

از تبّتل تا مقامات فنا

تحلیلی از سیر و سلوک مولانا بر اساس داستان کنیز و پادشاه

مرضیه عطاران



تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۰۳

چکیده

دیدار شمس‌الدین تبریزی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی یکی از پدیده‌های شگفت‌انگیز پربرکت در تاریخ عرفان اسلامی است که برکات آن در شخصیت و آثار جاودانه‌ی مولانا بر صحیفه‌ی روزگار ماندگار شده است. اما این ارتباط انسان‌ساز در هاله‌ای از داستانی بی‌مایه پنهان شده است که در آن ضمن پرسشی پیامبر اکرم (ص) با بایزید مقایسه می‌شوند. در این جستار نگارنده کوشیده است تا با تکیه بر داستان کنیز و پادشاه که نقد حال مولاناست سلوک معنوی او را تبیین کند بر این تقدیر این نتیجه به دست آمده که آنچه در اعترافات روشن مولانا و انتقالات ذهنی زبانی او در باب شمس مطرح شده محصول فعالیت‌ی سنگین از اندیشه‌وری و سلوک عملی و حالات و کیفیات حاصل از آنهاست که در عرفان عملی و اعمال عرفانی شناخته شده است. به گمان ما چنین جریانی امری دفعی و ناگهانی نیست. زمینه‌ها، انگیزه‌ها، سبب‌ها، کارها و شرایط ویژه باید تا کسی به مقام معرفت برسد و بتوان او را عارف خواند. این داستان آینه‌ای روشن از مراتب و منازل عرفان عملی است که پله پله از تبّتل تا مقامات فنا و وصول به اوج عرفان که جزئی از ولایت است در آن مطرح شده است و تحولات روحی و معنوی مولانا را در منازل چون: طلب، انقطاع الی الله، ظهور پیر، تبدیل مزاج روحانی و نهایتاً ولایت واکاوی کرده است.

واژگان کلیدی: ازلیت سلوک، طلب، نیاز، انقطاع الی الله، پیر، تبدیل، ولایت.

مقدمه:

دیدار شمس‌الدین تبریزی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و پدید شدن آن همه شور و شوق و در اثر آن خلق آثار جاودانه‌ی عرفانی و ادبی با آنکه بسیار مشهور و زبانزد خاص و عام است هنوز در هاله‌ای از اسرار است.

تقریباً هیچ‌یک از مشتاقانی که پا در دایره‌ی عرفان عملی نهاده‌اند و در راه و کار خود مردی شده‌اند سرنوشتی همانند مولانا نداشته‌اند. چرا که مولانا پیش از دیدار شمس افزون بر مقامات بلند علمی و زهد و عبادت و تدریس و تحقیق نه سال تحت تربیت معنوی برهان‌الدین محقق ترمذی مشغول سلوک بود و مردی صاحب مقام و مقبول شده بود (همایی، جلال‌الدین، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۲).

چه شد که این مرد کامل‌العیار سی و نه ساله که از یک سو میراث علم و قیل و قال را به کمال داشت و از سوی دیگر در عالم ذوق و حال سیر کرده بود این چنین شیفته‌ی شمس شد و زبان آسمانی و زلال ذوق خود را یک سره نثار او کرد؟ در این مقاله نگارنده کوشیده است که سیر و سلوک مولانا را بر اساس گفته‌های او و پیرش شمس‌الدین تبریزی واکاوی کند چرا که سخن آینه‌ی تمام‌نمای انسان است و به قول مولانا: «آدمی را می‌خواهی بدانی او را در سخن آر، از سخن او را بدانی (مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۲: ۷).

و اینکه سیر و سلوک و درآمدن به جهان عرفان امری دفعی و ناگهانی نیست. زمینه‌ها، انگیزه‌ها، سبب‌ها، کارها و شرایط ویژه باید و به اصطلاح قوم منزل‌ها در این بستر است تا کسی به مقام عرفان برسد و بتوان او را عارف خواند. تأکید ما در این مقاله بر داستان کنیز و پادشاه است که به قول خود مولانا نقد حال اوست. اگرچه تمام گفته‌ها و سروده‌های مولانا جلوه‌ی وجودی اوست.

این داستان آینه‌ی روشنی از مراتب و منازل سلوک یا عرفان عملی است. پله‌پله از تبتل تا مقامات فنا و وصول به اوج عرفان که مرتبه‌ی ولایت است در آن مطرح شده و حاکی از تحولات و تبدیلات روحی و معنوی مولانا است.

تعریف عرفان عملی

عرفان عملی یا سیر و سلوک الی الله مجموعه‌ای از اعمال و شیوه‌هایی است که انجام‌دهنده‌ی آن را به عنایت حق به مقام معرفت برساند و او را در شمار عارفان درآورد. و عرفان نظری مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی است که میوه‌ی سیر و سلوک است (نیری، محمدیوسف، ۱۳۹۲: ۲۴۱).

عرفان عملی در ساحت روزگار و گذشت زمان و پدیدشدن مردان راه و گسترده شدن معارف دینی پیچیده و تو بر تو شده است به طوری که با آموزه‌های دینی، حکمی، کلامی، فرهنگی و حتی فلسفی ارتباط پیدا کرده و به طور طبیعی مسایل و مباحث آن نیز گسترده و عمیق شده است. بر این تقدیر هر طالب طریق به لایه‌ای از لایه‌های فراوان سلوک نسبت می‌یابد و از آن برخوردار می‌شود و این ارتباط معنوی روحانی وابسته به مرتبه وجودی و استعدادهای بالقوه و بالفعل رونده‌ی این راه است.

اما شیوه و شرب مولانا با آن بهره‌ی گران‌سنگ علمی و معرفتی که از خاندان پدری و مادری و برجسته‌ترین استادان و دانشمندان عصر خود به میراث برده بود به این سادگی‌ها نیست که در یک واقعه‌ی بچه‌گانه و مطابق ذوق شعبده‌پرست عوام قابل تحلیل و تفسیر باشد چنانکه صراحت‌ها و اشارت‌های داستان کنیز و پادشاه شاهی عدل بر مدعای ما تواند بود. به گمان ما بنای استوار و بلندی از سیر و سلوک در این داستان ساخته شده است که شایسته‌ی پیری چون شمس و کاملی چون مولانا است. ارکان پولادین این عمارت جاودان که پیوسته از گزند بادهای مخالف و آفت‌زای نادانی و خرافه در امان مانده است و راه و روش طریقت واقعی را بی‌آسیب نگاه داشته عبارتند از: ازلیت سلوک، درد نیاز و طلب، انقطاع الی الله، طب معنوی، پیر، اصل تبدیل و در نهایت رسیدن به بام بلند ولایت که نهایت الوصال است.

ازلیت سلوک

ازلیت سلوک آن قسمت ازلی است که بی‌حضور ما کردند و در زندگانی، تا سایه‌ی عنایت حق بر سر بنده‌ای نیفتد راه به جایی نمی‌برد اگرچه اطاعت و عبادت و در مجموع عمل صالح

شرط محوری سلوک است. به هیچ رکنی جز عنایت و دستگیری حق نمی‌توان تکیه کرد. به قول مولانا:

ذره‌ای سایه‌ی عنایت بهترست از هزاران کوشش طاعت‌پرست

(مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۳، دفتر ششم: ۳۸۶۹)

نخستین پرده‌ی این داستان حرکت پادشاه با جمعی خاصان به شکار است که در صورت ظاهر امری مرسوم و اتفاقی تلقی شده اما به یک جاذبه‌ی جوشان و بسیار مؤثر که عشق کنیز بود تبدیل شد و حال شاه را کاملاً دگرگون کرد. به بیان دیگر سایه‌ی لطف و توجه حق در قالب عشقی صوری پدیدار شد و شاه را از عالم صورت به جهان معنی کشانید و رخدادهایی منطومی در راهی هرگز نرفته پیشاروی زندگی و سرنوشت او گشود. این پادشاه کسی جز شخص مولانا نیست که هم ملک مقبولیت و نفوذ دنیا داشت هم ملک معارف و رهبری دینی. تا آن روز صید می‌کرد اما در دام قضای عشق صید شد و شمس تبریزی به دنبال چنین مرد جامع کاملی بود که در نگاه او به جهانی برابری می‌کرد چنانکه در مقالات او آمده است: «مرا در این عالم با این عوام هیچ کار نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس‌الدین تبریزی، ۱۳۵۶: ۸۴).

درد نیاز و طلب

در ادب عرفانی کلماتی هم‌چون: نیاز، طلب، شوق، درد، تشنگی، فقر و ... در یک قطار معنوی است و از ماهیت عشق حکایت می‌کند (نیری، ۱۳۹۲: ۱۸۴). مثنوی مولانا با نوای دردآلود جدایی‌ها آغاز می‌شود و در جای‌جای این اثر جاودانه خودنمایی می‌کند. مولانا معتقد است که هرچه صورت هستی می‌گیرد به سبب نیاز و احتیاج است:

هر چه روید از پی محتاج رُست تا بیاید طالبی چیزی که جست
حق تعالی گر سماوات آفرید از برای دفع حاجات آفرید
هر کجا دردی دوا آنجا رود هر کجا فقری نوا آنجا رود
هر کجا مشکل جواب آنجا رود هر کجا کشتی است آب آنجا رود

(مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۳، دفتر سوم: ۳۲۱۱-۳۲۱۴)

شاه که در شکارگاه خود صید عشق شده بود کنیز را برای خود خرید و در این خیال بود که شاهد مقصود را در آغوش گرفته است اما سرّ قضا حکایتی دیگر رقم زد و کنیز سخت بیمار شد. طبیبان پرمدعای دربار هر یک با طوماری ادعا از مهارت و حذاقت خویش به میدان آمدند اما از معالجه‌ی او فرو ماندند. شاه بر هیچ کاری ظفر نیافت. سراپا نیاز و درد شد. چنان هستی شاهانه‌اش تاراج شد که جان خود را با جان کنیز یگانه یافت. بیماری او را بیماری خود دید و شفای او را نیز شفای خود انگاشت:

جان من سهل است جان جانم اوست
 دردمند و خسته‌ام درمانم اوست
 هر که درمان کرد مر جان مرا
 برد گنج و درّ و مرجان مرا
 (همان، دفتر اوّل: ۴۴ و ۴۵)

این درد همان شوق است. اما شوقی که در اثر معرفت کامل شده، چنان عاشق را متوجه معشوق می‌کند که وجود او را برای خود دارو می‌بیند. ملاصدرای شیرازی معتقد است که عشق در بعضی موجودات با شوق همراه است و در برخی نیست. او در نگاه حکیمانه‌ی خود عقول مجردّه را خالی از شوق می‌دانست اما معتقد بود که موجوداتی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه‌اند هم عشق دارند هم شوق و آنان که شوق دارند طالب کمال‌اند (سجّادی، سیدجعفر، ۱۳۶۰: ۱۵۴).

مکتب سلوکی و تربیتی شمس بر محور نیاز و درد و شوق استوار است. در نگاه و نظر او تمام جهات تکوینی و تشریحی وجود انسان و نیز رسیدن به کمالات معنوی و دستیابی به سعادت ابدی تا وصول بهشت و بالاتر از آن رسیدن به حق با نیاز نسبت مستقیم دارد. در باب جنبه‌ی تکوینی انسان می‌گوید: «آدمی را دو صفت است: یکی نیاز، از آن صفت امیددار و چشم‌بنه؛ که مقصود درآید. صفت دیگر بی‌نیازی. از بی‌نیازی چه امید داری؟ نهایت نیاز چیست؟ یافتن بی‌نیاز. نهایت طلب چیست؟ دریافتن مطلوب. نهایت مطلوب چیست؟ دریافتن طالب». (شمس‌الدین تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۵۲).

در نظر او عشق هم که برترین دستمایه‌ی وجودی انسان و محصول معرفت است زاییده‌ی نیاز است و عطایی الهی است که انسان را بالاتر از حوادث امکانی سیر می‌دهد:

« ... تو نیاز ببر که بی‌نیاز، نیاز دوست دارد، به واسطه‌ی آن نیاز از میان این حوادث ناگهانه بجهی. از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است ... » (همان: ۶۹).

در نظر شمس‌الدین تبریزی راه تهذیب و پاک کردن نفس و به قول خودش زدودن چرک درون که اساس رستگاری است و اگر پاک نشود به اعتقاد وی ذره‌ای از آن بیش از صد هزار چرک برون آسیب می‌رساند فقط به اشک دیده‌ی نیاز صورت می‌بندد. (همان: ۱۳۹). چرا که روح هر عبادتی در نگاه آن صراف عالم باطن نیاز است: « ... و نماز بی‌نیاز، تا لب گور بیش نرود از لب گور باز گردد با باز گردندگان. آنچه با نیاز بود در اندرون گور درآید و در قیامت با او برخیزد و هم‌چنین تا بهشت و تا به حضرت حق پیش پیش او می‌رود... (همان: ۱۳۹).

توصیف مولانا از درد و نیاز شاه، رمزی از حال طلب و نیاز خود اوست که توسط آن مرتبی بزرگ در روحش شکوفا شده و شور و شوق را چنان در او بیدار کرده که قرن‌هاست کلامش آتش در عاشقان جهان افکنده است. سخن مولانا با چاشنی نیاز و عشق سخت خونگرم و زنده است. غزلیات او آینه‌ی بی‌نفاق و بی‌نقاب‌ی از نیاز عرفانی است که در اصطلاح اهل سلوک فقر نامیده می‌شود. در این مقام به قول صاحب کتاب نفایس الفنون سالک از جملگی علل و اسباب عالم نومید است و همه‌ی آنها را فقط در تصرف حضرت مالک الملک می‌بیند. (آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، ۱۳۸۱: ج ۲: ۱۹). آن‌چنان که شاه چنین شد و به روشنی دید که آنچه طبیبان برای معالجه به کار بردند نه تنها اثری از بهبود نبخشید که بر درد افزود:

هر چه کردند از علاج و از دوا
گشت رنج افزون و حاجت ناروا
(مثنوی، دفتر اول: ۵۱)

انقطاع الی الله

انقطاع بریدن از ماسوی الله است چنانکه در مناجات شعبانیه از قول امامان بزرگ که درود خدا بر ایشان باد آمده است:

«الهی هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَانِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرُقَ

أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجْبُ النَّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ»
 (قمی، شیخ عباس، بی تا: ۱۵۸). یعنی؛ خدایا بریدن کامل [از همه چیز] به سوی خود به من
 ببخش و چشم دل‌های ما را به پرتو نگرستن به تو نورانی کن چنانکه چشم دل‌ها
 حجاب‌های نور را بردرد و به معدن عظمت پیوندد و روح‌های ما به عزت قدس تو تعلق
 یابد.

انقطاع میوه‌ی فقر الی الله است و آن در شرایطی روی می‌دهد که مسافر این راه به
 روشنی می‌بیند و می‌چشد که هیچ نیرویی و هیچ دستی جز حق نمی‌تواند به فریادش برسد
 و از او حمایت کند. پس دل از سبب‌های جهان برمی‌کند و به حضرت مسبب الاسباب
 روی می‌آورد به قول مولانا:

آن که بیند او مسبب را عیان کی نهد دل بر سبب‌های جهان
 (مثنوی، دفتر دوم: ۳۷۸۷)

شاه که به رغم استفاده از تمام امکانات خود نتیجه‌ای در جهت بهبود کنیز مشاهده نکرد
 دل بریده از اسباب دنیا روی نیاز بر آستان بی‌نیاز سود و حاجت خود را به حضرت قاضی
 الحاجات عرضه داشت:

شه چو عجز آن حکیمان را بدید پا برهنه جانب مسجد دوید
 رفت در مسجد سوی محراب شد سجده‌گاه از اشک شه پرآب شد
 چون به خویش آمد ز غرقاب فنا خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا
 کای کمینه بخششت ملک جهان من چه گویم چون تو می‌دانی نهان
 ای همیشه حاجت ما را پناه بار دیگر ما غلط کردیم راه
 (مثنوی، دفتر اول: ۵۹-۵۵)

بنا به وعده‌ی الهی «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ
 الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت / ۶۹)

«و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، آنان را به راه‌های خاص خویش رهنمون می‌شویم و
 بی‌گمان خداوند با نیکوکاران است.» (قرآن، ترجمه خرماشاهی)

عنایت و لطف ازلی دست شاه سراسر سوز و درد و نیاز را گرفت و طی رؤیایی راست پیری به عنوان طیب حاذق الهی به او نشان داده شد. مولانا در این بخش از داستان یکی از گره‌های عمده و اساسی در سیر و سلوک را گشوده است و آن ظهور پیر است که اهمیت آن از شخص پیر کمتر نیست.

ظهور پیر

شایسته است که در برنامه‌ی سلوکی و تربیتی هر سالکی چگونگی دست‌یابی او به پیر به عنوان یک اصل تعیین‌کننده تجربه و تحلیل شود. به این معنی که آیا دست یافتن به مرتب‌ی معنوی و روحانی که رکن اصلی سیر و سلوک است در حال و هوای فکری و عبادی حاصل می‌شود یا امری ارادی است که همانند طلب علم و عالم و رسیدن به دانشی نو به صورت طلب رخ می‌نماید و از مقوله‌ی کنجکاوی‌های ذهنی اهل تفکر است؟

در کتاب نرگس عاشقان جستاری هم‌سو با این مقال در باب ظهور پیر مطرح شده و به پرسشی دیرینه در عرفان عملی توجه شده و پاسخی مستند به آن داده شده است. این پرسش و پاسخ بسیاری از مقبولات مشهور را در فضای تردید قرار می‌دهد و ضرورت می‌نماید که این روایاتی که ناظر بر ظهور پیر است مورد تأمل و بازنگری قرار گیرد. پرسش نویسنده‌ی موصوف این است که «... آن کس که در تعریف اهل معرفت پیر است چگونه پدید می‌شود؟ یا این که طالبان سیر و سلوک الهی چگونه می‌توانند خود را به او برسانند و زیر بال و پر او ببالند؟ راه دین‌ورزی و به اصطلاح ما هندسه‌ی اعمال شرعی در شرع مشخص شده است. اما شرط یا شروط تربیت باطنی چیست؟ در این جا مشکلی بسیار جدی وجود دارد و آن دکان‌داری و افسانه‌بافی گروهی شیاد است که به قول مولانا: بومسيلم را لقب احمد کنند» (نیری، ۱۳۹۲: ۲۷۴ و ۲۷۳).

نویسنده در پاسخ این پرسش اصل فقر یا نیاز روحانی سالک را مطرح می‌کند و می‌گوید:

«آن چه مسلم است این است که تا کسی فقر معنوی یا نیاز باطنی یا شوق و طلب نداشته باشد اگر در آستین پیر واقعی هم برود سودی برای او ندارد. به قول خواجه حافظ.

طیب عشق مسیحا دم است و مشفق لیک- چو درد در تو نبیند که را دوا بکنند؟»
(همان: ۲۷۴).

اما درباره‌ی مولانا و دست یافتن او به شمس‌الدین تبریزی دو دستگاه فکری متفاوت و متباین در پیشگاه داوری ماست: یکی آنچه راویان کرامت‌پرست روایت کرده‌اند، دیگر آنچه خود مولانا بیان داشته است. به گمان ما اعتراف روشن شخص مولانا در این داستان این است که او به جاذبه‌ی فقر معنوی و درد روحانی حاصل از تفکر و تأمل علمی و عبادی، به شمس رسید و این با آنچه در رساله‌ی فریدون سپهسالار (فریدون احمد سپهسالار، ۱۳۹۱: صص ۲۵۵ و ۲۵۴). و مناقب‌العارفین افلاکی (افلاکی عارفی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۲: ج ۱: ۸۷ و ۸۶). آمده و به پیروی از این دو راوی، دیگران بی‌نقد و تحلیل نقل کرده‌اند کاملاً متفاوت است.

جالب‌تر اینکه از این دو روایت کهن آنکه عامیانه‌تر است مقبول‌تر افتاده و در دهان عوام شعبده دوست و قصه‌پرست مزه کرده است. گرچه گزارش افلاکی از دیدار شمس و مولانا بسیار مشهور است اما نیم‌نگاهی به آن می‌افکنیم تا ببینیم که تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟

حکایت از آنجا آغاز می‌شود که روزی شمس‌الدین تبریزی بر در خان نشسته بود. مولانا از مدرسه‌ی پنبه‌فروشان سوار بر استری رهوار بیرون آمد در حالی که بسیاری از دانشمندان و طالب علمان در رکابش پیاده می‌رفتند. همین که شمس‌الدین تبریزی مولانا را دید پیش دوید و لگام استر او را محکم گرفت و گفت: «... ای صراف عالم و نقود معانی و عالم اسماء بگو که حضرت محمد رسول الله صلی الله علیه و آله بزرگ بود یا بایزید؟ فرمود (مولانا): که نی‌نی! محمد مصطفی صلی الله علیه و آله سرور و سالار جمیع انبیا و اولیاست و بزرگواری از آن اوست به حقیقت.

بخت جوان یار ما دادن جان کار ما قافله سالار ما فخر جهان مصطفی است

شمس تبریزی گفت: پس چه معنی است که حضرت مصطفی «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک» می‌فرماید و بایزید «سبحانی ما اعظم شأنی» و انا سلطان السلاطین می‌گویند؟!!

همانا که مولانا از استر فرود آمده از هیبت آن سؤال نعره‌ای بزد و بی‌هوش شد و تا یک ساعت رصدی خفته بود و خلق عالم در آن جایگاه هنگامه شد و چون از عالم غشیان به خود آمد دست مولانا شمس‌الدین را بگرفت و پیاده به مدرسه‌ی خود آورده در حجره‌ی درآمدند. تا چهل روز تمام به هیچ افریده راه ندادند. بعضی گویند: سه ماه تمام از حجره بیرون نیامدند» (افلاکی، شمس‌الدین احمد، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۷ و ۸۶).

اما روایت فریدون احمد سپهسالار از نخستین دیدار شمس و مولانا با آنچه افلاکی نقل کرده متفاوت و در عین حال معقول‌تر است. محور این دیدار نیز گفتگویی است میان آن پیر و مرید درباره‌ی حضرت رسول اکرم (ص) و بایزید با این تفاوت که شمس ضمن طرح این مسأله که بایزید شدید در متابعت پیامبر اکرم (ص) بود تا جایی که چون نمی‌دانست پیامبر (ص) چگونه خربزه خورده‌اند به همه عمر خربزه نخورد. از مولانا در تأویل سخن معروف بایزید پرسش می‌کند که چرا او لیس فی جبتی سوی الله و ... گفت اما پیامبر (ص) با مرتبه‌ی رسالت و کمالات آن می‌فرماید: «**أَنَّهُ لِيغانُ عَلِي قَلْبِي وَ اِنِّي لاسْتَغْفِرُ اللّٰهَ فِي كُل يَوْم سَبْعِينَ مَرَّةً**» گاهی تیرگی دلم را می‌گیرد و روزی هفتاد بار استغفار می‌کنم: پاسخ مولانا بسیار معقول و عالم‌پسند است که می‌گوید: «... بایزید اگر چه از اولیای کامل و عرفای واصل صاحب‌دل است اما او را چون در دایره‌ی ولایت به مقام معلوم خویش بازداشتند و در آنجا ثابت گردانیدند و عظمت و کمال آن مقام را بدو منکشف کردند از صفات علو مقام خویش و بیان اتحاد، این کلمه را بیان می‌فرماید و حضرت رسول را صلوات الله علیه چون هر روز بر مقام عظیم عبور می‌دادند چنان که اوّل به ثانی هیچ نسبت نداشت در مقام اوّل که می‌رسید از علو آن مقام شکر می‌فرمود و آن را عنایت سلوک می‌دانست. [اما پیامبر (ص)] چون به درجه‌ی ثانی می‌رسیدند و مقامی عالی‌تر و شریف‌تر از آن مشاهده می‌کردند، از پایه‌ی اوّل و قناعت بدان مقام استغفار می‌فرمودند در حال هر دو فرود آمده ...» (فریدون احمد سپهسالار، ۱۳۹۱: ۲۵۵ و ۲۵۴).

گفتنی است که سپهسالار پس از نقل این ماجرا گزارشی از غش و ضعف و بیهوشی مولانا نمی‌دهد و برعکس افلاکی می‌نویسد: «همدیگر را معانقه و مصافحه کردند و چون شیر و شکر به هم درآمیختند» (همان).

جالب اینکه این روایت با حال و هوای عالمانه‌ی آن چندان شهرتی ندارد چرا که با ذوق عوام کرامت‌تراش شعبده‌پرست سازگار نیست اما روایت افلاکی بسیار مشهور و مستمر است در حالی که نه ارزش علمی و عرفانی دارد و نه هنری از تأویل و فراست ذهن در آن دیده می‌شود! جای شگفتی است که داستانی که هیچ بار فکری و معرفتی ندارد چگونه عالم و عارف بزرگی چون مولانا را مدهوش می‌کند؟! در حالی که پایه این پرسش برای یک فرد نسبتاً آگاه از متون عرفانی کاملاً روشن است.

افزون بر این اصولاً نسبت میان هر سالک و عارف و پیامبر اکرم (ص) در نگاه و اعتقاد شمس، پیروی مطلق از رسول (ص) خداست. چگونه چنین پرسشی در چنین ذهنی شکل می‌گیرد؟! شمس معتزضانه به کسانی که سیر معنوی خود را با سنت و سیرت رسول خدا (ص) منطبق نکرده‌اند می‌گوید: «... چرا متابعت نمی‌کنی چنین رسول کریم بشیر نذیر بی نظیر السراج المنیر؟ (شمس الدین تبریزی، ۱۳۵۶: ص ۱۴۹).

پیر و اصل تبدیل

پیر یا طبیب معنوی عارف راه‌رفته‌ی راه‌دانی است که خوب تربیت یافته و در تربیت دیگران توانمند است. این توان معنوی را در اصطلاح اهل معرفت تصرف می‌نامند (سمنانی، علاءالدوله، ۱۳۶۲: ۲۸۳ و اصفهانی، عبدالمؤمن، ۱۳۶۴: ۳۵).

شیخ عمار بن یاسر بدلیسی استاد و پیر شیخ نجم‌الدین کبری در رساله‌اش به نام صوم القلب تصرف را نتیجه‌ی اعتدال دل می‌داند (بدلیسی، عمار بن یاسر، ۱۳۹۴: ۸۶). نتیجه‌ی این تصرف در سالک الهی این است که او را به دنیایی نو و حالی دیگر رهنمون می‌شود و وجود او را از ژرفنا دگرگون می‌کند که گویی تولدی دیگر یافته است.

به قول خواجه حافظ شیرازی:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست
عالمی از نو ببايد ساخت وز نو آدمی
(دیوان، ص ۴۱۴)

و نیز به قول او:

از پای تا سرت همه نور خدا شود
در راه ذوالجلال چو بی‌پا و سر شوی

بنیاد هستی تو چو زیر و زیر شود در دل مدار هیچ که زیر و زیر شوی
(همان: ص ۳۲۶)

این حالت تبدیلی که از محوری‌ترین هدف‌های سیر و سلوک است تبدیل مزاج روحانی و تولد ثانوی خوانده می‌شود. استاد جلال‌الدین همایی ولادت ثانی را شرط اصلی و رکن اساسی سیر و سلوک عرفانی و طیّ مدارج و مراتب کمال انسانی شمرده است (همایی، جلال‌الدین، ۱۳۵۶: ج ۱: ۲۷۳).

مقصود از این تبدیل یا ولادت دوم این است که آدمی از زندگانی شهوانی و اخلاق ناپاک بمیرد و به حیات روشن روحانی و خصال حمیده‌ی انسانی زنده شود. مولانا اصل تبدیل را همانند تبدیل بیماری به صحت و سلامت تلقّی کرده است البتّه بیماری روحی و اخلاقی.

شرط تبدیل مزاج آمدن بدن کز مزاج بد بود مرگ بدن
چون مزاج آدمی گل خوار شد زرد و بد رنگ و سقیم و خوار شد
چون مزاج زشت او تبدیل یافت رفت زشتی و رخس چون شمع تافت
(مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۳: ۴۵-۴۳)

اینجاست که شأن اصلی پیر طبابت است اما نه طبّ ظاهر. طبّ معنوی یا طبّ روحانی و این برترین شأن وجودی مرتبی روحانی است. صفتی که باید آن را میراث نبوت شمرد. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام حضرت رسول اکرم را طیب می‌خوانند و هنر این طبابت را در تبدیل اوصاف خلق ترسیم می‌فرمایند:

«[پیامبر اکرم (ص)] طبیعی است که بر سر بیماران گردان است و مرهم او بیماری را بهترین درمان و آن‌جا که دارو سودی ندهد داغ او سوزان. آن را به هنگام حاجت بر دل‌هایی نهد که از دیدن حقیقت نابیناست و گوش‌هایی که ناشنواست و زبان‌هایی که ناگویاست. با داروی خود دل‌هایی را جوید که در غفلت است یا از هجوم شبهت در حیرت» (سید شریف رضی، ۱۳۶۷: ۱۰۱).

برین تقدیر طبّ روحانی عهده‌دار سلامت باطن است و در باطن انسان دل (قلب) محوری‌ترین دستگاه وجودی است که سلامت آن سلامت کلّ هستی و بیماری آن بیماری کلّ هستی است. بی‌سبب نیست که نجم‌الدین رازی دل را در مرکز آفرینش تمام موجودات

قرار داده است و می‌گوید: «از میان تمام موجودات تنها انسان بود که حاضر شد بار امانت معرفت را بر دوش کشد، زیرا فقط انسان است که می‌تواند آینه‌ی جمال‌نمای حضرت الوهیت باشد و صفات او را در خود پدیدار کند و چنین کارهایی فقط از دل ساخته است» (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۶۵: ۳).

و طیب روحانی کسی است که به قول عبدالرزاق کاشانی علم به کمالات دل‌ها و آفات و بیماری‌های آنها دارد و درمان دردهای دل را خوب می‌شناسد (کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۷: ۶۳). مولانا در جای‌جای کلام خود از طیبیان الهی یاد کرده است و قدرت و مهارت آنها را در تشخیص بیماری‌های روح و درمان آنها مطرح کرده است از جمله در دفتر چهارم مثنوی ضمن مقایسه و بیان تفاوت طیب بدن و طیب روح بر تشخیص بی‌واسطه‌ی آنها تأکید کرده است:

این طیبیان بدن دانشورند	بر سقام تو ز تو واقف‌ترند
... پس طیبیان الهی در جهان	چون ندانند از تو بی‌گفت دهان؟!
- کاملان از دور نامت بشنوند	تا به قعر تار و پودت در روند
بل که پیش از زادن تو سال‌ها	دیده باشندت تو را با حال‌ها

(مثنوی، دفتر چهارم: ۱۸۰۱-۱۷۹۴)

در داستان کنیز و پادشاه پیر در قالب طبیی الهی پدیدار می‌شود و به معالجه‌ی کنیز که رمزی از دل بیمار شاه است می‌پردازد. مولانا تصریح می‌کند که رنج کنیز از سودا و صفرا یعنی بیماری ظاهر نبود بلکه او بیمار دل بود:

رنجش از سودا و از صفرا نبود	بوی هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش کو زار دل است	تن خوش است و او گرفتار دل است

(مثنوی، دفتر اول: ۱۰۸ و ۱۰۷)

آیا این کنیز و پادشاه هر دو بیمار ممکن است کسی جز شخص مولانا باشد که سال‌ها نبض دل را به طیبیان مدعی عرضه کرده و آنها نه تنها گره‌ی از کار فروبسته‌ی جان عطشناک او نگشوده‌اند که بر دردش افزوده‌اند. به قول حاج ملاهادی سبزواری مردان بی‌معرفتی که بدون قصد قربت آهنگ مداوای بیمار کرده‌اند (سبزواری، حاج ملاهادی، بی‌تا: ۱۳).

انگیزه‌ی حضور این طیب و به اصطلاح اهل حکمت علت غایی حضور او برای شفای کنیز و تبدیل بیماری او به سلامت است اما اتّفاقی بسیار شگفت‌انگیز و غیر قابل پیش‌بینی رخ می‌دهد و در این گِراگیر معشوق پادشاه از کنیز به طیب غیبی تبدیل می‌شود چنانکه گویا هدف از این رویداد شخص اوست. پادشاه اعتراف می‌کند که معشوق اصلی طیب غیبی است و عشق کنیز تنها وسیله و واسطه‌ی رسیدن به این گنج بی‌پایان است:

گفت [پادشاه] معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان

(مثنوی، دفتر اول: ۷۶)

این ابیات زبان دل و آیینی اعتقاد پادشاه طالب دردمند است به طیب غیبی:

گفت گنجی یافتم آخر به صبر	پرس پرسان می‌کشیدش تا به صدر
معنی الصبر مفتاح الفرج	گفت ای هدیه‌ی حق و دفع حرج
مشکل از تو حل شود بی‌قیل و قال	ای لقای تو جواب هر سؤال
دست‌گیری هر که پایش در گل است	ترجمانی هر چه ما را در دل است
ان تغب جاء القضا ضاق الفضا	مرحبا یا مجتبی یا مرتضی
قد ردی کلاً لئن لم ینته	انت مولی القوم من لا یشتهی

(مثنوی، دفتر اول: ۹۵-۱۰۰)

این ابیات تفسیری از وجود پیر حقیقی و چگونگی پیدایی اوست. پیری که شاه با مشورت و جستجوی علمی به او نرسیده بلکه از جانب پروردگار رسیده و درد و نیاز و دعای شاه سبب دست‌یابی به او شده است. مهمترین محصول این جوشش و کوشش محبتی است که از این شناخت پدید می‌شود و ما را بر این اصل معتقد می‌کند که عشق و محبت عارفانه محصول شناخت است نه عواطف معمول انسانی. به قول نجم‌الدین رازی در کتاب مرموزات اسدی در مزمورات داوودی «... بشناس تا دوست داری دوست‌دار تا دوست شوی». (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۵۲: ۲۰).

نیری در کتاب نرگس عاشقان می‌نویسد: «رابطه‌ی پیچیده‌ی میان معرفت و محبت و محبت و معرفت از ظریف‌ترین گفتنی‌ها بلکه معارف اهل عرفان است.

شیخ نجم‌الدین رازی درجه‌ی محبّی و محبوبی را متناسب با درجه‌ی معرفت می‌داند و از این جالب‌تر این که هم‌چنان که محبّت از معرفت متولد می‌شود باز معرفت از محبّت سر بیرون می‌آورد» (نیری، ۱۳۹۲: ۳۴).

شاید نخستین محقّقی که این رابطه را روشن واکاوی کرده نجم‌الدین رازی باشد. او ضمن طرح این مسأله آن را در ساحتی فراعقلی می‌برد و می‌نویسد: «... چندان که مقام معرفت عالی‌تر، مرتبه‌ی محبوبی کامل‌تر و ترقّی مقام محبّی هم به قدر معرفت محبوب تواند بود و معرفت هم نتیجه‌ی محبّت آمد چنان که محبّت نتیجه‌ی معرفت است و این سرّی بزرگ است فهم هر کس بدان نرسد. (رازی، نجم‌الدین، به نقل نیری، محمدیوسف، ۱۳۹۲: ۳۴).

انتقال به شمس‌الدین تبریزی

فضایی که مولانا از شخصیت طیب غیبی، جلوه و تأثیر شگرف او و مطلوبی و محبوبیت او ساخته حاکی از شوق آتشین و نفس‌گیرش نسبت به پیر است و چنانکه اشارت شد این پادشاه دردمند کسی جز مولانا و آن طیب غیبی الهی کسی جز شمس‌الدین تبریزی نیست که مولانا در جای‌جای مثنوی به سوی او انتقال ذهنی و روشن‌تر بگویم انتقال قلبی دارد و به قول او:

طبّ جمله‌ی عقل‌ها منقوش اوست روی جمله دلبران روپوش اوست

(مثنوی، دفتر ششم: ۱۹۸۲)

این انتقال ذهنی و باطنی شامل منظومه‌ی مولانا یعنی مردان برجسته‌ی معنوی که با او رابطه‌ی قلبی دارند می‌شود چنانکه در انتقال حسام‌الدین از شفابخشی مسیحانه‌ی او و بیماری خود یاد می‌کند.

چون کبوتر پر زخم مستانه من

من سقیمم عیسی مریم تویی

خوش بپرس امروز این بیمار را

(مثنوی، دفتر ششم: ۱۹۹۹-۱۹۹۷)

گرد این دام و کبوتر خانه من

جبرئیل عشقم و سدره تویی

جوش ده این بحر گوهریار را

در این انتقال مولانا به اشارت و رمز از شمس یاد می‌کند. همو که چنان تحوّل و تبدیلی در او ایجاد کرده که زمین و آسمان را خندان و عقل و روح و دیده را صد چندان می‌بیند. مولانا از سایه‌ی زندگی روزمره و بی‌معنی دنیای بی‌عشق به آفتاب فلک و از آن به آفتاب دل افروز وجود خویش منتقل می‌شود (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۵-۱۱۸). گفتنی است که شمس هم خود را آفتاب و مولانا را مهتاب خوانده است. در مقالات او می‌خوانیم: «نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است، به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد و آن ماه به آفتاب نرسد الا مگر آفتاب به ماه برسد. «لَا تُذَرُّكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَذَرُّكَ الْأَبْصَارُ» (شمس‌الدین تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۲۰).

در این انتقال مولانا زمینه‌ای فراهم می‌کند که به اصلی‌ترین پیام خود که نتیجه‌ی داستان است و می‌توان گفت محور انسان‌شناختی عرفانی اوست برسد و آن معرفی شخصیت تو در تو و شگفت‌انگیز طیب غیبی است. در این رهگذر ماجرای کنیز و بیماری او نیمه‌کاره رها می‌شود و تمام توجه مولانا پیرو آن سخن او معطوف به مهمان غیبی است، همان که عشق شاه را با خود جذب کرد و این دو آشنای دیرین و به قول خودش بحری^۱ آشنا آموخته چنان به هم نزدیک شدند که وقتی در پایان داستان عنوان شاه به کار می‌رود اشاره به هر دو است هم طیب غیبی هم پادشاه:

شاه بود و شاه بس آگاه بود
خاص بود و خاصه‌ی الله بود
(مثنوی، دفتر اول: ۲۴۱)

داستان کنیز و پادشاه با زهر دادن طیب غیبی به زرگر که معشوق دیرینه‌ی کنیز بود به پایان می‌رسد اما هیچ گزارشی از وصال شاه و کنیز و حتی شفای او به میان نمی‌آید. این واقعه یادآور ماجرای حضرت موسی (ع) است که «چون مدت [مقرر] را به سر برد و

^۱ - حاج ملا هادی سبزواری در شرح اسرار مثنوی در شرح این بیت: هر دو بحری آشنا آموخته - هر دو جان بی‌دوختن بردوخته (مثنوی، دفتر اول بیت ۷۵) می‌نویسد: «بحری با یای نسبت آشنا شنواری آموخته یعنی هر دو [طیب و شاه] دریانورد و هر دو شنواری در دریای حقیقت آموخته. کما قال تعالی: «وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا» (حاج ملا هادی، بی‌تا، ۱۵). تحلیل حاجی سبزواری حاکی از توجه او به ازلیت سلوک و سنخیت روحانی شاه و طیب غیبی است.

خانواده‌اش را [همراه خود برد] از جانب طور آتشی دید به خانواده‌اش گفت: صبر کنید من [از دور] آتشی می‌بینم شاید از آنجا برای شما خبری یا پاره آتشی بی‌آورم باشد که گرم شوید. و چون به نزدیک آن [آتش] آمد از کرانه‌ی وادی ایمن و جایگاه متبرک از درخت ندا داده شد که ای موسی (ع) من خداوندم پرورگار جهانیان، (قرآن، سوره قصص/۳۰ و ۲۹).

پس از این دیدار او به مقام بلند رسالت و نبوت برگزیده شد. نکته‌ی در خور تأمل در این واقعه این است که در سه جای قرآن (قصص آیه‌ی ۲۹، طه آیه‌ی ۲۰ و نمل آیه‌ی ۲۷) از این رخداد حکایت شده اما هیچ اشارتی به بازگشت موسی (ع) به خانواده‌اش نشده است اگرچه طبیعی است که او بازگشته است. سبب این است که مقصد اصلی مرتبه‌ی رسالت و نبوت حضرت موسی (ع) و مأموریت بزرگ الهی او است.

داستان کنیز و پادشاه نیز به دفاع از شخصیت و هویت آن حکیم معنوی الهی تمام می‌شود و توصیف مولانا از آن مرد خدا مقصد اصلی مولاناست. مردی که به گزارش مولانا ارتباط ویژه با خدا دارد و کارهای او بر پایه‌ی الهام باطنی است. این چنین فردی که در عالی‌ترین درجات عرفان و سلوک قرار دارد کسی نیست جز شخص ولی و این چهره‌ی شگفت‌آفرین و ناسنجیدنی به سایر خلق است که زمینه‌ساز تولد سایر داستان‌های مثنوی می‌شود و در هر نقطه از این کتاب بزرگ جاودانه با جلوه‌ای خاص پدید می‌گردد.

کیمیای ولایت

بیست و پنج بیت آخر داستان کنیز و پادشاه حال و هوایی کاملاً متفاوت دارد و از جهت موقعیت اثرگذار در مثنوی شریف همانند هجده بیت نی‌نامه (مقدمه‌ی مثنوی) بسیار زیربنایی است. چهار محور در این ابیات چشمگیر است:

- الف) دفاع محکم مولانا از اقدام حکیم الهی و ورود ساده و آرام او به ساحت ولایت.
- ب) هشدار بسیار جدی و مکرر و مؤکد مولانا نسبت به اهمیت موضوع.
- ج) تأثیر و بهره‌مندی مولانا از طب روحانی معنوی و بیان اجمالی آثار و برکات کیمیای ولایت.
- د) زمینه‌سازی وجودی مثنوی شریف بر محور نتیجه‌ی این داستان.

الف) دفاعیه مولانا و ورود به ساحت ولایت.

نخستین سخن مولانا درباره‌ی آن حکیم الهی که در ظاهر زرگر بی‌گناه را به قتل رسانید این است که کار او بر پایه‌ی الهام خدایی بود همانند کاری که در مصاحبت موسی (ع) و خضر (ع) اتفاق افتاد چنانکه در سوره‌ی مبارکه‌ی کهف (آیه‌ی ۷۴) آمده است:

«فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَ قَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا»

یعنی باز رهسپار شدند تا آنکه به جوانی برخوردند و [خضر] او را کشت. [موسی (ع)] گفت: آیا انسان بی‌گناهی را بدون آنکه قصاصی در بین باشد کشتی؟! به راستی کار ناپسندیده‌ای کردی. خضر در پاسخ به او گفت: «قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف آیه‌ی ۷۵). [خضر] گفت: مگر نگفتمت که تو همپای من صبر نتوانی کرد؟ موسی (ع) اعتراض خود را بی‌مورد دانست و به رغم شوق گرمی که به همراهی خضر (ع) داشت برای طرح هر پرسشی از ناحیه‌ی خود جریمه‌ی بزرگی تعیین کرد و آن توجیه‌ی عذر خضر در ترک مصاحبت بود.

با این مقدمه به خضر (ع) گفت: «قَالَ إِنْ سَأَلْتِكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا» (کهف/۷۶) گفت اگر بعد از این از تو درباره‌ی چیزی پرس و جو کردم با من همراهی مکن که دیگر در ترکم معذور خواهی بود.

گفت و گوی این دو بنده‌ی برگزیده‌ی خدا حاکی از این است که علم موسی (ع) با دانش خضر (ع) که هر دو از حق بود و لدنی بود تفاوت دارد. علم لدنی به قول ذوالنون مصری علمی است که بی‌واسطه‌ی کسب و تلقین حرف حاصل می‌شود. (کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۸۹: ج ۳: ۵۲۵).

از امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده که فرموده‌اند موسی (ع) تصویری کرد که تمام علوم در تورات است اما خضر علمی داشت که در تورات نبود (همان، ج ۳: ۵۲۵). محیی‌الدین بن العربی در باب تفاوت ماهوی این دو علم می‌گوید علم لدنی از وجه خاص میان خداوند و بنده است و این وجهی است که هیچ بنده‌ای از پیامبر مرسل و فرشته‌ی مقرب بدان راه ندارد و به همین سبب خضر (ع) به موسی (ع) گفت من بر دانشی هستم که خدا مرا تعلیم داده است و تو از آن بی‌خبری زیرا از وجه خاص بدست آمده است و نیز تو

[موسی (ع)] علمی داری که خدا آن را به تو آموخته و من آن را نمی‌دانم (محبی اللدین بن العربی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۲).

به همین سبب مولانا می‌گوید:

وهم موسی با همه نور و هنر
شد از آن محجوب، تو بی‌پر مپر
(مثنوی، دفتر اول: ۲۳۷)

روزبهان شیرازی در تفسیر عرائس البیان رحمت الهی به خضر را که در آیه‌ی ۶۵ سوره‌ی مبارکه‌ی کهف آمده به ولایت و قرب و مشاهده تأویل می‌کند (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۲: ج ۴: ۲۳۹). توصیف روزبهان از شخص ولیّ و نسبت او با خلق مبتنی بر علوم ربوبی و اسرار وحدانی است و اینکه چنین وجودی فانی در حق و باقی به حق است و به حقیقت عبودیت دست یافته. بیان روزبهان در این‌باره بسیار دقیق و جذاب است. او در شرح آیه‌ی ۶۵ سوره‌ی کهف «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» «آنگاه بنده‌ای از بندگان ما [خضر] را یافتند که به او رحمتی از سوی خویش ارزانی داشته و از پیشگاه خود به او علم [لدنی] آموخته بودیم.» (قرآن، ترجمه خرمشاهی) می‌نویسد:

در این بیان اشاره‌ای خفیف است: از برای خداوند بندگان خاصی است و اینان همان کسانی‌اند که از برای معرفتی برگزیدشان که برای خود اختیار کرده است، علوم از علوم ربوبیت و اسرار وحدانیت و حقایق حکمت و لطایف ملکوت و جبروت «او». اینان اهل غیب‌اند و غیب غیب و سرّ و سرّ سرّ. همانانی که خداوند در غیب خود غایب‌شان نمود و در میان خلق پوشیده داشت از برای شفقت بر آنان، تا به انکار آن‌چه از سرّ خداوند آشکار می‌کنند هلاک نگردند و اینان به واقع بندگان‌اند. همانان که به حقیقت عبودیت رسیدند به نحوی که خداوند عبودیت‌شان را محاذی ربوبیت خود قرار داد...» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۲۳۸).

تفسیر و تأویل روزبهان شرح اشارات مولانا است که محور استدلال او در توجیه تجویز غریب طیب است.

کشتن این مرد بر دست حکیم
نی پی امید بود و نی ز بیم

او نکشش از برای طبع شاه
آن پسر را کش خضر ببرد حلق
تا نیامد امر و الهام الیه
سر آن را در نیابد عام خلق
هر چه فرماید بود عین صواب
(مثنوی، دفتر اول: ۲۲۲-۲۲۵)

مولانا پس از هشت بیت مجدداً به عمل خضر و شکستن کشتی استناد می‌کند و بحث الهام را پیش می‌کشد و در واقع از علوم ربوبی یاد می‌کند:

گر نبودی کارش الهام الیه
پاک بود از شهرت و حرص و هوا
او سگی بودی دراننده نه شاه
نیک کرد او لیک نیک بدنما
گر خضر در بحر کشتی را شکست
صد درستی در شکست خضر هست
(همان: ۲۳۴-۲۳۶)

حاج مآهادی سبزواری با استناد به حدیث قرب نوافل که از زیرساخت‌های محوری عرفان عملی است خاطر نشان می‌سازد که اراده‌ی خضر مستهلک در اراده‌ی خداست. (حاج مآهادی سبزواری، (بی‌تا): ۲۱).

فضایی که مولانا از ولایت و شخص ولیّ پدید می‌آورد عالم جامعی است که در عین حال دستگاه ارتباطی میان حضرت احدیّت و عالم خلق است و از آنجا که انسان گزیده‌ی آفرینش است موقع وجودی انسان در این دستگاه ممتاز است. این رابطه‌ی جامع را نیری در کتاب نرگس عاشقان مثلث ولایت نامیده است و در این باره چنین استدلال می‌کند:

«... ولایت یک روی به خدا و توحیدپژوهی دارد و رویی به انسان و انسان‌شناسی و رویی هم به عالم هستی. هر یک از این جهات قانون و قاعده‌ی خود را دارد. این ارتباط سه جهتی و تنگاتنگ را می‌توانیم به صورت مثلثی تصوّر کنیم که یک ضلع آن خدا و ضلعی انسان و ضلع دیگر عالم هستی است. شاید بتوان با این هندسه‌ی حسیّ به روابط پنهانی ولایت یا هندسه‌ی عقلی آن پی برد و بسیاری از مسایل توحید، نبوت، ولایت، امامت، خلافت و مقام و مرتبه‌ی انسان و رابطه‌ی خدا و عالم و انسان را با یکدیگر مورد بررسی قرار داد.» (نیری، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

هر سه ضلع ولایت در این داستان به‌ویژه در ابیات پایانی مشهود است. اما جهت الی الحقی وجود ولی، قدرت او در الهام باطنی و جهت تکوینی او خندان کردن زمین و آسمان (بیت ۱۲۷) و جهت انسانی صد چندان شدن عقل و روح و دیده است (همان) و اینکه طیب الهی در برابر نیم جان صد جان و برتر از آن می‌دهد:

نیم جان بستاند و صد جان دهد
آنکه درو همت نیاید آن دهد
(مثنوی، دفتر اول: ۲۴۵)

ب) هشدار جدی و مکرر و مؤکد مولانا نسبت به اهمیت موضوع

مولانا تأکید می‌کند که چون عوام به راز کارهای خضر ره نمی‌برند نمی‌توانند کارهای شگفت‌انگیز ولی خدا را برتابند. و این ناتوانی نباید سبب شود که او را قبول نداشته باشند یا به او و کارهایش اعتراض کنند که اعتراض به او اعتراض به خداست. استدلال مولانا بر این اصل استوار است که کسی که از حق الهام می‌گیرد کارش عین صواب است (بیت ۲۲۵) زیرا او نایب حق است و دست (قدرت) او دست حق است.

مولانا به درون ذهن مخاطب می‌رود و بدگمانی و درگیری محتمل او را چنین پاسخ می‌دهد که آن طیب الهی خالص و پاک از شهوات نفسانی بود و انسانی که در مقام خلوص است کار ناپاک از او پدید نمی‌شود تنها ایرادی که از نگاه مولانا وارد است این است که آن طیب الهی نیک کرد اما نیک بدنما (بیت ۲۳۵).

از منظر مولانا حکیم الهی صورت لطف حق است و اگر قهر و خشمی از او آشکار شود به سود دیگران است همانند مادری مهربان که بچه‌ی بیمار را با طیب خاطر نزد حجام (نشرزن) می‌برد تا او بهبود یابد.

دفاعیه‌ی محکم مولانا در قالب داستانی دیگر یعنی طوطی و بقال و روغن ریختن طوطی ادامه می‌یابد و قیاس خنده‌آور طوطی را به عنوان داوری‌های بی‌پایه و اساس خلق مطرح می‌کند و با تمثیلات مکرر تقابل ذهن‌های ناتوان را در برابر عقل‌های رسا و کامل مورد انتقاد قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که گمراهی خلق به سبب چنین داوری‌های جاهلانه است که آنان را از عالم ولایت و اولیا بسیار دور کرده است.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد
گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر
کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
اولیا را همچو خود پنداشتند
همسری با انبیا برداشتند
(مثنوی، دفتر اول : ۲۶۵-۲۶۳)

مولانا با تمثیلات گوناگون دفاع خود را ادامه می‌دهد و زمینه‌های گوناگون ذهنی و اجتماعی داوری عوام را که بر بستر قیاس جاهلانه است مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و نهایتاً سخن را به جریان مخرب عرفان‌نمایی سوق می‌دهد و تأکید می‌کند که این رگه‌های آب شور در برابر جریان اصیل عرفان هم‌چون تیرگی بومسيلم کذاب است در پیشگاه صدق و نور نبوت محمدی (ص) یا شراب ناپاک است در برابر ظهور الهی (بیت ۲۳۲ و ۳۲۲).

ج) تأثر و بهره‌مندی مولانا از طب روحانی معنوی و بیان اجمالی آثار و برکات کیمیای ولایت.

از بیت یکصد و بیست و پنج داستان کنیز و پادشاه مولانا از پیکره‌ی داستان خارج می‌شود و به ساحت دوست یعنی پیر خود منتقل می‌شود و به قول خود رمزی از انعام او را بیان می‌کند. در چند بیت او به تأثیر شگفت‌انگیز تربیت شمس اشاره می‌کند و قدرت تصرف او را در تبدیل و دگرگونی هستی خود می‌ستاید و یاد شیرین او را به بوی شفا بخش پیراهن یوسف مانده می‌نماید که چگونه کوری و فسردگی یعقوب‌وار او به شادی و دیده‌وری تبدیل شد. در این هنگام مولانا دو عالم درون و بیرون را لبریز از شادی و امید می‌بیند و عقل و روح و دیده را صد چندان می‌یابد و از مستی به هشیاری باز می‌گردد. اشارات کوتاه مولانا در این انتقال کلامی حاکی از ژرف‌ترین تبدیل روحانی در هویت و شخصیت اوست. شمس‌الدین تبریزی از قدرت تربیتی خویش در تبدیل وجود سالک مستعداً صریحاً خبر داده است. در مقالاتش می‌گوید:

«وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین باید» (شمس‌الدین تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۵۸).

د) زمینه‌سازی وجودی مثنوی شریف بر محور نتیجه‌ی داستان.

داستان‌های مثنوی شریف زنجیره‌ای پیوسته از انتقالات ذهنی مولاناست. وجه اتصال هر داستان با داستان دیگر و لولایی که مطالب هر داستان را به داستان دیگر پیوند می‌دهد معمولاً نکته‌ی قابل توجهی است که به نظر مولانا شایسته‌ی پروردن است. طیب الهی و کارهای او رمزی از انسان آرمانی مولاناست. چهره‌ای که در کشاکش روزگار تاریک مغول بسیار دشواریاب است و مولانا می‌کوشد که انسان واقعی را بشناسد و بشناساند. او با چراغ اندیشه‌ی نورانی خود چنین انسانی را یافته و در کلام بلند خویش به شناساندن او کوشیده است. مولانا با استفاده از آیات الهی اندیشه و عقلانیت بشری خود را به عقل کل پیوند می‌دهد و به مردم روزگار خود و روزگاران بعد از خود انسان واقعی را می‌شناساند و در انبوهی روزگار پرفتنه و ناآرام خود آرمان شهر انسانی را پی‌ریزی می‌کند. به جرأت می‌توان گفت که مثنوی شریف نمونه‌ای بی‌بدیل از مباحث بلند انسان شناختی است که همانند رودی آرام و گاه خروشان بر بستر شش دفتر مثنوی شریف استمرار یافته است.

نتیجه‌گیری

سیر و سلوک معنوی مولانا و هر عارف برجسته‌ی دیگر با آنچه از ذهنیت شعبده‌پرست عوام به سیره‌ی اهل معرفت راه یافته کاملاً متباین است. واکاوی داستان کنیز و پادشاه که نقد حال مولاناست نتیجه می‌دهد که انگیزه‌ی این مرد کامل العیار در روی آوردن به عرفان عملی و رسیدن به شمس‌الدین تبریزی در مسیر گسترده و پیچیده‌ی معرفتی و عملی میسر شده نه حکایت‌های دست‌باف عامیانه که پاسخی به ذهنیت‌های بسیط و بی‌خبر از مراتب و عوالم عرفان است. مولانا به عنایت حق مردانه در این مسیر گام نهاده و تا رسیدن به شاهد مقصود از پای ننشسته است. راهی که از ازلیت سلوک و منزل طلب و نیاز آغاز شده و این مرد درد را به برکت انقطاع الی الله به پیر راهدان رسانیده و او با طبّ روحانی به معالجه‌ی او همّت گماشته و نهایتاً به مدد کیمیای ولایت این سالک تشنه‌ی مستعد را به انسانی حقیقی تبدیل کرده است. مولانا به مدد تجربه‌ی مشهود و سازنده‌ی خود در رسیدن به مقام انسانی آثار جاودانه‌ی خود را پی‌ریزی کرده کوشیده است انسان را با شکل و شمایل‌های خوب و بد و تاریک و روشن و واقعی و حقیقی بشناساند و معیارهایی به دست دهد که راه

از چاه و مسیر رحمانی از شیطانی جدا شود و انسانیت ناب و مطلوب با تربیت مستند و کمال‌پرور از حیوانیت نقاب زده ممتاز گردد.

منابع:

۱. قرآن مجید، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، تهران: انتشارات دوستان.
۲. آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۸۱). *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، تهران: انتشارات اسلامیّه.
۳. اصفهانی، عبدالرحمن (۱۳۶۴). *ترجمه‌ی عوارف المعارف*، تصحیح قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. افلاکی عارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*، تصحیح تحسین یازجی، تهران: دنیای کتاب.
۵. بدلیسی، عمّار بن یاسر (۱۳۹۴). *صوم القلب*، تصحیح و تحقیق محمدیوسف نیری، تهران: انتشارات مولی.
۶. حافظ، شمس‌الدین محمد (بی‌تا) *دیوان*، تصحیح قدسی شیرازی، تهران، انتشارات اشراقی.
۷. رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۵). *مرصاد العباد من المبدء الی المعاد*، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. _____ (۱۳۵۲). *مرموزات اسدی در مزمورات داوودی*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی. دانشگاه مک‌گیل و تهران.
۹. روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۹۲). *عرائس البیان فی حقائق القرآن*. ترجمه‌ی علی بابایی. تهران: انتشارات مولی.
۱۰. سبزواری، حاج ملاّ هادی (بی‌تا). *شرح اسرار مثنوی*، تهران: انتشارات سنایی.
۱۱. سجّادی، سیدجعفر (۱۳۶۰). *مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی*، تهران، نهضت زنان مسلمان.

۱۲. سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۲). *العروه لاهل الخلوه و الجلوه*. تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۳. سیدشریف رضی (۱۳۶۸). *نهج البلاغه*، ترجمه‌ی استاد دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۴. شمس‌الدین تبریزی (۱۳۵۶). *مقالات*. تصحیح محمدعلی موحد. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
۱۵. فریدون احمد سپهسالار (۱۳۹۱). *رساله در مناقب خداوندگار*، تصحیح و توضیح محمدعلی موحد، صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
۱۶. قمی، شیخ عباس (بی‌تا). *مفاتیح الجنان*، تهران: انتشارات اسوه.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۷). *اصطلاحات الصوفیه*. ترجمه‌ی محمد خواجه‌سوی، تهران: انتشارات مولی.
۱۸. کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۳۸۹). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تصحیح عقیقی بخشایشی، تهران: نشر نوید اسلام.
۱۹. محیی‌الدین بن العربی (۱۳۸۸). *رحمه من الرّحمان فی اشارات القرآن*، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، تهران: انتشارات آیت اشراق.
۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳). *فیه مافیہ*. تصحیح استاد بدیع الزمان فروزان‌فر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۱. _____ (۱۳۶۲). *مثنوی شریف*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. نیّری، محمد یوسف (۱۳۹۲). *نرگس عاشقان*. (تحلیل ساده مبانی محوری عرفانی اسلامی). شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
۲۳. همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶). *مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید؟)*، تهران: انتشارات آگاه