

تجربه‌های عرفانی مولوی

در مصافت‌نیاز

بخش علی قنبری



سرشناسه : قنبری، بخشعلی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور : در مصاف تدباد (تجربه‌های عرفانی مولوی) / بخشعلی قنبری .

مشخصات نشر : تهران: برصات، ۱۳۷۹ .

مشخصات ظاهری : [۸۹] ص.

شابک : ۹۶۴-۹۲۷۴۷-۱-۵۰۵۶

وضعیت فهرست نویسی : غایب

یادداشت : کتابنامه: ص. [۷۶-۸۷]؛ همچنین به صورت زیرنویس .

موضوع : مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۷۷۲ق. -- نقد و تفسیر .

موضوع : شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد .

رده بندی کنگره : PIR۵۳۰.۵/۴۹ق

رده بندی دیوبی : ۸۱/۳۱

شماره کتابشناسی ملی : ۱۲۵۱-۷۹

فهرست مطالب

عنوان		صفحه
مقدمه		۳
فصل اول: آشنایی با حیات مولانا		۷
فصل دوم : تحلیل تجربه‌های عرفانی		۳۸
فصل سوم : تجربه‌های عرفانی مولوی		۵۶
فصل چهارم : مرگ مولانا		۷۹
منابع و مأخذ		۸۶
نمایة اشخاص		۸۸

مقدمه

«عشق قهار است و من مقهور عشق
 چون شکر شیری شدم از شور عشق
 برگ کاهم پیش توانی تندباد
 من چه دانم که کجا خواهم فتاده
 (مولوی)

سخن از مولانا که از خلق رهید و در چوار حق آرمید به غایت مشکل و طلاقت فرسا است. چه اهل معرفت و تجربت درباره او مطالب زیادی نوشته‌اند و هماورده کردن با آنان ادعای گزافی است که در حد و توان نگارنده نیست؛ اما آنچه باعث شد، تا این ناتوان نیز قلم بر دست گیرد و پنجه‌هی گفتگو با مولانا را در شب حسرت طولانی فراق فراز کند، ادای دینی است که نسبت به این روح بزرگ در خود احساس می‌کند و گمانش بر این است که اگر از عهده عطای ران ملخی به پیشگاه آن بزرگوار برآید، آن را ادا کرده است؛ هرچند که آشنایی بیشتر با آن عارف بزرگ ادمی را از گفتگوی با او بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه این آن را شدیدتر می‌سازد. در وصف مولانا سخنان دلنشین و خردناز زیادی گفته شده است؛ اما آنچه بر نگارنده از آن آفتاب عالمتاب تاییده است، خودیافتگی در برابر خودباختگی است که آن بزرگ به همه اعصار و امصار ارزانی داشته است. این خودیافتگی از «خودی اصیل» سرچشم‌گرفته است و در قالب الفاظ و حتی در حوزه‌ی معرفت‌اندیشی محصور نمانده است بلکه به «عشق شرکت سوز»^۱ بدل گشته و «خود عاشق» را ارمنان آورده است. این «خود»

از یک سو دریاوش است، چون به دریای بی پایان معرفت الهی متصل است؛ و از سوی دیگر خورشیدگونه است که تمام ذات وجودش به رقص دایمی مشغولند و سر از پانمی شناسند و جز پساحت و بشاشت و فرخناکی حالتی دیگر.

بر این اساس آنچه از مولوی شناخته‌ام این است که او واله و شیدای ذرهواری است که آفتابی را رها کرده و چون ذرهای در بطون و متن هستی قرار یافته و در کمین صیاد حق نشسته است تا به صیدش برد. او همان کارمندی است که پس از حصول معرفت، تدای «اقتلونی اقتلونی» سر داده است و به دست خود چوبه دارش را فراهم ساخته و در مسلح عشق حاضر گشته است ولز این جهت که او را «شوریده دیوانه»^۱ می‌دانم و وی را با این عنوان می‌خوانم. با این وجود تنها کسانی می‌توانند مولوی را درک و به فحوای اصلی اشعار او پی ببرند که شهدی از تجربه‌های شیرین او چشیده باشند. استاد فرزانه، زرین کوب در این باره می‌نویسد: «ایا حال چوینده‌ای که بدون نیل به تجارب روحانی مولانا، در این گونه برسیها صرف وقت می‌کند، به حال آن مرغ بیهوده کاری نمی‌مائد که به قول خود مولانا عمر در بستن و گشادن بند گره خرج می‌کند و هرگز مجال آن را نمی‌یابد که خود را از این گره‌ها برهازد و به اوجهها که آن سوی گره و دام اوست راه بیابد؟ اما این تجربه‌ها چنان شیرین‌اند و روح افزایشی اگر کسی به آنها دست یابد به آب حیات دست یافته است، بدون شک عطر و بوی مرموز و مجھول این شاخ و برگ [مولوی و مثنوی او] انبوه چوینده‌ای را که می‌خواهد در سایه‌ی این درخت بی‌اساید و خود را تسلیم رؤیاهای دلنواز ناشی از سکون و صفاتی روحانی آن سازد، به دنیای غریبه‌ای می‌برد که با عالم حسی و با زندگی هر روزینه او فاصله بسیار دارد و به او امکان می‌دهد تا واقعیت مژاحم و چالش‌جوي ادراک حس آخرین را یک لحظه از پیش خاطر دور کند و با نفوذ در

دست مزد و اجرت خدمت اوست
عشق نبود هر زه مودایی بود
هر چه چز مشوق باقی جمله سوت
در نگر زان پس که بعد لا چه ماند
شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت

عائیقان را شادمانی و غم اوست
غیر مستحق او تماشای بود
عشق آن شعله است که چون برگرفخت
تبیغ لاتتل غیر حق برآورد
ماند الاله باقی جمله رفت
(مثنوی، دفتر ۵، آیات: ۵۸۵-۵۹۰)

۱- این عنوان از یکی از غزلهای مولانا برگرفته شده است که با مطلعه زیر آغاز می‌شود
من مست و تو دیوانه سارا که برد خانه من چند تو را گفتم که خور دوسه پیمانه
در شهر یکی کس را هوشیار نمی‌ینه هر یک بتر از دیگر شوریده و دیوانه
(دیوان کبیر، ج ۵، غزل شماره ۲۳۰۹، ص ۱۱۹)

واقعیت درونی خویش، در دنیایی که خاص عارفان و صالحان است، آنچه را در چشم اخربین^۱ شاید جز «هیاهوی بسیار برای هیچ» تلقی نمی‌شود در هشیاری وجودانی از «فریب رسته» ارزیابی کند.^۲

به هر حال حتی همسفر ظاهری مولانا شدن، خود بس ارجمند است و ارزشمند؛ چرا که گوش ظاهر سپردن به تغمه روح‌نواز و سحرآمیز مولانا، ادمی را از سطح دنیای حس؛ که دنیای دون و خودی‌ها است فراتر می‌برد و مفاهیم غیر دنیوی را به او می‌آموزد و اگر اندکی با او همدلی کند، قطعاً در عالمی سیر خواهد کرد که دنیای عارفان، قدسیان و شهیدان است که از این دام رهیده‌اند و به آن جهان رسیده‌اند؛ و او را به اوجی خواهد برد که تعالی انسان است. اینجاست که تغمه سحرآمیزی را طنین نی‌نامه مولانا خواهد شنید و به سکوت و آرامش خواهد رسید و به تجربه‌های عظیمی دست خواهد یافت و در بارگاه حق مغض^۳ خواهد آرمید و این است معنای پله پله تا ملاقات خدا رفتن، این ملاقات چنان دلنشیں است که مولوی از آن با عنوان «به میهمانی یار رفتن و مشغول گفتگو با او شدن» نام بردۀ است:

که تو روحی و ما بیمار امشب	مخسب ای یار میهمان دار امشب
که تا پیدا شود اسرار امشب	برون کن خواب از چشم اسرار
بگرد گنبد دوار امشب	اگر تو مشتری بی گرد مه گرد
ز هجر ازرق زنگار امشب	ترا حق داد حسیقل تا زدایی
و من با خالقم بر کار امشب	بحمد لله که خلقان جمله خفتند
که حق بیدار و ما بیدار امشب	زهی کز و فر و اقبال بیدار
ز چشم خود شدم بیزار امشب	اگر چشم بخسبد تا سحرگه
که در تایید در دیدار امشب	شب ما روز آن استارگانست
منم گویای بسی گفتار امشب ^۴	خمش کردم، زبان بستم ولیکن

این تجربه چنان دلنشیں و شیرین است که عارف اگر تمام عمر خود را با این تجربه‌ها سرکند باز هم ندای «هل من مزید» سرخواهد داد و در آن حالت درمی‌یابد که از اسمان عشق باریده و صفا و صمیمیت در تمام هستی جاری شده است؛ چنانکه با یزید گفته است: «به صحراء شدم عشق باریده بود و زمین ترشده بود

۱- هر که اخربین ترا او مسعود ترا / هر که آخرین ترا او مطروه ترا (مثنوی، دفتر ۳، بیت ۱۶۱۳)

هر که اخربین بود مسعود دوار / نبودش هر دم زره و قلن عثار (مثنوی، دفتر ۴، بیت ۳۲۷۱)

۲- سرنی، صص ۱۲-۱۳.

3. Plain truth

۳- گلیات شمس، (دیوان کبیر)، غزل ۲۹۶.

چنانکه پای به برف فرو شود به عشق فرو می‌شد.» و شبی نیز این توصیف بهارگونه را اختیار کرده و چنین گفته است: «وقت عارف چون روزگار بهار است، رعد می‌غرد، و ابر می‌بارد، و برق می‌سوزد، و باد می‌وزد، و شکوفه می‌شکند، و هرگان پانگ می‌کنند حال [تجربه] عارف هم چنین است. به چشم می‌گرید، و به لب می‌خندد و به دل می‌سوزد، و به سر می‌بازد نام دوست می‌گوید و بر در او می‌گردد.»^۱

اگر بگوییم تمام زحمات عارف با تجربه‌ای لحظه‌ای جیران می‌شود، سخن گزافی نگفته‌ایم؛ چه، لحظه‌ای تجربه لحظه‌ای دیدار است و عارفان عاشق پیشه، دنیا و عقبی را به این لحظه می‌بازنند. امام محمد غزالی با ذکر یک حدیث قدسی اوصاف آنان را به خوبی بیان می‌کنند و نشان می‌دهد که آنان چه سان به امید لحظه‌ای عمری را پشت سر می‌گذارند. «هر آینه در میان پندگان خود بندگانی دارم که مرا دوست دارند و من نیز آنان را دوست دارم، در انتیاق من به سر می‌برند و من نیز شوق دیدار آنان را دارم و آنان به من نظر می‌کنند و من نیز به آنان نظر دارم... و علامات ایشان فی الجمله آن است که در روز چنان از خلال آفتاب [تجربه] عرفانی در تعییر نگارنده] مراقبت می‌کنند که چوبانی مهریان از گوسپندان خویش مواظبت می‌نماید و چنان در شوق غروب به سر می‌برند که پرندگان در اول تاریکی در آرزوی لانه هستند، و هنگامی که شب آمد و سایه‌ها به هم آمیخت و تختخوابها گستردند شد، و تختخوابها برپا گردید، هر عاشقی با مشوق خویش تنها شد، آنگاه برپا خاسته و سر بر سجده نهاده، من را با کلام خود می‌خوانند و با الطافم می‌ستایند درحالی که چشمانی گریان و سینه‌ای نالان دارند، نیمی در تحریر و سرگردانی و نیم دیگر را شکایت و ناله، گاهی هم در سجود می‌باشند، من می‌بینم که به خاطر من چه‌ها که تحمل نمی‌کنند و به خاطر عشق من چه شکایتها که به زبان نمی‌آورند.»^۲



۱- ذکرہ الاولیاء، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲- احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲۷۸ (به نقل از ابعاد عرفانی اسلام، ص ۲۴۶).

فصل اول: آشنایی با حیات مولانا

زندگی قامه عرفانی

بنا به روایت مشهور در ششم ربیع الاول سال ۶۰۴، سی ام سپتامبر ۱۲۰۷ میلادی در بلخ فرزندی به دنیا می‌آید که اسمش را محمد می‌نہند؛ گویند از همین اوان کودکی بر جیبن او نوشته شده بود که شیفتگانی در آینده‌ای نه چندان دور، دور او را خواهند گرفت و از چشمه‌های معرفتش شراب عرفان سرخواهند کشید. مادرش مؤمنه خاتون و پدرش بهاء ولد بوده‌اند.

اگر با همین اندک اطلاعات بخواهیم شخصیت مولانا را مورد بررسی قرار دهیم باید بگوییم که شخصیت او را از همان نکته می‌توان به دست آورد و می‌توان حدس زد که کودکی با چنین مقدماتی سرانجام به کجا خواهد رسید و چه موقعیتی کسب خواهد کرد؛ پدرش واعظ شهر بلخ است و او را به عنوان خطیب توانا و یکی از استوانه‌های عرفانی کبرویه می‌شناسند.^۱

بهاء‌ولد همانند واعظان مشهور شهر بلخ نبود، بلکه او با توجه به منش عرفانی که در زندگی اش داشت در سخنان خود از احادیث و روایات مربوط به اولیاء خداوند استفاده می‌کرد و این روش باعث شده بود مردم بی‌شماری دور او جمع شوند و از سویی دیگر فقهای حنفی^۲ مذهب به این شیفتگی حسادت می‌ورزیدند. باید توجه داشت که رسم وعظ و خطابه در میان مسلمانان چنین بود که واعظی در ابتدای سخشن، بعد از اینکه خطبه‌ای می‌خواند حمد و سپاس و ستایش خداوند را

۱- متعدد مثنوی، تصحیح محمد استعلام، انتشارات زوار، ۱۳۷۳.

۲- مذهب حنفی از بزرگترین مذاهب جهان اسلام به شمار می‌آید و اکثر کشورهای اسلامی از پیروان این مذهب به شمار می‌آیند. بنیانگذار این مذهب نعمان بن ثابت معروف به ابوحنیفه است. این مذهب در شمال شرق ایران، بهوژه کشورهای پاکستان، هند، افغانستان، ترکیه و آسیای میانه رواجی گسترده دارد (لکن: مجله بصائر، مقاله حنفی از نگارنده).

به جا می‌آورد و آنگاه به آیات قرآن و احادیث و احیاناً حدیث، شعر و یا داستانهایی که در خور فهم مخاطبان بود، استناد می‌کرد. اما پدر مولانا علاوه بر اینکه از این مزایا برخوردار بود از سخنان عرفانیز استفاده می‌کرد و همین روش باعث تشدید اختلاف او و فقهای حنفی آن زمان شده بود و این اختلاف درواقع استمرار اختلافات دیرینه‌ای است که از قدیم‌الایام بین فقه و عرفان و فقها و عرفا وجود داشته است. در طول تاریخ فقهای را سراغ داریم که بر بالای منابر به صراحت عرفا را تکفیر می‌کردند. فقهای حنفی و شافعی هم از این قاعده مستثنی نبودند.

به هر حال پدر مولانا، بهاء‌ولد، با توجه به اینکه خود از پیروان شیخ نجم‌الدین کبری بود، از سخنان عرفانی در منابر خودش استفاده می‌کرد و این امر باعث شده که دیگران چنین سنت‌شکنی را برنتابند و بر عامل آن بشورند. لذا مورد حسادت همگنان خود قرار گرفت چه، تاریخ نشان داده است که سنت‌شکنان مورد حسادت واقع می‌شوند و می‌توان در هر قشر و در هر طبقه‌ای چنین رفتاری را مشاهده کرد و این امر محدود به عرفان هم نیست. در شعر و شاعری نیز چنین است به عنوان مثال در تاریخ ادبیات ایران، نیما یوشیج - علی اسفندیاری - هنگامی که سنت شعری ایران را شکست و شعر نو را بنا نهاد چه غوغاه‌ها که به پا نشد و چه زخم‌زبانها و نیش قلمها که به سوی او نشانه ترفت؟! با این وجود سنت‌شکنی بهاء‌ولد چندان شدید نبود چه، او واعظ بود و واعظان تاحدى تابع شرایط مخاطبان خویش هستند؛ زیرا در علم معانی بیان آمده است که یک خطیب توانا کسی است که دو شرط را رعایت کند؛ یکی مقتضای حال است و دیگری مقتضای ظاهر. وقتی یک خطیب می‌تواند در خطابه موفق شود که خطابه را بر اساس اقتضای حال ایراد کند و بهاء‌ولد نیز به آن اصل اساسی توجه بلیغی داشت. لذا در عین محافظه کاری دست به سنت‌شکنی می‌زد و از سخنان عرفانی و صوفیه و مخصوصاً عرفای معارض (از دیدگاه فقهای) استفاده می‌کرد و این امر موجبات خشم واعظان دیگر و فقها را فراهم می‌ساخت، تا بهاء‌ولد را آماج حملات خود قرار دهند. علاقه‌ی فوق العاده مردم به بهاء‌ولد سبب رشك و ناخستی فقها و مدرسان بزرگ شد و نهایتاً زمینه‌های فرار وی از خراسان آن روز را فراهم کرد. به هر حال مولانا در مکتب چنین پدری رشد می‌کند، تا اینکه با عطار نیشابوری ملاقات کرد و عطار بهاء‌ولد را به صیانت از مولانا سفارش می‌کند و او هم با توجه به تأکیدی که عطار در مواظبت از مولانا داشت جهد پیشتری ورزید و با دقت پیشتری در تربیت او کوشید. تذکره‌نویسان گفته‌اند که این دیدار در سال ۱۷۶۱ انفاق افتاده است و اگر سال تولد مولانا را ۱۷۰۴ بدانیم، در این ملاقات او ۱۳-۱۴ ساله بوده است. به هر حال بهاء‌ولد همراه فرزندش در مسیر کوچ از بلخ پس از گذشت مدتی و بعد از انجام مراسم حج وارد شهر قونیه می‌شود، اما

اشنایی با حیات مولانا^۹

قبل از ورود به قونیه مدیترانه‌ای در شهر حلب و دمشق به سر می‌برد و در آن زمان شهر حلب و دمشق از دو نظر حائز اهمیت بودند؛ یکی از نظر عرفانی و دیگری از نظر فقهی؛ زیرا فقهاء حنفی عراق در شهر بغداد و به ویژه در شهر حلب و نیز عارفان نامدار آن روز را در دمشق اقامت داشتند.

از عارفان بزرگ آن روز می‌توان به محب الدین عربی؛ واضح عرفان نظری اشاره کرد که در آن شهر اقامت داشت. به ادعای برخی از مورخان مولانا در این شهر ملاقاتی یا محب الدین داشته است. مولانا با داشتن شرایطی مساعد برای تحصیل علوم مختلف اسلامی و عرفانی زمان و پدری عالم و وارسته، توانست به آگاهی‌های زیادی دست یابد. از یک سو فقیه کاملی شد و از سوی دیگر به نظریات کلامی کاملاً واقف گردید؛ و در کنار این همه، با اندیشه‌های رایج فلسفی هم آشنا شد؛ بد ویژه با آرا و عقاید غزالی که تأثیر زیادی در افکار و اندیشه‌های مولانا گذاشته است. باید دانست و بر این تأکید داشت که غزالی پیش از آنکه تحولات روحانی را پشت سرگذارد به عرفان روی می‌آورد و مولانا هم از کتابها و آثار غزالی که در سده‌های پنجم و ششم می‌زیست، استفاده کامل بوده است. بنابراین مولانا تا سن ۲۸ سالگی تا جایی که توانست در کسب علوم و فنون زمان خودش کوشید و والاترین مقام علمی آن روز را در بین علماء و فقهاء بدست آورد. مشهور است که وقتی از کلاس درس بیرون می‌آمد، جمعی از شاگردان پشت سرمش حرکت می‌کردند و از وی رخصت می‌خواستند، تا سوالات خوبیش را عرضه کنند. علم بر نفس آدمی تأثیر بسیار دارد و آدمی مؤثر و متأثر است و بر این اساس است که می‌تواند بر سایر آدمیان و یا بر انسیاء دیگر اثر بگذارد و در عین حال از آنها اثر پذیرد غزالی در احیای علوم الدین با اشاره به این نکته گفته است که آدمی بیشتر از آنچه اثر بگذارد اثر می‌پذیرد و علم په تعییر او کسی را به حال خود وانمی‌گذرد؛ یا او را به هلاکت ابدی می‌رساند و یا به حیات ابدی.^۱ لذا باید به حفاظت از حواس خود تأکید ورزد و اثرپذیری از محیط را به رسمیت شناسد. غزالی با تأکید بر این نظریه می‌گوید که ما نباید گوش چشم و حواس خود را در استفاده از داده‌های علمی دیگران آزاد گذاریم و تا جایی که برایمان مقدور باشد در حفظ شخصیت دینی و واقعی خود بکوشیم. غزالی ضمن مخالفت با نظریه عدم تأثیر و تأثر معتقد است که آدمی سنگ نیست؛ که تأثیر نپذیرد، بلکه تأثیر می‌گیرد و همین اثرپذیریها شخصیت او را شکل می‌دهد؛ و با همین اندیشه‌های فکری زندگی می‌کند و اعمال خود را بر آنها تطبیق می‌دهد؛

۱- نصه اریاب معرفت، عبدالکریم سروش، ص ۸۸، (به نقل از احیاء علوم الدین) مؤسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۷۵.

و به تعبیر مولانا اندیشه‌ها بر پیشدها تقدم دارد^۱ چه، ما چنان زندگی می‌کنیم که می‌اندیشیم؛ زیرا ماهیت اصلی وجود ما اندیشه است؟^۲ به تعبیر مولوی آدمی اندیشه است و بقیه پوست و استخوان است.

اگر این نظریه را بهذیریم که ما با اندیشه‌های خودمان زندگی می‌کنیم، اندیشه‌هایی که از راههای مختلف به نفس و ذهن ما به عنوان مسهمان راه می‌یابند و حاضر می‌شوند، چنان تأثیری در ما از خود به جای می‌گذارند که توانایی دگرگون ساختن پیشینه‌ی ما را دارند.

بنابراین شخصیتی مثل مولانا که از ۱۳ سالگی با این اندیشه‌ها آشنا بوده و نیز از او ان خردسالی تحت تربیت پدری چون بهاء‌ولد زیسته به طور طبیعی شخصیتش با آنها عجین شده و وجود شخصیت او گشته است؛ «الدریں فی الصغر کالنقش فی الحجر». آدمی اگر در دوران کودکی مطلبی را بیاموزد و اندیشه‌ای را در دل خودش جایگزین نماید تأثیرش به غایت زیاد خواهد بود و مولانا با چنین وضعی شخصیت خود را ساخته و بنای فکری خود را بر آن علوم مبتنی کرده است و مدت زیادی با آنها زیسته است و در استحکام این پناه تنهای از منقولات و خطابات و مسلمات و از شعری استفاده کرده، بلکه علوم عقلی هم نقش بسیار اساسی در تکوین شخصیت او داشته است. شخص اگر به یک رشته خاصی علاقه پندد به سختی می‌تواند از علاقه خود دست بردارد، چه رسید به انسانی که تمام وجودش را با چند رشته علمی عجین کرده است و مولوی چنین وضعی داشته است.

مذهب مولوی

اگرچه مولوی بر مذهب حنفی نشو و نما کرد، اما حنفی بودن او مانند سایر حنفیان نبوده است؛ بلکه بر اساس دیدگاه خود مشی می‌کرده و خود را از قابلیهای مذهبی خشک کاملاً فراتر می‌دانسته است. مولوی نه تنها مذهب حنفی بلکه در مذهب کلی شیعه و سنی هم نمی‌گنجید به همین خاطر برخی از علمای شیعه مذهب سعی کرده‌اند، تا او را شیعه مذهب جلوه دهند و برخی نیز در اثبات سنی بودن او

- | | |
|---|---|
| ۱- پس نهایت کیش‌ها و پیش‌ها
صورت نکرست بر پام مشید
خیز تا حیران ہواد اندیشهات | جمله ظل صورت اندیشه‌ها
و آن عمل چون سایه بر لرگان پدید
تاکه حیرانی بود کل پیشها |
| ۲- ای پرادر تو همان اندیشه‌ای | (متنوی، دفتر ۲، آیات ۲۷۸ و ۲۷۰)
ماهق تو استخوان و ریشمای |
| | (متنوی، دفتر دوم، بیت ۲۷) |

اشنایی با حیات مولانا ۱/۱

کوشیده‌اند، اما هر دو گروه از یک مسأله غافل بوده‌اند و آن اینکه به تعبیر مولوی، مذهب عشق از سایر مذاهب جداست و او بیش و پیش از همه چیز در مذهب عشق زیسته و خود را کاملاً از قالبهای دینی تعصب‌آمیز رهانیده است و جز عشق چیزی نمی‌بیند.

ملت عشق از همه دین‌ها جداست **عاشقان را ملت و مذهب خداست^۱**
 مولوی خود را فراتر از آن می‌دید که همانند دینداران شریعتی در قالبی معین و مشخص، محدود و منحصر بکند و خود را از دارایی‌های سایر مذاهب محروم سازد بلکه آنچه برای او اهمیت داشت این بود که خود را به عشوق ازلی برساند؛ حال فرق نمی‌کند که این مسیر از شاهراه اهل سنت بگذرد یا به شاهراه تشیع پیوند داشته باشد.

افلاکی روایت کرده است که روزی مولانا حسام الدین چلپی که شافعی مذهب بود خدمت مولانا رسید و گفت که می‌خواهم از امروز به امام ابوحنیفه اقتدا کنم و مذهب حنفی را مذهب خود سازم چه، خداوندگار ما حضرت مولانا نیز به این مذهب مشی می‌نماید. مولانا فرمود: نی، نی، صواب آن است که در مذهب خود باشی... اما در طریقه ما بروی و مردم را به جاده عشق ما ارشاد کنی چرا که ایمان عشق را نمی‌توانند تحلیل کنند.^۲

آن حرف که عشق می‌افزود درد **بوحنیفه و شافعی درسی نکرد^۳**
 به هر حال مولانا با وجود حنفی بودن چندان پایبند احکام فقهی آن نبود بلکه اصل‌ها را به فرع‌ها ترجیح می‌داد و در این روش تقریباً هم‌سلک غزالی بوده است و ناپایداری مولانا و عدم تقدیم او به تفاوت آرای فقهی یادآور قولی است که غزالی از بعض سلف یاد می‌کند: «و قال بعض السلف ما جائنا عن رسول الله (ص) قبلنا على الرأس والعين وما جائنا الصحابة رضى الله عنهم خذمنه و لنترك ما جاءتنا من التابعين فهم رجال و نحن رجال؛ يعني بروخي از گذشتگان گفته‌اند که آنچه از رسول (ص) نقل شود همه را به دیده‌ی منت می‌پذیرم و از آنچه از تابعان بجای آمده است آنها را رها می‌کنیم چرا که آنان نیز افرادی صاحب‌نظر بودند ما نیز صاحب‌نظر هستیم.» پدین گونه طرز تفکر مولانا در تقلید از شافعی و ابوحنیفه شبیه به خود غزالی است و این قول منصوب به غزالی که گفته است: «من در مقولات مذهب برهان را دارم و در شرعیات مذهب قرآن را» این وضعیت تا حدی نیز نمودار مولانا هم است.

۱-مشنوی، دفتر ۲، بیت ۱۷۰.

۲-مشنوی، دفتر ۲، بیت ۲۸۳۴.

۳-مشنوی، دفتر ۲، بیت ۲۸۳۴.

دیدار پا شمس

مولوی همانند سایر عارفان شخصیتی بی‌باک و اهل خطر بوده و ریسک‌های عظیمی می‌گرد. مهمترین خطر زندگی مولوی تغییر دادن شخصیت خود و دست شستن از تمام خواسته‌های خود بوده است.^۱

دوشنبه ۲۶ جمادی‌الثانی سال ۶۴۲ در قونیه شخصیت دلسوخته‌ای چون شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک^۲ در خان شکرریزان قونیه، به ظهرور می‌رسد؛ شخصیتی است بلندبالا، چهره‌ای استخوانی با نگاهی پرخشش و دلسوز، غمگین و افسرده، رنجور و لا غر به تقریب ۰ عساله است.

مولانا در سن پنجمین، ۵۰ سالگی که جان و اندیشه‌ی خود را در علم و کلام و فلسفه و فقه صیقل داده و با تپیحری عالمانه و با وقاری دانشمندانه از کلاس درس پا بیرون می‌نهد، به مرکب خویش سوار می‌شود و اطرافیان به تعظیمش در کنار او گامی پیش می‌گذارند تا بر اوج استادی وی بیافزایند و قدرشناص علم‌ستانس علم و عالم باشند و از این مصاحبت و همراهی توشه‌ای برچینند و جان مایه‌ی فکری و عقلی خود سازند و از آنات حضور در محضر استاد بهره‌ی لازم برند.

مولوی با این وصف محتشم‌انه راه می‌رود، اما گویی اتفاقی در گمین گامهای استوار او نشسته و مترصد رسیدن اوست. از دور شخصیتی نزار و زولیده و به ظاهر بی‌سجاد و محروم از علم و دانش دیده می‌شود، تزدیک می‌آید و سوالی تاریخی و عقل‌افکن و علم‌سوز و معرفت‌ساز و شخصیت‌شکن و عشق‌پرداز مطرح می‌گند. بر مولوی فرض آن بوده است که در همان لحظه از حشمت و عظمت دانشمندانه خود فرود آید و از مرکب دانش و تقوایی عالمانه نزول کند و به پوشش فردی گوش فرا دهد که ظاهرش نمایانگر معرفت‌اندوزی نیست، اما این اتفاق افتاد و شخص موردنظر آنچه در دل داشت با مولانا در میان گذاشت، متواضعانه از او خواست تا توقفی نماید و اگر حمل بر بی‌حرمتی و چسارت نشود از او می‌خواهد تا از مرکب پایین آید. مولوی هم چنین کرد و شخص این سوال را مطرح ساخت که آیا مقام محمد (ص) بالآخر است یا مقام بایزید بسطامی؟

مولوی از شنیدن این سوال شگفت‌زده شد، چون تا به آن زمان چنین پرسشی برای او طرح نشده بود؛ چون اکر او پیامبر اسلام (ص) را با یکی از پیامبران اول‌والعزم مقایسه می‌گرد چندان غریب نمی‌نمود، اما شخصیت پیامبر با شخصی چون بایزید

۱- «قمار عاشقانه نزد مولانا»، عبدالکریم سروش، مجله پیام، شماره ۲۷۵، ص ۴۵

۲- شمس‌الدین تبریزی از تربیت‌یافتگان شیخ رکن‌الدین سجاست و کمال جندی و ابویکر سلطعباد

آشنایی با حیات مولانا/۱۳

که از دست پروردگاری اسلام پیامبر است مقایسه کردن چندان قابل توجیه نیست و اگر تحمل و برداشی ذاتی مولانا نبود قطعاً حکم قتل و ارتاد سوال کننده را صادر می‌کرد. اما به هر حال مولانا پاسخ داد؛ پیامبر (ص) بسی بالاتر از پاییزید است به قدری که قیاس این دو مع الفارق می‌نماید چه، او پیامبر خداست و لیاقت دریافت وحی الهی را داشته است و در حالیکه پاییزید تنها یک عارف منزوی بوده است. (اما این شخص که جز شمس تبریزی نبود کوئی به این جواب ساده رضایت نداد و برای سوال خود چنین استدلال آورد: «اگر مقام پیامبر (ص) بالاتر است چرا در مقام مخاطبیه با خدا می‌گفت «ما عرفناک حق معرفتک» ولی پاییزید گفت: «سبحانی و ما اعظم شانی، لا اله الا أنا، فاسجدونی فارکعونی... انى أنا الله ليس في جيتنى سوى الله، فصلونى و...»^۱ و نیز پیغمبر می‌گوید: «اللهم ارنی الاشیاء کماهی» در حالیکه پاییزید می‌گفت «به آسمان هفتم رفتم در آنجا من من با اوی او در هم امیخت از این آمیزش یک تو پیدا شد و وحدت محض حاصل شد».^۲

و در دعایش می‌خواند که «بار خدایا تاکی میان من و تو، منی و تویی بود منی از میان بردار تا منی من به تو باشد تا من هبیج تباشم» و گفت «الله! تا با توام، بیشتر از همه‌ام و تا با خودم، کمتر از همه‌ام^۳ این درحالی است که از پیغمبر اسلام دعاها و روایات نقل شده که فرموده است: «بار خدایا آنچنانکه باید و شاید تو را نشاتختم» یعنی بر من عنایتی کن که جرعه‌ای از دریای معرفت تو را بتوشم و بر تو عارف شوم. اما از پاییزید داستانی نقل شده که یک روز پاییزید بر مریدانش خطابهای ایراد می‌کرد که یکبارگی از حال هوشیاری برفت و در حالت سکر و مستی سختانی بر

۱- ذکر الاولیاء، غریبدالدین عطار نیشاپوری، تصحیح دکتر محمد استعلامی، صفحه ۲۰۵-۲۰۶.
الملائکی دامستان ملاقات را چنین نقل کرده است: «وقتی مولوی شمس را دید، شمس تبریز گفت: پس چه ممتاز حضرت مصلطفی سبحانیک ما عرفناک حق معرفتک می‌فرماید و پاییزید سبحانی و ما اعظم شانی وانا سلطان السلاطین می‌گوید. هماناکه مولانا از استر فرود آمد از هیبت آن سوال فرمدی بزد و بی هوش شد تا یک ساخت رصدی خلتے بود و خلق عالم در آن جایگاه هنگامه شد چون از عالم غشیان به خود آمد، دست مولانا شمس الدین را یکرفت و پیاده به مدرسه خود آورده و به حجره درآمدند تا چهل روز تمام به هیچ آفریده‌ای رله ندادند. بعضی گویند: سه ماه تمام از حجره بیرون نیامندند

بخت جوان بار ما دادن جان کار ما
قال للمسالار ما لفتر چهان مصطفی است
(مناقب العارفین، احمد افلاکی، ج ۱، تصحیح تحسین یازیجی، ص ۸۷)

۲- ذکر الاولیاء، ج ۱، ص ۲۰۷.

۳- حمان، صفحه ۲۰۷، ۲۰۸.

زیان جاری کرد و گفت: «اَنِّي اَنَا اللَّهُ، سَبَّحْتَنِي [إِنَّهُ سَبَّحَنَ اللَّهَ] وَمَا اعْظَمْ شَانِي؟»؛ من خدا هستم چقدر پاک و منزه هستم و قدر و منزلت من چقدر بیلند مرتبه است و... مریدان حوصله و صبر از کف بذلند و تبع خشم از نیام برکشیدند و بر ارادت خود خط بطلان زدند و زیان به اعتراض گشودند که ای مرد اگر بار دیگر چنین سخنی از زیان تو جاری شود ما هستیم و این کاردھای پیدا با وجود آنکه بایزید قول داده بود تا این سخنان را تکرار نکند، اما از قضا در روز دیگری همان واقعه تکوار شد و مریدان هم تهدید خود را عملی کردند و به دنبال سخنان بایزید هجوم اوردنده، ولی به یکباره دیدند که بایزید مثل گنجشکی بر بالای گوشہ دیوار اتاق نشسته به مریدان تماسا می‌کند و بر آنان لبخند تمسخر می‌زند و آنان این کاردھا بر خویشتن می‌زنند نه بر بایزید.

مولوی این شطحيات را توجيه عرفاني کرده است و قابل است که بایزید از عبادت به آن مقام دست یافته بوده چه نتیجه اصلی و اساسی قرب همانا هم خلق شدن با خداست هرچند که شخص نمی‌تواند خدا بشود، اما خداگونه می‌گردد.

<p>با مریدان آن فقیر محتشم</p> <p>لا الله الا انـهاـها فـاعـبدـون</p> <p>تو چـنـین گـفـتـی وـاـین نـبـودـصلاحـ</p> <p>کـارـدـهاـ بـرـمـنـ زـنـیدـ آـنـ دـمـ هـلـهـ</p> <p>آنـ وـصـیـتـهـاـشـ اـزـ خـاطـرـ بـرـفـتـ</p> <p>هرـکـهـ اـنـدـرـ شـیـخـ تـیـغـیـ مـیـ خـلـیدـ</p> <p>بـازـگـونـهـ اـزـ تـنـ خـودـ مـیـ درـیدـ^۱</p>	<p>گـفـتـ مـسـتـانـهـ عـیـانـ آـنـ ذـوـفـنـونـ</p> <p>چـونـ گـذـشتـ آـنـ حـالـ گـفـتـنـدـشـ صـبـاحـ</p> <p>گـفـتـ آـيـنـ بـارـ اـرـكـنـمـ مـنـ مشـغـلـهـ</p> <p>مـسـتـ گـشـتـ اوـ باـزـ اـزـ آـنـ سـغـرـاقـ زـفـتـ</p> <p>چـنـانـکـهـ گـفـتـیـمـ آـيـنـ دـگـرـگـونـیـهـاـ وـاـینـ انـعـکـاسـهـاـیـ غـیرـعـادـیـ درـاـثـ هـمـراـهـیـ وـقـرـابـتـ</p> <p>باـخـداـ وـدـرـنـهـایـتـ فـتـایـیـ بـوـدـکـهـ بـایـزـیدـ بـدانـ دـسـتـ یـافـتـهـ بـوـدـ.</p>
--	---

<p>نقش او فانی و او شد آینه</p> <p>غـيرـ نقـشـ روـيـ غـيرـ آـنجـايـ نـهـ^۲</p>	<p>مـولـوـیـ بـرـایـ اـثـبـاتـ اـدـعـایـ خـودـ نـسـبـتـ آـهـنـ وـأـتـشـ رـاـ بـرـرـسـیـ مـیـ کـنـدـ وـمـیـ گـوـیدـ:</p> <p>هـمـانـ طـورـ کـهـ آـهـنـ درـاـثـ قـرـابـتـ آـتـشـ وـشـ مـیـ شـوـدـ وـهـمـانـ کـارـیـ رـاـ مـیـ کـنـدـ کـهـ آـتـشـ</p> <p>مـیـ کـنـدـ، هـرـچـندـ کـهـ آـهـنـ، آـهـنـ اـسـتـ وـآـتـشـ، آـتـشـ! اـرـتـبـاطـ اـنـسـانـ وـ خـداـ نـیـزـ چـنـینـ</p> <p>اـسـتـ؛ يـعـنـیـ اـنـسـانـ خـداـ نـمـیـ شـوـدـ، ولـیـ خـداـگـونـهـ مـیـ شـوـدـ. لـذـاـ مـیـ تـوـانـدـ اـدـعـایـ خـدـایـ</p> <p>کـنـدـ وـدـادـ آـنـالـحـقـ زـنـدـ:</p>
---	---

<p>آن منم خم خود آناالحق گفتن است</p> <p>رنـگـ آـتـشـ دـارـدـ الاـ آـهـنـ اـسـتـ</p>	<p>رنـگـ آـتـشـ مـحـوـ رـنـگـ آـتـشـ اـسـتـ</p> <p>زـ آـتـشـ مـیـ لـاـقـدـ وـ خـامـشـ وـشـ اـسـتـ</p>
---	--

۱- مثنوی، دفتر چهارم، آیات ۲۱۰۵-۲۱۰۶ و ۲۱۰۸ و ۲۱۲۸.

۲- همان، پیت ۲۱۳۰.

آشنایی با حیات مولانا ۱۵

پس آنالنار است لافش بی زیان
گوید او من آتشم من آتشم
آزمون کن دست را در من بزن
روی خود بر روی من یک دم بنه^۱

چون به سرخی گشت همچون زرگان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
آتشم من گر تو را رشک است و خلن
آتشم من گر تو را شد مشتبه

تحلیل سؤال شمس از مولوی

شمس با این سؤال خود خواست به مولانا گوشزد کند که بایزید در این مقام است و پیامبر(ص) هم در مقامی دیگر؛ ولی ظاهر سخن شمس این نکته را تداعی می‌کند که مقام بایزید از مقام پیامبر(ص) (اعوذ بالله) بالاتر است!! چرا که بایزید قطب عرفان و از واصلان طریقت محسوب می‌شود، در حالی که پیامبر(ص) هنوز سالک طریقت است! یعنی بایزید تمام هفت شهر عشق را گشته و به سرانجام آن دست یافته در حالی که پیامبر(ص) هنوز در راه است! درحالی که قصد شمس از این سؤال، این مطلب تبوده است، بلکه با کنایه می‌خواست بیان کند که مقام پیامبر به قدری بالاست که اصلاً با بایزید قابل مقایسه نیست؛ چه بایزید به دست یافته‌های عرفانی خویش قناعت کرده درحالی که پیامبر(ص) بارگاه خداوند را بی‌نهایت یافته است و همچنان واله زیبایی‌های بی‌نهایت حضرت پروردگار است. بایزید تشنگی خود را برطرف کرد و ساکن شد، اما رسول (ص) چون طالب آنی بی‌نهایت بود هر روز بیش از روز قبل تشنگی احساس می‌کرد چه، خناوند سینه او را گشایش تام بخشد^۲ و او همچنان هل من مزید می‌فرمود

به هر حال سؤال شمس به قدری اثربخش بود که مولوی از هوش رفت و تاب تحمل را از کف داد واقعیت آن است که برخی سخنان این چنین اثر می‌بخشد؛ چنانکه حضرت علی (ع) درباره اثربخشی حکمتها فرموده است: «هکذا تصنع الماعظ البالغه باهلهها»^۳ اری اندرزهای رسابه هر که اهلهش باشد چنین کند. و مولوی نیز از زمرة اهل اندرز است، لذا این سؤال در روح و جسم او اینچنین تأثیر گذاشت. البته این نکته را باید تذکر داد که اگر در شخص زمینه تحول وجود نداشته باشد رساترین سخنان هم در روی اثر نمی‌کند. لذا آدمی باید زمینه و روحیه لازم را به دست آورده، تا اثرپذیر گردد.

مولوی خود درباره حاصل دیدارش با شمس چنین سروده است:

۱- مثنوی، دفتر دوم، آیات ۱۲۳۲-۱۲۵۲ (الشرح / ۱)

۲- مجموعه آثار شریعتی، ترجمه عبدالحکم ایشانی، خ ۱۸۶، ص ۲۰۳

سخن خوش است چشم تو و آن رخ گلشنان تو
 دوش چه خوردهای بتا راست بگوبه جان تو
 فتنه‌گر است نام تو پرشکر است دام تو
 با طرب است جام تو بانمک است نان تو
 زاهد کشوری بدم صاحب منیری بدم
 کرد قضا دل مرا عاشق و کفازنان تو
 و نیز:

به جان جمله مستان که مستم بگیر ای دلبر عیار دستم
 به جان جمله جانبازان که جانم به جان رستگارانش که رستم^۱

و نیز:

منم از حلقه در گوش و نشسته گوش شمس الدین
 دلم پرنیش هجران است بهر توش شمس الدین
 چون آتش‌های عشق او ز عرش و فرش بگذشته است

در این آتش ندانم کرد من روپوش شمس الدین^۲
 سخن ویلیام جیمز درباره یکی از افرادی که تجربه عرفانی را پشت سر گذاشته
 است، مؤید این وضعیت مولاناست: «بعضی وقتها برای آدمی این اتفاق رخ می‌دهد
 که وارد شهری می‌شود و آنجا افراد آن را چنان می‌یابد که گویی همه آنها را دیده
 است و با آنها آشنا بوده است، غافل از اینکه به هیچ وجه آن‌ها را ندیده است... و
 شخص ممکن است بارها به چیزی برخورد اما فقط یکبار، تأثیر پذیرد به طوری که
 تحولی در او به وجود آورد؛ مثلاً می‌گوید این شعر را بارها شنیده‌ام، اما این بار برای
 من تازگی خاصی دارد و لذا اثر دیگری می‌بخشد.»^۳ درباره مولانا نیز این اتفاق

۱- مولانا چلال الدین، عبدالباقي گولپناری، ترجمه توفیق سبحانی، ص ۱۲۲.

۲- همان

۳ William James, *The Varieties of Religious Experience* New York Modern

آشنازی با حیات مولانا ۱۷

افتاده است؛ یعنی زمینه‌ای پیشین در او وجود داشته و سؤال بایزید درواقع بهانه‌ای بوده که به او چنین شوری داده است و قصد شمس هم درواقع زدن همین جرقه بوده است، نه مطرح ساختن سوالی جدی و معجگیری از مولوی، اتفاقاً درباره دوران خردسالی مولانا آورده‌اند که او از همان اوان کودکی هم به دنبال یافتن تجربه‌های عرفانی بوده است که در مطالب بعدی بدلت اشاره می‌کنیم.

قمار عاشقانه

مولانا پیش از دیدار با شمس، فقیه و عالم محترمی بود و به تعبیر خود سجاده‌نشین باوقار و عالی روحانی؛ و مسلط به علوم زمان خود و پس از دیدار با شمس، مولوی شد و از سجاده‌نشینی پا فراتر گذاشت:

مولوی با آن شخصیتی که در خود فراهم کرد، آتش‌خشانی را می‌ماند که در جستجوی مفری است تا ذخیره‌های خود را آشکار سازد و تنها معجزه‌ی شمس همین بود که راه ظهر را نشان داد، انرژی او را انتشار داد و در وجودش روحی دمید که تمام آن علوم سرد و بی‌روح، طراوت و جوشش یافت و به خروش درآمد. شمس به مولانا توصیه کرد که باید این مانع شکفتگی خود را از پیش پای خود بردارد تا به موقعیتی که شایسته‌ی اوست دست یابد، والا او هم همانند عالمان دیگر خواهد بود اولین مانع مولوی، گرفتاری وی در عرف بود، لذا لازم بود خود را از آن نجات بخشد و از قید چشم دوختن به تمجیدها و تحسین‌های دیگران که در آدمی شخصیتی کاذب به وجود می‌آورد، رهایی یابد. چه در این حال اگر شخص زود متتبه نشود	می‌خواهه بزم و باده جویم کردم بازیچه کودکان کویم کردم ^۱ زاحد بودم ترانه گویم کردم سجاده‌نشین باوقاری بودم
---	---

شاید هیچ وقت توفیق بیداری نیابد. شمس همان هشدار باشی بود که بر سر مولوی
کشیده شد و او را از زندان عرف‌خواهی رهانیده:
گفت که تو شمع شدی قبله این جمع شدی

شمع نیم جمع نیم دود پراکنده شدم^۱
محبوبیت در چشم دیگران هم از دیگر موانع انفجار روحی است که شمس به مولانا
تذکر داده بوده:

گفت که شیخی و سری پیشرو و راهبری
شیخ نیم پیش نیم امر تو را بتنده شدم^۲
وقتی این موانع را کنار زد آنگاه آن تابش همیشگی در دلش پیدا شد و به «مولانا»
تبديل گردیده:

تابش جان یافت دلم واشده بشکافت دلم
اطلس نیافت دلم دشمن این ژنده شدم

زهره بودم ماه شدم چرخ دو صد تاه شدم
یوسف بودم ز کنون یوسف زاینده شدم^۳
مولانا بقدیری به شمس علاقه پیدا کرد که سرایای وجود خود را در تسخیر این
عارف بزرگ یافت و او را نور مطلق و آفتایی از انوار حضرت حق شمرد و چنان
حیران او شد و تمام رگ و ریشه و هوش و گوش خود را بدوسپرد و مست دیدار او
گشت که به اعتراف خود، حتی توان وصف او را هم نداشت چنانکه خود گویده:
من چه گویم که رگم هوشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست^۴

۱- دیوان کبیر، غزل ۱۲۹۲، بیت ۱۴۷۸.

۲- دیوان کبیر، غزل ۱۲۹۲، بیت ۱۴۷۹.

۳- هسان، غزل ۱۲۹۲، آیات ۱۴۷۵-۱۴۷۶.

۴- مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۳۰.

اشنایی با حیات مولانا ۱۹

مولانا چنان از دیدار شمس و آشنایی با او بہت‌زده شد که علاوه بر اینکه تمام هستی خود را فروخت و با یک دیدار همه هستی خود را در معرض قمار عاشقانه قرار داد و صد البته نه تنها از آن پشیمان نشد، بلکه همچنان قمار دیگری را آرزو داشت تا هر چیز غیرخدایی را بیازد و آنچه خدایی است را بیابد؛
خنک آن قمار بازی که بپاخت هرچه بودش

بِسَمْ أَنْدَهْ هَيْجَشْ إِلَّا هُوشْ قَمَارْ دِيْغَرْ^۱

و برای همین بود که اندک بهانه‌ای باعث می‌شد تا دهان خود را به یاد شمس شیرین کند چنانکه اشاره کرده است:

شمس چارم آسمان سر در گشید	چون حدیث روی شمس الدین رسید
واجب آید چونکه آمد نام او ^۲	شرح رمزی گفتن از إنعام او ^۳
مولوی در اثر ممارست با شمس، خود شمس دیگری شد؛ چه به تعبیر خودش آهن	
از تقرب به آتش اگر آتش نمی‌شود، اما آتش وش می‌شود. لذا مولوی هرچند شمس نشد، اما شمس شد و بلکه از شمس هم گذشت و در سایه عبادت الهی به شمس شمس‌ها؛ به خدا، واصل گردید و خلق و خوی او را در خود متجلی ساخت. مولوی تمام آیین مقامها را از دیدار با شمس الدین تبریزی یافته بود. لذا چون به دیدار او نایل آمد چنین سروده:	

شمس و قمرم آمد سمع و بصرم آمد	آن سیم برم آمد و آن کان زرم آمد
مستن سرم آمد نور نظرم آمد	چیز دگر ار خواهی چیز دگرم آمد

۱- دیوان کبیر، غزل ۸۵، بیت ۱۱۴۲۱.

۲- مشنوی، دفتر ۱، آیات ۱۲۳-۱۲۴.

و آن یوسف سیمین بر ناگه به برم آمد
امروز چو سنگ گل بر ره گذرم آمد
ماننده پینایی اندر نظرم آمد
چون شمس را یافت تمام غم از دل برون کرد و جز شکر و شکر و نور و بصر هیچ
نگفت و هرگز از یاد نبرد که قمرآفرین بپتر از خود قمر است. شکرساز زیباتر از شکر
است و حتی شمس آفرین بپتر از خود شمس آسمان و شمس تبریزی است:
خوبی قمر بپتر یا آنکه قمر سازد
یا آنکه برآرد گل، صد ترگیس تر سازد
یا آنکه بهره لحظه صدعقل و لظفر سازد
چیزیست که از آتش بر عشق کمر سازد
گاهیم بسوزد پر گاهی سر و پر سوزد
وز قطره اندیشه صد گونه گهر سازد
واز عشق عجایب راهم چیز دگر سازد؟
مولوی نیک به یاد داشت که شمس به او توصیه کرده بود، جز عشق به هیچ چیز
دیگر نیاندیشد و جز او هیچ چیزی «چیز دگر» محسوب نباید بشود:
پیش من جز شمع و شکر هیچ مگو
ور از این بی خبری جامه مدر هیچ مگو
نعره مزن جامه مدر هیچ مگو
گفت آن چیز دگر نیست دگر هیچ مگو
تو به سر گوی بلی جز به سر هیچ گفت

آن راهزنم آمد توبه شکنم آمد
آن کس که همی چشم دیشب به چراغ اورا
شمس الحق تبریزی نور تو در این دیده
چون شمس را یافت تمام غم از دل برون کرد و جز شکر و شکر و نور و بصر هیچ
ای دوست شکر بپتر یا آنکه شکر سازد
ای باغ تویی خوشتر یا گلشن گل در تو
ای عقل توبه باش، دردانش و در پیش
ای عشق اگر چه تو لشته و پر قابی
بی خود شده آنم، سرگشته و حیرانم
دریای دل از لطفش بر خسرو و بر شیرین
آن جمله گوهرها را اندر شکنند در عشق
دیگر نیاندیشد و جز او هیچ چیزی «چیز دگر» محسوب نباید بشود:

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو
سخن رنج مگو سخن گنج مگو
دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و پگفت آمدم
گفتم ای عشق من از چیز دگر می ترسم
من به گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت

۱- دیوان کبیر، غزل ۶۲۳، ایات ۶۵۹۴ تا ۶۵۹۸.

۲- دیوان کبیر، غزل ۶۲۸، ایات ۶۵۵۷ تا ۶۵۵۱.

۳- دیوان کبیر، غزل ۲۲۱۹، ایات ۲۳۵۲۶-۲۳۵۲۲.

آشنایی با حیات مولانا ۲۱

افلاکی با تهور شرح می‌دهد که شمس را با موافقت پنهانی «فخر اساتید» یعنی علامه‌الدین پسر مولانا، کشتند. این تعبیر تا سالهای اخیر محل تردید بوده است. بسیار غریب به نظر می‌آید که عضوی از خانواده‌ی مولوی، مرتکب چنین جنایتی شده باشد. به هر حال این داستان غم‌انگیز را که در شب پنج شعبان ۱۳۵ / پنجشنبه ۱۲۴۷، اتفاق افتاد، می‌توان به طور تقریبی چنین بازسازی کرد که، مولوی و شمس تا دیروقت هم صحبت بودند، که کسی به درگرفت و شمس را به منظوری به بیرون خواست، او از اتفاق به در رفت، کارد به او زدن و سپس او را به چاهی که پشت مدخل منزل بود و فروانداختند که آن چاه هنوز هم موجود است. سلطان ولد از این عمل آگاهی یافت با شتاب جسد را از چاه برگرفت و در گوری در همان نزدیکی به عجله کنده و مدفون ساخت، آن را با گنج بیندود و سپس با خاک پوشاند. اطرافیان می‌کوشیدند که مرگ دوست را تا زمانی دراز از مولانا پنهان دارند، ولی در میان بعضی از مهمترین اشعار مولوی می‌توان پژواک این ضربه روحی و شاید دریافت ناخودآگاه او را از این حادثه احساس کرد:^۱

نه خاک است این زمین طشتی است بر خون ز خون عاشقان و زخم شهامت^۲
اما بعد از این که مولانا برای بار دوم آن شمس را در هاله‌ای از غیبت و در پس پرده‌های ضعیف و سهمگین ابرهای تیره و تار یافت، سراغ صلاح الدین زرکوب رفت. صلاح الدین ادم با سوادی نیود، ولی خوش‌شرب و خوش‌دل بود و مولانا دختر خود را به عقد او درآورده بود.

صلاح الدین زرکوب سوادش آنچنان کم بود که کلمه «مبتلاء» را «مفتان» و «قفل» را «قلف» و «دیوار» را «دیفال» تلفظ می‌کرد. بالاخره این صلاح الدین زرکوب هم از دنیا رفت و مولوی دلسوزخته‌ی دیگری پیدا کرد. البته اینها همگی شاگردان مولانا

۱- شکوه شمس، آن ماری شیمل، ترجمه حسین لاهوتی، ص ۲۱.

۲- همان

بودند و این شاگرد اخیر حسام الدین چلپی بود. وی اندیشمند صاحب ذوقی بوده و عامل اصلی سروده شدن مثنوی به شمار می‌رفته است. به طوری که بنا به نظر مولوی افسار شتر شعر مثنوی در اختیار داشت و به همین علت مولوی حسام الدین را از اقطاب الهی می‌دانست که قوت خود را از او می‌یافت و نور حق دل او را می‌تافت و به همین جهت، مولوی حسام الدین را ضیاء الحق گفته است:

زان ضیاء گفتم حسام الدین تو را	که تو خورشیدی و این دو وصفها
این سوم دفتر که سنت شد سه بار	ای ضیاء الحق حسام الدین بیار
نده از عروقی کز حرارت می‌جهد	قوت از قوت حق می‌zed
بود از دیدار خسالق وجود	قوت جبریل از مطبخ نبود

عواقب خطرناک

فقها و علمای اهل سنت آن عصر در برابر مشی و اقدامات، واکنش‌های منفی نشان دادند و فتاویٰ ایشان علیه او صادر و او را به ارتضاد متهم و به واقعی او را در مخصوصهای عظیم گرفتار کردند. با وجود آن که مولانا از علم و فقه به هیچ وجه از کسانی که علیه وی فتوا دادند پایین‌تر نبود، اما دست به خطری بزرگ زد که هیچ جبرانی برای آن نمی‌توانست پیش‌بینی کند. این خطر به قدری عظیم بود که تنها می‌توان از عاشقان و پیامبران و مؤمنان واقعی چنین خطری را سراغ داشت، بقول سورن کی‌یرک‌گور^۱: «ایمان خطر کردن است».^۲ در اینجا نیز باید گفت که خطر عشق بالاتر از ایمان است؛ زیرا که در عشق به هیچ چیز حتی به آخرت نیز امیدی نیست، بلکه آن به طور کامل یک قماری است که هرگز نتیجه آن قابل پیش‌بینی نیست. نه

۱- مثنوی، دفتر ۳، بیت ۱۶.

۲- مثنوی، دفتر ۳، آیات ۱، ۲، ۳.

3.Soren Kierkegaard

۴- تفسیرهای زندگی، ویل دورانت، ترجمه‌ایbrahim مشعری، ج ۴، انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۷۲

اشنایی با حیات مولانا/۲۳

چیز دیگر؛ که عاشق همه دار و ندار خود را در معرض قمار قرار می‌دهد و نه تنها احتمال بُرد نمی‌دهد، بلکه ممکن است که خود را نیز ببازد و مولانا دست به چنین قماری زد، مولانا حاضر شد تمام عواقب ارادت به شمس را پذیرد و حتی از شنیدن خبری درباره وجود شمس مست می‌شد و به خاطر خبرهای دروغ صله‌هایی می‌داد «مولانا - قدس الله سره - را یکی خبر آورد که مولانا، شمس الدین را دیدم، مولانا هرچه پوشیده بود به وی بخشدید. به مولانا گفتند که دروغ می‌گوید و خلاف است، این همه را چرا به وی بخشدید؟ مولانا فرمود که این مقدار از جهت دروغش دادم، اگر راست گفتی، جان‌ها دادمی.»^۱

مراحل سه‌گانه حیات مولوی

مولانا در حیات خود دو مرحله کلی را پشت سر گذاشته است؛ مرحله پیش از ملاقات با شمس و مرحله پس از ملاقات با او؛ برای مرحله اول می‌توان ویژگی‌های ذیل را برشمرد:

- ۱- در دوران کودکی دارای هوش و استعداد فوق العاده بوده است و ژرفاندیشی و تعمق در امور و روابط پدیده‌ها و پرواز در عالم خیال، تصویرسازی از خدا و سایر امور غیبی از ویژگی‌های اصلی این دوره به شمار می‌رود.
- ۲- در دوره جوانی و میانسالی، مولانا عالمی محترم شده و دارای وقار و ممتازت عالمانه بوده است، به طوری که مورد احترام تمام دانش‌طلبان و فرهنگیان جامعه قرار گرفت. اندک اندک گرایش عرفانی در روح و دل مولانا و گرایش پیدا کردن شخصیت مولوی در وی ذخیره شد و از جمله‌ی دیگر مشخصه‌های دوره میانسالی مولانا گردید. درواقع این دوره را می‌توان مقدمه تتحول و دگرگونی مولانا پس از

۱- زندگانی مولانا جلال الدین محمد، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۸۰ (با اندک تصرف)

دیدار شمس دانست.

مرحله دوم، دوره پس از ملاقات با شمس است که تحول عظیمی در زندگی او پدید آورد، حتی خود شمس نیز به استعداد تحول پذیری مولانا واقف بود و با جرقهای در خرمن او آتش عشق زد و او به همه چیز حتی به تحصیل و تدریس نیز پشت پا زد. جالب اینجاست که در مقالات شمس تبریزی از مولانا سه تصویر آرایه شده است که نمایانگر مراحل سه گانه تحول روحی او در اتصال با شمس است؛ مولانایی که خامی دارد و هنوز یکسره از خود تهی نشده است و به تحصیل و تسلط خویش بر علوم متداول می‌نازد؛ و مولانای دیگری که سرتاسر وجودش در شمس غرق گشته و از خود به دیگری می‌پردازد. در این تصویر مولانا را تنها از روزنه چشم پیر تبریز می‌توان تماشا کرد و آن تصویر مولانایی کامل مکمل است که هنوز فعلیت پیدا نکرده و در مرحله اکشاف و ظهور می‌باشد.^۱ خود مولانا در اشاره به مرحله دوم که غرق شمس تبریزی شده است، می‌گوید؛ «تا با تو آشنا شدم این کتابها در نظرم بی‌ذوق شده است».^۲ اما تصویر سوم، از مولانایی است که به کمال رسیده است و این کمال یافتنگی دو گونه صورت گرفته است؛ مرحله اول، تازمانی بود که مولانا تنها به خود می‌پرداخت و کمالاتش بروز داده نمی‌شد و دیگران از فیض وجودی اش محروم بوده‌اند؛ یعنی مولانا تنها خود را می‌پایید و با خود حدیث نفس می‌گفت و به تماشای زیبایی درونش اکتفا می‌کرد بی‌آنکه در فکر شکرریزی به شکر طلبان روزگارش باشد و لبها را به گفتارهای معنوی خوش و تر نماید.

مرحله دوم، نیز درواقع همان بود که خورشید وجود مولوی از پس ابرهای خلوت‌گزینی بیرون آمد و طلوع کرد و نور نور شد که در تعریف نور گرفته‌اند؛ «النور ظاهر بنفسه و مظہر لغیر» یعنی نور خود پیدا و نمایان‌ساز دیگران است.

۱- شمس تبریز، محمدعلی موحد، ص ۱۲۵.

۲- همان، ص ۱۲۶، نقل از مقالات، ص ۱۸۷.

آشنایی با حیات مولانا ۲۵

در اینجا بود که مولوی آفتاب عالم تاب شد و عالمیان از این مرحله به بعد از فیض وجود او پهله‌مند شدند و برخوان نعمت او حاضر گشتد. اگر به آثار مولانا هم نگاه کنیم کم و بیش این وضعیت معلوم می‌شود، اما مولوی در صورت کلی سه دوره کوه‌صفتی، دریا صفتی و خورشید صفتی را پشت سر گذاشت. مولوی وقتی در کنار شمس پسر می‌برد کوه بود و در اوج تعالی علمی، تنها افراد اندکی می‌توانستند بر بلندای او آشیانه سازند و با او داد هم‌آوایی ساز کنند، اما چون به شمس رسید و چهره دیگر را در آثار خود نیز نمایان کرد، در مثنوی - به سان دریاست به طوری که هیچ موجودی را از نعمت محروم نمی‌سازد؛ نزدیکان را آب می‌دهد و شناگران ماهر، تجلی او در مثنوی بسان یک دریای با عظمت است، زیرا که اگر شخص به ظاهر آن قانع باشد داستانهای دلنشیں مثنوی، او را بس خواهد بود. اما اگر طالب گوهر و مروارید باشد باید به زبان مولوی آشنا شود تا به عمق و سر داستانها توفیق یابد. خلاصه اینکه اگر نیک بنگرد از عصاره‌ی مثنوی دو کلمه به دست خواهد آورد؛ عشق و عرفان.

مولوی در دیوان کبیر چون خورشیدی سوزان و رخشان است و به تعبیر دیگر دیوان کبیر، عشق و حقیقت محض است و نشان از کمال بختگی مولانا دارد. در این دیوان سراسر نشاط و شور است و جز پویایی و لابالی‌گری تاخت و تاز بی حد و حصر و بی قید و بند پودن به چشم اندازهای دیوی چیری نمی‌توان یافت. برای نمونه به این غزل می‌توان اشاره کرد:

که هربندی که بربندی، بدرانم به جان تو	دگرباره بشوریدم، بدان سانم؛ به جان تو
زیان مرغ می‌دانم، سلیمانم به جان تو	من آن دیوانه‌ی بندم که دیوان را همی بندم
نخواهم عمر فانی را توبی عمر عزیز من	نخواهم عمر فانی را توبی عمر عزیز من
چو تو پنهان شوی از من، همه تاریکی و کفرم	چو تو پنهان شوی از من، همه تاریکی و کفرم
وگر یک دم زدم بی تو، پیشمانم به جان تو	گر آبی خوردم از کوزه خیال تو در او دیدم

و گر بی تو به گلزارم، به زندانم، به جان تو
عمارت گن مرا، آخر، که ویرانم به جان تو
به هر سو رو بگردانم، بگردانم، به جان تو
چه اهوم که شیران را فگهبانم به جان تو
که سر سر نیشت را فروخواتم به جان تو
که بپریدست آن خویشی ز خویشانم به جان تو
بکش در مطبخ خویشم که قربانم به جان تو
مثال ذره گران پریشانم به جان تو^۱

اگر بی تو بر افلام، چو ابر تیره غمناکم
سماع گوش من نامت، سماع هوش من چامت
درون صومعه مسجد تویی مقصودم ای مرشد
سخن با عشق می گویم که او شیر و من اهوم
ایا منکر، درون جان مکن انکارها بنهان
چه خویشی کردان بی چون عجب بالین دل پرخون
تو عید جان قربانی و پیشت عاشقان قربان
ز عشق شمس تبریزی، ز بیداری و شب‌خیزی

مولوی و نوخواهی

مولانا از جمله اشخاصی بود که در درون خویش چشمه‌هایی یافت و از طریق اشک این چشمه‌ها را جاری کرد و آن را به دریایی مواجی مبدل ساخت به طوری که همیشه در تلاطم و تموج بوده است. بنابراین تنها کسانی می‌توانند از تازگی دم زندگانی از طریق تمرین تشنگی به آب حیوان دست یافته باشند. این آب حیوان چیزی جز وصل به دریایی بیکران خداوند نیست؛ خدایی که خود نو به نو می‌شود و هر روز مشغول کاری است؛^۲ گاه مشبه را موحد و موحد را مصوّر می‌سازد؛^۳ او موجودی است که بینهایت زیبایی و بینهایت قازگی دارد.

۱- کلیات شمس (دیوان گهیان)، غزل ۲۱۶۲.

۲- «کل یوم هوئی هان» (الوحمن / ۲۹).

۳- گه مشبه را موحد من کند / گه موحد را صبوره من زند (دفتر دوم، بیت ۸۵)

آشنایی با حیات مولانا ۳۷

اگر مولوی در سخن‌ش تازگی است نتیجه نوری است که از جانب حضرت محبوب در او تابیده است. اگر لو عید را دوست دارد از آن جهت است که عید روزی است که در آن آدمیان لباس کهنه از تن خود به در می‌کنند و جامده‌ی نو می‌پوشند و نیز از آین جهت است که مولانا خود را «عید»ی و «اهل عید» خوانده است و عید را وسیله‌ی شکستن قفل‌ها می‌داند.

بازم آدم چون عید نوتا فغل زندان بشکنم^۱ وین چرخ مردم خوار را چنگال و زندان بشکنم^۲
درواقع باید گفت که مولانا تجربه‌ی نوگرایی و نوخواهی را بارها پشت سر گذاشته است و همین را در سخنان خود به ودیعت نهاده است، او همواره از سخن نو دم زده و آن را در اشعارش نمایان کرده است. بدین‌جهت است که همواره نهیب می‌زند که سخن تازه بگویید تا از طریق آن چهانی را تازه کنید و بر این مبنای است که وقتی سخنی تازه گفته شود، یقیناً ارواح را با طراوت خواهد کرد و پایه‌های انسان و جامعه و چهانی نو را پی‌ریزی می‌کند.

هین سخن تازه بگو تا دو چهان تازه شود^۳ وارهد از حد چهان بی حد و اندازه شود^۴
تنوع و تازگی مشنوی از این چهت قابل تبیین و توجیه است چه، مولوی خدا را در حال خلق نو می‌دانست و خود همیشه در حال «نوشدن» بوده است. اگر مولانا این عنصر را نداشت قطعاً سخن‌ش نمی‌توانست تا این اندازه پایدار بماند. اگر به اصل داستانهای مشنوی که در منابع مختلف آمده است؛ توجه کنیم؛ متوجه می‌شویم که آنها بی‌اندازه بی‌روح‌اند و انگیزه‌ای برای مطالعه در آدمی به وجود نمی‌آورند، اما وقتی همین داستانها به دست کیمیاگر مولانا می‌افتد چنان طراوت و تازگی پیدا می‌کند که آدمی شایق و علاقمند می‌شود، تا داستانها را تا به آخر بخواند.

۱- دیوان کبیر، فروزانفر، ج ۲، غزل ۱۳۷۵، بیت ۱۴۵۳.

۲- دیوان کبیر، فروزانفر، ج ۲، غزل ۵۸۱۳

کاملی گر خاک گیرد زر شود^۱
 ناقص از زر برد خاکستر شود^۲

چنانکه پیشتر یادآور شدیم مبنای تازه‌پروری مولانا آن است که او خود را چون
 نی‌ای می‌داند که بر لبهای خداوند قرار گرفته است و خداوند با دم تازه‌ای که دارد بر
 آن می‌دمد تا تازه‌تر از تازه‌تری فرارسد؛ اما در عین حال این راهم می‌دانست که او
 همان نی است و هر چه ظرفیتش بالاتر رود به همان اندازه حراوت و زیبایی‌اش
 بیشتر می‌شود.

دم که مرد نایی اندر نای کرد^۳ درخور نای است نه در خورد مرد^۴

مولوی، دریا و تازگی

مولانا به دریای تنوع الهی متصل بود واز این جهت است که دریا تا این اندازه
 برای او مهم و زیبا جلوه می‌کند. دریا اولاً پاک‌کننده، ثانیاً تازگی‌بخش و ثالثاً
 حیات‌بخش است. علاوه بر این، دریا نماد حق و حقیقت است و هرگز کهنه و گندیده
 نمی‌شود. نیز دریا نماد و نشانگر مطلق است و مولوی خود را چنان غرق آن یافته
 بود که حتی برخی اوقات توانایی وصف آن را هم از کف می‌داد، با این وجود رهایی
 و خلاصی از دریا برایش ناممکن بوده است؛ زیرا اوی به مرتبه‌ای رسیده بود که حال
 او را غیر از دریاکسی دیگر نمی‌توانست بداند. و خلاصه اینکه او هم‌مانند سایر عرفانی
 هستی مطلق را به دریا تشبيه کرده است.

یکی دریاست هستی نطق ساحل^۵ صدف حرف و جواهر دانش دل^۶
 به لحاظ اهمیتی که دریا در اندیشه‌ی عرفانی مولوی دارد، لب دریا نیز از اهمیت
 بالایی برخوردار است. وقتی مولوی می‌گوید: «لب دریا» منظورش چنانکه اشاره
 کردیم «لب دریایی وحدت وجود» است که با «الا» بیان شده است که هم به مفهوم

۱- متنوی، دلتر ۱، بیت ۱۶۰۹، بیت ۱۷۶۲

۲- همان، دفتر ۲، بیت ۱

۳- گلشن رلا، ص ۴۵۰

آشنایی با حیات مولانا ۲۹

حق تعالی و هم هستی و حقیقت محض است و الوهیت محض همو است، هرچند که می توان مقصود مولانا را لز کاربرد «لب دریا» همان «لب محبوب» در نظر گرفت؛ یعنی هرچند که در ظاهر لب دریا را مراد دارد، اما در واقع لب دریایی هستی محبوب محظشم را قصد کرده است.

من چو لب گویم، لب دریا بود^۱

این نکته را باید بدانیم که لب در اصطلاح عرفانی همان نفس رحمانی است که بر همه موجودات افاضه وجود می دهد و به صورت اشیاء تجلی پیدا می کند.

مولانا و سایر عارفان و تحریت‌اندیشان دینی هم ماهیان دریایی وجود هستی‌اند که در آن شنا می‌کنند و برخوردار از هستی محض هستند و از خشکی اختلافات و نزاع‌ها رهیده‌اند و دریایی‌اند و مشغول شیرین ساختن خود از بحر قنندند که لئن در واقع همان اسرار و معارف بی‌انتهای الهی است.

مولانا پاک بخشی دریا

دریا پاک است و در اثر تماس یا چیزهای دیگر هرگز نجس نمی‌شود، بلکه هر نجسی را پاک می‌سازد.

کی شود دریا ز پوز سگ نجس
ونیز؛

جمله پاکیها از آن دریا برند

حیات بخشی دریا
چیست جان کندن سوی مرگ آمدن

۱- همان، دفتر ۱، بیت ۲۰۷۹

۲- همان، دفتر ۱، بیت ۱۷۵۹

۳- همان، دفتر ۵، بیت ۱۸۶۱

صد گیمان دارند در آب حیات
زانکه تقوا آب سوی نار بردا^۱

نان و آب و جامه و دلرو خواب

خلق را دو دیده در خاک و ممات
چونکه هیزم بازگیری نار مرد
و نیز:

ماهیان را نقد شد از عین آب

ورنه رسوایی و ویرانی کند
زیر ویران گنج سلطانی بود
همچو موج بحر جان زیر و زیر
تیر او دلکش تر آید یا سپر^۲

بند کن چون سیل سیلانی کند
من چه غم دارم که ویرانی بود
غرق حق خواهد که باشد غرق تر
زیر دریا خوشتر آید، یا زیر
و نیز:

تابدن ماند ملک عزوجل
سجده ارد پیش آن اکرام و جود
تابدان آن بحر درافشان شده
تا که ابر و بحر جود آموخته^۳

کیست ماهی چیست دریا در مثل
صد هزاران بحر و ماهی در وجود
چند باران عطا باران شده
چند خورشید گرم افروخته
بس دریا نماد حقیقت است.

تا که ماند کی برد زین دو سبق^۴

آب دریا را حکم سازید حق
مولانا ترک گل کرد و سوی بحر آمد و بدینسان از زندان کف هستی رهیده
ترک گل کرده سوی بحر آمده رسته از زندان گل بحری شده
بحر رحمت جذب کن ما را لز طین آب ما محبوس گل مانده است هیں
بحر گوید من تو را در خود کشم لیک می لاقی که من آب خوشم

۱- همان، دفتر ۱، آیات ۲۶۸۹، ۲۶۸۸، ۲۷۰۵.

۲- همان، ج ۱، ص ۵۲.

۳- همان، ص ۱۰۷-۱۰۶.

۴- همان، ج ۲، ص ۳۶۶.

آشنایی با حیات مولانا/۲۱

آب گل خواهد که در دریا رود گل گرفته پای آب و می‌کشد
از آنجا که مولوی چون لذت دریایی شدن را چشیده است، همه آدمیان را دعوت
می‌کند تا به دیدن کف روی دریایی هستی قناعت نکنند و به دریا بیندیشند و بدان
برستند و در حق غوطه خورند و حسرت جدایی نیرند.

باد را پوشید و کف کرد آشکار
کف همی بینی روانه هر طرف^۲
منظور از کف نیز همان خواهر و خواص آدمی است که مولانا به گذشتن از آن
می‌خواند.

کف به حسن بینی و دریا از دلیل فکر پنهان آشکارا قال و قیل^۳
مولانا چنان آدمیان را به سوی دریا می‌خواند که اگر بدان رسند به واقع پاکباخته‌اند و
در حقیقت خدا آنان را خواسته و بازخریده است و از فروختن به ثمن بخس نگه
داشته است.

گرچه باشند اهل دریا باز زرد اللہ اللہ گرد دریا بازگرد
سرخ گردد روی زرد از گوهری^۴ تا که آید لطف بخشایش گری
مولانا همواره موجودات بی‌بایان چون فرشتگان را شنوندگان و به عبارت دیگر
خورنده‌گان سخن خود می‌دانست و درواقع چون خاموش می‌گشت اعتراض آنان را
می‌شنید.

سخنم خور فرشته است من اگر سخن نگویم ملک گرسنه گوید که بگو خاموش چرایی؟^۵
وی آدمیان را نیز دعوت می‌کرد، تا چون بطلان (مرغابی‌ها) دل به دریا زند و از آن
غافل نمانند و چنین می‌گفت که دریا وجود و هستی بطلان است و ما همان بطالیم

۲- همان، دفتر ۵، آیات ۱۰۲۷-۱۰۲۰.

۱- همان، ج ۲، ص ۱۲۸.

۴- همان، ج ۲، ص ۲۲۰.

۳- همان، ج ۲، ص ۵.

۵- دیوان کبیر، ج عد غزل ۲۸۲۸، بیت ۲۰۱۲۴.

که در خشکی تن گرفتار آمده‌ایم.

مادر تو بسط آن دریا بُدست
میل دریا که دل تو اندر است
دایه را پگذار پر خشک و بران
گر تو را مادر بترساند ز آب^۱

دایهات خاکی بد و خشکی پرست
آن طبیعت چانت را از مادر است
اندرا در بحر معنا چون بطن
تو مترس و سوی دریا ران شتاب^۲
وقتی شخص به دریا متصل شود مثل دریا همچنان جوشان و خروشان خواهد ماند
و هرگز کاستی نخواهد یافت. مولانا بسان دریا بود که هرگز با نابودی و پایانی سر
سازگاری نداشت. او خود می‌گفت که تکرار کاربرد «قل» در قرآن اشاره به آن است
که هر اندازه از آن آیات الهی بخوانند هرگز پایان نخواهد پذیرفت. این معنا را قرآن
تأیید کرده و فرموده است: «قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان
تنفذ کلمات ربی»؛^۳ «ای پیامبر به امت پگوا اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار من
مرکب شود پیش از آنکه کلمات الهی به آخر رسید دریا خشک خواهد شد».

یکی دیگر از مبناهای نوخواهی آن است که شخص به بی‌نهایت متصل شود والا
منبع محدود پایان پذیر و یا تکرار پذیر خواهد بود. از آنجایی که او به دریای علم الهی
متصل شده، لذا هرچه می‌گفت پایان نمی‌پذیرفت.

گر شود بیشه قلم دریا مداد
ستنوی را نیست پسایانی امید
چون نماند خاک و بودش جف کند
خاک سازد بحر او چون کف کند
چون نماند بیشه و سر درکشد
بیش‌ها از عین دریا سرکشد
بسه‌ر این گفت آن خداوند فرج
حَذَّلْواعن يَعْرَنَا أَذْلَّ حَرْجٌ^۴
پس مولانا چون به دریای عدن الهی متصل شده است، لذا از کاربرد بی‌حد و حصر

۱- مثنوی، دفتر دوم، آیات ۳۷۶۷، ۳۷۶۸، ۳۷۶۹.

۲- کهف ۱۰۹.

۳- مثنوی، دفتر ع، آیات ۲۲۴۷، ۲۲۴۹، ۲۲۵۰، ۲۲۵۱.

آشنازی با حیات مولانا/۳۲

معرفت و گفتارش نمی‌هراشد و با قاطعیت تمام «هل من مزید» می‌گویند
 متصل چون شد دلت با آن عدن هین بکو مهراس از خالی شدن
 امر «قل» زین امدهش کای راستین کم نخواهد شد بگو دریاست این^۱
 احمد (ص) نیز چون دریابی بود هرگز از طلب گفتار نمی‌هراست؛ زیرا که او خود دریا
 بود و به دریابیان درس بی‌انتهایی می‌آموخت:

زان سبب قل گفته‌ی دریا بود هرچه نطق احمدی گویا بود
 گفته او جمله در بحر بود که دلش را بود در دریا نفوذ^۲

فرار از دست طاعنان و بدخواهان

اطرافیان مولانا، او و شمس را به حال خود رها نکردند و آنان را چنانکه اشاره شد در معرض اتهامات خردکننده‌ای قرار دادند تا جایی که مولانا مجبور به فرار شد شمس از دو سو مورد طعن طاعنان و سرزنش چاهلان قرار گرفت، از یک سو مردم عوام که از حال او و مولانا بی‌خبر بودند و بر اثر ناآگاهی زیان به سرزنش می‌گشوند و از سوی دیگر مریدان مولانا، شمس را به سختی افکندند به طوری که شمس از غولای آنان و سایر مردم عوام به تنگ آمد و راه سفر در پیش گرفت و با این کار باعث پریشان خاطری مولانا شد. فرزند مولانا خود سلطان ولد را در حلب شمس روانه کرد، تا شاید بتواند او را به قونیه بازگرداند تا لحظه‌ای از دیدارش محظوظ شود و به آرامش روحی و معنوی دست یابد؛ اما مریدان با آنکه پیشتر توبه‌ها کرده و تحفه‌ها اورده و سرهای سپرده بودند، باز پدرسی و بدسکالی پیش گرفتند و تاب پیوستگی و تجدید عهد دوام و صحبت آنان (شمس و مولانا) را نیاوردند و از ره

ستیز وارد شدند و همین باعث شد تا شمس در جواب درخواست سلطان ولد بگوید:
 «این بار چنان خواهم رفتن که هرگز اثری از من پاگته نشود...»
 سلطان ولد در جستجوی شمس بسیار کوشید، اما دست خالی و مایوس بازگشت و
 این هجران باعث شد تا مولوی وعظ و تدریس و مریدپروری را رها کند و عاشقی و
 دیوانگی در پیش گیرد و همین عامل موجب سرایش دیوان کبیر را فراهم آورد.

فرق شمس

هجران شمس باعث آشغتگی خاطر مولانا شد و آن مرید دلباخته هفت سال (۶۴۵-۶۴۶) با این وضع به سر برده، تا اینکه جانشینانی برای خود یافت و مولانا با الحان گوناگون، غم و اندوه درونی خود را از این مسأله نشان داده است که بسیار سوزناک است، وی وقتی می‌شنید که شمس در چایی دیده شده است به پرسش می‌گفت: «برو تا شاید خبری از او بیابی».

به من اورید آخر صنم گریزی را	بروید ای حریفان بکشید یار ما را
بکشید سوی خانه شه خوب و خوش لقا را	به ترانه‌های شیرین بمه بپنهانه‌های زرین
همه وعده مگر باشد بفریبد او شما را	وگر او به وعده گوید که دمی دگر بیایم
برسان سلام و خدمت توعیق بسی ها را	بروای دل سبک رو به یمن به دلبر من
مولانا دوبار به شام سفر کرد و در دیوان کبیر ابیاتی یافت می‌شود که مولانا خیال سفر سومی را هم داشته است، زیرا شنیده بود که شمس در دمشق اجلال نزول کرده است. مولانا چنین آهنگ سفر دمشق کرد	مولانا دوبار به یمن به دلبر من

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم	جان داده و دل بسته‌ی سودای دمشقیم
از روم بستازیم سوم بار سوی شام	کز طره چون شام، محلزای دمشقیم

آشنایی با حیات مولانا/۳۵

مخدومی شمس الحق تبریز گر آنجاست مولای دمشقیم و چه مولای دمشقیم^۱ مولانا در غم شهادت شمس سوگواری عظیمی کرد و در رثای آن بار دیرین و حیات پنهش، اشعار سوزناکی گفت که در منابع ضبط شده است و برای آگاهی به دو نمونه از آنها اشاره می‌شود:

بازآ تو از این غربت، تا چند پریشانی	جانابه غریستان چندین به چه می‌مانی؟
یا راه نمی‌دانی، یا تامه نمی‌خوانی	صد نامه فرستادم، صد راه نشان دادم
با سنگلان منشین، چون گوهر این کانی	بازآ که در آن مجلس فدر تونداند کس
از دام جهان جسته، بازآ که زبانشته	ای از دل و جان رسته، دست از دل و جان شسته و نیز:

به درد و حسرت بسیار رفتی	دریغاگز میان ای یار رفتی
میان خاک و مور و مار رفتی	ز حلقه دوستان و همنشینان
زهی پرخون ذهی، کین بار رفتی ^۲	کجا رفتی که پیدا نیست گردت؟
فقدان شمس به قدری در روح مولانا اثر گذاشت که حتی به حسام الدین خطاب گفت: از آین به بعد از شمس نام نبر که طاقت فراق او را از کف داده ام.	

فتنه و آشوب و خونریزی مجو	پیش از آین از شمس تبریزی مگو ^۳
بعد از اینکه شمس را از مولانا گرفتند، مولانا با غم و اندوه فراوان در وصف او چنین سروده:	

آن من است او هی مزیدش	جان من است او هی مزیدش
مثل ندارد باغ امیدش	آب من است او نان من است او
سمع دل است او پیش کشیدش	متصل است او معتدل است او

۱- گلیات شمس، ایات ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷.

۲- مولانا جلال الدین گولپنارل، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۳- همان، ص ۱۶۴، بیت ۱۳۲.

نک شه هادی زلن سوی وادی جانب شادی داد نویدش
 داد زکاتی زلپ حیاتی شاخ نباتی تابه مزیدش^۱
 بر این اساس مولانا آرزو کرد که ای کاش اشک چشمش دریا می شد، تا آن را نثار
 محبوب و مراد خود می کرد:

ای درینا اشک من دریا بُدی^۲ تا نثار دلبر زیما بُدی^۲
 در اینجا لازم است این سؤال مطرح شود که مولوی با وجود علم و اطلاع کافی از
 آینده خود، چرا حاضر شد به چنین خطری عظیم دست زند و تمام طعن‌ها و
 نفرین‌ها را بر خود هموار سازد، ولی هرگز از خواسته خود دست نکشد؟ در پاسخ
 بدان باید گفت که آدمی تازمانی که چیز مهمتر و پیتری به دست نیاورد هرگز حاضر
 نیست موجودی‌های خود را از دست پنهان نماید. مگر آسان است که آدمی مقامات دنیوی
 و اقتدار اجتماعی خود را ارزان از دست بدهد! یعنی همین موقعیت‌ها است که
 شخصیت آدمی را می سازند؛ اما مولانا نه تنها تمام این موقعیت‌ها را بلکه بنا بد
 توحیده شمس حتی علوم را هم کنار گذاشت. پس معلوم می شود که مولانا چیز
 عظیم‌تری یافته بود که به این آسانی حاضر شد، تا نه تنها هستی بلکه شخصیت،
 حشمت و علوم خود را نیز کنار نهاد.

بی تردید هیچ عالم و فقیهی حاضر نمی شود، کاری کند که به موقعیت علمی و
 اجتماعی اش خدشهای وارد شود. اما مولانا که در رشته‌های علمی رایج آن روزگار
 صاحب‌نظر بود و در علم فقه حنفی فقیه ممتازی به شمار می رفت، حاضر شد که تمام
 آنها را به تعبیر زیبای حافظ به یک نظر بیازد.

اهل نظر دو عامل دریک نظر بیازد عشق است و داو اول بر نقدجان توان زد^۳
 اما این نظریازی و آن باختن جان و سر و دنیا و آخرت به وعده‌ی وصال، حاصل

۱- دیوان کبیر، فروزانفر، ج ۲، غزل ش ۱۲۸۰، ایيات: ۱۲۵۲۲، ۱۲۵۲۳، ۱۲۵۲۴، ۱۲۵۲۵، ۱۲۵۲۶، ۱۲۵۲۷.

۲- مشتوى، دفتر ۱، بیت ۱۷۱۳.
 ۳- دیوان حافظ، غزل، ۱۵۰.

اشنایی با حیات مولانا ۳۷

می شود.

گر دولت وصالش خواهد دری گشودن سرها بدین تخييل بر آستان توان زد^۱
زیرا دیدن حتی یک موی مجده دیار به اين خطر می ارزد و می چرید.
شد رهزن سلامت زلف تو وین عجب نیست گر راهزن تو باشی صد کاروان توان زد^۲
(در مباحث آتی به تحلیل دستاوردهای مولانا خواهیم پرداخت)

فصل دوم: تحلیل تجربه‌های عرفانی

معنا و مفهوم تجربه‌های عرفانی

پیش از پرداخت به تحلیل تجربه‌های عرفانی مولانا لازم است، در ابتدا به تعریف و تلقی‌های مختلفی از تجربه‌های عرفانی اشاره کردد، تا بدین ترتیب چارچوب قضیه مشخص شود.

والتر ترنس استیس^۱ در تعریف تجربه عرفانی می‌نویسد: «تجربه عرفانی اتحاد عارفانه با آفریننده جهان است»؛^۲ یعنی شخصی که توفیق چنین تجربه‌ای را می‌یابد درواقع به اتحاد با خداوند دست یافته است. البته این اتحاد مراتب مختلفی دارد؛ مرتبه اول این است که شخص عارف جلوه‌ی الهی را در طبیعت می‌بیند و دیگر آینکه شخص در وجود خود برخی از صفات الهی تخلیر رحمت الهی یا خوف خداوندی و... را در خود متجلی می‌سازد؛ و نیز ممکن است که به مرحله‌ای دست یابد که بتواند گروهی از اوصاف الهی را در خود متحقق سازد و حتی ممکن است به

1. Walter Trence Stace

۲- عرفان و طلسقه، صص ۲۷-۲۸.

تحلیل تجربه‌های عرفانی ۳۹

کفتگو با حضرت خداوند نایل آید.

به طور کلی باید گفت که «عرفان بخشی از طریقه‌ی بازگشت آدمی به منبع و سرچشمه‌ی اصلی هستی است و هدف آن ایجاد اتحاد با خدا یا امر قدسی است که در چهار مرحله می‌توان بدان دست یافت: متوقف ساختن امیال بدنی، تصفیه اراده، اشراق و روشن‌بینی ذهنی - دماغی وحدت با خداوند.»^۱ بنا بر تجربه عرفانی، شخص عارف از لحاظ نظری بر این اصل معتقد است که جهان دو لایه دارد: لایه‌ای ظاهری و لایه‌ای باطنی که اغلب آدمیان با لایه ظاهری در ارتباطند و آن را تجربه می‌کنند، اما عارف از آن لایه عبور می‌کند و ره به جایی می‌برد که عموم مردم توفیق آن را ندارند. «عارفان می‌پنداشند که حقیقت تحت تجربه‌ی عادی نهفته است؛ تجربه‌ی کشف و عیان عارفانه چنان توصیف‌ناپذیر است که هیچ کوششی را برای بیان متعارف بونمی‌تابد. عارفان دینی کوشیده‌اند، تا تجربه‌شان را به شکل مناجات یا راز و نیاز پذیدار کنند.»^۲ اساسی‌ترین منبع تجربه‌ی عرفانی قلب آدمی است و آنان که به قلب خود نپرداخته، در صفاتی آن نکوشیده و به زدودن زنگارهای آن اهتمام نوزیده‌اند، هرگز توفیق تجربه‌ی عرفانی را نداشته و نخواهند داشت، درواقع خداوند به گونه‌ای در هستی متجلی است که هیچ پرده‌ای روی آن را نگرفته است؛ چهره‌ی زیبای آن تمام هستی را تحت تأثیر و تشعشع خود قرار داده است، اما تنها موجوداتی می‌توانند آن را انعکاس دهند که توانایی آن را به دست آورده‌اند. پس تنها صفاتی دل لازم است تا آن زیبایی را انعکاس دهد. اگر دل صفا باید قطعاً موجودات واقعی و همه عالیه، نمایان خداوند خواهد شد.

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست چونک زنگار از رخش ممتاز نیست^۳
عارفان، نگرش شهودی (عرفانی) نسبت به معرفت دینی دارند و شهود قلبی را منبع

۱. Encyclopedia Britannica, Vo 126, P. P. 582-583

۲- درآمدی به لسلقه، رنجل، دفتر ۱، بیت ۲۴
۳- مشنوی معنوی، دفتر ۱، ص ۱۱۵

موثق برای درک حقایق دینی است و نیز آن را راه وصول به ژرفای گفتارهای دینی می‌دانند و در مواردی هم به ذکر پاره‌های از دلایل عقلی و فلسفی می‌پردازند. این دلایل هرگز مبنای اعتقاد و ایمان افراد تلقی نمی‌شود. عارف به همه امور و حتی به دین از نقطه نظر عرفانی می‌نگرد و در اعمال دینی تجربه‌های عرفانی را می‌آزماید. «تجربه دینی از چشم انداز زیباشتاختی نیز قابل تمیز است چرا که تجربه دینی متنضم‌من تسلیم و اخلاص نسبت به خداست، در حالی که تجربه زیباشتاختی در درک لذت بردن از کیفیات، اشکال، الگوها و نمونه‌های مربوط به زیباشتاختی متمرکز است که درواقع شامل موضوعات طبیعی، کارها (آثار) و هنرها می‌شود.»^۱

مبانی تجربه‌های عرفانی

یکی از مبانی‌هایی که در تجربه عرفانی می‌توان از آن یاد کرد، این است که بین انسان و خدا قرابت ذاتی وجود دارد، یعنی آدمی در اصل و اساس به خداوند وابسته است و اگر تمام توان روحی خود را جمع کند و به نهایی ترین این مراحل تجربه‌ی عرفانی دست یابد، می‌تواند از وحدت عرفانی با خدا دم زند و مدعی دستیابی به قرب الهی شود.

قرب الهی در اینجا تفسیری جداگانه دارد؛ عارفان علاقمندند تا قریب را به معنایی غیر از نزدیکی مکانی و زمانی تعریف کنند. اما قرب در این معنا نوعی نزدیکی اخلاقی است که از طریق اجرای اوامر الهی حاصل می‌شود، درست برخلاف دوری از خداوند که نتیجه نافرمانی از دستورهای اوست. این قرب از دیدگاه عارفان گاهی به عنوان «قرب صفات» و گاهی نیز به «قرب اسماء الهی» اطلاق می‌شود. در قالب شریعت اسلامی - عرفانی نیز گاهی به تعبیر بعضی‌ها این قرب از طریق نوافل و

تحلیل تجربه‌های عرفانی ۴۱

مستحبات قابل دستیابی است و به گفته‌ی برخی دیگر در فرایض واجبات عینیت می‌یابد. ولی آنچه در لسان روایات معروف است «قرب در مستحبات و نوافل» است. خداوند تیز در این خصوص فرموده است: «بنده آنقدر در نوافل ادامه می‌دهم تا اینکه به مقام محبت من می‌رسد وقتی که او را محبوب خود گردانیدم من چشم او می‌شوم که با آن می‌بینند و گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود. وقتی که او به اندازه یک وجب به من نزدیک می‌شود به اندازه یک ذرع به او نزدیک خواهم شد وقتی به سوی من گام برمی‌دارد به سوی او خواهم دویند». ^۱ «دویند» خدا، «گام برداشتن او به طرف آدمی» درواقع همان لحظه‌ی پرده‌برداری از جمال خود است که آن را تجربه حالت عرفانی می‌نماییم که از طریق انجام عبادات به آن نایل می‌شود.

مبنای دیگری در این زمینه می‌توان در نظر گرفت که نحوه ارتباط انسان با خدا است. خدا از دیدگاه قرآن لرتباط نزدیک و طبیعی با آدمیان دارد و به تعبیر خود قرآن، خداوند از رگ گردن به بنده نزدیکتر است.^۲ أما این ارتباط و قرابت چنان نیست که همه‌ی آدمیان آن را بفهمند و لمس کنند بلکه باید قابلیت درک و لمس و تجربه‌ی آن را فراهم آورند تا به این طریق ارتباط طبیعی و قرابت واقعی یعنی معرفت اصلی حاصل آید؛ به طوری که خود باید بفهمند که در حوزه چنین رابطه‌ای قرار گرفته است. این تجربه از طریق عشق قابل دسترسی است که هرگز قابل بیان نیست به همین دلیل است که گفته می‌شود قرب الهی یک تجربه است نه گفتار و معرفت. عارفان درواقع کسانی اند که به این تجربه دست یافته‌اند. البته از آنجایی که این امر عملی است، لذا احتمال آن است که در شرح و بیان عشق به پیراهه رویم.

شرح عشق از من بگوییم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام^۳

۱- اللمع فی التصور، ابن سراج، ۹۶-۲، ق.

۲- مثنوی، دفتر ۵، بیت ۲۱۸۶.

۳- مثنوی، دفتر ۵، بیت ۲۱۸۶.

زانک تاریخ قیامت را خدست
حد کجا آنجا که وصف ایزدست
عشق را پانصد پرست و هر بری از فراز عرش تا تحت الشری^۱
به تعبیر مولانا تجربه عرفانی درواقع همان تجربه بی‌نهایت حضور خداوند است که
قابل وصف نیست و حتی وقتی این تجربه رخ می‌دهد به خودی خود تمام حالات و
وسوسمه‌های غیرخداپی ادمی (عارف تجربت‌اندیش) را می‌سوزاند و جز خاکستر از
آنچا چیزی باقی نمی‌ماند.

عشق آن شعله است کو چون بر فروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت^۲
البته نقطه عزیمت این تجربه حق تعالی است که محبوب عارفان است، به تعبیر
مولانا خداوند مشتاق دوست داشتن و دوست شدن است و از این جهت است که در
تجربه عرفانی که اوج عینیت یافتن این خواسته است، این معشوق است که عاشق
را به چنین تجربه‌ای فرامی‌خواند و حتی به او لطف می‌کند تا چنین تجربه‌ای را
شاهد باشد والا عاشق را چه توانی که چنین تجربه‌ای پشت سر گذارد؟!

هیچ عاشق خود نیاشد وصل جو که نه معشوقش بود چویای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند عشق معشوقان خوش و فریه کند
چون در این دل برق مهر دوست چست اندر آن دل دوستی می‌دان که هست^۳
انواع تجربه‌های عرفانی

تجربه‌های عرفانی در یک تقسیم‌بندی به احوال^۴ نفسی یا آفاقی تقسیم
می‌شود احوال آفاقی حسی‌اند که از دیگرسانی^۵ ادراک حسی واقع پدید می‌آید و

۱- همان، دفتر ۵، ابیات ۲۱۹۰-۲۱۹۱، پیت ۵۸۸.

۲- همان، دفتر ۵، ابیات ۲۱۹۰-۲۱۹۱، پیت ۵۸۸.

۳- همان، دفتر ۳، پیت ۴۴۶۳-۴۴۶۵.

4.Experience or States

5.Transfiguration

تحلیل تجربه‌های عرفانی /۴۳

اعتقاد بر آن است که این خیال‌بندی یا صورت خیالی نیست، بلکه مستقیماً ادراک حسی - بصری است. از این نظر احوال آفاقی در واقع نردهای برای رسیدن به احوال انسانی است، اما احوال انسانی عاری از شکل و محتواست.

تجربه‌های عرفانی انسانی

منظور از این تجربه آن است که سالک پس از طی بخشی یا تمامی مراحل طریقت در روح و نفس خود شاهد وقایعی غیرعادی می‌شود و بدون اینکه از حواس خود بهره‌گیرد به تماشای آنها می‌نشیند و از اوج تعالیٰ روحانی خود باخبر می‌شود و عالمی غیر از عالم درون معمولی خود می‌یابد.

در این حالاتها شخص در خود فرو می‌رود و در مراحلهای اولیه موفق می‌شود چشمها و گوشها درونی را کشف کند و به مبصرات و مسموعات درونی و غیرعادی دست یابد و توانایی دیدن و شنیدن آنها را کسب نماید. عارف انسانی در مراحل نهایی می‌تواند با اولیا خاص الهی ارتباط روحانی پذیده آورد و در پایان مراحل، توانایی ایجاد وحدت با خداوند را کسب می‌کند و بعد از آن می‌توان ندای «انا الحق» سردهد و به توفیق وحدت الهی نایل آید، البته او در درون خود نوعی بینش را تجربه می‌کند و آنگاه خود را با هستی خدا یکی می‌بیند و از اسکلت جهان و محرك اصلی آن یعنی عشق آگاه می‌شود.

«ن. م»^۱ از عارفان انسانی است در نقل یکی از تجربه‌های انسانی اش می‌گوید: «گویی [در عروض این تجربه و حالت] و حرکت ناپذید شده بود و احساسی از بی‌زمانی و ابدیت به من دست داده بود.»^۲

۱- از عارفان آمریکایی معاصر که ترس امتیس قام اصلی او را به علی مشخص نکرده است (لکن عرفان و فلسفه، ص ۶۴).

۲- عرفان فلسفه، ص ۷۶.

این گفته بعضی نکته‌ها را که در روایت کتبی او هست روش‌تر می‌کند. برای مثال منظور او چیست وقتی می‌گوید «زنبور بدون حرکت، تحرک داشت» و یا حال و حالت او بی‌زمان و در عین حال به نوعی در زمان است، چرا که به هر حال تحرک مشاهده شده است. او در طی این حال به یاد می‌آورد که در خارج از آن حال و پیش از آن است، بنابراین او و دیگر انسانها در ظرف زمان نمی‌توانند اشیاء را چنانکه واقعاً هستند، بینند. این تناقض منطقی را نمی‌توان توجیه کرد، ولی شاید همین شالوده تجربی فلسفه‌هایی نظری فلسفه «برادلی» باشد که معتقد است «مطلق» بی‌زمان است و در عین حال زمان «در آن تبری یافته است» ولی نه به صورت معهودش بلکه به حالتی دیگر، هنگامی که وی می‌گوید: «آنچه حرکت می‌کند و در عین حال بی‌تحرک است.» شاید این قول او مبنای تجربی تصوراتی نظری «صیرورت ابدی خلق بالاموت» است که بارها در متون کلامی به آن برمی‌خوریم. خداوند بدون تحول حال و حرکت، عمل یا آفرینش می‌کند، تغییر «حرکت بدون تحرک زنبور» در روایت «ن. م» نیز از همین قرار است. بدین سان مورد جزئی و بی‌اهمیت زنبور

تحلیل روشنگر عظیم‌ترین و باشکوهترین مفاهیم کیهانی واقع می‌شود.^۱

ماستر اکهارت از جمله عارفانی است که تجربه‌های عرفانی انسانی زیادی را آزموده است. والتر ترسن استیس با الهام از تجربه‌های او می‌نویسد: «اگر تاکنون به این نکته رسیده باشیم که جوهر آگاهی عرفانی انسانی چیزی فراتر از محتوای ذهنی (روانی) حسیات، تصورات، مفاهیم و یا سایر موارد تجربی است، درواقع آن عبارت از وحدتی است که همه تکثیرات و تعنیفات در آن محو می‌گردد».^۲

۱- عرفان و فلسه، من ۶۸-۶۷

۲- همان، من ۹۵

تحلیل تجربه‌های عرفانی ۲۵

به هر حال تجربه‌ی عرفانی انسانی دارای ویژگی‌هایی است که موارد ذیل مشخص‌کننده آنهاست:

۱) بینش وحدت‌نگرانه، که اتحاد و قاعده‌ی «همه چیز یکی است» را در بر دارد «واحد نیز در عرفان آفاقی توسط حواس جسمانی «در کثرت» یا «از کثرت موجودات» دریافت می‌شود.

۲) ادراک انصمامی از «واحد» به عنوان ذهنیت درونی نسبت به اینکه همه چیز در حیات آگاهی با حضور جاندار توصیف شده است.

۳) احساس عینیت یا واقعیت.

۴) احساس تیمن، نشاط، خشنودی و خرسندی.

۵) احساس اینکه آنچه دریافته شده مقدس، باحرمت یا الوهی است؛ یعنی این کیفیت است که به این تغییر می‌انجامد که آن حال همانا درک و دیدار «خدا» است. این ویژه‌ترین عنصر دینی در تجربه عرفانی است و با ویژگی احساس تیمن و نشاط که پیشتر گفتیم پیوند نزدیک دارد، ولی همان نیست.

۶) متناقض نمایی.

۷) عارفان ادعا می‌کنند که این احوال ناگفتنی است و به کسوت الفاظ درنمی‌آید و نظایر آن.^۱ به هرحال باید دانست که تجربه‌ی عرفانی انسانی شخص در مرحله نهایی چنانکه پیشتر آشاره کردیم به وحدت با خدا منتهی می‌شود و عارف حالتی احساس می‌کند که اگر بخواهد باز توانایی توصیفش را ندارد.

با این وجود «رویسبروک» یکی از عارفان معروف این قضیه را چنین وصف می‌کند: «زرقای بی‌سویی (غیب عمی) خداوند غاسق و بلا تعیین است که همه راههای لاهوت را در خود فرومی‌کشد و همه صفات اقانیم ثلاثة را در بحر محیط وحدت

خود مستقرق می‌سازد... در آن سکوت مظلوم، عاشقان از پا می‌افتد و از دست می‌روند ولی اگر از پیش، خود را آماده ساخته باشیم نیم‌دقیق تعلقات را چاک خواهیم زد و دل به آن دریای متناظم خواهیم سپرد، که از آن هیچ آفریده‌ای نتواند بازمان گردداند»^۱

تجربه‌های عرفانی آفاقی

منظور از تجربه‌های عرفانی آفاقی آن است که سالک در طی طریقت یا ایجاد تحول در درون خود می‌تواند جهان را به گونه‌ای دیگری ببیند و به کشفیاتی نایل شود که دیگران از آن ناتوانند شخص با سیر در طبیعت می‌توانند نغمه‌هایی را با گوش سر بشنود که دیگران از یاری شنیدن آن صداحا نیست و همچنین دیدنی‌هایی را ببینند که دیگران در مشاهده آنها ناتوانند. سالک در این عرفان از جمادات و نباتات پیامهایی را می‌گیرد که هرگز در حالت‌های عادی توانایی آنها را ندارد. در این تجربه‌ها حواس ظاهری نیز در خدمت روح شخص است و می‌تواند نرده‌بان خوبی برای اوج آفاقی شود.

در اینجا برای فهم بهتر و بیشتر تجربه‌های عرفانی آفاقی به چند مورد اشاره می‌شود:

«خانم مونتاگو ایام نقاوت پس از عمل جراحی اش را در بیمارستان می‌گذراند است و برای نخستین بار به وی اجازه داده بودند که تختخوابش را برای هوای خوری به محوطه بیمارستان ببرند. مارگارد مونتاگو چشم‌انداز دلگیر زمستانی بافعجه را تماسا کرد و دید که شاخه‌ها بر هنه و بی‌رنگ و توده‌های نیمه مناب برف به جای آنکه سفید باشند رنگ خاکستری غمناکی دارند. وی سپس ماجرا را چنین شرح می‌دهد:

تحلیل تجربه‌های عرفانی ۴۷

به طرزی کاملاً غیرمتوجه چون هرگز انتظارش را نداشم باز شد و برای نخستین بار در زندگی‌ام، جلوه‌ای از زیبایی پر جذبه حقیقت را دیدم... نشاط ناگفتنی و زیبایی و اعتبارش را... هیچ چیز تازه‌ای ندیدم ولی همان چیزهای عادی را در پرتوی معجزه‌آسایی دیدم، یعنی در پرتویی که یقین کردم نور حقیقی آنهاست... دیدم... گستره زندگی چه زیبا و با نشاط و فراتر از حد وصف و بیان من است، هر انسانی که از گوشه آن با چجه می‌گذشت، هر گنجشکی که می‌پرید، هر شاخه‌ای که در نسیم می‌جنبید، دلپذیر بود و بهره‌ای از جذبه عشق پرشور از نشاط و اعتبار سرمستی، حیات داشت... دلکشی نهانی زندگی را به عیان دیدم... دامن دلم در بی خودی عشق و سرمستی از دست رفت... در همه‌ی ایام غمناک زندگیم فقط همان یکبار بود که ژرفای واقعیت را نظاره و حقیقت را مشاهده کردم.»^۱

راما کریشنا از عارفان آفاقتی است که یکی از تجربه‌های خود را چنین نقل می‌کند: «ما در آسمان چنین الهامی در دل من انداخت... که همه چیز سرشار از آگاهی است. تمثال آگاهی است محراب آگاهی است... درگاه آگاهی است... همه چیز را غرقه می‌دیدم، غرقه در رحمت الهی... به همین جهت غذایی را که نذر مادر آسمانی بود، به گریه نادم، آشکارا احساس می‌کردم، همه چیز مادر آسمانی است حتی آن گریه.»^۲ معلوم می‌شود که تجربه وحدت با موجودات نیز مدنظر است و شخص عارف می‌تواند به مرحله‌ای برسد که مقام وحدت شهود و به دنبال آن وحدت وجود را دریابد همچنانکه کریشنا دریافته است.

کریشنا در جای دیگری می‌نویسد: «دیگر بار کلمه متعالی مرا پشتون... تو قزون از حد، در نزد من محبوبی... روی دل با من داشته باش، و مهر با من بورز... به سوی من بازخواهی گشت و عده من حق است؛ تو را معزز می‌دارم، دل در سبب میند و تنها به

من التجاکن همه‌ی گناهت را خواهم بخشد؛ اندوهگین مباش.»^۱ سوزوکی که عارف بودایی کاملی است، درباره حالت «اشراق» چنین می‌نویسد: «حالی از آنچنانی» مطلق و خلام مطلق است که همانا ملام مطلق است.^۲ خانم سنت ترزا یکی از عارفان مسیحی است که تجربه‌های عرفانی آفاقی زیاد داشته است، او خود در این باب می‌گوید: «یک روز که در حال تصرع بودم، در یک لحظه پی بردم که چگونه همه چیز در ذات خداوند مشهود و منظومی است، آن چیزها را در شکل و هیأت عادیشان نمی‌یافتم، مع ذالک جلوه‌ای که از آنها می‌دیدم، وضوح فوق العاده‌ای داشت و نقش آنها آشکارا بر ضمیرم باقی ماند».^۳ استیس از ر.م. باک^۴ نقل می‌کند که تجربه‌های آفاقی خود را چنین یافته است: «به شهری بزرگ رفته بودم و شبی را به اتفاق دو تن لز دوستان به خواندن شعر و بحث فلسفی گذرانده بودم... در بازگشت، راه طولانی از آنجا تا اقامتگاهم را با درشهای طی کردم. خاطرم... آرام و آسوده بود... قاگهان بی خبر از همه جا خود را در ابری ارغوانی، پوشیده یافتم. یک لحظه خیال کردم حریقی رخ داده است... و جایی از آن شهر درندشت آتش گرفته است. لحظه‌ای دیگر دریافتم که حریق در دل من است و فی الفور احساس وجود، احساس نشاطی عظیم به من روی داد و همراه با آن یا به دنبالش، اندیشه‌ام چنان روشن شد که توصیفش محال است و در آن حال و حس، می‌توانم بگویم نه به حدس، بلکه آشکارا دیدم که جهان متشکل از ماده‌ای بی‌جان نیست بلکه بر عکس، سرشار از «حضورهای جانباز» است. در وجود خود حیات ابدی را یافتم... دیدم که نظم و ناموس کیهانی چنان است که بی هیچ شک و شبهدای، همه چیز به خیر و صلاح خود، و همه درکارند و بنیاد جهان استوار بر... عشق

۱- عرفان و فلسفه، ص ۱۶۷.

۲- همان، ص ۱۷۲.

3. *The Varieties of religious Experience*, P. 402

4.R. M. Bouke

تحلیل تجربه‌های عرفانی ۴۷

است... کنار رفتن این پرده از برایر چشم‌انم لحظه نپایید و سپس پایان گرفت، ولی خاطره آن و احساس واقعیتی که در دل من باقی گذارد، در ربع قرنی که از آن می‌گذرد همچنان برمی‌پاشست... یقین داشتم آنچه که در دیده‌ام حقیقت دارد... و آن یقین... هرگز از دست نرفته است.^۱

مقایسه تجربه‌های عرفانی انفسی و آفاقی

اگر عارفان انفسی را درون‌نگر و عارفان آفاقی را برون‌نگر بنامیم، سخن نادرستی نگفته‌ایم چراکه عارفان انفسی سروکارشان با عالم نفسانی و درونی است درحالی که عارفان آفاقی مطلوبهای خود را در طبیعت می‌بینند یعنی؛ عارف برون‌نگر حیات کلی جهان را درمی‌باید. حال آنکه عارف درون‌نگر به تحقق آگاهی کلی یا استشعار جهانی دست می‌باید^۲

تفاوت ماهوی بین این دو در این است که احوال آفاقی به مدد حواس به برونسو نظاره و تأمل می‌کند، حال آنکه سیر انفسی به درونسو و به نفس ناظر است. هر دو سیر به ادراک و وحدت نهایی و یا به قول فلسفه‌پژوهان به «واحد حقیقی» می‌انجامد و سرانجام سالیک به اتحاد یا حتی همانندی و یکسانی خود با آن واحد نایل می‌شود. عارف آفاقی که اغلب حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت و تکثر خارجی - دریا، آسمان، خانه‌ها و درختها - را با نگرش عارفانه دگرگون می‌باید و واحد یا وحدت را در آن متجلی می‌بیند. عارف درون‌نگر برعکس، بر آن است که با خفه و خاموش ساختن حواس ظاهر و یا زدودن صور حسی و یا تصورات و اندیشه‌ها از صفحه خسمیر، به کنه ذات خویش برسد و ادعا می‌کند که در غیب نفس و در آن سکون، «واحد حقیقی» را می‌باید - که در اصل با آن متحد است - ولی نه به صورت وحدت

در کثرت، «چنانچه در احوال آفاقی دست می‌دهد.» بلکه به صورت واحدی بی‌هیچ گونه تعدد و تکثر.

علاوه بر تقسیم‌بندی تجربه عرفانی به دو دسته آفاقی و انفسی، می‌توان آنها را به حالات عرفانی خودرو و اکتسابی نیز تقسیم‌بندی کرد، با این تفاوت که بین حالات عرفانی که خود به خود و بدون تلاش تکلفی از جانب عارف آن هم غالباً به صورت غیرمتربقه دست می‌دهد، و حالاتی که مسبوق به تلاش و رعایت آداب است و گاه پس از کشش و گوشش بسیار دست می‌دهد، فرق گذاشت. حالات نوع اول آمدنی^۱ و حالت نوع دوم را آموختنی می‌توان نام نهاد. حالات «آمدنی» معمولاً آفاقی و احوال «آموختنی» یا «مکتب» معمولاً انفسی‌اند زیرا سیر انفسی چند شیوه‌ی ویژه دارد که تفاوت‌شان در فرهنگ‌های مختلف خیلی جزئی و سطحی است، ولی باید گفت که شیوه‌های مشابه برای سیر آفاقی وجود ندارد. عارفی که دستخوش حال کوتاه «آمدنی» می‌شود، ممکن است دیگر هرگز آن حال را باز نیابد. همچنین ممکن است بارها همان حال به سراغش بیاید، ولی علی‌القاعد نمی‌تواند چنین حالتی را برانگیزد و یا مهار کند و به اختیار خود درآورد. با دست دادن چنین حالی که چه بسا احتمال دارد بیشتر از چند لحظه نپاید ممکن است به کلی انقلاب و استحاله‌ای در زندگی انسان رخ دهد. فی‌المثل اگر تا آن زمان زندگی را بسی معنی و بسی ارزش می‌یافتد از آن پس معنی‌دار و ارزشمند با هدف می‌یابد؛ و یا ممکن است نحوه نگرشش به زندگی، مدام و از ریشه متتحول شود. حالات انفسی آموختنی یا مکتب چون یکبار دست داد قاعده‌تاً ولاقل در اکثر دوره‌های زندگی، تحت اختیار شخصی در می‌آید و به اراده او انگیخته می‌شود. ولی در اینجا چون گهگاه «قبض» و «قصاویت» و «غشاوه» رخ می‌نماید، لذا هرچه سالک بکوشد، نمی‌تواند حالی در خود

1. Spontaneous

تحلیل تجربه‌های عرفانی / ۵۱

برانگیزد.

حالات درون‌گرایانه عرفانی (سیر انسانی) اگرچه موقتی‌اند و بالنسبة دوام کمتر دارند، ولی مولود نادری در آن هست که آگاهی عرفانی ماندگار می‌شود و یا آگاهی عادی یا عمومی انسان همدوش به نحوی با آن همچو شو و یگانه می‌شود. در سنت مسیحی این حال را به اصطلاح «تشبه وجودانی»^۱ و گاه «وصلت روحانی»^۲ و گاه «حیات وجودانی»^۳ می‌نامند.^۴

نتایج تجربه‌های عرفانی

سالک وقتی تجربه‌های عرفانی را پشت سر می‌گذارد، علاوه بر اینکه فضای جدیدی برای خود بازمی‌کند و مرغ روحش را در آسمان به پرواز در می‌آورد و سبکبار در آن وادی باصفا بر مرکب روح سوار می‌شود، پای خود باز می‌کند و به همراه خدا به تماشای ماسوای او می‌پردازد و پس از افزونی تجارب دیگر به تماشای صفات کمال خداوند مشغول می‌شود. رویسبروک در این رابطه تعبیر زیبایی دارد: «مرد خدابین^۵ همواره می‌تواند بی‌تعلق و سبکبار از قید صورتها به سر سویلای خویش راه پابد و در آنجا نوری ابدی را جلوه گر ببیند... روحش بی‌تفرقه و بی‌تمایز جز وحدت، هیچ درنمی‌پابد.»^۶

1. Deification

2. Spiritual Marriage.

3. Unitive life

۴- عرفان و فلسفه، ص ۵۲

5. God Seeing

۵- عرفان و فلسفه، ص ۹۱.

رویسیروک در جایی دیگر می‌نویسد: «این روشن‌ضمیران، با روحی آزاد به فراسوی عقل می‌روند و به مشاهده‌ای بی‌شکل و صورت بی‌پرده نایل می‌شوند که صلای ابدی وحدت الوهی در آن نهفته است.»^۱

فرد عارف اهل تجربه درواقع پس از طی مراحل به انسانی مبدل می‌شود که روح انسانی اش آسمان را در جستجوی روحی که افلاک را می‌گرداند با پویایی و طپش و تلاش ره می‌نورد و به کاوش می‌پردازد و حتی پس از یافتن آن، همچنان تا جایی که منشاء روح از آنجاست، پیش می‌رود. در آنجا اعداد به کار روح نمی‌أیند، چرا که فقط در زمان و در این جهان است که اعداد به کار می‌أیند، یعنی کسری و کاستی فقط در این جهان به کار می‌رود هیچ‌کس نمی‌تواند در ابدیت ریشه بدواند، مگر آنکه از قید مفهوم عدد و تعدد رها شده باشد. بنابراین تنها خداوند است که روح انسان را به وادی وحدت خویش که وحدت محضه‌ی غیرعادی است رهنمون می‌گردد.^۲

با توجه به آنچه که گفتیم یکی از مهمترین تجربه‌های انسانی، وحدت با سرمنشاء هستی است که شخص عارف پس از گذراندن مراحل زیادی پدان دست می‌یابد. بایزید بسطامی عارف و صوفی نامدار متوفای ۲۶۱ ق / ۸۷۵ م. یکی از حالات عرفانی خویش را چنین بیان می‌کند: «در وحدانیت مرغی شدم، جسم از احادیث و جناح از دیموصیت در هوای کیفیت چند سال بپریدم، تا در هوا می‌شدم. بعد از آن من بودم که صد هزار هزار بار در آن هوا پریدم تا در میادین ازلیت رفتم و درخت ابدیت را دیدم.»^۳ همو سپس می‌گویند: «مرا برگرفت و پیش خود بنشاند، گفت: ای

۱- حلن، ص ۹۱.

۲- تذکرہ الاولیاء، صص ۲۰۴-۲۰۵ (با اندکی تصرف).

۳- تذکرہ الاولیاء، صص ۲۰۵-۲۰۶ (با اندکی تصرف).

تحلیل تجربه‌های عرفانی / ۵۳

پایزیدا خلق من دوست دارند که تو را ببینند آنجا تو باشی نه من.^۱

پس از انجام این مراحل، عارف به درجه وحدت بی‌تمایز می‌رسد، چنانکه رویسبروک می‌نویسد: «سپس وحدتی بی‌تمایز حاصل می‌آید مردان روشن ضمیر در درون خود تأملی دارند که بالاتر و والاتر از عقل است و تمایزی رهاننده که سبب سوز و سبب‌ساز است و خود در میان آن، در ژرفای بی‌سو و بی‌انتهایی سعادت، آنجا که اقانیم ثلاثة لاهوتی سرشته در وحدت ذاتی‌اند، غوطه می‌خورند.»^۲

عارف در این درجه عرفانی به دو صفت ظاهراً متضاد خداوند بی‌می‌برد و به آن علم می‌یابد و آن هر دو را به دیده وحدت می‌نگرد.

چه تیکوگفته است مولوی در سبب‌سازی و سبب‌سوزی حق تعالی:

از سبب سوزیش من سوداییم در خیالاتش چو سوفسطاییم^۳
 رویسبروک در ادامه می‌گوید: «وجه این سعادت که چنان فردانی و چنان بی‌سو است که هر تمایز مخلوقانه‌ای در آن ناپدید می‌شود... از آنجا که همه ایزار به عشق می‌گرایند، در آنجا اقانیم ثلاثة جای خود را به وحدت ذاتی می‌دهند، ولی بی‌تمایز می‌مانند... زیرا آن حالت سعادت... چندان ساده و چندان فردانی است که نه «اب» نه «ابن» و نه «روح القدس» به صورت اقنوم در آن متمایز است».^۴

پس نهایی‌ترین نتیجه‌ی تجربه‌ی عرفانی دستیابی به وحدت بی‌تمایز است که شخص عارف موفق به کشف آن می‌شود.

۱- عرقان و نلسن، ص ۹۲.

۲- همان.

۳- مشتوی، دفتر ۱، بیت ۵۴۸

۴- عرقان و نلسن، ص ۹۲.

در تقسیم‌بندی دیگری می‌توان تجربه‌های عرفانی را به تجربه‌های عرفانی حسی^۱ و تجربه‌های عرفانی غیرحسی^۲ بخش‌بندی کرد. استیس معتقد است که نمایان ترین احوال عرفانی غیرحسی است؛ حال آنکه مشهودات و مسمومعات خصلت محسوسات را دارند. استیس نداها و نشانه‌های مختلف را که شنیداری اند از گروه تجارت یا احوال عرفانی می‌شمارد.^۳

تجربه‌های عرفانی به خاطر وحدتی که در تمام ادیان و مکاتب دارند، رنگ و بوی آنها را فراگرفته‌اند و از این جهت می‌توان میان آنها تمایز قابل شد. عارف مسیحی همواره می‌گوید که تجربه یا حال، «اتحاد» با خداوند^۴ است. عارف هندو می‌گوید تجربه یا حالت عبارت از یکی شدن نفس جزئی یا فردی او با برهمن یا نفس کلی و جهانی است، اما عارف مسیحی می‌گوید که حال او، مؤید یکتاپرستی^۵ است و به معنای اتحاد بالفعل با خدا نیست. به نظر او «اتحاد» یکی شدن با خدا نیست بلکه ارتباط با دیگری نظیر تشبیه^۶ است. هندو قابل به یکسانی^۷ است که معتقد است حالی که پیدا می‌کند همان چیزی است که عرفان پژوهان آن را وجود^۸

1.Sensual

2.Nonsensual

^۲- مردان و ننسنه، ص ۲۸

4.Union With God

5.Thelem

6.Resemblance

7.Identity

8.Pantheism

فصل سوم: تجربه‌های عرفانی مولوی

تحلیل روان‌ساختی تجربه عرفانی مولوی

با توجه به مقدمه‌ای که ذکر شد، این سؤال مطرح می‌شود که تجربه‌های عرفانی مولانا از کدام نوع این تجربه‌ها بوده است؟ با توجه به اشعار مولانا و زندگی نامه‌ی او می‌توان گفت که تجربه‌های عرفانی مولوی به ویژه بر محور امور غیبی می‌چرخد؛ چرا که تمام هم و غم او آن بوده است تا از نزدیک، ارتیاطی ژرف با خداوند برقرار کند و هستی خود را از این طریق برجسته سازد. به همین دلیل مهمترین مقوله ذهنی، فکری و قلبی مولوی تصور، تصدیق و مشاهده‌ی خداوند بوده است و در عالم واقع و خارج نیز در صدد یافتن راههایی برای دستیابی به این هدف بود و در این مسیر از هیچ تلاشی فروگذار نبوده است.

خدا در اندیشه مولوی

برای اینکه به عمق تجربه عرفانی مولوی دست یابیم، لازم است از چشم‌انداز او خدا را که بزرگترین دغدغه خاطرشن بوده است، مورد بررسی قرار دهیم و آنگاه به

تجربه‌های عرفانی مولوی ۵۷

تماشای روحیات وی بپردازیم. به گمان نگارنده تا زمانی که به فهم تصویر خدا از نگاه مولوی توفیق نیاییم، هرگز نخواهیم توانست به عمق تجربه‌ی عرفانی وی منفذی پیشاییم و هرچه تلاش کنیم فقط بر گمراهی خود خواهیم افزود، و اگر بخواهیم خدا را به طور واقعی بشناسیم به اندازه افراد روی زمین می‌توان تصویرهایی را از او به دست آورد، اما اگر بخواهیم خدا را از دیدگاه فردی خاص مورد بررسی قرار دهیم، شاید بهترین راه عملی، آن باشد که حد اثرگذاری خدا بر روح و زندگی فرد و اندازه و چگونگی حظ و برخورداری او از خدا را ملاحظه کنیم چه، خداوند به اندازه ظرفیت‌های وجود افراد تجلی پیدا می‌کند.

واقعیت آن است که مولوی با خدا به دنیا آمد، با خدا زیست، با یاد خدا هم مرد و با مرگش آخرین مانع وصلش به خدا را از میان برداشته شد، لذا او برای خدا زمان و مکان ویژه‌ای قرار نمی‌داد، بلکه تمام لحظات او مملو از خدا بود و خدا در هستی او موج می‌زد.

جایگاه مخصوص و زمان ویژه‌ای برای خدا قرار ندادن، ممکن است به دو جهت صورت پذیرد؛ یکی از این جهت که شخص اهمیت چندانی برای او قابل نیست و بدین لحاظ هیچ جایگاهی برای خدا در حیات خود در نظر نمی‌گیرد و دیگر اینکه از پس خدا برآیش مهم است نمی‌تواند جای خاصی را برای او در نظر و زمان ویژه‌ای برای یاد او لحاظ کند، بلکه خدا همان روحی می‌شود که در تمام اعضاء و اجزای بدون او جاری و ساری بوده و در تمام شریانهای وجودی شخص، در تمام لحظات او حاضر است. مولوی با خدا چنین نسبتی داشته است و اختصاص ندادن بخشی از مشنوی و دیوان کبیر به خدا نشان از آن دارد که تمام صفحات و سطور این دو اثر مملو از حضور خداست و اساساً تنها موجودی که در این دو اقیانوس موج می‌زند، خدا است.

با این وصف باید بگوییم که خدا با توجه به تحولات فکری و قلبی مولوی با او نسبت برقرار کرده است، به طوری که زمانی خدا برای مولوی «رب» (پروردگار) و

مالک و مولا بوده است، در روزگاری دیگر خدا برای مولوی بسان «دریا» بوده است، تا در موقع هیجان به او آرامش بخشد و از اضطرابها رهایش سازد. نقطه اوج خدا در حیات مولوی «نوربخش»ی است که او خود به مرحله‌ی نورخواهی و نورخواری رسیده بود و خدای خود را نیز منبع نوری یافته بود. این همان جلوه‌ای است که در دیوان کبیر ظاهر شده است و این جهت خود مولوی هم انعکاس دهنده همان انوار حیرت‌زا بوده است. ظهور شطحیات مختلف بر زبان وی نشان دهنده همان اثرگذاری‌هاست. از جمله‌ی این شطحیات که نشان از عمق تأثیر حیرت‌زا بی خداوند

بر مولوی دارد، غزل زیر است:

کی بینیم مرا چنان که منم	آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم
کو میان اندرین میان که منم	گفتی اسرار در میان اور
این چنین ساکن روان که منم	کی شود این روان من ساکن
بلعجب بحر بی‌کران که منم	بحر من غرقه گشت هم در خویش
کین دوگم شد در آن چهان که منم	این چهان و آن چهان مرا مطلب
طرفه بی سود و زیان که منم	فارغ لز سودم و زیان چو عدم
عين چه بود در این میان که منم	گفتم آنی جان تو عین مایی گفت
در زیان نامدست آنکه منم	گفتم آنی گفت‌های خموش
ایست گویای بی‌زیان که منم	گفتم اندر زیان چو درمی‌آمد
در چنین ظاهر نهان که منم	بانگ آمد چه می‌روی، بنگر
خدای مولوی در تمام لحظه‌های او حضور دارد به طوری که در اندیشه‌ی عرفانی	
مولوی هیچ‌گاه جایگاه و پایگاهی برای خدا نمی‌توان فرض کرد. چه او سیر	

«بی‌جهتی» و «بی‌سویی» را در تجربه‌ی آن معشوق بی‌سو شاهد بوده است:

مسلماث مؤمناث قانتات	حسبذا ارواح اخوان نقات
وان عزیزان رو به بی‌سو پرده‌اند	هر کسی رویی بد سویی برده‌اند

تجربه‌های عرفانی مولوی/۵۹

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی
ما نه مرغان هوانه خانگی
زان فراغ آمد چنین روزی ما
وین گبوتر جانب بی‌جانبی
دانه مادانه بی‌دانگی
که دریدن شد قبادوزی ما
(مثنوی، دفتر پنجم، آیات ۳۴۹-۳۵۲)

از این رو است که وی حتی حاجیان کعبه را دعوت به این می‌کند که ابتدا خدا را در نفس خود زنده سازند؛ زیرا که جستجو کردن خدا در کعبه چندان کارساز نیست، بلکه کعبه آنجاست که خدا آنجاست نه اینکه خدا در کعبه.

مشوق همینجاست بیایید، بیایید	ای قوم به حج رفته کجا باید کجا باید؟
در بادیه سرگشته شما در چه هوایید	مشوق تو همسایه و دیوار به دیوار
هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید	گر صورت بی‌صورت مشوق ببینید
یکبار از این خانه بر این بام برآید	ده بار از آن راه بدان خانه برفتید
از خواجه آن خانه نشانی نمایید	آن خانه لطیف است نشانه‌اش بگفتید
یک گوهر جان کو؟ اگر از بحر خدایید	یک دسته گل کو؟ اگر آن باع بدیدید
افسوس که بر گنج شما پرده شمایید!	با این همه آن رنج شما گنج شما باد

خدا، مولوی و حیرت

در ابتدا این نکته را باید متذکر شویم که منظور مولوی از حیرت‌زاگی خداوند در واقع گمراه شدن انسان به واسطه‌ی خداوند نیست چنانکه در برخی آیات قرآن پد آن اشاره شده است، بلکه اعمال و افعال خداوند چنان است که آدمی را از تفسیر اعمال خدا پازمی‌دارد و مانع از آن می‌شود که تفسیر یک سویه‌ای از آنها به دست آید و بنابراین منظور از حیران شدن، متغیر گشتن و واله و شیدا شدن در مرحله اول

در صنعت الهی و در مراتب بعد و در نحوه پرخورد خداوند با آدمیان است؛ و نیز منظور از حیراتی آن نیست که شخص به حق پشت بگند بلکه حیرتی است که شخص حیران و مست بـه واسطه آن مستغرق حق شود، زیرا حیرت بر دو نوع است؛ یکی حیرتی که ریشه آن جهل و نادانی است و این حیرت البته ناپسند است؛ دوم حیرتی که ریشه آن معرفت و یقین است و در این حیرت هرچه یقین بیشتر شود، آن نیز افزون می‌شود.

خدایی که مولوی معرفی می‌کند، حیرت و واله شدن و شیدایی آدمیان را افزون می‌سازد و هرچه در صنعت پروردگار بنگریم بر این حیرت اضافه می‌شود بـه ویژه وقتی که عارف تجربه گوا در صفات کمال و جلال سیر کند.

خوف افکنی و امیدبخشی خدا اصل و مبنای اصلی متغير شدن آدمی است؛ از یک سو خداوند دلربا است و امیدبخش، و از سوی ترس اور و خوفناک؛ لذا لزیک سو خداوند پیامبر خود را محبوب خود می‌شمارد و از سوی دیگر او را چنان تهدید می‌کند که هیچ مولایی برده خود را این چنین مستحق مسحاجات نمی‌شمارد، به طوری که او را می‌ترساند از اینکه نکند حرفي از سخنان خود را در پیام خدا داخل کند والا شاهرگش را خواهد زد.^۱

جذبه و تجربه در دیدگاه مولانا

جذیه عبارت از کشش از طرف حق است و آنچه از طرف پنده نامش میل و ارادت و محبت و عشق است. وقتی توجه پنده به حضرت حق افزایش یافت، رفتہ رفتہ به چایی می‌رسد که به یکباره همه چیز را ترک می‌کند و روی به خدا می‌آورد و قبله‌اش تنها او می‌شود و تنها در حق عشق می‌ورزد. این حالت را جذبه گویند و

۱- «ولو تقول علينا بعض الا قابل لاخلاقنا باليمين ثم لقطعنا منه الوبن» (واقعه / ۴۳-۴۶).

تجربه‌های عرفانی مولوی /۱۶

صاحب آن را مجنوب نامند.^۱

این جذیه وقتی به نقطه‌ی اوجش برسد، شخص عارف درواقع به فنای الهی دست یافته است و فنا مستلزم سلب هوشیاری یا نفی فعل است، چنانکه غریق از هوش می‌رود و یا از حرکت بازمی‌ماند و دستخوش امواج می‌شود و چون دعا نیز از آثار هوشیاری و نتیجه شعور بند و مباین با حق تعالی است، در این حالت شخص عارف حتی دعا هم نمی‌کند.

مولانا در کتاب فیه مانیه استغراق و غرقاب فنا را توضیح می‌دهد و می‌گوید: «استغراق، آن باشد که در میان تباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند، غرق آب باشد هر فعلی را که از او آید، فعل او نباشد، بلکه فعل آب باشد اگر هنوز در آب دست و پای می‌زند، او را غریق نگویند یا بانگی می‌زند که: آه غرق شدم! و این را نیز استغراق نگویند فنای صفات، نقی صفات بشریت است و نقی خواست و اراده و استهلاک آن در راه حق تعالی است.»^۲

فنای نیز مراتبی دارد، یکی از مراتب آن فنای افعالی است و فنای افعالی، آن است که سالک هیچ فعلی را به خود نسبت ندهد و همه‌ی افعال را به حضرت حق تعالی منسوب کند.^۳ چنانکه خود مولوی گفته است:

آنچنان برگشته از اجلال حق که در او هم ره نیابد آل حق
لایسع فینا نبی مرسل والملک والروح ایضاً فاعقلوا^۴

*

مارمیت اذرمیت گشته‌ای خویشتن در موج چون کف هشته‌ای
لی مسع اللہ وقت آن دم مرا لایسع فیه نبی مجتبی

۱- شرح جامع مشنوی، کریم زمانی، ج ۱، ص ۸۲۳.

۲- همان، ج ۱، ص ۷۸.

۳- شرح جامع، ج ۱، ص ۲۰۰.

۴- مشنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۵۲ و ۲۹۵۳.

آنچه دادی تو ندادی شاه داد اوست پس والله اعلم بالرشاد
خوش ترین لیام سکوت و آرامش مولوی که مجال نظم مثنوی و تحقیقات علمی و عرفانی به وی داد، همان ده سال آخر عمر او بوده است. این ده سال شبیه جنون ادواری بود که گاه گاه او را می‌گرفت تا نعره‌های مستانه سر می‌داد؛ و چون عرفان جوش و خروش آن فرومی‌نشست؛ و در این حال باز بر سر مسایل علمی و عرفانی می‌رفت و در این میدان جولان و نکته‌پردازی می‌کرد. بدین سبب مثنوی نماینده هر دو حال بیقراری و آرامی یا مستی و هوشیاری مولوی است و از این رو جذبه و استغراق عاشقانه با تحقیقات عالمانه هر دو در آن جمع شده است.^۲

تجربه عرفانی که مولانا و سایر اولیا از آن برخوردارند؛ همچون تجربه نبوی است که تمام شخصیت او را عوض می‌کند و آن را دگرگون می‌سازد. درواقع این همان تجربه‌ای بود که شخصیت، هویت و تمام هستی مولوی را عوض کرد و این هم در یک دیدار حاصل آمد هرچند که مولانا حتی به آن جذب هم قانع نشد و راه را ادامه داد.

مرغ جذبه ناگهان پر ز عُش چوبیدی صبح، شمع آنگه بکش
اصل خود جذبه است لیک ای خواجه تاش کار کن موقوف آن جذبه مباش
لعب معکوس است و فرزین بند سخت حیله کم کن کار اقبال است و بخت^۳
یعنی اقبال و تجربه عرفانی ناگهان رومی کند، ولی تو نباید منتظر و معطل آن باشی
و منفعل؛ و بی فعل بنشینی بلکه باید که راه را بپویی و جذبه‌های دیگر بجویی که
ندای «ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء» (مائده / ۵۴) بد گوش هوش تو برسد و دلت
را برباید.

۱- مثنوی، دفتر چهارم، آیات ۲۹۴۷ و ۲۹۶۰ و ۲۹۳۹.

۲- همان

۳- مثنوی، دفتر عد آیات ۱۳۷۷ و ۱۳۸۰ و دفتر ۵، پیت ۳۶۷.

تجربه‌های عرفانی مولوی /۳۴

مشخص است که وقتی شخصی حامل تجربه‌هایی می‌شود، تیکی‌ها از او سرریز می‌کند و سرازیر می‌شود و او به دنبال علت آنها می‌گردد، نه معلول آنها. گوهریاشی و درافشانی مولانا و عملکرد نیکوی او محصول این تجربه بوده است.

نور آن گوهر چوبیرون تافته است زین تسلسل‌ها فراغت یافته است
 پس مجو از وی گواه فعل و گفت که ازو هر دو جهان چون گل شکفت^۱
 بر اساس همین تجربه‌ها بوده است که مولوی لیاقت قرار گرفتن در مسیر باد الهی را می‌یابد و شایستگی چوگان شدن به دست پروردگار را تحصیل می‌کند و چون پر کاهی می‌شود در مسیر تندباد الهی و خود را پاک در اختیار او می‌نهد و بدین ترتیب آخرین تجربه عرفانی اش را هم در توکل تمام، امتحان و اختیار می‌کند و خود را بسان مرده‌ای در دست غسال حضرت محبوب می‌بیند که او را هر سو می‌خواهد می‌برد بی‌آنکه ندای اعتراضی از او بشنود و این امر جز به جذبه و تجربه حاصل نمی‌شود. مولوی جذبه عشق را در هستی خود دید و خداوند او را به هر رنگی و قالبی درآورد و این از بس که شیرین بود وجود مولوی را برگرفت و او را حتی از خود نیز مست و مدهوش کرد.

چون شکر شیرین شدم از شور عشق	عشق قهارست و من مقهور عشق
من چه دانم که کجا خواهم فتاد	برگ کاهم پیش تو ای تندباد
مقتدای آفتابت می‌شوم	گر هلام گر بلام می‌دوم
در پی خورشید پوید سایه‌وار	ماه را بایزفتی و زاری چه کار
رستخیزی و آنگهانی عزم کار؟	کاه برگی پیش باد آنکه قرار؟
یک دمی بالا و یک دم پست عشق	گربه در آنها نم اندر دست عشق
نه به زیر آرام دارم نه زیر	او همی گردانم برگرد سرنه

۱- همان، دفتر ۵، آیات ۲۲۳ و ۲۲۵.

بر قضا عشق دل بنهاده‌اند
روز و شب گردان و نالان بی قرار^۱
می‌دویم اندر مکان و لامکان^۲
پدین سبب است که مولانا با نور خدا می‌بیند و با گوش او می‌شنود و به پای او قدم
بر می‌دارد؛ چرا که او کاملاً در تسخیر خداوند است و جذب این جذبه حق شده است.
شیخ کو ینظر به نور الله شد^۳
از نهایت وز نخست آگاه شد^۴
حق چو سیما را معرف خوانده است
چشم عارف سوی سیما مانده است^۵
واز سوی دیگر وی معتقد است هر ندایی که اهل چذب و جذبه‌ی خدا بکند او
نکرده است، بلکه خدا کرده است. بنابراین تجربه عرفانی در نهایت به اینجا می‌رسد
و اتحاد حق و بندۀ تحقق می‌یابد.

گرچه از حلقوم عبدالله بود^۶
من حواس و من رضا و خشم تو
سر توی چه جای صاحب سر توی
من تو را باشم که کان الله له^۷
مطلق آن آواز خود از شه بود
گفته او را من زیان و چشم تو
رو که بسیار یسمع و بسیار بصر توی
چون شدی من کان الله از ولد^۸
نقل است که روزی مولانا در قلب زمستان با حضرت شمس تبریزی در خلوتی
نشسته بودند و مولانا بر زانوی شمس‌الدین تکیه کرده و از سر شکایت در خلوت،
گوش و (من) هوش به سوای ایشان نهاده بودم، تا چه اسراری در میان می‌گذارند و
در میان آن چه حالی می‌رود. ناگاه دیدم که دیوار خانه کشوده شد و شش نفر مهیب
غیبی امدادند، سلام کردند. پس آنها ده دسته‌ی گل در پیش مولانا نهادند و تا قرب
نمای پیشین به حضور تمام نشسته بودند، چنانکه اصلاً کلمه‌ای گفته نشد. حضرت

۱- مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۶۶.

۲- مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۶۷.

۳- مثنوی، دفتر اول، آیات ۱۹۲۷-۱۹۲۹.

۴- مثنوی، دفتر عد ایات ۹۰۲-۹۱۱.

۵- مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۶۷.

۶- مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۲۹.

تجربه‌های عرفانی مولوی /۵۶

مولانا به خدمت شمس الدین اشارت کرد که نماز بگذارید و امامتی گرده و بعد از اتمام نماز آن نش نفر بزرگوار برخواستند و از آن دیوار باز بیرون رفتهند و من از آن هیبت بیهوش شدم، چون خود را جمع کردم، دیدم که مولانا بیرون آمد و آن دسته‌ی گل را به من داد که این را نگاه دار. و من برگی از آن گل به دکان عطاری فرستادم که این نوگل را تاکنون ندهد ایم این گل از کجاست و چه نام دارد؟^۱

کراخاتون رضی الله عنها روایت کرده که شبی حضرت مولانا از میان ما غایب شد و جاهای مختلف به جستجوی او پرداختم و او را نیافتم، حال آنکه تمام درها را بسته بود و پس آنکه همگان به خواب رفته بودند و من نیز خوابیدم، اما تاکاه در تیمه‌های شب بیدلر شدم، دیدم که مولانا به نماز شب ایستاده است؛ تازمانی که نماز را تمام نکرده بود، هیچ نگفتم، چون از نماز فارغ شد برخاستم و پیشش رفتم و دیدم پاهای گردالود است... از حالت وی پرسیدم، فرمود که در کعبه معظمه عظمها الله شرفها صاحب‌دلی بود که دم از محبت ما می‌زد یک دله به مصاحبیت آن درویش رفته بودم و این، رنگهای خاک حجاز است. معلوم شد که مولانا سیر آفاقی به دنبال نماز کرده و به حجاز رفته بود و در جواب تعجب من گفت:^۲

مردان سفر کنند در آفاق همچو دل نی بسته منازل پالان اشترند^۳

درواقع این شعر عبارت از «رنگ خدا گرفتن عارفان در عبادات و ریاضیت‌ها» است که عارفان و از جمله خود مولوی درباره آن، سخنهای نفع و پرمنز گفته‌اند.

از او در این باب نقل شده است که فرمود: «پیوسته جانوران صحرایی از هر علفی و گیاهی که می‌چرخد هم رنگ آن گیاه می‌شوند، بعضی سبزرنگ بعضی گبود، بعضی سیاه، بعضی زرد، همچنان حق را بندگان شایسته‌ای هستند که دائماً در صحرا و

۱- منالب‌العارفین، ج ۱

۲- منالب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۶۲ (با اندکی تصرف).

۳- همان.

ارض الله چرا می‌کنند و از آن چشمها می‌نوشند که دل را چشمها می‌بخشند و از غذای نور چنان پر شده‌اند که بکلی نور حق گشته‌اند»^۱

أنواع تجربه‌های عرفانی مولوی

عرفان مولانا در وهله‌ی اول انفسی و از نوع عرفان حسی است و در مراحل پایانی زندگی به عرفان انفسی و غیرحسی، در عین حال عرفان آفاق (= طبیعی) به طور کمرنگی در تجربه‌های عرفانی مولوی وجود دارد و قابل ملاحظه است.

چنان‌که پیشتر یادآور شدیم، منظور از این گونه تجربه‌ها، غلیان‌های روحی و درونی شخص عارف است که از نگریستن به چشم‌اندازهای درون چنین حسی برایش حاصل می‌شود. به این صورت که او در عالم درون، وجود خدا را مجسم ساخته و به تصویرپردازی او می‌پردازد و آنگاه واقعیت او را چایگزین تصورات خود می‌سازد و برای لحظاتی با تمام زیبایی مواجه می‌شود و این مواجهه، تغییر عظیم روحی و روانی و حتی جسمی در شخص پدیدار می‌آورد که از آن‌ها به عنوان تجربه‌های عرفانی انفسی (یا درونی) نام می‌بریم. مولانا از این گونه تجربه‌ها زیاد پشت سر گذاشته است و موارد مختلف را شاهد بوده است که بعداً پاره‌ای از آنها را ذکر خواهیم کرد.

بی‌شك می‌دانیم که مولانا هرگز عقل خود را از دست نداده بود، بلکه با توجه به مقدمه‌های عقل از کمال آن هم بخوردار بود چه، اگر مقدمه عقل را دانش، تکاپوی علمی و اندیشه‌ورزی بدانیم مولانا هیچ چیزی کم نداشت؛ حتی تجربه‌ی عرفانی^۲ وی بدهنیال کسب معارف عظیمی بود که سالها در تحصیل آنها وقت صرف کرده

۱- متناتب العارفین، ج ۱، ص ۲۲۱.

تجربه‌های عرفانی مولوی / ۷۶

بود؛ آن ایام را به خوشی یاد نمی‌کند، ولی دانسته‌ها و یافته‌های مولانا مستظره‌ر بدهمان اطلاعات و اندوخته‌های آن دوران بوده است.

در اینجا باید گفت که به طور کلی مولانا سه نوع معرفت را پشت سر گذاشت؛ معرفت اجمالی در شناخت خدا و ایمان به او، تحصیل معرفت در ژرف‌نگری به آموزه‌های دینی (که هر دو را تقلیدی می‌داند) و نیز معرفت تفصیلی که پس از کسب ایمان و محبت اولین (که آن را تحقیقی و تحقیقی می‌داند) به دست آورد. حال با توجه به آنچه گفته قطعاً وقتی او یا شمس تبریزی آشنا شد، عقل خود را کاهش نداده بود بلکه همه‌ی آنها ملکه وجود روحی او شد، اما چه باید کرد با کسانی که از دور به این تجربه‌ها و قماربازی‌های عاشقانه نگاه می‌کنند و در عصر خود، حتی از هزار کیلومتری عشق و ایمان عبور نکرده‌اند. ای کاش آدمیان و اطرافیان مولانا این اندازه انصاف داشتند که در برابر اعمال او سکوت پیشه می‌کردند؛ اما، و هزار اما که چنین نگردند که هیچ! بلکه او را آماج حملات خردکننده‌ی خوبیش قرار دادند.

پس در برخورد با تجربه‌های عرفانی انصاف را رعایت کنیم و به تعبیر زیبایی که ویلیام جیمز به کار برده است باید نیک توجه داشته باشیم که با اعتراف به عدم توانایی اش در درک تجربه‌ی عرفانی می‌نویسد: «سرشت من از فهم و درک درست تجربه‌های عرفانی محروم نیست؛ اما می‌توانم از آنها به عنوان امری ثانوی سخن بگویم.»^۱ این عبارت نشان می‌دهد که ویلیام جیمز هرگز زیان به انکار تجربه‌هایی که خود از آنها محروم است، نمی‌گشاید بلکه با اعتراف به عجز خود آنها را به رسمیت می‌شناسد و به عدم درک فاهمه خود اشاره می‌نماید.

او تجربه‌های عرفانی را به تجربه‌های یک عاشق و یا یک نوازنده موسیقی تشبيه می‌کند و می‌نویسد: «شخص باید گوش موسیقیایی او را بفهمد.»^۲

1. *the Varieties of Religious Experience*, P. 349

2. *Ibid*, P. 380.

اما مخالفان مولانا به این وضع راضی نبودند و او را به دیوانگی و حالتهای جنون‌آموز متهم کردند.

به هر حال باید دانست که مولوی در این معامله هستی خود را داد و در نتیجه خدا را یافت که همواره محبوب محبتش او بوده است چه، گفته‌اند که «المؤمن ينظر بنور الله والعارف ينظر الله»؛ مؤمن با نور خدا می‌بیند ولی عارف خدا را می‌بیند.

مولانا از جمله کسانی است که علاوه بر ایمانی که داشته پس از مواجهه با شمس، چراغ ایمان را به آفتاب عشق مبدل ساخت و نه تنها خود را دید بلکه راهنمای توری شد پرای کسانی که می‌خواستند خدا را ببینند و رو به روی خدا قرار گیرند. چه، یک عده رو به سوی خدا دارند، اما روی گروهی روی خداست.

آن یکی را روی او شد سوی دوست و آن یکی را روی او خود روی اوست^۱
بدین ترتیب باید گفت مثنوی و دیوان کبیر که مخصوصات تجربه‌های عرفانی مولاناست، سر تا سر پر از عشق عرفانی است و اگر بخواهیم این دو اثر را در یک کلمه خلاصه کنیم، باید بگوییم «عشق» و پس!

عشق و عشق و عشق و عشق

و بدین جهت است که مقام عاشقانه به مراتب بالاتر از مقام مؤمنانه است و مولوی در واقع مؤمن عاشق است، لذا تمام این مصایب را تحمل می‌کند، تا به این مقام دست یابد؛ هرچند وقتی که تحولات را می‌گذراند هرگز فکر چنین مقاماتی را نمی‌کرد پس اگر بگوییم مولانا بیشتر به دنبال یافتن آفتاب حقیقت بوده سخن گزافی نگفته‌ایم.

به ظهور رسیدن تجربه‌های عرفانی در مولانا یک امر اتفاقی نبود، لذا آنها را نباید معلول یک دیدار (با شمس) دانست؛ زیرا در نظر گرفتن چنین زمینه‌ها و عواملی

۱- مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۱۲

تجربه‌های عرفانی مولوی ۷۹

ناشی از جهل و نادانی است، به طوری که مولوی اگر با شمس هم مواجه نمی‌شد دو حالت بیشتر نداشت، یا شخص دیگری همان کاری را برای مولانا می‌کرد که شمس با او کرد و یا مشغول امور دنیوی و علمی می‌شد و نهایتاً به صورت عالمی وارسته از دنیا می‌رفت. اما باید این نکته را در نظر گرفت که مولانا از دوران بچگی، دغدغه‌ی خاطرشن «تجربه دیدار با خدا» بوده است. مولوی «این عروج روحانی را لز سالهای کودکی آغاز کرده بود؛ از پرواز در دنیای فرشته‌ها، دنیای ارواح و دنیای ستاره‌ها که سالهای کودکی او را گرم و شاداب و پرجاذبه می‌کرد. در آن سالها رویاهایی که جان کودک را در آستانه عرش خدا عروج می‌داد، چشمهای کنجکاوش را در قوری وصف ناپذیر می‌گشود که اندام اثیری فرشتگان را در هاله‌ی خیره کننده‌ای غرق می‌کرد، بر روی درختهای در شکوفه نشسته، خانه فرشته‌ها را به صورت گلهای خندان می‌دید. پرواز پروانه‌های بی‌آرام را تماشا می‌کرد که بر فراز سیزه‌های امواج باعچه یکدیگر را دنبال می‌کردند و آنچه را بزرگترها در خانه به نام روح می‌خواندند به صورت ستاره‌هایی از آسمان چکیده می‌یافتد.»^۱ یعنی مولانا پیش از آنکه به مرحله پختگی پای گذارد، در عرفان طبیعی سیر می‌کرد و تجربه‌های دیدار با خدا را در نگریستن به گلهای... می‌جست و خدا را به نزدیکی می‌دید و به تعبیر زیبای

سهراب:

«خدایی که در این نزدیکی است؛

لای این شب بوها،

پای آن کاج بلند

روی آگاهی آب،

روی قانون گیاه^۲

- ۱- پله پله تا ملاکات خدا، عبدالحسین ذرین‌کوب، ص ۱۵.

- ۲- هشت کتاب، سهراب سهرابی، ص ۲۷۲-۲۷۳.

در مصاف تندیاد ... / ٧٠

و در واقع مولانا در دوران بچگی وضو با تپش پنجره‌ها گرفته بود و در نمازش ماه و فرشتگان و... جریان داشت و قبله‌اش طبیعتی بود که خدا را در لابلای آنها می‌دید.

من مسلمانم

قبله‌ام یک گل سرخ

جانمازم چشم‌م

مهرم نور

دشت سجاده من

من وضو با تپش پنجره‌ها می‌گیرم

در نمازم جریان دارد طیف!

و در همان اوان بود که ذرات خدا را در طبیعت پراکنده می‌دید و در نمازش جاری:

من نمازم را

وقتی می‌خوانم

که اذانش را

باد

گفته باشد سر گلستانه سرو

من نمازم را،

پی «تکبیرة الاحرام»

علف می‌خوانم^۱

بدین ترتیب مولانا در وضعی کاملاً روحانی تربیت یافت. «مولانا بزرگ می‌شد، رشد

می‌کرد و خود را در یاد «الله» و در عشق پدر که مستترق «الله» بود غوطه‌ور

۱- همان

۲- همان، ص ۲۷۳

تجربه‌های عرفانی مولوی / ۷۱

می‌یافت. در این خانه همه چیز در نور «الله» غرق بود. همه چیز از روح که نفس «الله» به نظر می‌اید، سرشار بود و نام «الله» که در لحظه‌های استغراق پدرگاه از زبانش بیرون می‌چست، تمام وجود او را از شوق لقاء و دیدار «الله» لیریز می‌کرد.^۱ چنین وضعیتی باعث شد، تا مولانا همان اوان کودکی شاهد تجربه‌ای بی‌نظیر باشد که هم سن و سالانش هرگز قادر به فهم آن نبودند و آن، یافته شدن نوشتہ‌ای است به خط بهاءولد که در آن نوشته شده است: «نیمروز یک آدینه آرام و بی‌تشویش بود و در خانه بهاءولد کودکان همسایه برای بازی نزد این پسریچه شش ساله بی‌بی علوی آمدند بودند. جلوه لاله‌هایی که بر بالای دیوار باعچه رسته بود، حرکت ابرهایی که آرام از بالای بام می‌گذشتند و نغمه مرغان شاد و بی‌خیال که از طره بام، بالهای خود را به اوج هوا می‌کشاندند، کودکان را با خداوندگار خردسال (مولان) به بالای بام کشانیده بود. از آنجایی که گنبدهای مساجد، مناره‌های کلیسا و سواد تاکستانهای اطراف در آفتاب نیمروز جلوه‌ای دل‌انگیز داشت... نفس روحانیان که جلال الدین شش ساله آنها را به چشم می‌دید، دنیا را از نفحه‌ای الهی پر کرده بود. صدای هیجان‌زده یک کودک همسایه که با سماجت شیطنت‌آمیزی اصرار می‌کرد که از بام خانه همسایه خیز بردارند در کودکان دیگر هیچ شوق و علاقه بر نیانگیخت. اما خداوندگار، که این پیشنهاد را که یک پازیچه آسان و بی‌اهمیت تلقی می‌کرد، به ناگاه و در یک لمحه کوتاه از بین همبازی‌های خویش ناپدید گردید...»

«شیطانهای معصوم و کوچک (همبازی‌های مولوی) که از صبح آدینه در صحن و بام و خانه با او مشغول بازی و جست و خیز بودند از ترس و حیرت بر جای خشک شده بودند.»^۲

گویند که مولانا در جواب آن شیطان گفته بود: این نوع حرکت از سگ و گربه و

۱- پله پله تاملات خدا، عبدالحسین زوین‌گوبه، ص ۱۷.

۲- نفحات الانس من حضرات القدس، نورالدین چام، ص ۱۳۶، (با تغیر و تصرف).

جانداران دیگر نیز برمی‌آید. حیف باشد که آدمی به اینها مشغول شود، اگر در جان شما قوتی هست باید تا سوی آسمان پریم و در آن حالت از نظر کودکان غایب شد. کودکان فریاد برآوردهند. بعد از لحظه‌ای رنگ وی دگرگون شده و چشمش متغیر گشته، باز آمد. گفت: آن ساعت که با شما سخن می‌گفتم دیدم که جماعتی سبزقا
مرا از میان شما برگرفتند و به گرد آسمانها گردانیدند و عجایب ملکوت را به من تمایان کردند و چون آواز از فریاد و فغان شما برآمد مرا دوباره به این جایگاه برگردانند.^۱

به هر حال، چه این داستانها درست باشد یا نادرست، بیان‌کننده توجه عمیق خداوندگار به این تجربه‌ها بوده و از اوج و اهمیت آنها خبر می‌دهد.

در اینجا چنانکه در اوایل این مبحث وعده داده بودیم به مرور ب Roxi تجربه‌های انفسی مولانا می‌پردازیم و به دنبال آنها از تجربه‌های آفاقی اونیز یاد خواهیم کرد.

تجربه دیدار با خدا

مهمنترین حالت و تجربه شخص عارف آن است که در درون به دیدار خدا نایل آید. از اشعار مولوی برمی‌آید که او بارها و بارها تجربه دیدار با خدا را داشته است و خود بدانها اشاره کرده است.

در مواردی مولوی با عنوان «نور نور نور نپر» و یا «آفتاب آفتاب آفتاب» نز آن یاد می‌کند و در مواردی هم از اسمای و عناوین و تعبیرات دیگری استفاده می‌کند. برای مثال این تعبیرات را در این ابیات به کار برده و می‌گوید:

این قدر خود درس شاگردان ماست کرز و فرز ملحمه ماتا کچاست
تا کجا آنجا که جا را راه نیست جز سنا برق مه الله نیست

تجربه‌های عرفانی مولوی /۷۳

از همدم اوهام و تصویرات دور نور نور نور نور نور^۱
 افتاب افتاب افتاب افتاب این چه می‌گوییم منگر هستم به خواب^۲
 خود مولوی از چنین دیداری شگفتزده شده و یک لحظه از خود می‌پرسد که آیا
 وقتی این تجربه حاصل شد، من خواب بودم یا بیدار؟ یعنی مسأله برایش قدری
 روشن بوده است که گمانش را نمی‌برده و وقتی عینیت آن را می‌پذیرد متوجه
 می‌شود که این خواب نیست بلکه عین بیداری واو چون از خواب برخواسته است،
 خدا را دیده است و این تجربه عرفانی انفسی شخص عارف است.

ناگفته پیداست که در اینجا روح و درون مولوی است که شاهد و ناظر چنین موقعیتی
 است و چنان تجربه‌ای را شاهد است و الا اگر در همان دم افراد دیگری در حضور
 مولوی هم بودند هرگز نمی‌توانستند از چنان تجربه‌ای برخوردار باشند که شخص
 مولوی داشته است. چنانکه وقتی برای پیامبران و به ویژه پیامبر اسلام (ص) تجربه
 دینی حاصل می‌شود، جبرئیل بر آن حضرت نازل می‌شده؛ کسی را یاری درک و
 لمس و فهم چنین وضعیتی نبود و تنها آن حضرت می‌فهمید که چه اتفاقی می‌افتد.
 افلکی نقل کرده است: لادر سرای معین‌الدوله پروانه شبی سماع عظیم شده بود و
 شیوخ ابرار و علمای مختار حاضر شده بودند و آن شب حضرت مولانا شورهای
 عظیم می‌کرد و نعره‌های پیامی می‌زده آخرالامر به کنج خانه رفت و ایستاد. بعد از
 لحظه‌ای فرمود که تاقوالان چیزی نگویید، تمامت اکابر حیران ماندند، بعد از ساعتی
 که مراقب گشته بود سر برداشت و هر دو چشم مبارکش گوییا که دو طشت پرخون
 گشته بود؛ فرمود که یاران پیش آیند و در دو چشم من عظمت انوار خدا را عیان
 کنند، هیچ کس را امکان نظر به آن منظرة بی‌نظیر نبود و هر که به جد نظر کردی

۱- مثنوی، دفتر ششم، ایيات ۲۱۴۴-۲۱۴۵.

۲- همان، دفتر سوم، بیت ۲۸۱۳.

فی الحال چشم‌هایش خیره و بی قوت شدی و اصحاب فریادها کرده سر نهاد.»^۱

نیز نقل است که روزی حضرت مولانا فرمود: «من در سن هفت سالگی دائم در نماز صبح سوره انا اعطیناک الکوثر می خواندم و می گریستم، به ناگاه حضرت الله از رحمت بی دریغ خود به من تجلی کرد؛ چنانکه بی خود شدم و چون به هوش آمدم از هاتفی او شنیدم که ای جلال الدین به حق جلال که بعد از این می‌جاهده [دست] مکش که ما تو را محل مشاهده کردیم؛ و به شکرانه آن عنایت و غایت بندگیها می‌کنم و بر موجب «اقلاطون عبدا شکورا»؛ می‌کوشم و می‌جوشم، تا مگر اصحاب را به اجمالی و کمالی و حالی توانم رسانیدن.»^۲

تا سر رشته به من روی نمود
همچو قاری شد دل و جان در شهود راههای صعب پایان برده‌ایم ره برا اهل خویش آسان کرده‌ایم^۳

تجربه‌ی شهود باطن افراد و عوالم بالا

عارف وقتی به توفیق دیدار با خدا نایل آمد می‌تواند باطن افراد را ببیند و از واقعیت آنها خبر دهد. مولاناهم بد این توفیق دست یافته بود. افلکی ذکر کرده (است):

«جماعتی! از حضرت مولانا سؤال کردند که پیش جنازه مقریان و مؤذن‌ان تا بود است از قدیم‌العهد بوده است، در این زمان که دور شماست بودن این گویندگان چه معنی

۱- مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۹۹ (با اندکی تصرف).

۲- همان، ص ۷۶

۳- همان

تجربه‌های عرفانی مولوی ۷۵

دارد؟ همانا که علمای امت و فقهای شریعت تشنیع می‌زنند و آن را بدعت می‌گویند. فرمود که در پیش جنازه مؤذنان و مقریان و حفاظ گواهی می‌دهند که این میت مؤمن بوده و در ملت اسلام وفات یافت؛ قولان ما گواهی می‌دهند که این متوفا هم مؤمن بود و هم مسلمان و عاشق بود و دیگر آنکه سالها محبوس زندان دنیا و چاه طبیعت شده بود و اسیر صندوق یدن گشته، از ناگاه به فضل حق خلاص یافت و به مرکز اصلی خود رسید. که موجب شادی و سماعت و شکرها باشد، او را تا همچونان به سرزنان و شادی‌کنان به حضرت عزت رغبت و مراجعت نماید و دیگران را هم ترغیب دهد به چانپازی و دلیری، چه اگر در صورت حال یکی از زندان آزاد کنند و تشریف دهند [ی] هیچ شکی موجب هزار شادی باشد و فی الحقيقة مرگ یاران ما در این مثبت است که گفته شده.^۱

نقل است که: «روزی اصحاب صحبت حکایت می‌کردند که امرا و اکابر زمان به نزد شیوخ شهر به جد می‌روند و به زیارت این حضرت کمتر می‌آمدند، عجبا سبب آن چه باشد و از چیست؟ مگر که این عظمت را نمی‌بینند و از این اسرار محبویند، حضرت مولانا فرمود که نیامدن را بیند از این طرف راندن را نمی‌بیند، چه اگر ایشان را راه دهیم تشنگان و یاران را جانمایند و آن بود که علی الصباح تمامت افرادی شهر مثل فخر الدین و... به اتفاق تمام به زیارت مولانا درآمدند؛ صحن مدرسه چنان پر شد که هیچ یاری را جایی نمایند و اصحاب به کلی آمدند.^۲

تجربه‌های نشاط‌بخشن مولوی

مولوی از نوادر عارفانی است که اهل نشاط بوده است و بر این نکته می‌نهاد که

۱- منالیب المغارفین، ج ۱، ۲۲۳.

۲- همان، ص ۱۳۳.

اثر نشاط و شادی در روح ادمی کمتر از حزن و آندوه و رنج نیست و اهل نشاط می‌توانند واجد تجربه‌های عرفانی به ویژه از نوع آفاقی آنها باشند. «به تعبیر اریک فروم، مولانا فقط یک شاعر و عارف و بینانگذار یک فرقه مذهبی خاص نبود؛ او مردی بود که نسبت به طبیعت انسانی بصیرتی عمیق داشت. او طبیعت غریزه‌ها، سلط عقل بر غرایز و طبایع، ضمیر خودآگاه، ضمیر ناخودآگاه کیهانی را در مباحث ارشادی خود مورد بحث قرار می‌داد.»^۱

مولانا عارف و شاعری بود که بر اثر خبریه‌های روحانی اش به رقص درمی‌آمد او یکی از بزرگترین عاشقان زندگی بود و این عشق در هر سطری که می‌نوشت، هر شعری که می‌سرود و در هر عملی که انجام می‌داد متجلی بود.

نقل است که مولانا روزی بساط سمعای را پنهاد و از شور عشق و غوغای عاشقان اطراف عالم و از خلق جهان جمع کثیر جمع شدند و رو به سوی مولانا آوردند و همه یکسر شعر می‌خوانند و اهل طرب گشته بودند و یک دم مجال آرامش نداشتند و در آن محل مردم چوبیه بساط بخش و فرج زای مولانا را دیدند و تجربه کردند.

جای تذکر نیست که تمام این چوبیه‌ها و خلسمه‌ها تنها و تنها در سایه اخلاص و کار و تلاش حاصل می‌شود؛ و خود مولوی بارها به این نکته اشاره داشته است که باید از خاک وجود خود چاهی پدید آورده، تا آب حیات به چنگ آید و چوبیه پرنشاط حاصل گردد.

همچو چه کن خاک می‌کن گر کسی	زین تن خاکی که در آبی رسی
گر رسد چوبیه خدا، آب معین	چاه ناکنده بسجوشد از زمین
کار گن تو به گوش آن می‌تراش	اندک اندک خاک چه را می‌تراش

۱- فروم اریک، «عرفان مولوی»، ترجمه سعید علوی نایتی، ص ۱۰۷، نامه فرهنگ شماره ۱-۲،

سال ۱۳۷۰.

تجربه‌های عرفانی مولوی / ۷۷

هر که رنجی دید، گنجی شد پدید
هر که چندی کرد در چندی رسید^۱
پس باید کوشید استعداد چذبه‌های نشاط را در خود پدید آورد والا دستیابی به آنها
محال است، محال.

تاز جنت زندگانی زایدت	نوی استعداد با جنت باید
بر یکی حبہ نگردی محتوی ^۲	بی ز استعداد در کانی روی
حور خواهی پاکتر از حور شو	نور خواهی مستعد نور شو
سوی مردان از کجا یابی سبیل	تا نگردی پاک‌دل چون جبرئیل

چذبه‌ها به طور کلی چذبه‌های نشاط‌بخش همه و همه نیازمند کار و تلاش و
تکاپوینده.

اصل خود چذبه است لیک ای خواجه تاش.	کار کن موقوف آن چذبه مباش
زانکه ترک کار، خود نازی بود	تسازکی درخورد چانبازی بود
نه قبول اندیش، نه ردای غلام	امر را و نهی را می‌بین مدام
مرغ چذبه ناگهان پر ز دز عُش	چون بدیدی صبح شمع آنگه بکش ^۳

تجربه‌های عرفانی مولوی در نماز

یکی از اموری که در نماز بر مولوی مکشف شد لوح محفوظ بوده است. «نقل
است که [مولانا] در میان ائمه دین تقریر می‌کرد که روزی در مدرسه حضرت مولانا،
اجتماعی عظیم بود و تمامت امرا و اکابر حاضر و سماعی گرم می‌رفت و مدرسه ما
نیز در آن احوالی بود و استماع آن حالها و ذوقها مرا شیفته گردانیده برش خاستم و

۱- مشتوى، دفتر پنجم، آيات ۲۰۴۷-۲۰۴۸.

۲- همان، دفتر ششم، آيات ۳۴۲۵، ۳۴۲۶.

۳- همان، دفتر نهم، آيات ۱۴۷۷-۱۴۸۰.

مختصر جامه پوشیده از میان ازدحام درآمد و در گوشه در پس مردم به تلاوت سوره سجده مشغول گشتم؛ همانا که چون به آیت سجده رسیدم، حضرت مولانا در حال سجده کرد؛ گفتم شاید که اتفاق باشد سوره‌ی دیگری خواندم الی آخر السجدات همچنان سجده‌ها می‌کرد یقینم شد که نظر مبارک ایشان بر لوحه محفوظ باطن او و اشارت ما کذب الفواد و ما رأی عبارت از این است. در این تفکر و تحریر بودم که گوییان مرا گرفته، کشان کشان پیش کشید؛ فرمود که این عادت نیست، بلکه سجدات اهل سعادت است.^۱

عارفان چون به خود و خدا ایشان می‌نگرند به لحاظ روحی کامل می‌شوند به قدری که در پوست و استخوان خود نمی‌گنجد؛ چرا که در نماز حضرت یار که عزت تمام است رخ می‌نماید و عارف را فربه‌تر سازد. نقل است که مولوی روزی نماز خواند و چنان در نماز عظمت یافت که جا برای نفس کشان دیگر تنگ آمد و چون به هوش آمد، گفت که وقتی حضرت عزت ما را پنوازد چنان می‌شویم و وقتی که ما را به آنجا بخواند چنین می‌شویم.^۲

عجبنا نماز مستان تو بگو درست هستان که نداند او زمانی نشناسد او مکانی
عجبادور گفت است این عجبنا که هشتمن است عجبنا چه سوره خواندم چو نداشتم زبانی
که تمام شد رکوعی که امام شد فلانی^۳ به خدا خبر ندارم چو نماز می‌گزارم
همین نماز است که او را از سفر آخرت آگاه کرده است چه، نماز اگر با تمام شرایط
حاصل گردد سرمستی عارفانه را برای او فراهم می‌سازد و راههای نامکشوف را
آشکار می‌کند.



۱- مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸

۲- دیوان کبیر، غزل ۲۸۳۱، ابیات ۲۰۰۵۶ تا ۲۰۰۵۹

فصل چهارم: مرگ مولانا

گفت ای ناصح خمین کن چند چند
پند کم ده زانک بس سخت است بند
سخت‌تر شد بند من از پند تو
عشق را نشناخت دانشمند تو
باید دانست که یکی از علل اساسی طبیعی که مولوی را به سوی مرگ هدایت
می‌کرد، توجه عمیق به عالم بالا و غفلت او از توجیه به تن و حتی بهداشت بوده
است. مولانا دیگر حال و حوصله توجه به دنیا را نداشت و حتی از خوردن داروهای
ضروری هم خودداری می‌کرد این امتناع‌ها همیشه از سر اختیار نبود و در اکثر موارد
تمرکز و لذت‌بخشی وی را پاک از لذت‌های ماندن و زیستن غافل کرده بود.

او دو صد جان دارد از جان هدی
و آن دو صد را می‌کنم هر دم فدی
آزمودم مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی پایندگی است
اقتلونی اقتلونی یا اثبات
ان قتلی فی حیاتاً فی حیات
عارفان نگرشی مغایر با نگرش‌های سایر مردم درباره مرگ دارند چه، عارف مرگ را

وسیله‌ی وصالی می‌داند که هرگز گستی در آن نخواهد بود؛ اگرچه او در عمر و حیات دنیوی اش تجربه‌های زیادی از وصال داشته باشد، اما مرگ یک تجربه تکرارناپذیر است و ابدی، و دستیابی به آن را قطعی می‌کند و همه‌ی پرده‌های دنیوی را از مقابل دیدگان او برمی‌دارد.

دقیقاً مولانا به مرگ چنین نگرشی داشت و آن را در داستانهای مختلف مثنوی بیان کرده است، به عنوان مثال در داستان مدیر و کارمندش به این نکته تصویری کرده است که شخص با دستیابی به اکسیر عشق عرفانی می‌تواند به مرحله‌ای پرسد که ب بعد از خدا خواهان مرگ شود و با پای خود به مسلح شهادت پای نمهد، وقتی شخص به عظمت و دلربایی خدایی بی ببرد، کشته شدن به دست او را بالاترین موقعیت برای خود خواهد دانست و از نصیحت پنداموز سخت به تنگ خواهد آمد؛ چنان‌که در داستان حاضر چنین اتفاقی افتاده است.

به هر حال مولانا اکنون به مرحله نهایی پختگی رسیده است و وقت آن است که میوه رسیده بی اختیار از درخت حیات کنده شود و در دستان حضرت محبوب قرار گیرد، واقعیت آن است که مولانا به مرگ طبیعی به معنای دقیق کلمه دست یافت، یقین چنان طی طریقت کرد که مرگش با کمال پختگی اش همزمان شد چه، او در ایام اخیر عمرش به اندازه‌ای در دریای وصل پروردگار غرق بود که عبادات و روزه‌های مفرط او را از پای درآورده بود و گویند که پیش از سال ۱۶۷۲ چان او از تنش جدا شده بود، بالاخره سکوت و خموشی و آرامش نیرو و توانایی جای شور دور از طلب سلوک را گرفت و حتی حوصله حرف زدن را نیز اوتاند، مثنوی نیز شاهد آخرین ابیات خود شد، خورشید موج دیروزی کم سو، نرخه پر تحرک دیروزی اینکه به خورشید غروب کرده مبدل شده و قطره پر تپش دیروزی امروز در راه وصل به دریای آرامش بود و... دفتر ششم تمام شده سکوتی مقدس بر سراسر وجود مولانا مستولی گشت؛ اینک زمان آن رسیده است که تمام سخنان و اشعار هریوط به مرگ

مروی مولانا/۸۱

را تجربه کند، او اکنون به یاد می‌آورد که با صدای رسماً می‌گفت:

بمیرید بسیرید درین عشق بمیرید
در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بسیرید وزین مرگ مسترسید
کزین خاک برآید، سموات بگیرید
بمیرید بسیرید وزین نفس بپرید
که این نفس چوبند است و شما همچو اسیرید
یکی تیشه بگیرید پس حفره زندان
چوزندان بشکستید همه شاه و امیرید
بر شاه چو مردید همه شاه و شهیرید^۱
بمیرید بسیرید به پیش شه زیبا
حتی پسرش سلطان ولد که سخت در تب و تاب بود نتوانست مولانا را به استعمال
داروها ترغیب نماید؛ تا اینکه مولانا ناچار شد اورا از برخی اسرار و از جمله سفر
قریب الوقوعش آگاه سازد و از او بخواهد که سر به بالین نهد و تیمارداری مولانا را
رها کند و به او گوشزد کرد که دیشب در کوی عشق پیری پیغام وصل را از طریق
سفر همیشگی (مرگ) داده است به گفته، شارحان مولانا غزل زیر را در این لحظات
برای آگاهی سلطان ولد دانسته‌اند:

ترویج من خراب شبگرد مبتلا کن
دو سر بنه به بالین تنها مرا ره‌اکن
خواهی بیا بخشاد خواهی برو جفا کن
ما بیم و موج سودا شب تا به روز تنها
بگزین ره سلامت ترک ره بلا کن
از من گریز تا تو، هم در بلا نیفتی
بر آب دیده ما صد جای آسیا کن
ما بیم و آب دیده در گنج غم خزیده
پس من چگونه گویم کین درد را دوا کن
دردی است غیر مردن آن را دوا نپاشد
با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن
درخواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
بس کن که بی خودم من ور تو هنر فزایی
تاریخ بوعلی گوتنیه بوالسلا کن^۲
در همین نماز است که از سفر آخرت آگاه می‌شود چه، در آن، جمال زیبا و دلربای
معشوق را می‌بیند و محو آن می‌شود و خود را برای پیوست همیشگی به معشوق

۱- دیوان کبیر، غزل ۴۲۶ عدد ابیات ۶۶۲۳ تا ۶۶۲۸

۲- دیوان کبیر لرودانفر، ج ۳، ص ۲۵۰، غزل ۲۰۲۹، ابیات ۲۱۴۶ تا ۲۱۵۰

آماده می‌سازد.

آن یار که عاشق جمالش شده‌ام هم نزد وی است روقيه و تریاکم^۱
روقيه، تریاک، زهر و پادزهر همه، اکنون بهشت وصل شده که تنها مستان را که
مستی را بر سیستان ترجیح داده‌اند راه می‌دهند و کزی و مژی را بر راست راه رفتن
و شکستن یر بستن و... برتری می‌بخشند.

من مست و تودیوانه ما را که برد خانه من چند تو را گفتم کم خور دو سه پیمانه
در شهر یکی کس را هشیار نمی‌بینم هر یک بتر از دیگر شوریده و دیوانه
جان را چو خوش باشد بی صحبت چنانه جانا بخرابات آتا لذت جان بینی
و آن ساقی هر هستی، با ساغر شاهانه هر گوشه پکی مستی، دستی زبر دستی
زین وقت به هوشپاران مسپار یکی دانه تو وقت خراباتی، دخلت می‌وخرجت می
وز حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه^۲ چو کشته بسی لنگر کژمی شد و مژ می‌شد

هرگ ته، وصل...
زمین غمگین
آسمان، گریان
و ستارگان منتظر!
فغان از لولیان برخاسته است
شهر در ولله است!
آسمانی‌ها چشم انتظار هر راه‌اند
اما سالکان چون گام نهند

۱- ترجمه بیت عربی؛ الا الحبیب الای شفت به فندۀ رقیقی و تریاقی
(علوف المارف، ص ۲۰۴)

۲- دیوان کبیر، فروزانفر، ج ۵، فزل شماره ۲۲۰۹، صص ۱۱۹-۱۲۰.

مرگ مولانا/۸۳

تا کام کشند و سرخوشی یابند؛

بی پاسخ می‌مانند؛

در مسلک حضور

سر نه در گریبان که بر بیابان فناست

و فنا عین بقاست

فسانه گشت دیدار دنیا ویان؟

مردمان زمین، سالکان نشسته در کمین

به قاصدگی چشم بسته‌اند

که دمی سر زد و بی پیغام برگشت

تشنگان در کویر فراق‌اند

و

خردینه‌های سلوک شیر را خون یافته‌اند

و

بلبلی در سفر است و بی پایان آخر آن!

خون غالب آمد و شیر با فرشته در سفر

مولانا برگشید

... و زندگی تکرلر یک تجربه؛

تجربه‌ای که در شش سالگی آن را آسمان نیز به خاطر دارد

و مرگ نیز چنین!

و حسرتی داغ در دلها نهاد، گرچه

آسمانیان شادان و خندان

که نسیم صبحگاهی دیدار

با انسان رهیده از نفس و رمیده در وصل

به دامان رسیده است
زمین دلمده گشته چه،
مرگ اولیا را هرگز چیرانی در زمین نیست
و اولیا تجلی الهی اند
و تکراری در تجلی نیست^۱

مولانا که لحظات آخر عمر خود را می‌گذراند تمام قوییه زلزله‌ای خفیف را شاهد بود؛
اما او بدون هیچ واهمه‌ای لحظه میعاد را انتظار می‌کشید یک بار که یاران را از
زمین لرزه در وحشت یافت با لحنی که از طنز لطیف و تلخ او نشان داشت آنها را
تسلي داده نترسید یاران؛ زمین لقمه چرب می‌خواهد و بزوی چون جسم مرا در کام
کشد آرام خواهد یافت.^۲

نقل است که صدرالدین قوئیوی شیخ‌الاسلام و عارف و محدث بزرگ که در گذشته
پارها بر ضد «خداوندگار» به تحریک توطئه و قیبانه هم پرداخته بود
و اکنون این لحظه پایانی در کنار پسترش بود، به گوشة چشم شفقت و محبت
می‌نگریست کاسه دوایی را که از دست قاضی سراج‌الدین و حتی حسام‌الدین
نخوردده بود و در چنین لحظه‌ای خوردنش برای او شکنجه سختی بود از دست وی
گرفت و حتی جزءهایی از آن هم سر کشید. اما وقتی شیخ برای او آرزوی شفا کرد
بی‌درنگ خاموشی را شکست و با حال کسی که دست از دنیا شسته باشد این شفا
هم شما را باد! اکنون میان عاشق و معشوق جز پیراهنی که این جسم نزار است
حجابی نیست، نمی‌خواهد تا این حجاب هم از میان برخیزد تا به نور اتصال یابد.
بالاخره با غروب آفتاب، مولانا یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ق به ندایی

۱- از نکارنده

۲- پله پله تأملات خدا، ص ۵۲۰

مرگ مولانا/۸۵

پاسخ داد که از بچگی در گوشش نعمه ساز کرده بود و با نیل به فنای ظاهربی، بد
بقای باطنی دست یافته و یار را در آغوش گرفت و به حسرت دیرینه پایان داد و به
جانان چان داد و این همه که از وصل قطره به دریا سخن می‌راند و مردمان را چون
قطره خایف خطاب می‌کرد و بدان امید می‌بخشید تا ز دریا نهر است و خود را بر آن
حواله گنند، خود نیز چنین کرد و روی در طلب دریا نهاد و دریایی شد چه نیک
سروده است حال کسی را همچون خود در طلب دریا، عمر سوکرده:

همچو قطره‌ای خایف از باد و ز خاک	که فنا گردد بدين هر دو هلاک
چون به اصل خود که دریا بود جست	از تقد خورشید و باد و خاک رست
ظاهرش گم گشت در دریا ولیک	ذات او معموم و پا بر جا و نیک
هین بده ای قطره خود را این شرف	در کف دریا شوایمن از تلف
خود که را آید چنین دولت به دست	قطره را بحری تقاضاگر شدست
الله الله زود بفروش و بخر	قطره‌ای ده بحر پرگوهر ببر
الله الله هیج تأخیری مکن	که ز بحر لطف امد این سخن
لطف اندر لطف این گم می‌شود	کاسفلی بر چرخ هفتمن می‌شود
ومولانا خود همان قطره‌ای بود که سالها تقاضاگر دریا شده بود و اینک دریا تقاضاگر	
اوست. پس مرگ چیزی جز وصل قطره به دریا نیست.	

الله الله گرد دریا بار گرد^۱
گرچه پاشند اهل دریا بار زرد^۲
و قطره چون به دریا بپیوندد دریا گردد ورنه قطره همان قطره و دریا همان دریا
خواهد مانند... و قطره دریا شد.

والسلام

مولوی مولانا؛

و منتوی همیشگی

۱- مشنونی، دفتر چهارم، آیات ۱۶-۲۴.

۲- همان، دفتر ۵، بیت ۲۵.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۵.
- ۳- احیاء علوم الدین، غزالی، ج ۲، ص ۲۷۸، به نقل از ابعاد عرفانی اسلام، ص ۲۴۶.
- ۴- پله پله تا ملاقات خدا، زرین کوب، عبدالحسین، انتشارات علمی، تهران ۱۳۷۵.
- ۵- تذکرة الاولیاء، فرید الدین، عطوار، ج ۱، تصحیح دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، ۱۳۶۰.
- ۶- تفسیرهای زندگی، ویل دورانت، ترجمه ابراهیم مشعوی، انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۷۲.
- ۷- دیوان کبیر، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- ۸- شکوه شمس، آن ماری شیمل، ترجمه حسین لاهوتی
- ۹- شمس تبریز، موحد، محمدعلی، طرح ۹، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۱۰- قصه ارباب معرفت، سروش، عبدالکریم، موسسه فرهنگی صراحت، تهران

.۱۳۷۵

۱۱- «قمار عائشانه نزد مولانا»، عبدالکریم، سروش، مجله پیام، ش ۲۷۵، سال ۱۳۷۴.

۱۲- مشتوى، تصحیح دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، ۱۳۷۴.

۱۳- مناقب العارفین، ج ۱ و ۲، شمس الدین احمد افلاکی العارفی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب: ۱۳۷۵.

۱۴- مولانا جلال الدین، گولپیتاری، عبدالباقي، ترجمه توفیق سپهانی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۷۵.

۱۵- سرّ نی، زرین کوب، عبدالحسین، ج ۲، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴.

نمايه اشخاص:

رسول (ص) ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱	ایتن، عبدالمحمد ۱۵ احمد (ص) → رسول (ص)
رکن الدین سجادی: ۱۲ وندل: ۲۹	استعلامم، محمد: ۱۲، ۲۱ اسندیاری → نیما
رویبروک: ۴۵، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴	اندلاکی: ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵
لرکوبه، صلاح الدین: ۲۱	اکھارت ماستر: ۴۲
زین کوبه، عبدالحسین: ۲۱، ۵۹	بايزيد → بسطامی
زمانی، کریم: ۶۱	بسطامی، بايزيد: ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵
سبحانی، توفیق: ۱۶	پهانولند: ۸
سهردی، شهراب: ۶۹	پیامبر → رسول (ص)
سراج الدین: ۸۳	تونس استیس والتر: ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵
سروش، عبدالکریم: ۱۲، ۹	جامی، نور الدین: ۷۱
سلطان ولد: ۸۱، ۸۳، ۸۴	چیریل: ۷۲، ۷۳
سلیمان تبریزی، ابریکر: ۱۲	جلال الدین → مولوی
سننت قرزا: ۲۸، ۲۹	جیمز، ویلیام: ۶۷، ۲۰
مرزوکی: ۴۸	چلپی حسام الدین: ۸۲، ۸۳، ۸۴
شبیل: ۶	حسام الدین → چلپی
شمیش: ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶	خرمشاهی، پهانولند: ۵۵
	(اماکریشتا: ۳۷)

- شمس الدين محمد بن علي بن
ملك سه شمس
شيطان: ٧١
شيمل، لن ماري: ٢١
علا الدين: ٢١
عريبي، محسن الدين: ٦
خلوي فاليتني، سعيد: ٧٦
علي (ع): ١٨
خزالي، محمد: ١١، ٩
فخر الدين: ٧٥
فروزانفر بدين الزمان: ٨٢٨٦٢٧٣٣
فروم، اريك: ٧٦
فلوطين: ٣٦
قوتيوي، صدر الدين: ٨٣
كرلاخانون: ٤٥
ككورة، سورن: ٤٤
كمال جندى: ١٢
گولپینارلى، عبدالباقي: ٢٥، ١٦
لاهوتى، حسين: ٢١
محمد سه مولوى
مشعرى، ابراهيم: ٢٢
مصطفى (ص) سه رسول (ص)
معين الدولة: ٧٣
مودده، محمد على: ٢٣
مولانا سه مولوى
مولوى، رک، پیشتر صلحات
مومنه خاتون: ٨
مونتاكو، مارکارد: ٤٦

