

---

## «الست» در غزلیات شمس و شبکه روابط معنایی آن با آفرینش، ذکر و سماع

---

علی محمدی آسیابادی\*

مرضیه اسماعیل زاده مبارکه\*\*

### ◀ چکیده:

آیه الست از جمله آیاتی است که بازتاب وسیعی در اشعار مولانا دارد، و از نظر معنایی با مضامین مختلفی که اهم آن موضوع آفرینش، ذکر و سماع است، ارتباط ساختاری پیدا می‌کند. غزلیات شمس، جلوه‌گاه تأثیراتی است که از شنیدن خطاب ازلی در مولانا به وجود آمده و سماع و سرودن شعر از مهم‌ترین این تأثیرات است.

راهی که مرید با تلقین ذکر شیخ آغاز می‌کند و مداومت او بر اذکار، ارتباطی مستقیم با خطاب الست دارد؛ بنابراین، در ژرف‌ساخت غزلیات مولانا رابطه‌ای معنوی میان آیات آفرینش با آیه الست و مقوله‌های ذکر و سماع مشاهده می‌شود، و این موضوعی است که در این مقاله به توضیح آن پرداخته شده است.

### ◀ کلیدواژه‌ها:

مولانا، غزلیات شمس، الست، ذکر، سماع.

---

\* دانشیار دانشگاه شهر کرد / asiabadi97@yahoo.com

\*\* دانشجوی کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهر کرد / esmailzadeh67@yahoo.com

## مقدمه

یکی از متونی که نمی‌توان آن را از کلام مولانا جدا دانست، قرآن کریم است. جدای تلمیحات و اقتباس‌های مولانا از کلام وحی، وی در اشعارش به گونه‌ای بدیع و تأویل‌پذیر، بهره بسیاری از آیات و مفاهیم قرآنی برده است.

احاطه مولانا بر الفاظ و مفاهیم قرآنی به این دلیل است که متصوفه مبادی و تعالیم خود را غالباً به قرآن منسوب یا مربوط کرده‌اند و بر تلاوت و ختم قرآن مواظبت و مداومت داشته‌اند، به علاوه تلاوت قرآن از رسوم واعظان بوده، و در مورد مولانا هم عامل عمده‌ای که ذهن وی را به معانی قرآنی مشغول کرده، اشتغال وی به وعظ و تذکیر بوده است. (سرنی، ص ۳۴۱-۳۴۲)

«آیه الست» (اعراف/ ۱۲۷) از جمله آیاتی است که تأثیر به‌سزایی در اندیشه‌های عرفا داشته است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ: وَ چون بگرفت خدای تو از فرزندان آدم از پشت‌هاشان فرزندانشان و گواه کردشان بر تن‌هاشان، آیا نیستم خدای شما؟ گفتند: آری، گواه دهیم تا گویند روز رستاخیز که ما بودیم از غافلان.» (روض الجنان، ۱/۹)

در کتب حدیث، روایت‌های متعددی در ارتباط با این آیه آمده است که مورد استناد متکلمان و مفسران قرآن واقع شده، و منشأ استنباط‌های مختلف گردیده است. در اینجا به برخی از این روایت‌ها اشاره، و سپس دیدگاه مفسران و عرفا درباره میثاق الست مطرح می‌شود. طبق یکی از مشهورترین این روایات، یکی از مردمان قریش از پیامبر (ص) می‌پرسد: به چه چیز بر سایر پیامبران برتری و تقدّم یافتی حال آنکه آخرین آن‌ها و خاتم آن‌ها هستی؟ فرمود: من اولین کسی بودم که هنگام اخذ میثاق از پیامبران و شاهد گرفتن آن‌ها بر خود به خداوندی خدایم اقرار کردم، و به سؤال الست بر ربکم پاسخ بلی دادم. (علل الشرایع، ۲/ ۱۲۴) بر اساس این روایت، میثاق الست بایست در عالم ذر گرفته شده باشد، و پاسخ گفتن به این سؤال بایست موجب تفضیل بعضی بر بعضی دیگر شده باشد.

در جواهر السنیه روایتی از قول اباجعفر(ع) آمده است که «خداوند از پیامبران میثاق گرفت و گفت: آیا من پروردگارتان نیستم و این محمد رسول من نیست و این علی امیرالمؤمنین نیست؟ پاسخ دادند: بله هست. پس پیامبری بر آنها تثبیت شد؛ و از پیامبران اولوالعزم میثاق گرفت که همانا من خدای شما هستم و محمد، پیامبر من است و علی امیرالمؤمنین است و جانشینان او پس از او، اولیای امر و گنجینه‌های علم من هستند، و مهدی کسی است که از طریق او دین من یاری می‌شود و دولت من ظاهر می‌شود و از دشمنانم کین خواهی می‌شود و خواه و ناخواه از طریق اوست که عبادت می‌شوم. پس گفتند خدایا اقرار می‌کنیم و شهادت می‌دهیم و آنچه آدم گفت را نه انکار کرده‌ایم و نه به آن اقرار کرده‌ایم. پس آن پنج نبی به خاطر دل نهادن بر مهدی، صاحب عزیمت شدند، و آدم را عزم و اراده‌ای بر این اقرار نبوده است. و این قول خدای تعالی است که: "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنسَىٰ وَكَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (ص ۲۱۵)

در روایت دیگری که از کلینی رازی و برخی دیگر از منابع نقل شده است، باز هم از قول ابا جعفر(ع) درباره این آیه آمده است که خداوند ذریه آدم را تا روز قیامت از پشت آدم بیرون کشید و خود را به آنها شناساند، و نشان داد و اگر جز این بود، هیچ کس خدایش را نمی‌شناخت. پیامبر(ص) فرمود: هر مولودی بر فطرت خود زاده می‌شود یعنی می‌داند که خداوند عزّ و جل خالق اوست. (کافی، ۱۳/۲)

از اهل حدیث و روایت گذشته، میان مفسران- چنان‌که شیخ طوسی گفته است (التبیان فی تفسیر القرآن، ۲۷/۵-۲۸)- درخصوص گرفتن میثاق و شاهد گرفتن افراد بر خودشان اختلاف نظر هست. بنا به یک تعبیر کسانی که میثاق از آنها گرفته می‌شود و مخاطب «الست؟» واقع می‌شوند افراد بالغ از ذریه آدم‌اند که قرن به قرن و عصر به عصر می‌آیند، و گواه گرفتن آنها بر خودشان بدین معناست که آنها را به سن بلوغ می‌رساند و عقل‌هایشان را کامل می‌کند، و در عقل‌هایشان ادله‌ای را برقرار می‌کند که از طریق آن پی می‌برند که مصنوع‌اند و مصنوع به ناچار باید صانعی داشته باشد، و گواه می‌گیرد آنها را بر زیادت و نقصان و رنج‌ها و بیماری‌هایی که در آنها حادث می‌شود، و حاکی از وجود خالق رازقی است که معرفت او و قیام به شکر او واجب است. سپس خداوند

پیامبران را فرستاد و کتاب‌های آسمانی را نازل فرمود تا در روز قیامت کسی نگوید ما از غافلین بودیم و کسی ما را بیدار نکرده است، و حجتی برای ما اقامه نشده است و عقل‌هایمان کامل نشد تا با آن فکر کنیم. یا گروهی نگویند همانا پدران ما در حالی که عاقل و بالغ بودند مشرک بودند و ما هنگامی که دین آن‌ها را پذیرفتیم، کودکانی نابالغ و بی فکر بودیم.

شیخ الطائفه درباره بخش دیگری از این آیه می‌گوید: اینکه روایت کرده‌اند خداوند ذریهٔ آدم را در حالی که همچون ذر (ذره‌ها/ مورچه) بودند از پشت او بیرون کشید و آن‌ها را بر خود گواه گرفت، درست نیست، زیرا کودکان بر مورچه‌ها یا ذره‌ها که حجتی بر آن‌ها نیست، و درست نیست که مخاطب واقع شوند و بر آن‌ها تکلیف شود، برتری دارند. از این گذشته، آیه بر خلاف این گفته دلالت می‌کند. زیرا خداوند تعالی فرموده است: «من ظهورهم» یعنی از پشت بنی آدم و نگفته است «من ظهره» یعنی از پشت او، و نیز گفته است «ذریتهم» و نگفته است «ذریته» و سپس می‌گوید: «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَتَاهِلِكُنَّا بِمَا فَعَلَ الْمُتَظِلُّونَ»<sup>۲</sup> از این آیه برمی‌آید که پیش از این ذریه، پدرانی بوده‌اند که بیهوده‌کار بوده‌اند و آنان پس از آن پدران آمده‌اند. (همان، ۵/۲۸)

مفسران دیگر در خصوص این آیه، ضمن گواه گرفتن آن بر اذعان بندگان به احدیت خداوند و بلی گفتن ایشان، به مسئله تقدیر ازلی و علم حق در مورد شقاوت و سعادت انسان‌ها نیز پرداخته‌اند. میبیدی می‌گوید: خداوند «روز میثاق به جلال عز خود و کمال لطف خود بر دل‌ها متجلی شد، قومی را به نعت عزت و سیاست، قومی را از روی لطف و کرامت. آن‌ها که اهل سیاست بودند داغ حرمان بر ایشان نهادند که «أَوْلَيْكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»<sup>۳</sup> و ایشان که سزای نواخت و کرامت بودند، تویح کرم بر منشور ایمان ایشان زدند که «أَوْلَيْكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ»<sup>۴</sup>» (کشف الاسرار، ۷۹/۹)

ابوالفتح رازی معتقد است که خداوند «ایشان را بر یکدیگر گواه کرد تا فردای قیامت نگویند که ما از این غافل بودیم یا تعلیل کنند به شرک پدران و گویند: ما را پدران مشرک بودند، ما نیز به آن شرک آوردیم، و وجه دوم این است که چون خدای تعالی ایشان را از بدیع فطرت و از کمال صنعت چنان آفرید، و ترکیب عجیب و آیات

و دلایل و عبر در خلق ایشان که دلیل کند بر آنکه ایشان را خالق است قادر، عالم، حیّ، موجود، حکیم، سمیع، بصیر، مرید، کاره مدرک تا انکار نتوانند کردن.» (روض الجنان، ۸۹ / ۹)

آنچه از همین گفته ابوالفتح استنباط می‌شود، ابهامی است که در محتوای آیه وجود دارد و موجب حداقل دو برداشت متفاوت از آن شده است: وجه اول که ابوالفتح به آن اشاره می‌کند، مستلزم این است که واژه «إذ» در آیه مورد بحث بر آنچه «عالم ذر» نامیده می‌شود، دلالت کند و وجه دوم، مستلزم این است که بر همین دنیا دلالت کند. در خصوص اینکه آیا واژه «إذ» در این آیه و در نتیجه مفاد آیه بر دنیا دلالت می‌کند یا بر عالم ذر میان مفسران اختلاف نظر هست. عده‌ای با استناد به روایاتی مفاد آیه را مربوط به همین دنیا می‌دانند، و عده‌ای دیگر با استناد به روایاتی دیگر مفاد آن را مربوط به عالم ذر می‌دانند. (ر.ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ۸ / ۳۰۵-۳۳۱) «بسیاری از مفسران دیگر به خصوص معتزله، نیز می‌گویند از این آیه، وجود عالم ذر که در آن انسان‌ها به صورت ذره‌های ریز یک جا گرد آمدند و پیمان بستند، فهمیده نمی‌شود بلکه این آیه به فطرت خداین اشاره می‌کند که هر انسانی با آن زاده می‌شود و وقتی به مرحله رشد و آگاهی می‌رسد، به صورت بینش روشن درباره خدا در می‌آید، به طوری که در برابر این سؤال فرضی از جانب خدا، یعنی «الست بریکم» از درون هر انسانی پاسخ «بلی» به گوش می‌رسد.»<sup>۵</sup> (خدا از دیدگاه قرآن، ص ۵۰)

اما عرفا این آیه را در شبکه منظمی از آیات و روایات قرار می‌دهند، و بین این آیه و آیاتی دیگر مناسبت بینامتنی ایجاد می‌کنند، به نحوی که اشاره به هر کدام از آن‌ها متضمن اشاره به آیات دیگر هم هست. معمولاً موجبات معنایی این شبکه را تأویل‌های عرفانی‌ای تشکیل می‌دهد که در امهات کتب صوفیه آمده است. علاوه بر این، عرفا این آیه را منشأ و خاستگاه بسیاری از اعمال آیینی خود می‌دانند. در حقیقت، هیچ اثر منظوم یا مثنوی عرفانی‌ای را در زبان فارسی نمی‌توان یافت که در آن به این آیه و مناسبات معنایی آن اشاره نشده باشد، و این خود نشان از اهمیت فراوان آن در تفکر عرفانی و علاقه خاص عرفا نسبت به عهد و پیمان آفرینش دارد.

در عرفان ابن عربی، مسئله «سرّ القدر» با آیه الست ارتباط می‌یابد. سرّ قدر در عرفان محیی‌الدین و پیروان او مبتنی بر این است که خداوند: «عالم را مطابق صورتی که در علم خود داشته ایجاد کرده است.» (نص النصوص، ص ۱۱۱) از میان پیروان ابن عربی، سعیدالدین فرغانی در شرحی که بر تائیه ابن فارض نوشته است، خطاب الست را به عالم مثال یا همان عالم اعیان ثابت‌ه در علم حق نسبت داده است (ر.ک: مشارق الدراری، ص ۱۲۵-۱۲۷) و این با توجه به عرفان محیی‌الدین بدان معناست که میثاق الست پیش از تعیین یافتن موجودات در عالم شهادت است. از این جهت، تأویل عرفانی آیه در میان پیروان ابن عربی شبیه به نظر کسانی است که ظرف زمانی میثاق الست را «عالم ذر» می‌دانند. از جهت دیگر، با توجه به مسئله تجدد امثال در عرفان ابن عربی، تجدد امثال، مستلزم تجدد میثاق الست هم هست. دیدگاه مولوی نیز با توجه به شواهدی که از غزلیات شمس نقل خواهد شد، شبیه به همین دیدگاه است. او در بیت زیر به همین مسئله تجدد امثال اشاره دارد که می‌گوید:

دبهدم بحر دل و امت او در خوش و نوش در خطابات و مجابات بلی‌اند و الست  
(کلیات شمس، ۱/ ۲۳۸)

آیه «الست» در حوزه علم کلام نیز با مسئله جبر و اختیار ارتباط یافته است، اما با توجه به موضوع این مقاله، طرح این مسئله از حوصله این مقال خارج است و شایسته است خواننده محترم به کتب مربوط مراجعه کند. موضوع این مقاله چنان‌که از عنوان آن هم مشخص است، بررسی مناسبات و روابط متنی میان آیه الست با سه مقوله آفرینش، ذکر و سماع است.

در مورد نحوه استفاده مولانا از قرآن، مقالاتی نوشته شده است مانند «مولوی و قرآن؛ تفسیر یا تأویل» از سید حسین سیدی یا «کلام پروردگار در غزلیات خداوندگار مولانا» از حسن حیدری که در مورد شیوه استفاده مولانا از قرآن و نحوه انعکاس لفظ و معنای آن سخن گفته، اما در باب ارتباط موضوعی آیه با مقوله‌های مورد بحث ما تحقیق نکرده‌اند. به همین سبب، اثری مستقل در مورد این موضوع یافت نشد؛ اگرچه ممکن است مطالب پراکنده‌ای در بعضی از کتاب‌ها وجود داشته باشد. در این مقاله، سعی شده

است ضمن شرح چند مورد از این روابط معنایی، دیدگاه مولانا نسبت به آیه الست بررسی شود.

## الست و تلقین ذکر

در آیه الست سخن از عهد و پیمانی می رود که میان خداوند و انسان بسته شده و به حکم آن، انسان به وجود یگانه حق اقرار می کند. عرفا گام نهادن در طریق حقیقت را پیمان بستن دوباره‌ای با خداوند می دانند، و مولانا بارها متذکر این عهد و پیمان شده است:

کجا شد عهد و پیمان را چه کردی  
چرا کاهل شدی در عشق بازی  
تو را با من نه عهدی بود ز اول  
بیابنشین بگو آن را چه کردی

(همان، ۶ / ۴۱)

به یاد آر سخن‌ها و شرط‌ها که ز الست  
قرار دادی با من بر آن قرار توام

(همان، ۴ / ۵۹)

با دوست وفا کن که وفا وام الست است  
ترسم که بمیری و در این وام بمانی

(همان، ۶ / ۱۷)

در ابیات فوق، «عهد» در معنای «زمان» و در معنای «قول و پیمان»، مفهوم ازل را در ذهن تداعی می کند و «امانت» می تواند اشاره به دو نکته داشته باشد:

۱. آیه «امانت»: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ

مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب / ۷۲): ما عرضه کردیم زینهار را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها، منع کردند از آنکه بگریزند آن را و بترسیدند از آن و برگرفت آن را آدمی که او بوده است ستم کننده و نادان (روض الجنان، ۱۶ / ۱۹) که انسان متعهد می شود، امانت الهی را به سرمنزل مقصود برساند و در بیت دوم، مولانا این امانت را «عشق» معرفی می کند. در اینجا گویی پاسخ بلی به خطاب الست، همان پذیرش امانت الهی است که هر دو پیش از آفرینش رخ داده‌اند.

۲. آیه «الست»: انسان خداوند را به عنوان وجودی یگانه می‌پذیرد و فراموش کردن عهد و پیمان، اشاره به عمل غافلین است که در این آیه آمده: «شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف / ۱۷۲): گواه دهیم تا گویند روز رستاخیز که ما بودیم از غافلان (روض الجنان، ۱/۹) و بر مبنای آن، اکثر انسان‌ها این عهد را فراموش می‌کنند و در زمره غافلین قرار می‌گیرند. عرفا قائل‌اند که تفاوت عارف و غیرعارف در همین به یادداشتن است و تنها «روح آن کس که در هنگام الست از نشئه لقای رب سرمستی یافته باشد، می‌تواند از ذوق این نشئه لذت برد.» (نردبان شکسته، ص ۲۸۶)

اما نکته دیگری که در کلام عرفا در خور توجه است، این است که «آیه الست» را متضمن معنای «لا اله الا الله» و اثبات حق، آن هم از جانب حق دانسته‌اند. به گفته روزبهان بقلی: «قائل الست خود جواب خود دهد؛ هم خود الست گوید؛ هم خود بلی.» (شرح شطحیات، ص ۱۲۳) مولانا نیز کلمه طیبیه توحید و مفهوم آن- اثبات حق و نفی ما سوی الله- را در ارتباط با این آیه آورده است:

زهی لوا و علم لا اله الا الله      که زد بر اوج قدم لا اله الا الله  
چگونه گرد برآورد شاه موسی وار      ز بحر هست و عدم لا اله الا الله  
برآید از دل و از جان الست شه شنود      هزار بانگ نعم لا اله الا الله

(کلیات شمس، ۱۷۲/۵)

ای روز الست ملک و دولت رانده      وی بنده تو را چو قل هو الله خوانده  
چون روشنی روز در آی از در من      بین گردن من به سوی در کژ مانده

(همان، ۲۰۷/۸)

یونست در بحر ماهی پخته شد      مخلصش را نیست از تسبیح، بد  
او به تسبیح از تن ماهی بجست      چیست تسبیح؟ آیت روز الست

(مثنوی، ۱۴۲/۲)

بر اساس مفهوم این آیه، اولین کسی که تلقین ذکر نمود، آن هنگام که «ارواح سر در چنبر امتحان مانده که سر سرّ لا به گوش سرّش فروگویند.» (شرح شطحیات، ص ۱۵)

پروردگار بود.

میبدی نیز به این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید که خداوند در آن روز نگفت که «خدای تو کیست که بنده درماندی بلکه سؤال کرد با تلقین جواب، گفت: نه منم خدای تو؟» (کشف الاسرار، ۳/ ۷۹۶)

با توجه به اینکه «بلی» در زبان عربی، پاسخ مثبت است به سؤال منفی - [الست بریکم؟ قالو بلی] - خداوند به ارواح فرمود: «قولوا لا اله الا الله» و قولوا لا اله الا الله وجهی مثبت است از همان «الست بریکم». پیامبر اسلام (ص) نیز «وقتی جماعتی از خواص صحابه را جمع کرد در خانه‌ای و فرمود تا در بیستند و سه بار کلمه لا اله الا الله را به آواز بگفت و صحابه را فرمود همچین بگویند. ایشان بگفتند. آنگه دست برداشت و سه بار گفت: اَللّٰهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ...» (مرصادالعباد، ص ۲۸۰)

بدون تردید پیامبر (ص)، به عنوان اسوه صوفیان در آداب عرفانی، هم‌آوا با خطاب «الست» تلقین ذکر کرده‌اند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تأثیر تلقین شیخ «در ابتدای مسیر سالک» ناشی از نفس حق اوست که مرید را به یاد عهد و پیمان‌ش انداخته، و شور و التهاب قول ازل را در وجود او بیدار می‌کند، زیرا انسان‌ها در مقام وحدت جای داشته‌اند و در آن روز، هم مراد بوده‌اند (مراد آفرینش) و هم مرید (مرید پروردگار خویش). تمامی اهتمام حقیقت‌جویان نیز، یافتن اعتلای ذاتی خویش و رسیدن به آن مقام است.

مولانا شرح این هبوط و ذکر ارزش‌های انسان را چنین باز می‌گوید:

ای دل تو در این غارت و تاراج چه دیدی	تا رخت گشادی و دکان باز کشیدی
در سیل، کسی خانه کند از گل و از خاک	در دام، کسی دانه خورد هیچ شنیدی
آن شاه گل ما به کف خویش سرشته است	آن همّت و بخشش ز کف شاه چشیدی
والله که در آن زاویه کاوراد الست است	آموخت تو را شاه تو شیخی و مریدی

(کلیات شمس، ۶/ ۶)

مداومت بر ذکر، در عرفان اسلامی پس از توبه و تلقین ذکر، تنها راهی است که آغاز آن از یادآوری و ذکر خداوند در الست نشئت گرفته و به فنای در او می‌رسد و همان‌گونه که خداوند با خطاب کردن انسان به او ارزش بخشید، سالک نیز با خواندن او به ارزش نخستینش رجوع می‌کند.

علاءالدوله سمنانی نیز در این باره می‌گوید: «در ازل هر ذره‌ای از موجودات که خطاب الست بر بکم را سماع کرده بودند، امروز چون نسیمی از نفحات «إِن لِّرَبِّكُمْ فِی اَیَّامِ دَهْرِكُمْ نَفْحَاتٍ» بر جان ایشان وزید خواستند تا به همان سرمنزل باز روند، مشایخ طریقت ایشان را به مداومت ذکر فرمودند بر قضیه فَادْکُرُونِی اُدْکُرْکُمْ (بقره / ۱۵۲)» (مصنّفات فارسی، ص ۲-۳)

از طرفی، ذکر در لغت به معنی به یاد آوردن است و غافلین چنان‌که در آیه الست آمده، به معنی کسانی است که عهدشان را با خداوند فراموش کرده‌اند؛ در قرآن پس از آنکه خداوند به خلقت آسمان، کوه‌ها و زمین اشاره می‌کند به پیامبر می‌گوید: «فَدَکَّرْ اِنَّمَا اَنْتَ مُذْکَّرٌ» (غاشیه / ۲) در نتیجه ذکر به نوعی، یادآوری عهد الست، آفرینش و در واقع رسالت پیامبران نیز هست و آگاه بودن به آن میان انسان عارف و غیر عارف تفاوت ایجاد می‌کند.

### ارتباط الست و آیات آفرینش

همان‌طور که امر (کُنْ) در آیه «اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» (یس / ۸۲): فرمان او چون خواهد چیزی آن بُود که گوید آن را بباش، بباشد (روض الجنان، ۱۶ / ۱۶۶) اولین خطاب خداوند به همه موجودات از جمله انسان به شمار می‌رود. تعبیر «الست بر بکم» هم در آیه مذکور اولین خطاب خداوند به انسان‌ها به شمار می‌رود، و این دو خطاب ازلی طلیعه آفرینش انسان و جهان یا عالم صغیر و کبیر در اندیشه عرفاست. اولین خطاب با امر «کن» صورت می‌گیرد و همه موجودات از جمله انسان پا به عرصه هستی می‌گذارند و دومین خطاب با عبارت «الست بر بکم» فقط به انسان اختصاص می‌یابد، و او را از بقیه موجودات مستثنا می‌کند؛ بنابراین، خطاب دوم طلیعه سپردن امانت الهی به انسان است که فلسفه آن از طریق همین تخصیص دانسته می‌شود. لذا از همین جاست که آیه الست با آیه امانت ارتباط می‌یابد.

عرفا معتقدند که هر آنچه از جانب خداوند (خیر مطلق) بخشیده می‌شود، نمونه برترین لطف و بخشش اوست، و نیز اولین چیزی که از جانب خداوند به خلق رسید،

وجود بود. به گفته ابن عربی «ممکنات در عالم عدم در عین سرگردانی و در سختی و شوق به وجود آمدن بودند که حقیقت حق به آن‌ها عطا شد.» (الفتوحات المکیه، ۲/ ۴۵۹) به طور کلی، تمام خطاب‌های الهی در عرفان حکم شراب دارد و مستی بخش وجود عارف است. در این میان، آیه الست که به موجب آن خطاب خداوند فقط به انسان اختصاص می‌یابد، جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا در این اختصاص، نشانی از محبت ویژه خداوند به انسان یافت می‌شود. پیداست که پیامد این محبت، سگری است که نصیب عارف می‌شود. مولانا نیز به این سکر، که در نتیجه شنیدن ندای ویژه حق است، اشاره کرده است:

ای عاشقان ای عاشقان آمد گه وصل و لقا

«از آسمان آمد ندا ک» ای ماه‌رویان الصلا

ای سرخوشان ای سرخوشان آمد طرب دامن‌کشان

بگرفته ما زنجیر او بگرفته او دامان ما

(کلیات شمس، ۱/ ۲۹)

آمد ندا از آسمان جان را که بازاً الصلا

جان گفت: «ای نادای خوش اهلاً و سهلاً مرحبا

سمعاً و طاعة ای ندا هر دم دو صد جانت فدا

یک بار دیگر بانگ زن تا بر پرم بر هل آتی

(همان، ۱/ ۱۴)

ندای آسمانی و یا هر صوتی که عارف را به یاد الست و وصال نخستین بیندازد، وجود او را سرشار از شور و مستی می‌کند و چنان‌که گفته شد، بر مبنای فیاض بودن حق، وجود و آفرینش که در آن هستی مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرد، شراب تلقی می‌شود و با آیه «و سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» (انسان / ۲۱) (سیراب کند ایشان را پروردگار ایشان شراب پاکیزه) (تفسیر ابوالفتوح، ۱۰/ ۱۸۲) ارتباط می‌یابد.

عطار در غزلی می‌گوید:

ما ز خرابات عشق مست الست آمدیم نام بلی چون بریم چون همه مست آمدیم

پیش ز ما جان ما خورد شراب الست      ما همه زان یک شراب مست الست آمدیم  
(دیوان عطار، ص ۴۹۹)

بدون تردید «خوردن شراب» چیزی نیست جز «شنیدن خطاب»، زیرا در آیه الست، خداوند انسان را مستقیماً مورد خطاب قرار داده، و وجود آدمی را از شرابی ازلی مست کرده است؛ اما از دیگر سو، در کنار آن سخن از «خلقت» مطرح می‌شود که در این غزل، ردیف «آمدیم» مهم‌ترین بازتاب مفهوم «به وجود آمدن» است ضمن آنکه عطار در ادامه به صراحت از آن سخن می‌گوید:

ساقی جام الست چون و سقا هم بگفت

ما ز پی نیستی عاشق هست آمدیم

دوست چهل بامداد در گل ما داشت دست<sup>۶</sup>

تا چو گل از دست دوست، دست به دست آمدیم

(همان، ص ۴۹۹)

چنان‌که مشاهده شد در ابیات فوق، الست و آیه «کن» (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) با هم پیوند یافته‌اند.

چگونگی این پیوند بدین صورت است که آفرینش انسان از یک طرف با امر و خطاب «كُنْ» و خطاب الست و از طرف دیگر با آیه «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (حجر/ ۲۹): (و دمیدم در او روح خود) (روض الجنان، ۶/ ۱۴۷) ارتباط می‌یابد. «كُنْ» کلمه‌ای مرکب از دو حرف است و کلمه و حروف در عالی‌ترین وجه خود با نفخه حق تجلی پیدا می‌کنند. «نفس رحمانی به صور ممکنات وجود می‌بخشد همان‌گونه که نفس به حروف وجود می‌بخشد، پس عالم از حیث این نفس کلمات الهی هستند.» (الفتوحات المکیه، ۲/ ۴۵۹) بنابراین خطاب «كُنْ» که از طریق کلام به خلق رسید، اوج موسیقی خلقت است و نیز از حیث افاضه وجود به ممکنات شراب است، زیرا وجود از «وجد» به معنی یافتن است، و البته هر آنچه عاشق از معشوق دریافت می‌کند، نشانی از وجد سماع و سکر شراب دارد. مولانا در این باره می‌گوید:

گه جام مست گردد از لذت می تو      گه می به جوش آید از چاشنی جامت  
معنی به سجده آید چون صورت تو بیند      هر حرف رقص آرد چون بشنود کلامت  
(کلیات شمس، ۲۵۳/۱)

از طرفی حسن و عشق ملازم یکدیگرند و بر اساس آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده/ ۵۴)  
دوست دارد ایشان را و دوست دارند او را (تفسیر ابوالفتوح، ۳/۴) و حدیث «كُنْتُ كَنْزاً  
مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأُعْرَفَ» (مرصادالعباد، ص ۲) عشق با خلقت  
رابطه مستقیم پیدا می کند که این موضوع، مضمون بخش بسیاری از اشعار شعرای  
ماست؛ برای نمونه، ابیاتی از غزلیات شمس نقل می شود:

ای عشق کز قدیم تو با ما یگانه‌ای      یکیک بگو تو راز، چو از عین خانه‌ای  
ای آن که خوبی تو نشانید فتنه‌ها      عشق تو است فتنه و تو خود نشانه‌ای  
(کلیات شمس، ۲۲۲/۶)

ای ز پگه خاسته سرمست مست      مست شرابی و شراب الست  
عشق رسانید تو را همچو جام      از بر ما تا بر خود دست دست  
(همان، ۳۰۰/۱)

زان سوی لوح وجود مکتب عشاق بود      وانچ ز لوحش نمود آن همه اسمای ماست  
(همان، ص ۲۶۸)

از عشق خدا نه بر زیان خواهی شد      بی جان ز کجا شوی که جان خواهی شد  
اول به زمین ز آسمان آمده‌ای      و آخر ز زمین بر آسمان خواهی شد  
(همان، ۱۰۶/۸)

در یک تحلیل نهایی درمی یابیم که تمام آیاتی که با آفرینش ارتباط پیدا می کنند،  
از نظر معنایی با هم رابطه دقیق و ساختاری و حداقل از وجهی با هم «این‌همانی»  
دارند.

بخش دوم آیه الست: «شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» به معاد و  
بازگشت ارواح به محضر خداوند اشاره دارد. از همین طریق است که خطاب الست با  
آیه «بَا أُيْتُهُا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِرْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي»

(فجر / ۲۷ - ۳۰) ارتباط می‌یابد، و از رهگذر آن آفرینش و معاد به هم می‌پیوندند. این پیوند را در اشعار مولانا و بیشتر در ژرف‌ساخت کلام او می‌توان یافت؛ مثلاً در بیت:

جام می‌الست خود خویش دهد به مست خود

طبل زند به دست خود باز دل پریده را

(کلیات شمس، ۱ / ۳۶)

اشاره‌ای به آیهٔ امر نکرده و تنها از «شراً بَطْهُوراً» و «الست» سخن گفته است؛ اما طبل، باز و فراخواندن او: إِرْجِعِ إِلَى رَبِّكَ (فجر / ۲۸) (برگرد سوی خدایت پسند کننده پسند کرده شده) (تفسیر ابوالفتوح، ۱۰ / ۲۷۹) نمایانگر آیهٔ امر است، چرا که «باز در شعر مولانا، در بیشتر موارد نماد جان انسان است که از آشیان اصلی خود که ساعد سلطان است جدا شده و بر مردار دنیا نشسته، اما چنان‌که عادت و طبیعت باز بودن اوست، باز به مکان اصلی خود باز می‌گردد.» (هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس، ص ۱۹۶) و برگرداندن باز پریده (روح)، تنها در صورت خلق او و بریدن روح از عالم مادی امکان‌پذیر است، و در حقیقت «باز» به عنوان نماد جان انسان در بردارندهٔ تمام آیات ذکر شده است که با شنیدن خطاب ازلی باز می‌گردد:

ای ساقی جان برین خوش آواز برو      ساز ازلی است هم بر این ساز برو  
ای باز چو طبل باز او بشنیدی      شه منتظر توست سبک باز برو

(کلیات شمس، ۸ / ۲۶۳)

و یا در ابیات زیر سخن از «کُنْ» آمده، در حالی که «الست» در تأویل ابیات با آن همراه و در واقع یکی است:

تن با سر نداند سر کُن را      تن بی سر شناسد کاف و نون را  
یکی لحظه بنه سر ای برادر      چه باشد از برای آزمون را

(همان، ۱ / ۶۷)

کلمهٔ «آزمون» همان بلاست که با «بلی» در آیهٔ «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (اعراف / ۱۷۲) ارتباط دارد و مولانا کلمهٔ «بلی» را برای ذکر مقام رضا و تسلیم و مرتبط با «قالوا بلی» به کار برده است؛ برای نمونه می‌گوید:

الست عشق رسید و هر آنکه گفت بلی      گواه گفت بلی هست صد هزار بلا  
(همان، ۱۴۲/۱)

گفت الست و تو بگفتی بلی      شکر بلی چیست کشیدن بلا  
سرّ بلی چیست که یعنی منم      حلقه زن در گه فقر و فنا  
(همان، ۱۵۷/۱)

همچنین در ابیات زیر از خطاب الست، بلی گفتن انسان‌ها و قدم نهادن از عدم به سوی هستی سخن می‌گوید:

مانده شده است گوش من از پی انتظار آن  
کز طرفی صدای خوش در رسدی ز ناگهان  
بانگ رسید در عدم گفت عدم بلی نعم  
می‌نهم آن طرف قدم تازه و سبز و شادمان  
(همان، ۱۲۵/۴)

بلی گو، نی مگو ای صورت عشق      که سلطان بلی شاه الستی  
بلی تو برآردمان به بالا      بلی ما فرو آرد به پستی  
(همان، ۳۹/۶)

ما درین دهلیز قاضی قضا      بهر دعوی الستیم و بلی  
که بلی گفتیم و آن را ز امتحان      فعل و قول ما شهود است و بیان  
یک زمان کار است بگذار و بتاز      کار کومه را مکن بر خود دراز  
(مثنوی، ۱۷/۵)

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست      بر سر این شوره خاکِ زیر دست  
جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم      جرعه‌ای دیگر که بس بی‌کوششیم  
(همان، ص ۲۷)

از آنچه ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که در ژرف‌ساخت اشعار مولانا به نحوی به ارتباط و نوعی «این‌همانی» الست، کُنْ و آیات دیگر آفرینش می‌رسیم و تنها از طریق تأویل کلام اوست که می‌توان به اصل این معانی دست یافت.

## سمع و الست

اهمیت سماع نزد مولانا به اندازه‌ای است که مثنوی او با کلمه «بشنو» آغاز می‌شود و آنچه باید شنیده شود، سخن و صدای نی است که از آلات سماع است؛ اما سادگی است اگر تصور کنیم واژه «سماع» در شعر مولوی صرفاً در همان معنای مصطلح سماع (رقص و آواز) صوفیانه به کار می‌رود. شاید کمتر واژه‌ای را بتوان یافت که به اندازه این واژه در علوم اسلامی از اهمیت برخوردار باشد. سماع، چیزی است که نه تنها در علم قرائت قرآن و علم حدیث از اهمیت والایی برخوردار است، حتی در تفسیر قرآن هم جایگاه والایی دارد. (ر.ک: البرهان فی علوم القرآن، ۱/ ۱۶) مهم‌ترین مؤلفه معنایی این واژه که مشترک میان همه این حوزه‌هاست، «شنیدن» است و در آثار مولوی نیز این مؤلفه اهمیت فراوانی دارد. در یک تحلیل نهایی، سماع حقیقی همان شنیدن خطاب الهی است که همه موجودات از آن در وجدند.

خداوند از طریق کلمه «کُن»، انسان و موجودات دیگر را و از طریق جمله «الست بریکم» انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد. بنا به اصل «إن الله جمیل» زیبایی و جمال خداوند، زیبایی و جمال مطلق است که شامل اسماء، صفات و افعال او هم می‌شود. به همین سبب خطاب او هم در اوج زیبایی است. پس زیباترین جلوه موسیقی در هستی، همان خطاب ازلی خداوند است که موسیقی و سماع این جهانی یادآور آن است، چنان‌که غزالی در اشاره به همین مطلب گفته است: «عالم علوی عالم حسن و جمال است، و اصل حسن و جمال، تناسب است، و هرچه متناسب است نمودگاری است از جمال آن عالم. چه، هر جمال و حسن و تناسب که در این عالم محسوس است، همه ثمره حسن و جمال و تناسب آن عالم است. پس آواز خوش موزون متناسب هم شبهتی دارد از عجایب آن عالم، بدان سبب که آگاهی در دل پیدا آورد، و حرکتی و شوقی پدید آورد که باشد که آدمی خود نداند که آن چیست.» (کیمیای سعادت، ۱/ ۴۷۳-۴۷۴)

حکمای یونان معتقد بودند که گردش افلاک باعث ایجاد موسیقی می‌شود و طبق روایات، فیثاغورث موسیقی را از شنیدن نوای گردش افلاک به وجود آورده است. «او موسیقی را به عنوان ارتباطی بین بشر و کیهان می‌دید و حتی آن را برای شفای بیماران

به کار می‌برد. کیهان برای فیثاغورث، یک نسبت هارمونی عظیم بود که به نوبه خود شامل نسبت‌های کوچک‌تر می‌گردید که همه با هم تشکیل هارمونی کیهانی را می‌دادند، و این تنها فقط برای فیثاغورث قابل شنیدن بود.» (سرگذشت فیثاغورث، ص ۲۱۳)

مولانا در دفتر چهارم مثنوی این مسئله را باز می‌گوید:

پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها      از دوار چرخ بگرفتیم ما  
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق      می‌سرایندش به طنبور و به حلق  
(مثنوی، ۴/ ۴۲-۴۳)

اما نظر مؤمنان در این مورد متفاوت است:

مؤمنان گویند کآثار بهشت      نغز گردانید هر آواز زشت  
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم      در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم  
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی      یادمان آمد از آن‌ها چیزکی  
(همان، ۴۳)

شنیدن موسیقی مؤمنان را به یاد خاطرات خود در بهشت و الحان زیبای آن می‌اندازد و تأثیری نغز و نیکو در آنان برجای می‌گذارد. سیوطی در تفسیر آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ» (روم / ۱۵) نظرهای مختلفی را که درباره فی روضة یحبرون هست نقل کرده، و در این میان به نظر گروهی از مفسران اشاره کرده است که به پیروی از یحیی ابن ابی‌کثیر "فی روضة یحبرون" را لذت سماع در بهشت تفسیر کرده‌اند، و نیز به روایت یحیی از حضرت رسول اشاره می‌کند که از او پرسیدند حبر چیست؟ گفت: لذت و سماع است. و نیز به روایت دیگری اشاره می‌کند که بر اساس آن هرگاه اهل بهشت خواهان طرب و شادی شوند، خداوند به باها وحی می‌کند به طرزی خوش و آرمیده بوزند، پس باها داخل نزارهایی با نی‌های مرواریدگون و تازه می‌شوند و آن‌ها را حرکت می‌دهند. بر اثر به هم خوردن آن‌ها بهشت را شادی فرا می‌گیرد و درختی در بهشت نمی‌ماند مگر اینکه ورد می‌خواند. (الدر المنثور، ۵/ ۱۵۳) سیوطی گونه‌های دیگری از همین روایت را نیز نقل می‌کند. (ر.ک: همان، ۵/ ۱۵۳)

مولانا معتقد است که شنیدن خطاب الست «غذا و قوت ارواح در آن عالم» بود.

(ر.ک: فیه ما فیه، ص ۸۵)

و سماع نیز در این عالم تصفیه‌گر روح و در حقیقت غذا و قوت ارواح است:  
ای دماغ عاشقان پر بادهٔ منصوریت تا دو صد حلاج عشقت بر زمین پا کوفته  
لاغری جان ز ذوقت آن‌چنان فربه شده می‌نگنجد در جهان در خویشتن پا کوفته  
عاشق لامکان و این بدن سایهٔ الست جان آفتاب جان به رقص و این بدن پا کوفته  
(کلیات شمس، ۱۴۹/۵)

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع  
قوتی گیرد خیالات ضمیر بلکه صورت گردد از بانگ و صفر  
(مثنوی، ۴۳/۴)

بنابراین مولانا واژهٔ «سماع» را چنان‌که روش اوست (ر.ک: هرمنوتیک و نمادپردازی...، ص ۷۵-۵۹) از نشانه به کلمه تأویل می‌کند یعنی از معنای اصطلاحی‌اش - چرخیدن درویشان با آداب و ترتیب خاص - به معنای اولیه‌اش که همان معنای لغوی است برمی‌گرداند و منطبق بر معنای لغوی آن یعنی «شنیدن» می‌کند؛ منتهی شنیدنی که مرتبط با فرآیندهای وحی و الهام است. وی در فیه ما فیه آورده که «بعضی چون آن کلام را می‌شنوند، آن حالت در نظر ایشان چنان‌که در قدیم بود، پدید می‌آید و حجاب‌ها به کلی برداشته می‌شود و در آن وصل می‌پیوندند و آن انبیا و اولیایند.» (ص ۸۵) حکیم ترمذی در رسالهٔ سیرهٔ الاولیاء، اولیا را به دو دسته تقسیم می‌کند، عده‌ای از آن‌ها مجذوبانند که مقامی نزدیک به مقام پیامبران دارند و حکیم ترمذی از وحی که بر این گروه نازل می‌شود، به عنوان حدیث یاد می‌کند. «این حدیث از خدای عز و جل صادر و بر زبان حق همراه با سکینه به ولی می‌رسد. سکینه آرامش روحی از سوی خداوند { به قلب مجذوب در می‌آید و ولی حدیث را می‌پذیرد و در آن آرام می‌گیرد (مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، ص ۱۷۲) حال ممکن است عارف تا مرحله‌ای پیش رود که خطاب الست را پی در پی بشنود. سعدی در وصف صوفیان

می‌گوید:

الست از ازل همچنانشان به گوش به فریاد قالدولی در خروش  
(بوستان، ص ۱۰۱)

مولانا نیز در وصف سماع به این مطلب اشاره می‌کند:

دم‌به‌دم بحر دل و امت او در خوش و نوش در خطابات و مجابات بلی‌اند و الست  
(کلیات شمس، ۱ / ۲۳۸)

و یا می‌گوید:

سماع آمد سماع آمد سماع بی‌صداع آمد وصال آمد وصال آمد وصال پایدار آمد  
(همان، ۲ / ۲۶)

وصال پایدار از طرفی به وحی بلاانقطاع که در تمام مدت سماع بر مولانا نازل می‌شد، و از طرفی به شنیدن مداوم خطاب حق اشاره دارد؛ بنابراین، الست خطابی نیست که یکبار شنیده شود بلکه خداوند پی در پی در حال خطاب کردن است، و عرفا همراه با شنیدن آن در رقص و خروش‌اند. در نتیجه سماع یعنی شنیدن آنچه حقیقت وجودی‌اش به جان می‌رسد، و نتیجه آن کشف حجاب‌ها و منبع شور، تحرک و مستی است و به همین دلیل کردار بندگان خاص خداست و نه کار هر درویش دور از معنی:

کسی کو جوهر خود را ندیده است کسی کآن ماه از چشمش نهان است  
چنین کس را سماع و دف چه باید سماع از بهر وصل دلستان است  
کسانی را که روشن سوی قبله است سماع این جهان و آن جهان است  
خصوصاً حلقه‌ای کاندر سماع‌اند همی گردند و کعبه در میان است  
(همان، ۱ / ۲۰۳)

سخن شمس تبریزی نیز مؤید همین مطلب است. وی سماع را برای عده‌ای— چنان‌که آب و نان برای زیستن ضروری است— واجب می‌داند و می‌گوید: «و سماعی است که فریضه است و آن سماع اهل حال است، که آن فرض عین است، چنان‌که نماز و روزه رمضان، و چنان‌که آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است. اگر اهل سماعی را به مشرق سماع است،

صاحب سماع دیگر را به مغرب سماع باشد و ایشان را از حال همدیگر خبر باشد.»  
(مقالات شمس، ص ۷۳)

پس شمس و مولانا، هر دو متذکر این نکته مهم شده‌اند که «سماع» به منزله غذایی آسمانی برای ارواح است؛ ضمن آنکه سخن شمس مبنی بر خبر داشتن اهل سماع از حال یکدیگر «اتحاد جان‌های پاک اولیا» را در دیدگاه مولانا به یاد می‌آورد.<sup>۸</sup>

با وجود این برخی از محققان، مریدان مولانا را که سماع را از کرامت‌های او به شمار آورده‌اند، «فریبکار و کرامت‌ساز» معرفی کرده‌اند<sup>۹</sup>، ولی می‌توان باز هم بر روی این مسئله تأمل کرد. البته شاید افلاکی و فریدون سپهسالار عمق سماع را درک نکرده باشند تا آن را بدان گونه که در مسلک مولانا بوده، بنویسند و شرح دهند اما تا جایی که به مبحث ما مربوط است و با توجه به سخنانی که در مورد «قداست سماع» گفته شد؛ سماع در معنای نمادینش می‌تواند بزرگ‌ترین کرامت باشد.

سماع در معنی اصطلاحی (مرتبه نشانه) آن کرامت نیست، اما در معنی نمادین آنکه بر وحی قلب و آثار مترتب بر آن دلالت می‌کند، کرامت است و البته اینکه آیا مولوی یا دیگران از چنین کرامتی برخوردار بوده‌اند، مطلبی است که نه قابل اثبات است و نه قابل ابطال. به همین سبب اگر پذیرش آن را از ساده‌لوحی بدانیم، انکار آن به مراتب ساده‌لوحانه‌تر و به دور از دقت لازم برای تحقیق در این حوزه است، زیرا واژه‌ها نیز همچون سالکان، مراتب تأویل عرفانی را از مقام نشانه تا مقام نماد طی می‌کنند، ولی به فرض پذیرش، چه کرامتی بالاتر از آن که کسی «صدایی ازلی» را که دیگران قادر به شنیدنش نیستند بشنود، غرق در وجد شده و شعر بر زبانش جاری شود؛ شعری که خود آن را «عین حکمت و زبان وحی و الهام می‌داند و محتوای چنین شعری را نه مضمون‌پردازی محض، بلکه حاصل تجربه‌ای شبیه به حقیقت<sup>۱۰</sup> و ما ينطق عن الهوى إن هو الا وحى یوحى " می‌داند.» (هرمنوتیک و نمادپردازی...، ص ۱۶۹) بنابراین نه تنها «سماع» بلکه «شعر» که در مسلک مولانا ملازم یکدیگر هستند، از کرامت‌های او

محسوب می‌شوند.

فریدون سپهسالار نیز در قسمتی از کتاب خود به این مطالب اشاره می‌کند و می‌گوید: «آواز غنینه عاشقان را از آن خوش می‌آید که در بزم الست در میان آوازهای خوش روحانی انس گرفته‌اند و به اسماع نزهت آن پروریده... تمامت حرکاتی که در سماع از محققان صادر می‌گردد، اشارت است به نکته‌ای و حقیقتی، چنان‌که چرخ زدن اشارت است به توحید و این مقام عارفان موحد است که در آن حال، محبوب و مطلوب را در همه جهات می‌بینند و به هر سو که می‌گردند، از فیض او بهره می‌یابند.» (رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، ص ۵۷-۵۸)

کلام مولانا خود خبر از حقیقت سماعی می‌دهد که در صورت باور به آن باید آن را کرامت شمرد. وی در ضمن بیان تفاوت میان درویش تشنه خدا و تشنه غیر می‌گوید:

فهم‌های کهنه کوتاه‌نظر      صد خیال بد درآرد در فکر  
بر سماع راست هر کس چیر نیست      لقمه هر مرغکی انجیر نیست

(مثنوی، ۱/ ۲۲۰)

و یا می‌گوید:

درد درویش نوش دیگر      و انداز سر و چشم هوش دیگر  
در وقت سماع صوفیان را      از عرش رسد خروش دیگر  
تو صورت این سماع بشنو      کایشان دارند گوش دیگر  
صد دیگ به جوش هست اینجا      دارد درویش جوش دیگر

(کلیات شمس، ۲/ ۲۹۱)

تو بشکن چنگ ما را ای معلا      هزاران چنگ دیگر هست اینجا  
چو ما در چنگ عشق اندر فتادیم      چه کم آید بر ما چنگ و سرنا  
ترنگ و تنتش رفته به گردون      اگرچه ناید آن در گوش صما

(همان، ۱/ ۷۲)

چنان‌که دیدیم مولانا خود به صراحت و به تکرار می‌گوید که هر کسی قادر به سماع راست که خصایص آن ذکر شد، نیست و سماع حقیقی، خاص درویشان تشنه

خدا؛ انعکاس شنیدن مداوم کلام حق و غذایی است روحانی که هنگام نزول آن عارف را از غذای جسمانی بی‌نیاز می‌کند.

مطلب را با اشاره به این موضوع خاتمه می‌دهیم که «نی» و سازهای ذوات انفخ که همدم و همراه مجالس سماع هستند، در نظر مولانا به نوعی یادآورندهٔ نفخهٔ حق و دمیدن روح در آدمی است؛ برای نمونه مولانا در مورد نی می‌گوید:

ای بانگ نای خوش سمر در بانگ تو طعم شکر

آید مرا شام و سحر از بانگ تو بوی وفا

(همان، ۱ / ۲۹)

و چنان‌که گفتیم «وفا کردن» اشاره به همان عهد و میثاق انسان با خداوند در روز «الست» دارد که عرفا بدان توجه بسیاری کرده‌اند. و یا می‌گوید:

چو چنگ ما بشکستی بساز و کش سوی خود ز الست زخمه همی‌زن همی‌پذیر بلا

چو نای ما بشکستی شکسته را دربند نیاز این نی ما را بین بدن دم‌ها

(همان، ص ۱۳۹)

بشنو نوای نای کزان نفخه با نواست درکش شراب لعل که غم در کشاکش است

(همان، ص ۲۵۷)

بنابراین شنیدن نی، رقص و پایکوبی و در نتیجه زبان به سرودن گشودن، همه با خطاب ازلی که تنها عرفا قادر به شنیدن آن‌اند، ارتباطی تنگاتنگ دارد.

## نتیجه‌گیری

در متون عرفانی عموماً و در غزلیات شمس خصوصاً، آیهٔ الست با موضوعاتی همچون آفرینش، معاد، ذکر، تلقین ذکر و سماع ارتباط تنگاتنگ دارد، و ارتباط آن‌ها بیشتر در ژرف‌ساخت کلام مطرح است، و نشانه‌های آن در روساخت کلام آشکار می‌شود. چگونگی این ارتباط را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. نخستین ملقن هستی خداوند بود که در روز «الست» در گوش ارواح سرگردان

ذکر توحید خواند و تلقین ذکر توسط پیامبر و نیز پیران طریقت در همین راستا و برای

بیدار کردن شور خطاب الست در وجود سالک صورت می‌گیرد.

۲. در اشعار عرفای ما از جمله اشعار مولانا، «الست» و «کُنْ» که اولین خطاب‌های ازلی خداوند به آفریده‌های خود است، و دیگر آیات آفرینش در کنار هم آمده و گاه با هم یکی شمرده می‌شوند. این «این‌همانی» را بیشتر در ژرفای کلام مولانا و با تأویل اشعارش می‌توان دریافت.

۳. سماع در معنای حقیقی‌اش یکی از بزرگ‌ترین کرامات مولانا محسوب می‌شود که با شنیدن «خطاب الست» به صورت پیوسته و سرودن شعری که مولانا خود، آن را نوعی وحی می‌داند، توأم است، در حالی که این سماع، عارف را از غذای جسمانی بی‌نیاز و وجود او را از حجاب‌ها خالی می‌کند تا پذیرای وحی الهی شود.

#### پی‌نوشت‌ها:

۱. طه / ۱۱۵.
۲. اعراف / ۱۷۳.
۳. همان / ۱۷۹.
۴. حجرات / ۷.
۵. رجوع کنید به تفسیر مجمع البیان، ۲ / ۴۹۷-۴۹۸ و تفسیر الکبیر امام فخر رازی، ۱۵ / ۴۶-۵۲.
۶. آیات آفرینش را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. آیات مربوط به خلقت قالب و جسم ۲. آیات مربوط به خلقت روح. دست در گل آدمی داشتن در این بیت اشاره دارد به حدیث قدسی: «خَمَرْتُ طَبِئَةَ آدَمَ بَبْدَى أَرْبَعِينَ صَبَاحاً» (مرصادالعباد، ص ۶۵) که مربوط به آفرینش جسم آدم است. با توجه به عنوان مقاله، توجه ما معطوف به آیات مربوط به آفرینش روح است لذا از آوردن آیات و احادیثی چنین، خودداری کرده‌ایم.
۷. جهت اطلاع درباره آداب سماع ر.ک: سماع درویشان در تربیت مولانا؛ الانسان الكامل، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ حیات علوم/الدین، ۲ / ۶۶۰-۶۱۹.
- ۸.

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جان‌های شیران خداست

۹. در مقاله‌ای تحت عنوان «نقد و تحلیل حکایات کرامت‌های مولانا در رساله سپهسالار» پژوهنده در جدولی که موضوع کرامات را مشخص کرده‌اند، سماع مولانا بر دلکو دلکو گفتن فروشنده، سماع مست و مریدان و آزار ندیدن جسم مولانا پس از سماعی طولانی و نشستن سه روزه در حمام را فاقد هر نوع مضمون کرامتی دانسته‌اند. (ر.ک: ص ۱۳۵-۱۳۶) همچنین (ر.ک: فریبکاری ایدئولوژیک، ص ۱۴۴-۱۶۰)

### منابع

- قرآن کریم.
- /احیاء علوم‌الدین؛ محمد بن محمد غزالی، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴.
- /الانسان الكامل؛ عزیزالدین نسفی، تصحیح ماریژان موله، چ ۹، طهوری، تهران ۱۳۸۸.
- /البرهان فی علوم القرآن؛ بدرالدین محمد بن عبدالله زرکشی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الاولى، دار احیاء الکتب العربیه، القاہرہ ۱۳۷۶.
- بوستان سعدی؛ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چ ۷، خوارزمی، تهران ۱۳۸۱.
- /التبیان فی تفسیر القرآن؛ شیخ الطائفه (محمد بن الحسن الطوسی)، تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، دار احیاء تراث العربی، بی‌تا.
- /تفسیر ابوالفتوح رازی؛ تصحیح و حواشی مهدی الهی قمش‌ای، چ ۲، علمی، تهران ۱۳۳۵.
- /جواهر السنیه فی احادیث القدسیه؛ محمد بن الحسن حرّ العاملی، منشورات مکتبه المفید، قم، بی‌تا.
- /خدا از دیدگاه قرآن؛ سید محمد حسینی بهشتی، بعثت، تهران، بی‌تا.
- /الدر المنثور؛ جلال‌الدین سیوطی، الطبعة الاولى، دار المعرفه، جدہ ۱۳۶۵.
- دیوان عطار؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح تقی تفضلی، چ ۴، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
- رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار؛ فریدون بن احمد سپهسالار، تصحیح محمد افشین وفایی، چ ۲، سخن، تهران ۱۳۸۷.

- *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن مشهور به تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی؛ ابوالفتوح رازی، تصحیح محمدجعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، چ ۱، آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۶.*
- *سرگذشت فیثاغورث؛ پتر گورمن، ترجمه پرویز حکیم هاشمی، چ ۱، مرکز، تهران ۱۳۶۶.*
- *سرنی؛ عبدالحسین زرین کوب، چ ۱، علمی، تهران ۱۳۶۴.*
- *سماع درویشان در تربت مولانا؛ ابوالقاسم تفضلی، چ ۳، تنویر، تهران ۱۳۷۷.*
- *شرح شطحیات؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح و مقدمه هنری کرین، قسمت ایران‌شناسی - انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۴.*
- *علل الشرایع؛ شیخ صدوق (ابی جعفر محمد بن علی بابویه قمی)، المکتبه الحیدریه، نجف ۱۳۸۶ق.*
- *الفتوحات المکیه؛ محیی‌الدین ابن عربی، تحقیق عثمان یحیی، المجلد الثانی، هیئة المصریة العامة للكتاب، دمشق ۱۳۹۲ق / ۱۲۹۰ش.*
- *«فریبکاری ایدئولوژیک با نظریه‌سازی کرامت‌ها در زندگینامه‌های مولوی»؛ محمدافشین وفایی، فصلنامه مطالعات عرفانی، سال دوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۸۶.*
- *فیه ما فیه؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۳، نگاه، تهران ۱۳۸۷.*
- *الکافی؛ محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق علی‌اکبر غفاری، الطبعة الرابعة، دار الکتب الاسلامیه، بی‌جا، ۱۳۶۵ق.*
- *کشف الاسرار و علوة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)؛ ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱.*
- *«کلام پروردگار در غزلیات خداوندگار مولانا»؛ حسن حیدری، نشریه دانشکده علوم انسانی الزهراء، سال ۱۷ و ۱۸، شماره ۶۸ و ۶۹، زمستان ۱۳۸۶ - بهار ۱۳۸۷.*
- *کلیات شمس (دیوان کبیر)؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۳، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.*
- *کیمیای سعادت؛ ابوحامد غزالی، به کوشش حسین خدیوچم، چ ۱۳، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۶.*
- *مثنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح محمد استعلامی، چ ۷، سخن، تهران ۱۳۸۴.*

- مرصادالعباد؛ ابوبکر ابن محمد نجم رازی، تصحیح محمدامین ریاحی، چ ۱۲، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۶.
- مشارق الدراری؛ سعیدالدین فرغانی، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۹۸ق.
- مصنفات فارسی؛ علاءالدوله سمنانی، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ ۱، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۹.
- مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی (دو اثر از حکیم ترمذی)؛ برند راتکه، و جان اوکین، ترجمه مجدالدین کیوانی، چ ۱، مرکز، تهران ۱۳۷۹.
- مقالات شمس تبریزی؛ شمس‌الدین محمد تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چ ۳، خوارزمی، تهران ۱۳۸۵.
- «مولوی و قرآن؛ تفسیر یا تأویل»؛ سید حسین سیدی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۸، شماره ۱۹۶، پاییز ۱۳۸۴.
- المیزان فی تفسیر القرآن؛ علامه سید محمد طباطبایی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، بی تا.
- نردبان شکسته؛ عبدالحسین زرین کوب، چ ۳، سخن، تهران ۱۳۸۶.
- نص النصوص در شرح فصوص الحکم؛ سید حیدر آملی، ترجمه محمدرضا جوزی، چ ۱، روزنه، تهران ۱۳۷۵.
- «نقد و تحلیل حکایات کرامت‌های مولانا در رساله سپهسالار»، غلامحسین غلامحسین‌زاده، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال چهارم، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۸۶.
- هرمونتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس؛ علی محمدی آسیابادی، چ ۱، سخن، تهران ۱۳۸۷.