخت باری تعالی را نداشته باشد، ناقص و نارسا شمرده و آن را نکوهش کرده اند. مولوی نیز من حیث یک عارف بزرگ به توانایی ها و عدم توانایی های عقل به خصوص در مثنوی معنوی اشاراتی دارد.

عقل چیست؟ واژه عقل به معنی دریافتن، دانستن، فهمیدن، آمده که با خرد، استدلال، علم ... برابر است. (۱۷۲۴:۹) عقل جوهری است نورانی که خداوند آن را در مغز آفریده است و نورش را در قلب قرار داده و عقل است که صاحبش را از ملامت دنیا و پشیمانی عقبی نجات می دهد. به همین دلیل در بعضی از لغتنامه ها عقل را جمع عقال به معنای زانو بند آورده اند، زیرا عاقلان را از کجروی و انحراف باز می دارد.

مولانا موقعیت عقل را در بحث پیرامون روح روشن ساخته و آن را محور راه های وصول دانسته است. وقتی کتاب «نی نامه» ملاحظه گردد، در آنجا رابطه مثنوی با الهی نامه حکیم الهی و عارف اسرار کبریایی ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی دیده می شود که آن حکیم در منظومه اندر باب عقل گوید:

روح با عقل و علم داند زیست روح را پارسی و تازی نیست

مولانا بلخ با درنظرداشت آنچه حکیم سنایی بیان داشته و خود را از ارادتمندان و شاگردان وی محسوب می نماید در مثنوی معنوی چنین آورده است:

روح با علم است و با عقلست یار روح را با ترکی و تازی چه کار (۶۲:۱۲)

به گفته مولانا: «عقل مجرد و عاری از انوار تصوفی پی جدال و گفتگو می رود و مناقشه می کند تلاش دارد تا معلومات خود را بیافزاید. اما این عقل زمانی می تواند توقف کند (آرام بگیرد) که در گرداب انوار تصوفی برسد و با عشق آشنایی پیدا کند. در آن حال عقل خویشتن را چون پشه بی مقدار می بیند و نمی داند چه کند و کدام راه را درپیش گیرد.» (۲۱۷:۲)

نویسنده با نقل از کلیات شمس تبریز موضوع را دنبال می کند:

عقل است چراغ ماجراها آنجا هوش و عقل از کجا برد

در صرصر عشق عقل پشه است آنجا چه مجال عقل ها برد

از احمد پا کشید جبرئیل از سدره سفر چه ماوراء برد

گفتا که بسوز، اربیایم کان سو همه عشق بد ولا بود
حضرت مولانا وقتی بار دیگر موقعیت عقل را مورد بررسی قرار میدهد چنین می گوید: «در راه سلوک دیوانه شدیم و قلب ما از ما جدا شد. عقل همین که مشاهده کرد که بیهوشی در میان است راه را گذاشت.» (۲: ۲۱۷) عقل از یک نگاه در نظر وی سد بزرگی است که گاهی تحت کبریاى جسد قرار میگیرد و میگوید: اگر آرزو داری ادريس وار سوي عالم بالا بروی به وسیله عشق این راه را دنبال کن. در جای دیگر می گوید، اگر آرزو داری از علم حسی محدود رهایی یابی و سوي عالم نا محدود روحی قدم گذاری باید از ذاتیت و خود اندیشی رها گردی و آنچه که ترا با جهان و لذا یذ آن پابند و مربوط می سازد ترک کنی.

چنانچه مولانا در دیوان شمس چنین می فرماید:

عقل بند ره روان و عاشقانست ای پسر

بند بشکن ره عیان اندر عیانست ای پسر

عقل بند و دل فریب وتن غرور و جان حجاب

راه ازین جمله گرانی ها نهانست ای پسر

چون ز عقل و جان و دل برخاستی بیرون شدی

این یقین و این عیان هم در گمان است ای پسر (۱۱: ۴۲۷)

غزالی «رح» به این باور است که عقل منبع علم و مطلع و اساس اوست؛ و علم از عقل به منزلت میوه از درخت است و روشنایی از خورشید و بینایی از چشم. عاقل آنست که مطیع حق تعالی باشد و جاهل آنست که معصیت کند. (۱۰: ۱۸۰ - ۱۹۰).

وقتی مولانا از روح و عقل سخن می راند، با نقل از نظریات عطار که تمام جهان را به حیث تجلی خدا می داند و روح می تواند به سرعت کامل با خدا متحد شود، مولانا می گوید اتحادش با محبوب آنقدر هم کوتاه نیست که عطار فکر کرده است. مولانا بار دیگر در دروازه عقل سر در می آورد و عقل را من حیث عقل دور تر از ساحة ایجاب روحی که نورش باید گفت، مطالعه می کند. وی عقلی را که در بند هوی و هوس است و پابند نفس می باشد به سان مار و گزدم می داند. چنان عقلی نزد وی سبب ذلت و بدبختی انسان می شود و هیچگاه راه سعادت را دنبال کرده نمی تواند. اما عقلی هم وجود دارد که تمام حرکات آن به امر روح صورت می گیرد، از نور آن استفاده می نماید. (۲: ۲۲۰)

مولانا از قصه مرد فقیر و همسر ملامت کننده اش یاد می کند که او را به باد ملامتی گرفته فقر و ناتوانی اش را به رخ او می کشد. در این قصه غرض از عقل مرد و غرض از خانم ملامت کننده نفس است و چنین بیان می کند که نفس به سان خانم خود خواه و کوتاه بین پیوسته آرزو دارد تا به مقام و عزت، ثروت، جاه و شوکت برسد ولی عقل دراک و عقلی که از انوار تجلیات الهی الهام گرفته به سان همان مرد یا شوهری می باشد که جز ذات خداوند و علو مقام معنوی مطلب دیگری ندارد. هرگاه انسان بتواند هوس خود را ترک کند و سوی مقام اعلای انسانیت تمایل داشته باشد می تواند با اولیای صالحین ارتباط پیدا کرده و جز رضای الهی آرزو دیگر به دل خویش نه پروراند.

در نظریات عرفانی مولانا دقیقاً ملاحظه می نماییم- آنگاه که عقل مانع پیشرفت سالک می شود و او را در محدودیت و بن بست گرفتار می کند، مورد نکوهش و تحقیر واقع می شود و آن گاه که زیبا زیستن و درست اندیشیدن را به انسان می آموزد، ارزش والایی می یابد. این نوع نگرش در تفکر مولانا این گونه بیان شده است که: «عقل انسان را از شهوت پرستی و خودپرستی آزاد می سازد و به تعبیری بهتر، عقل شحنه وجود آدمی است و مانع کژ روی انسان در جهان است و نفس را زنجیر می کند» (۱۳: انترنت). عقل منشأ ادراک حقایق و لطایف است و این موهبت الهی را مولانا با تعبیر گوناگونی در لابلای حکایات خود در مثنوی آورده و تقسیم بندی دوگانه یی از عقل ارائه کرده است تا دریافت آن برای سالکان وادی معرفت مشخص تر و آسان تر گردد. از طرف دیگر اعتقادش بر این است که عقل در اساس دوگانه است:

عقل دو عقل ست اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود

مولانا در این ابیات یکی از تقسیم بندی های خود را در مورد عقل این گونه بیان داشته است: یکی عقل مکسبی که انسان باید آن را در روند زنده گی از طریق درس، مشق و مدرسه فراگیرد تا بتواند به وسیله آن به امرار معاش بپردازد. دیگری عقل موهبتی که بخشش یزدان به انسان هاست و آن عقلی است خاص که در تعبیر مولانا باید توسط فیض ربوبی و عنایت ربانی حاصل شود و محل آن در سینه و میان جان آدمی است. «این گونه عقل که با فیض الهی در سینه جوشش می کند، حاکی از دست یافتن به حکمت بالغه الهی و دانستن

علوم غیبی و وقوف به اسرار درون پرده است که این خود، مستلزم صافی دل و صفای باطن است که موجب جوشیدن دانشی فراتر از سایر دانش ها در سینه آدمی می شود. (۱۳: انترنت) در این نوع عقل گویا رمزی نهفته است که انسان در آن دچار شک و تردید نمی شود حتی می تواند به وسیله آن با عالم بالا ارتباط برقرار کند. از طرف دیگر موجب پیدایش علم اهل دل می شود که هدایت و کمال واقعی آن ها از همین دریچه حاصل می گردد و لازمه دست یافتن به چنین موهبتی جز با بنده گی راست و درست به دست نمی آید. مولانا با درک عمیق از چگونگی عقل، آنرا به عقل منطقی، ایمانی و جزوی تقسیم نموده است، چنانچه در رابطه به عقل منطقی می گوید:

منطقی که وحی نبود از هواست همچو خاکی در هوا و در هباست
و یا در رابطه به عقل ایمانی چنین گوید:
عقل ایمانی چون شحنه عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است
بس نکو گفت آن رسول دلنواز ذره عقلت به از صوم و نماز
در بعضی از آثار، فرد بالا به این شکل آورده شده است «بس نکو گفت آن رسول خوش جواز» امیدوارم آنچه درست باشد مورد قبول واقع گردد.

آفت مرغ است چشم کام بین	مخلص مرغ است چشم دام بین
باز غیر از عقل و جان آدمی	هست جانی در نبی و در ولی
غیرازین عقل تو حق را عقل هاست	که بدان تدبیر اسباب شماست
حکمت دنیا فزاید ظن و شک	حکمت دینی برد و فوق فلک

علاوه بر این تقسیم بندی نوعی دیگر از تقسیمات عقل در مثنوی «عقل جزوی و عقل کل» است، که قبلاً هم روی عقل جزوی نکات چند به عرض رسید. مولانا در مثنوی بیش تر به ذکر این دو عقل و مقایسه بین آن دو پرداخته است و آن گاه که از عقل انتقاد می کند منظور وی نه اساس و پایه عقل، بلکه عقل جزوی است که خاصیت آن به تعبیر وی چیزی جز گمراهی و ضلالت نیست و از لوازم آن خودبینی، ستیزه جویی، شتاب در داوری و استنتاج های بیهوده است.

عقل جزوی: به عقیده مولانا عقل جزوی یا جزئی مرتبه از روح آدمی را اراده می کند که قدرت بالا رفتن از نردبان کمال و رسیدن به بام ملکوت و نظر کردن از آن بلندی بر موجودات

را ندارد و نیز گاه، اسیر وهم و خیال می گردد و زندانی حرص و شهوت می شود که راه برون رفت از آن جز در سایه عقل کل امکان پذیر نیست.

عقل جزوی را وزیر خود مگیر
عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
(۶۸۸:۳)

عقل جزوی عقل استخراج نیست
جز پذیرای فن و محتاج نیست
(۶۹۰:۳)

به نظر مولانا غفلت آدمی از حقایق آن سوی مرزهای این زندان و عدم معرفت وی از این کشور پهناور هستی و کارگاه عظیم آفرینش گاه او را آن چنان احاطه می کند که شناخت محدود و ناقص بخشی کوچکی از جهان ظاهر، باده غرور به کامش می ریزد و بر مرکب عجبش سوار می کند، چنان که می پندارد هیچ راز سر به مهری برای او باقی نمانده است، لذا همه بی فعالیت های خویش را بر آن آگاهی های اندک و تردیدآمیز بنیاد می نهد و بدان افتخار می کند. این نوع عقل از دریافت حقایق نا توان است و پیش از آن که به واقعیت ها بپردازد به خیال پردازی دل خوش است و قبله گاه این نوع عقل خیال است.

همچنان اندرباب عقل جزوی می گوید:

عقل جزوی عقل را بد نام است	کام دنیا مرد را ناکام است
عقل جزوی وهم است و ظن	زانکه در ظلمات او را شد وطن
قابل تعلیم و فهم است این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
عقل تحصیل مثال جوی ها	کان رود در خانه ها از کوی ها
راه آبش بسته شد، شد بی نوا	از درون خویشتن جو چشمه را

(۲۴:۸)

عقل کل: این نوع عقل، کلی نگر و صلاح جو بوده و آدمی را از مصالح و مفاسد موجود آگاه می کند. بر خلاف عقل جزوی که ظاهر بین و سطحی نگر و سود جوست. الجابری به نقل از غزالی در کتاب تکوین عقل می گوید که شریف ترین مبدعات عقل (کل) است و او (خدا) آن را ابداع کرد. به «امر» بدون سبق ماده و زمان و علی رغم این که «امر» به تمامی چیزها تقدم دارد، اما نمی توان گفت که به باری تعالی نیز تقدم دارد. مادون عقل، نفس است اما بر عقل تقدم دارد و عقل به اعتبار ذاتی و نه زمانی بر آن تقدم دارد و نفس مقدم بر

زمان و هر چه زمانی است و زمان و دهر از آن آغاز می شود. عقل کل در مثنوی به دو معنی است: «یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و مادیات، که آن را با نفس کل تردیف می کنند و معنی دیگر عقل کل، عقل کامل رساست که محیط به همه ی اشیاست و حقایق امور را به شایستگی درک می کند؛ این نوع عقل به اعتقاد مولوی مخصوص صنف خاص از بنده گان مقرب و برگزیده گان حق تعالی است و صاحبان عقل جزئی اگر در خط صلاح و فلاح دنیا و آخرت خود باشند و بخواهند که در سیر و سلوک طریقت نزدیک ترین و سالم ترین راه وصول به حق را بیمایند، چاره یی جز این ندارند که به آن صنف ممتاز پیوندند» (۱۳: انترنت). مولانا نیز در مثنوی از این نوع عقل با نام های متعددی از قبیل: عقلِ عقل، عقلِ احمد، عقلِ شریف، عقلِ بی غبار، عقلِ کل، عقلِ الهی و ... یاد کرده است.

عقل کل و نفس کل مرد خداست	عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
مظهر حق است ذات پاک او	زوجو حق را و از دیگر مجو
عقل جزوی عقل را بد نام کرد	کام دنیا، مرد را بی کام کرد

در واقع عقل کل در سنت عرفانی مولانا جامع کمالات جمیع عقول است و دیگر عقول اعم از عقل جزوی، عقل فلسفی، عقل ایمانی، عقل مکسبی و... زمانی که به عقل کل پیوندند، به کمال میرسند و در واقع عقل کل پیر و راهنمای دیگر عقول است.

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
از عدم چون عقل زیبا رو گشاد	خلعتش داد و هزارش نام داد

(۱۳: انترنت)

عقل فلسفی: در نزد عرفا، یکی از انواع عقول مذموم و ناپسند، عقل بحثی یا فلسفی است. (۵۴۱:۶). مولانا عقل فلسفی را که توانسته باشد از طریق ادراک نوری راه را از چاه باز شناسد و فیلسوف را سوی لا دینی و شکاکی نکشاند ستایش کرده و اما آن عقل فلسفی را که نتوانسته باشد سوی انوار و تجلیات راه یابد نکوهش نموده و بد می گوید.

بناءً مولانا به عقل اهمیت می دهد و آن عقلی را مورد ستایش قرار میدهد که راه را سوی نکویی ها باز کند. نزد او عقل عزیزترین اشیا بوده و به حیث مفتاح حریم دولت حساب می شود و چراغ سریر حشمت می شود، عقل سوی راه راست رهنمایی می کند، عقل در مبارزات پیروزی به دست می آورد. در موضع دیگری چنین می گوید: چگونه ممکن است

اهمیت عقل را نادیده بگیریم. عقلی که توسط آن خدا را می شناسیم و به وجود وی ذریعه عقل استدلال می کنیم. عقل به حیث راهنمای توفیق دارد. عقل می گوید: این همه حرکات سیارات و این همه کائنات و این همه اعداد جز به امر خالق حکیم پیدا شده نمی تواند. خدای توانا علت العلل و پیدا کننده همه علت ها و موجبات است. عقل مدرک خیر و شر است. (۲۴۸:۲)

او عقل فلسفی را می پذیرد اما آن عقلی که نوری گرفته باشد و آن نور، صاحب عقل را سوی سعادت کشاند. روی همین ملحوظ او به عقل دوحالت را قایل است: اول آنکه عقل به نور معرفت راه سلوک را درک کرده و حقایق را در پرتو همان نور مشاهده کند یعنی: این که از شریعت دور نبوده آماده گرفتن فیض و نور بوده و از لجاجت دور باشد. دوم عقلی است که تمیز راه را از چاه نمی نماید یعنی این که صاحبش را به گودال بدبختی رهنمون می شود.

حضرت مولانا عقل را جوهر گوید و روزه و نماز را عرض میداند. نظر مولانا در باره عقل و جوهر دانستن عقل و عرض دانستن روزه و نماز ضمن حکایت دو درویش صورت گرفته که نمی خواهم آن قصه را سراپا بیان نمایم و اما مولانا پس از تذکره قصه و بیان خیال و تصور درویش، راجع به عقل، روزه و نماز چنین می گوید:

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز	ذره عقلت به از صوم و نماز
زانکه عقلت جوهرست این دو عرض	این دو در تکمیل آن شد مفترض
تا جلا باشد مر آن آئینه را	که صفا زاید ز طاعت سینه را
لیک گر آئینه از بن فاسدست	صیقل آترا دیر باز آرد بدست

(۴۶۸:۲)

مؤلف در رابطه به تذکرات مولانا در باره عقل و نماز که در اشعار بالا بیان شده است چنین می گوید: اینکه رسول خدا گفته یک ذره عقل بهتر از روزه و نماز است. این حدیث به این معنی و یا به شکل دیگری که این معنی را افاده می کند در کتب معتبره حدیث نیامده، البته در حدیث شریف راجع به اهمیت عقل فرمایش هایی وجود دارد، ولی اینکه رسول خدا (ص) گفته باشد یک ذره عقل بهتر از روزه و نماز است، کدام سندی در این باره در میان نیست.

به قول عنایت الله ابلاغ، میان عقل و روزه و نماز از نظر مولانا تقابل است. این مقابل از آن مقابل بهتر است مثلاً می گوییم روز نسبت به شب یا طاعت نسبت به معصیت بهتر است.

هر گاه چنین گفتیم و این دو را (عقل یک طرف و روزه و نماز طرف دیگر) در دو طرف قرار دادیم باید یکی را بر دیگری موقوف ندانیم در حالیکه در بیت دوم که از « زانکه » شروع می شود عقل را موقوف علیه روزه و نماز میداند و این دو را موقوف می داند که این حالت منافی تقابل است. (۴۶۹:۲)

تقابل عقل با روزه و نماز را اگر از قبیل تقابل جوهر با عرض بدانیم: جوهر را حکما چنین تعریف کرده اند: جوهر آنست هرگاه درخارج موجود شود در یک موضوع تابع و حال صفات نمی باشد و عرض را چنین: هر گاه در خارج موجود شود در موضع می باشد و بدون موضع و محل پیدا شده نمی تواند. به طور مثال: دیوار جوهر است زیرا که در موضع نیست و در وجود تابع چیزی دیگری نیست و سیاهی و دیگر انواع رنگ دیوار عرض است زیرا که بدون موضع بوده نمی تواند موضع رنگ دیوار خود دیوار است اگر دیوار نباشد رنگ دیوار وجود مستقل ندارد.

اندیشه نزد مولانا معنی هستی دارد. وی به استخوان، گوشت و پوست ارزش قایل نیست، خطاب به انسان می گوید:

ای برادر تو همه اندیشه‌یی	مابقی خود استخوان و ریشه‌یی
گر بود اندیشه ات گل گلشنی	ور بود خاری چو هیمة گلخنی

(۸۶:۷)

انسان همه اندیشه است و آنچه در او ارزش دارد اندیشه است، اندیشه هستی او می باشد. اندیشه دو نوع است اندیشه نیک و اندیشه بد. اندیشه نیک همان گل است و اندیشه بد خار. اولی نزد مولانا علم و تصدیق و سعادت و علویت و از دومی جهل و مذلت و پستی مراد است.

جمله «رنه دکارت» از قرن هفده بدینسو در شرق و غرب تکرار می شود که می گفت: «می اندیشم پس هستم، هستم چون فکر می کنم، فکر می کنم چون شک می کنم». حکمت این جمله در این است که دکارت مقوله « اندیشیدن » را پیشگام بر « بودن » عنوان کرده است. یعنی اگر پدیده‌یی به نام « انسان » وجود دارد ریشه در امر « اندیشیدن » دارد و بدون « اندیشیدن » انسان نمی تواند هستی داشته باشد، هستی انسان در گرو اندیشه و اندیشیدن است.

چنین فکر و نظریه قبل از نظریهٔ دکارت نزد مولانای بلخ موجود بود و آن را توانسته در مثنوی معنوی شریف که قبلاً بر آن نیز اشاره شده، بگنجاند. ای برادر تو همان اندیشه ای... در نگاه و نظر مولوی ذات و اساس ماهیت انسان اندیشه است و انسان بدون این ماشین متحرک، نمی تواند هستی داشته باشد و در برابر کنش ها از خود واکنش نشان دهد و یا در برابر رخداد و رویداد های درونی و بیرونی اش پرسش مطرح کند. به روایت دیگر مولانا می خواهد بگوید «استقلال من از هنگامی شروع میشود که اندیشه شروع به فعالیت می کند.» (۸۸: ۴) انسان چند روز پیهم می تواند غذا نخورد، آب ننوشد، لباس تمیز به تن نکند، با دیگران صحبت نکند، به خواب نرود و... اما برای یک دقیقه هم نمی تواند نیندیشد. مولانا اندیشه های نا موزون را از خود دور می کند و برای تصفیه ضمیر راهبر می شود و از این راه آئینهٔ ضمیر را که جایگاه اندیشه هاست به کمال می رساند تا محتوی تمام نقش های اندیشه شده بتواند.

اندیشه را رها کن ودل ساده شو تمام
چون روی آئینه که به نقش ونگار نیست
چون ساده شد ز نقش همه نقشها دروست
زان ساده روی روی کسی شرمسار نیست

مولانا در جستجوی گوهر مطلوب بدر معنی می زند و بر اهمیت فکر و اندیشه و چگونگی آن لنگر می اندازد و می خواهد با یک پر زدن آدمی را شهباز عالم معنی گرداند. گذشته از آن مراد مولانا از اندیشه، اندیشهٔ حکیمان نیست بلکه آن اندیشهٔ است که الهام ربانی آن را رهبری کند و نور کشف جاویدانی بر آن تابیده باشد. مولانا وحی و کشف یزدان را به ابر آسمان و فکر و اندیشه را به ناودان تشبیه کرده و آنگاه ناودان را با اندیشه و ابر را با وحی مکشوف مقایسه می نماید و می گوید:

آسمان شو ابر شو باران ببار	ناودان بارش کند نبود به کار
آب اندر ناودان عاریتی است	آب اندر ابرو دریا فطرتی است
فکرو اندیشه است مثل ناودان	وحی مکشوف است ابر آسمان
آب باران باغ صد رنگ آورد	ناودان همسایه در جنگ آورد

(۸۹: ۷)

اما مولانا اندیشه را عالی ترین مسند بشر نمی دانست، بلکه اندیشه را به این سبب مورد تکریم و احترام قرار می داد که آن را راهی می دانست برای رسیدن به چیزهایی برتر و بزرگ تر. فضای فکری حضرت مولانا در رابطه به مقام پشت سر نهادن اندیشه در داستان «عذر گفتن فقیر به شیخ» در دفتر دوم مثنوی به خوبی دیده می شود.

در نظر مولانا «اندیشه» مدارحیات انسانی و سیر وی در مراتب تکامل مادی و روحی است، وی «اصالت اندیشه» را تلقین می کند، زیرا در حقیقت تاریخ بشر، تاریخ تکامل اندیشه اوست و مولانا غیر از اندیشه «مابقی» را «استخوان و ریشه» می داند که ماده ایست از تفکر عاری!

در قرآن عظیم الشان آمده است: فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (رعد: ۱۷) این به قول خود قرآن، مثلی است از آنچه در مسیر سیلاب زنده گانی واقع می شود، آنچه مانند کف نا چیز و نا کاره باشد از بین می رود، و آنچه مردمان را سود بخشد و به کار آید دیرمی ماند و دوام دارد.

مولانا که در مثنوی خود بسا از مطالب مهم قرآنی را اقتباس می کند، همین ضرب المثل قرآنی را در ابیات خویش به کلام روشن درمی آورده است:

گر گلایی بر سرو جیبت زند
ورتو چون بولی برون افگند

یعنی: در عالم کون و فساد، حق مکث و دوام برای آنانست که سودمند و نافع باشند، و ایشان «حق» اند و پدیده های نا چیز و نا کاره «جفاء» اند که از بین می روند و نابود می شوند، و به تمثیل قرآن «باطل» اند که «فیذهب جفاء» (۱۰۲:۵)

سرچشمه افکار و اندیشه مولانا قرآن کریم است، ولی قرآن کتاب فلسفه و ساینس نیست، رهنمای زنده گانی نیکو و انجام نیکوست مطابق دساتیر خلقت و حقایق آفرینش!

مولانا این اسرار تعالیم قرآنی را که مجمل بود، در مثنوی شرح و تفسیر میدهد، در طی داستان و افسانه تمثیل می کند، از زبان شعر و ادب کار می گیرد و قاموس اندیشه، یعنی مثنوی خود را به وجود می آورد. چنانچه در دفتر ۶ ص ۳۷۵ مثنوی چنین تذکره شده است:

مثنوی ما دکان وحدتست	رحمت، اندر رحمت، اندر رحمتست
هر دکانی راست سودایی دیگر	مثنوی دکان فقر است ای پدر!

در این کتاب اندیشه و تأمل، مولانا به یک نوع تکامل و نشو و نما ارتقای صوفیانه قایل است. فکر تکامل انواع در ملل آریایی قدیمتر است که بعداً به نام موالید نیز یاد شده، ابن مسکویه در حدود ۳۰۰ هـ ق مراتب وجود را شرح داده که چگونه مولود سوم (حیوان) و بعد از آن انسان پدید آمد و چگونه به مرتبه فرشتگی ارتقا می‌کند؟ صوفیان و مولانا همین فکر را در سیر و سلوک روحانی خود در انطباق با قرآن پرورده‌اند. که آن را از پدرش آموخته بود: زیرا به قول احمد افلاکی، هنگامیکه سلطان العلماء بهاء ولد پدر مولانا از بلخ بر آمد « چون به حوالی بغداد نزدیک رسیدند خفیران شهر پیش دویدند که چه قومید و از کجا می‌آیید؟ حضرت بهاء ولد سراز عماری بیرون کرده جواب داد که: « من الله و الی الله و لاحول و قوه الا بالله » از لامکان می‌آییم و به لامکان می‌رویم. » (۱۰۴:۵)

در این مکتب اندیشه که در گفتار مختصر اما جامع سلطان العلماء خلاصه شده اصلاً «وجود» مظهریست از جمال الهی که سیر آن از مبداء عظیم فیاض آغاز گردیده و باز بدانسو می‌رود. این جمال دو نوع تجلی دارد: یکی را تجلی عامه یا رحمانی گویند که تمام کاینات یعنی اسماء و صفات و اعیان ثابته و افلاک و عناصر از این تجلی استفاضه و استناره می‌کنند و انسان هم از یک مبداء وحدت حقیقی و اطلاق لاهوتی در همین تجلی سیر خود را آغاز می‌کند، و این مقامیست اصل که مولانا به زبان رمزی صوفیانه خود آن را « نیستان » گوید، و از آن حکایت‌ها دارد، چنانچه در مقدمه دفتر اول مثنوی می‌خوانیم:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدایی‌های شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بیربیده‌اند	در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

(۱:۳)

در این جدایی و سیر و کوششی که برای توصل به آن مبداء جمال، در سیر نزولی عالم ناسوت آغاز می‌شود، موجود از مراتب جمادیت و نباتیت و حیوانیت می‌گذرد که مولانا آنرا دنیای فراق و نفیر و ناله می‌خواند: « در این جا دو مکتب فکر موجود است: یکی «مکتب عقل» که پیروان آن فرد انسانی را درکشف حقایق کافی می‌دانند و به تفلسف و عقلیت می‌گرایند. ولی ارباب مکتب دوم شاگردان « مدرسه عشق » اند که از راه کشف و شهود، به درک حقایق می‌رسند و عشق را طیب جملہ علت‌ها می‌پندارند. »

شاد باش ای عشق خوش سودای ما! ای طیب جمله علت های ما!

(۱۰۵:۵)

نتیجه

خدای متعال عقل را برای بشر از برای دانستن خوبی ها و تفریق آن از بدی ها عطا فرموده است. عقل از دید گاه مولانا به دسته های مختلف تقسیم شده و اما تقسیم بندی او به عقل جزوی و عقل کلی زیاد تر مورد تأکید وی قرار دارد. عقل کل عقلی است که تضمین کننده سعادت بشری است و انسان را به سر منزل مقصود می رساند اما عقل جزئی به خاطر محدودیتی که دارد و از طرف دیگر خیلی زود مغلوب نفس واقع می شود مورد انتقاد مولانا قرار می گیرد. مولانا با آن عده از کسانی که با عصای این نوع عقل به خیال خود می خواستند به سر منزل مقصود برسند و در واقع به بیراهه می رفتند به مبارزه برخاست و این مبارزه نه برای شکست آن ها بلکه برای رهایی انسان ها از محدوده چنین عقل نا مطلوب بوده است. به نظر مولانا عقلی که مانع پیشرفت انسان می شود و او را در محدودیت و بن بست گرفتار می کند، مورد نکوهش و تحقیر واقع می شود و آن گاه که زیبا زیستن و درست اندیشیدن را به انسان می آموزد، ارزش والایی می یابد.

مولانا جلال الدین محمد بلخی در مثنوی اندر باب اندیشه نظر جامع ارایه داشته است. در نزد او اساس و ماهیت انسان اندیشه است و انسان بدون آن نمی تواند هستی داشته باشد و در برابر هر عملی از خود عکس العمل نشان دهد.

انسان صاحب اندیشه است و آنچه در او ارزش دارد اندیشه اوست، اندیشه هستی او می باشد. اندیشه دو نوع است اندیشه نیک و اندیشه بد. اندیشه نیک همان گل است و اندیشه بد خار. اولی نزد مولانا علم، تصدیق، سعادت و علویت و از دومی جهل و مذلت و پستی مراد است. با اولی می توان به فضایل دست یافت و اما با دومی می توان رذایل را پیشه ساخت. با اولی می توان توشه آخرت را آماده کرد و اما با دومی ذلت و خواری به سراغ شخص آمده و باعث می شود تا از مزایای دنیوی و اخروی به دورماند.

منابع

- ۱- قرآن عظیم الشان.
- ۲- ابلاغ، عنایت الله. مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیه و علمای کلام، چاپ دوم، پشاور: مرکز نشراتی اسلامی صبور، ۱۳۸۰.

- ۳- بلخی، مولوی جلال الدین محمد. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولدالین نیکلسون، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳.
- ۴- جعفری، محمد تقی، مولوی و جهان بینی ها، چاپ ششم، ایران: موسسه نشر- علامه جعفری، ۱۳۸۷، ص ۸۸.
- ۵- حبیبی، عبدالحی. شاعر اندیشه، مجلس مولانا جلال الدین محمد بلخی، اطلاعات و کلتور، کابل: مطبعه دولتی، ۱۳۵۳.
- ۶- زرین کوب، عبدالحسین، سرّ نی، تهران: نشر علمی، ۱۳۷۲.
- ۷- صدقی، محمد عثمان. مولانا نی و اندیشه، مجلس مولانا جلال الدین محمد بلخی، اطلاعات و کلتور، کابل: مطبعه دولتی، ۱۳۵۳.
- ۸- عرفانی، عبدالحمید. گفته های رومی و اقبال، بزم رومی سیالکوت، لاهور: طباعت ربین پرس، ۱۹۷۶.
- ۹- حسن عمید، فرهنگ عمید، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۱.
- ۱۰- غزالی، ابوحامد محمد. احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خویبوجم، جلد اول، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع الزمان. کلیات شمس تبریزی مشتمل بر اشعار فارسی و عربی و... از آثار مولانا جلال الدین محمد مولوی رومی، با انضمام شرح حال مولوی، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۲.
- ۱۲- نی نامه، تحشیه و تعلیق از استاد خلیل الله خلیلی، به اهتمام فقیر محمد خیرخواه، اکادمی علوم، نشرات انجمن تاریخ و ادب، کابل: مطبعه دولتی، ۱۳۵۲.
- ۱۳- بهنام فر، محمد و... نقد عقلانیت در مثنوی مولانا و کلیات اقبال لاهوری،
<http://www.ensani.ir/fa/content/۳۳۹۳۵۰/default.aspx>

معاون سرمحقق عبدالصیر روانپرو

تأثیر حکمت مشاء در اندیشه مولانا

خلاصه

تعریف اصطلاحات حکمت، حکیم، کلام، متکلم، حکمت مشائی و حکمت اشراقی در نخست پیش زمینه های تشکل جهانبینی مولانا و عوامل مؤثر بر رشد اندیشه و شخصیت مولانا، سپس موارد و تأثیرات چند از اندیشه های ارسطو و بنیاد های حکمت مشاء و مقولات آن مانند قوه و فعل، ماده و صورت، عالم جمادات، نباتات، روح حیوانی و انسانی، نفس، عقل و عقل کل از نظر حکمت مشائی بر مولانا را ارزیابی، مقایسه و بررسی نموده و بعد از آن جهانبینی مولانا، مقایسه آن با حکمت مشائی و نیز تأثیر حکمت مشاء در اندیشه های مولانا ماحصله بحث ما در این مقاله می باشد.

مقدمه

پژوهش و تحقیق پیرامون تأثیر حکمت مشاء، فلسفه و اندیشه های ارسطو بالای مولانا کاریست که ایجاب نگارش یک رساله مفصل را می نماید. مولانا همانند غزالی یک عمر فلسفه خواند و خود در حالی که همانند پدر هم اهل تصوف و عرفان و هم از علمای کلام و اهل وعظ و منبر بود با گرایش عمیق و ارا دنی که نسبت به عارف شوریده حال یعنی: شمس تبریزی پیدا کرد یکسره به وجد و سماع روی آورد که دیوان غزلیات او مملو از سروده هایی در حال وجد و سماع بوده و مثنوی هم مغز قرآن در زبان فارسی دری و هم نرد بان آسمان است، هر که زان بر می رود آید به بام.

همچنان پیرامون سماع، مولانا در مثنوی گوید:

بر سماع راست هر تن چیر نیست طعمه هر مرغی انجیر نیست
سماع مولویه نمادی از گردش افلاک و یا همچون نمادی از پر گشودن چوچه مرغ
گویای قدم نهادن خلایق بر عرصه هستی و طبیعت می باشد. فیه مافیه و مجالس سبعة نیز
هر چند که همانند زند و پازند مانی تفسیر مثنوی اند اما از احوالی خبر می دهند که مولانا
در مقام اهل وعظ و منبر و ارشاد به شیوه متکلمان می باشد. همان سان که منطق و قضایا و
احکام با ارسطو آغاز شد، قیاس و تمثیل نیز از مثنوی جدا شدنی نبوده مبین تأثیر حکمت
مشاء و تعالیم ارسطو بر مولانا می باشد که موارد مهم این تأثیرات را در این مقال بر خواهیم
شمرد.

هدف تحقیق

هدف موضوع تأثیر حکمت مشاء بر اندیشه و آثار مولانا است که در رابطه به روش های
شناخت از طریق کشف و شهود، برهان و استدلال، تکامل عالم جمادات، نباتات و حیوانات،
قیاس و تمثیل در منطق ارسطو و مثنوی معنوی و آمیزش روش اشراقی و مشایی که ابونصر-
فارابی و صدر المتألهین شیرازی نیز به آن دست یازیده اند، می باشد.

مبرمیت تحقیق

این موضوع ناب می باشد از رهگذر اینکه پیرامون آن پژوهش اندک صورت گرفته و نیز
پژوهش پیرامون آن شم فلسفی و اندیشه و تعالیم فلسفی در حکمت مشاء و تأثیر آن بر مولانا را
نیز باز تاب می دهد. گذشته از اینها کمترین نگارش پیرامون مولانا ارزش آن را دارد که
مدعای ما را مبنی بر پیوند شهروندان این دیار با او را ثابت سازد.

روش تحقیق

به شیوه تحلیلی و پژوهشی صورت گرفته است.
بادر نظر داشت مطالب فوق به تحلیل و بررسی اصلی موضوع می پردازیم، تا بتوانیم به
اصالت و حقیقت بحث مورد نظر واقف گردیم.

حکمت و حکیم، کلام و متکلم، حکمت مشایی و حکمت اشراقی

پیش از بررسی تأثیر حکمت مشاء در اندیشه های مولانا لازم است سخنی چند
پیرامون حکمت و حکیم، مفاهیم کلام و متکلم، حکمت مشاء و حکمت اشراقی، نگاشته آید.

واژه حکمت به معنی دانش، دانایی، علم، بردباری، فلسفه کلامهای موافق حق، راستی و درستی امر را گویند. حکمت عبارت است از دانستن حقایق، اوصاف و خواص اشیاء و موجودات، همچنان دانستن ارتباط اسباب، مسببات آنها و اسرار انضباط نظام موجودات و عمل کردن به مقتضای آن را گویند^(۶: ۴۸۸).

زمانیکه ما حکمت را فلسفه کلامهای حق گوییم معانی دانشمندی، عرفان، معرفت و ضد غفلت نیز از آن مستفاد می گردد؛ چنانکه فردوسی گوید:

جهان سر به سر حکمت و عبرت است چرا بهره ما همه غفلت است
حکمت در اصطلاح صوفیه دو معنی دارد:

یکی به معنی فلسفه یا حکمت عقلی است که بر دانش و استدلال متکی است. صوفیان این حکمت را مردود می شمردند. معنی دوم حکمت در اصطلاح صوفیه حکمت الهی یا معرفه الله است که آنهم به طریق افاضه قلبی باشد نه از راه تحصیل و اکتساب. خداوند تبارک و تعالی فرمود: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹). و نیز: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵) [این معانی را مولانا جلال الدین محمد بلخی چنین بیان داشته است]

کفر گفتم نک به ایمان آمدم پیش حکمت از سر جان آمدم

حرف حکمت بر زبان ناکیم حله های عاریت دان ای سلیم

یا نه جنگ است این برای حکمت است همچو جنگ خر فروشان صنعت است

مر مرا زین حکمت و فضل و هنر	نیست حاصل جز خیال و درد سر
دور بر، آن حکمت شومت ز من	نطق تو شومست بر اهل زمن
گر توخواهی که شقاوت کم شود	جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید وز خیال	حکمتی بی فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شک	حکمت دینی برد فوق فلک ^(۱۱: ۲۸)

هرگاه ما حکمت را با تعریف عرفانی آن در نظر گیریم، به ملاحظه این ابیات می‌توان مفهوم علم را نیز در عرفان و از نظر عارف دریافت که به اساس شریعت، طریقت و علم کلام از آن تأویل به عمل می‌آید؛ چنانکه مولانا گوید:

علم‌های اهل دل حمال‌شان علم‌های اهل تن حمال‌شان
علم چون بر دل زند یاری شود علم چون بر تن زند ماری شود^(۶۸:۲)
این معانی در عرفان مولانا از اندیشه‌های عرفانی حکیم سنایی غزنوی الهام می‌گیرد که گفته بود:

علم کز تو ترا نه بستاند جهل از آن علم به بود بسیار
اما حکیم لفظ عربی به معنی دانا، دانشمند، صاحب حکمت، فرزانه، فرزانه، خردمند، درستکار، درست کردار، درست گفتار، راستگفتار و راستکار می‌باشد. این اصطلاح بیشتر به فیلسوف، دانشمند و طبیب اطلاق شده و همچنین آن را در مورد کسی به کار می‌برند که در اثبات ادعای خود دارای استدلال منطقی بوده و کردار و رفتار خود را تابع احکام عقل قرار دهد و (از نقطه نظر حکمت اسلامی) کسی است که برای هر چیزی حد و نهایتی قایل است یا کسی است که مالک نفس خود است و از هوا و طمع بر کنار است، بر آنچه از دست رفته افسوس نمی‌خورد و مضطرب و اندوهگین نمی‌گردد؛ بلکه تسلیم حق است، با صبر، امیدواری، اطمینان و اعتماد با مشکلات زندگی برخورد می‌نماید. حکیم از اسمای خداوند^(۶) است؛ زیرا حاکم بر بنده است و قرآن کریم را ذکر حکیم می‌نامند.^(۶: ۹۲)

علم کلام یا عقاید دانشی در محدوده دین اسلام است که به بحث پیرامون اصول اعتقادی و جهانبینی دینی بر مبنای استدلال عقلی و نقلی می‌پردازد^(۱۲) موضوعات آن را برهان‌های اثبات وجود خدا، حدوث یا قدم جهان هستی، رابطه میان عقل و دین، قضا و قدر، رابطه دین با سیاست و غیره تشکیل می‌دهد.

متکلم یا کلام شناس کسی است که با علم کلام و اصول آن آشنا باشد. این علم را برای آن علم کلام خوانند که اولین اختلاف در کلام الله را مطرح و مورد مباحثه قرار داده و از مخلوق و غیر مخلوق بودن آن صحبت به میان آورده اند. این موضوع ناشی از تأثیر زبان یونانی است که در آن لوگوس Logos هم به معنی کلمه و هم به معنی کلام می‌آید و نیز به معنی استدلال و در زبان سریانی واژه ملل Mallal با مشتقات آن به معنی کلام و استدلال

وارد شده، در زبان لاتین نیز واژه تئولوژی Theology به معنی بحث در باره خداوند است که احتمال می رود در دوران نهضت ترجمه وارد حوزه علوم اسلامی شده باشد^(۱۲)

مشائی و حکمت مشاء: مشاء بسیار راه رونده، کسیکه زیاد راه برود، حکمت مشاء یعنی حکمت ارسطو، زیرا ارسطو مطالب را در ضمن گردش بیان می کرد، لذا پیروان او را مشائی یا مشائیان یا مشائین و حکمت او را حکمت مشاء یا مشائی گویند^(۱)

در مقابل فلسفه و حکمت مشائی فلسفه و حکمت اشراقی قرار دارد. اشراق در لغت تابش، روشن کردن، تابان گشتن، درخشش، درخشیدن، بر آمدن آفتاب، نور افشانی و تابان شدن است و به صورت مجاز به معنی الهام گرفتن بوده و حکمت اشراق در برابر حکمت مشاء از نظر فلسفه شناخت حقیقت از طریق ذوق، کشف و شهود و درخشیدن اسرار ایزدی بر روی آدمیست. اشراق نورانیت قلبی است، زیرا نور را از همه چیز شناخته تر و آن را بی نیاز از تعریف می دانند^(۵: ۵۰۶).

در راستای تأثیر حکمت مشاء و حکمت اشراقی بر مولانا سخن نخست را باید روی محور نظام یا سیستم جهانبینی مولانا قرار دهیم.

جهانبینی مولانا (۶۰۴ - ۶۷۲ ه. ق) آمیزه‌ای است از عرفان و حکمت اسلامی که بر بنیاد شرع استوار بوده و حتی در حالات پر شور و جذباتی نیز از آن عدول نمی کند. این سخن از مجموع تمایلات و جریانهای ناهمگون در آوانی که مولانا هنوز کودکی بیش نبود پیداست و آن ها را می توان به سه دسته مهم به قرار ذیل تقسیم نمود:

۱ - متشرعین که شامل فقها، متکلمین و محدثین می شود.

۲ - حکما که دارای افق دید گسترده بودند و بنا بر تفوق شان در سطوح برتر فکری و تعلیمی و استدلالهای منطقی از فهم عامه فاصله گرفته و از پشتیبانی آنان بی بهره شده بودند. عقاید و افکار آنان همواره از جانب متکلمین مورد انتقاد قرار می گرفت و به کفر و الحاد و زندقه محکوم می شدند. با وجودیکه حکمای اسلامی از ابتدا عقاید و نظریات شان را که برگرفته از حکمای یونانی چون افلاطون و ارسطو میدانستند، با عقاید اسلامی وفق داده و به آن رنگ دینی بخشیده بودند، مگر آراء و نظریات آنها در مورد نفی حدوث عالم و انکار معاد جسمانی و پیروی از علوم عقلی [به ویژه اینکه می گفتند خداوند در جزئیات انسان را فاعل مختار خلق کرده است] متهم به بد اندیشی نسبت به مسایل دینی می شدند. عوام نیز بنا بر

سطح نازل درک، آنان را متصف به حبل الله نمی دانستند. به خصوص زمانی که حجه الاسلام ابو حامد محمد غزالی با نوشتن کتاب «تهافت الفلاسفه» به رد فلسفه اقدام نمود و می خواست تا نام ابن سینا و ابو نصر فارابی و سایر فلاسفه را محو کند؛ به پیروی از او بسیاری از شعرا نیز حکمت را علم تعطیل و حکما را زندیق خطاب نمودند. قابل یاد آوری است که اگر ابن رشد اندلسی با نوشتن کتاب «تهافت التهافت» به دفاع از عقاید ابن سینا نمی پرداخت، نام آن فیلسوف بزرگ تحت ضربات فتاوی غزالی نابود می شد. به همینگونه فخر رازی نیز در فنون حکمت و طرق کلام سرآمد علمای آن عهد شناخته شده بود، به در بار محمد خوارزمشاه پیوست و در دستگاه او حشمت تمام یافت.

۳ - مسلک تصوف [که] از قرن پنجم به این طرف عظمت فراوان یافته بود (۲۸:۸).

در آغاز سده هفتم هجری سه تن از مشایخ بزرگ تصوف ۱ - شیخ نجم الدین «کبری»
۲ - محی الدین ابن عربی معروف به شیخ اکبر (۶۳۸ - ۵۶۰ هـ) - ۳ - شهاب الدین عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲ - ۵۳۹ هـ) به تربیت مریدان همت گماشته بودند (۲۹:۸).

بر این پیش زمینه ها در امر نضج گرفتن جهانبینی مولانا باید افزود که زبان و ادبیات دری از سال ۴۰۶ هـ در عهد سلاجقه آسیای صغیر در ترکیه رخنه کرده بود. اما در دوره علاءالدین کیقباد توسط بهاء ولد و مولانا و خاندان او به شدت انتشار یافت که تأثیر آن را در زبان و شعر ترکی که بعد ها رونق گرفت به خوبی می توان دید. زبان مولانا و مصطلحات عامیانه و طرز افاده او همه زبان قرن ششم ولایت باختر و مخصوصاً شهر بلخ بوده از این رو مثنوی معنوی و دیوان شمس و دیگر آثار مولانا و بهاء ولد و سلطان ولد با وجود آنکه به تمام عالم و مخصوصاً عالم اسلام تعلق دارد میراث طبیعی این سر زمین و نماینده فرهنگ و ادب ما در قرن ششم و هفتم هجری می باشد. چنانکه می توان گفت : داستان ها و حکایات مثنوی بیشترین از حقیقه الحقیقت سنایی، منطق الطیر عطار، کلیله و دمنه ابوالمعالی نصرالله، چهار مقاله نظامی عروضی، خمسه نظامی و غیره آثار کلاسیک ادبی قبل از مولانا مایه گرفته است. گفتنی است که زمانه زیست مولانا یعنی دوره سلجوقیان و خوارزمشاهیان (۴۳۲ تا ۶۲۸ هـ) در تاریخ کشور ما دوره ایست که در آن سلاجقه، خوارزمشاهیان، غوریان هرات و سلاله غزنویان در نواحی مختلف فرمان می راندند.

از لحاظ ادبی و فرهنگی باید گفت شعرای معروفی چون ارزقی کرمانی، ناصر خسرو بلخی، خاقانی شروانی، انوری ابیوردی، امیر معزی، ظهیر فاریابی، نظامی گنجوی، امیر خسرو بلخی دهلوی، حکیم عمر خیام، سنایی غزنوی و فریدالدین عطار در این دوره روزگار بسر می برده اند. همچنان عرفا، فلاسفه و مشایخ معروفی چون خواجه عبدالله انصاری، ابو سعید ابوالخیر، ابن سینا، غزالی، فخر رازی، رشید و طواط، شهاب الدین سهروردی و غیره در همین دوره و طی همین سالهای مزبور می زیسته اند که اندیشه ها و افکارشان در اندیشه و افکار مولانا و در امر تشکل جهانبینی مولانا تأثیر به سزایی داشته است^(۱۹:۷).

روی هم رفته می توان گفت که مولانا بعد از کسب تعلیم و آموزش از پدر خویش بها ولد همواره رساله معارف اثر او را با خود می داشت و نام آن را « فواید والد » گذاشته بود و با فوت پدر برهان الدین محقق یکتن از یاران و مریدان والدش او را به ادامه راه پدر تشویق می کرد. چنانکه به تشویق او از نه تا ده سال را مولانا در حلب واقع سوریه امروزی به کسب علوم مروجۀ زمان پرداخت و در ضمن با دو تن از معاصران فیلسوف و عارف عصر- خویش یعنی: ابن عربی و سعدی شیرازی ملاقات نمود که آثار زیادی گواه این رویداد ها می باشد. اما حادثۀ مهمتر از این همه در زندگی مولانا ملاقات او با شمس تبریزی بود که بعد از پدر و بعد از برهان الدین محقق سبب شد از علم قال به علم حال رو آورد، همراه با شمس مولانا خود نیز رویکرد دیگری از « فواید والد » به عمل آورد. مولانا بار ها در آثار خود به زادگاه و قوم و خویش و یاران خویش (چون شمس، حسام و زرکوب) اشاره نموده گفته است که گذشتگان و بزرگان او مصنفین و مؤلفین و اهل قال بوده اند اما در رابطه با شمس چندان اثر پذیری بی داشته است که برخی محققان گویند شمس بر علاوه تخلص های خاموش، خموش و غیره تخلص او نیز بوده و اما شمس به گونه سور ریالستی هم پرسوناژ اصلی مثنوی و غزلیات شمس است و هم در سایکالوژی شخصیت مولانا فریادی از ناخود آگاه اوست و به غرض باز تاب دادن آن چنین می سراید که:

نعرۀ های و هوی من از در روم تا به بلخ عقل کجا خطا کند شمس من و خدای من
دوکتور زرین کوب از مولانا شناسان ادیب و مؤرخ معاصر « دنیای مولانا » را در « جستجو در تصوف ایران » به ترسیم کشیده می گوید علاوه بر اصطلاح طریقتی بودن بها ولد والد مولانا و برخورد اندیشه و مشرب او با فخر رازی به حدی که فخر رازی اشتر بانی را لباس

صوفیه به تن می کرد و بر علاوه سعایت از بها ولد در در بار محمد خوارزمشاه، چنان می نمایاند که صوفی گری یعنی: اشتر بانی، اما اشتر طوریکه در عرب سفینه صحرا بود و اشتران مست بلخ در شعر مولانا باز تاب وسیع دارد و امروزه نیز در دشت شادیان همانند اعراب مسابقات اشتر دوانی از ورزش های محلی به حساب می آید، در زمان ملاقات شمس و مولانا نیز به اصطلاح پایکش او در راه مدرسه بود و به نگارش استاد زرین کوب، شمس مولانا را از اشتر فرود آورد و بعد طبق روایت ها چهل شبانه روز با هم به مباحثه پرداختند. از جمله تعریف حکمت را مولانا از شمس آموخت و از فخر رازی چنین مذمت نمود:

گر به استدلال کار دین بدی فخر رازی راز دار دین بدی

اینکه مولانا حکمت و استدلال مشائی را مورد تعریض قرار داده می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

به پندار نگارنده ترجیح حکمت افلاطونی را (که او نیز از حکمای اشراقی مشرب کلی گرا است و روش کشف و شهود صوفیه بیشتر با آراء او و نو افلاطونیان پیوند دارد) بر حکمت مشائی ارسطویی در نزد مولانا به هم می رساند. هر چند از نگاه ظاهر احوال نیز به نگارش استاد زرینکوب (در رساله جستجو در تصوف ایران) قبر افلاطون بنا به افواهاات مردم قونیه در همان نزدیکی های قبر مولانا (معروف به ارم باغچه) قرار دارد اما حکمت به نظر مولانا آنچه است که از شمس فرا گرفته است؛ استاد زرینکوب در این باره چنین می نگارد: «شمس تبریز معتقد بود که حکمت سه گونه است: گفتار، کردار، و دیدار: حکمت گفتار عالمان راست، حکمت کردار عابدان راست و حکمت دیدار عارفان را» (۹: ۲۸۶). به نظر استاد زرین کوب در ادامه این بحث او از مولانا و شمس از آنجایی که شمس با ابن عربی و افلاطون و شیخ سهروردی هم نظر نبوده مولانا نیز در میان اهل کلام و فلسفه و صوفیه، که همه آستین رسیدن به اسرار حقیقت را بر زده اند، عشق و وجد و سماع را نسبت به استدلال و اتکاء به اصل علیت راه کوتاه تر رسیدن به آن می دانسته است.

اصولاً کار سرایش مثنوی و اندیشه پردازی مولانا همانند کار ارسطو در حکمت مشاء است، منتهی مقولات ارسطویی قوه و فعل و مقولات مولانا نای و بانگ نای و عشق و جدایی نای از نیستان میقات می باشد. ارسطو می گوید درخت بالقوه تخمه درخت است که صورت انضمامی داشته و ماده ایست که با تبدل به صورت درخت حالت بالصراحه را گرفته از قوه به

فعل در می آید و مولانا می گوید نای زمانیکه درون خالی کرده با بانگ جدایی از نیستان میقات دیگریت می یابد با از خود بدر شدن به همه جا رسیده و مثال روح، مثال فرد، شخصیت و هر شیء و پدیده دیگر شده می تواند. ظاهر امر نیز چنین بود. چنانکه ابیات مقدمه مثنوی صرف ۱۸ بیت بود که مولانا آن را در دستار خود پیچیده بود و می خواست نی نامه بنویسد هم از روی تصادف و هم از روی ضرورت حسام الدین چلبی انگیزه آفرین واقع شد و از مولانا خواست تا مثل منطق الطیر عطار در بحر رمل مسدس در نوع نظم مثنوی اثر منظومی بیافریند، همان بود که این نی نامه را جامی و اقبال همچو قرآن در زبان پهلوی که مغز را از قرآن برداشته و پوست را با دیگران بگذاشته بود، تشبیه کردند و نی نامه های جامی، مولانا یعقوب چرخ و غیره در اقتفای آن به نگارش در آمدند.

وجه تشابه دیگر اندیشه های مولانا با حکمت مشاء و اندیشه های ارسطو در مراتب جمادی، نباتی و حیوانی که همانا نظریه ارسطویی تکامل بوده و ارسطو را پدر بوتانی یا نبات شناسی و سایر علوم طبیعی معاصر می دانند، می باشد. چنانکه مولانا گوید:

وز نما مردم به حیوان سرزدم	از جمادی مردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شد	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا بر آرم از ملایک بال و پر	حملة دیگر بمیرم از بشر
آنچه اندر وهم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک پران شوم

و یا گوید:

وز جمادی در نباتی اوفتاد	آمده اول به اقلیم جماد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد	سالها اندر جمادی عمر کرد
نامدش حال نباتی هیچ یاد	وز نباتی چون به حیوان اوفتاد
می برد آن خالق که دانیش	باز از حیوان سوی انسانیش
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت	همچنان اقلیم تا اقلیم رفت

تا اینجا سخن مولانا از حکمت مشاء پیروی می کند ولی در بند آن نبوده هر گاه عقل و علم را یک چیز فرض کنیم در آن صورت می توان گفت که به اندیشه « علم تذکر است » افلاطونی، مراتب عقول نوی افلاطونی و سروده فنا فی الله منصور حلاج بر گشته ابیات او چنین ادامه می یابد:

عقل‌های اولینش ییاد نیست هم ازین عقلش تحول کردنیست
تا رهد زین عقل پر حرص و طلب صد هزاران عقل بیند بوالعجب
هستی حیوان شد از مرگ نبات راست آمد اقلونی یا ثقات
چون چنین بردیست ما را بعد مات راست آمد ان فی قتلی حیات

ارسطو عناصر اولیه‌ی اشیاء را پنج عنصر- آتش، هوا، آب، خاک و ائیر می دانست، همچنان عقل را فعال و نفس را منفعل دانسته بر آن بود که روح یا نفس نباتی به حیوانی و بعد به انسانی تکامل کرده، عقل از عالم ملکوت آمده و به واسطه‌ی آن انسان مقامی میان حیوانیت والوهیت یافته « و او باقی و ابدی است و پس از مرگ دوباره به مبدأ اصلی و عقل کل که غایت غایات است باز می گردد» (۴۳: ۱۰).

از همین روست که مولانا می گوید:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل کل شاهسست و صورت ها رسل
این بیت باز تاب دهنده‌ی آنچه است که راجع به عقل و عقل کل از ارسطو و حکمت مشاء در بالانگاشته آمدیم. اما ارسطو تا زمان فرانسیس بیکن و عصر رنسانس حرف اول را می زد. چنانکه تا زمان بیکن صحت و سقم شمارش تعداد دندان اسپ را باید از روی آثار ارسطو تثبیت می کردند و صرف بیکن به عنوان فیلسوف تجربی ورق هزار سאלه‌ی تاریخ را برگرداند و همه را به شمارش دندان یک اسپ واقعی و زنده دعوت کرد. یکتا از نگارندگان احوال و آثار ارسطو با در نظر داشت این احوال چنین می نگارد:

« بحث های بسیار مفصلی در باره‌ی اشتباهاتی که ارسطو در کار تحقیقاتی خود مرتکب شد انجام یافته است. انسان با توجه به تازه بودن بسیاری از این پدیده ها که ذهن یونانی هرگز به آنها نپرداخته بود می تواند از این اشتباهات چشم بپوشد. با وجود این بسیار عجیب است که ارسطو می توانسته بپندارد تعداد دندان زنها کمتر از مرد هاست. در حالی که کافی بود ارسطو نگاهی به دهان همسرش بیفکند و با این مشاهده‌ی کوچک به واقعیت مطلب پی برد» (۳: ۶۱). و اما می افزاید که: « همچنین وقتی متوجه می شویم چقدر او به مسأله (تحول) و تغییر توجه داشته و در نظریه های خود پیوسته مسأله (تغییر دینامیک) را مطرح کرده چطور نتوانسته فرضیه‌ی تکامل انواع را ارائه دهد. تازه با این همه او نظریه‌ی امپدقلس را در این مورد رد می کند و نادیده می انگارد. از سوی دیگر این همه کار های غول آسا که ارسطو در مورد زیست شناسی انجام داده را ابداً نمی توان نادیده گرفت » (۳: ۶۱).

بعد از اعصاری که ارسطو و مولانا در آن حیات بسر می بردند کشف آکسیجن، هایدروجن و عناصر جدول دوره یی مندلیف ثابت کرد که عناصر چیزی و مرکبات چیز دیگرست، مولانا پیرامون این موضوعات در بسی موارد از اندیشه ارسطو پیروی کرده از جمله چنین می پرسد:

گر ز خاکم نارمیدن ها ز چیست ور ز بادم آرمیدن ها ز چیست؟

پیرامون مولانا و تأثیر حکمت مشاء بر اندیشه و آثار او در اینجا رویکردی به نظریات علامه محمد تقی جعفری در مورد جهانبینی مولانا مایه گشایش گره بسی از ابهامات خواهد بود. چنانکه وی درین باب چنین می نگارد: «با نظر به روش فکری مولانا که با یک هیجان فوق العاده روانی در آمیخته است، و به طور کلی با نظر به تنوع ابعاد و گسترش استعداد های روانی یک مغز رشد یافته، انتظار یک مکتب سیستماتیک فلسفی و جهانبینی کلی و همچنین یک نگرش علمی معمولی کاملاً بی مورد و بیهوده است» (۲۷: ۴) وی می افزاید: «کسانی که می خواهند این کوه آتشفشان معرفت را در قالب های معمولی فلسفی و علمی مانند مشائی و اشراقی و ایده آلیسم و رئالیسم معمولی بگنجانند، یا از وضع روانی و مغزی مولانا اطلاع کافی ندارند و با قالب گیری معمول فلسفی و علمی برای خود آنان چنان مطلق جلوه کرده است که تصور مافوق آن قالب گیری، به ذهنشان خطور نمی کند» (۲۷: ۴).

بعد به غرض شناخت جهانبینی مولانا دانشمند موصوف پنج قلمرو اندیشه او را که عبارت از ۱- قلمرو داستان پردازی ۲- قلمرو بینش های علمی مولانا ۳- قلمرو بینش های جهانبینی ۴- قلمرو معرفتسی و ۵- قلمرو عرفانی مولانا؛ باشد به بررسی می گیرد.

علامه تقی جعفری در اثر ۱۵ جلدی خویش پیرامون تفسیر مثنوی معنوی قلمرو داستان پردازی مولانا را تقریباً با کلی ترین قلمرو های داستانی ادبیات کلاسیک غرب مقایسه نموده از نظر قلمرو علمی به این باور است که سطح ترقی علوم در عصر مولانا فراتر از اعصاری نمی رفت که بشر باید عنصر را از مرکب باز می شناخت و عناصر همانا عناصر چهار گانه آب و باد و خاک و هوا دانسته می شد. در قلمرو جهانبینی و جهانشناختی مولانا دانشمند موصوف بر آنست که مولانا و علامه شیخ محمود شبستری جهان و عالم را محدود و فانی و آفریدگار عالم را نامحدود و جاویدان دانسته اند که به نظر نگارنده نسبی و مطلق و ثابت و متغییر و غیره نیز بگونه وقس علی هذا قابل تبیین می باشد. در قلمرو معرفتی مولانا

معرفت مبتنی بر کشف و شهود Intuition را بر معرفت مبتنی بر برهان و استدلال برای کشف حقیقت نهایی یا غایت غایات ترجیح می دهد و قلمرو عرفانی مولانا قلمروییست که علاوه بر علامه تقی جعفری علامه بدیع الزمان فروزانفر و استاد علامه جلال الدین همایی نیز نظر به اینکه به تناسب ایشان بیشتر مشرب عرفانی و ادبی دارند تا فلسفی، در آثار خویش آن بعد و قلمرو اندیشه و شخصیت مولانا را بررسی نموده اند.

علامه تقی جعفری در رساله «مولوی و جهان بینی ها» بعد از بررسی قلمروهای جهان بینی مولانا اندیشه او را با جهان بینی اسلامی، حکمای هند، بودائیسیم، افلاطون، ارسطو، رواقیون، تیولوزین ها، نو افلاطونیان، دکارت، برکلی، فیخته، کانت، هیگل، اصالت وجودیون، پیروان اصالت عمل و غیره مقایسه نموده آن را به بررسی می گیرد. از جمله زیر عنوان «مولانا و مکتب مشاء ارسطویی» متذکر می شود که مولانا تحت تأثیر مکتب مشاء قرار داشته «هیچ مدعایی را بدون دلیل مطرح نمی کند» اما از دو رهگذر روش او با روش معرفتی مکتب مشاء متفاوت بوده نخست اینکه استدلال را در امورات حسی و ظاهری طبیعت می پذیرد اما امور ماوراء طبیعی را با عقل بشری و با حواس ظاهری قابل دریافت نمی داند و دوم استدلال و قیاس را که روش اصلی شناخت در مکتب مشایی است بالذات قادر به شناخت روند های باطنی انسان ندانسته می گوید:

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می رود
موضوع دیگر قانون علیت است، درین مورد دانشمند موصوف می نگارد: «مولانا قانون علیت را مطرح نموده و استناد همه علل و محرک های عالم هستی را به علل و محرک های فوق طبیعت و سپس به سازنده علت ها (مسبب) مستند می دارد. این همان طرز تفکر مکتب مشاء است که ابن رشد از ارسطو آورده و آن را تفسیر کرده است (ارسطو در رساله مابعد الطبیعه خود)» (۶۷: ۴). در این رابطه علامه تقی جعفری می افزاید:

«یک تفاوت مهم که میان این مکتب و طرز تفکر مولانا در باره علیت وجود دارد، این است که مولانا قانون علیت را یک جریان سنتی در روبنای هستی می داند و با نظر به واقعیت زیر بنای هستی، فیضان جهان را در هر لحظه از خداوند مبدأ فیاض پیش می کشد» (۶۷: ۴).
به نظر نگارنده دلیل این مدعا قایل بودن مولانا به روح وحی بوده در کلام منزل «کن فیکون» به معنی هر لحظه و دمبدم نو شدن جهان و از سر نو باز آفرینی آنست که معجزه آسا بوده و فراتر از حس و تعقل بشری مبتنی بر رابطه علیت روند ها و رویداد ها می باشد.

وجه دیگر تأثیر پذیری مولانا از مکتب مشاء با مقولات ارسطویی قوه و فعل، ماده و صورت یا هیولا یعنی ماده مطلق در آن قابل توجیه می باشد. در فلسفه ارسطو درخت به حالت بالقوه و به عنوان ماده در تخمه آن وجود داشته انضمامی است و درخت بالفعل و دارای صورت و هیولا از آن حالت به حالت صریح در می آید. درین رابطه علامه تقی جعفری چنین می نگارد: «مولانا اعتقادی به شیء مطلق و پایدار (قوه محض) در جهان هستی به نام هیولا (ماده مطلق) ندارد، در صورتی که مکتب مشاء اصرار به ثبوت هیولا دارد. اگر هم در موردی کلمه هیولا به کار برده باشد، به عنوان یک مفهوم متداول مطرح کرده است، نه به عنوان یک واقعیت قابل قبول» (۶۷: ۴). دانشمند موصوف نتیجه گیری خود را از بحث تأثیر حکمت مشاء بر مولانا چنین اعلام می دارد: «با نظر به مجموع طرز تفکر مولانا و اصول اساسی دو مکتب اشراق و مشاء می توان گفت: مولانا اصول اساسی دو مکتب مزبور را با یک مهارت عالی با یکدیگر تلفیق نموده و پیش از صدرالمآلهین شیرازی، این گام بزرگ را برداشته است». (۶۷: ۴).

مولانا یار انبیا و اولیا و دوستدار معجزه و کرامات بوده همانسان که از قال به حال گروید قیاس ارسطویی را کار طوطی یی می دانست که حال جولقی را از خود قیاس می نمود. از صغرا و کبرا برای قضایای ارسطویی اگر مقدمات «بز ریش دارد، انسان ریش دارد» چیده می شد نتیجه و حکم آن «انسان بز است» می شد اما با آمدن دیکارت منطق ریاضی و با آمدن هگل منطق دیالکتیکی در امر شناخت رساتر از هر دو دانسته شد. بیزاری مولانا از منطق و برهان و قیاس در اکثر قصه ها و تمثیلات مثنوی تعمیم داده شده اما ابیات اساسی را در قصه و تمثیل «مرد بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان» چنین باز تاب داده است:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه ماند در نوشتن شیر و شیر
همسری با انبیا بر داشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند

مولانا نخستین افزار فلسفه را که دلیل است وسیله دانسته آن را هدف تلقی نمی کند و دومین افزار آن را که علت و سبب است مسبب و علت غایی را ماسوای آن می داند؛ از این رو چنین می گوید:

می‌فزاید بر وسایط فلسفی وز دلایل باز بر عکسش صفی

نتیجه

مولانا از حکمت مشاء تأثیر پذیرفته همانند غزالی به تصوف و عرفان رو آورده و فلسفه و کلام را نیز که بنای آن بر استدلال و قیاس استوار است یک سو نهاده کشف و شهود را در امر رسیدن به حقیقت از طریق عشق و تجلی اسرار باطنی مرجح می‌داند. مولانا و مثنوی از شرق به غرب ره برد و با ترجمه مثنوی به زبان هالندی بیش از پیش عالمگیر تر شد. اما امروز فلاسفه راسیونالیست، آمپریست، پوزیتیویست، اگزیستانسیالیست، پراگماتیست، مدرنیست، پست مدرنیست و غیره دیدگاه‌هایی فرا تر از حکمت مشایی و اشراقی دارند و باید منتظر آینده گان بمانیم تا مشعل دانش مولانا و مثنوی و این مسالک فلسفی را با تضاد ها و هم‌آوردی آن چگونه و کدام یکی را پیشتر و بیشتر به سر منزل مقصود خویش می‌رسانند؟ و دفتر این مقال را با دو کلمه از شکسپیر باید بست: بودن و نبودن.

مآخذ

- ۱- ابلاغ، دوکتور عنایت الله، مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیه و علمای کلام، پشاور: مؤسسه علمی دارالمعرفت ابلاغ، چ ۲، ۱۳۸۰ هـ.خ.
- ۲- بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، کابل: تجدید چاپ انتشارات بیهقی.
- ۳- جانکار، باربارا، مهداد ایرانی طلب (مترجم)، فلسفه ارسطو، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ ۲، ۱۳۸۸ هـ.خ.
- ۴- جعفری، محمد تقی، مولوی و جهانبینی‌ها، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ ۷، ۱۳۸۸ هـ.خ.
- ۵- دایره المعارف آریانا، دور دوم، مرکز دایره المعارف، کابل: اکادمی علوم افغانستان، ج ۱، ۱۳۸۶ هـ.خ.
- ۶- دایره المعارف آریانا، دور دوم، مرکز دایره المعارف، کابل: اکادمی علوم افغانستان، ج ۳، ۱۳۸۹ هـ.خ.
- ۷- روانپور، عبد البصیر، بینش فلسفی و عرفانی مولانا جلال الدین محمد بلخی (۶۰۴-۶۷۲ هـ. ق)، کابل: اکادمی علوم افغانستان، ۱۳۷۱ هـ.خ.

- ۸- روستایار، سید علیشاه، برگهایی از زنده گی و اندیشه مولانا جلالالدین محمد بلخی رومی، کابل: ریاست فرهنگ و ادب وزارت اطلاعات و فرهنگ، چ ۱، ۱۳۸۶ هـ.خ.
- ۹- زرینکوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چ ۹، ۱۳۸۸ هـ.خ.
- ۱۰- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات کتاب فروشی زوار، چ ۱، ۱۳۴۴ هـ.خ.
- ۱۱- ماریا، "فیض حکمت"، مجموعه مقالات بیائید از مولانا بیاموزیم، تحت نظر پوهندوی دوکتور برزین مهر، انجمن نشراتی دانش، پشاور: چ ۱، ۱۳۸۴ هـ.خ.
- ۱۲- (ویکی پیدیا، دانشنامه آزاد، مدخل: کلام) <http://www.google.com>، تاریخ بازدید: ۱۳۹۷/۴/۲۳ هـ.خ.

څېړنپوه دکتور سید محی الدین

د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو پېژندنه او تحلیلي کتنه

سریزه

هر ادیب (شاعر، لیکوال او ادب څېړونکی) باید د خپلو ادبي - هنري پنځونو او څېړنو د کیفیت او منځپانګې له مخې و ارزوو، بیا یې د آثارو ادبي او څېړنیزو ارزښتونو پر بنسټ د خپلو ادبیاتو په تاریخ کې ادبي پور او مقام جوت کړو.

مولانا جلال الدین بلخي (۶۰۴-۶۷۲ هـ ق) زموږ د هېواد له نومیالیو او پیاوړو ادیبانو څخه دی، چې شخصیت یې له ګڼو اړخونو څخه برخمن دی:

ستر عالم، عارف، د لوړو علمي، عرفاني، تصوفي او فلسفي افکارو څښتن. نومیالی ادیب، شاعر او لیکوال، چې د اشعارو پر لوی دېوان سربېره، چې هغه یې د خپل روحاني مرشد لارښود (شمس تبریزی) سره د رښتینې مینې او ارادت له مخې د هغه په نامه نومولی او (د شمس تبریزی کلیات یا دېوان کبیر) په نوم مشهور دی. د مثنوي معنوي، فیه مافیه، مجالس سبعة، مکتوبات، رباعیات، سماع (کنسرت روحاني) او مکتب عرفاني مولیه په نومونو نور منظوم او منثور آثار هم لري^(۱) چې له امله یې نوموړی نه یوازې دا چې زموږ د ادبي تاریخ د لرغونې دورې، بلکې د ټولې اسلامي نړۍ د منلو او وتلو علمي ادبي څېرو او فرهنګي شخصیتونو په لومړۍ لیکه کې اوچت او جوت مقام لري.

_____ د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو پېژندنه...

د مولانا په آثارو کې مثنوي معنوي چې د خپلې لوړې علمي منځپانگې او ادبي ارزښتونو له مخې په نړيوالو علمي - ادبي شاهکارونو کې شمېر دی، د اسلامي هېوادونو پر ژبو سربېره په ځينو اروپايي ژبو هم ژباړل شوې او له پوره علمي، ادبي او عرفاني شهرت څخه برخمن دی.

که څه هم په پښتو ژبه به د مولانا ځينې نور آثار هم ژباړل شوي وي، خو زه په دې ليکنه کې پر پښتو ژبه د ده د يوه ارزښتناک اثر (مثنوي معنوي) يوه منظومه او دوه مثنوي ژباړې درېږتم او لنډه تحليلي کتنه پرې کوم. دلته د دې اړتيا رامنځ ته کېږي چې لومړۍ پخپله دغه منظوم اثر لنډ درويږتم او بيا يې د پښتو ژباړو پېژندنه او تحليلي کتنه وړاندې کړم:

مثنوي معنوي

په دري ژبه د مولانا جلال الدين محمد بلخي منظوم اثر دی، چې د ۶۷۱-۶۵۶ ق کلونو ترمنځ يې د خپل يو شاگرد او مريد چلبي حسام الدين په غوښتنه ليکلی دی. آريانا دايرة المعارف شپږم ټوک کې د دې اثر د تاليف او تخليق سبب داسې ښودل شوی دی:

«مولوي، مثنوي د خپل شاگرد او مريد چلبي حسام الدين په غوښتنه وليکله. چلبي ټينگار کاوه چې مولانا د حکيم سنائي د الهی نامې پر بنسټ، چې د عطارد منطق الطير پر وزن وي، يو کتاب وليکي. مولوي هم ومنله او سمدلاسه يې د خپل مبارک پټکي له سره يو جزوه، چې د کلیاتو او جزياتو د اسرارو شارحه وه، د چلبي په لاس ورکړله، چې هغه د مثنوي لومړني اتلس بيتونه وو. او همدا بيتونه په «نی نامه» مشهور دي او د شپږ دفترونو د مفهوم نچور دی، چې داسې پيلېږي:

بشنو از نی چون حکایت میکند از جدای ها شکایت می کند^(۳)

د مثنوي معنوي منځپانگه چې په شپږو دفترونو کې راغلې په رمل مسدس محذوف بحر (فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلاتن) نظم شوې، په ځينو ادبي څېړنو کې يې د بيتونو شمېر ۲۶۰۰۰ ښودل شوی، خو د موجودو شپږو دفترونو د بيتونو شمېر ته په کتنه، چې لومړی دفتر (۴۰۱۰) دوهم (۳۸۱۵) دريم (۴۷۹۵) څلورم (۳۸۵۰)، پنځم (۴۲۳۵) او شپږم دفتر (۴۹۱۵) بيتونه دي، ټول (۲۵۴۰۰) بيتونه کېږي^(۳) البته د مثنوي د شپږم دفتر په پای کې د مولانا زوی بهالدين سلطان ولد ته منسوبه يوه خاتمه او همدارنگه په ځينو نسخو کې د مثنوي اووم دفتر هم شته، چې د هغې د پای ته رسېدو نېټه ۶۷۰ هـ ق ښودل شوی،

خو د نوموړي دفتر د پیل بیتونه او هم د شپږم دفتر د پای بیتونو ته په کتنې سره مولوي ته یې انتساب ناسم ګڼل کیږي.^(۴)

مولوي بلخي د دغه شاهکار منظوم ادبي عرفاني اثر په منځپانګه کې مهم عرفاني، دیني او اخلاقي مسایل مطرح کړي او د توضیح په مهال یې ځینې آیاتونه، حدیثونه او مثالونه هم راوړي دي.

د مثنوي معنوي د یوې منثورې پښتو ژباړې د ژباړن د څېړنې له مخې «مولانا په مثنوي کې له ۱۲۰۰ څخه زیات اوږده او لنډ آیاتونه، تر ۷۰۰ پورې نوي حدیثونه او په سلګونه لنډ او اوږده تاریخي حکایتونه، چې له تفسیري، کلامي او اخلاقي، سیاسي او رواني مطالبو څخه ډک دي، د همدې مطلب د پوهاوی له پاره په ډېرې استادۍ سره کار اخلي.»^(۵)

په آریانا دایرة المعارف شپږم ټوک کې د مثنوي معنوي دا لاندې سترې ځانګړنې بنودل شوي دي:

په لومړي قدم کې دا چې د مثنوي بنسټ او منشاء اسلامي فرهنگ دی، بله ځانګړنه یې دا ده چې مثنوي معنوي د معنوي سفرونو او پخپله د مولانا د تجربو شرحه ده. او یوه بله ځانګړنه یې دا ده چې مولانا د عرفاني حقایقو په منځ کې د لوستونکي له ذهن سره د مرستې له پاره حکایات او تمثیلات مطرح کړي دي. بله مهمه ځانګړنه یې په عین ادبي خلاقیت او نوښت کې رواني او هم د الفاظو دقیقه معنا او د هغوی نوي تعبیرات دي. له یو مطلب څخه بل ته د معنا انتقال او له یو مضمون څخه بل ته انتقال او په عین حال کې په هغې کې د مطالبو پیوستون او تسلسل له بدیعیاتو څخه دی.^(۶)

تر کومه چې په مثنوي کې د داستانونو او حکایتونو په څرنگوالي پورې اړه لري، مولانا له هغو څخه د یوې وسیلې په توګه کار اخلي. په دې اثر کې ۴۲۴ داستانونه د تمثیل په توګه راغلي دي، سره له دې چې ظاهراً د داستانونو راوړلو ترتیب مشخص نظم نه لري او اصلي شخصیتونه یې پیغمبران، پاچاهان، بزرګان، شپانه، غلامان او ان دا چې په ځینو کې حیوانات دي. د دغو حکایتونو او داستانونو عمده موضوعات دا دي:

(۱)- د اولیاوو او مشایخو، لکه: احمد خفرویه، ذوالنون مصري، ابراهیم ادهم،

بسطامي او نورو احوال.

_____ د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو پېژندنه...

(۲)- عاميانه حکایتونه، (۳) رمزي حکایات، (۴) تاریخي حکایات، (۵) د نړۍ د مختلفو ملتونو د فرهنگو حکایات. د مثنوي معنوي د منځپانگې مفاهیم او مضامین د ساده گۍ او پیچلتیا له پلوه په درې ډوله دي:

۱- هغه موضوعات، چې د عامو خلکو د پوهاوي له پاره یې وړاندې کړي (۲) هغه خبرې دي چې خپلو مریدانو او د طریقت خاوندانو ته یې په خطاب کې د عرفاني مسایلو د توضیح او تشریح له پاره کړي او (۳) هغه خبرې دي چې مولانا د بې خودۍ په حالت کې کړي او خپل عارفانه جنون یې ښودلې او داسې ښکاري چې د اختیار واکۍ یې له لاسه وتلې او په عرفان او تصوف کې ډوب د زړه راز او نیاز بیانوي.

لنډه دا چې د مولانا «مثنوي معنوي» د درې ژبې یو داسې ادبي شهکار دی چې د وخت په تېرېدو یې نړیوال شهرت ترلاسه کړی او د ادب او معنویت نړۍ یې تسخیر کړې ده. دغه اثر د مولانا بلخي د علمي، عرفاني او ادبي شخصیت ښه څرگندوی دی. پیغامونه یې نړیوال، اسلامي او انساني دي، په هره عقیده او مذهب کې یې د لوستونکو پام ځانته را اړولی، نو ځکه یې د نړۍ په بېلابېلو ژونديو ژبو کې ترسره شوې ژباړې، شرحې او وییپانگې تر ۱۹۵ زیاتې دي. چې په دې لړ کې یې په پښتو ژبه هم څو منظومې او منثورې ژباړې شته، چې ځینې یې در پېژنو:

د مثنوي معنوي پښتو ژباړې

که څه هم په پښتو ژبه د مولانا آثار زیات دي، خو د دې څېړنې او تحلیلي کتنې له پاره مې د مولانا جلال الدین بلخي د مثنوي د پښتو ژباړو درې چاپي نسخې ترلاسه کړې، چې یوه یې منظومه او دوه نورې منثورې ژباړې دي، چې په بېلابېلو وختونو کې ترسره او چاپ شوي دي، دمخه تر دې چې د مثنوي معنوي دا درې چاپ شوې ژباړې دروپېژنم دا یادونه اړینه بولم چې د مثنوي مولانای روم پښتو منثورې ژباړې د سربیزې د لیکوال د څرگندونو له مخې زه د مثنوي له دوو نورو منثورو ژباړو له نومونو سره اشنا شوم، چې یوه یې د پښتونخوا د مروتو د سیمې دیني عالم مولوي عبدالجبار درې څلور لسيزې دمخه د مثنوي لومړۍ او دوهم دفترونه په پښتو نثر ژباړلي او بیا د نوموړي په وفات کېدو دا کار نیمگړی پاتې شوی، لاس لیکلې مسوده یې اوس د پېښور په پښتو اکېډیمي کې خوندي ده او بله د پروفیسر نور شاه جهان ده چې د مثنوي د ځینو حکایتونو ژباړه ده، چې په ډېر

لنډيز په پښتو نثر ترسره شوې او په ۱۹۶۹ م کال د «گلدسته رومي» په نوم چاپ شوې^(۸) خو ما يې د پېژندنې او تحليلي کتنې له پاره چاپي نسخه ترلاسه نه کړای شوه. نو ځکه مې دلته څېړنه او تحليلي کتنه يوازې د مثنوي دې لاندې د پښتو ژباړو درې چاپي نسخو ته ځانگړې شوه.

۱- پښتو مثنوي

د مولانا جلال الدين محمد بلخي د مثنوي معنوي د ځينو حکايتونو منظومه پښتو ژباړه ده، چې مولوي صالح محمد کندهاري په ۱۳۱۸ لمريز کال ترسره کړې او په ۱۳۵۰ لمريز کال د افغانستان اکاډمۍ د پښتو انکشاف او تقويې رياست له خوا په ۱۰۲ مخونو کې د زرو ټوکو په شمېر چاپ شوې ده.

د کتاب منځپانگه په دوو برخو کې راغلې ده: په لومړۍ برخه کې يې د مولانا بلخي ځينې حکايتونه، روايتونه او مثالونه د مثنوي په کالب کې په آزاد ډول ژباړلي او په دوهمه برخه کې يې ځينې خپل شعرونه راغلي چې ډېرې د خوند او پند خبرې لري او د يو لړ په زړه پورې ښوونيز روزنيز او ټولنيز پيغامونه پکې نغښتي دي.

ژباړن د دې اثر په سريزه کې د مثنوي د ځينو حکايتونو او مضامينو د آزادې ژباړې موخه او هدف د پښتو مثنوي تر سرليک لاندې داسې ښودلی دی:

«زما مقصد په دې مثنوي کې دا دی چې څه روحاني حظوظ او لذات، چې په مثنوي شريف کې پراته دي موږ پښتانه دې هم له داسې خوندو څخه محروم نه شو پاته. البته د مولانای بلخي رومي (رح) له برکته او د ده د قصو او اشارو او نکتو څخه اميد دی چې يو څه برخه او حصه واخلو»^(۹).

لوی استاد عبدالحی حبيبي چې د پښتو مثنوي په پيل کې د سريزې پر ځای د مولوي صالح محمد هوتک پر ژوند او آثارو يوه مفصله ليکنه او څېړنه کړې، د دې کتاب منځپانگه داسې را پېژني:

«دا کتاب دوي برخې لري: لومړۍ برخه: په پښتو لنډ مثنوي کې د مولانا جلال الدين بلخي له مثنوي څخه ځينې مطالب په آزاده توگه په نظم سوي دي، مولوي صالح محمد د مولانا بلخي مثنوي سره ډېره مينه درلوده او هغه به يې تل لوست او د مولانا له فکره به يې الهام اخيست او هغه به يې په پښتو نظم کاوه او خپل فکري واردات به يې د دې عصر

_____ د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو پېژندنه...

له جريان سره پكې زياتول، چې دغه برخه يې موږ په دې كتاب كې چاپ كړې ده. دوهمه برخه: ده پخپله د پاشلي ويناوو په نامه بللې ده او دا هغه مختلف ادبي آثار دي چې په عروضي وزن او مفهوم دواړو كې متنوع ښكاري او له دغو څخه هم موږ هغه اوږده منظومه دلته راوړې ده، چې د اجتماعي ژوند د وظيفو د وېشنې بحث كوي او خلكو ته د اجتماع او ټولنې يو اصولي فكر وركوي».^(۱۰)

تر كومه چې د مثنوي معنوي د ځينو برخو دې منظومې پښتو ژباړې په څرنگوالي پورې اړه لري ادبپوهانو د شعر ژباړونكي له پاره دا لاندې څلور ځانگړنې او مواصفات لازمي بللي دي:

- ۱- پخپله ژبه او هغه ژبه چې ژباړه ورڅخه كوي پوره تسلط ولري.
 - ۲- د شعر هنري - ادبي ارزښتونه او ښكلايتړ اړخونه وپېژني او د هغې د شاعر له شعري سبك سره بلد وي.
 - ۳- د شاعر فرهنگي چاپيريال، ټولنيزې او فكري ځانگړنې، د ټولنې د خلكو كلتور څخه خبرتيا او پوهاوی ولري.
 - ۴- د هغه شاعر شعر چې ژباړي هغه په دقيق او عميق ډول وپېژني او عاطفي او احساساتي رازونه يې كشف كړای شي.^(۱۱)
- ژباړن له دې ټولو پورته يادو ښيگڼو او ځانگړنو څخه برخمن دی، هم پخپله او هم د شاعر په ژبه پوره تسلط لري د شاعر له آثارو او افكارو او د ژوند چاپيريال سره پوره اشنایي او پكې هر اړخيزه مطالعه هم لري، سره له دې چې ژباړن له مثنوي څخه مفاهيم، حكاياتونه او روايتونه په آزاده بڼه نظم كړي، خو په عام ډول يې د پښتو نظم ژبه ډېره خوږه، ساده، رنگينه ادبي بڼه لري، له هر ډول ابهام او پېچلتيا نه يې ځان ژغورلی او هېڅوك يې د لوستو په مهال په پوهېدنه كې ستونزه نه احساسوي.
- دلته لومړی د مولانا د مثنوي د پيلامې څو بيتونه او بيا د مولوي صالح محمد له پښتو مثنوي څخه د هغې ژباړه د بېلگې په توگه راوړو:

بشنو از نی چون حکایت می کند	از جدایی ها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند	از نفیرم مردوزن نالیده اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کودور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
من به هر جمعیت نالان شدم جفت بد حالان و خوش حالان شدم^(۱۳)
پښتو ژباړه:

دا له نله حکایت دی له بیلگونه شکایت دی
دا زه نه یم مولوي دی په پښتو ښه مثنوي
دا پرتو د بلې خوا دی که څه هم آواز زما دی
دا آواز آواز د شاه دی که د خولې د عبدالله دی
په پښتو اسرار لیکمه د خپل عشق رباب وهمه
چې بې زه یمه پرېکړی په هر لور یم ژړېدلی^(۱۳)

۲- مثنوي مولانا روم پښتو

د مولانا جلال الدین بلخي د مثنوي معنوي د دریو دفترونو دا منثوره ژباړه د پښتو ژبې پیاوړی لیکوال، شاعر او ملي مبارز عبدالاکبر خان اکبر (۱۹۷۰-۱۹۷۷م) کړې او پر ۱۹۷۷ م کال په پښتونخوا پېښور چارنده کې په ۴۶۴ مخونو کې چاپ او خپره شوې ده. د کتاب پیلامه د پېښور پوهنتون د اسلامیاتو استاد مولانا عبدالقدوس پېژندگلوتر سرلیک لاندې په یوه لیکنه شوې، چې پکې یې د مثنوي معنوي په علمي او ادبي ارزښت باندې د بحث په ترڅ کې د دې پښتو ژباړې علمي او ادبي اهمیت او ماهیت هم ښودلی دی، وروسته د ژباړن خبرې د «زه د مثنوي ترجمه ولی او په کومو حالاتو کې کوم؟» تر سرلیک لاندې د دې اثر د ژباړې په برخه کې د خپل ترسره کړي کار په څرنگوالي بحث کوي او په اسلامي تعلیماتو کې د مثنوي د مطالبو، ښوونیز روزنیز اهمیت بیانوي. ورپسې د پروفیسر محمد نواز طایر سریزه راغلې، چې په کې د مثنوي معنوي ارزښت او اهمیت بیان شوی، پښتو ژبه کې د مثنوي د نورو دوو منثورو ژباړو، چې دمخه ترسره شوي، په اړه معلومات وړاندې کوي او بیا د عبدالاکبر خان اکبر دا منثوره ژباړه راپېژني او د ژباړن ترسره کړی کار، چې د عمر په وروستیو شپو ورځو کې یې کړی، د ستاینې وړ بولي. وروسته بیا د مثنوي د پښتو ژباړې برخه پیل کېږي، خو په لومړیو ۲۳ مخونو کې د پیل، حضرت مولانا رومي د ژوند حالات، د مولانا حلب ته سفر کول، مثنوي، د مولانا د

_____ د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو پېژندنه...

زمانې عالمان او صوفيان، شمس تبريزي، صلاح الدين زرکوب، حسام الدين چلبي، د مولانا مزار، اولاد، تصانيف او تر سرليکونو لاندې د مولانا په ژوند، علمي ادبي شخصيت، آثار د وخت حالاتو، معاصرینو او ارادتمندانو، د مولانا د مثنوي او نورو آثارو د پېژندگلۍ په اړه لنډ، خو جامع او په زړه پورې هر اړخيز معلومات وړاندې کوي. په ۲۵ مخ کې د مثنوي د مطالبو او مفاهيمو ژباړه او شرحه پيل کيږي او تر پاى (۴۶۴) مخ پورې د مثنوي معنوي د درې دفترونو د ځينو برخو حکايتونو، روايتونو په اړه د ځينو بيتونو ژباړه او تشرېح راغلې ده.

ژباړن د خپل ترسره کړي کار په اړه د دې مثنوي ژباړې په سريزه کې ليکي:

«زما عمر دا وخت څو مياشتې کم اتيا (۸۰) کاله دى. زه د ضابطس (شکرې) په رنځ ناروغه يم، د سترگو نظر مې دومره کم شوې چې خور د بينې عينک شيشې هم په مشکل کار راکوي. څو څو کرته پکې راباندې د مرض سختې حملې راغلې، ډاکترانو هم منع کړم، ولې ما اراده کړې ده چې دا به سرته رسوم، د خداى فضل وو چې تر دې وخته پورې مې درې دفترونه ترجمه کړي دي، باقي به هم چې کتابت خلاصيري سرته ورسوم.»^(۱۴)

داسې ښکاري چې ژباړن دا ژباړه مثنوي د دريم دفتر تر پاى پورې سرته رسولې او چاپ ته چمتو کړې، خو نوره ناروغۍ د ژباړې مجال نه دى ورکړى، د ۱۹۷۷ م کال د جولای د مياشتې په ۲۷ نېټه يې پر کتاب سريزه ليکلې، پروفيسر- نواز طاير پرې خپله سريزه د اگست په پنځمه نېټه ليکلې، کتاب چاپ ته چمتو شوى او ژباړن د ۱۹۷۷ م کال د اگست په ۱۱ نېټه وفات شوى او د کتاب چاپي نسخه يې نه وه ليدلې.

دا چې د مولانا دا اثر يې ولې پښتو ژباړلې او څنگه يې ژباړلې ژباړن په سريزه کې ليکي:

«څو کاله مخکې ماله د مثنوي انگريزي ترجمه دنکلسن په لاس راغلې وه، ما د هغې نه يو څو نظموونه په پښتو کې نظم کړي وو، ولې دا خبره به ما ته هميشه را وړاندې کېده چې يو داسې کلام چې د هغې ترجمه د دنيا په اکثرو ژبو کې شوې ده، په پښتو ژبه کې دې ولې ونه شي. پکار خو دا وه چې زمونږ عالمانو دا پخوا کړى وى، ولې چې په مثنوي پښتانه عالمان زيات پوهيږي، خاصکر واعظان دا د قرآن او احاديثو په ځاى په ډېر خوش الحانى لولي، سامعين د دې اثر زيات قبلوي.»

دا چې د مثنوي پښتو ژباړه يې څه ډول کړې؟ ژباړن وايي:

«په دې ترجمه کې مې د اختصار نه کار اخیستی دی. هغه اشعار چې په کې د مضمون تکرار دی د هغې نه مې د هغې مضمون د اختصار په خاطر لږ شعرونه اخستي دي، دا مې کوشش کړی دی چې مضمون پوره او واضح شي.»
او د سربېره په پای کې لیکي:

«زه دا په تجارتي عرض نه چاپ کوم. فی الحال دا دوه دفترونه او نور حکایتونه، نظمونه چې د ټول مثنوي نه اخذ شوي دي د لوستونکو په خدمت کې پیش کوم، که ژوندی وم نو باقي به هم د ډېر زر شایع کولو کوشش کوم، الله تعالی دې موږ ټولو ته د اسلام او د پښتنو د خدمت توفیق راکړي.»

عبدالاکبر خان اکبر

سپینه وړۍ - عمرزايي چارنده

۹/ شعبان، ۱۳۹۷ هـ مطابق ۲۷ جولای ۱۹۷۷ م (۸)

استاد حبيب الله رفيع پخپله يوه ليکنه کې د مثنوي معنوي د دې منشورې ژباړې د خرنګوالي په اړه وايي:

«په دې ترتيب عبدالاکبر خان د مولانا مثنوي ځای ځای، بيت بيت ترجمه کړی. کله يې زياته برخه د دري متن له ژباړلو راوړی، په ځينو برخو کې يې تفسيرې مطالب پرې ورزيات کړي دي، ځينې مطالب يې تر خپلې نتيجه رارسولي او پرې ايښي دي او د مثنوي د لومړيو دفترونو آزاده ژباړه يې کړې ده. که څه هم د غونډل چې ټوله مثنوي وژباړي، خو ښکاري چې مرگ مهلت نه وي ورکړی....»^(۱۵)

په هر صورت د مولانا د مثنوي دا منشور پښتو ژباړه هم په آزاده بڼه شوی په ځينو ځايونو کې د حکایتونو او مطالبو ځينې برخې د مثنوي په کالب کې نظم شوي راخيستل شوي د شعرونو پر ژباړې سربېره اضافي توضيحات او تشریحات هم ورکړل شوي، کله کله د څو بيتونو مفهوم په خواږه نثر په آسانه او روانه بڼه داسې بيان شوی چې د هرې سويې خاوند يې په مطلب او مفهوم پوهېدلی شي، دلته يې په پای کې د منشور متن يوه بېلگه راوړم:

أُستن حنانه

(ژړېدونکې ستن)

_____ د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو پېژندنه...

رسول اکرم چې د مکې نه مدینې ته هجرت اوکړه، نو د نوي جوړ جماعت په یوې ستنې پورې به یې ډډه وهلې وه او وعظ به یې کاوه، څه موده پس یو ممبر جوړ کړی شه، رسول الله په هغې ناسته شروع کړه. دا ستن د رسول الله په فراق کې لکه د بنیادمانو ماشومانو په ژړا شوه. رسول الله (ص) په دې ستنه لاس مبارک کېښود، تسلي یې ورکړه. دا حال مولانا داسې بیانوي:

استن حنانه در هجر رسول ناله میزد همچو ارباب عقول
دا ژړېدونکې ستن لکه د بنیادمو د رسول په هجر کې په زوره زوره ژړېده.
گفت پیغمبر چه خواهی ای ستون گفت جانم از فراق گشت خون
رسول الله (ص) ورته وویلې چې ای ستنې ته څه غواړې؟ ستنې عرض وکړ: چې زما ځان ستا په جدایي کې وینه وینه شه، یعنې ستا په فراق کې مړه شوم.
مسندت من بودم از من تاختی برسر ممبر تو مسند ساختی
اول زه ستا تکیه وم. اوس زما نه په ډډه شوې او په ممبر کیناستې... تر پایه^(۱۶)

۳- مثنوي معنوي (پښتو روان نثر)

د مولانا جلال الدین بلخي د مثنوي معنوي د یوې منثورې شرحې (مثنوي معنوي به نثر روان فارسي) یوه آزاده او لنډه منثوره ژباړه ده، چې ن. زهیر بلخي ترسره کړې او پر ۱۳۹۵ لمریز کال پخپله د ژباړن په لگښت د زرتوکو په شمېر په کابل کې د اسد دانش مطبعې په ۶۱۶ مخونو کې چاپ او خپره کړې ده.

د مثنوي معنوي دا پوره او کره پښتو ژباړه ده، چې ژباړن د (مثنوي معنویه به نثر روان فارسي) شرحې له مخې په آزاد ډول د مفاهیمو په لنډیز سره ترسره کړې، خو دایې نه دي ویلي چې نوموړې منثوره شرحه چا، چېرته او څنگه ترسره کړې، کله چېرته، په څو مخونو او ټوکونو کې چاپ شوې ده؟ ما هم د دې مقالې لیکلو پر مهال هغه د دري منثوره شرحه ترلاسه نه شوه کړای، چې مې د پښتو له دې ژباړې سره په پرتلیزه توګه کتلی او د هغې منثورې شرحې او د دې پښتو ژباړې په سمون او بدلون او نورو ځانګړنو مې بحث کړی وای. ما ځکه د مولانا مثنوي دې پښتو ژباړې ته پوره او کره وویل، چې دمخه په دوو نورو پښتو ژباړو کې مو ولیدل چې د مولوي صالح محمد پښتو مثنوي د مولانا د مثنوي معنوي د ځینو حکایتو، روایتونو او مثالونو د مثنوي په کالب کې ترسره شوې آزاده پښتو ژباړه ده او

دوهمه د عبدالاکبر خان اکبر منثوره ژباړه ده چې د (مثنوي مولانا روم پښتو) په نوم ترسره شوې ده. د مثنوي معنوي د لومړيو دريو دفترونو د حکایتونو، مثالونو او کیسو د ځینو برخو او بیتونو په لنډیز سره آزاده ژباړه او شرحه ده، خو د ښاغلي زهير دا منثوره ژباړه چې غالباً د (مثنوي معنوي به نثر روان فارسي) د چاپي نسخې له مخې شوې، پکې د مثنوي د شپږو واړو دفترونو حکایتونه، روایتونه، مثالونه، نکلونه او کیسې ټولې په لنډیز سره په ډېر خوږ روان او اسان نثر، چې لوستونکي یې د لوستو په مهال د مفاهیمو په پوهېدو کې له ستونزې او معنوي کړکېچ او اړ پیچ سره نه مخامخ کیږي. راغلي دي.

د کتاب متن له مشرح لیکلې او د ژباړن له سربیزې او د مولانا بلخي د لنډې پېژندنې وروسته په ۲۷ مخ کې د لومړي دفتر «پاچا په مینځه مښیږي» سرلیک پیلېږي او پر ۶۱۶ مخ کې د «مثل» په سرلیک پای ته رسیږي، په منځ کې په سلگونو حکایتونه، روایتونه، مثالونه او کیسې تر بېلابېلو سرلیکونو لاندې راغلي دي.

ژباړن په خپله سربزه کې د مولانا د مثنوي معنوي د علمي، ادبي او تعلیمي ماهیت او اهمیت او د ژباړنې په برخه کې د خپل ترسره کړي کار په اړه بحث کړی، چې ځینې برخې به یې دلته په لنډیز سره را واخلو.

ژباړن لیکي:

«مثنوي معنوي د مولانا د عرفاني کلامي او فلسفي تجربو ستره مجموعه ده. هغه د خپلو عرفاني، اخلاقي او تربیتي نظریو د اظهار له پاره له قراني قصصو، نبوي احادیثو او تاریخي پېښو نه ستره گټه اخیستې ده...»

مولانا د ۱۲۰۰ نه زیات اوږده او لنډ آیتونه، تر ۷۰۰ پورې نبوي حدیثونه او له سلگونه لنډو او اوږدو تاریخي حکایتونو څخه، چې د تفسیر کلامي او اخلاقي، سیاسي او رواني مطالبو څخه ډک دي، د همدې مطلب د پوهاوي له پاره په ډېرې استادۍ سره کار اخلي.

د مثنوي داستانونه تر مولانا پخوا نورو عارفانو او لیکوالانو هم راوړي، خو څه چې مولانا ترې راباسي دا د ده ځانگړې طریقه ده، چې بل څوک ورسره سیالي نه شي کولی.

او د ژباړې په مهال د خپل ترسره کړي کار په اړه د سربیزې په وروستۍ برخه کې یادونه کوي:

_____ د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو پېژندنه...

«درنو لوستونکو: څرنگه چې مولانا په وار وار وايي، د مثنوي، داستانونه حقيقت ته د رسېدو وسيلې دي نه حقيقت. کله چې داستانونه لولئ دې ته مه گورئ چې دا پېښ شوي او که نه. د داستان تر شا شته معناوو ته يې ځان ورسوئ.

په دې ژباړه کې به تاسې ته څه بدلون په نظر درشي چې هغه عبارت دی له: — په اصل کتاب کې يو داستان له څو عنوانو لاندې راغلی، چې دلته ټول راغونډ او له يوه عنوان سره راغلي.

— مولانا د ښه د پوهاوي له پاره کله کله څو دليلونه او استدلالونه راوړي، چې په دې ژباړه کې يو يا دوه ترې رااخيستل شوي.»^(۱۷)

سره له دې چې ژباړن په دې ژباړلي اثر کې د خپل ځان د پېژندنې په باب څه نه دي ويلي، او ما ته هم د ادبي تذکرو له کتنې او خلکو نه له پوښتنو او گروپونو سره سره د هغه د ژوند او نورو آثارو په باب هېڅ ډول معلومات ترلاسه نه شول، خو دې ژباړلي متن ته په کتنه ويلي شم چې ژباړن د لوړې علمي، ادبي سويې او ذوق څښتن شخص معلومېږي، د ژباړې ژبه يې خوږه، ساده، روانه، سوچه او له لوړو ادبي (فصاحتي او بلاغي) ارزښتونو څخه برخمنه ده، ليک نخښې يې هم پرځای کارولي او د مطالبو په ژباړه کې يې له مناسب لنډيز څخه د کار اخيستنې سره سره يې د عمومي مفهوم په افاده کې کومه نيمگړتيا نه تر سترگو کيږي، دلته يې له ژباړلي متن څخه يوه برخه د بېلگې په توگه راوړو:

«يو بدخويه، خو خوږ ژبي سړي د خلکو د راتگ په لاره کې د اغزيو بوټي وکرل. په لاره تلونکو خلکو هغه ته وويل: «د اغزيو بوټي بېرته وکاره، موږ ته تکليف جوړوي» خو سړي د چا خبرې ته غوږ نه نيوه. بوټي ورځ په ورځ لوئيدل. د خلکو پښې زحمي او کالي به يې خيړل. خلک پوهېدل چې هغه سره يې وس برابر نه دی، نو د ښار حاکم ته ورغلل، چې منځگړتوب وکړي. حاکم سړي ته حکم وکړ چې د اغزيو بوټي دې له بېخه وباسي خو سړي په خوږه ژبه وويل: «سباته به دا کار وکړم» خو بيا يې هم په خپله ژبه عمل ونه کړ.

سړي نن او سبا کول او د اغزيو بوټي لاپسې لوئيدل. حاکم سړي راوغوښت او هغه ته يې وويل: «ته تل نن او سبا کوې، د ورځې په تېرېدو سره دا بوټي ستر او ټينگيږي، چې ايستل به يې لا ستونزمن شي.»

بد خوی او بد اخلاق هم د اغزيو د بوټي په څېر د انسان په وجود کې وي، چې د هغه په ايستلو کې څومره ځنډ وکړې هومره دې کار ستونزمن کيږي. پرله پسې بد کارونه کول د

دې سبب کيږي چې له څه مودې وروسته ته خپل بد درک نه کړي. بد خوی تر ټا له مخه لومړی د نورو د ازار سبب گرځي. ځکه چې ته خپلو بدو ته هغسې چې ښايي متوجه کیدی نه شي. له همدې کبله يا په ميرانې سره دا بوټي له بېخه اوباسه، هغسې چې حضرت علي (رض) د خيبر د کلا دروازه له ځايه رايبله کړه او يا هم د خپل وجود اور د حق له نور سره ونېبلوه او د اغزيو بوټي د گل بوټي جوړ کړه»^(۱۸)

د بحث لنډيز او پايله

«د مولانا مثنوي معنوي پښتو ژباړو پېژندنه او تحليلي کتنه» په اړه که د بحث، توضيحاتو او څرگندونو دا حوزه وره لمنه راوښکاره د بحثونو د لنډيز او پايلې په توگه ويلي شو چې:

چې مثنوي معنوي د مولانا جلال بلخي مشهور ادبي - عرفاني شهکار اثر دی، چې د خپلې لوړې علمي، ادبي ارزښتناکې منځپانگې له مخې د نړۍ په زياتو ژونديو او پرمختلليو ژبو ژباړل شوی، په دې لړ کې يې پښتو ژبې ته هم څو منظومې او منثورې ژباړې شوي چې په هغو کې يوه منظومه او دوه منثورې ژباړې چاپي نسخې ما دلته د خپلې ليکنې او څېړنې له پاره ترلاسه کړې، چې يو يې نوميالی ليکوال او څېړونکی مولوي صالح محمد هوتک د پښتو مثنوي په نوم د مثنوي معنوي ځينې حکايتونه، کيسې او روايتونه په ډېره خوږه، سوچه، روانه او اسانه پښتو ژباړلې، بله ژباړه يې د پښتونخوا د پياوړي ليکوال، شاعر او ملي مبارز عبدالاکبر خان اکبر د مثنوي مولانا روم پښتو په نوم کړې، چې لومړی درې دفترونه يې د پښتو په خواږه او روان نثر ژباړلی او دريمه منشوره ژباړه د ن. زهير بلخي ده، چې د «مثنوي معنوي پښتو روان نثر» په نوم يې د مثنوي شپږواړه دفترونه په پوره لنډيز سره په نثر ژباړلي، چې دا د مخکې دواړو يادو ژباړو په نسبت د مثنوي معنوي د ټول متن پوره او کره ژباړه ده، د نثر ژبه يې خوږه، پخه او له ښه ادبي معيار څخه برخمنه ده.

د نود پايلې په توگه ويلي شو چې د مولانا جلال الدين بلخي د مثنوي معنوي دا درې واړه ژباړې له ښه معيار څخه برخمنې، ژباړونکو مفاهيم او مطالب په ښه په زړه پورې ډول له دري څخه پښتو ته په نظم يا نثر رالېږدولي دي.

_____ د مولانا د «مثنوي معنوي» د پښتو ژباړو پېژندنه...

مأخذونه

- (۱) پښتو آريانا دايرة المعارف دريم ټوك، د افغانستان د علومو اكاډمي، دايرة المعارف مركز، ۱۳۸۹ لمريز كال، ۹۴ مخ.
- (۲) آريانا دايرة المعارف، شپږم ټوك، د افغانستان د علومو اكاډمي، د دايرة المعارف مركز، ۱۳۹۶ لمريز كال، ۳۸۱ مخ.
- (۳) مثنوي معنوي جلد اول و دوم عبدالكريم سروش په تصحيح او سريزه، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ايران، تهران، ۱۳۷۵ كال.
- (۴) آريانا دايرة المعارف (پښتو) شپږم ټوك، ۳۸۱ مخ.
- (۵) مثنوي معنوي (پښتو روان نثر) د ن. زهير بلخي ژباړه، اسد دانش مطبعه، كابل، ۱۳۹۵ لمريز كال، ۲۳ مخ.
- (۶) آريانا دايرة المعارف (پښتو) شپږم ټوك، ۳۸۱-۳۸۲ مخونه.
- (۷) مثنوي معنوي، جلد اول و دوم، بېلا بېل مخونه.
- (۸) مثنوي مولانا روم پښتو، د عبدالاکبر خان اکبر ژباړه، د پروفیسر-نواز طاير سريزه، پښتونخوا، پېښور، ۱۹۷۷ م كال، ۱۹۹ مخ.
- (۹) پښتو مثنوي مولوي صالح محمد كندهاري، د افغانستان اكاډمي، د پښتو د تقويې او انكشاف رياست، كابل، ۱۳۵۰ كال، ۱ مخ.
- (۱۰) پښتو مثنوي، د سريزي، ۹ مخ.
- (۱۱) د مولوي صالح محمد هوتک یاد، د سيمينار د مقالو ټولگه، د محقق محمد فاضل شريفي مقاله (مثنوي پښتو ترجمه آزاد مثنوي معنوي)، د افغانستان د علومو اكاډمي، د پښتو خپرونو نړيوال مركز، ۱۳۸۹ لمريز كال، ۷۴ مخ.
- (۱۲) مثنوي معنوي مولانا جلال الدين بلخي، لومړی ټوك، ۵ مخ.
- (۱۳) پښتو مثنوي، ۴-۵ مخونه.
- (۱۴) مثنوي مولانا روم پښتو، د سريزي (ك) مخ.
- (۱۵) خپرندوی حبيب الله رفيع، ادبي گروپړنۍ (د مقالو ټولگه) مومند خپرندويه ټولنه جلال آباد، ۱۳۹۳ لمريز كال، ۴۱ مخ.
- (۱۶) مثنوي مولانا روم پښتو، ۷۷-۷۸ مخونه.

(۱۷) مثنوی معنوی پښتو روان نثر، ۲۳-۲۵ مخونه.

(۱۸) همدا پورتنی اثر، ۱۲۸-۱۲۹ مخونه.

نجالا آگاه سهرابی

همدلی از همزبانی خوشتر است

ای خداوند بزرگ مثنوی
نردبان آسمان زنده گی
نای پر فریاد رمز نیستان
مرد پر شور و شرر در دلستان
دلستان های پر از دریای عشق
سبز پوش از قامتت دنیای عشق
مردی از شرق و نه از غرب این زمین
با دوبال زهره در عالم قرین
عظمت بی انتهای جاودان
بحر مرواریدی از آتش فشان
تا شدم مغرور اوقیانوس تو
گشته ام آئینه از فانوس تو
تا که ره آورده ام در موج هات
روح دیگر عاشقم من با خدات
میل حق در باطنم رسوا شده
آتشی در سینه ام پیدا شده
آتشی از عشق در رگهای من
آتشی پیوسته سر تا پای من
حجم فریادم ترا دریافتم
دفترت را آتشی پنداشتم
ای تو جان در تن مرا آب حیات
نربان آسمانت را ثبات

آفتابی از تو جسم و جان من
سبز رنگ از رنگ تو چشمان من
زنده گی بر من خدایت را گزید
می ستایم آنکه جانت آفرید
جاودانم غرق دریای تو عشق
میبرد جانم به پهنای تو عشق
همچو نی وار مانده ام از نیستان
میروم فریاد من تا کهکشان
نا کجای غیب از هستی به دور
کهکشان های پر دریای نور
تا رموز عشق را دریافتم
اصل هستی را ز تو من یافتم
بستر جانم ز تو روشن شده
زنده گی آینه یی بر من شده
چون ترا من یافتم من یافتم
وسعت هر چیز را دریافتم
«همدلی» با نام تو کیمیا گرم
«همدلی» از همزبانی خوشترم

Published: Academy of Science of Afghanistan
Editoring Chief: Associate Professor Alisher Rastagar
Assistant: Associate Professor Borhanudin Nazami

Editorial Board:

Academician Sollaiman Layiq
Professor Abdul Qayum Qaweem
Associate Professor. M. Fazil Sharifi
Associate Professor Alisher Rastagar
Assistant Professor Marina Bahar

Composed Designed By:

Associate Professor Alisher Rastagar

Annual Subscription:

Kabul: 320 Afghani

Province: 480 Af

Foreign countries: 20 American\$

Price of each issue in Kabul: 80 Af

- for professors Teachers and Members of Academy of Science of Afghanistan: 70 Af
- for the disciples and students of schools: 40 Af
- For other Departments and Offices: 80 Af