



بایبش گفتاری از
ایک فروم

از دیدگاه مولانا

آفرینش عشق

زایش دوباره در

رضا آراسته

ترجمه محمود هاتف

... در واقع خدمت بزرگی به انسان معاصر شده است که نویسنده این کتاب نظریه های یکی از بزرگترین انساندوستان و عرفا و «رازوران» جهان اسلامی ، محمد جلال الدین رومی را به دنیای انگلیسی زبان معرفی کرده است . این مرد ایرانی (رومی) یکی از معاصرین اکهارت است و نظریه هائی بیان کرده است که در اصل با نظریه های عارف کاتولیک آلمانی فرقی ندارد هرچند گاهی این نظریه ها جسارت آمیز بیان شده و کمتر مقید به سنت گرایی هستند . (مثل اینکه وقتی می گوید که انسان باید با وحدت یافتن با زندگی با خدا وحدت پیدا کند) . رومی ۲۰۰ سال پیش از اراسموس (Erasmus) و نیکولاس دوکوزا (Nicholas de Cusa) نظریات و افکار رنسانس مربوط به علاقه به انسانیت و اغماض مذهبی و نظریه عشق را به عنوان نیروی اساسی خلاقه آنچنانکه بوسیله فیچینو (Ficino) بیان شده است ، اظهار کرد . رومی ، عارف ، شاعر ، که پایکوبان به وجد در آمده ، یکی از بزرگترین عاشقان زندگی بود و این عشق به زندگی به هر عبارتی که نوشت ، هر شعری که سرود و به هر یک از اعمال او سرایت کرده است ...

♦ اریک فروم



عارفان و عارفان و عارفان



عطائی



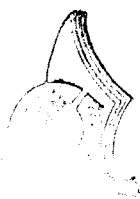
زایش دوباره در **آفرینش و عشق** از **میدگاه مولانا** • رضا آراسته • ترجمه محمود خانق



۱۰۰/۱ ف ا

۲۲/۴

زاده اولم شب زاده غمگین زبان
من خودم یادتم چونکه دوباره اوده ام
"مهر طغیانی"



تأليف
عبدالله شمس الدين
۱۳۲۶

زایشی باره در

زندگیشین

از دیدگاه مولانا جلال الدین رومی

نوشته:

رضا آراسته

پیشگفتار:

اریک فروم

ترجمه:

محمود تفت

با ویراسته دکتر کریم راز:

علیقله محمودی بخیار



مؤسسه انتشارات عطائی

بنیان: ۱۳۱۵

بنیانگذار: احمد عطائی

دفتر مرکزی و امور اداری:

خیابان ولیعصر - مقابل بیمارستان دی

خیابان دوم گاندی - شماره ۱

تهران - کدپستی ۱۵۱۶۷

تلفن: ۸۷۷۰۰۳۰ دورنگار: ۸۸۸۵۸۶۹

E.mail: Ataipub@Hotmail.com

شماره نشر: ۵۷۶

آراسته، رضا
زایش دوباره در آفرینش و عشق از دیدگاه مولانا جلال‌الدین مولوی /
نوشته رضا آراسته؛ پیشگفتار اریک فروم؛ ترجمه محمود هانف؛ با
دیباچه و درآمدی از علیقلی محمودی بختیاری. - تهران: عطائی،
۱۳۸۰.

ISBN 964-313-575-6

فهرست‌نویسی: براساس اطلاعات فیبا
عنوان اصلی: Rumi the persian, the sufi.
۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. -- نقد و
تفسیر. ۲. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق.
عشق. ۳. تمدن قرون وسطا -- قرن ۱۳. الف. هانف، محمود،
مترجم. ب. فروم، اریک، ۱۹۰۰ - ۱۹۸۰. Fromm, Erick
مقدمه‌نویس. ج. محمودی بختیاری، علیقلی،
۱۳۱۱ - مقدمه‌نویس. د. عنوان.

۸ فا ۱ / ۳۱

آس / ۸۴۹ م

PIR ۵۳۰۵ / آ ۴ ۲

۷۷۶۹ - ۸۰ م

کتابخانه ملی ایران

زایش دوباره در آفرینش و عشق

رضا آراسته / محمود هانف

چاپ اول، ۳۱۰۰ نسخه، چاپخانه صفا

تهران - ۱۳۸۰

فهرست

۹ - ۱۲۸	۱- دیباچه و در آمد
۲۷	بیان یک معنی در دو صحنه (نموداری از دو فرهنگ متفاوت)
۲۷	صحنه یکم
۲۹	صحنه دوم
۳۲	بررسی صحنه‌های یکم و دوم
۳۹	«خریطه» و «خرخانه» (شرح چند واژه)، نمایشنامه عارفانه
۴۲	اشاره‌ی به داستان مردم شهر سبا
۴۲	بحث جبر و اختیار
۴۹	آغاز داستان مردم شهر سبا و مدّعی
۵۱	شناساندن مدّعی
۵۲	شرح داستان مردم شهر سبا و گفتگویشان با مدّعی
۶۰	نکته - جدال سعدی با مدّعی
۶۳	داستان بقال و طوطی
۶۴	داستان کشیش و فروختن زمینهای بهشت
۶۸	برای رهایی باید به خرد و اندیشه گرایید
۷۲	راز و نیایش رند با آفریدگار
۷۶	شاه جهود و وزیر مکار او - مدّعی -
۸۹	بررسی و تحلیل شش بیت از عطار
۱۰۰	تحلیلی از داستان موسی و شبان
۱۰۵	شور و حال مولانا - نگاهی بدیوان شمس
۱۲۵	پانوشتهای دیباچه و در آمد

۱۲۹ - ۲۸۴	۲- متن کتاب
۱۲۹	پیشگفتار - «اریک فروم»
۱۳۳	مقدمه نویسنده کتاب
۱۳۸	پانوشتهای مقدمه
	فصل اول:
۱۳۹	تحلیلی از فرهنگ ایرانی
	فصل دوم:
۱۶۱	زایش دوباره و تحلیلی از رومی (مولانا جلالالدین)
۱۶۳	جستجو برای تکامل نهایی
۱۶۹	بینش بیشتر در داخل حالت بین فرهنگی
۱۷۵	تناقض ظاهر «خویشها»
۱۸۳	اتحاد روحها - تطبیق خود با شمس
۱۹۴	تولد دوباره در عشق و خلاقیت
	فصل سوم:
۲۰۸	وضع انسانی و دریافت «خود»
	فصل چهارم:
۲۵۶	سهم مولانا رومی در وضع انسان مدرن
۲۷۸	سهم مولانا در نقش کمونیستی انسان
۲۷۹	سهم مولانا در نقش انسان در شرق مدرن
۲۸۳	مأخذ
۲۸۵ - ۳۰۸	۳- یادداشتهایی بر متن کتاب

زادهٔ اولسم بشد، زادهٔ عشقم این نفس
من زخودم زیادتم، زانکه «دوباره زاده‌ام»
مولوی - دیوان شمس



دیباچه و درآمد

کتابی را که پیش دیده دارید، «زایش دوباره، در آفرینش و عشق»، از دیدگاه مولانا جلال‌الدین مولوی بلخی - معروف به رومی - است که بخامه استاد دکتر رضا آراسته - بزبان انگلیسی - نگارش یافته است. کتاب، اثریست نوپدید بزبان انگلیسی و نویسنده آن توانا و چابک‌دست در شناخت کیفیتهای روانی و دانش روانشناسی و استادی سرشناس و نام‌آور در این فن، و پیشگفتار این کتاب را استادی سرشناس‌تر نوشته است، - «اریک فروم» - پیشگفتاری کوتاه، فشرده، اما درخور گفتگوی ژرف.

همانگونه که «اریک فروم» را ساده و بی‌هیچ سرنام و عنوان و پیرایه‌یی یاد میکنیم، نام دکتر رضا آراسته را نیز ازین پس با همان سادگی و بی‌پیرایگی - بی‌عنوان و سرنام - می‌آوریم و حتماً او خود نیز خواهد پذیرفت، زیرا که: کتاب در زمینه عرفان، آزادگی و صفا و سادگی و یکپارچگی انسان و جهان هستی است.

رضا آراسته، شاگرد اریک فروم بوده یا دوست و آشنا و همکارش؟ نمی‌دانم. هرچه هست هم از نظر زمانی و هم از نظر شهرت و نام‌آوری، اریک فروم می‌تواند استاد او - هم - بوده باشد. فرقی هم ندارد، که هر دو استادند و هم‌باور. سخن بر سر اصل کتابست و پیشگفتار آن...

اریک فروم، در پیشگفتار کوتاه خود بر کتاب، می‌نویسد: «... این خدمتی راستین به انسان معاصر است، که نویسنده این کتاب، نظریه‌های یکی از بزرگترین عارفان و انسان‌گرایان جهان اسلام - محمد جلال‌الدین رومی - را، به انگلیسی‌زبانان جهان عرضه کرده است...» یعنی کتاب، برای مردم جهان، بویژه انگلیسی‌زبانان بسیار سودمند، کارآمد، روشنگر و راهنما بسوی شناخت انسان و بالنده روح و جان آنانست. سودمند برای مردمی که: «شهرستان نیکویی» و «دبستان انسان‌پروری و خردآفرینی و عشق و مهر» را به کارخانه اسلحه‌سازی و مکتبخانه‌های تزویر و ریا و جاسوسی و پریشان‌سازی روح آدمی، مبدل کرده‌اند... آیا این سخن اریک فروم مصداق هم پیدا کرده است؟. اگر پاسخ مثبت باشد، آیا برای مردم مشرق زمین و بویژه برای هم‌میهنان مولوی هم چنین است؟... آیا این شرح و بسطی که در کتاب آمده، براستی نمودار اندیشه‌های رازآمیز و «میثوار» مولوی و «عرفان ایرانی» هست؟... پاسخ همین پرسش‌هاست که مرا بنوشتن «دیباچه‌ای» بیش از حد و اندازه معمول دیباچه‌نویسی واداشته است، و ایجاب میکند که اندکی افسار خامه را رها سازم و جولانی - اگر نه بداندسان که سزاوار است - در میدان و اسب ریس معرفت ایرانی و تراویده‌های ذهن و شعور والای مولوی بدهم^۱ - که مثنوی و دیوان شمس - دریایی ست متلاطم که هم فرو می‌برد و هم بر سر می‌نهد ... کتاب زایش دوباره درآفرینش و عشق، از دیدگاه مولوی را، دوست نازنینم - دکتر محمود هاتف - به پیشنهاد من ترجمه کرده است و خواسته تا بر آن نظر افکنم و دیباچه‌ای بر آن بنویسم و تا آنجا که شدنی ست آنرا بوبرایم. در متن - بجز اندکی - دست نبردم، اما در پیشگفتار اریک فروم، (که مترجم بشیوه کار نویسنده کتاب - که همه جا Sufism و Sofi بکار برده - «Mysticism و Mystic» را به تصوف و صوفی برگردانده بود)، من بهتر دیدم واژه‌های «عرفان» و «عارف» یا «رازوری و رازور» را بگذارم و دلیل آنرا تا آنجا که بایسته است، خواهم آورد - که جابجایی همین نامها و عنوانها بسیار لغزاننده است. اما در متن کتاب همان واژه‌های «صوفی» و «تصوف» را بحال خود رها کردم ولی همه‌جا، بجای «رومی» مولانا یا مولوی را بکار بردم، زیرا برای فارسی‌زبانان واژه «رومی» اگرچه چندان بیگانه نیست اما خوشایندی «مولانا» و «مولوی» را ندارد که این دو واژه با روح و جان هر ایرانی، دمخور و سازگار و خوشایند است.

نکته دیگری که ضعف اهل کتاب است همان تحمیل خاورشناسان و تاریخدانان و نویسندگان کتابهای فرهنگ و تمدن جهان انسانی است که زیر نفوذ اندیشمندان یهودی، «توراة» را مبنا و پایه تمام کتابهایی در این زمینه نهاده‌اند و تاریخ تمدن و فرهنگ انسان را بر آن استوار ساخته‌اند و با چربدستی همه پژوهندگان را به پیروی و تقلید از خود واداشته‌اند - از بزرگترین تا کوچکترین آنها را - بهمین سبب در این کتاب نیز، «روم» و «رومی» را محدود به آسیای کوچک میدانند - که بیشتر در قلمرو ایران قرار داشت و «روم» اصلی که پیشینه و تمدن و فرهنگی همپا یا نزدیک به ایران داشت، بکلی فراموش شده و سرزمینی خورد و اندک مایه بنام «یونان»، جای آنرا گرفته و هر فضیلتی را منحصر به آنجا کرده‌اند تا بتوانند به مقصود اصلی خود برسند و آنچه در ذهن داشتند اعمال کردند و شگفت آور اینکه: درهمین کتاب هم دکتر آراسته داستان نقاشی چینیان و آینه‌سازی یا صیقل دادن دیوار به وسیله رومیان را زیر همین تحمیل باورهای دیرین، به «نقاشی چینیان و آینه‌سازی یونانیان» برگردانده است و این شگفت آور است و پیشینه‌ی تاریخی دارد که در جای خود به آن پیشینه اشاره رفته است...

اصل داستان از زبان مولوی در مثنوی چنین است:

ور مثالی خواهی از علم نهان	قصه گو از رومیان و چینیان
چینیان گفتند: «ما نقاش تر»	رومیان گفتند: «ما را کبر و فر»
گفت سلطان: «امتحان خواهم درین	کز شما خود کیست در دعوی گزین»
اهل چین و روم در کسب آمدند	رومیان در علم، واقف تر بدند
بود دو خانه مقابل در به در	زان، یکی چینی ستد رومی دگر
چینیان صدرنگ از شه خواستند	پس خزینه باز کرد آن ارجمند...
رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ	درخور آید کار را، جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می زدند	همچو گردون صافی و ساده شدند
از دوصد رنگی به بی رنگی رهی ست	رنگ چون ابراست و بی رنگی مهمی ست...
آن صفای آینه وصف دل است	صحبت بی منتها را قابل است...
اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ	هردمی بینند خوبی بی درنگ
نقش قشر و علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند

مرگ کز وی جمله اندر وحشتند می کنند این قوم بر وی ریشخند
 کس نیابد بر دل ایشان ظفر چون صدف گشتند ایشان پر گهر
 ترجمه کتاب چگونه است؟ - رسا و آسان یا سنگین و با جمله‌هایی دراز و
 دشواریاب - مهم نیست. که خواننده اینگونه کتابها حتماً از شکیبایی و حوصله و درنگ
 کردن بر عبارت‌ها برخوردار است. مهم اینست که ما باید از دیدگاه خود بر آن بنگریم -
 نگاهی که ناچار با متن کتاب تفاوت داشته باشد و در حد خود بر کتاب، چیزی
 بیفزاید - که ما در فضای زیستی مولوی بار آمده‌ایم و با دریای اندیشه او آشنا تر از
 ساحل نشینان سبکبار هستیم.^{۲۰} آن شیفتگی که برای بزرگی و دانایی چون «اریک فروم»
 و نویسنده کتاب پدید آمده - که بیشتر با فضای غرب بار آمده است - نمی‌تواند برای
 آشنایان با «عرفان راستین» - که زادگاهشان اینسوی جهانست - به همان اندازه کارگر
 باشد. از سوی دیگر، نویسنده کتاب، بر پایه پژوهشهای مغرب زمینیان و برداشت‌های
 خود - که بیشتر روزگارش را در آن دیار گذرانده - اندیشه‌های مولانا را تحلیل کرده
 است. و از آن دیدگاه بر آثار مولوی نگریسته است.

برداشت و دیدگاهی که در این «دبیاچه و درآمد» می‌آید، شاید اگر در دیده
 تیزبین نویسنده بزرگوار کتاب پسندیده آید، چاپ و انتشار دوباره‌یی از آن را - به زبان
 انگلیسی - با ترجمه همین «دبیاچه و درآمد» و با گفتاری افزونتر از خود، در دسترس
 مردم انگلیسی‌زبان جهان بگذارد. باشد که جهت و سیر پژوهش، از آن مسیر و دیدگاه
 یکنواخت و از پیش ساخته گذشته، به سوی «شهرستان نیکویی» و «دبستان خرد و
 شناخت و اندیشه ایرانی» برگردد که شاید بر معیارها و دیدگاه و سنجش پژوهندگان
 مغرب زمین - عرفان و ادب مشرق زمین و بویژه ایران - اثر بگذارد و تأمل‌پذیر باشد و
 تحمل‌پذیر.

کتاب، با جستاری گسترده، درباره زمینه‌های اجتماعی ایران - از کهن‌ترین
 روزگار تا امروز - و بطور کلی در شرح روح سلطه‌گری و سلطه‌پذیری در بشر، آغاز
 شده است، که چون پایه آن در ایران کهن نهاده شده، تأمل‌پذیر است که این روح و
 فکر را با این جزمیت و قطعیت در سراسر زندگی مردم ایران بپذیریم و بر تاریخهای
 ساختگی صحه بگذاریم. (کتاب کوچکی را زیر نام «فراز و نشیب سیاست و شیوه
 کشورداری در ایران» در سال ۱۳۵۵ خورشیدی منتشر کرده‌ام - با همه اختصارش

میتواند پاسخ این بخش کتاب حاضر باشد ...) اما در مورد پدیده‌هایی چون: مانی‌گری، مزدکیه، معتزله... تا آنجا که شدنی است برای روشنی ذهن خوانندگان فارسی‌زبان، توضیحاتی داده‌ام و بگونه پیوست در پایان کتاب افزوده‌ام تا این «دبیاچه و درآمد» استقلال خود را از دست ندهد و پیرامون اندیشه‌های مولانا، یکپارچه و رسا باشد و نیز آنجا که بایسته می‌نمود، سروده‌هایی از متن اصلی مثنوی را در پیوست یادآور شده‌ام، که خواننده با سخن مولانا مأنوس‌تر است.

متن کتاب، شرح نام و عنوان کتابست، که چگونه انسان بر اثر تلاش روحی و پیدا کردن شناخت و معرفت می‌تواند به «خویشتن خویش» برسد و خود را با هستی و جهان هستی یکی کند و عشق و شور و مستی و یگانگی را جانشین خشم و کین و دلهره و سستی و پریشانی و دوگانگی سازد... و سرانجام، بکار بردن عنوان «Sufism و Sufi» در متن کتاب و «Mystic و Mysticism» در پیشگفتار آن بخامه «اریک فروم»... که این درست‌تر از آنست.

اتفاقاً نکته بحث‌انگیز و دور از انتظار همه - که مشخص‌کننده و وجه‌تمایز دیدگاه من با نویسنده کتاب است - در همینجاست و از همین عنوانهای «صوفی و تصوف» و تفاوت و جدایی آشکار آن با «عارف و عرفان» ریشه می‌گیرد و آغاز می‌شود. همین آمیزش و آمیختگی نادرست - که دانسته یا ندانسته صورت گرفته - سرچشمه بسیاری از گمراهیها و لغزشهای - عمدی یا غیرعمدی - شده است.

این آمیزش نادرست، نه تنها در کالبد، که در محتوی و معنی هم، راه یافته است و در این زمینه، پژوهندگان ایرانی هم - بدبختانه - همراه یا به دنبال پژوهندگان مغرب زمین، گام برداشته و برمیدارند و بتازگی سخت بر آن پای افشوده‌اند. بسیاری از پژوهندگان اروپایی، گویا به این راز و نکته باریک پی برده‌اند و دست کم، در کالبد و بکار بردن واژگان، بهنجارتر گام برداشته‌اند. از آن میان همین دانای ژرمنی - اریک فروم -...

«اریک فروم» در همین پیشگفتار بسیار فشرده و کوتاه، برای راه و روش و اندیشه‌های مولانا، واژه «Mysticism» را - منحصراً - بکار برده است و اصلاً به واژه‌های «Sufism» و «Sofi»، اشاره هم نکرده است - حتی بنام - اما با شگفتی بسیار «رضا آراسته»، جز در بخشهای انجامین کتاب، همه جا واژه‌های «Sufism» و

Sofi « را بکار برده است - با قطعیت تمام -... اگر نخواهیم «میسیتیزم و میستیک» را یکراست به «عرفان و عارف» برگردانیم، میتوانیم دو واژه «رازوری» و «رازور» را بجای آنها بگذاریم، که با «عرفان و عارف» نزدیک و بهرحال رساننده و گویای مفهوم دلخواه است.

آیا «اریک فروم»، دیدگاهی جدا از «رضا آراسته» دارد؟. آیا دریافته که «عرفان» با «تصوف» متفاوتست؟ آیا با هم گفتگو کرده‌اند و هر دو به یک نتیجه رسیده‌اند که این پیشگفتار در پیشانی کتاب آمده است...؟ یا اینکه نویسنده کتاب فرقی میان دو واژه «Mysticism» و «Sufism» قایل نشده و هر دو را یکی دانسته و متعرض نویسنده پیشگفتار نشده و نیازی هم به گفتگو در این باره ندیده‌اند؟... اینها همه بر من پوشیده است. آنچه آشکار است، اینست که «اریک فروم» با مسئولیت و احتیاط بیشتر و بایسته‌تری گام برداشته و واژه‌های دقیقتر و رساتری را بقلم آورده و بکار گرفته است.

من بی‌گمانم، کسانی که بجای «Sufism» ، «Mysticism» را بکار برده و می‌برند، به راز واژه‌گان، بیشتر پی برده‌اند و دریافته‌اند که همه عارفان راستین ایرانی، صوفی را در کنار زاهد و مدعی و واعظ... جای داده‌اند و از آنان کناره گرفته‌اند. از اینروست که سخنان رازآمیز و «نمادین» عارفان را دریافته‌اند و بجای «صوفیزم»، «میسیتیزم» را - که ریشه‌یی کهن در زبان و آیین «مهری - مسیحایی» دارد - بکار برده و می‌برند. چنانکه یادآور شدم به آسانی می‌توانیم بجای دو واژه «Mystic» و MYsticism ، «رازور» و «رازوری» را بگذاریم - که گویا بکار هم رفته‌اند - برگردانی چنین، ناروا نیست و حتماً این واژه‌ها به وسیله پژوهندگان تیزبین و خردانگار اروپایی - آگاهانه - بجای «عرفان و عارف» به قلم آمده و کم‌کم معنی آنها کم‌رنگ شده و مفهوم «صوفی و تصوف» را از آن برداشت کرده‌اند - آنسانکه در اینسوی جهان و در میهن مولانا و حافظ -

جدایی مفهوم «عارف و عرفان» با «صوفی و تصوف» آشکار و روشن است و من نخستین بار در کتاب «راهی بمکتب حافظ» آنرا نوشته‌ام و امروز از آشکاری و روشنی بیشتری برخوردار است.

آنجا که «اریک فروم»، در پیشگفتارش می‌نویسد: «...مولانا نه تنها یک شاعر،

یک عارف و یک بنیادگذار آیین و نحله مذهبی بود، بلکه مردی با بینش ژرف در طبیعت و سرشت انسان نیز بود...»، سخنش دوباره دارد. یکی اینکه: «مولوی یک شاعر، عارف و مردی با بینش ژرف در طبیعت و سرشت انسانی است.» و پاره دیگر: «مولوی بنیادگذار یک آیین، نحله و مذهبی خاص بود.»

در پاره نخستین هیچ سخنی نیست. درست است و روشن. شاعریست عارف با بینشی ژرف در طبیعت و سرشت انسان و آگاه به راز آفرینش - در حدّ خود -. اما پاره دوم، از سویی درست است و از سوی دیگر نادرست:

درست است که هنوز هم گروهی از صوفیان و درویشان، خود را پیرو مذهب و مکتب مولوی می‌شناسانند و او را به عنوان قطب و پیشوا و بنیادگذار مذهب و مکتب خاصی به نام مولویه می‌دانند که آن مکتب، خود به شاخه‌های گوناگون و متفاوت بخش و گسترده شده است - چون دیگر مذهبها - و همه تعصب، تبعّد، تقلید و چارچوب و دکان و تشکیلات و سازمان ویژه‌ی دارند، دارای واسطه و دلالت و سختگیریهایی شگفت‌انگیزی در کارشان هست و اگر بتوانند، در راه مذهب و مسلک خود از خونریزی و آزار دیگران هم سرنمی‌پنجند... نادرست است که: مولانا - بویژه - پس از برخورد با شمس تبریزی و فرگشت و دیگر گشت روحی و پس از آنکه «خرقه از سر به در آورد و بشکرانه بسوخت»^۲، دیگر نمی‌توانست مقید به قید و معتقد به تقلید و راه و نحله و مکتب خاصی باشد تا چه رسد به اینکه خود بنیادگذار مذهبی بشود و چارچوب و دکان و سازمانی پدید آورد و قفس و دامی بسازد و بگستراند. این مسلکها و مکتبهای ساختگی به نام مولوی، همه به وسیله «مدعیانی» دکاندار و دلالتی چارچوب تراش، پدید آمده‌اند که در زیر نام و عنوان درویشی و صفا، دام تزویر و ریا و زندان و قفس روح و جان برای مریدان سرگردان خود استوار کرده و آنانرا بجان هم انداخته‌اند و بجای وحدت و لطف و مهر، پریشانی و خشم و کین، میان انسانها پراکنده‌اند. جوهر سخن مولوی اینست که انسان باید آزاد باشد تا: اوج بگیرد، مهر بورزد، دوست بدارد، بیافریند و بسازد... انسان گرفتار بند و زندان، نه می‌تواند مهر بورزد و نه می‌تواند آفرینشی داشته باشد. این فرقه‌ها و نحله‌ها، همه دام و قفس انسانند و انگیزه ستیز و دشمنی و شقاوت و تیرگی روح و جان مردم. مگر داستان «بازرگان... و سفرش به هندوستان و پیغام طوطی و پاسخ طوطیان آزاد آن دیار...» جز اینست که مولانا می‌کوشد تا این دکانها و

دام و بندهای تعبیه شده از جهل و خودخواهی و آزمندی را بشکنند؟ او تلاش می‌کند تا آزادی و رهایی از تعبید را نشان دهد و راهی و روزنی به جهان فراخ و خرم شناخت، خرد و اندیشه بنمایاند. بهتر است این داستان را از زبان مولانا بخوانیم - با هم بخوانیم و ژرف بخوانیم - و هر بخش آنرا جداگانه به دیده بگیریم:

الف -

بود بازرگان و او را طوطئی
چون که بازرگان سفر را ساز کرد
گفت طوطی را: «چه خواهی ارمغان

ب -

گفتش آن طوطی که: «آنجا طوطیان
«کان فلان طوطی که مشتاق شماس
«بر شما کرد او سلام و دادخواست
«گفت می‌شاید که من در اشتیاق
«این رو باشد که من در بند سخت
«این چنین باشد وفای دوستان
پ - بازرگان:

چون که تا اقصای هند ستان رسید
مرکب استانید و پس آواز داد
طوطئی زان طوطیان لرزید و پس
شد پشیمان خواجه از گفت خبر
«این مگر خویش است با آن طوطیک؟
«این چرا کردم؟ چرا دادم پیام؟
ت - در بازگشت بازرگان:

گفت طوطی: «ارمغان بنده کو؟
گفت: «نی من خود پشیمانم از آن»
گفت: «گفتم آن شکایتهای تو
«آن یکی طوطی ز درد بوی برد

در قفس محبوس، زیبا طوطئی
سوی هند ستان شدن آغاز کرد...
کارمت از خطه هندوستان»

چون بینی کن ز حال ما بیان
از قضای آسمان در حبس ماست
وز شما چاره و ره ارشاد خواست
جان دهم اینجا بمیرم در فراق؟
گه شما بر سبزه گاهی بر درخت؟
من درین حبس و شما در بوستان؟..

در بیابان طوطی چندی بدید
آن سلام و آن امانت باز داد
اوفتاد و مرد و بگسست از نفس
گفت: «رفتم در هلاک جانور»
این مگر دوجسم بود و روح یک؟
سوختم بیچاره رازین گفت خام...»

آنچه گفتمی و آنچه دیدی باز گو
- دست خود خایان وانگشتان گزان -
با گروهی طوطیان همتای تو
زهره اش بدرید و لرزید و بمرد

«من پشیمان گشتم این گفتن چه بود لیک چون گفتم، پشیمانی چه سود؟»...

* * *

ث -

چون شنید آن مرغ کان طوطی چه کرد
خواجه چون دیدش فتاده همچنین
گفت: «ای طوطی خوب و خوش حنین
«ای دریغا مرغ خوش پرواز من
«طوطی من مرغ زیرک سار من
«ای دریغا، ای دریغا، ای دریغ

* * *

ج -

بعد از آتش از قفس بیرون فکند
طوطی مرده چنان پرواز کرد
خواجه حیران گشت اندر کار مرغ
روی بالا کرد و گفت: «ای عندلیب
«اوچه کرد آنجا که تو آموختی
«ساختی مگری و ما را سوختی

چ -

گفت طوطی: «کاو به فعلم پند داد
«زانکه آواز ترا در بند کرد
«یعنی ای مطرب شده باعام و خاص
«دانه پاشی مرغکانت بر چنند
«دانه پنهان کن بکلی دام شو
«هر که داد، او حسن خود را درمزد
«چشمها و خشمها و اشکها
«دشمنان او را ز غیرت میدرند
«آنکه غافل بود از کشت بهار

که رها کن نطق و آواز و گشاد
خویش او مرده پی این پند کرد
مرده شو چون من که تایابی خلاص
غنچه باشی کود کانت برکنند
غنچه پنهان کن گیاه بام شو
صدقضای بد سوی او رونهاد
بر سرش بارد چو آب از مشکها
دوستان هم روز گارش میبرند
او چه داند قیمت این روزگار..

* * *

یک دوپندش داد طوطی بی‌نفاق بعد از آن گفتش: «سلام والفراف»...
 خواجه گفتش: «فی‌امان‌الله برو مرمرا اکنون نمودی راه نو»
 سوی هند ستان اصلی رو نهاد بعد شدت از فرج دل گشته شاد
 خواجه باخود گفت: «کاین پند منست راه او گیرم که این ره روشن است»
 «جان من کمتر زطوطی کی بود؟ جان چنین باید که نیکو پی بود»

* * *

مولوی در مرحله‌عالی و کمال خود و در «زایش دوباره خویش» و در رسیدن به «معرفت و رندی»، نه می‌توانست مذهبی پایه‌گذاری کند و نه این کار برای او ممکن بود زیرا که: در عرفان نمی‌توان چارچوبی مشخص کرد و انسان را در آن گنجانید و جا داد - به زور یا دلخواه -

سخن «اریک فروم» درست است، اگر مثنوی معنوی و دیوان شمس را از اول تا آخر، یکجا و درست بپذیریم و در آن‌ها چون و چرایی روا نداریم - آنچنانکه پذیرفته‌اند و لغزیده‌اند - نادرست است که: مولوی شناخت پیدا کرده، معرفت یافته و «مردی است با بینشی ژرف در طبیعت و سرشت انسان». که انسان پدیده‌ایست پیچیده و رازآمیز... نیازی نیست که انسان به معنی گسترده و عینی‌اش - در قالب توده و انبوه مردم - به حکم پیچیدگی و راز آمیزیش، حتماً عارف باشد. همانگونه که نیازی نیست همه مردم فیزیکدان، فیلسوف، بازرگان یا سیاستمدار باشند...

«عرفان» چراغی‌ست که در راه انسان پرتو و فروغ و روشنایی پدید می‌آورد و عارف، چراغگردانیست - بی‌هیچ تظاهر و دستگاہی - آموزگار راستینی است که می‌آموزاند و می‌گذرد.

مولوی از رخت انسان معمولی بدر آمده و چارچوبها را شکسته و «باب و سلسله» و «زیادات» را زیر پا نهاده و مسند تدریس را رها کرده و چرخ زنان و وجدان و وشتان گفته است:

عاشقان را شد مدرس حسن دوست دفتر و درس و سبقشان روی اوست
 درسشان آشوب و چرخ و ولوله نه «زیادات» است و «باب و سلسله»
 سلسله‌ی این قوم جعد مشکبار مسئله دور است، اما دور یار...

این چنین کسی نمی‌تواند بنیادگذار مذهبی نو باشد و خود قفس و چارچوبی تازه برای مردم بسازد و پدید آورد. و اینکه بسیاری - و شاید بیشتر پژوهندگان این راه - آمیزه‌بی نامطلوب از سخنان و گفتارهای او را - یکجا و درهم - بگونه‌ی کالایی سودآور و در دکانهای خود نهاده و با آن سوداگری می‌کنند... به مولوی چندان ربطی ندارد. و این بی‌تمیزی از آنست که تصوف و عرفان را درهم آمیخته و یکجا عرضه کرده‌اند. ناگفته نماند، من تصوف را امری و پدیده‌ی کوچک و خوارمایه نمی‌شمارم. که تصوف، مکتبی و طریقه‌ی و مذهبی بزرگ و مقتدر است و شاید بیش از دیگر مذہبها فرع و شاخه و شعبه دارد. داعیه حکومت کردن بر مردم را داشته است و سرانجام بحکومت هم رسید - حکومت صفویه حکومت تصوف است و هر یک از شاهان صفویه مرشد اعظم بودند - (این حکومت با همه سختی و زمختی از نظر ملت ایران و تلاشهای اجتماعی، نقش آفرین و معنی‌دار هم بوده است...). تصوف دارای دستگاه، دکان، دلال و واسطه بوده و هست. پیش از صفویه و پس از آن، دکان و دستگاه خود را سخت پاسداری کرده‌اند و میکنند. عنوان، لقب و سرنام برای واسطه‌گان و مرشدان و قطبان خود وضع کرده‌اند. اقطاب صفویه خود را شاه و فرمانروا می‌دانند و این عنوان‌ها را - درعین اینکه فقر و بی‌نامی و بی‌عنوانی را بر زبان می‌رانند - سخت بنام خود چسبانیده‌اند، از شاه نعمت‌اله تا صفیعلیشاه و سلطانعلی‌شاه و... داعیه آن‌را داشته‌اند که: «خاک راه را بنظر کیمیا میکنند»^۴ و گاه دستگاه و دکانشان - از نظر اجتماعی و اثرگذاری بر کنشهای جامعه - بسیار سودمند و کارساز هم بوده است و درگسترش فرهنگ و ادب و دانشهای روزگار، نقش آفریده و بکار آمده است. اما اینهمه نمی‌تواند دلیلی برای آمیختن آن با «عرفان» باشد. «تصوف» دستگاه و مذهبی است و «عرفان» مفهومی دیگر.

«عرفان»، «مینو» است، «معنویتست»، «فروغ» است. «دید، بینش و نظر» است، «توان» است... در هر دستگاه، مذهب، مسلک، آیین و کیش و حتی در هر گروه و حزبی، پرتوی و جلوه‌ی از آن می‌تواند باشد. اما این «مینو، فروغ، توان...» یکجا و چون یک مذهب، در هیچ چارچوبی خاص نمی‌گنجد و نمی‌ماند و درنگ نمی‌کند. و ورای «هفتاد و دو ملت» است، قالب‌پذیر نیست. تنها در واژه «عشق» جلوه می‌کند و بس و عارف دارای دستگاه و درگاهی نیست تا کبر و ناز حاجب و دربان بر

آن مترتب باشد، یا مرید و مرادی در کار باشد: غرق در دریای عشق است، یا خود «عشق است»:

غیر هفتاد و دو ملت کیش او	تخت شاهان تخته بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق؟ - دریای عدم -	در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت، معلوم شد	زین دو پرده، عاشقی مکتوم شد
کاشکی هستی زبانی داشتی	تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن	پرده دیگر بر او بستی بدان...

اما، تصوف مذهبی است از هفتاد و دو مذهب، یا در کنار آنها - با رنگی و رختی دیگر - با دستگاه و چارچوب مشخصی با واسطه و دلال و میانجی. با تعصب و تعبد. و مبشر تقلید و پیروی با افسانه‌های افیون‌وش و خواب‌آور، با «قصه‌های بیرون درون...» کرامات دارند در برابر معجزه. و دکان دارند در برابر دکان و سازمان و تشکیلات... و «دفتر» و «دستک» و «مدعی» و «دعوی» بسیار. این مطلب در گفتارها و کتابها، در کار و رفتار صوفیان پوشیده نیست که آشکار است. تذکرة الاولیاء عطار را بکشایید، حتی عارفان بی «دعوی» را صاحب کرامت معرفی می‌کند - که روح آنان از این گونه دعویها بیزار است - در شرح حال «رابعه» می‌گوید: «... نقل است که شبی حسن (بصری) با یاران پیش رابعه رفتند. و رابعه را چراغ نبود و ایشان را چراغ می‌بایست. رابعه تفی بر انگشتان خود دمید. تا روز انگشتان وی چراغ می‌افروخت. اگر کسی گوید که: «این چون بود؟». گوایم: «چنانکه دست موسی - علیه الصلوة والسلام - بود... اگر نبی را معجزه است ولی را کرامات است». یعنی: دکانی در برابر دکانهای دیگر باز کرده‌اند... و این تکه از «تذکرة الاولیاء» آنچنان سخن ما را روشن و تأیید می‌کند که نیازی به بحث و آوردن دلیل و شاهد و نمونه نیست. در همین «تذکرة الاولیاء» در کنار سخنان عارفانه و ژرف و پرمعنی و سازنده و اندیشه‌زای عارفان و بزرگان، آنچنان گفتارهای نابهنجار و دور از خرد و گمراه‌ساز آمده - زیرنام کرامات - که شگفت آور است و می‌نمایاند که در مذهب و مسلکی به نام تصوف، پایه کار بر آنست تا چارچوب استوار پدید آید و سرسپردگان و جانبازان و گرفتاران بند تقلید و تعبد و تعصب، در آن بکار گماشته شوند و کرامات را بپذیرند - آنگونه که معجزات را در مذهب - و در

عبارت نقل شده بالا دلیل آنان را نیز دیدیم. و من بر آنم تا گفتاری جداگانه از این دوگانگیها که در کتابهایی چون «تذکره الاولیاء» و «اسرار التوحید»... آمده فراهم سازم و نیاز پژوهندگان کنم.

پس، تصوف مکتب و مذهبی است با همه ویژگیهای دیگر مذهبها با دستگاه و کارگذار و معتبد و متعصب و «مدعی». اما، «عرفان» عشق است و مهر است و مینوست... عارف می گوید و آشکار می گوید:

چونکه با معشوق گشتی همنشین دفع کن دلاله گان را بعد ازین
من نخواهم فیض حق با واسطه که هلاک خلق شد این رابطه
خیام عارف است که میگوید:

هفتاد و دو ملتند در دین کم و بیش از ملتها، عشق تو دارم در کیش
چه کفر و چه ایمان و چه طاعت چه گناه مقصود تویی، بهانه بردار از پیش
حافظ عارف است که میگوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذرینه چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند...
سعدی انسانی ست بزرگ، شاعریست توانا و توانائیش در سخن هول انگیزه.
حکمت می داند، مسائل اجتماعی و روانی انسان را خوب شرح می دهد. انسان دوست
است. بنی آدم را اعضاء یک پیکر می داند. در مدیحه هایش شجاعت خاص از خود نشان
می دهد، اتابک را خوش فرجام می داند که بخت همزمانی با او را دارد. می تواند صوفی
باشد، فقیه باشد، جامعه شناس باشد، حکمت عملی و نظری بداند در شاعری هم که اگر
بی مانند نباشد، کم مانند است، اما نمی تواند «عارف» باشد. زیرا می گوید:

ای کریمی که از خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خور داری
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظر داری
پروردگار، دادار، کریم... و... دشمنی!!... سخن حتماً خلاف عرفانست.

سعدی بی پروا و آزر میگوید:

نه بر حکم شرع آب خوردن خطاست اگر خون به فتوی بریزی رواست
و در عزای خلیفه تبه کار عباسی به آسمان حق میدهد که «در عزای
امیرالمومنین مستعصم خون بر زمین بیارد...»^۶ با آنکه اصلاً گذارش به هندوستان نیفتاده
است، گناه آدم کشی را بر خود می بندد (که در بتکده یی می رود و «شمن» را میکشد و

«وثن» را می‌شکنند... ریختن خون انسانی را بر خود می‌پسندد تا پسندیده عوام گردد!!؟ و به اصل «تربیت» بی‌باور است که باور دارد:

ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس...

زمین شوره سنبل برنیارد...

تربیت نااهل را چون کرد کان بر گنبد است... با آنکه «کل مولد یولد علی فطره...» راقبول دارد. باید پذیریم که: هیچکس بشخصه گناهکار نیست و ما دیده‌ایم و شنیده‌ایم و می‌بینیم که تخم خوب و عمل خوب و رنج و زحمت و تربیت خوب، شوره‌زارها را تبدیل به بستان پر گل و میوه می‌کند و بر اثر تربیت: خارستانها، گلستانها شده‌اند. و هر موجودی بر اثر تربیت و پرورش حتماً از آنچه هست بهتر میشود.

عارف میگوید:

ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل توجه دانی که پس پرده که خوبست و که زشت؟

عارف میگوید:

من اگر نیکم اگر بد، چمن آرایی هست که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم

عارف میگوید:

مکن درین چمنم سرزنش بخودروی چنانکه پرورشم میدهند می‌رویم

یا

من همچو خاک و خارم و تو آفتاب وابر گلها و لاله‌ها دهم ار تربیت کنی
گوینده این بیت انجامین را عارف ندانید، اما سخن و مفهوم و محتوای آن عارفانه است. پرورش درست و پروردگاری مهرآمیز، هر موجودی را می‌تواند دیگرگون کند. ستمگر را متمایل به دادگری، دروغگو را دلبسته به راستگویی، آزمند را دوستدار بخشندگی و رادی و زمین شوره‌زار را زمین بارآور... گرداند. و این خلاف عرفانست که بگوایم فلان، بگوهر بد و ناپاک است و اگر بماند فتنه بیار می‌آورد و بدین دست آویز، فتوای نابودیش را بدهیم - و قصاصی قبل از جنایت انجام دهیم - و انسانی را سنگسار کنیم - که پاکی‌پذیر نیست - . زیرا عارف باور دارد که:

از محبت خارها گل میشود از محبت سرکه‌ها مل میشود

از محبت مرده زنده میشود و از محبت شاه بنده میشود...

این محبت هم نتیجه‌ی دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست

دانش ناقص کجا این عشق زاد؟
 برجمادی رنگ مطلوبی چودید
 دانش ناقص نداند فرق را
 زانکه ناقص تن بود مرحوم رحم
 نقص عقلست آنکه بدرنجوریست
 زانکه تکمیل خردهادور نیست
 برق خندد، بر که میخندد بگو؟
 نورهای برق ببریده پی است
 برق خود را یخطف الابصار دان
 بر کف دریا فرس را راندن
 از حریصی عاقبت نادیدنست
 عاقبت بین است عقل از خاصیت
 عقل کاو مغلوب نفس، و نفس شد

عشق زاید ناقص اما برجماد
 از صفیری بانگ محبوبی شنید
 لاجرم خورشید داند برق را
 نیست بر مرحوم لایق لعن و زحم
 موجب لعنت سزای دوریست
 لیک تکمیل بدن مقدور نیست
 بر کسی که دل نهد بر نور او
 آن چو لاشرقی ولاغربی کی است؟
 نور باقی را همه ابصار دان
 نامه را در نور برقی خواندن
 بردل و بر عقل خود خندیدنست
 نفس باشد کاو نبیند عاقبت
 مشتری مات زحل شد، نحس شد...

«سقراط» بهر کس که می رسید با او به سخن می ایستاد، به او دانش می آموخت و باور داشت که: هر انسانی سزاوار و درخور آموزش و پرورش و بار آمدن و تعالی یافتن است.

هر انسان و هر موجودی را (حتی گیاه و جانور را)، با پرورش می توان بهتر، زیاتر، بارآورتر و رساتر گردانید. حتی انسانهای - به اصطلاح عقب مانده - و کسانی که دستگاه دماغی پریشانی دارند و ناقص هستند... می توانند با یاری پرورش درست و مهرآمیز - در حدّ توان و یارمندی خود - کارآمد و سازنده و دارای بازده فکری و جسمی بشوند. البته این کار شکیبایی، بردباری و گذشت و خویشکاری می خواهد...

از سوی دیگر: ما باور داریم که اگر در جامعه یی فروغ معرفت بتابد، انسان پرورش یافته در آن جامعه - به فرّ شناخت و عرفان - زشتیها، ناکامیها، کاستیها، ناباوریهها و درشتخوبیهای خود را از خود می زداید و بر اثر آموزش بباور و پرورش خردمندانه، نسل بشر: زیبا، رسا، و به اندام، بار می آید. آنچنانکه در بوستانها هم نهالها، درختان و گلهای کم رشد و کم بار - با کوشش و عشق باغبانی - برومند، بارآور و سرسبز و شاداب می شوند. اگر در خلقت و آفرینش، خطا و لغزشی و نقص و زشتی

بچشم می‌خورد، عارضی است نه بنیادی و نباید امور عارضی را بنیاد آفرینش نهاد. پیرما گفت: «خطابرقلم صنع نرفت» آفرین برنظرلطف وخطاپوشش باد عارف، نظر لطف و خطاپوش دارد، که می‌داند خطاها، زشتیها و نارسائیها... عارضی هستند نه بنیادی... و خطاهای عارضی را نادیده می‌گیرد.

«سقراط» عارفست. نه دکانی دارد نه چارچوب و تشکیلاتی ساخته است تا انسانی را گرفتار و افسارمند سازد. او می‌گوید: «خود را بشناس». «در خدمت انسان باش». «بر دست و پای انسان بند مگذار»... به‌ظاهر سقراط را از طریق افلاطون می‌شناسند و آنکه نام‌آور است افلاطون است. اما افلاطون عارف نیست - چون انسان را در چارچوب می‌گذارد - شیخ ابوالحسن خرقانی گفت تا بر سر در خانقاهش بنویسند: «هر که به این خانقاه درآید، نان شب دهید و از ایمانش مپرسید» اما مریدان دکاندار یا مدعیانی در رخت مرید، او را به تصوف کشانیدند و در پشت گفتارهای صوفیانه پنهانش کردند...

برگردیم بسوی مولانا جلال‌الدین - که موضوع کتاب است -...

بر نویسنده این کتاب هرجی نیست. بحث و پژوهش خود را کلی و بسیط گرفته است. او مجموع آثار مولوی را - یکجا، درهم، بی‌کم و کاست... - پذیرفته و به تحلیل آن نشسته است. نه او، که کمتر کسی به تناقض‌های آشکار و نهان گسترده در آثار مولوی پی برده و اشاره کرده‌اند، یا خواسته‌اند که پی برند و اشاره کنند. یا شاید می‌هراسیده‌اند که چنین سخنی را بر زبان آورند. همه شیفتگی پیدا کرده‌اند... من هم مانند همه‌ی پژوهندگان این راه، مولوی را عارفی بزرگ، اندیشه‌وری گزیده و کم‌مانند می‌دانم. اما سخن من درباره‌ی مولانا، این بوده و هست که او - آگاه یا ناآگاه - (بنظر من حتماً آگاهانه، دانسته و با فروغ معرفت و شناخت جامعه و محیط زندگی خود، و با شناختی که از حکومت‌های جهل و ظلمت داشته است و با وظیفه‌ی که در برابر انسان و نسل انسان احساس می‌کرده است...)، به عنوان یک مربی و پروردگار، گوهرهای راز و اندیشه‌ی بیدارساز خود را می‌بایستی بهر طریق و راهی که شده در دسترس «نسل انسان» بگذارد تا از آنها برخوردار شوند. اما چگونه و چسان؟ چگونه آنها را به نسل انسان برساند؟ چه چاره‌ی بیندیشد که آنها از دستبرد دزدان و کیسه‌بران و واسطه‌گان جهل و ضلالت و ظلمت در امان بمانند و قابل حمل و انتقال از زمانی به زمانی و از جایی بجایی

دیگر باشند؟... به نظر من، چاره را در این دیده است که (برای نگهداری، جابجایی و بهره‌گیری از آنها) - به زبان امروزی - آنها را استوار، مطمئن و زیرکانه، بسته‌بندی کند. یعنی گوهرها و بلورهای روشن و فروغمند و اندیشه‌زا را، می‌بایست در میان پوشال بپوشاند و بسته‌بندی کند تا از گزند و دستبرد و شکستگی و نابودی، در امان بمانند.

مثنوی معنوی، انبار عظیم این بسته‌هاست و در این بسته‌ها، گوهرهای شبح‌راغ و گرانسنگ و پربها، بسته‌بندی شده و پنهان گشته‌اند. بی‌گمان باور داشته است که یابندگان و پاسداران آن گوهرها و بلورهای درخشان، در نسل انسان بسیارند و هوشیار. آنها را فراچنگ می‌آورند و عزیز و گرامی می‌دارند...

باید پذیرفت که: هر ادعایی دلیل می‌خواهد تنها حرف، بسنده نیست که باید «آفتاب آید دلیل آفتاب»^۸. برای روشن شدن این جستار، ناگزیر از نقل نمونه‌هایی از سروده‌های خود مولانا هستیم.

مولانا می‌خواهد و می‌کوشد: جدایی، دوگانگی، پریشانی، من و مایی و نفاق را از میان بردارد و دفع کند. از سوی دیگر، مردم سلطه‌گر و سلطه‌پذیر هم، برای خود منطق ویژه‌یی دارند. آنچه را با آموخته‌ها و اندوخته‌ها و انباشته‌های ذهنی آنان تطبیق نکنند و شباهت نداشته باشد، نمی‌پذیرند. مولانا، مربی (= پروردگار) است. می‌خواهد نقش پروردگاری خود را بازی کند. بیشتر از راه تمثیل وارد می‌شود. گاه زبان کودک‌کی می‌گشاید و می‌گوید:

چونکه با کودک سروکارت فتاد پس زبان کودک‌کی باید گشاد
و خوب می‌داند که طوطی را از راه طوطی و با نشان دادن طوطی می‌توان سخن
گفتن یاد داد و از اینرو او را در برابر آینه نگاهمیدارد تا عکس خود را ببیند. و آموزنده،
از پس آینه، گفتار را به او می‌آموزاند و جز این راه و چاره نیست:

طوطئی در آینه می‌دید او	عکس خود را پیش آن آورده رو
درپس آینه آن استاء، نهان	حرف می‌گوید ادیب خوش‌بیان
طوطیک پنداشته‌کان گفت پست	گفت آن طوطی ست کاندرا آینه‌ست
پس زجنس خویش آموزد سخن	بیخبر از مکر آن گرگ کهن
کز پس آینه می‌آموزدش	ورنه ناموزد جز از جنس خودش
گفت را آموخت از مرد هنر	لیک از معنی و سَرش بیخبر

از بشر بگرفت منطق یک بیک از بشر جزاین نداند طوطیک
 همچنان در آینه جسم ولی خویش را بیند مرید ممتلی
 عقل کل را از پس آینه او کی تواند دید وقت گفتگو؟
 عارف (= مربی، پروردگار)، مردم نا آگاه را آگاه می کند. انگیزه جدایی، ستیز و دشمنی... را از میان برمی دارد و حق را به آنان می گوید و می نمایاند و سپس آنها را بحال خود رها می سازد تا بیندیشند، زندگی کنند، بیافرینند و جهان را آباد و خرم و مردم را شاد و بکام و روزی را فراخ سازند - به دست خود، بیاری یکدیگر -

چار کس را داد مردی یکدم
 فارسی و ترک و رومی و عرب
 فارسی گفتا: «ازین چون وارهم
 آن عرب گفتا: «معاذله، لا
 آن یکی کز ترک بد گفت: «ای کزم
 آنکه رومی بود گفت: «این قیل را
 در تناز آن نفر جنگی شدند
 مشّت برهم میزدند از ابلهی
 صاحب ستری، عزیزی، صد زبان
 پس بگفتی او که: «من زین یکدم
 «چون که بسپارید دل را بی دغل
 «یک درمتان میشود چار المراد
 «گفت هر یک تان دهد جنگ و فراق
 گرمی عاریتی ندهد اثر
 «مدعی» برعکس و برخلاف «عارف» نفاق می افکند. پریشانی پدید می آورد.
 گروهی را با گروهی به دشمنی برمی انگیزاند و مردم را با هم نامحرم، دشمن و ناسازگار... می کند. بر عکس مدعی «عارف» مردم را با هم همدل، آشنا، همزبان، مهربان و یار و غمخوار بار می آورد و باور دارد که:

همزبانی خویشی و پیوندی است مرد با نامحرمان چون بندی است
 ای بسا هندو و ترک همزبان وی بسا دوترک، چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگرست همدلی از هم‌زبانی بهتر است
غیرنطق و غیر ایما و سَجَل صد هزاران ترجمان خیزد زدل
اما، «مدعی» نفاق می‌افکند و حکومت می‌کند.

«عارف» وحدت و دوستی پدید می‌آورد و خود را در کنار مردم قرار می‌دهد
بی‌هیچ تشخص و تکبری. او یک درم را از چهار انسان ناآگاه می‌گیرد، انگور می‌خرد و
آرزوی همه را برآورده می‌سازد و به آنان می‌فهماند که همه یک چیز را می‌خواسته‌اند،
این ستیز و ناسازگاری میان آنان از جهل بوده است.

* * *

آنجا که مولانا می‌خواهد «وحدت» و «یکی شدن» را بیان کند. «من و مایی»
و «نفاق و پریشانی» را از میان بردارد، دو صحنه عجیب و شگفتی‌آور در مثنوی آورده
است. اگر کسی بی‌احاطه بر مثنوی و بی‌بینش عارفانه، تنها صحنه یکم را بخواند یا هر
دو صحنه را از راه تقلید و تعبد و ارادت چشم‌پسته و تلقین شده نسبت بمولانا بررسی
کند، هیچ تفاوتی در میان آن دو صحنه نمی‌بیند. هر دو را چون هم می‌پذیرد و آن دو
صحنه را یکجا و یکسان به‌عنوان عالیت‌ترین پدیده اندیشه و ذهن و خرد انسانی عارف، به
دیگران تلقین و تحمیل می‌کند - چنانکه کرده‌اند - یا بعکس، چون به تناقض و
نایکسانی میان آن دو صحنه پی می‌برد، بکلی نسبت به مولانا بی‌ایمان و از او بیزار می‌شود
و او را انسانی گمراه‌ساز و پریشان‌گر ذهن مردم می‌انگارد و به دشمنی و بد‌گویی از او
می‌پردازد و در نتیجه غوغا، ستیز و دشمنی میان چنین کسان و موافقان و ارادتمندان
مولانا پدید می‌آید - آنچیزیکه مولانا برای از میان بردنش تلاش کرده و قد برافراشته
است.

اکنون این دو صحنه، دو نمونه یا دو جستار را، پیش از هر گونه شرح و بسط و
توضیحی می‌آورم تا خواننده بر آن ژرف بنگرد و داوری کند:

صحنه یکم -

الف -

شیر و گرگ و روبهی بهر شکار رفته بودند از طلب در کوه‌سار
کان سه‌باهم اندران صحرای ژرف صیدها گیرند بسیار و شگرف

تا به پشت همدیگر از صیدها
گرچه زنان شیرنر را ننگ بود
چونکه رفتند آن جماعت سوی کوه
گاوکوهی و بز و خرگوش زفت
سخت بر بندند بار و قیده‌ها
لیک کرد اکرام و همراهی نمود
در رکاب شیر با فتر و شکوه
یافتند و کار ایشان پیش رفت...

* * *

ب -
گرگ و روبه را طمع بد اندران
عکس طمع هر دوشان بر شیر زد
هر که باشد شیر اسرار و امیر
که رود قسمت به عدل خسروان
شیر دانست آن طمع‌ها را سند
اوبداند هر چه اندیشد، ضمیر... (!!!)

* * *

پ -
گفت شیر: «ای گرگ این را بخش کن
«نایب من باش در قسمت گری
ت -
معدلت را نوکن ای گرگ کهن»
تا پدید آید که تو چه گوهری...»

گفت: «ای شه، گاو وحشی بخش تست
بز مرا، که بز میانه‌ست و وسط -
آن بزرگ و تو بزرگ وزفت و چست»
روبه‌ها، خرگوش بستان بی غلط»

* * *

ث -
شیر گفت: «ای گرگ چون گفتی؟ بگو
«گرگ خود چه سگ بود کاو خویش دید
گفت: «پیش آ، کس خری چون تو ندید»
چون ندیدش مغز و تدبیر رشید
گفت: «چون دید منت از خود نبرد
«چون نبودی فانی اندر پیش من
چونکه من باشم تو گویی ماوتو؟»
پیش چون من شیر بی مثل و ندید؟»
پیش آمد، پنجه زد او را درید
در سیاست پوستش از سر کشید
اینچنین جان را ببايد زار مرد»
فرض آمد مر ترا گردن زدن»

* * *

چ - گرگ را بر کند سر آن سرفراز
تا نماند دو سری و امتیاز
فانتقمنا منهم است ای گرگ پیر
چون نبودی مرده در پیش امیر!!؟

* * *

چ - بعد از آن رو شیر با روباه کرد
سجده کرد و گفت: «کاین گاو سمین
«وین بز از بهر میانه روز را
«وان دگر خرگوش بهر شام هم
گفت: «این را بخش کن از بهر خورد»
چاشت خوردت باشد ای شاه مهین»
یخفئی باشد شه پیروز را»
شبچره ای شاه با لطف و کرم»

* * *

ح -

گفت: «ای روبه تو عدل افروختی
این چنین قسمت ز که آموختی!!!؟»
«از کجا آموختی این، ای بزرگ؟»
گفت: «ای شاه جهان، از حال گرگ!!»

* * *

خ -

گفت: «چون در عشق ما گشتی گرو
«روبها چون جملگی ما را شدی
«ما ترا و جمله اشکاران ترا
چون گرفتی عبرت از گرگ دنی
هرسه را بر گیر، بستان و برو»
چونت آزاریم، چون تو ما شدی»
پای برگردون هفتم نه بر آ»
پس تو روبه نیستی شیر منی»..(!!!؟)

* * *

صحنه دوم -

الف -

آن یکی آمد در یاری بزد
گفت: «من» گفتش: «برو هنگام نیست
یار گفتش: «کیستی ای معتمد؟»
بر چنین خوانی مقام خام نیست»
«خام را جز آتش هجر و فراق
که پزد؟ که وار هاند از نفاق؟»

«چون تویی تو، هنوز از تو نرفت سوختن باید ترا در نار تفت»

* * *

ب -

رفت آن مسکین و سالی در سفر در فراق یار سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته، پس باز گشت بازگرد خانه انباز گشت
حلقه زد بر در بصد ترس و ادب تا بنجهد بی ادب لفظی زلب
بانگ زد یارش که: «بردر کیست هان؟» گفت: «بردر، هم تویی ای دلستان»
گفت: «اکنون چون منی، ای من در آی نیست گنجایی دومن در یک سرای»...

* * *

پ -

گفت یارش: «اندر آ ای جمله من نی مخالف چون گل و خار چمن»
«رشته یکتا شد غلط. کم شد کنون گر دو تابینی حروف کاف ونون»
«کاف ونون همچون کمند آید جذوب تا کشاند مرعدم را در خطوب»
پس دو تا باید کمند اندر صور گرچه یکتا باشد آن دو در اثر...

* * *

این دو صحنه، دو داستان، دو نمایشنامه، دو جستار... که نماینده و گویای دو فرهنگ متفاوتند و هر دو در کنار هم و به دنبال هم در دفتر یکم مثنوی معنوی مولوی آمده‌اند و از جهات گوناگون درخور تأمل، درنگ و ژرف‌نگری هستند، نباید اتفاقی، تصادفی و از روی ناآگاهی پدید آمده باشند... اکنون این دو صحنه را اندکی می‌کاویم:

مولانا، در ظاهر امر، یک مطلب و یک مفهوم را خواسته بیان کند - مفهومی عالی و عرفانی - باور مولوی اینست که: برای پیشرفت و زیبایی و گیرایی جهان انسانی و سلامت و سعادت و خوشی و رسایی انسان، باید همهٔ دوگانگی‌ها، نفاقها، جدائیها، و من و مائیها... از میان برداشته شوند و همه یکی شوند. انسان باید به جهان هستی پیوندد و با هستی و کل هستی، یکی شود. رقابتها، همچشمیها، افزون‌خواهی‌ها، فراخی‌طلبی‌ها... - که انگیزهٔ پیشرفت جهان هستند - باید در جهت: سازندگی، مهرورزی، خدمت بدیگران و گرامی داشتن «تو»، آبادانی جهان، دادگری، خردورزی

و داد و ستد مهر... باشد. زیرا که جهان مهر و دوستی و عشق و داد... فراخ و بی کرانه است. انسان در زیر قُز عشق و پرتو مهر، «از مضیق جهات» درمی گذرد و «وسعت ملک لامکان» را می بیند. این جهان ظلمت و جهل و تنگ نظری و تعبد و تقلید است که فضایش و جایش برای مردم تنگ و مختنق و پرفشار است، که در این فضا، از ستیزه و کینه جویی و تنازع بقا، چاره‌یی نیست و گریزی نه... جهان عشق و مهر، گسترده است و نیازمند کوشش و تلاش و کار و همکاری و همیاری مردم نسبت بهم می باشد...

پایه کتاب حاضر هم بر همین مفهوم و مقصود و برداشت نهاده شده و بنیاد گرفته است. اما هرگز به ذهن نویسنده کتاب و دیگر پژوهشگران آثار مولوی نرسیده که: ممکن است این دو بیان، دو نمایشنامه، دو صحنه... نمایند و بازگوکننده دو فرهنگ و دو بینش باشند. هرگز تا کنون کسی از خود نپرسیده است که: چرا مولوی این دو نمایشنامه و دو صحنه را بدینسان سروده و درست به دنبال هم آورده است؟ چرا مفهومی عالی و عرفانی را بدینسان در دو کالبد و دو شیوه بیان - که هم از نظر لفظ و هم از نظر معنی با هم تفاوت بسیار دارند - آورده و به یکی از آنها بسنده نکرده است؟... تا کنون کسی یارای آن را نداشته است که بر آن شک روا داشته باشد... یا کسانی پیدا شده اند که: یکسره بر مثنوی و تمام آثار مولوی و آنچه از این دست است خط بطلان کشیده اند و آنها را سخنانی یاوه، پریشان و گمراه ساز شناخته اند، یا بعکس آنان، شیفتگان آثار مولوی و امثال او، چشم بسته و با یقین تمام و دور از هر گونه شک، همه آثار او را درست و راست و بحق و خالی از هر گونه تناقض و تضاد و ضعف و بالاتر از حد انسانی... پذیرفته و به شرح و تأویل و توجیه آنها پرداخته اند و هیچ تفاوتی میان سروده ها و نوشته های مولانا - از آغاز تا انجام - قابل نیستند و هر نقص و تناقضی را نتیجه قصور فهم خوانندگان آن آثار می دانند و با ستیزه جویی و پرخاشگری، دهان هر نقاد و سخن سنج را بسته اند و باور دارند که باید زبان انتقاد کننده را برید... در نتیجه: از یکسو نفی مطلق ابن آثار پیش می آید و از سوی دیگر، جزمیت، تعبد، تعصب و تحجر حاکم شده است.

بیزارشده گان و نفی کنندگان، نه تنها مثنوی معنوی را، که هر گونه اثر همانند آنرا، یاوه، هذیان و انگیزه گمراهی می دانند - آنچنان کاری که زنده یاد احمد کسروی کرده و راهی که او رفته و گروهی را به دنبال خود کشانیده است - راه شیفتگان و

متعبدان به آثار مولوی هم - از سوی دیگر - خطرناکتر از راه مخالفانست... که به گمراهی می‌انجامد. پس تنها راه و چاره، دست زدن به دامن خرد و اندیشه است. باید اندیشید و با فروغ اندیشه، راه درست را یافت. هر اثری باید سنجیده و نقد و غربال شود. باید پژوهنده، حق‌گزینش و توان‌گزینش و فهم‌گزینش را داشته باشد.

اکنون مجال آن رسیده که دو صحنه (یکم و دوم) را با بندها و شاخه‌های آنها (الف - ب - پ - ت...)، بخوانیم و درست بخوانیم. پس از خواندن و با دقت خواندن، آنها را خوب بگوئیم. یعنی آنچه را خوانده‌ایم، بکارگاه دیده و نظر ببریم و سرانجام جوهر و شیرۀ آنرا برگزینیم. آنگاه داوری ما شتابزده و لغزنده و سطحی نخواهد بود.

بررسی صحنه‌های یکم و دوم

۱- صحنه نمایشنامه یکم: شیر نمودار پادشاه، سلطان و هر حاکم مستبدیست که بر همه موجودات زیر سلطه خود ولایت تامه دارد. او قائمه و محور هستی است. همه چیز برای اوست. امر امر اوست. اطاعت از او فرض است. هر که خلاف رای و خواست و اراده و میل او رفتار کند، سزایش مرگ با خواری است... فرعون، سزار، ناپلئون، هیتلر، لنین و استالین، شاه‌عباس، آغامحمدخان، ناصرالدینشاه، حتی ظل‌السلطان و حاکمانی ازین دست و در پایگاهی پایین‌تر... همه را می‌توان بجای شیر نهاد و یا شیر را مظهری و مثالی و نمادی از آنها دانست. اینان همه گفته‌اند و می‌گویند: ما مأمور از جانب خدا یا نماینده تام‌الاختیار خلق‌های فشرده و محروم (پرولتاریا) هستیم. حاکمیت این گروه‌ها، به راهبری ما، خواست الهی یا جبر تاریخ است. اینان همینکه بر کرسی قدرت نشستند بهمان خلق‌های فشرده و محروم هم، پروای نفس کشیدن نمی‌دهند مگر آنچه اراده، خواست و میل حاکم باشد. حاکم به مردم می‌گوید: اگر به شما پروای سخن گفتن می‌دهم و دستور می‌دهم که نظر بدهید، رای بدهید، برگزینید و برگزیده شوید، با هم به رایزنی بنشینید... یعنی: آنچه من می‌خواهم و من می‌گویم و من نظر می‌دهم... بخواید، بگوئید و نظر بدهید... نه کمتر و نه بیشتر... در نتیجه: گرگ که در این صحنه و

نمایشنامه، نمونه مردم ساده دل و خوشباور و معتقد به عدل و قسط و انصاف است و درعین حال، حدّ و حدود خود را هم می شناسد و سر تا پا محو عظمت و جلال و عدالتخواهی شیر هم هست، تقسیم عادلانه را - نه بر پایه تساوی - پیشنهاد می کند. اما از یک چیز بیخبر است - بیخبری خود از دامی که به دست خود و برای خود تعبیه کرده است - و همین بیخبری، سرش را بباد می دهد و تنش را خوار و پاره پاره می سازد. نه تنها سرش بباد می رود که خوار و مورد سرزنش و طعن و نفرت قرار می گیرد...

روباه که اهل تقیه است: چاپلوس و متملق است و از راه و رسم زمانه باخبر است و محیط و حاکم خود را می شناسد و بویژه، از سر بریده و تن پاره پاره گرگ درس عبرت گرفته است... نمونه و نماد مردم حيله گر، شیاد، متظاهر کم کار و پرخور و درعین حال باهوش و زرنگ است. او دریافته است که گرفتار «مدعی» شده. «مدعی» با اتکاء به دلال و واسطه، و به نیروی فریب و زور، و با سلاح تزویر و جهل، حکومت می کند. باید همه تسلیم خواست و اراده و هوی و هوس او بشوند. باید مطابق میل و خواست او سخن بگویند... وقتی روباه به سر بریده گرگ نگاه کرد و در پاسخ شیر: سجده کرد و گفت: «کاین گاوسمین چاشت خوردت باشدای شاه مهین» «وین بز از بهر میانه روز را یخفتنی باشد شه پیروز را» وان دگر خرگوش بهر شام هم شبچره ای شاه بالطف و کرم... قند در دل شیر آب شد و خواست که دهان روباه را به زر بگیرد. با رضایت خاطر و لطف و عنایت کامل:

گفت:

«ای روبه تو عدل افروختی این چنین قسمت ز که آموختی؟!»
«از کجا آموختی این، ای بزرگ؟!»...

روباه هم شادمان از شادی سلطان، رهبر، ولی و حاکم علی الاطلاق خود:

گفت:...

«ای شاه جهان، از حال گرگ...»!!

اصلاً به ذهن شیر نمی رسد که ممکن است پاسخ روباه، مسئله برانگیز باشد. چون به زمینه و محیط پرظلمت و جهل و دلهره ای که پدید آورده مطمئن است. نه اینکه گمان بد به روباه نمی برد، که او را محبوب، مطلوب و از مقربان خود می سازد. در نتیجه

روباه را مخاطب کرد و:

گفت: «چون در عشق ما گشتی گرو هر سه را برگیر، بستان و برو»
 «روبها، چون جملگی ما را شدی چونت آزاریم، چون تو ما شدی»
 «ما ترا و جمله اشکاران ترا پای بر گردون هفتم نه برآ»
 «چون گرفتگی عبرت از گرگ دنی پس تو روبه نیستی، شیرمنی...» (?!?)
 چنین مریدان و متعبدان و جان نثارانی، برای همه مستبدان و زورگویان و حکمرانان جهان، محبوب و مطلوب بوده اند و هستند. شاه عباس مریدان و سرسپردگان خود را دوست می داشت. ناپلئون به متملقان و پای اندازان دربارش نهایت محبت را داشت. آقامحمدخان چنین خدمتگذارانی را مورد عنایت خود قرار می داد و نمی آرزید. لنین و استالین هم از چنین رفقای نه تنها خوششان می آمد که به وجودشان افتخار می کردند و حکومت بر خلق های فشرده و زحمت کشان را به آنان وامی گذاشتند بدبختانه، «ایده اولوگ ها» هم، همواره به توجیه و تأویل این رفتار و کردار می نشستند و داد سخن داده و می دهند و استواری و استحکام «اردو گاههای سوسیالیزم» را به وجود چنین حاکمانی وابسته می دانند...

۲- صحنه و نمایشنامه دوم:

«یار»: مربی، آموزگار و راهنمای سالک است.

پوینده راه درحالت «من» بودن، خام و ناآگاه است. به سوی «تو» روان می شود. برای رسیدن به «تو» باید پخته، پرورده و خویشکار بشود. «یار» نخست او را با آتش و فروغ مهر گرمی می بخشد و راه رسایی و کمال و پختگی را پیش پایش می گذارد - مستقیم یا غیرمستقیم - پوینده راه، در خانه «یار» را می کوبد از درون خانه:

یار گفتش:

«کیستی ای معتمد؟»

گفت:

«من»...

گفتش: «برو هنگام نیست بر چنین خوانی مقام خام نیست»

ما می دانیم که در جهان معرفت، به گفته ی حافظ:

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد
پس باید بکوشد، تلاش کند، بیاموزد، دیده بگشاید، سرد و گرم روزگار را
بچشد، فروغ مهر بر دل و جاننش بتابد و آتش عشق هستیش را بگدازد «تا عشق را
کیمیای جان بیند»^{۱۰}. لذا «یار» به سالک راه می گوید:

خام را جز آتش هجر و فراق که پزد؟ که وارهاند از نفاق؟
پوینده راه، شکنجه و آزار نمی بیند - که شکنجه و آزار گناه است - او
می اندیشد، نظربازی می کند، می پوید، پخته می شود و کمال پیدا می کند. برمی گردد:
گرم، پر مهر، بینشور. «من» ش کم رنگ شده و به «تو» نزدیک گردیده و رنگ
«تو» بخود گرفته، به «حق» می رسد. با معشوق یکی می شود. و بهنجار هستی
می پیوندد. بالاتر از همه: معرفت پیدا می کند. می خواهد «بیار نازنین بیوندد» زیرا که
«پریشانی خاطر» را از خود دور کرده و «جمعیت خاطر» یافته است. او در طول راه و
در طی سفر، خبرها و شنیده ها را بکارگاه دیده و نظر برده، اندیشیده، شناخت پیدا
کرده، همینکه به دیار و کوی یار رسید و:
حلقه زد بر در بصد ترس و ادب تا بنجهد بی ادب لفظی زلب...
بانگ زد یارش که:

«بر در کیست هان؟»

گفت: «بر در هم تویی ای دلستان»

گفت:

«اکنون چون منی، ای من در آ نیست گنجایی دو من در یک سرا»
این صحنه و نمایش، سراسر پرورش است، آموزش است، راهنمایی ست، مهر
است، عشق ست، جنبش و کوشش است، نمودار هستی و زندگی است، بدور از هر گونه
خشونت، بدآموزی، کینه و نفرت است...

آیا این دو صحنه یا دو نمایشنامه، از یک فرهنگ سرچشمه گرفته اند؟! آیا
می توانند نمودار و بیانگر یک بینش و نظر باشند؟! آیا می شود پذیرفت که مردی به
وسعت نظر مولوی این دو صحنه را ناآگاه سروده و کنار هم نهاده و هر دو را در یک
ترازو سنجیده و هم ارز نهاده باشد؟!... پاسخ از نظر من حتماً منفی ست. مطلب را کمی
بیشتر می کاویم:

در صحنه یکم، شیر از گرگ نظرخواهی می‌کند و فرمان بخش نعمت بدست آمده را - از روی عدل و انصاف - به او می‌دهد. گرگ خودسرانه کاری نمی‌کند بلکه به امر شیر دست بکار می‌شود، و به امر شیر می‌خواهد راه «عدل» را پیش بگیرد:

گفت شیر: «ای گرگ این را بخش کن معدلت را نوکن ای گرگ کهن»
 «نایب من باش در قسمت گری تا پدید آید که تو چه گوهری»
 گرگ حسن نیت دارد. رهبر و قائد و سلطان خود را نمودار و مظهر عدالت می‌داند. باید نایب چنین کسی و چنین موجودی باشد. کار بزرگی به عهده او واگذار شده. از روی هوس و خیره‌سری، اصل «مساوات» را - که دروغ و تزویری بیش نیست - در نظر نمی‌گیرد بلکه می‌کوشد تا «به جام عدل باده بدهد»^{۱۱}

«جام عدل» هفت خط دارد که هرکسی را خطی درخور است. بالاترین خط، «خط چور» است - بالاتر از «خط بغداد» - و پایین‌ترین خط، «خط فرودینه» است - فرود «خط کاسه گر»^{۱۲}

گرگ تا «خط چور»، یعنی بالاتر از «خط بغداد» را - که خطی از آن بالاتر نیست - تقدیم شیر می‌دارد. خود به «خط کاسه گر» و روباه را به «خط فرودینه» خورسند می‌سازد و سزاوار می‌داند.

شیر برافروخته می‌شود و ناخورسند است. زیرا در برابر او کسی نباید عرض‌اندام و ابراز وجود کند. دیگ خشم و قهرش بجوش می‌آید و می‌گوید:

«گرگ خود چه‌سگ بود کاو خویش دید پیش چون من شیر بی‌مثل و ندید»!!؟
 گرگ هنوز گیج است. از جریان کار بیخبر است. شعارهای عدالتخواهی، «رفاقت»، مدافع «حق زحمتکشان» بودن و حتی مساوات... سخت باورش شده است. مات به شیر می‌نگرد. شیر خشم‌آلود و غضبناک، رو به گرگ کرد و گفت:

«پیش آ، کس خری چون تو ندید...»

گرگ تیره‌بخت و حیران:

«پیش آمد...»

گیج و مبہوت... شیر بی‌انصاف و بی‌معرفت:

«پنجه زد، او را درید».

چون ندیدش مغز و تدبیر رشید در سیاست پوستش از سر کشید
گفت: «چون دید منت از خود نبرد اینچنین جان را ببايد زار مرد
«چون نبودی فانی اندر پیش من فرض آمد مرا گردن زدن»!!...»

* * *

اما در صحنه دوم:

پوینده راه، هنوز خام است. باید پخته شود. فروغ عشق، باید جان و دلش را
گرمی ببخشد. بی آنکه آزاری ببیند یا آتش خشم و قهری وجودش را بیازارد. راه معمول
و متداول هر سالک و پوینده راه عشق و کمال، پیش پایش نهاده می شود. می رود،
می گردد، دیده باز می کند، می اندیشد، شناخت پیدا می کند، آیین خویشکاری را
درمی یابد و باز می گردد. اینبار هم به در خانه «یار» می رود. در می زند...

بانگ زد یارش که: «بر در کیست هان؟»

گفت: «بر در هم تویی ای دلستان»

گفت: «اکنون چون منی، ای من در آ». مبرای چه؟ زیرا:

«نیست گنجایی دو من در یک سرا»

یعنی: یکی شدند. دوگانگی، نفاق، جدایی... همه از میان برخاستند. دیگر
معلوم نیست کدام قاصدند و کدام مقصود. کدام عاشقند و کدام معشوق. زیرا که عشق
و عاشق و معشوق یکی شده اند... اما در صحنه یکم: شیر می خواهد که شیر باشد و
گرگ و روباه هم گرگ و روباه و در خدمت او و بفرمان او و ابزار حکومت و سلطه و
استبداد و ستم او باشند. میان این دو دیدگاه، تفاوت از زمین تا آسمانست: شگفت آورتر
آنکه: این دو صحنه و دو نمایشنامه، نه تنها از نظر محتوا که از نظر کالبد و واژگان و
هماهنگی و خوشآهنگی و تلفیق واژگان هم با هم متفاوتند. صحنه دوم از نظر صنایع
شعری و ترکیب الفاظ و انسجام و خوش آهنگی عبارات از صحنه یکم، گیراتر،
دلپذیرتر، موثرتر و بهنجارتر است.

کوتاه سخن:

در صحنه یکم: خشم، کین، غرور، خودپسندی، بیدادگری و جهل... فرمانروا و
میانجی است - استبداد محض در کار است. -

در صحنه دوم: مهر، عشق، دوستی، پروردگاری، یگانگی و راهنمایی است...

* * *

در صحنه یکم: ناامیدی، احساس بیهودگی، پوچی، و در نتیجه: تنگ‌مایگی، بیداد، منافق‌پروری و ویرانی... است.

در صحنه دوم: امید، تلاش و کوشش، پری و گرمی، عشق، شادی و در نتیجه: سازندگی، فراخی زندگی، آزادی، بارآوری، وحدت و یکپارچگی... است.

* * *

در صحنه یکم: عبارتها و واژگان: سست، خنک، عامیانه، دور از ادب، بیمعنی و ترکیبها: نامطبوع، نادلپسند، متنافر و بطور کلی ناسخته و کم‌اعتبارند.

در صحنه دوم: واژگان: گزیده، خوش‌تراش، خوش‌آهنگ و عبارتها و ترکیبها: گرم، استوار، مطبوع، دلپسند و مجموعاً بیتها: گیرا، سخته و برانگیزاننده‌اند...

* * *

تقریباً، سراسر مثنوی مولانا جلال‌الدین چنین است و این نمی‌تواند ناآگاهانه و اتفاقی باشد.

اگر کسانی مدعی باشند که تمام مثنوی - بی‌کم و کاست - یکدست است و یکجا و دریست، اعتقاد و باور و مطلوب و مقصود مولوی است و به تعبیر و تأویل و تفسیر در آن پردازند و آسمان و ریسمان را بهم پیوند دهند و هرگونه شک در آن آثار را کفر و مستوجب کیفر بدانند، حرفی است دیگر. در اینصورت من به‌عنوان یک پژوهشگر طرفدار شک و نقد و سنجش هر اثر، بار همه دشمنیها را بدوش خواهم گرفت و مولوی را عارف نمی‌دانم. اما هرگز - از دیدگاه خود - به آستان پاک و والای مولانا چنین نارواییها را نمی‌پسندم و روا نمی‌دارم و می‌کوشم و می‌گویم و می‌نویسم، تا شاید راهی پدید آید. بهر حال اینهمه تعریف، و تمجید و بزرگداشت را نسبت به مولانا، از راه تقلید و تبعید، روا نمی‌دارم. بلکه دریافته‌ام که بگفته «اریک فروم»، «او مردیست بزرگ، با بینشی ژرف، در شناخت انسان و هنجار آفرینش و هستی...».

مولانا از روش غیرمستقیم آموزش، بهره می‌گیرد و پروردگار و مربی انسان می‌شود و این روش، کاری‌ترین و مؤثرترین روشهاست. مولوی، گفتنیها را از راه تمثیل و از زبان مخالف می‌گوید. گاه خود را بجای «مدعی» قرار می‌دهد و با انسان آزاد و پوینده راه راستی، بستیز برمی‌خیزد و گفتگو را بجای حساسی که می‌رساند، خواننده را

- که پیشتر به او بینش و آگاهی داده - مختار می‌کند که درست را از نادرست جدا کند و آنچه حقّ است و دلخواه، برگزیند و نهراسد. خواننده و پوینده آگاه و خردمند، سخن حقّ را از زبان مخالف، - که پوینده راه راست است - می‌پذیرد، برمی‌گزیند و در برابر «مدعی» سخت می‌ایستد و از تحدید و تکفیر و تعزیر او نمی‌هراسد.

در اینجا یکی از این صحنه‌ها یا نمایشنامه‌ها و گفت و شنوهای بیدار ساز را می‌نمایانم. خواننده باید به این نمایشنامه هم، ژرف بنگرد و بر آن درنگ کند. از آن سرسری نگذرد.

نخست چند واژه را می‌کاوم و شرح می‌دهم. (این شرح را نخستین بار در کتاب راهی بمکتب حافظ آورده‌ام که در سال ۱۳۴۵ منتشر شد)...

الف - «خریط»: این واژه از دو جزء درست شده است: ۱- خر = خور = خورشید = خورشید = مهر... ۲- بط (تحریف شده بت، بد، پد) از واژه کهن اوستایی، «پیتی» بمعنی نیروی نهفته، نیروی نهان، نیروی پتانسیل... که در زبان فارسی بگونهٔ پسوند (بت، بد، پد) در واژه‌های: موبد، سپهبد، هیربد، کهبد، پهلبد، ایرانبد... بکار رفته است و بمعنی دارنده، پاینده، نگهبان. همانند پسوندهای (بان، وار، وش...) که رویهم از پیوند این دو جزء، واژه «خریط» (= مهربان، مهربد، پاسدار و نگهبان آیین مهر) ساخته شده است که به عربی آنرا «شمّاس» میخوانند.

ب - «خرخانه». که این واژه نیز از دو جزء درست شده است: ۱- خر = خور = هور = خورشید = مهر (مانند جزء اول «خریط») ۲- خانه، که همان معنی جا و مکان است (= گاه، جای، دیر، سرا، کوی...) که رویهم بمعنی: خانهٔ مهر، مهربابه، مهرباب، میترایم... است و در اصطلاح عارفان و صوفیان: دیر مغان، کوی مغان، خرابات، خرابات مغان، مهرباب... خوانده می‌شود.

پ - «طعّانه» بمعنی سرزنش کننده، ایراد گیرنده، انتقاد کننده، شکاک... اینک اصل نمایشنامه یا گفت و شنود یا جدال با «مدعی»، از دفتر سوم مثنوی معنوی مولوی:

الف - سرزنش کننده یا نقّاد سخن (= مهربد=خریط) به مولوی (که خود را در جای «مدعی» قرار داده) اعتراض می‌کند. بدینسان:

«خریطی» ناگاه از «خرخانه» بی ... سر برون آورد چون «طعّانه» بی

کاین سخن پستست - یعنی مثنوی -
 نیست ذکر و بحث اسرار بلند
 شرح و حدّ هر مقام و منزلی
 جمله سرتاسر فسانه‌ست و فسون
 قصه پیغمبراست و پیروی
 که دوانند اولیا زانسو سمنند
 که به پُتر زو برپرد صاحب‌دلی
 کودکانه قصه بیرون درون...
 ب - پاسخ «مدعی‌وار» مولانا چنین است - که درست به جای «مدعی» نشسته
 است: (امادرعین حال تمام سخن مخالف و نقاد را باز گو می‌کند).

چون کتاب الله بیامد، هم بر آن
 که: «اساطیراست و افسانه‌ی نژند
 کودکان خرد فهمش میکنند
 ذکر آدم، گندم و ابلیس و مار
 ذکر صالح، ناقه و تقسیم آب
 ذکر موسی و شجر، طور و عصا
 ذکر عیسی و عروجش بر سما
 ذکر فضل احمد و خلق عظیم
 ظاهر است و هر کسی پی میبرد
 اینچنین طعنه زدند آن کافران
 نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
 نیست جز امر پسند و ناپسند
 ذکر هود و باد و ابراهیم و نار...
 ذکر ادريس و مناجات و جواب...
 خلع نعلین و خطابات و عطا...
 ذکر ذوالقرنین و خضر و ارمیا
 که قمر از معجزاتش شد دو نیم
 کو بیان، که گم شود در وی خرد؟
 هر انسان با انصافی سخن مخالف را می‌پذیرد و حق را به «خریط» می‌دهد. و به

ریش «مدعی» می‌خندد و مجادله او را بی‌اعتبار می‌داند...

ب - استدلال «مدعی‌وار» برای استواری پاسخ خود:

گفت: «اگر آسان نماید این به تو اینچنین یک سوره گو، ای سخت‌رو»
 «جنیان و انسیان و اهل کار گو یکی آیت ازین آسان بیار»...
 در این نمایشنامه یا گفت و شنود: «خریط» (= مهربان، میترائیت، عارف)، از
 «خرخانه» (= مهرباب، دیرمغان، مهربابه، میترایم، خرابات...)، سر بیرون می‌کند و به
 مولوی (که با کبر و غرور، پیشاپیش مریدان و شاگردانش بر استر نشسته و بسوی
 مدرسه می‌رود...)، می‌گوید: اینهمه مطالب ضد و نقیض و پرتناقض را برای
 چه کنار هم نهاده‌ی و انگیزه گمراهی مردم را فراهم ساخته‌ی؟ (گویا خریط می‌داند که
 مولوی شکیا و بردبار است و گرنه راز را به «مدعی» فاش نمی‌کند...) مولانا، که خود
 را بجای «مدعی» نهاده - چون نمی‌تواند بگوید که گوهرها را در لابلاي پوشال نهان

کرده‌ایم - (که ممکنست نامحرمی در میان همراهانش باشد و کار مهربان زار شود)، و چون «مدعی» را پیشاپیش به مردم آگاه شناسانده است، سخن را در بستر راز و کنایه و اشاره می‌گذارد و سپس از راه «مدعی» وارد می‌شود و طعنه‌زننده را (بظاهر) لگدمال می‌کند و او را به وادی دیگری می‌کشاند. به او ناسزا می‌گوید - که او ضد دین و مقدسات مردم سخن گفته است - اما در نهان و زیرپوشش واژگان پرمعنی و رازآمیز، آن بیدار دل خرده گیر را، آشکارا به مردم و به خواننده مثنوی می‌شناساند و نشان می‌دهد، - که دیوانه است و بر دیوانه هرجی نیست - تا سرنوشتی چون «منصور» پیدا نکند. اهل معنی می‌دانند و درمی‌یابند که این سخن، سخن مولوی نیست و اندیشه مولوی نیست، بلکه سخن و اندیشه «مدعی» است که بر زبان مولوی جاری شده است. مولوی در این نمایشنامه، پایگاه «خریط» را بالا می‌نهد و خود را - در پایگاه و جایگاه مدعی - فرو می‌افکند. زیرا هر خواننده آگاهی در این نمایشنامه، به برتری «خریط» بر «مولوی» اقرار می‌کند و درعین حال، این بزرگواری مولانا را هم می‌پذیرد که با فروافکندن خود و بالا بردن مخالف، معرفت و شناخت را به جوینده و پوینده راه می‌نمایاند و می‌آموزاند. از سوی دیگر: در همین نمایشنامه، افزون بر نکته‌های باریک، گویا و درعین حال رازآمیز، می‌کوشد تا حق گزینش، پرسش، انتقاد و روشنگری را برای مردم پدید آورد و مسلم گرداند...

جای افسوس و دریغ است که پژوهندگان یکسونگر و تفسیرگر، در شرح و بسط همین نمایشنامه از مثنوی معنوی، «خریط» را احمق و ابله معنی کرده‌اند و می‌کنند و ناچار، «خرخانه» را هم طویله و جای ستوران!!؟ پس خردمندان باید در برابر یکسونگران: «خریط» را «رند»، روشنفکر، بیدار دل، نیک‌اندیش و «خرخانه» را «مهراب، دیرمغان، خرابات، کوی دوست و خانه مهر...» بخوانند و بدانند...

* * *

نه مثنوی و دیوان شمس، که هر اثری را باید ژرف و به آرامی خواند. و با تأمل و دقت نظر، بر عبارت‌ها یا بیت‌های غیرعادی و «نمادین» و کنایه‌آمیز و «رازمند» آنها درنگ کرد و دوباره خواند - آنچنانکه عبارت یا شعر، در ذهن خواننده گواریده شود - تند خواندن و با شتاب خواندن و زود داوری کردن یا انباشتن مطالب در ذهن، نه تنها سودمند نیست که زیانمند است. مانند خوراک نگواریده که بیماری‌زاست، سنگین است

و انسان را دچار تنگی نفس و درد معده می‌سازد... هیچ فرقی ندارد. خوراک بی‌قاعده، تن را ناخوش و بیمار می‌کند و کتاب خواندن بی‌قاعده و تند، مغز را...

مولوی، انسان بزرگی‌ست. برای آنکه انسانها را پروراند، بار آورد و بیاموزاند، از راههای گوناگون به صحنه درآمده است. گاه خود را به وجد می‌آورد - درحقیقت عشق او را بوجد می‌آورد - گاه خود را خوار و بازیچه می‌سازد و گاه ناسزای بخود را می‌پسندد و می‌پذیرد تا آنچه گفتنی و آموختنی است، بگوید و بیاموزاند و گوهرهای اندیشه‌ها را در لابلای گفته‌ها و سروده‌های رنگارنگ، عرضه بدارد. خواننده باید زودیاب، تیزهوش و خردانگار باشد تا دریابد که مولانا چه می‌گوید و چه گونه می‌آموزاند. که خود آشکارا کلید را بدست خواننده تیزبین می‌دهد و می‌گوید:

خوشر آن باشد که وصف دلبران گفته آید در حدیث دیگران
مولانا، برای مردم، آرزوی فهم و دریافت و درک درست می‌کند و حسرت می‌خورد اگر کسی از این نعمت بزرگ برخوردار نباشد:

آنچه می‌گویم بقدر فهم تست مردم اندر حسرت فهم درست
و سخن بنیادی خود را در کالبد داستان و قصه می‌آورد و آشکارا می‌گوید:

هست اندر باطن هر قصه‌یی خورده بینان را ز معنی حصه‌یی
بشنو اکنون صورت افسانه را لیک هین از کُجدا کن دانه را
اکنون به داستان مردم «شهر سبا» بنگرید و ژرف بنگرید - داستانی شگفت‌آور، پرمصابت و رازمند - باید خوب خواند و فهمید و معنی و مفهوم اصلی را خوب دریافت...

باغ، کشتزار، کارخانه، و همه نعمت‌های اینجهانی، بر اثر کار و تلاش و کوشش انسان پدید می‌آیند. انسان اگر خوب بیندیشد، به راز جهان هستی پی می‌برد و درمی‌یابد که جهان و هستی و هنجار آفرینش، پدیده‌هایی بی‌مرز و بیکرانند. دریافت و شناخت انسان نسبت به آنها امری نسبی و اعتباری‌ست. چون انسان آفریده‌یی خردمند و اندیشور است، نسبت به میزان خردمندی و اندیشوریش شناخت پیدا می‌کند. بشر در این جهان محدود و ملموس خود، آزاد و مختار است. اما در برابر جهان هستی و هنجار آفرینش و «زروان اکران»، مجبور، پس در قلمرو انسان و در اندیشه و افق دید انسان، حد و مرز جبر و اختیار - به اندازه فهم و دریافتش - روشن و مشخص است. انسان آگاه

خود را گرفتار بحث گمراه‌ساز جبر و اختیار و وجوب و امکان نمی‌کند. نسبت به جهان خود و قلمرو زندگی خویش، آزاد است و مختار است. زیرا هر غم و شادی و هر افزون و کاستی را، نتیجه کار و دریافت و اندیشه و نقش خود انسان می‌داند:

اینکه فردا این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم
مولانا نخست همین بند و قید «جبر» را از دست و پای انسان باز می‌کند و

انسان را آزاد و مختار و دارای حقّ گزینش می‌شناساند:

درک وجدانی بجای حس بود
نفز می‌آید بر او کن یا مکن
اینکه فردا این کنم یا آن کنم
وان پشیمانی که خوردی از بدی
خالقی کاو اختر و گردون کند
احتمال عجز بر حق راندی
عجز نبود در قدر در خود شود
تُرک میگوید قُنُق را از کرم
وز فلان سواندر آ هین باادب
تو بعکس آن کنی بر در روی
تو سگی با خود بری یا روبهی
غیر حق را گر نباشد اختیار
گر زسقف خانه چوبی بشکند
هیچ خشمی آیدت بر چوب سقف؟
که چرا بر من زد و دستم شکست
آنکه دزد مال تو گویی بگیر
وربایید سیل و رخت تو برد
خشم در تو شد بیان اختیار
گر شتربان اشتی را می‌زند
خشم اشتر نیست با آن چوب او
عقل حیوانی چو دانست اختیار

هر دو در یک جدول ای عم می‌رود
امر و نهی و ماجراها و سخن
این دلیل اختیار است ای صنم
زاختر خویش گشتی مهتری
امر و نهی جاهلانه چون کند؟
جاهل و گیج و سفیض خواندی
جاهلی از عاجزی بدتر بود
بی‌سگ و بی‌دلق آسوی درم
تا سگم بندد ز تو دندان و لب
لاجرم از زخم سگ خسته شوی
سگ بشورد از بُن هر خرگهی
خشم چون می‌آیدت بر جرم دار؟
بر تو افتد سخت مجروحیت کند
هیچ اندر کین او باشی تو وقف؟
یا چرا بر من فتاد و کرد پست؟...
دست و پایش را ببر سازش اسیر
هیچ با سیل آوری کین و خرد؟
تا نگوئی جبریانه اعتذار
آن شتر قصد زننده می‌کند
پس زمختاری شتر برده‌ست بو
این نگرای عقل انسان شرم‌دار

* * *

گفت دزدی شهنه را: «کی پادشاه آنچه کردم بود آن حکم الله»
گفت شهنه: «آنچه منهم میکنم حکم حقست ای دو چشم روشنم!!»

* * *

الف -

آن یکی بررفت بالای درخت میفشاند آن میوه رادزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت: «ای دنی از خدا شرمیت کو؟ چه میکنی؟»
گفت: «از باغ خدا، بنده خدا گر خورد خرما که حق کردش عطا»
«عامیانه چه ملامت میکنی- بخل برخوان خداوند غنی؟»

ب -

گفت: «ای ایبک بیاور آن رسن تابگویم من جواب بوالحسن»
پس بپستش سخت آندم بر درخت میزدش بر پشت و پهلو چوب سخت

پ -

گفت: «آخر از خدا شرمی بدار می کشی این بی گنه را زارزار»

ت -

گفت: «از چوب خدا این بنده اش میزند بر پشت دیگر بنده خوش»
«چوب حق و پشت و پهلو، آن او من غلام و آلت فرمان او!!»

ث -

گفت: «توبه کردم از جبر عیار اختیاراست، اختیاراست، اختیار...»

سخنی گویاتر، بازتر و دلنشین تر ازین نمی توان درباره داشتن «اختیار» و حق
گزینش و ردّ «جبر» گفت. غل و زنجیر «امر و نهی» را بهتر ازین نمی توان از گردن
انسان گشود. اگر انسان مجبور است، پس مکافات برای چیست...؟ و اگر مختار
است، اینهمه او را به زنجیر «بکن و مکن» کشیدن بچه معنی؟ و تازه خود بحث جبر و
اختیار همینکه در قلمرو فلسفه مقید (یعنی فلسفه ای که کالای دکانی شود) قرار گرفت،
بر گیجی و سردرگمی مردم می افزاید. اما عرفان یعنی شناخت و دریافت راست و
درست، مانند هر امری از امور انسانی، از چنگ و دام واسطه و دلال و مدّعی بیرون
است. انسان خردمند حدّ و مرز خود را می شناسد، زیرا که جهان و هستی و قلمرو

زندگی خود را می‌داند و می‌شناسد. انسان مختار - در جهان محدود خود - می‌اندیشد، خویشکاری می‌کند، آیین‌نامه می‌نویسد، قانون می‌گذارد - قانونی که هر نسلی می‌تواند متناسب با ساخت و بافت اجتماعی و «چه و چند و چون» زندگی خود، آنرا تغییر دهد و نوکند - آموزش می‌دهد، ابزار پرورش و بارآوری را فراهم می‌سازد، بساط ظلم و جهل و بیداد را برمی‌چیند، جهان را در دیده مردم خوش و خرم و دوست داشتنی جلوه می‌دهد. کار و اندیشه و آفرینش، معیار ارزش هر کسی می‌شود. بخل و حسد و کینه و خشم و آز به نیروی آموزش و پرورش و خرد و اندیشه، به بند کشیده میشوند. مهر و عشق و کوشش و تلاش، بازیگران و نقش آفرینان جهان انسانی و وجود انسانی می‌شوند. یعنی «من» به «تو» می‌پیوندد و «او»^۱ در این پدیده عالی و زیبا و آفریننده، بلورینه می‌شود و متجلی می‌گردد و «توحید» و «یکتایی» پدید می‌آید و مجالی برای جدایی، بخل، حسد، کینه، خشم و آز، باقی نمی‌ماند. انسان در نتیجه «خاطر مجموع» و در کنار «یار نازنین» با «سعادت و دولت قرین و همنشین» می‌شود و خوشبختی و خوشوقتی در سراسر محیط و هستی او موج می‌زند. در عین تلاش و کوشش و خواستن فراخی نعمت و خوشی زندگی و کامروایی،... «خورسند» است که: «آز» را در درون خود به بند کشیده است. همه اینها در سخن حافظ بلورینه می‌شود که می‌گوید:

کسی‌گاو «خاطر مجموع» و «یار نازنین دارد»

«سعادت» همدم او گشت و «دولت» همنشین دارد

اگر همین سنگلاخ جبر و اختیار و امر و نهی نبود، انسان به فرمان خرد و اندیشه خود می‌آموخت و می‌پذیرفت که باید از راه حق بیرون نرود. یعنی آنچه خرد و اندیشه و سرشت انسان حکم می‌کند و با آن سازگار است، موجب سعادت و خوشبختی است و آنچه بر انسان تحمیل می‌شود و از ورای خرد و اندیشه و سرشت او بر او هموار می‌گردد، مایه گمراهی و کژروی اوست و خشت اول را که در گمراهی و کژری نهادند دیوار «آز» و حرص و کینه و خشم تا بینهایت بالا می‌رود. انسان خردمند به آسانی درمی‌یابد که بهره نیک و بد خود را در همین جهان و همین زندگی می‌بیند:

ای دریده پوستین یوسفان گر بدرد گرگ، آن از خویش دان
زانچه می‌بافی همه روزه بپوش ز آنچه می‌کاری همه ساله بنوش..

فعل تست این قصه‌های دمبدم
کارکن هین تاسلیمان زنده‌است
چون فرشته گشت از تیغ ایمن‌است
از سلیمان هیچ اورا خوف نیست
حکم او بر دیو باشد نی ملک
ترک کن این «جبر» را که بس تهیست
ترک کن این جبر جمع منبلان
ترک معشوقی کن و کن عاشقی
ای که در معنی زشب خامش‌تری
سر بجنبانند پیشت بهر تو
خویش را تعلیم کن عشق و نظر
نقش تو باتست شاگرد وفا
متصل شد چون دلت با آن عدن
این سخن پایان ندارد ای پدر
غیرتم آمد که پیشت بیستند
عاشقانت در پس پرده کرم
عاشق آن عاشقان غیب باش
چند هنگامه نهی بر راه عام
این عارف‌ست که از «جبر چون جان»
خبر دارد و زیر بار تحمیل و امر و نهی
دیگران نمی‌رود. خرد انسان به انسان امر و نهی می‌کند. آنانکه عشق را نمی‌شناسند و
بویی از عشق نبرده‌اند و می‌خواهند همواره معشوق، معبود، مطلوب، حاکم، آمر،
ولی و والی باشند، چاره‌یی جز این ندارند که از دام تزویر استفاده کنند و از راه نفاق،
«جمعیت خاطر» انسانها را به «پیشانی» مبدل سازند و جهل و ظلمت را بگسترانند و
خود را واسطه و دلال و میانجی و شفیع قرار دهند. انسان آگاه می‌داند که: «در دایره
گردش ایام» و نسبت به هنجار آفرینش و سرنوشت و مقدر و آنچه ورای جهان
محسوس و ملموس و قلمرو زندگی اوست،... مجبور است - نه تنها او، که همه کائنات
در اینصورت مجبورند و تابع هنجار و نظم آفرینش و قانون جهان هستی هستند و چون

این بود معنی قد جف القلم
تاتو دیوی تیغ او برنده‌است
وز سلیمان ایمن و از خوف رست
دشمن دیو است و از وی ایمنی‌ست
رنج در خاکست نی فوق فلک
تابدانی سرّ سرّ جبر چیست
تا خبر یابی از آن جبر چو جان
ای گمان برده که خوب و فایقی
گفت خود را چند جویی مشتری
رفت درسودای ایشان دهر تو...
کان بود کالنقش فی جرم الحجر
غیر شد، فانی کجا جویی کجا؟...
هین مگو مهراس از خالی شدن
این سخن را ترک کن پایان نگر
بر تو می‌خندند و عاشق نیستند
بهر تو نعره‌زنان بین دمبدم
عاشقان پنج روزه کم تراش
کام جستی بر نیامد هیچ کام

هنجار و نظم آفرینش بر مدار «عدل» و «حق» می‌گردد، بیم بیداد و ظلم نمی‌رود و حتی تصور زشتی و پریشانی هم خطاست، و بدین سبب است که عارف، به آنچه در جهان هستی و نظم آفرینش، بخش و بهره و مقدر او شده - که در اختیار و دسترس او نیست - خورسند است بگفته حافظ:

چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار

هر که «در دایره گردش ایام» افتاد؟

و گفتیم که «در دایره گردش ایام» و هنجار آفرینش، همه چیز بر منهج و راه و محور «عدل» و «حق» استوار و گردان است و هیچگونه بیم و خوف و دلهره‌یی در کار نیست باز بگفته حافظ:

چون دور فلک یکسره بر منهج عدلست خوش باش که ظالم نبزد راه بمنزل

اندیشمندانی چون: خیام، مولانا و حافظ - با ژرف نگری در آثارشان - بخوبی نشان داده‌اند که برخورد انسان با داستان جبر و اختیار و وجوب و امکان و امر و نهی... چگونه باید باشد و نیازی به سفسطه و مغلطه هم نیست که حتی امر بین‌المرین را پیش بکشیم...

بنابراین، انسان در قلمرو زندگی خود و در جهان خود - در این جهان محسوس خویش - با یاری گرفتن از خرد و اندیشه، آزاد و مختار است و او باید بیندیشد. اندیشیدن، مغز انسان را تازه، کوشا و زاینده می‌دارد. مغز شاد و تازه و زاینده، به تمام اندامها فرمان جنبش و کوشش می‌دهد. حرکت و جنبش و کوشش اندامها، نیرو پدید می‌آورد. نیرو، طبیعت پیرامون انسان را بدلخواه دگرگون می‌کند - کار پدید می‌آید - کار، انگیزه تولید و فراورده می‌شود. فراورده‌ها، نیازهای جسمی (= بدل مایتحلل) را برآورده و تأمین می‌کند. کالبد بی‌نیاز و سیر و شاداب و تازه و رسا، بکار می‌پردازد. در نتیجه این دور و گردش و فرگشت و کنش و واکنش، جهان پیرامون انسان آباد، بارور، بهنجار و شاد و خرم می‌شود و زندگی در آن دلپذیر... زیرا: نعمت فراوان، جای فراخ، روزی مهیا، خاطر جمع، عشق و مهر... پیوندگار میان انسانها و کارگردان و نقش آفرینند -

فرهنگ، به معنی بیرون کشیدن استعدادهای نهفته آدمی و زمینه ساختن آن، برای آموزش و پرورش است. دین هم به معنی بینش و بصیرت و انگیزه آن «مهر

دانش» است. همینکه از این پدیده‌های عالی انسانی چارچوب و دکان درست شد و دلال و واسطه و مدّعی پیدا کردند، کار آدمی زار می‌شود و از اوج فرومی‌افتد. نمی‌تواند آسان بیندیشد. یا اینکه، مجال اندیشیدن از او گرفته می‌شود. نمی‌تواند بدلخواه خود و برابر خرد و اندیشه خود کار کند و بسازد و بیافریند. مهار می‌شود و افسارش در دست کسانی گذاشته می‌شود که از خرد و اندیشه و معرفت بدورند و بازار آشفته را دوست دارند. این افسارداران، چون مجال یافتند - خواه‌وناخواه - وسوسه و هوای سواری در دلشان پدید می‌آید و بیدار می‌شود و راه حفظ و نگهداری افسار را، در تحقیق، ترس، دلهره و تحمل پذیری افسارشدگان جستجو می‌کنند و رفتاری بشر از همینجا پدید می‌آید و دچار بدبختی، تیره‌روزی و جهل و ظلمت می‌شود. انسان خردمند، به این دلالان و واسطه‌گان، از اول رکاب نمی‌دهد و افسار را بر سر خود نمی‌پسندد و دامن آزادی را رها نمی‌سازد. انسان خردمند، سخن هر کسی را می‌شنود، هر پند و اندرز را گوش می‌دهد، اما بکار بستن آنرا بخود مربوط می‌داند و از خرد خود یاری می‌جوید. زیرا نصیحتگو اگر نیک‌اندیش و خیرخواه باشد، گفتنیها را می‌گوید، راه را می‌نمایاند، چراغ را می‌افروزد و بقیه کار و بکار بستن یا بکار نبستن، پذیرفتن یا نپذیرفتن را به خود رهرو، پوینده راه و نصیحت نیوش، وامی‌گذارد و می‌گذرد و جوینده را بحال خود رها می‌سازد، برایش قید و بند و چارچوب و قفس درست نمی‌کند...

مولانا چنین کسی است که همه گفتنیها را می‌گوید - از زبان خود، از زبان مدّعی، از زبان نقاد و مخالف... - و اگر از او پرسیده شود که: چرا حرف و سخن «حق» را رُک و راست و بی‌دردسر و بی‌پرده‌پوشی نمی‌گویی؟ همان داستان «شیر و گرگ و روباه» را پیش دیده پرسنده می‌گذارد و می‌گوید:

خوشتتر آن باشد که وصف دلبران گفته آید در حدیث دیگران
و اگر پرسنده، درست دریابد با افسوس - افسوسی بیدارساز - به او خطاب می‌کند که:

«آنچه می‌گویم بقدر فهم تست»

نمی‌گویم او می‌ترسد و از بیان «حق»، آشکارا، پروا دارد یا پرده‌پوشی می‌کند... بلکه باور من آنست که او رندانه، حق را می‌آموزاند، پرسنده را به اندیشه وامیدارد. بخواننده آثارش، آزادی و حق گزینش می‌دهد و در قالب داستان، گفتنیها را

میگوید و ندا می‌دهد که:

«بشنو اکنون صورت افسانه را لیک هین از کَه جدا کن دانه‌را»
این کمال احترام گذاشتن به خواننده و پژوهنده و پرسنده است که او را مجبور به پذیرفتن آنچه گفته و نوشته شده نسازیم و او را در گزینش، آزاد و مختار کنیم. مولانا، همه گفتنیها را - از زشت و زیبا - عرضه می‌دارد و به خواننده اثرش می‌گوید که:
گرتو خواهی این‌گزین ور خواهی آن زهر و شکر، سنگ و گوهر شد عیان سخن مولانا روشن است و آشکار - و گاه بی‌پرده و پروا -
خواننده و پرسنده و پژوهشگر، باید گزینش و برداشت درست داشته باشد. باید پخته باشد. باید آزاده، خردمند و شجاع باشد... اگر خامست، باید در «آتش هجر و فراق» پخته و سوخته شود. اگر چنین نباشد، مولوی بی‌پرده به او می‌گوید:
در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام
و این آموزش و پرورش غیر مستقیم است.

* * *

مردم «شهر سبا»، غرق در نعمت و دولتند با باغهای پرمیوه، کشتزارهای سرسبز و پر بار و پرمحصول، دامهای فربه و شاد و بهره‌رسان و شیرده و با آرامش خاطر و آسایش جان و دل و داد و ستد مهر، زندگی می‌کنند، به آبادانی سرزمینشان پرداخته‌اند، کار می‌کنند و از کار خود بهره‌مند می‌شوند. (می‌پذیریم که: هیچ باغی بی‌باغبان آباد و خرّم و میوه‌دار و پر بازده نمی‌ماند و هیچ کشتزاری بی‌دهقان و برزگر، پر فرآورده و حاصلخیز نمی‌شود و هیچ جامعه‌ی بی‌تلاش و کار و کوشش مردمش و بی‌فرمانروایی عدل و داد و انصاف و هنجارِ اداریش؛ آباد، شاد، آفریننده، رسا و بکام نمی‌گردد و بهترین شکرگزاری مردم چنین جامعه‌ی بی‌کار و بهره‌مندی بجا و شایسته و بحق از اینهمه نعمت است که عامل آن خود انسان است...)

در اینحال: جمعی، گروهی و کسانی سر برمی‌آورند و بر کرسی می‌جهند: «که منم طاووس علیین شده» و «مدعی» می‌شوند که الا ولله، باید شما از ما فرمان بپذیرید که داروی درد شما با ماست. هرچه می‌گویند که ما بیمار نیستیم و به دارو و درمان نیاز نداریم، پاسخ می‌شنوند که شما نادانید و به طبیبان جسم بسنده کرده‌اید و ما طبیبان روح شما ایم و به شفاخانه غیب دست داریم.

این واسطه گان و مدّعیان، مردم را رها نمی سازند؛ از کار بیکارشان می کنند؛ به وعده هایی امیدوارشان می سازند و با وعیدهایی در دلشان تخم ترس و دلهره و اضطراب و پریشانی می کارند و گرفتار دام تزویرشان می کنند و «جمعیت خاطر» آنان را به «پریشانی» و «نفاق» مبدل می سازند...

انسانهای خردمند، به فرّ و فروغ خرد و اندیشه، در برابر این افسون ها، مقاومت و پایداری از خود نشان می دهند. اگر این مقاومت و پایداریشان مستدام، پیگیر و خردمندانه باشد، «مدعی» را از میدان بدر می کنند و بر او چیره می شوند و جلو دامگستری او را می گیرند. و گرنه: گرفتار، بیچاره و پریشان روزگار می شوند - چنانکه شده اند...

مولانا ابتکاری دارد که شاید منحصر به او و ویژه او باشد - یا دست کم در این ابتکار کم مانند است - و آن اینست که - چنانکه چندین بار تکرار شده - گفتنیها را می گوید. نظر موافق و مخالف را می آورد. و گاه چنان می نمایاند که خود «مدعی» است و به مخالف و ایرادگیر و شک کننده، بسختی می تازد و گاه در نقش عابد و زاهد و واعظ جلوه گر می شود و سختگیری و تحجّر را به حدّ اعلی می رساند اما سرانجام به خواننده اثرش اختیار و آزادی و حق گزینش می دهد یا بهتر بگوییم پیه او می آموزاند که باید در پذیرش مطلب از خرد و اندیشه خود یاری بگیرد. بهمین سبب، در هر بخش و داستان و سرگذشتی که می آورد، سروده هایش سخت متناقض می نماید. اگر پژوهنده، آگاه و بینا نباشد؛ یا مقلّدانه و متعبدانه به او سر می سپرد، یا سراسر آثارش را یاوه و پریشان می انگارد.

چنانکه گفتیم او بیشتر از راه تمثیل، گفتنیها را می گوید و این شیوه بیان در تفهیم مطالب، بهترین راه است. در داستان مردم «سبا» و سیزده تن مدعی پیام آوری، آمیزش مطالب و گفتارها و آموزش دانش و خرد و بیدار سازی انسان و نهان کردن گوهرهای درخشان در میان انبوه پوشال... شگفت آور است. آن داستان چنین آغاز می شود:- آغازینه یی تأمل برانگیز:-

الف -

یاد آمد قصه اهل «سبا» کز دم احمق «سبا» شان شد «وبا»
این «دم احمق» بکدام مرجع برمیگردد؟ - درخور ژرف نگری است...-

ب -

آن «سبا» ماند بشهری بس کلان در فسانه بشنوی از کودکان
کودکان، افسانه‌ها می‌آورند درج در افسانه‌شان بس ستر و پند
هزلها گویند در افسانه‌ها گنج میجویند در ویرانه‌ها...
بدینسان، از همان آغاز، کلید در گنج راز را به پژوهنده تیزبین و خردمند نشان
میدهد و بی‌درنگ «مدعی» را می‌شناساند تا در لابلای داستان از او غافل نشود و نیازی
نباشد که چهره او را در هر پاگرد و مرحله‌ی معرفی کند زیرا بیشتر اوقات او خود نقش
«مدعی» را بازی می‌کند. این خواننده و پژوهنده است که باید گوهر را از لای پوشالها
بیرون بکشد. «مدعی» را باید از همین آغاز شناخت:

صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می‌نداند از ظلموم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود، چون خری
که همی‌دانم یجوز و لایجوز خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
این روان، وان ناروان دانی و لیک خود روا یا ناروایی بین تو نیک
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست قیمت خود را ندانی، زاحمقیست
سعدا و نحس‌ها دانسته‌یی ننگری سعدی تو، یا ناشسته‌یی
آن اصول دین بدانستی تو، لیک بنگراندراصل خود کاو هست نیک
از اصولیت اصول خویش به که بدانی اصل خود ای مرد مه

* * *

قحط دهسال از ندیدی، درصور چشمها بگشا و اندر ما نگر...
ظاهر ما چون درون «مدعی» در دلش ظلمت، زیانش شعشعی
از خدا نه‌بویی او را نه‌اثر دعویش افزون زشیث و بوالبشر...
خرده‌گیرد درسخن بر با یزید ننگ دارد از درون او یزید
بینوا از نان و خوان آسمان پیش او ننداخت حق یک استخوان
او ندا کرده که خوان بنهادهام «نایب حق» «خلیفه زاده‌ام»
الصلا ساده‌دلان پیچ پیچ تا خورد ازخوان جودم هیچ هیچ
سالها بر وعده «فردا»، کسان گرد آن درگشته فردا نارسان

* * *

دیر باید تا که سر آدمی آشکارا گردد از بیش و کمی
زیر دیوار تنش گنجست، یا خانه ماراست و مور واژدها
چونکه پیداگشت کاین چیزی نبود عمرطالب رفته، آگاهی چه سود؟!...

* * *

«مدعی» راقحط جان اندر سراسر است لیک مراقحط نان برظاهراست
ماچرا چون «مدعی» پنهان کنیم بهرناموس مزور، جان کنیم...
اکنون که «مدعی» را شناختیم، برمیگردیم به «شهر سبا» و وصف خرمی،
بر نعمتی، فراوانی، آزادی، «جمعیت خاطر» و آرامش درون مردم آن دیار:

پ -

بودشان چندان ضیاع و باغ و راغ از چپ و از راست، از بهر فراغ
بسکه می افتاد از پُتری ثمار تنگ می شد معبره بر رهگذار
آن نثار میوه ره را میگرفت از پُتری میوه رهرو درشگفت
سله بر سر در درختستانشان پر شدی ناخواست از میوه فشان
خوشه های زفت تا زیر آمده بر سر و روی رونده می زده
مرد گلخن تاب، از پُتری زر بسته بودی بر میان زرین کمر
سگ کلیچه کوفتی در زیر پا تخمه بودی گرگ صحرا از نوا
گشته ایمن شهروده از دزد و گرگ بز نترسیدی هم از گرگ سترگ
جامه ایشان اگر چرکین شدی آتش سوزنده شان صابون بدی
در تنور انداختندی جامه را بعد یک ساعت بدی خوش باصفا
گر بگویم شرح نعمت های قوم که زیادت میشد آن یوماً فیوم...
هر انسانی و هر خردمندی و هر پژوهنده بی، دریغ دارد که چنین فراخی نعمت،
آزادی، آرامش، جمعیت خاطر و صفا... به تنگدستی، گرفتاری، اضطراب، دلهره،
پریشانی خاطر و تیرگی و خشم و کین... مبدل شود.

بی گمان، رشد اجتماعی، خرد و قانونمندی جامعه، کار، تلاش، کوشش و
آگاهی و معرفت مردم، انگیزه و موجب اینهمه رفاه، نعمت و آسایش بوده است نه چیز
دیگری...

ت - آمدن سیزده تن مدعیان پیغمبری به شهر سبا و نصیحت کردن مردم را که چرا

شکر نمی گذارید...؟!

مانع آید از سخنهاى مهم
سيزده پیغمبر آنجا آمدند
که: «هلانعمت فزون شد شکر کو؟
«شکر نعمت واجب آمد در خرد
«هین کرم بینید و این خود کس کند-
«سرببخشد، شکر خواهد سجده یی
در داستان موسی و شبان خواهیم دید که خطاب پروردگار به موسی اینست که:
«بنده ما را چرا کردی جدا؟» و ندا آمد:
من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم
ولی اینجا «مدعی» می گوید: «سرببخشد شکر خواهد سجده یی»... مردم خطر
را حس کرده اند، از بیخ منکر آنان می شوند و نمی خواهند سخن آنان را بشنوند:
پاسخ مردم سبا به مدعیان پیغمبری:

ث -

قوم گفتند شکر ما را برد غول
ما شدیم از شکر و از نعمت ملول...

سخن انبیا:

ج -

- ۱- انبیا گفتند: «در دل علتیست
که از آن در حق شناسی آفتیست»
- ۲- «نعمت از وی جملگی علت شود
طعمه در بیمار کی قوت شود؟»..
- ۳- «ما طبیبانیم و شاگردان حق
بحر قلزم دید ما را فالفلق»
- ۴- «آن طبیبان طبیعت دیگرند
که بدل از راه نبضی بنگرند»

- ۵- «ما به دل، بیواسطه خوش بنگریم
کز فراست ما به عالی منظریم»
- ۶- «آن طبیبان غذایند و ثمار
جان حیوانی بدیشان استوار»
- ۷- «ما طبیبان فعالیم و مقال
ملهم ما پرتو نور جمال»
- ۸- «کاینچنین فعلی ترا نافع بود
وان چنان فعلی ز ره قاطع بود»
- ۹- «اینچنین قولی ترا پیش آورد
وان چنان قولی ترا نیش آورد»
- ۱۰- «گر تو خواهی این گزین ور خواهی آن
زهر و شکر، سنگ و گوهر شد عیان»
- ۱۱- «آن طبیبان را بود بولی دلیل
وین دلیل ما بود وحی جلیل»
- ۱۲- «هین صلا بیماری ناصور را
داروی ما یک بیک رنجور را»
- سخن مردم سبا، خطاب به انبیا :

ج -

- قوم گفتند: «ای گروه «مدعی»
کو گواه علم و طب نافعی؟»
- «چون شما بستۀ همین آب و خورید
همچو ما باشید و در ده می چرید»
- «چون شما در دام این آب و گلید
کی شما صیاد سیمرغ دلید؟»
- «حب جاه و سروری دارد بر آن
که شمارد خویش از پیغمبران»

«ما نخواهیم اینچنین لاف و دروغ
کردن اندر گوش و افتادن بدوغ»
پاسخ انبیا بمردم شهر سبا:

ح -

انبیا گفتند: «این زان علتست
مایه کوری حجاب رؤیتست»
«دعوی ما را شنیدید و شما
می‌نبینید این گهر در دست ما»...
«دفع این کوری به دست خلق نیست
لیک اکرام طبیبان از هدیست»
«این طبیبان را زجان بنده شوید
تا به مشک و عنبر آکنده شوید»...
اعتراض و پاسخ مردم به انبیا:

خ -

قوم گفتند: «اینهمه زرقست و مکر
کی خدا نایب کند از زید و بکر؟»
«هر رسول شاه باید جنس او
آب و گل کو؟ خالق افلاک کو؟»
«مغز خر خوردیم ما تا چون شما -
پشه را، داریم همتای هما؟»
«کوهما، کو پشه؟ کو گل، کو خدا؟
ز آفتاب چرخ چبود ذره را؟»
«این چه نسبت، این چه پیوندی بود
تا که در عقل و دماغی در رود؟»
«ما کجا وین گفت بیهوده کجا؟
این چه زرقست و چه شیدست و دغا؟»

«غالباً ما عقل داریم اینقدر
گندنا را می‌شناسیم از گزر»...

سخن انبیا:

- د -

انبیا گفتند: «آوخ بند جان
سخت‌تر کرد ای سفیهان بندتان»
«ای دریغنا که دوا در رنج‌تان
گشت زهر جان قهر آهن‌جستان»...
مولانا، در اینجا گریزگاهی پدید می‌آورد و خود نقش «مدعی» را بازی می‌کند
و می‌گوید:

آنچنان گوید حکیم غزنوی
در الهی نامه، گر خود بشنوی
«کم فضولی کن تو در حکم قدر
درخور آمد شخص خربا گوش خر»

می‌بینید حق انتخاب و گزینشی که در (بند ج بیت ۱۰) از سخن انبیا به مردم
داده شده بود، به آسانی لغو و سلب گردید و امر و حکم و زور و تهدید، جانشین آن شد
(فضولی موقوف!!) - چرا؟ - چون سنایی غزنوی گفته است و فتوا داده است!!.
مردمیکه مزه آزادی و آزادگی را چشیده‌اند می‌گویند: حکیم غزنوی بیخود گفته است.
ناروا گفته است. بیجا گفته است. برای خودش گفته است... ما به او گوش نمی‌دهیم.
اما در این داستان، مردم «شهرسبا» به این آسانی و راحتی نمی‌توانند پاسخ
دهند. خطر را حس کرده‌اند. کج‌دار و مریز می‌کنند. می‌کوشند بلکه شر «مدعی» را از
خود دور سازند. اما «مدعی» دست‌بردار نیست از در دیگر وارد می‌شود. نصیحت
می‌کند. ولی مردم چون آرامش، جمعیت خاطر، فراخی نعمت و همیاری خود را در
خطر می‌بینند و سرسختی «مدعی» را هم دریافته‌اند، مقاومت خود را از دست نمی‌دهند،
و در برابر «مدعی» می‌ایستند و زیر بارش نمی‌روند.

سخن مردم در پاسخ انبیا:

ذ -

قوم گفتند: «ای نصوحان بس بود - آنچه گفتید، ار در این ده کس بود»
 «قفل بر دل‌های ما بنهاد حق کس نداند برد از خالق سبق»
 «نقش ما این کرد آن تصویرگر این نخواهد شد بگفتگو دگر»
 «سنگ را صد سال گویی لعل شو کهنه را صد بار گویی باش نو»...
 «قسمتی کرده ست هریک راهی کی کهی گردد بجهدی چون کهی؟»...
 انبیا باز هم به نصیحت می‌پردازند و با زبان موعظه سخن می‌گویند:

ر -

انبیا گفتند: «کاری آفرید وصف‌هایی که نتان زان سرکشید»
 «وافرید او وصف‌های عارضی که گهی مبعوض میگردد رضی»
 «سنگ را گویی که زرشو بیمده ست مس را گویی که زرشو راه هست»...
 «این دواها ساخت بهر ایتلاف نیست این درد و دواها از گزاف»
 «بلکه اغلب رنج‌ها را چاره هست چون بجهد جویی بیاید آن بدست»
 مردم سبا هم برای حفظ آرامش خود می‌کوشند که با زبان ملایمتری در برابر آنان بایستند که مبادا خشم و کین آنها را برانگیزانند.

ز -

قوم گفتند: «ای گروه، این رنج ما نیست زان رنجی که بپذیرد دوا»
 «سالها گفتند ازین افسون و پند سخت تر گشته ست زان هر لحظه بند»
 «گر دوا را این مرض قابل بدی آخر از وی ذره‌یی زایل شدی»
 «سده شد چون آب ناید در جگر گر خورد دریا رود جای دگر»
 «لاجرم آماس گیرد دست و پا تشنگی را نشکنند آب، استقا»
 انبیا برای انجام برنامه خود از پای نمی‌نشینند. نخست به اندرز و پند خود ادامه می‌دهند و سرانجام به تهدید آنان می‌پردازند:

ژ -

۱- انبیا گفتند: «نومیدی بدست فضل و رحمت‌های باری بیحد است»
 «از چنین محسن نشاید ناامید دست در فتراک این رحمت زنید»
 «گرچه سنگین دل چو خارا آمدید قفل‌ها برگوش و چشم‌دل زدید»

هیچ مارا با قبولی کار نیست
 «او» بفرمودستمان این بندگی
 کارما تسلیم وفرمان برد نیست
 امر حق را ما گروه بی ریا
 می‌رسانیم، این رسالت با شما
 غیر حق جان نبی رایار نیست
 باقبول و رَدّ خلقش کار نیست...
 ۲- دستور و امر و تهدید:

هین بجوید ازنجوم سعد راه
 هر که مارا گشت پیرو، باز رست -
 زآنکه در ظلمت درید و قعر چاه
 و آنکه نشنید از شقاوت پند ما
 از عذاب نار و در جنت نشست
 در عذاب جاودان شد مبتلا...
 مردم شهر سبا می‌بینند که «مدعی» هم طیب است و شفاخانه غیب را در
 اختیار دارد، هم رسول و فرستاده است تا امری را اجرا کند و انجام دهد. با آنکه در آغاز
 گفتند که ما حرف حق را می‌گوییم و وظیفه خود را ابلاغ می‌کنیم و:
 «گرتو خواهی این گزین ور خواهی آن زهر و شکر، سنگ و گوهر شد عیان»...
 و به مردم اختیار و آزادی دادند، چون سرسختی و مقاومت و پایداری آنان را دیدند، به
 تهدید و خط و نشان کشیدن و وعید سخت و عذاب دوزخ پرداختند. مردم شهر سبا
 همینکه سیر اندرز و ملایمت را بسوی خشونت و تهدید دیدند و دریافتند که «مدعی»
 سخت ایستاده و دست‌بردار نیست «به سیم آخر زدند» و حرف آخر را گفتند...
 ژرف شدن در این گفتگوها، پژوهنده بیداردل را غرق در حیرت و شگفتی
 می‌کند...

س -

قوم گفتند: «ار شما سعد خودید
 «جان ما فارغ بد از اندیشه‌ها
 نحس مایید و ضدید و مرتدید»
 «ذوق جمعیت که بود و اتفاق
 در غم افکندید ما را و عنا»
 شد زفال زشتان صد افتراق
 «طوطی نقل و شکر بودیم ما
 مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما»
 هر کجا افسانه غم گستریست
 هر کجا اندر جهان فال بدیست
 هر کجا آوازه مستنکریست
 «در مثال وقصه و فال شماست
 هر کجا مسخی، نکالی، مؤخدیست»
 در غم انگیزی شمارا مشتهاست...
 نمایشنامه، سروده و داستان پردازیهای با این ژرفی و پهنای و بیدارسازی،

کمتر دیده شده است... دریغ است اگر این گوهرهای نهفته در میان انبوه پوشال را بیرون نیاوریم و پاک و درخشان نسازیم. و دریغ است اگر مثنوی معنوی را درهم و غریبال نشده واری و ارزیابی کنیم.

نمونه این داستانها، مجادله‌ها، گفتگوها و نمایشنامه‌ها، در مثنوی فراوانست که همه - تاکنون - در کارخانه تأویل و تفسیر: وارونه، درهم، آشفته و سراسر در جهت خواست «مدعی» و گمراهی مردم، شکل گرفته و عرضه شده‌اند...

از دیدگاهی دیگر وارد می‌شویم: فرض کنیم محققان و پژوهشگران در آثار مولوی، یک‌زبان و هم‌باور، پای فشارند که این سنجشها و غریبالکردن‌ها و گزینشها، به مولوی نمی‌چسبند و تمام آنچه در مثنوی و دیوان شمس و دیگر آثار مولوی آمده، بی‌کم و کاست همه باور و اعتقاد مولانا هستند و همه در یک سطح و دارای یک ارزشند... وظیفه و تکلیف پژوهندگان روشنفکر و اندیشمند امروزی، در بررسی اینگونه اثرها چیست؟ آیا باید مردم را در گمراهی نگهداشت و ذهن آنان را با سخنانی متناقض و پریشان‌انباشت؟ تا برای همیشه در خوف و رجا بمانند و توان گزینش از آنان گرفته شود؟ یا آنکه هر پژوهنده‌یی - در حدّ و توان فهم و دریافت خود - باید هر اثری را بسنجد، نقد کند و آنچه را حقّ میدانند برگزیند و جدا سازد؟ اگر تمام این بیت‌های ناهمگون مثنوی و دیوان شمس را عقیده و باور مولانا بدانیم باید بپذیریم و بخود حق بدهیم که او دچار تناقض‌گویی شده است. در این صورت، ما هم به‌عنوان خواننده و پژوهنده در آثار او، حق داریم آنچه را حق می‌دانیم و اندیشه‌زا و خردمندانه تشخیص می‌دهیم، برگزینیم و بقیه را رها سازیم.

در همین داستان مردم «شهر سبا»، اگر آنچه بظاهر بچشم می‌آید که مولوی «مدعی» را برحقّ و مردم سبا را محکوم می‌کند، ما به نام پژوهشگر روشن‌بین چه می‌گوییم؟ آیا در این‌صورت هم با مولوی همراه و بگفته‌ها و باورهای او تسلیم خواهیم بود؟ یا آنکه ما باید حتماً مطالب را از هم بشکافیم و مردم را در گزینش، مختار و آزاد سازیم؟ بنظر من حتماً باید چنین کنیم باید مطالب را شکافت، کتاب را نقد و بررسی کرد، سره را از ناسره جدا ساخت و بند از دست و پای مردم برداشت. بزرگترین گناه، نگهداشتن مردم در جهل و گمراهی و تحجّر است. باید به مردمیکه در دام تزویر گرفتار آمده‌اند و در قفس باورهای تحمیلی زندانند و پرده ظلمت جهل در پیش دیدگان‌شان

کشیده شده، درس رهایی، آزادگی، پرده‌داری و راه و روش شک کردن را آموخت. مردم باید شک کنند، حقّ گزینش پیدا کنند، از خبر به‌نظر بپردازند. اگر دقت کنیم و ژرفتر بنگریم خواهیم دید که مولوی چگونه پافشاری می‌کند که باید هر شنیده را بکارگاه دیده برد تا مجال اندیشیدن و خردورزی و گزینش پیدا شود و انسان از تنگنای تعبّد و تقلید بیرون جهد... فرضی که رواداشته بودیم، فرضی محال است. نمی‌توان باور داشت که مردی بعظمت و بزرگی و روشنفکری مولانا، که آنهمه گوهر تابناک اندیشه و خرد از گنجینه ذهنش برشته کشیده شده است تا این اندازه تناقض گو و چشم‌پسته باشد. این سخن را در آنچه به‌دنبال می‌آید روشن خواهیم کرد. و دیدیم که مولوی «مدّعی» را با چه بی‌پروایی، بی‌آبرو ساخته است و حتی آنجا که حافظ فریاد می‌زند:

با «مدّعی» مگویند اسرار عشق و مستی تا بیخبر بمیرد در جهل خودپرستی
به دنبال مولوی رفته است و «مدّعی» را از راه مولانا شناخته است. هرگونه تأویل و تفسیر قشریانه مثنوی و آثاری نظیر آن، بسود «مدّعی» است و بندی است بر دست و پای مردم. مردمی که از راه همین تأویل و تفسیرها بر سر خود افسار می‌پسندند و آنرا به دست «مدّعی» می‌دهند، تا ابد در جاده خوف و رجای میان بهشت و دوزخ سرگردانند.

* * *

نکته:

سعدی در جدالش با «مدّعی» می‌گوید: «... اگر قدرت جود است و اگر قوت سجود، توانگران را به میسر شود که مال مزکا دارند و جامه پاک و عرض مصون و دل فارغ. قوت طاعت در لقمه لطیفست و صحت عبادت در کسوت نظیف. پیدا است که از معده خالی چه قوت آید و از دست تهی چه مروت و از پای تشنه چه سیر آید و از دست گرسنه چه خیر.

شب پراکنده خسبد آنکه پدید نبود وجه بامدادانش
مورگرد آورد به تابستان تا فراغت بود زمستانش
فراغت بافاقه نیبوند و جمعیت در تنگدستی صورت نبند...

خداوند مکنّت بحقّ مشغول پراکنده‌روزی، پراکنده‌دل
پس عبادت اینان بقبول اولیتر است که جمعند و حاضر، نه پریشان و

پراکنده خاطر.

ای طبل بلند بانگ درباطن هیچ بی‌توشه چه تدبیر کنی روز بسیج
روی طمع از خلق بی‌بچ ارمردی تسبیح هزاردانه بردست مپیچ
هرگز دیده‌یی دست دعایی بر کتف بسته یا بینوایی بزندان نشسته یا پرده
معصومی دریده یا کفی از معصم بریده، الا بعلت درویشی...؟!... اغلب تهیدستان، دامن
عصمت بمعصیت آلاینده و گرسنگان، نان ربایند.

چون سگ گرسنه گوشت یافت نپرسد کاین شتر صالح‌ست یا خر دجال
چه مایه مستوران بعلت درویشی درعین فساد افتاده‌اند و عرض گرامی بباد زشت‌نامی
داده.

با گرسنگی قوت پرهیز نماند، افلاس عنان از کف تقوی بستانده...»

* * *

نمی‌خواهم بر سخن سعدی تکیه کنم و آنرا بر همه مردم، انسانها و جامعه تعمیم
دهم، اما این اصلی‌ست که هم در روزگار دیرین و هم امروز مصداق دارد که فقر و
تنگدستی و نبودن تأمین اجتماعی، عامل خواری، فرومایگی، چاپلوسی، نفاق و پریشانی
خاطر است - هم در فرد و هم در جامعه - فقر اقتصادی، فقر روحی و اجتماعی را به
دنبال دارد و فقر روحی و اجتماعی - اگر دوام داشته باشد - عزت نفس و تشخص
اشخاص را متزلزل می‌سازد. از سوی دیگر: ریشه این فقر و تنگدستی و درماندگی و
چاپلوسی و نفاق و خواری، جهل و نادانی و کژاندیشی و تعبد است و در چارچوب قرار
دادن انسان‌ست زیرا شادی و فراخی نعمت و جمعیت خاطر، یاخته‌های مغز و تن را زنده
و شاداب و پرجنبش و کارآمد می‌کند. مغز شاداب و کارآمد، فرمان جنبش و حرکت
به اندامهای پیکر می‌دهد. حرکت و جنبش اندامها، موجب کار می‌شود. پدیداری و
بازدهی کار، فرآورده و تولید است. فرآورده و تولید، انگیزه آبادانی و خرمی جهانست.
جهان و زمین و شهر و کشور و جامعه پر نعمت و خواسته و کوشا، انسانها را شاد،
سرزنده، پرتوان، اندیشمند و استوار بخویش بار می‌آورد و این دور و تسلسل و دایره
بهنجار، زندگی انسان را می‌سازد. انسان بی‌نیاز و اندیشمند، می‌داند که سعادت و
خوشبختیش در گرو سعادت و خوشبختی همه جامعه و همه افراد جامعه است.

نباید فراموش کرد که: فراخی نعمت و گشادگی روزی و خواسته، با مال‌اندوزی

و تکاثر، آزمندی و تنگ چشمی و انحصار طلبی و خودبینی، بکلی متفاوتست و درست بعکس آنست زیرا: فراخی نعمت و آسایش و جمعیت خاطر، با «خرسندی» و مهرورزی بدیگران و در خدمت دیگران بودن و داد و ستد مهر، ملازمه دارد. جامعه سالم و بی نیاز، تنگ چشمی، تنگ حوصلگی، آزمندی و فرومایگی و نفاق را بر نمی تابد بلکه عزت نفس، سرافرازی و آزادی و آزادگی را برای «اندامان» خود می پسندند زیرا در چنین جهان و فضایی است که هر فرد انسانی به اندازه توانش کار می کند و ابتکار از خود نشان می دهد تا به اندازه نیاز و استعدادش از نعمت بدست آمده برخوردار گردد. آنکه تلاش بیشتر و ابتکار بیشتر دارد از نعمت بیشتر و احترام و بزرگداشت بیشتر بهره مند می شود. حرمت و ناز و نازش اجتماعی به کار و ابتکار و سازندگی و آفرینش و هنر اشخاص بستگی دارد، نه به اندوخته ها و پس اندازهای مادی آنان. در جامعه سالم، آنکه بیشتر می اندیشد و بیشتر می کوشد، حتماً برخورداری بیشتر دارد و حرمت و جاه و پایگاه والاتری را به دست می آورد... «مدعی» با همین عزت نفس و بزرگ منشی و استواری بخویش و آزادی، سر ستیز و کینه ورزی دارد. زیرا انسان آزاد و دارای عزت نفس و اندیشمند و خردور، آنچه را می خواهد، خود می جوید و به دنبال آن می رود، چیزی را از راه دلال و واسطه نمی طلبد و حجاب را از میان خود و هنجار آفرینش برمی دارد. «آنچه خود دارد از بیگانه تمنا نمی کند»^{۱۳} انسان کارآمد، بینا و آگاه که آزادی را برگزیده است نه تنها بگرد چابلوسی و زبونی نمی گردد که نیازی به آنها ندارد و در نتیجه زیر بار «مدعی» نمی رود و برای رسیدن به «حق» دست به دامن دلال و واسطه نمی زند...

مردم «شهر سبا» در فراغت خاطر و فراخی نعمت و خوشی زندگی می کردند. «مدعی» این آرامش و فراغ خاطر و خوشی را بر آنان روا نمی دارد. مردم در برابر مدعی می ایستند، مقاومت می کنند و شجاعت از خود نشان می دهند و دیدیم که در پاسخ «مدعیان»:

قوم گفتند: ارشما سعد خودید	نحس مایید و ضدید و مرتدید
جان ما «فارغ» بد از اندیشه ها	در غم افکندید مارا و عفا
«ذوق جمعیت» که بود و «اتفاق»	شد زفال زشتان صد «افتراق»
طوطی نقل و شکر بودیم ما	مرغ مرگانیدش گشتیم از شما...

جامعه‌یی کامیاب، خوشبخت و دارای پیشرفت است که افرادش در برابر دشواریها، پیشآمدها، یورش‌های نظامی و فکری و تحمیل‌های عقیدتی، استوار و مقاوم باشند و از خود واکنش مثبت و پیروزمندانه نشان دهند و پایداری و واکنششان پدیدآورنده مسائلی نو و پدیده‌هایی تازه و سازنده و اندیشه‌زا باشد.^{۱۴} چنین جامعه‌یی را، جامعه‌ی با معرفت و با فرهنگ می‌نامیم. «مدعی» و عامل‌های زور و تحمیل، نمی‌توانند در چنین جامعه‌یی کارفرما و سوار و حاکم باشند. و این شکرانه‌ی معرفت، دانش، خرد و هنر است.

و باید بپذیریم که جوهر و جان سخن مولانا - در این داستان - همانست که از زبان مردم به «مدعیان» گفته شده است و در شناساندن «مدعی» و نقش او، هنرنمایی و اعجاز کرده است.

* * *

انسان اگر به «خرد» و «اندیشه» آراسته نگردد، هرچند اندوخته‌های ذهنیش فراوان و آشنائیش با کتاب و اخبار و دانستیهای معمول در میان جامعه بسیار باشد، باز هم می‌لغزد. زیرا بهرحال در نحوه‌ی استدلال و آوردن برهان نیز مقلد است، قضایای منطقی را مقلدوار فرا گرفته و به اصطلاح امروز «دیالکتیک» و منطقی که بکار می‌برد بر پایه‌ی خرد و اندیشه نیست می‌خواهد عقیده‌ی تحمیل شده بر خود را استوار نگهدارد:

بود بقالی و او را طوطئی	خوشنوا و سبز و گویا طوطئی
بر دکان بودی نگهبان دکان	نکته گفتی با همه سوداگران
در خطاب آدمی ناطق بدی	در نوای طوطیان حاذق بدی
گریه‌یی برجست ناگه از دکان	بهر موشی - طوطیک از بیم جان
جست و از صدر دکان سویی گریخت	شیشه‌های روغن گل را بریخت
از سوی خانه بیامد خواجه‌اش	بر دکان بنشست فارغ خواجه‌وش
دید پر روغن دکان و جاش چرب	بر سرش زد، گشت طوطی کل ز ضرب
روز کی چندی سخن کوتاه کرد	مرد بقال از ندامت آه کرد
ریش برمی‌کند و میگفت ای دریغ	کافتاب نعمتم شد زیر میغ
دست من بشکسته بودی آن زمان	چون زدم من بر سر آن خوش‌زبان
هدیه‌ها میداد هر درویش را	تا بیابد نطق مرغ خویش را

بعد سه روز و سه شب حیران و زار
 با هزاران غصه و غم گشته جفت
 جولقیئی سر برهنه می گذشت
 طوطی اندر گفت آمد در زمان
 «از چه ای کل با کلان آمیختی
 از قیاسش خنده آمد خلق را
 کار پاکان را قیاس از خود مگیر
 جمله عالم زین سبب گمراه شد
 عارف، انسان را آزادی و آزادگی می آموزاند. انسان را به راه خرد و اندیشه
 می کشاند. او را استوار بخود بار می آورد - آنچنانکه پس از آموختن و یاد گرفتن، به
 آموزگار وابسته نباشد، بخود وابسته گردد. مقلد، گمراه است و سرگردان و پیوسته از
 کار خود پشیمان است. تقلید آفت جان انسان است. مقلد کور است، کر است و بی مغز
 است. باید برایش دید، شنید و بجایش گفت. خود هیچ است:

بشنو این قصه پی تهدید را
 صوفیی در خانقاه از ره رسید
 صوفیان درویش بودند و فقیر
 از سر تقصیر، آن صوفی رمه
 چون سماع آمد زاول تا کران
 «خربرفت و خربرفت» آغاز کرد
 زین، حراره، پای کوبان تا سحر
 از ره تقلید آن صوفی همین
 چون گذشت آن جوش و نوش و آن سماع
 خانقه خالی شد و صوفی بماند
 رخت از حجره برون آورد او
 تارسد درهمان، او می شتافت
 خادم آمد، گفت صوفی: «خر کجاست؟»
 گفت: «من خر رابتو بسپرده ام
 تا بدانی آفت تقلید را
 مرکب خود برد و در آخور کشید...
 کاد فقیران یکن کفرأ بیر
 خر فروشی در گرفتند آن همه
 مطرب آغازید یک ضرب گران
 زین حراره جمله را انباز کرد
 کف زنان: «خررفت و خررفت» ای پسر
 خر برفت آغاز کرد اندر حنین
 روز گشت و جمله گفتند الوداع
 گرد از ره آن مسافر می فشاند
 تا به خر بریندد آن همراه جو
 رفت در آخور، خر خود را نیافت...
 گفت خادم: «ریش بین»، جنگی بخواست
 من ترا بر خر موکل کرده ام»

«از تو خواهم آنچه بسپردم به تو»
 «ور نهیی از سرکشی راضی به این
 گفت: «من مغلوب بودم، صوفیان
 گفت: «گیرم کز تو ظلماً بستند
 «تو نیایی و نگویی مر مرا
 گفت: «والله آمدم من بارها
 «تو همی گفتی که: خر رفت ای پسر
 «باز می گشتم که او خود واقفست
 گفت: «آنها جمله می گفتند خوش
 «مر مرا تقلیدشان بر باد داد
 «خاصه تقلید چنان بیحاصلان
 مولانا از این داستان بهره می گیرد و می گوید:

صاف خواهی چشم عقل و سمع را بردران تو پرده های طمع را
 زانکه آن تقلید صوفی از طمع عقل او را بست از نور لسمع
 موضوع تقلید و خطر آن برای انسان از دیدگاه مولوی، درخور توجه است زیرا
 مولانا مانند هر انسان عارف و خردمندی، می داند که: انسان در فضای آزاد و با آزادی و
 آزادی می تواند رشد کند، کمال یابد و به رسایی برسد. وای بحال جامعه ای که: یک نفر
 بجای همه بیندیشد، یک نفر بجای همه اراده کند و تصمیم بگیرد، یک نفر بجای همه رای
 بزند و فرمان بدهد... چنین جامعه ای حتماً از رسایی و کمال باز میماند. و انسان مقلد
 جامد میشود، مغزش حالت سنگواره گی پیدا میکند. پا بر چهره خرد و اندیشه میگذارد
 چنین موجودی:

از پی تقلید و از رایات نقل پا نهاده بر جمال پیر عقل
 دستشان کز، پایشان کز، چشم کز مهرشان کز، صلحشان کز، خشم کز
 مولانا حق دارد که چنین پرخاشگرانه به این شیوه آزادی کش و آزادگی شکن و
 بازدارنده خرد و اندیشه و «مدعی ساز» بتازد:
 زانکه تقلید، آفت هر نیکوایست که بود تقلید اگر کوه قویست

زانکه بردل نقش تقلید است بند
 گر سخن گوید زمو باریکتر
 مستی‌یی دارد زگفت خود ولیک
 همچو جویست او نه آبی میخورد
 آب در جوزان نمی‌گیرد قرار
 نوحه گر گوید حدیث سوزناک
 از مُحَقِّق تا مقلد فرقه‌هاست
 منبع گفتار این سوزی بود
 هین مشو غره بدان گفت حزین
 ناگفته نماند، عارف خردمند، حتی مقلد را هم از لطف حق محروم نمی‌سازد و برخلاف «مدعی»، هر موجودی را سزاوار فیض حق و راستی می‌داند و امید به رسیدن به آزادی و آزادگی را از او نمی‌گیرد، منتها، شومی و گمراه‌سازی راه و عقیده او را خوب نمایان می‌سازد:

هم مقلد نیست محروم از ثواب
 کافر و مؤمن خدا گویند لیک
 نوحه گر را مزد باشد در حساب
 در میان هر دو فرقی هست نیک
 فرق بنیادی در اینست که:

آن گدا گوید خدا از بهر نان
 متقی گوید خدا از عین جان
 تمام کوشش «مدعی» اینست که مردم را مقلد و متعبد بار آورد؛ زیرا در چنین بازار آشفته‌یی، دکانش رونق پیدا می‌کند و امکان حکومت برایش فراهم می‌شود. البته مردم «شهر سبا» محکوم می‌شوند زیرا: زیر بار نمی‌روند و دریافته‌اند که اگر «مدعی» حاکم شد، «جمعیت خاطرشان» به «پیشانی» و «فراخی نعمتشان» به «تنگدستی و فقر» مبدل می‌گردد.

* * *

در سرزمین «روم» و ایتالیای کنونی، کشیشی پیدا شد. دکانی باز کرد - چون دکانهای معاملاتی امروزی - در آن دکان، زمینهای بهشت را با قطعه‌های کوچک و بزرگ، در معرض فروش نهاد. مردم تیره‌روز و بیمزده و نگران و بیمناک از آینده پر خوف و هراس و بی‌سامانی در بهشت و وحشت از دوزخ، چون بیمزدگان از گرانی

روزافزون خانه و سرپناه در این جهان و سرزمینهای استبدادزده، به تلاش می‌ایستند. کشیش که پیشاپیش و از راه «مرده‌ریگ» آنان را به بند تقلید و تعبد گرفتار کرده است. از آغاز، همه را گناهکار بشمار آورده و به آنان تلقین کرده که گناهکارند و هرکاری که می‌کنند گناه است. برای رهایی از عذاب، باید به پیش او بروند و اعتراف کنند و رشوه‌یی هم به او بدهند تا او از آنان رفع گناه کند... این چنین مردمی بخت برگشته‌ها از قیاس آینده و عاقبت و فرجام خویش با زندگی امروزین خود، بر در دکان کشیش صف بسته تا قطعه زمینی را در بهشت خریداری کنند و دست کم عاقبتشان بهتر از امروزشان باشد. دکاندار بی‌انصاف که بازار خود را گرم و پررونق دیده، هم بر تبلیغ خود می‌افزود و هم بر بهای زمینها، و مردم همچنان به سوی او هجوم می‌بردند و دست به دامن او می‌شدند... تا مردی آزاده، بزرگوار، صاحب‌دل، خردمند و هوشیار، قد برافراشت و به دکان کشیش رفت و پیشنهاد خرید شش‌دانگ دوزخ را کرد. کشیش آزمند - بی‌آنکه بفرجام کار بیندیشد و به نیت آن آزاده‌مرد پی برد - زیر فشار «آن» - شش‌دانگ دوزخ را بنام آن بزرگوار، قباله کرد. آن عزیز با تمیز بیناد، قباله را برداشت و به میدان شهر آمد. بر چهارپایه‌یی بالا شد و ندا سر داد که: «ای مردم، شش‌دانگ دوزخ، در قباله منست و هیچکس را هم به آنجا راه نخواهم داد - حتی یکنفر را - پس دیگر نیازی بخریداری زمین در بهشت ندارید که بناچار به بهشت خواهید رفت چون جای دیگری برای شما وجود ندارد...» و قباله را به مردم نشان داد و با آن زیرکی مردم را به اندیشه واداشت... مردم‌اندکی به شک افتادند. با خود اندیشیدند... و سرانجام از دام «مدعی» رها شدند.

مولانا، نمونه چنان کشیشان را سخت بسخره گرفته است:

«عارفی» پرسید از آن «پیر کشیش»	که: «تویی خواجه مسن‌تر یا که ریش»
گفت: «نی من پیش از آن زاییده‌ام	بس به بیریشی جهان را دیده‌ام»
گفت: «ریشت شد سپید از حال گشت	خوی زشت تو نگر دیده‌ست وشت»
«او پس از تو زاد و از تو بگنرید	تو چنان خشکی زسودای ترید»
«تو بدان رنگی که اول زاده‌یی	یک‌قدم زان پیشتر ننهاده‌یی»
«همچو قوم موسی اندر حرّ تیه	مانده‌یی چل سال برجای ای سفیه»
«می دوی هر روز تا شب در وله	خویش را بینینی دراول مرحله»...

از دیدگاه مولانا، تازه کشیش جزء پادوهای «مدعی» است و مدّعی را نیز پیش از کشیش شناسانید... مولوی، «بایزید بسطامی» را با عنوان شیخ عالم یاد می‌کند. بایزیده عارفست. سخنی از او را بخوانیم. از تذکرة الاولیاء [بایزید] گفت: می‌خواهم که زودتر قیامت برخاستی، تا من خیمه خود بر طرف دوزخ زدمی که چون دوزخ، مرا ببند پست شود. تا من سبب راحت خلق باشم...»

«حاتم اصم مریدان را گفت: هر که از شما روز قیامت شفیع نبود اهل دوزخ را، او از مریدان من نبود... این سخن با بایزید گفتند. بایزید گفت: من می‌گویم که مرید من آنست که بر کناره دوزخ بایستد و هر که را که بدوزخ برند، دست او بگیرد و به بهشت فرستد و بجای او خود به دوزخ رود...» هر خواننده این عبارتها، بعظمت «بایزید» پی می‌برد و معنی و مفهوم «عارف» و «عرفان» را درمی‌یابد.

من در این «دیبچه و درآمد» درست از روش مولانا پیروی کرده‌ام یعنی سخن در میان سخن می‌آورم، نظم و ترتیب مطالب را برهم زده‌ام تا خواننده خود، سرانجام جوهر و چکیده سخن را بدست آورد.

مولانا باور دارد که برای رهایی از چنگال «مدّعی»، باید به خرد گرایید. کسی که بعقل و خرد آراسته شود، در پناه آن از هر لغزشی درامان می‌ماند. مولانا خرد را به خداوند همانند می‌کند که در وجود انسان جای دارد و می‌گوید، خداوند:

چون خرد باتست، مشرف بر تننت گرچه زو قاصر بود این دیدنت
نیست قاصر دیدن او ای فلان از سکون و جنبشت در امتحان

* * *

از خرد غافل شود، بربرد تند بعد از آن عقلش ملامت می‌کند
تو شدی غافل ز عقلت، عقل نی کز حضورستش ملامت کرد نی
گر نبودی حاضر و غافل شدی در ملامت کسی ترا سیلی زدی
پس ترا عقلت چو اصطرب بود زان بدانی قرب خورشید وجود...

انسان خردمند، تقلید نمی‌کند. تقلید تا آنجا رواست که چیزی بیاموزی و فراگیری. هر انسانی نوشتن و خواندن و راه رفتن... را از بزرگتران و آموزگاران، از راه تقلید می‌آموزد. و این تا زمانی است که دیده خرد نگشوده‌بی. همینکه چشم خرد باز شد، چراغ خرد، راه را بر تو روشن می‌کند و جهل از پیش پایت دور می‌گردد. هر یک

از حواس تو خود راهنمایی برای تست. «مدّعی» می‌خواهد که تو همیشه دنباله‌رو باشی و مقلد. از «مدّعی» پرهیز:

آنکه فرموده‌ست او اندر خطاب
می‌شخولیدند هر دم آن نفر
آن شخولیده به کره می‌رسید
مادرش پرسید کی کره چرا
گفت کره: «میشخولند این گروه
»پس دلم می‌لرزد از جا می‌رود
گفت مادر: «تاجهان بوده‌است این
»هین تو کار خویش کن ای ارجمند-
»وقت تنگ و می‌رود آب فراخ

کره و مادر همی خوردند آب
بهر اسبان که هلا زین آب خور
سر همی برداشت، از خود می‌رمید
می‌رمی هر ساعتی زین استقا؟
زاتفاق بانگشان دارم شکوه
زاتفاق نعره، خوفم می‌رسد
کارافزایان بدند اندر زمین
زود- کایشان ریش خود برمی‌کنند
پیش از آن کز هجر گردی شاخ شاخ

* * *

شهره کاریزیست پر آب حیات
گرنبینی آب، کورانه به فن
چون شنیدی کاندیرین جو آب هست
جو فرو بر، مشک آب اندیش را
چون گران دیدی شوی تو مستدل
گرن‌بینند کور آب جو روان
که ز جو اندر سبو آبی برفت
زانکه هر بادی مرا درمیر بود
مر سفیهان را رباید هر هوی
کشتی بی لنگر آمد مرد شرّ
لنگر عقلست عاقل را امان
کاو مددهای خرد چون در ربود
زین چنین امداد دل پر فن شود
زانکه نور ازل برین دیده‌نشست
دل چو بر انوار عقلی پر زند

آب کش تا بردمد از تو نبات
سوی جو آور سبو در جوی زن
کور را تقلید باید کار بست
تا گران بینی تو مشک خویش را
رست از تقلید خشک آنگاه دل
لیک بیند چون سبو گردد گران
کاین سبک بود و گران شد زاب زفت
با دمی نر بایدم ثقلم فزود
زانکه نبودشان گرانی قوی
که زیاد کژ بیابد او حذر
لنگری در یوزه کن از عاقلان
از خزینۀ دُر آن دریای جود
بجهد از دل، چشم هم روشن شود
تا چو دل شد دیده تو عاطل است
زو نصیبی هم به دو دیده رسد

پس بدان کاب مبارک ز آسمان . وحی دلها باشد و صدق بیان
 ما چو آن کره هم آب جو خوریم سوی آن وسواس طاعن ننگریم
 آن خداوندان که ره طی کرده‌اند گوش وایانگ سگان کی کرده‌اند؟...
 اینست معنی آموزش و پرورش غیر مستقیم که مولانا از آن درخّد کمال بهره
 گرفته و بهره داده است...

«مدّعی»، همه جا و در هر امری دخالت می‌کند. هیچکس را آسوده و آرام
 نمی‌گذارد. وابسته به حاکم است و درحقیقت، خود حکومت‌گر واقعی است. هر کاری را از
 راه زور و با ابزار تزویر و جهل‌گستری می‌خواهد انجام دهد و می‌دهد. انسان خردمند،
 میکوشد تا مردم را بیدار کند تا از «مدّعی» بپرهیزند و خود را هم سر راه «مدّعی» قرار
 نمی‌دهد.

چنانکه پی در پی گفتیم، مولانا در لابلای سروده‌هایش، گفتنیها را می‌گوید - از
 راه تمثیل - جوینده دل آگاه به آسانی میتواند گوهر معنی را از میان پوشال بیرون بکشد
 و از آن بهره‌مند گردد:

الف -

بود گبری در زمان بایزید گفت او را یک مسلمان سعید
 که: «چه‌باشد گرتو ایمان آوری تا بیابی صد مراد و سروری»
 ب -

گفت: «این ایمان اگر هست ای مرید آنکه دارد شیخ عالم بایزید»
 «من ندارم طاقت آن تاب آن که فزون آمد ز کوششهای جان»
 «دارم ایمان کاو ز جمله بر تراست بس لطیف و با فروغ و با فراست»
 «مؤمن ایمان اویم در جهان گرچه مُهرم هست محکم بر دهان»
 پ -

«باز خود ایمان گر ایمان شماست نه بدان میلستم ونه مشتهاست»...
 پایه فراگیری و دانش «مدّعی»، تزویر و نفاق است. همینکه مقدمات این فن را
 فرا گرفت، تمام نیرویش را در فریب و گمراهی مردم بکار میبرد. او بتمام معنا «مدّعی»
 است. مدّعی دانش است، مدّعی طبابت است و سلامت مردم را در دست خود میداند -
 که از راه شفاعت و میانجی‌گری، کلید شفاخانه غیب را در دست دارد - طبیب‌های

طبیعی را بی‌ارزش میداند - که نبضی می‌گیرند و قاروره‌یی مینگرند - ولی او، بیواسطه و از راه غیب به دل بیمار راه دارد و گستاخوار میگویند:
آن طبیبان طبیعت دیگرند که به دل از راه نبضی بنگرند
ولی:

ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم کز فراست ما بعالی منظریم
«مدعی»، خود را واسطه و رابط میان آفریدگار و آفریده میداند و راه به «او» را
تنها و تنها از طریق خود - که مدعی است - می‌شناسد و می‌شناساند و خود را آنچنان
جلوه میدهد:

الف -

آن شغالک رفت اندر خم رنگ	اندر آن خم کرد یک‌ساعت درنگ
پس برآمد پوستش رنگین شده	که منم طاووس علیین شده
پشم رنگین رونق خوش یافته	ز آفتاب آن رنگها برتافته
دید خود را سرخ و سبز و بور و زرد	خویشتن را بر شغالان عرضه کرد

* * *

ب -

جمله گفتند ای شغالک حال چیست	که ترا در سر نشاطی ملتویست؟
از نشاط از ما کرانه کرده‌یی	این تکبر از کجا آورده‌یی؟

پ -

یک شغالی پیش او شد کای فلان	«شید کردی تا شوی از خوشدلان»
«شید کردی تا به منبر برجهی	تا زلاف این خلق را حسرت دهی؟»
«پس بجوشیدی ندیدی گرمیئی	پس زشید آورده‌یی بی شرمیئی»
«صدق و گرمی خود شعار اولیاست	باز بی‌شرمی شعار هر دغااست»
«کالتفات خلق سوی خود کشند	که خوشیم و - اذرون بس ناخوشند»

و این جوهر سخن مولانا است که «مدعی» می‌کوشد تا التفات خلق را بسوی خود بکشد و آنها را فریب دهد... که حکومت خود را در جهل و گمراهی و فریب دادن مردم جستجو می‌کند...

«مدعی» متکبر است و خودخواه، فقط خود را میخواهد و خود را می‌بیند. مولانا

او را در کالبدی و رختی دیگر می‌شناساند. این بار او را در رخت «نحوی» و «اهل اصطلاح» معرفی می‌کند - که با همه خودستایی جاهلست و تنها در سایه جهل میتواند زندگی کند و حکومت کند. مولانا او را به مسافرت دریا می‌کشانند. «مدعی» به کشتی می‌نشیند و جهل خود را آشکار می‌سازد. می‌بینیم که کشتیبان در برابر «مدعی» عارفست، آگاه است و بینا است:

آن یکی نحوی بکشتی درنشست	رو بکشتیبان نمود آن خودپرست
گفت: «هیچ از نحو خواندی؟» گفت: «لا»	گفت: «نیم عمر تو شد برفنا»
دلشکسته گشت کشتیبان زتاب	لیک آندم گشت خاموش از جواب

* * *

باد کشتی را به گردابی فکند	گفت کشتیبان بدان نحوی بلند:
«هیچ دانی آشنا کردن؟ بگو»	گفت: «نی، از من تو سبّاحی مجو»
گفت: «کل عمرت ای نحوی فناست	زانکه کشتی غرق این گردابهاست»

* * *

«محو» میباید نه «نحو» اینجا، بدان	گرتو «محو»، بی‌خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد	ور بود زنده، ز دریا کی رهد؟
چون بمردی تو ز اوصاف بشر	بحر اسرار نهد بر فرق سر
ایکه خلقان راتو خرمی خوانده‌یی	این زمان چون خر درین گل مانده‌یی
گر تو علامه زمانی در جهان	نک فنای این جهان بین این زمان

* * *

مرد نحوی را از آن در دوختیم تا شمارا «نحو محو» آموختیم
 فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف در کم آمد یابی ای مرد شگرف...
 بزرگترین گناه، «آزردن» است و بزرگترین آزار، در جهل نگهداشتن مردم و
 به جهل مجال دادن است. شکرانه دانایی و دانش، پخش و نثار کردن دانش است. انبوه
 مردم بیگناهند و دانایان اگر جهل را از میان مردم نزدایند گناهکارند. جوهر و فشرده
 سخن «رند عارف» و راز و نیازش با دادار آفریدگار اینست:

[«دادارا... مهر آفرینا... زهی شادی و کامیابی و خرسندی، که مهر میورزم و
 هرگز دیده به بد نمی‌آلایم... نه در دلم از کس رنجش و کینه‌ایست... و نه از مرگ بیم

و باک... خواسته جهان به چشم هیچ است... و نام و ننگ پیشم پندار... روزی از خراشی می خروشیدم و به این و آن می آگستم، اکنون زیر تیغ برآن پای کوبان می شتابم، جان می دهم و دم نمی زنم... غمی جز غم دیگران ندارم و شادی مگر برای جهانیان نخواهم... چیزی از تو درخواست نمی کنم: تو ناخواسته داده ای و دریوزه نا کرده بخشیده ای... آنکه ندارد، نکوشیده و به داده ات پی نبرده... هر که کوشد، بیش از آنچه خواهد یابد... خدایا، از تو پرسشی ندارم و پاسخی نمی جویم... از نابکاری و گوشه گیری بی زارم... پرستشی سزایت نمیدانم. مهر و کوشایی، دانایی و زیبایی را می ستایم. هستی ام را جاویدان میدانم. جهان و جهانیان را خرم و آبادان می خواهم»...]

* * *

«مدعی»، تا آنجا دانش را برای مردم می پسندد که بفرمان او باشند و دعا و ثنای او را بتوانند انجام دهند. دانش اندک، گمراه ساز است. باید انبوه مردم را با سرچشمه دانش و دریای معرفت آشنا کرد. مردم که راه کژ می روند، نمی دانند و گناهی ندارند، باید آگاهشان کرد:

مولانا داستانی دارد که: «اعرابی» آب باران گردآمده در گودال را در سبویی می کند که بنام «شادیانه» و ارمغان برای خلیفه در بغداد ببرد - بیخبر از دجله و آب گوارای آن - همه به او می خندند، اما او آن کوزه آب را ارمغانی عزیز میداند. خلیفه رازدان و آگاه، (در مثل مناقشه نیست که هیچ خلیفه ای آگاه و رازدان و بیدار دل نبوده است). «شادیانه» او را گرامی میدارد و ببخشش ارزنده ای شادش می کند و بازش می گرداند - چون میدانست که اعرابی از دجله بیخبر است... مولانا می گوید: دانش اندک ماء چون آن سبواست و آن تا زمانی ست که ما دجله را نمی شناسیم. اکنون که دجله (دریای معرفت) را شناخته ایم، اگر سبوی آب گودال را عرضه کنیم به نادانی و تیره دلی خود گواهی داده ایم. ما که با فروغ معرفت و دریای دانش آشنا شده ایم، موظفیم و باید که «حق» را بمردم بشناسانیم و دانش راستین را به آنان بنمایانیم. - که ناآگاهند و گناهی ندارند :-

آن سبوی آب دانشهای ماست	رن خلیفه، دجله علم خداست
ما سبوها پر بدجله میبریم	کرنه خر دانیم خودرا، ما خریم
آن عرب، باری بدان معذور بود	کاو زدجل غافل و بس دور بود

گر ز دجله با خبر بودی چو ما او نبردی آن سبورا جابجا
 بلکه از دجله اگر واقف بدی آن سبورا بر سر سنگی زدی
 اما «مدعی» و دستیارانش از آن جهت تلاش در نگهداشتن مردم در جهل و
 ظلمت و ناآگاهی می‌کنند، که می‌دانند اگر مردم چشم باز کردند، آگاه شدند و
 اندیشیدند، نه تنها افسار بر سر خود نمی‌پسندند، که یکباره «مدعی» را از خود میرانند
 و سبوی جهل و نادانی خود را بر سر سنگی می‌زنند. همانگونه که مدعی چون دزد،
 بازار آشفته می‌خواهد، خردمند عارف هم، خاطر مجموع، دل شاد و دیده بینا و سعادت
 و خوشی را برای مردم به ارمغان می‌آورد. و هر دو راه خود را درست می‌دانند و بر آن
 پای می‌فشارند:

برگ یک گل چون ندارد خار او شد بهاران دشمن اسرار او
 وانکه سرتاپا گلست و سوسن است پس بهار او را دو چشم روشن است
 خار بیمعنی، خزان خواهد، خزان تا زند پهلوی خود، با گلستان
 تا بپوشد حسن آن و ننگ این تا نبینی ننگ آن و رنگ این
 پس خزان او را بهارست و حیات یک نماید سنگ و یاقوت زکات
 باغبان هم داند آنرا در خزان لیک دید یک به از دید جهان
 خود جهان آن یکست و او شاه است هرستاره بر فلک جزو مه است
 خود جهان آن یک کس است و باقیان جمله اتباع و طفیلند ای فلان
 پس همی گویند - هررنگ و نگار - مژده، مژده، نک همی آید بهار
 تا بود تابان شکوفه چون زره کی کنند آن میوه‌ها پیدا گره
 چون شکوفه ریخت، میوه سر کند چون که تن بشکست، جان سر بر کند
 میوه معنی و، شکوفه، صورتش آن شکوفه مژده، میوه، نعمتش
 چون شکوفه ریخت، میوه شد پدید چون که آن کم شد، شد این، اندر مزید
 تا که نان نشکست، قوت کی دهد؟ ناشکسته خوشه‌ها، کی می دهد؟
 تا هلیله نشکند با ادویه کی شود خود صحت‌افزا در ریه؟
 مولانا در اینجا گریزی بوصف «پیر» می‌زند...

پیر کیست؟ ... خواهیم دید که می‌گوید: «پیر عشق تست نی موی سپید». اما
 در اینجا، باز گوهرهای تابناک را در میان پوشال پنهان کرده است و ما بگوهرهای او

مینگریم... که میگوید:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین بگیر
گرچه جسم نازکت را زور نیست
بر نویس احوال پیر راه‌دان
پیر تابستان و خلقان تیرماه
کرده‌ام بخت جوان را نام، پیر
او چنان پیرست، کش آغاز نیست
پیر را بگزین، که بی‌پیر این سفر
«پیر» پوینده راه را آگاه می‌کند که خود را بشناسد، راه را بشناسد و «مدعی»
را هم بشناسد - که چه موجود خطرناک و گمراه‌سازی است - «مدعی» تنها نیست.
عوامل و کارگزارانی دارد، واسطه و دلال و پادشاهی دارد - که آنها هم بنوبه خود
«مدعی» هستند - ابزار فریب و گمراهی، از همه گونه، برایش فراهم است و خدمتگذاران
فراوان در خدمتش کمر بسته و مردم ستم‌یده فریب خورده، در دام تزویر او گرفتار و
اسیرند.

«مدعیان» گاه بگونه «طبیان مدعی»، گاه بگونه واعظ و گاه چون وزیر پادشاه
جهودان، در جامه زاهدی گوشه گیر، حتی با پذیرفتن زجر و شکنجه بر خود، در
گمراهی انسان و پریشانی و تلخکامی مردم میکوشند و از کار خود - لابد - لذت
می‌برند... داستان پادشاه جهودان و وزیر حادثه جوی او، برآستی آموزنده و عبرت‌انگیز
است. «وزیر حادثه جوی پادشاه جهودان» می‌پذیرد تا بینی و گوشش را ببرند و خوار و
ذلیل و در خون طپان، بگوشه‌یی بیفکنندش، تا توفیق آنرا پیدا کند که مردم را گمراه،
پریشان، بدبخت و گرفتار خود سازد، تا باشد که به پادشاه کینه‌توز و تیره‌دل و دستگاه
و دکان تزویر خویش خدمتی کرده باشد. گوشه می‌گیرد و ترک جهان می‌کند تا همه
را شیفته و دلباخته خود گرداند و در مرگش بر سر زنند و گریبان چاک کنند و
سرانجام، نفاق و پریشانی و تیره‌روزی را بهره و نصیب مردم سازد.

«مدعی» برای گمراه کردن مردم، بهر رختی و ریختی درمی‌آید. صوفی می‌شود
و دم از حق می‌زند، دعوی پیغمبری می‌کند، واعظ می‌شود و به پند و اندرز مردم
می‌پردازد.

مدعیان پیغمبری در شهر «سبا» را دیدیم که چگونه نعمت و آسایش و آرامش و خاطر مجموع و فراخی روزی و آبادانی سرزمین‌های مردم را - بی‌بانه اینکه چرا شکر نمی‌گویید - به ذلت و خواری، رنج و ناکامی، پریشانی خاطر، تنگدستی و گدایی و ویرانی مبدل کردند. با آنکه نعمت و خواسته از حدّ و اندازه بیرونست باز می‌گویند: «شکر نعمت، نعمت افزون کند». «که هلا نعمت فزون شد شکر کو؟»... بی‌آنکه بدانند که شادی و خوشی و کار و کوشش و آبادانی کردن مردم، بزرگترین شکرگزاری و عبادت است و سلامت نفس و همیاری و همکاری و در پی آزار یکدیگر نبودن و بکام یکدیگر بودن، بهترین و بزرگترین نمونه شناخت دادار آفریدگار است. با اینهمه، با آنها به کلنجار رفتند، خود را طیب زورکی آنان خواندند... با آنکه گاهی می‌گفتند ما پیام خود را می‌رسانیم و:

«گر تو خواهی این گزین ور خواهی آن»

همینکه با مقاومت مردم روبرو می‌شدند و آنان را دارای خرد و اندیشه می‌دیدند برآشفته و خشمگین می‌گفتند:

هر که ما را گشت پیرو باز رست از عذاب نار و در جنت نشست
وانکه نشنید از شقاوت پند ما در عذاب جاودان شد مبتلا
و با اینکه:

قوم گفتند: «ای نصوحان بس بود آنچه گفتید اردراین ده کس بود»
«مدعیان» خشمگین به آنان عذاب دوزخ را گوش زد کردند و خود را طالع سعد و بخت بیدار آنان خواندند ولی مردم که زهر نفاق و تزویر «مدعی» را - گویا - چشیده بودند، زیر بار آنان نمی‌رفتند و دیدیم که در برابر سماجت آنان:

قوم گفتند: «ار شما سعد خودید نحس مایید و ضدید و مرتدید»
جان ما فارغ بد از اندیشه‌ها در غم افکنید ما را و عنا
«ذوق جمعیت» که بود «اتفاق» شد زفال زشتان صد «افتراق»
طوطی نقل و شکر بودیم ما مرغ مرگاندیش گشتیم از شما...

* * *

کاری که «وزیر حادثه جوی» پادشاه جهودان می‌کند حیرت آور است و نمونه و دنباله آن تا امروز در دنیا کشیده شده است و مصداق دارد. «مدعی» طرفداری از

رنجبران، مدعیان‌رهای خلق‌های فشرده... همه دست پرورده اهریمن و دشمن‌مردمند... گفتیم: دلال و واسطه، برای رونق دکان خود، بهر کاری دست می‌زند. حتی با آزار خود و کسان خود و این شگفت‌آور است - بهتر است که اصل داستان را از زبان مولانا بخوانیم:

الف -

بود شاهی در جهودان ظلم‌ساز
عهد عیسی بود و نوبت آن او
شاه احوال کرد در راه خدا
ب -

گفت استاد احوالی را کاندر
چون درون خانه احوال رفت زود
گفت احوال زان دوشیشه من کدام
گفت استاد آن دوشیشه نیست رو
گفت ای استا، مرا طعنه مزن
چون یکی بشکست هردو شد ز چشم
شیشه یک بود و بچشمش دو نمود
پ -

خشم و شهوت مرد را احوال کند
چون غرض آمد هنر پوشیده شد
چون دهد قاضی به دل رشوت قرار
ت -

شاه از حقد جهودانه چنان
صدهزاران مؤمن و مظلوم کشت
ث -

شه‌وزیری داشت رهزن عشوه‌ده
گفت: «ترسایان پناه جان‌کنند
«کم‌کش ایشان را که کشتن سودنیست»
کاو برآب از مکر بریستی گره
دین خود را از ملک پنهان کنند»
دین ندارد بوی مشک و عودنیست»

«سر پنهان است اندر صد غلاف
شاه گفتش: «پس بگو تدبیر چیست؟
تا نماند در جهان نصرانی»

ج -

گفت: «ای شه گوش و دستم را ببر
بعد از آن در زیر دار آور مرا
ببر منادی گاه کن اینکار تو
«آنگهم از خود بران تا شهر دور
«چون شوند آنقوم از من دین پذیر
«در میانشان فتنه و شور افکنم
«آنچه خواهم کرد با نصرانیان
«چون شمارندم امین و رازدان
«وز حیل بفریبم ایشان را همه
«تا بدست خویش، خون خویشان
«پس بگویم من پسر نصرانیم
«شاه واقف گشت از ایمان من
«خواستم تادین ز شه پنهان کنم
«شاه بویی برد از اسرار من
«گفت: گفت تو چو درنان سوزنست
«من از آن روزن بدیدم حال تو

ج - و به آنان بنمایم که:

«گر نبودی جان عیسی چاره‌ام
«بهر عیسی جان سپارم، سرد هم
«جان دریغ نیست از عیسی ولیک
«خیف می‌آید مرا کان دین پاک
«شکر یزدانی و عیسی را که ما
«وز جهود و از جهودان رسته‌ایم

ظاهرش باتست و باطن برخلاف
چاره آن مکروآن تزویر چیست؟
نی هویدا دین و نه پنهانی»

بینیم بشکاف و لب، از حکم مُر
تا بخواهد یک شفاعت گر مرا
بر سر راهی که باشد چاره
تا در اندازم برایشان صد فتور
کارایشان سربسر شوریده گیر
کاهنان خیره شوند اندر فتنم
آن نمی‌آید کنون اندر بیان
دام دیگرگون نهم در پیششان
و ندرایشان افکنم صد دمدمه
بر زمین ریزند، کوه شد سخن
ای خدایا، رازدان، میدانیم
وز تعصب کرد قصد جان من
آنچه دین اوست ظاهر آن کنم
متهم شد پیش شه گفتار من
از دل من تا دل تو روزن است
حال دیدم، کی نیوشم قال تو؟

او جهودانه بکردی پاره‌ام
صد هزاران منتش بر جان نهم
واقفم بر علم دینش نیک‌نیک
در میان جاهلان گردد هلاک
گشته‌ایم این دین حق را رهنما
تا بزَنار این میان رابسته‌ایم

«دور دور عیسی است ای مردمان
ح - در نتیجه:

«چون شمارندم امین و مقتدا
خ -

چون وزیر آن مکر را برشه شمرد
کرد باوی شاه آن کاری که گفت
راند او را جانب نصرانیان
چون چنین دیدند ترسایانش زار
از دلش اندیشه را کلی ببرد
خلق حیران مانده زان راز نفهت
کرد در دعوت شروع او بعد از آن
می شدند اندر غم او اشگبار

* * *

حال عالم اینچنین است ای پسر
د -

صدهزاران مرد ترسا سوی او
او بیان می کرد باایشان بهراز
او بیان می کرد باایشان فصیح
او بظاهر واعظ احکام بود
ندک اندک جمع شد درکوی او
سّر انگلیون و زّار و نماز
دائما زافعال و اقوال مسیح
لیک درباطن صغیر و دام بود...

دل بدو دادند ترسایان تمام
در درون سینه مهرش کاشتند
ر -

او بسر دّجال یک چشم لعین
صدهزاران دام ودانه ست ای خدا
دمبدم پابسته دام نویم
می رهایی هر دمی ما را و باز
ما درین انبار گندم میکنیم
می نیندیشیم آخر ما بهوش
اول ای جان دفع شرّ موش کن
تنها فروغ معرفت و خرد و اندیشه است که انسان را از بیم و دلهره و تقلید
ای خدا فریادرس نعم المعین
ما چو مرغان حریص بی نوا
هر یکی گر باز و سیمرغی شویم
سوی دمی می رویم ای بی نیاز
گندم جمع آمده، گم میکنیم
کاین خلل در گندمست از مکر موش
وانگه اندر جمع گندم جوش کن

می‌رهانند. مهر و معرفت و خرد... عنایات حقند و انسان به یاری آنها از شر «مدعی» نجات می‌یابد:

چون عنایات شود با ما مقیم کی بود بیمی از آن دزد لئیم
این سنتهای نادرست، این گمراهیهای پی درپی، این دلال‌بازیه‌ها و واسطه‌گریها،
نه تنها تا امروز، که خدا میداند تا کی، ادامه دارد و خواهد داشت. باید انسان به خرد و
معرفت و فروغ اندیشیدن پناه ببرد. از «خبر» به «نظر» بگراید... دنبال این داستان را در
مثنوی می‌بینیم و این دنباله دراز است. من آنها را غریبال کرده‌ام و گرنه خواننده پرخوان
و زودگذر سراسر این بخش مثنوی را ضد و نقیض می‌یابد - و حق دارد - باید غریبال
کرد و برگزید. در غیر اینصورت همین مثنوی هم راهنما نخواهد بود.

داستان به اینجا کشیده می‌شود که: وزیر مکار، اینبار معتکف می‌شود و خلق را
در فراق دیدار خود می‌گذازد. و به آنها می‌گوید:

گفتگوی ظاهر آمد چون غبار مدتی خاموش خو کن، هوشدار
الف -

جمله گفتند ای حکیم رخنه جو	این فریب و این جفا باما مگو
چون پذیرفتی تو ما را زابتدا	مرحمت کن همچنین تا انتها
چارپا را قدر طاقت بار نه	بر ضعیفان قدر قوت کار نه...
گوش ماهوش است چون گویا تویی	خشک ما بحراست چون دریاتویی
با تو ما را خاک بهتر از فلک	ای سماک از تو منور تا سمک...

ب -

گفت: «حجتهای خود کوتاه کنید	پندرا در جان و در دل ره کنید»
«گر امینم، متهم نبود امین	گر بگویم آسمان را بر زمین»

پ -

جمله گفتند: «ای وزیرانکار نیست	گفت ما، چون گفته اغیار نیست»
«اشک دیده است از فراق تو روان	آه آهست از میان جان دوان...»
«ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان؟»
«ما عدمهایم و هستیهای ما	تو وجود مطلق و فانی نما»
«ما همه شیریم، شیران علم	حمله مان از باد باشد دمبدم»

«حمله‌مان پیدا و ناپیدا است باد
 «باد ما وجود ما ازداد تست
 «لذت هستی نمودی نیست را
 «لذت انعام خود از مامگیر
 ت -

آن وز سر از ان سدر و ن آواز داد
 «که مرا عیسی چنین پیغام کرد
 «روی بر دیوار کن تنهانشین
 «بعد ازین دستوری گفتار نیست
 «الوداع ای دوستان، من مرده‌ام
 «پهلوی عیسی نشینم بعد ازین
 حمله و اعتراض حافظ به زاهد و عابد و واعظ و مدعی... بیخود نیست. این
 داستان نمونه‌بی برای گوشه‌گیرانست: «زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست» -
 «واعظان کاین جلوه در مهرباب و منبر میکنند»... همه در گمراهی انسان کمر بسته‌اند:
 ث -

و آنگهانی آن امیران را بخواند
 گفت هریک را بدین عیسوی
 و آن امیران دگر اتباع تو
 هر امیری کاو کشد گردن، بگیر
 لیک تا من زنده‌ام اینرا مگوی
 اینک این طومار و احکام مسیح
 هر امیری را چنین گفت او جدا
 هر یکی را کرد اندر سر، عزیز

* * *

ضد همدیگر زیایان تا بسر
 ج -
 بعد از آن چل روز دیگر در بستم
 شرح دادستم من این را ای پسر
 خویش کشت و از وجود خود برست

چون که خلق از مرگ او آگاه شد
 خلق، چندان جمع شد بر گور او
 کان عدد را تا خدا داند شمرد
 خاک او کردند بر سرهای خویش
 آن خلائق بر سر گورش همی
 جمله از درد فراقش در فغان
 بر سر گورش قیامتگاه شد
 شوکنان جامه دران در شور او
 از عجب وز ترک و وز رومی و کرد
 درد او دیدند درمانهای خویش
 کرده خون را ازدو چشم خود رهی
 هم شهبان و هم کهان و هم مهان

* * *

بعد ماهی خلق گفتند ای مهان
 تا بجای او شناسیمش امام
 سر همه بر اختیار او نهیم
 چونکه شد از پیش دیده روی یار
 چون که گل بگذشت و گلشن شد خراب
 چون خدا اندر نیاید در عیان
 نی غلط گفتم که نایب با منوب
 از امیران کیست بر جایش نشان؟
 تا که کار ما از او گردد تمام
 دست بر دامن و دست او دهیم
 نایبی باید ازو مان یادگار
 بوی گل را از که جویم؟ از گلاب
 نایب حقند این پیغمبران
 گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
 مولانا در میان این داستان شاه جهودان و وزیر فریبکارش، گریزی میزند -

گریزی زیبا و آموزنده که جوهر و خلاصه کلام اوست -
 منبسط بودیم و یک گوهر همه
 یک گهر بودیم همچون آفتاب
 چون بصورت آمد آن نور سره
 کنگره ویران کنید از منجنیق
 مولوی در عین شور و حال، به خطر سخن خود آگاه میشود و گریزی رندانه
 میزند و آگاهی دیگری میدهد:

شرح این را گفتمی من از هری
 نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز
 پیش این الماس بی اسپر میا
 زین سبب من تیغ کردم در غلاف
 لیک ترسم تا نلغزد خاطری
 گر نداری تو سپر واپس گریز
 کز بریدن تیغ را نبود حیا
 تا که کژخوانی نخواند برخلاف...
 پس از دادن این آگاهی و شناخت، دوباره به سر داستان می‌رود، گمراهی مردم

فریب خورده و فریبکاری «مدعی» بی انصاف را بنمایش می گذارد:

آمدیم اندر تمامی داستان از وفاداری جمیع راستان
 کز پس آن پیشوا برخاستند بر مقامش نایبی میخواستند
 یک امیری زان امیران پیش رفت پیش آن قوم وفاندیش رفت
 گفت: «اینک نایب آن مرد من نایب عیسی منم اندر زمن»
 «اینک این طومار برهان منست کاین نیابت بعد از او آن منست»
 آن امیر دیگر آمد از کمین دعوی او در خلافت بد همین...
 هر یکی را تیغ و طوماری بدست درهم افتادند چون پیلان مست...
 صدهزاران مرد ترسا کشته شد تا زسرهای بریده پشته شد
 گریز دیگر مولوی و نتیجه گیری از داستان و نشان دادن راه، و آموختن شناخت

حق و هشدار که به خواننده میدهد، در خور دقت است.

رو بمعنی کوش ای صورت پرست زانکه معنی بر تن صورت پر است
 جان بمعنی درین تن بیخلاف هست همچون تیغ چوبین در غلاف
 تا غلاف اندر بود با قیمت ست چون برون شد سوختن را آلت است
 بدیهی است که کار مدعی دنباله دارد و جوهر سخن مولوی در همین بخش
 آشکار می شود - که چگونه حکومت جهل تداوم پیدا می کند و مردم عبرت نمی گیرند:
 یک شه دیگر زنسل آن جهود در هلاک قوم عیسی رو نمود
 سنت بد کز شه اول بزاد این شه دیگر قدم بر وی نهاد
 هر که او بنهاد ناخوش سنتی سوی او نفرین رود هر ساعتی
 زانکه هر چه این کند زانسان ستم زاولین جوید خدایی بیش و کم
 نیکوان رفتند و سنتها بماند وز لثیمان ظلم و لعنتها بماند
 رگ رگست این آب شیرین و آب شور در خلایق می رود نا نفخ صور...

آنان که خود را راهبر و رهایی بخش و بت شکن می دانند باید خود بت نشوند و
 باید بت نفس خود را بشکنند نه بت بیرون را - که هر که گرفتار بت نفس خود شود
 پدید آورنده همه بدبختیها، تیره روزیها و فقر و بیچارگی برای مردم می شود - گرفتاران
 بت نفس، اهریمنان راستین هستند و بت آفرین:

چون سزای این بت نفس او نداد از بت نفسش بت دیگر بزاد

مادر بتمها، بت نفس شماست زانکه آن بت مار واین بت اژدهاست
 «مدعی» گرفتار بت نفس خویش است و دشمن راستین مردم.
 در برابر «مدعی»، انسان‌های بزرگوار، خدمتگزار و دوستدار مردم هم فراوانند -
 که از آنان بنام عارف و رند نام می‌بریم - سقراط، خیام، مولانا جلال‌الدین و حافظ... از
 آن بزرگوارانی هستند که مردم را از دغدغه زندگی و عذاب روحی و پریشانی خاطر...
 رها می‌سازند و به آنان آرامش درون و جمعیت خاطر می‌بخشند. حافظ زبان گویای همه
 این بزرگوارانست، و همدم و یار هر انسان درد آشنا است و بهمین سبب به ابدیت پیوسته
 است که می‌گوید:

برو بکار خود ای «واعظ»، این چو فریادست
 مرا فتاده دل از کف ترا چه افتاده است؟
 بکام تا نرساند لبش مرا چون نی
 نصیحت همه عالم بگوش من باد است
 میان او که خدا آفریده است از هیچ
 دقیقه‌ایست که هیچ آفریده نگشاد است
 سپس رویش را بسوی یار و معشوق برمی‌گرداند و سخنش را چنین دنبال می‌کند:
 گدای کوی تو از هشت خلد مستغنیست
 اسیر عشق تو از هر دو عالم آزاد است
 و خود را بجای «مدعی» می‌گذارد و بخود می‌تازد و می‌گوید:
 برو فسانه مخوان و فسون مدم حافظ
 کزین فسانه وافسون مرا بسی یاد است
 و در برابر «مدعیان پیغامبری»، گویی سخنگوی مردم «شهر سبا» شده و پاسخی
 دندان‌شکن‌تر از آنچه مولوی از زبان مردم «شهر سبا» گفته می‌گوید که:
 من ترک عشق و شاهد و ساغر نمی‌کنم
 صد بار توبه کردم و دیگر نمی‌کنم
 باغ بهشت و سایه طوبی و قصر حور
 با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم

پیر مغان حکایت مقبول می‌کند

معذورم ار محال تو باور نمی‌کنم
چرا اینهمه به «پیر مغان» ارادت می‌ورزند و احترام می‌گذارند؟. چون پیر مغان
«خیر نهان» و «سعادت» و «جمعیت خاطر» و «فراخی روزی» و «خوشی زندگی»...
برای مردم می‌خواهد. به آنان یاد می‌دهد که بگویند:
سرم خورش و ببانگ بلند می‌گویم که من نسیم حیات از پیاله می‌جویم
عبوس زهد بوجه خمار ننشیند مرید حلقه دردی‌کشان خوش‌خویم
و بگویند:

من که امروز بهشت نقد حاصل میشود
وعده‌ی فردای زاهد را چرا باور کنم؟

یا:

وقت را غنیمت دان، آنقدر که بتوانی
حاصل از حیات ای دل، این دم‌ست تا دانی
کام‌بخشی گردون عمر در عوض دارد
جهد کن که از دولت داد عیش بستانی
زاهد پشیمان را، ذوق باده خواهد کشت
عاقلاً مکن کاری، کاورد پشیمانی

یا بگویند:

ما نگوایم بد و میل بنا حق نکنیم جامه کس سیه و دلخ خود ازرق نکنیم
خوش برانیم جهان در نظر راهروان فکر اسب سیه و زین مغرق نکنیم
یا بگویند:

آسایش دو گیتی، تفسیر این دو حرفست با دوستان مروت، با دشمنان مدارا
یا بگویند:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافرست رنجیدن ...
و مولانا، هنگامی که در اوج شور و مستی قرار می‌گیرد، خود زبان گویای مردم
«شهر سبا» می‌شود و در پاسخ مدعیان که ملامت می‌کنند و آنان را از عذاب دوزخ
می‌ترسانند و این همه نعمت و فراخی و فراوانی روزی را بکام مردم تلخ می‌سازند

می گوید:

من از کجا پند از کجا؟ باده بگردان ساقیا
آن جام جان افزای را برریز برجان ساقیا
و در برابر ملامت آن ملامتگران، به مردم «روشندل سبا» یاد می دهد که چگونه
باید در برابر مدعیان پایداری کرد:

رو سخت کن ای مرتجا، مست از کجا؟ شرم از کجا؟
ور شرم داری یک قدح بر شرم افشان ساقیا
برخیز ای ساقی بیا، ای دشمن شرم و حیا
تا بخت ما خندان شود، پیش آی خندان ساقیا
و دیدیم که مولانا، داستان را چگونه به پیروزی فکری و تاریخی «مردم سبا»
کشانید. و چگونه بی پروا در برابر مدعیان ایستادند. یعنی:

قوم گفتند: «ارشما سعد خودید نحس مایید و ضدید و مرتدید»
طوطی نقل و شکر بودیم ما مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما
هر کجا افسانه غمگستریست هر کجا آوازه مستنکریست
هر کجا اندر جهان فال بدیست هر کجا مسخی، نکالی موخدیست
در مثال و قصه و فال شماست در غم انگیزی شما را مشتهاست
اگر این پنج بیت، صد بار تکرار شود، باز تازگی دارد. مولوی این پنج بیت را در
میان انبوهی از ابیات جورواجور پوشانده است گاه بی پروا تر از این می گوید:

من نخواهم فیض حق با واسطه که هلاک خلق شد این رابطه
مولوی «به در می گوید که دیوار بشنود». بسیار زیر کانه و عارفانه و رندانه، انسان
را آگاه و بیدار می سازد و به او می آموزاند که چگونه شناخت پیدا کند. شناخت و
آزادی برای انسان، در همین جهان محدود و محصور و ملموس، ممکن است. انسان باید
خود را بشناسد. قلمرو انسان را بشناسد، هستی و هنجار آفرینش را بشناسد - شناختی
نسبی و اعتباری - باید بمقام و پایگاه انسان پی برد. نور و فروغ حق و راستی و آفرینش
و اندیشه خود را باید در «انسان» جستجو کند.

مولانا همه این وصفها را در حدیث دیگران می آموزاند و دست رد بر سینه
«مدعی» و عواملش می زند:

سوی کعبه شیخ عالم بایزید
رو بهر شهری که کردی، از نخست
گرد میگشتی که اندر شهر کیست
بایزید اندر سفر جستی بسی
دید پیری با قدی همچون هلال
دیده نابینا و دل چون آفتاب

* * *

بایزید اورا چو از اقطاب یافت
پیش او بنشست و پرسیدش ز حال
مسکنت بنمود و در خدمت شتافت
یافتش درویش و هم صاحب عیال

* * *

گفت: «تاسوی کجا، ای بایزید
گفت: «قصده کعبه دارم از وله»
گفت: «دارم از درم نقره دویست
گفت: «طوفی کن بگردم هفت بار
«وان در مهاپیش من نه ای جواد
«عمره کردی، عمر باقی یافتی
«حق آن حقی که جانت دیده است
«کعبه هر چندی که خانه سراسر است
«تا بکرد آن خانه را دروی نرفت
«چون مرا دیدی خدا را دیده‌یی
«خدمت من طاعت و حمد خداست
«چشم نیکو باز کن در من نگر
بایزید آن نکته‌ها را هوشداشت
آمد از وی بایزید اندر مزید

رخت غربت را همی خواهی کشید؟
گفت: «هین با خود چه داری زاده؟
نک بیسته سخت بر گوشه ردیست»
وین نکوتر از طواف حج شمار»
دان که حج کردی و حاصل شد مراد»
صاف گشتی بر صفا بشتافتی»
که مرا بر بیت خود بگزیده است»
خلقت من نیز خانه بر اوست»
و ندرین خانه بجز آن حی نرفت»
گرد کعبه صدق بر گردیده‌یی»
تا نپنداری که حق از من جداست»
تا ببینی نور حق را در بشر»
همچو زرین حلقه‌یی در گوش داشت
منتهی بر منتها آخر رسید

* * *

مولانا، این داستان را از عطار گرفته است. عطار این داستان را بسیار کوتاه در
«تذکره الاولیاء» بدینگونه آورده است:

[نقل است که گفت: «مردی پیشم آمد و پرسید که کجا میروی؟» گفتم: «به حج». گفت: «چه داری؟» گفتم: «دویست درم». گفت: «به من ده و هفت بار گرد من بگرد، که حج تو اینست». چنان کردم و باز گشتم.] و عطار نقل دیگری از بایزید دارد. [نقل است که یک بار عزم حج کرد. منزلی چند برفت و باز آمد. گفتند: «تو هرگز عزم فسخ نکرده‌ای، این چون افتاد؟» گفت: «در راه زنگی دیدم تیغی کشیده، مرا گفتم، اگر باز گردی نیک، و اگر نه، سرت از تن جدا کنم. پس مرا گفتم: خدای را به بسطام گذاشتی و روی به کعبه آوردی؟»^{۱۷} و به همین سبب «بایزید» بزرگترین و بهترین نمونه عارف است که مانند سقراط به مردم آگاهی و شناخت می‌دهد و بی‌درنگ خود را از سر راه مردم دور می‌کند و دام نمی‌گذارد...

* * *

تفاوت «عارف» با «مدعی، صوفی و هر دکاندار و واسطه‌یی» در اینست که: «عارف»، هر دکانی را می‌بندد و هر بندی را - که انسانی را در جهل نگهدارد - می‌گسلد، اما «مدعی» و دکاندار، تنها و تنها به دکان خود می‌اندیشد و اینکه چگونه مردم را گرفتار و وابسته به خود سازد... برای نمونه: «عطار»، یک صوفی است - صوفی پاکباز و خیرخواهی هم هست - اما همین پای بندیش به دکان و دستگاه صوفی‌گری، او را از اوج اندیشه، بزر می‌کشانند. می‌دانیم که: عطار از جهتی مرشد و پیشوای مولوی است. مولوی به او رشک می‌برد که او «هفت شهر عشق را گشته و این هنوز اندر خم یک کوچه است». مولوی، سنایی و عطار را راهبر و پیشوای خود میدانند که خود: «از پی سنایی و عطار می‌رود». اما، مولوی سرانجام - بر اثر برخورد با شمس - همه بندهای بندگی را می‌گسلد، دکان و دستگاه و مدرسه خود را می‌بندد و به انسان و جهان انسانی می‌اندیشد و میکوشد که انسان «زایشی دوباره» داشته باشد و بند تقلید و تعصب و تعبد را بگسلاند...

شش بیت از یک مثنوی عطار نقل می‌کنم. عطار در این سروده خود سردر گم است. در این شش بیت، از جهتی به اوج کمال می‌رسد و از سوی دیگر - بعلت وابستگی به دستگاه صوفی‌گری - به پایین‌ترین مقام انسانی فرو می‌افتد. به این شش بیت زیر و غریب شده آنها توجه کنید:

«راه رو را، سالک ره فکر اوست»

.....

.....

یعنی، سه مصراع را رها میکنیم و بیت سوم را پی میگیریم:

«سالک فکرت ز درد این طلب می نیاساید زمانی روز و شب»
 «می رود تا تن کند با جان بدل در رساند تن به جان پیش از اجل»
 «کار کار فکر تست این جایگاه زانکه یکدم سر نمی پیچد ز راه»
 «کار فکرت لاجرم یکساعتست بهتر از هفتاد ساله طاعتست»
 یک مصراع اول و چهار بیت یاد شده در بالا، اوج کمال و معرفت انسان را نشان میدهد. سخن سخنی عارفانه است. عطار در این گفتار به اوج کمال انسانی خود رسیده است و می نماید که عارفست.

اما گیر کار در سه مصراع حذف شده است - که عطار را از اوج به زیر میکشاند. که وابستگی را به دستگامی و گرفتاریش را در بندی، نشان میدهد. آن سه مصراع را می آورم. به آنها نیز خوب دقت کنید:

_____ «فکرتی کان مستفاد ذکر اوست»

«ذکر باید گفت تا فکر آورد صد هزاران معنی بکر آورد»
 سخن اینجاست که: «ذکر»، هرگز «فکر» نمی آورد. بلکه «ذکر» مخالف «فکر» است و راه «فکر» را می بندد و مجال بالیدن و نمود به آن نمی دهد. «ذکر»، تعصب، تعبّد و تقلید می آورد...

پس اگر سخن عطار را، نسنجیده، نکاویده و غربال نشده، به نوآموز و پوینده راه بیاموزیم و به او تلقین کنیم، حتماً گمراه کننده است. زیرا فریبنده و ویژه‌یی در اینگونه سروده‌ها و سخنان وجود دارد. خواننده و جوینده تشنه و یارمند پذیرش، می بیند که عطار به او می آموزد که: «یکساعت فکر کردن از هفتاد سال عبادت» بهتر است، «کار کار فکرت است این جایگاه» و این سخنی درست، عارفانه و رندانه است. انسان باید بیندیشد. فکر کند. صاحب نظر باشد. مقلد نباشد... اما خطر در آن «سه مصراع» است. خطر در اینست که عطار «فکر کردنی» را سفارش میکند که: «مستفاد» از «ذکر» او باشد. «ذکر» نتیجه «خبر» است و نقطه مقابل «نظر».

اکنون سروده عطار را می کاویم، غربال میکنیم و در آن «گزینش» انجام

می‌دهیم:

- ۱- «راه رو را سالک ره، فکر اوست»...
- آری، درست است. سخنی بزرگ و آموزنده است. عارفانه است
- ۲- «فکرتی کان مستفاد ذکر اوست»...
- نه، نادرست است، سخنی گمراه کننده و تعبّدآور است.
- ۳- «ذکر باید گفت تا فکر آورد صد هزاران معنی بکر آورد»
- چنین نیست. انسان هرگز از راه «ذکر» به «فکر» نمی‌رسد. «ذکر» مانع و مخالف «فکر» است. «ذکر» با جزمیت، یقین و تعبّد همراه و دمساز است ولی «فکر» با شک، سنجش، گزینش و اختیار ملازمه دارد...
- ۴- «سالک فکرت ز درد این طلب می‌نیاساید زمانی روز و شب»
- «می‌رود تا تن کند با جان بدل در رساند تن به جان پیش از اجل»
- «کار کار فکرتست این جایگاه زانکه یکدم سر نمی‌پیچد ز راه»
- «کار فکرت، لاجرم یکساعتست بهتر از هفتاد ساله طاعتست»
- شماره‌های (۱) و (۴)، اوج کمال انسانی را نشان می‌دهند و سخنانی عارفانه و اندیشه‌زا، هستند.
- پس شماره‌های (۱) و (۴) را می‌پذیریم و برمی‌گزینیم و شماره‌های (۲) و (۳) را نمی‌پذیریم و رد می‌کنیم. - هر کس که گفته باشد - ...

کوتاه سخن: عارف کسی است که سراپای وجود و هستیش عشق و مهر به جهان هستی و مردم باشد و به آفریدگان دادار، مهر بورزد و برای مردم شادی، فراخی زندگی و روزی فراوان و کامروایی بخواهد - که فقر و تنگدستی و سختی گذران، انسان را خوار و چاپلوس و بیمقدار بار می‌آورد - . عارف، آفریدگار را در آفریدگان می‌بیند و هرگز: ریا، فریب، نفاق، پریشانی خاطر، و حکومت جهل را بر آفریدگان خدا نمی‌پسندد. تا مردم بتوانند با جهل و گمراهی و زرق و ریا نبرد کنند، آنان را آگاه، روشن، بیدار و اندیشمند می‌خواهد و هیچگاه گامی و سخنی در جهت تحمیق و گمراهی مردم برنمی‌دارد و نمی‌گوید...

مولانا، هرگز نمی‌کوشد که بامعجزه کسی را به پایگاه انسان بودن برساند. انسان را آگاه می‌کند و به او راه نشان می‌دهد و دانستنی‌ها را به او می‌آموزاند. انسان آگاه و دانشمند، می‌اندیشد و در پرتو اندیشه، راه درست و راست را پیدا می‌کند و در آن گام می‌نهد.

مولانا می‌گوید: برای پیروزی بر جهل و ظلمت، باید انسان بکوشد تا آنچه از راه «گوش» می‌رسد - یعنی هر «حدیث، خبر و شنیده» را - به کارگاه «دیده و نظر» ببرد تا بتواند مغز را از پوست و سره را از ناسره جدا سازد. و بهمین سبب از تمثیل بهره‌مند می‌گردد - که تمثیل با طبع نوآموز، سازگارتر است - :

یک مثالی گویم اکنون گوش دار	فهم کن امثال و معنی هوش دار
کرد مردی از سخندانی سؤال	«حق و باطل چیست ای نیکو مقال؟»
«گوش» را برگرفت و گفت: «این باطلست»	«چشم» حقست و یقینش حاصلست
آن به نسبت باطل آمد پیش این	نسبتست اغلب سخنها ای امین...
جهد کن کز گوش در چشم رود	آنچه باطل مینمودت حق شود
بلکه جمله تن چو آینه شود	جمله چشم و گوهر سینه شود

«در هر خبری احتمال صدق و کذب هست». این سخنی بس دیرین است و عبارتیست کهن و درست و آموزنده. «خبر» از راه «گوش» می‌رسد. اگر بکارگاه دیده نرود و سنجیده و پخته و گواریده و غربال و پالوده نشود، هیچ ارزشی ندارد و اگر همانگونه در ذهن انباشته بماند، انباردار آن: بی‌اختیار، مقلد و متعصب بار می‌آید:

دست میدادش سخن او بیخبر	که «خبر» هرزه بود پیش «نظر»
هر که او اندر «نظر» موصول شد	این «خبر» ها پیش او معزول شد
پیش «بینایان»، «خبر» گفتن خطاست	کان دلیل غفلت و نقصان ماست
هر جوابی که ز «گوش» آید به دل	«چشم» گفت: «از من شنو، آنرا بهل»
«گوش» دلاست و «چشم» اهل وصال	«چشم» صاحب حال و «گوش» اصحاب قال
در شنود «گوش» تبدیل صفات	در عیان «دیده» ها، تبدیل ذات
«گوش» چون نافذ شود «دیده» شود	ورنه «قل» در «گوش» پیچیده شود...

مولانا جلال‌الدین، هیچ پروایی ندارد که سخنانش پراکنده و جابجا باشد، زیرا چنانکه گفتیم، او می‌خواهد، گفتنی‌ها را بگوید، اندیشه و خرد آدمی را برانگیزاند و

بیدار کند. و گفتیم که برای نگهداری گوهرهای اندیشه‌زا و خردپرور، از نهان کردنشان در میان انبوه پوشال ناگزیر بوده است. آنچه را که من در این گفتار و «دیباچه و درآمد»، از لابلای انبوه بیتها و داستانها و تمثیلهای بیرون کشیده‌ام، کار آسانی نبوده است که افزون بر پژوهش و کوشش، کمی شجاعت و دل هم می‌خواهد. «مدّعی» در کمین نشسته است و دکان و دستگاهش را در خطر می‌بیند. اگر قرار بود که همه مردم به اندیشه و خرد دسترسی داشته باشند و خوب بیندیشند و دریافت و بینش درست داشته باشند، که بساط دلال و واسطه و مدّعی، برچیده و دکانشان بسته می‌شد. مولانا، آنجا که مجال پیدا می‌کند - در لابلای داستانها و تمثیلهای بسیار - این بیداری و هشجاری را می‌دهد و بهمین سبب بود که مدّعی، کتاب او را نجس معرفی می‌کرد و با انبر آنرا برمی داشت تا دستش آلوده نگردد و رندی بخود جرئت داد که بگوید:

من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب
مثنوی او چو قرآن مدل هادی بعضی و بعضی را مفضل
کاویدن همین دو بیت خود داستانی است...

چرا چنین ستایشی از مولانا شده است؟ مثنوی او که: «هم هادی است و هم مفضل است». هادی گروهی و گمراه‌ساز گروهی، هدایت‌های آشکار مولانا کم نیست. او بجَدّ می‌گوید:

ای برادر تو همین اندیشه‌یی مابقی تو استخوان و ریشه‌یی
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی و ر بود خاری، تو همیشه گلخنی
و می‌گوید و بی‌باک و بی‌پروا می‌گوید:

چونکه با معشوق گشتی همنشین دفع کن دلاله گان را بعد ازین
هر که از طفلی گذشت و مرد شد «نامه» و «دلاله»، بروی سرد شد
من نخواهم فیض حقّ با واسطه که هلاک خلق شد این رابطه
البته بیرون کشیدن این گوهرها از میان انبوه پوشال و به رشته کشیدن آنها و کنار هم نهادنشان نه تنها کار آسانی نیست که رودررویی با عوامل «مدّعی» و پژوهندگان یکسونگر دارد.

این زیان چون سنگ و هم آهن‌وش است و آنچه بجهد از زیان چون آتش است
سنگ و آهن را مزن برهم گزاف گه زروی «نقل» و گه از روی لاف

ظالم آن قومی که «چشمان» دوختند زان سخننها عالمی را سوختند
 آنان که چشم را می‌بندند و هر خبری را بر مردم تحمیل می‌کنند «گاه از روی
 نقل و گاه از روی لاف»، بدخواه مردمند و اگر همین مثنوی مولوی هم ناگواریده و
 نقادی نشده بدست مردم برسد، همان خطر را دارد. البته شکافتن آن و غربال کردن آن
 برای پژوهنده، خالی از خطر نیست. بسیار دشوار است که بگوییم: «نصیحت و اندرز
 مدهید.» بی‌پرده گفتن این سخن برای هر کسی خطرناکست. مولوی و حافظ، رندانه این
 نکته را بازگو کرده‌اند:

گفت ای ناصح خمش کن چند پند پند کم ده زانکه بس سختست پند
 سخت‌تر شد بند من از پند تو عشق را نشناخت، دانشمند تو
 آن طرف که عشق می‌افزود درد ابوحنیفه و شافعی درسی نکرد
 باید در نظر داشت که مولوی از نظر مذهبی پیرو ابوحنیفه بود و امام شافعی بعد از
 ابوحنیفه، معتبرترین ائمه اسلامی بوده است و حتی صوفیان هم کرامات عظیمی برای او
 قائلند....

معرفت، انسان را بجایی می‌رساند که: دیگر «ابوحنیفه» و «امام شافعی»، در
 آنجا، محلی از اعراب پیدا نمی‌کنند. شاگردان دبستان معرفت، پس از آنکه آموزشهای
 بایسته را فرا گرفتند، بی‌آنکه در چارچوب، مکتب و مسلکی خاص محصور باشند،
 درس نهایی‌شان «آشوب و چرخ و ولوله» خواهد بود و «زیادات» و «باب و سلسله»،
 اعتبار خود را در پیش آنان، از دست می‌دهند - که همه دام تزویرند و انسان را از
 حرکت، طلب، دریافت و سیر بسوی کمال انسانی باز می‌دارند و انسان را دست و پا
 بسته گرفتار و اسیر ظلم و ظالم می‌کنند و حکومت ظالم بر جهل استوار است و جهل و
 ظلمت با گمراهی و خواری ملازمه دارد و جز ترس و دلهره و پریشانی‌خاطر، بهره و بازده
 دیگری ندارد... اما عرفان و شناخت، به انسان آگاهی می‌دهد و چراغ فراراهش می‌دارد
 و به «شهرستان نیکویی» و «بهشت مینو»، رهنمونش می‌شود و به او یاد می‌دهد و
 می‌آموزاند که از زندان ظلمت، بیرون شود. از جهل و جاهل نهراسد و در پی راه چاره
 باشد. و رسیدن به جهان اندیشه و خرد و هنر را آماج خود سازد و بسوی آماج بشتابد -
 که آن تنها راه رهایی انسان است -.

روزگار ما نیز روزگار سیطره اهریمن است. «آن» بر روح و جان حاکمان، چیره

است. همه بیکدیگر چنگ و دندان نشان می‌دهند و بجان هم می‌افتند و مردم بدبخت درمانده گمراه را، ابزار کار و وجه‌المصالحه «آزمندی» خود می‌سازند. همین امروز هم: جهان را ظلم و ظلمت فرا گرفته است. ظالم حاکمست. فرمان خرگیری می‌دهد و خرگیران بی «تمییز» بیداد می‌کنند. باید مردم را آگاه کرد و دست بی‌تمییزان را کوتاه کرد و بجهان عشق و مهر و آزادی کشانیدشان... به این تمثیل زیبا دقت کنید:

الف -

آن یکی در خانه بی ناگه گریخت	روی زرد و لب کبود و رنگ ریخت
صاحب خانه بگفتش: «خیر هست	که همی لرزد ترا چون پیر دست؟»
«واقعۀ چون ست؟ چون بگریختی	رنگ رخساره بگو چون ریختی؟»
گفت: «بهر سُخرۀ شاه حرون	خر همی گیرند مردم از برون»
گفت: «میگیرند خر، ای جان عم	چون نئی خر رو ترازین چیست غم؟»
گفت: «بس گرمند و جدّ، اندر گرفت	گر خرم گیرند هم نبود شگفت»
«بهر خرگیری بر آوردند دست	جدّ جدّ، تمییز هم برخاستست»
«چون که بی تمییزانمان سرورند	صاحب خر را بجای خر برند»

* * *

ب - شهرستان نیکوئی و جهان خرد و اندیشه، گسترده است. در آنجا ظلم و بیداد و تنگ نظری نیست. فرمانروایانش بی‌نا، آگاه و مهرورزند...:

نیست شاه شهر ما بیهوده گیر	هست تمییزش سمیع است و بصیر
آدمی باش وز خرگیران مترس	خر نئی ای عیسی دوران، مترس
چرخ چارم، هم ز نور تو پرست	حاش لاله که مقامت آخورست
میر آخور دیگر و خر دیگرست	نی هر آنکاو اندر آخر شد خورست
انسان نباید خود را گرفتار «مدعی»	کند و بدام او در افتد. بگفته صائب: «ما
پریشان نظران خود گره کار خودیم».	

* * *

پ -

چه در افتادیم در دنبال خر	از گلستان گوی و از گل‌های تر
از انار و از ترنج و شاخ و سیب	وز شراب و شاه‌دان بی‌حسیب

یا از آن دریا که موجش گوهر است گوهرش گوینده و بینشورست
یا از آن مرغان که گلچین میکنند بیضها زرین و سیمین میکنند
نردبانهایست پنهان در جهان پایه پایه، تا عنان آسمان
هر گره را نردبانی دیگرست هر روش را آسمانی دیگرست
هر یکی از حال دیگر بیخبر ملک با پهنای بی پایان و سر
جهان خرد و اندیشه فراخ و باز است. این جهانِ جمل و ظلمتست که تنگ و
تاریک و مختنق است و جنگ و ستیز و دشمنی و کینه‌ورزی را ایجاب می‌کند. باید
انسان را با جهان خرد و اندیشه آشنا ساخت. باید نسیم خوش و جانفزای عشق را به
مشام انسان رسانید. عشق، خود، «پیر» و راهنماست. نشاندهنده راه است. مولانا هرجا
که توانسته چنین گریزی زده است که بوی خوش عشق را بمشام انسان برساند. و
پوینده راه را بگوید که: اگر «عشق» را بیابی، همه چیز را یافته‌یی. عشق ویژه انسان است
- ویژه انسان زنده است - :

عشق بر مرده نباشد پایدار عشق را بر حی جان‌افزای دار
«پیر»، عشق تست نی‌موی سپید دست گیر صد هزاران ناامید
عشق صورتها بسازد در فراق با مصور بر کند وقت تلاق
مثنوی مولوی را می‌شود خلاصه و فشرده کرد. می‌شود پوشالها را از گوهرها دور
ساخت، اما نه او خود بچنین کاری دست زد - که می‌دانست گوهرها و بلورهایش در
معرض دستبرد قرار می‌گیرند - و نه امروز مصلحت است که یکباره چنین کاری را
انجام داد زیرا که: از یکسو بیشتر مردم همین مجموعه را دوست دارند و از سوی دیگر
مدعی در کمین است و نقش دیگری بازی خواهد کرد. -

هنر ما در اینست که مستعدان و یارمندان را آگاه کنیم و حق را به آنان
بنمایانیم و کلید در گنج اندیشه و خرد را به آنان بسپاریم که آنان نیز این گوهر راز را
به آیندگان بپارند. این منحصر به مولوی نیست. همه آگاهان و خردمندان گفتنیها را
گفته‌اند، اما با ایما و اشاره و راز آمیز. با زبان «نمادین». دریا که بسیاری از دانایان و
درس خواندگان هم، همینکه بقدرت رسیدند، پیمان می‌شکنند و آن گوهر راز را
بفراموشی می‌سپارند. کمتر موجود بقدرت رسیده‌بی را می‌بینیم که از قدرت بدست
آمده، ابزاری برای ریشه کن کردن جهل و اعتلای خرد و اندیشه ساخته باشد. و گویی

هر کسی باید خود تجربه کند. تجربه دیگران بی اعتبار می شود. مولوی داستان خلیفه مصر و عاشق شدن او را به همسر پادشاه موصل و بچنگ آوردن آن زن جوان را بزور - در دفتر پنجم مثنوی - آورده است. اما صدها حاکم که همین مثنوی را هم خوانده اند و دعوی معنویت هم کرده اند، باز همان رفتار خلیفه مصر را انجام داده اند، بی آنکه عبرت و آگاهی و بازگشت او را، بدیده گرفته باشند... همه حاکمان، همان پادشان جهودند و همه مدعیان همان وزیر پادشاه جهود... و مردم گرفتار تیره روز خوشباور و زودباور، سرگردان و بر سر زنان، اسیر و دلباخته آنان و بفرمان آنان، برای فرو نشاندن آتش «آز» و «کین» حکمرانان خود، بر سر یکدیگر می کوبند و از کشته، پشته می سازند و سرانجام اگر گاهی هم بهوش آیند و آگاه شوند و از کرده خود پشیمان، جز سر حسرت و ندامت بر زانو نهادن و آه کشیدن و بر خود نفرین کردن... کار دیگری در توان خود ندارند.

چونکه پیداگشت کاین چیزی نبود - عمر طالب رفته، آگاهی چه سود؟ با اینهمه، فروغ معرفت و نسیم عشق، امید را در دل‌های یارمند و مستعد می تاباند - آنسانکه خورشید، در دل سنگهای یارمند می تابد و به لعل و یاقوت مبدلشان می کند، عشق، دل‌ها را زنده نگه میدارد تا جهان، آباد بماند و «امانت» پروردگار - که همان عشق به زندگی و آزادی و هستی است - سالم بماند. فرق میان «تصوف» و «عرفان» اینست که صوفی برای رونق دکانش - از جهتی دیگر - نقش «مدعی» را بازی میکند، مانند «مدعی» برای رونق دکانش دست بهر کاری می زند، مردم را به بیزاری از جهان وامیدارد و او را در فقر و تنگدستی نگه میدارد تا عزت نفسش کشته شود و سرانجام چون «مدعی» به آنان تلقین می کند که:

بهشت کافر و زندان مؤمن - جهانست ای بدنیاگشته مفتون
و خود، برای تسلط بر همین «بهشت کافر» از هیچ جنایت و نامردمی، روی
بر نمی تابد.

اما عرفان می آموزاند که:

انسان تا زنده است باید بکوشد، تلاش کند تا «امانتی را که آسمان بار آن را
نمی توانست بکشد، بدوش بکشد» زیرا: «قرعه فال بنام او زده شده است». ۱۸. عاشق باید
در معشوق محو شود. و با او یکی شود. نفاق و دوگانگی را کنار بگذارد. و هر کس و

هر چیزی را که عامل و انگیزه جدایی، نفاق و دوگانگیست، از خود دور سازد. آنگاه است که مهر و عشق و دوستی، سراسر جهان انسانی را فرا می گیرد. انسان با داشتن عشق، آن ذره ایست که بخورشید پیوسته است. ذره با گوهر است. ذره ایست که در دلش خورشیدی نهانست، خود خورشید است - با همان گرمی و تابندگی - که در دل خود آفتابی نهان دارد:

آفتابی در دل ذره نهان ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره گردد افلاک و زمین پیش آن خورشید، چون جست از کمین
مولانا هستی آدمی را بر مدار عشق می شناساند و حق دارد که: اگر عشق را آن نیروی محرکه و توان و جوهر آفرینش بدانیم، هستی آدمی و هستی جهان هستی، بر مدار عشق می گردد و مولانا، مثنوی خود را با آوای عشق از زبان «نی» آغاز می کند. مثنوی مولوی از اینجهت - یعنی از نظر آغاز سخن - در سراسر ادبیات ایران بی مانند است. زیرا هر شاعر و متفکری کتاب و دیوان خود را با عناوین خاص و یکنواخت آغاز کرده است - حتی فردوسی، شاهنامه را... - اما مولانا، در مثنوی آغازی دارد جدا از دبیاچه هر کتابی:

بشنو این نی چون شکایت میکند	از جداییها حکایت میکند
کز نیستان تا مرا ببریده اند	از نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تابگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش	بازجوید روزگار وصل خویش
من بهر جمعیتی نالان شدم	جفت بدحالان و خوشحالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من	وزدرون من نجست اسرار من
سر من از ناله من دور نیست	لیک چشم و گوش را آن نور نیست...
آتش است این بانگ نای و نیست باد	هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندر نی فتاد	جوشش عشق است کاندر می فتاد...
شادباش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیب جمله علتهای ما
ای دوی نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق، بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد...
بالب دمساز خود گر جفتمی	همچونی من گفتنیها گفتمی

انسان با عشق تحول و تکامل پیدا می‌کند. عشق چون استسقا است و عاشق مستسقی است که از آب سیر نمی‌شود - آنچنانکه عاشق از عشق:

گفت من مستسقیم آبم کشد گرچه میدانم که هم آبم کشد
هیچ مستسقی بنگریزد از آب گر دوصد بارش کند مات و خراب...
گر بریزد خونم آن روح‌الامین جرعه جرعه خون خورم همچون زمین
چون زمین و چون جنین خون‌خواره‌ام تا که عاشق گشته‌ام اینکاره‌ام...

* * *

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم، چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
همچو نیلوفر به رو زین طرف جو همچو مستسقی حریص و مرگجو
مرگ او آبست و او جویای آب میخورد ولله واعلم بالصواب
جوی دیدی کوزه را در جوی ریز آب را از جوی کی باشد گریز؟
آب کوزه چون در آب جو شود محو گردد در وی و جو، او شود
دیدار معشوق، کوی معشوق و منزل معشوق... بهشت عاشق است.

گفت معشوقی بعاشق «کای فتا تو بغربت دیده‌یی بس شهرها»
«پس کدامین شهر از آنها خوشتر است» گفت: «آن شهری که در آن دلبرست»
«هر کجا باشد شه ما را بساط هست صحرا گر بود سم‌الخیاط»
«باتو دوزخ جنت است و جانفزا باتو زندان گلشن است و دلربا»
«هر کجا تو با منی من خوشدلم گر بود در قعر چاهی منزلم»
«خوشتر از هر دو جهان آنجا بود که مرا با تو سر و سودا بود»
عاشق در معشوق محو میشود، آنچنانکه ذره به خورشید می‌پیوندد. - او هستی

محض می‌شود، این خورشید -

گفت معشوقی به عاشق زامتحان در صبحی: «کای فلان بن فلان»
«مر مرا تو دوستتر داری عجب یا که خود را، باز گوی بوالکرب؟»

که پُرم من از تو، از سرتا قدم»
 در وجودم جز توای خوشنام، نیست»
 همچو سر که در تو، بحر انگبین»
 پُر شود او از صفات آفتاب»
 پُر شود از وصف خود، او پشت و رو»
 دوستی خود بود آن ای فتا»
 دوستی خویش باشد بی گمان»
 خواه یا او دوست دارد آفتاب»
 هر دو جانب جز رضای شرق نیست»
 زانکه یکمن نیست اینجا، دو من ست»
 هست ظلمانی حقیقت ضد نور»
 زانکه او مناع شمس اکبر ست»
 کاو همه تاریکی ست اندر فنا»
 گفت منصور ای انا الحق، او بر ست»
 آن عدوی نور بود و این عشیق»
 یا به لعلی سنگ تو اندر شود
 دمبدم می بین بقا را در فنا
 وصف مستی میفزاید در سرت
 وصف لعلی در تو محکم میشود
 زین تن خاکی، که در آبی رسی
 اندک اندک خاک چه را میتراش
 اندک اندک دور کن سنگ و تراب
 هر که جدی کرد، در جدی رسید
 و گفتیم بهشت عاشق آنجاست که معشوق زندگی میکند. بهشت در عشق ست
 و عشق در معشوق و عاشق جویای عشق. مولانا با این رازها، کنایه ها و اندیشه های
 بیدار ساز - سقراط وش - به انسان آموزش می دهد، او را بار می آورد و می پروراند و
 می گذرد. همانگونه که سقراط انسان را آگاه می کند و دانش و خرد را به او می آموزاند و

گفت: «من در تو چنان فانی شدم
 «بر من از هستی من جز نام نیست
 «زانسبب فانی شدم من اینچنین
 «همچو سنگی کاو شود کل لعل ناب
 «وصف آن سنگی نماند اندر او
 «بعد از آن گردوست دارد خویش را
 «ور که خود را دوست دارد او بجان
 «خواه خود را دوست دارد لعل ناب
 «اندرین دو دوستی، خود فرق نیست
 «تانشد اول لعل، خود را دشمن ست
 «زانکه ظلمانیست سنگ ای با حضور
 «خویشتن را دوست دارد، کافر ست
 «پس نشاید که بگوید سنگ انا
 «گفت فرعون ای انا الحق، گشت پست
 زانکه او سنگ سیه بد، این عقیق
 جهد کن تا سنگیت کمتر شود
 صبر کن اندر جهاد و در عنا
 وصف هستی می رود از پیکرت
 وصف سنگی هر زمان کم میشود
 همچو چه کن، خاک میکن گر کسی
 کار کی میکن تو و کاهل مباح
 کار میکن، کوشه ها از بهر آب
 هر که رنجی برد گنجی شد پدید

او را با دانش ریاضی و شناخت «خود» و جهان پیرامونش آشنا میکند و میگذرد و هیچ بندی بر دست و پای او نمی‌گذارد، واسطه و دلال برای او نمی‌شود و نمی‌تراشد، مولانا نیز چنین می‌کند. انسان را بی‌هیچ واسطه‌یی و بی‌هیچ میانجی و دلالی با «عشق» با «معرفت» با «حق»... آشنا میکند - اگر می‌بینید که در میان پوشالهای سخنانش بند و قید... فراوان هست و چیزهایی شبیه دام و دانه وجود دارد - باید زمان او را و موقعیت او را شناخت و آنها را در شمار همان پوشالها بشمار آورد که می‌بینیم هرگز بر آنها تکیه نشده و به آسانی می‌توان آنها را از گوهرها و بلورهای شکننده جدا ساخت و دور انداخت. داستان موسی و شبان را همه خوانده‌اید. گوهر و پوشال در این داستان آشکارا نمودارند. گوهر و جوهر و بلورهای نهفته در این داستان اینست که: چوپان با آسانی با خلوص و عشق و شور، با «حق» با «خویشتن خویش» با «هنجار آفرینش» سخن می‌گوید - عاشقانه -:

تو کجایی تاشوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت
دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آیم برویم جایکت
ور ترا بیمارئی آید به پیش من ترا غمخوار باشم همچو خویش
ای فدای تو همه بزه‌های من ای بیادت هی‌هی و هیهای من
عشق‌بازی می‌کند. مهر می‌ورزد، با «جمعیت خاطر» و «فراغ دل» با یار سخن می‌گوید. هستی و هنجار آفرینش را در وجود خود، پیش دیدگان خود، در دل خود... می‌بیند و حس می‌کند. جهان سراسر در نگاهش زیبا و پندرام و بکام است. خود را با جهان هستی و جهان هستی را با خود، یکی می‌بیند. هیچ اثری و رنگی از نفاق، جدایی، دوگانگی، در میان نیست. اما در این میان: موسی ظاهر می‌شود و «جمعیت خاطر» و «فراغ بال» او را به «پریشانی» و «نفاق» و «بیزاری» و «جدایی» و «مردم‌گریزی» و «ترس و دلهره»... مبدل می‌سازد:

گفت موسی: «های خیره‌سر شدی؟ خود مسلمان نشده کافر شدی؟»
«این چه ژانست، این چه کفرست و فشار؟ پنبه‌یی اندر دهان خود فشار»
«گند کفر تو جهان را گنده کرد کفر تو دیبای دین را ژنده کرد»
«گرنبندی زین سخن تو خلق را آتشی آید بسوزد خلق را»
کاخ آرزو و آمال چوپان فرو می‌ریزد، خشم و ترس، جای مهر و صفا را

می گیرد، میان او و جهان هستی و هنجار آفرینش و آنهمه زیبایی و صفا، حجابی ضخیم و تاریک پدیدار می گردد:

گفت: «ای موسی دهانم دوختی وز پشیمانی تو جانم سوختی»
جامه را بدرید و آهی کرد، تفت سر نهاد اندر بیابانی و رفت
اما مولانا باور دارد که حق پیروز است، راستی و عشق سرانجام بر نفاق و جدایی
و کژی، برتری پیدا میکند - حتماً چنین است، ناموس طبیعت بر این پایه استوار است
... و می بینیم که ناگهان:

وحی آمد سوی موسی از خدا «بنده ما را چرا کردی جدا؟»
«تو برای وصل کردن آمدی نی برای فصل کردن آمدی»
«تا توانی پا منه اندر فراق ابغض الاشیاء عندی الطلاق»
«ما بری از پاک و ناپاکی همه از گران جانی و چالاکی همه»
«من نکردم خلق، تا سودی کنم؟ بلکه تا بر بندگان جودی کنم»
هیچ عتابی و سرزنشی، سخت تر از این بکسی نشده است - کسی که برای
ارضای نفس خویش، خویش را واسطه میان آفریده و آفریدگار کند - اما این بیتهای
یادشده، در میان صدها بیت دیگر که چون پوشال روی آنها را پوشانیده اند نهفته است.
باید سره را از ناسره جدا کرد. گاه بیتهایی سست و خلاف خرد - به گونه انبوه - در
مثنوی آمده است که باید حتماً به آنها دقت کرد. آنجا که مولانا صوفیانه یا
«مدعی» وار سخن می گوید، گفتارش مضحک است، مانند این داستان که درویش،
کرامت خود را غیر خردمندانه تحمیل می کند و گروهی هم آنرا می پذیرند:

الف -

بود درویشی درون کشتیی ساخته از رخت مردی پشתיی
یاوه شد همیان زر او خفته بود جمله را جستند و اورا هم نمود
کاین فقیر خفته را جوامیم هم کرد بیدارش زغم صاحبِ درم
که درین کشتی چرمدان گمشده ست جمله را جستیم نتوانی تو رست
دلِ بیرون کن برهنه شو ز دلِ تا زتو فارغ شود اوهام خلق

ب -

گفت یا رب مرغلامت را خسان متهم کردند فرمان در رسان...

چون بدرد آمد دل درویش از آن
 صدهزاران ماهی از دریای ژرف
 هر یکی درّی خراج ملکیتی
 درّ چند انداخت در کشتی و جست
 خوش مربع چون شهبان بر تخت خویش
 گفت او کشتی شما را حق مرا
 تا کرا باشد خسارت زین فراق
 نی مرا او تهمت دزدی نهد
 بانگ کردند اهل کشتی کای همام
 گفت از تهمت نهادن بر فقیر
 حاش لله بل ز تعظیم شهبان
 آن فقیران لطیف خوش نفس
 متهم چون دارم آنها را که حق
 متهم نفس ست نی عقل شریف
 نفس سوفسطایی آمد می‌زنش

در این داستان سخنان پرمغز و نغز و دلنشین فراوانست اما آنچنان زیر سایه
 کرامت درویش جای گرفته‌اند که بچشم نمی‌خورند. کرامات درویش مانند
 داستانهایست که در «تذکره الاولیاء» عطار آمده است. تازیانه و کتک زدن در کار
 است. آنجا که عارفانه سخن می‌گوید اگرچه گوهر سخن در میان پوشال نهانست، اما
 درخشندگی آن بچشم می‌خورد و به دست آوردن آن دشوار نخواهد بود اکنون منطق و
 سخنان این درویش را با آن درویش بسنجید:

الف -

صوفیان بر صوفئی شنعت زدند
 پیش شیخ خانقاهی آمدند
 شیخ را گفتند: «داد جان ما
 تو ازین صوفی بخواه‌ای پیشوا»
 گفت: «این صوفی سه‌خو دارد گران»
 گفت: «آخر چه گله‌ست ای صوفیان»
 در سخن بسیار گو - همچون جرس -
 درخورش افزون خورد از بیست کس»
 صوفیان کردند پیش شیخ زهف
 «ور بخسبد هست چون اصحاب کهف»

شیخ رو آورد پیش آن فقیر
 «در خبر خیر الامور اوساطها
 گر یکی خلطی فزون شد از عرض
 بر قرین خویش افزا در صفت
 نطق موسی بود با اندازه لیک
 آن فزونی با خضر آمد شقاق
 موسیا بسیار گویی دور شو
 و نرفتی وز ستیزه شسته‌یی
 رو بر آنها که هم جفت تواند
 و نمی‌تانی که کل عریان شوی
 ب -

پس فقیر آن شیخ را احوال گفت
 مر سؤال شیخ را داد او جواب
 از خضر درویش هم میراث داشت
 گفت: «راه اوسط ارچه حکمتست
 «آب جو نسبت به اشتر هست کم
 «هرکرا باشد وظیفه چار نان
 «ور خورد هرچار دور از اوسط ست
 «هرکه اورا اشتها ده نان بود
 «چون مرا پنجاه نان هست اشتهی
 «آن یکی در پاکبازی جان دهد
 «این وسط در با نهایت می‌رود
 «اول و آخر بباید تا در آن
 «بی نهایت چون ندارد دو طرف
 «اول و آخر نشانش کس نداد
 «حالت من خواب را ماند گهی
 «چشم من خفته دلم بیدار دان

که «بهر حالی که هست اوساط گیر»
 نافع آمد ز اعتدال اخلاطها»
 در تن مردم پدید آید مرض
 کان فراق آرد یقین در عاقبت
 هم فزون آمد ز گفت یار نیک
 گفت: «رو تو مکثی هذا فراق»
 ورنه با من گنگ باش و کور شو
 تو بمعنی رفته بگسسته‌یی
 عاشقان و تشنه گفت تواند...
 جامه کم کن تا ره اوسط روی

عذر را با آن غرامت کرد جفت
 چون جوابات خضر، خوب و صواب
 در جواب شیخ همت برگماشت
 لیک اوسط نیز هم با نسبتست
 لیک باشد موش را آن همچویم
 دو خورد یاسه خورد هست اوسط آن
 او اسیر حرص مانند بط ست
 شش خورد میدان که اوسط آن بود
 مر مرا شش گرده هم دستیم نی...
 و آن یکی جان کند تا یک نان دهد
 که مر آن را اول و آخر بود
 در تصور گنج اوسط یا میان
 کی بود او را میانه منصرف
 گفت لوکان له البحر مداد...
 خواب پندارد مر آنرا گمرهی
 شکل بیکار مرا بر کار دان

چشم تو بیدار ودل خفته بخواب
مردلم را پنج حس دیگرست
تو ضعف خود مکن درمن نگاه
برتو زندان برمن آن زندان چوباغ
پای تو درگل، مرا گل گشته گل
در زمینم باتو ساکن، در محل
همنشینت من نیم، سایه منست
زانکه من زاندیشه‌ها بگذشته‌ام
قاصد خود را به اندیشه دهم
پَر من رسته‌ست هم از ذات خویش
چون که در تو میشود لقمه گهر
هر که در وی لقمه شد نور جلال
مثنوی را اگر غربال نکنیم، اثری وحشتناکست و پر از تناقض. یا باید آنچه را
ما برگزیده‌ایم و برمیگزینیم و آنها را اندیشه‌زا، خردآفرین و جان‌پرور می‌دانیم،... (چون
در برابر انبوه ابیات گمراه‌ساز و «مدعی‌پسند» اندک و ناچیزند - همانگونه که در
برخورد نخست، بچشم می‌آیند -) خلاف اندیشه و باور مولانا بدانیم، که در اینصورت
اینهمه ستایش و بزرگداشت و تکریم نسبت به او نابجا و نارواست. یا اینکه بهتر است
همین نظر را بپذیریم که مولانا - بویژه در مثنوی - گوهرهای گرانبها را در انبوه پوشال
نهفته است... بگمانم که تکرار این عبارت بس باشد که من بخواننده این نوشتار احترام
میگذارم و نیاز بتکرار نمی‌بینم...

اما آنچه بیشتر در جهان غرب، پژوهندگان را شیفته جذبه و حال و شور و وجد
و سماع مولانا کرده است، بیشتر در دیوان شمس نهفته است که حتی غزلهای سست و
بیحال و کم محتوا هم، پدید آمده از شدت حال و شور و جذبه و وجد او میتواند باشند.
زیرا مولوی خود روزگاری دستگاه و دکان و طمطراقی داشت. شاگردان و مریدان فراوان
به دستبوسی و چاپلوسیش مفتخر بودند. بر استری می‌نشست از مکتب تا سرا، می‌راند و
مردم را گمراه‌وش و ناآگاه، در رکاب خود میدوانید. موعظه می‌کرد، پند می‌داد با وعده
و وعید مردم را - انبوه مردم را - می‌ترسانید، می‌لرزانید، به اطاعت وامیداشت، گرفتار

می کرد، و سایهٔ جهل و خرافات را بر سرشان سایه گستر می ساخت... ناگهان «مردی از خویش برون آمد» و چون زبانه آتش در خرمن خشک هستیش گرفت، او را شعله ور ساخت، گداخت، سوخت. عشق را به او نمود و به او فهماند و گفت: بسوز، بیدار شو مهراش - که چند قرن بعد، هاتف، زبان شمس شد و گفت:

جان گدازی اگر به آتش عشق عشق را کیمیای جان بینی
از مضیق جهات در گذری وسعت ملک لامکان بینی
آنچه نشنیده گوش آن شنوی آنچه نادیده چشم، آن بینی
هرچه داری اگر بعشق دهی کافر مگر جوی زبان بینی...
مولانا مستعد بود، یارمند بود، سنگ وجودش سنگ پذیرای نور خورشید بود، یکپارچه لعل شد، پر از خورشید شد، خورشید شد... شمس تبریزی بر جانش تابید، سراپا از خود تهی و از شمس پر شد. افسار استر را رها کرد «خرقه از سر بدر آورد و بشکرانه بسوخت»، بخانه خمّار روی آورد، از دست ساقی باده گرفت، مریدان از پیرامونش پراکنده شدند، تنها شد، فارغ شد، آسوده شد به «جمعیت خاطر» رسید. شکنج گیسوی یارش «مجمع پریشانی» گردید. در برابر چشمان حیرت زدهٔ شاگردان و مریدانش به پای کوبی و دست افشانی پرداخت، برقص درآمد. وجدان و وشتان میگفت:

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من، دولت پاینده شدم

دیدهٔ سیرست مرا، جان دلیرست مرا

زهرهٔ شیر است مرا، زهرهٔ تابنده شدم

گفت که دیوانه نئی، لایق این خانه نئی

رفتم و دیوانه شدم، سلسله بندنده شدم

گفت که سرمست نئی، رو که از این دست نئی

رفتم و سرمست شدم، وز طرب آکنده شدم

گفت که تو کشته نئی، در طرب آغشته نئی

پیش رخ زنده کنش، کشته و افکنده شدم

گفت که تو شمع شدی، قبلهٔ این جمع شدی

جمع نیم، شمع نیم، دود پراکنده شدم

گفت که شیخی و سری، پیش رو و راهبری
 شیخ نیم، پیش نیم، امر ترا بنده شدم
 گفت که با بال و پری، من پر و بالت ندهم
 در هوس بال و پرش، بی پر و پرکنده شدم
 گفت مرا دولت نو، راه مرو رنجه مشو
 زانکه من از لطف و کرم، سوی تو آینده شدم...
 شکر کند عارف حق، کز همه بردیم سبق
 بر زیر هفت طبق، اختر رخشنده شدم
 زهره بدم ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم
 یوسف بودم ز کنون، یوسف زاینده شدم
 از توام ای شهره قمر، در من ودر خود بنگر
 کز اثر خنده تو گلشن خندنده شدم.
 باش چو شطرنج روان، خامش و خود جمله زبان
 کز رخ آن شاه جهان، فرح و فرخنده شدم

*

زین دو هزاران من و ما، ای عجب، من چه منم
 گوش بنه عربده را، دست منه بر دهنم
 چونکه من از دست شدم، در ره من شیشه منه
 ور بنهی پا بنهم، هرچه بیابم شکنم
 زانکه دلم هر نفسی رنگ خیال تو بود
 گر طربی، در طربم، گر حزنی در حزنم
 تلخ کنی تلخ شوم، لطف کنی لطف شوم
 با تو خوشست ای صنم لب شکر خوش دهنم
 اصل تویی، من چه کسم؟ آینه‌یی در کف تو-
 هرچه نمایی بشوم، آینه ممتحنم
 دم بدم از خون جگر، ساغر خونابه کشم
 هر نفسی کوزه خود، بر در ساقی شکنم

لطف صلاح دل و دین، تافت میان دل من
 شمع دلست او بجهان، من کیم؟ - او را لگنم -
 ای خواجه نمی‌بینی این روز قیامت را؟
 این یوسف خوبی را، این خوش قد و قامت را؟
 ای شیخ نمی‌بینی این گوهر شیخی را؟
 این شعله‌نو را، این جاه و جلالت را؟
 ای میر نمی‌بینی این مملکت جان را؟
 این روضه دولت را، این بخت و سعادت را؟
 ای خوش دل و خوش دامن، دیوانه تویی یامن؟
 درکش قدحی با من، بگذار ملامت را
 ای ماه که در گردش هرگز نشوی لاغر
 انوار جلال تو بدریده ضلالت را
 چون آب روان دیدی بگذار تیمم را
 چون عید وصال آمد، بگذار ریاضت را
 گر ناز کنی خامی، ورنه ناز کشی رامی
 در ناز کشی یابی آن حسن و ملاحیت را
 خاموش، که خاموشی بهتر ز غسل نوشی
 در سوز عبارت را بگذار اشارت را
 شمس‌الحق تبریزی، ای مشرق تو جانها
 از تابش تو یابد، این شمس حرارت را

باز آمدم چون عید نو، تاقفل زندان بشکنم
 وین چرخ مردمخوار را، چنگال و دندان بشکنم
 هفت اختر بی آب را- کاین خاکیانرا میخورند-
 هم آب بر آتش زنم، هم بادهاشان بشکنم
 از شاه بی آغاز من، پُران شدم چون باز من
 تا جغد طوطی خوار را، در دیر ویران بشکنم

روزی دو، باغ طاغیان، گر سبز بینی غم مخور
 چون اصلهای بیخشان، از راه پنهان بشکنم
 من نشکنم جز جور را، یا ظالم بد غور را
 گر ذره‌یی دارد، نمک گیرم، اگر آن بشکنم
 هر جا یکی گویی بود، چوگان وحدت او برد
 گویی که میدان نسپرد، در زخم چوگان بشکنم
 چون در کف سلطان شدم، یک ذره بودم کان شدم
 گر در ترازویم نهی، می‌دان که میزان بشکنم
 چون من خراب و مست را، در خانه خود رده‌ی
 پس تو ندانی اینقدر کاین بشکنم آن بشکنم؟
 گر پاسبان گوید که هی، بر وی بریزم جام می
 دربان اگر دستم کشد، من دست دربان بشکنم
 چرخ از نگردد گرد دل، از بیخ و اصلش برکنم
 گردون اگر دونی کند، گردون گردان بشکنم
 خوان کرم گسترده‌یی، میهمان خویش برده‌یی
 گوشم چرا مالی اگر، من گوشه نان بشکنم؟
 نی‌نی، منم بر خوان تو، سرخیل مهمانان تو
 جامی دو، بر مهمان کنم تا شرم میهمان بشکنم
 ای که میان جان من تلقین شعرم میکنی
 گر تن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم
 از شمس تبریزی اگر، باده رسد مستم کند
 من لا‌بالی وار خود استون کیوان بشکنم

یار بیا، یار بیا، یار دگر بار بیا
 دفع مده، دفع مده، ای مه عیار بیا
 عاشق مهجور نگر، عالم پرشور نگر
 تشنه مخمور نگر، ای شه خمار بیا

پای تویی، دست تویی، هستی هر هست تویی
 بلبل سرمست تویی، جانب گلزار بیا
 گوش تویی، دیده تویی، وز همه بگزیده تویی
 یوسف دزدیده تویی، بر سر بازار بیا
 ای ز نظر گشته نهان، این همه را جان و جهان
 بار دگر رقص کنان، بی دل و دستار بیا
 روشنی روز تویی، شادی غمسوز تویی
 ماه شب افروز تویی، ابر شکر بار بیا
 ای علم عالم نو، پیش تو هر عقل گرو
 گاه میا، گاه مرو، خیز بیکبار بیا
 ای شب آشفته برو، وی غم ناگفته برو
 ای خرد خفته برو، دولت بیدار بیا
 ای دل آغشته بخون، چند بود شور و جنون
 پخته شد انگور کنون، غوره می فشار بیا
 ای دل آواره بیا، وی جگر پاره بیا
 ور ره در بسته بود، از ره دیوار بیا
 ای نفس نوح بیا، وی هوس روح بیا
 مرهم مجروح بیا، صحت بیمار بیا
 ای مه افروخته رو، آب روان در دل جو
 شادی عشاق بجو، کوری اغیار بیا
 بس بود ای ناطق جان، چند ازین گفت زبان
 چند زنی طبل بیان، بی دم و گفتار بیا
 من از کجا پند از کجا؟ باده بگردان ساقیا
 آن جام جان افزای را بر ریز بر جان ساقیا
 بر دست من نه جام جان، ای دستگیر عاشقان
 دور از لب بیگانگان پیش آر پنهان ساقیا

نانی بده نانخواره را، آن طامع بیچاره را
 آن عاشق نانباره را کنجی بخشبان ساقیا
 ای جان جان جان جان، مانامدیم ازبهر نان
 برجه، گدا رویی مکن در بزم سلطان ساقیا
 اول بگیر آن جام مه، بر کفه آن پیر نه
 چون مست گردد پیر ده، رو سوی مستان ساقیا
 رو سخت کن ای مرتجا، مست از کجا؟ شرم از کجا؟
 ور شرم داری یک قدح بر شرم افشان ساقیا
 برخیز ای ساقی بیا، ای دشمن شرم و حیا
 تا بخت ما خندان شود، پیش آی خندان ساقیا
 ای عاشقان ای عاشقان، آمد گه وصل و لقا
 از آسمان آمد ندا، کای ماه رویان الصلا
 ای سرخوشان ای سرخوشان، آمد طرب دامن کشان
 بگرفته ما زنجیر او، بگرفته او دامان ما
 آمد شراب آتشین، ای دیو غم کنجی نشین
 ای جان مرگ اندیش، رو، ای ساقی باقی بیا
 ای هفت گردون مست تو، ما مهره‌بی دردست تو
 ای هست ما از هست تو، در صد هزاران مرحبا
 ای مطرب شیرین نفس، هر لحظه می جنبان جرس
 ای عیش، زین نه برفرس، بر جان ما زن ای صبا
 ای بانگ نای خوش سمر، دربانگ تو طعم شکر
 آید مرا شام و سحر، ازبانگ تو بوی وفا
 باردگر آغاز کن، آن پرده‌ها را ساز کن
 بر جمله خوبان ناز کن، ای آفتاب خوش لقا
 خاموش کن، پرده مدر، سفراق خاموشان بخور
 ستارشو، ستارشو، خوگیر از حلم خدا

باز آمدم، باز آمدم، از پیش آن یار آمدم
 در من نگر، در من نگر، بهر تو غمخوار آمدم
 شاد آمدم، شاد آمدم، از جمله آزاد آمدم
 چندین هزاران سال شد، تا من بگفتار آمدم
 آنجا روم، آنجا روم، بالا بدم بالا روم
 بازم رهان، بازم رهان، کاینجا بزندهار آمدم
 من مرغ لاهوتی بدم، دیدی که ناسوتی شدم
 دامن ندیدم، ناگهان، در وی گرفتار آمدم
 من نور پاکم ای پسر، نه مشت خاکم مختصر
 آخر صدف من نیستم، من دُر شهوار آمدم
 مارا بچشم سر مبین، مارا بچشم سَر ببین
 آنجا بیا مارا ببین، کاینجا سبکبار آمدم
 از «چارمادر» برترم، وز «هفت آبا» نیزهم
 من گوهر کانی بدم، کاینجا پدیدار آمدم
 یارم ببازار آمده ست، چالاک وهشیار آمده ست
 ورنه ببازارم چکار؟ ویرا طلب کار آمدم
 ای شمس تبریزی نظر، در کل عالم کی کنی؟
 کاندلر بیابان فنا، جان و دل افکار آمدم
 ای تو بداده در سحر، از کف خویش بادهام
 ناز رها کن ای صنم، راست بگو که دادهام
 گرچه برفتی از برم، آن بنرفت از سرم
 بر سر ره بیا ببین، بر سر ره فتادهام
 چشم بدی که بُد مرا، حسن تو در حجاب شد
 دوختم آن دو چشم را، چشم دگر گشادهام
 زاده اولم بشد، زاده عشقم این نفس
 من زخودم زیادتم، زانکه دوباره زادهام

چون زبلاد کافری، عشق مرا اسیر برد
 همچو روان عاشقان، صاف و لطیف و ساده‌ام
 من بشهی رسیده‌ام، زلف خوشش کشیده‌ام
 خانه‌اش گرفته‌ام گرچه چنین پیاده‌ام
 از... تبریز شمس دین، باز بیا مرا ببین
 مات شدم زعشق تو، لیک ازو زیاده‌ام
 آمد بت میخانه، تا خانه برد ما را
 بنمود بهار نو، تا تازه کند ما را
 بگشاد نشان خود، بر بست میان خود
 پر کرد کمان خود، تا راه زند ما را
 صد نکته دراندازد، صد دام و دغل سازد
 صد نرد عجب بازد، تا خوش بخرد ما را
 رو سایه‌سروش شو، پیش و پس او می‌دو
 گرچه چو درخت نو، از بن بکنند ما را
 گر هست دلش خارا، مگریز و مرو یارا
 کاول بکشد ما را، و آخر بکشد ما را
 چون ناز کند جانان، اندر دل ما پنهان
 بر جمله سلطانان، صد ناز رسد ما را
 باز آمد و باز آمد، آن عمر دراز آمد
 آن خوبی و ناز آمد، تا داغ نهد ما را
 آن جان و جهان آمد، وان گنج نهان آمد
 وان فخر شهان آمد، تا پرده درد ما را
 می‌آید و می‌آید، آنکس که همی باید
 وز آمدنش شاید، گر دل بجهد ما را
 شمس‌الحق تبریزی، در برج حمل آمد
 تا بر شجر فطرت، خوش خوش بپزد ما را

گر زانکه نئی طالب، جوینده شوی با ما
 ور زانکه نئی مطرب، گوینده شوی با ما
 گر زانکه تو قارونی، در عشق شوی مفلس
 ور زانکه خداوندی، هم بنده شوی با ما
 یک شمع ازین مجلس، صد شمع بگیراند
 گر مرده‌یی ور زنده، هم زنده شوی با ما
 پاهای تو بگشاید، روشن بتو بنماید
 تا تو همه تن چون گل، در خنده شوی با ما
 چون دانه شد افکنده، بر رُست و درختی شد
 این رمز چو دریابی، افکنده شوی با ما
 شمس‌الحق تبریزی، با غنچه دل گوید
 چون باز شود چشمت، بیننده شوی با ما

من مست و تو دیوانه، ما را که برد خانه
 من چند ترا گفتم کم خور دوسه پیمانه؟
 در شهر یکی کس را، هشیار نمی‌بینم
 هر یک بتر از دیگر شوریده و دیوانه
 جانا بخرابات آ - تا لذت جان بینی
 جان را چه خوشی باشد بی صحبت جانانه؟
 هر گوشه یکی مستی، دستی زیر دستی
 وان ساقی هر هستی، با ساغر شاهانه
 تو وقف خراباتی - دخلت می و خرجت می -
 زین وقف بهشیاران مسپار یکی دانه
 ای لولی بربط زن، تو مست‌تری یا من؟
 ای پیش چوتو مستی، افسون من افسانه
 ازخانه برون رفتم، مستیم به پیش آمد
 در هر نظرش مضمهر، صد گلشن و کاشانه

چون کشتی بی‌لنگر کُز می‌شد و مژ می‌شد
 وز حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه
 گفتم ز کجایی تو؟ تسخر زدو گفتا: «من؟»
 «نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه»
 «نیمیم ز آب و گل، نیمیم ز جان و دل
 نیمیم لب دریا، نیمی همه دردانه»
 گفتم که: «رفیقی کن بامن، که منت خویشم»
 گفتا که: «بنشناسم، من خویش زیگانه»
 «من بی‌دل و دستارم، درخانه خمارم
 یک سینه سخن دارم، هین شرح دهم یانه؟»
 شمس‌الحق تبریزی، از خلق چه پرهیزی
 اکنون که درافکنده صد فتنه فتانه؟
 هلا ساقی بیا، ساغر مرا ده زرم بستان، می چون زر مرا ده
 بحق آنکه در سر دارم از تو چو خُم را واکنی سر، سر مرا ده
 بدیگر کس مده آنچم نمودی مرا ده آن و آن دیگر مرا ده
 سرش مگشا، مگو نامش که آنچست اگر زهر است، اگر شکر مرا ده
 به‌پیما آنشرابی را که بویش به از مشکست و از عنبر - مرا ده
 سقا هم ربهم رطلی شگرفست
 نهان از مؤمن و کافر مرا ده
 صنما از آنچه خوردی بهل اندکی به ما ده
 غم تو به توی ما را تو به جرعه‌یی صفا ده
 که غم تو خورد ما را، چو خراب کرد ما را
 به شراب شادی افزا، غم و غصه را سزا ده
 بنشان تو جنگها را، بنواز چنگها را
 ز عراق و از سپاهان تو بچنگ ما نوا ده
 سر خم چو برگشایی، دوهزار مست تشنه
 قدح و سبو بیارند که مرا ده و مرا ده

صنما بین خزان را، بنگر برهنگانرا
 ز شراب همچو اطلس به برهنگان قبا ده
 بنظاره جوانان بنشسته اند پیران
 به می جوان تازه دو سه پیر را عصا ده

* * *

عشق بین با عاشقان آمیخته	روح بین با خاکدان آمیخته
چند بینی این و آن و نیک و بد	بنگر آنک این و آن آمیخته
چند گویی بی نشان و با نشان	بی نشان بین با نشان آمیخته
چند گویی این جهان و آنجهان	آن جهان با این جهان آمیخته
دل چوشاه آمد زبان چون ترجمان	شاه بین با ترجمان آمیخته
اندر آمیزند زیرا بهر ماست	این زمین با آسمان آمیخته
آب و آتش بین و خاک و باد را	دشمنان چون دوستان آمیخته
گرگ و میش و شیر و آهو چارضد	از نهیب قهرمان آمیخته
آنچنان شاهی نگرکز لطف او	خار و گل در گلستان آمیخته
آنچنان ابری نگرکز فیض او	آب چندین ناودان آمیخته
اتحاد اندر اثر بین و بدان	نوبهار و مهرگان آمیخته

شمس تبریزی همی روید زدل

کس نباشد آنچنان آمیخته

بیایید بیایید که گلزار دمیده ست

بیایید بیایید که دلدار رسیده ست

بیارید بیکبار، همه جان و جهان را

بخورشید سپارید که خوش تیغ کشیده ست

بر آن زشت بخندید که او ناز نماید

بر آن یار بگریید که از یار بریده ست

همه شهر بشورید چو آوازه درافتاد

که دیوانه دگربار ز زنجیر رهیده ست

چه روز است و چه روز است، چنین روز قیامت
 مگر نامه اعمال ز آفاق پریده ست
 بکوید دهلها و دگر هیچ مگویید
 چه جای دل و عقلست که جان نیز رمیده ست
 آب زنید راه را، هین که نگار می رسد
 مژده دهید باغ را، بوی بهار می رسد
 راه دهید یار را، آن مه ده چهار را
 کز رخ نوربخش او، نور نثار می رسد
 چاک شده ست آسمان، غلغله ایست در جهان
 عنبر و مشک میدمد، سنجق یار می رسد
 رونق باغ می رسد، چشم و چراغ می رسد
 غم بکنار می رود، مه بکنار می رسد
 تیر روانه می رود، سوی نشانه می رود
 ما چه نشسته ایم چون، شه زشکار می رسد
 باغ سلام میکند، سرو قیام میکند
 سبزه پیاده می رود، غنچه سوار می رسد
 خلوتیان آسمان، تاجه شراب می خورند
 روح خراب و مست شد، عقل خمار می رسد
 چون بررسی بکوی ما، خامشی است خوی ما
 زانکه ز گفتگوی ما، گرد و غبار می رسد
 من دلخ گرو کردم، عریان خراباتم
 خوردم همه رخت خود، مهمان خراباتم
 ای مطرب زیبارو، دستی بزن و برگو
 تو آن مناجاتی، من آن خراباتم
 خواهی که مرابینی- ای بسته نقش تن-؟
 جانرا نتوان دیدن، من جان خراباتم

نی مرد شکمخوارم، نی درد شکم دارم
 زین مائده بیزارم، بر خوان خراباتم
 من همدم سلطانم، حقا که سلیمانم
 کلی همه ایمانم، ایمان خراباتم
 با عشق درین پستی، کردم طرب و مستی
 گفتم چه کسی؟ گفتا، سلطان خراباتم
 گویی بنما معنی، برهان چنین دعوی
 روشنتر ازین برهان؟ برهان خراباتم
 گرفت زرو سیمم، باسینه سیمینم
 وز بی سرو سامانی، سامان خراباتم
 ای ساقی جان جانی، شمع دل ویرانی
 ویران دلم را بین، ویران خراباتم
 گویی که ترا شیطان، افکند دراین ویران
 خوبی ملک دارد، شیطان خراباتم
 هر که که خمش باشم، من خم خراباتم
 هر که که سخن گویم، دربان خراباتم
 دیدم نگار خود را، میگشت گرد خانه
 برداشته ربابی، میزد یکی ترانه
 بازخمه چو آتش، میزد ترانه خوش
 مست و خراب و دلکش، ازباده مغانه
 در پرده عراقی، می زد بنام ساقی
 مقصود باده بودش، ساقی بدش بهانه
 ساقی ماهرویی، در دست او سبویی
 از گوشه‌یی درآمد، بمهاد در میانه
 پر کرد جام اول، زان باده مشعل
 در آب هیچ دیدی، کاتش کشد زبانه؟

بر کف نهاد آنرا، از بهر دلستان را
 آنگه بکرد سجده، بوسید آستانه
 بستد نگار از وی، اندر کشید آن می
 شد شعله‌ها از آن می، بر روی او روانه
 میدید حسن خود را، میگفت چشم بد را
 نی بود و نی بیاید، چون من درین زمانه

* * *

دوش چه خورده‌یی بتا، راست بگونه‌ها مکن
 چون خمشان بی گنه، روی بر آسمان مکن
 باده خاص خورده‌یی، نقل خلاص خورده‌یی
 بوی شراب می زند، خربزه در دهان مکن
 روزالست، جان تو خورد میی زخوان تو
 خواجه لامکان تویی، بندگی مکان مکن
 دوش شراب ریختی وز بر ما گریختی
 بارد گر گرفتمت، بارد گر چنان مکن
 من همگی تراستم، مست می وفاستم
 باتو چو تیر راستم، تیر مرا کمان مکن
 ای همه خلق نای تو، پر شده از نوای تو
 گرنه سماع باره‌یی، دست به نای جان مکن
 نفخ نفخت کرده‌یی، درهمه در دمیده‌یی
 چون دم تست جان من، بی نی مافغان مکن
 کار دلم بجان رسد، کارد به استخوان رسد
 ناله کنم بگویدم، دم مزن و بیان مکن
 ناله مکن که تا که من، ناله کنم برای تو
 گرگ تویی، شبان منم، خویش چو من شبان مکن
 هر بن بامداد تو، جانب ما کشی سبو
 کای تو بدیده روی من، روی به این و آن مکن

باده بنوش مات شو، جمله تن حیات شو
 باده چون عقیق بین، یاد عقیق کان مکن
 باده عام از برون، باده عارف از درون
 بوی دهان بیان کند، تو بزبان عیان مکن
 از تبریز شمس دین، می برسد چو ماه نو
 چشم سوی چراغ کن، سوی چراغدان مکن
 آب حیات عشق را، در رگ ما روانه کن
 آینه صبح را، ترجمه شبانه کن
 ای پدر نشاط نو، در رگ جان ما برو
 جام فلک نمای شو، وز دو جهان کرانه کن
 ای که ز لعب اختران، مات و پیاده گشته یی
 اسب گزین فرو ز رخ، جانب شه دوانه کن
 خیز کلاه کج بنه، وز همه دامها بجه
 بر رخ روح بوسه ده، زلف نشاط شانه کن
 حمله شیر یاسه کن، کله خصم کاسه کن
 جرعه خون خصم را، نام می مغانه کن
 شش جهت ست این وطن، قبله درو یکی مجو
 بی وطنیست قبله گر، در عدم آشیانه کن
 ای تو چو خوشه، جان تو گندم و کاه قالبیت
 گرنه خری چه که خوری، روی بمغز و دانه کن
 هست زبان برون در، حلقه در چه میشوی
 در بشکن تو جان را، سوی روان روانه کن

* * *

بانگ زدم نیم شبان: «کیست درین خانه دل؟»
 گفت: «منم کز رخ من شد مه و خورشید خجل»
 گفت که: «این خانه دل، پر همه نقشست چرا؟»
 گفتم: «این عکس تو است ای رخ تو شمع چگل»

گفت که: «این نقش دگر چیست پراز خون جگر؟»
 گفتم: «این نقش منست خسته دل و پای بگل»
 بستم من گردن جان، بردم پیشش بنشان
 مجرم عشقست مکن مجرم خود را تو بحل
 داد سر رشته بمن رشته پرفتنه و فن -
 گفت: «بکش تابکشم، هم بکش و هم مگسل»
 تافت از آن خرگه جان، صورت یارم به از آن
 دست بیردم سوی او، دست مرا زد که «بهل»
 گفتم: «همچون گران ترش شدی» گفت: «بدان
 من ترش مصلحتم، نی ترش کینه و غل»
 «هر که در آید که منم، بر سر شاخش بزنم
 کاین حرم عشق بود، ای حیوان- نیست اغل»
 هست صلاح دل و دین، صورت آن یار یقین
 چشم فرو مال و ببین، صورت دل، صورت دل
 حلقه دل زدم شبی، در هوس سلام دل
 بانگ رسید «کیست آن؟» گفتم: «من غلام دل»
 شعله نور آن قمر، می زد از شکاف در
 بر دل و چشم رهگذر از بر نیک نام دل
 موج ز نور روی دل، پر شده بود کوی دل
 کوزه آفتاب و مه گشته کمینه جام دل
 عقل کل ار سری کند، بادل چاکری کند
 گردن عقل و صد چو او بسته به بند و دام دل
 رفته بچرخ و لوله، کون گرفته مشغله
 خلق گسسته سلسله از طرف پیام دل
 نور گرفته از برش کرسی و عرش اکبرش
 روح نشسته بر درش، می نگرد بپام دل

نیست قلندر از بشر، نک بتو گفت مختصر
 جمله نظر بود، نظر، در خمشی کلام دل
 جمله کونه مست دل، گشته زبون بدست دل
 مرحله‌های نه فلک، هست یقین دو گام دل
 این بوالعجب، کاندرا خزان، شد آفتاب اندر حمل
 خونم بجوش آمد، کند در جوی تن رقص الجمل
 این رقص موج خون نگر، صحرا پر از مجنون نگر
 وین عشرت بیچون نگر، ایمن زشمشیر اجل
 مردار، جانی میشود، پیری جوانی میشود
 مس، زر کانی میشود، در شهر ما، نعم البدل
 شهری پر از عیش و فرح، بر دست هر مستی قدح
 این سوی نوش، آن سوی صبح، این جوی شیر و آن عسل
 در شهر یک سلطان بود، وین شهر پسرسلطان، عجب
 بر چرخ یک ماهست بس، وین چرخ پرمه و زحل
 رو، رو، طبیبان رابگو: «کانجاشمارا کار نیست
 کانجا نباشد علتی و آنجا نبیند کس خلل»
 «نی قاضیئی نی شهنه‌یی، نی میرشهر و محتسب
 بر آب دریا کی رود دعوی و خصمی و جدل»؟
 ای تو ولی احسان دل، ای حسن رویت دام دل
 ای از کرم پیرسان دل، وی پرشت آرام دل
 ما زنده ازا کرام تو، ای هردو عالم رام تو
 وی از حیات نام تو، جانی گرفته نام دل
 برگرد دل تن حلقه شد، تن بادل هم خرقه شد
 وین هر دو در تو غرقه شد، ای تو ولی انعام دل
 ای تن گرفته پای دل، وی دل گرفته دامن
 دامن زدل اندر مکش، تا تن رسد بر بام دل

ای گوهر دریای دل، چه جای جان، چه جای دل؟
 روشن ز تو شبهای دل، خرم ز تو ایام دل
 ای عاشق و معشوق من، در غیر عشق آتش بزن
 چون نقطه‌یی در جیم تن، چون روشنی بر جام دل
 از بارگاه عقل کل، آید همی بانگ دهل
 کآمد سپاه آسمان، نک می‌رسد اعلام دل
 از زخم تیغ آن سیه، در کشتن خصمان شه
 پر خون شده صحرا و ره، ره گشته خون آشام دل
 زان حمله‌های صف شکن، سرکوفته دیوان تن
 خطبه بنام شه شده، دیوان پراز احکام دل
 ای قیل و قالت چون شکر، وی گوشمالی چون شکر
 گر زین ادب خواری کنی، خواری مرا اکرام دل
 گر سر تو ننه‌فتمی، من گفتنیها گفتمی
 تا از دلم واقف شدی امروز، خاص و عام دل
 آن نفسی که باخودی یار چو خار آیدت
 و آن نفسی که بیخودی یار بکار آیدت
 آن نفسی که باخودی خود تو شکار پشه‌یی
 و آن نفسی که بیخودی میل شکار آیدت
 آن نفسی که باخودی بسته ابر غصه‌یی
 و آن نفسی که بیخودی باده یار آیدت
 آن نفسی که باخودی یار کناره میکند
 و آن نفسی که بیخودی مه بکنار آیدت
 آن نفسی که باخودی همچو خزان فسرده‌یی
 و آن نفسی که بیخودی دی چو بهار آیدت
 جمله بیقراریت از طلب قرار تست
 طالب بیقرار شو تا که قرار آیدت

جمله ناگوارشت، از طلب گوارشت
 ترک گوارش ار کنی زهر گوار آیدت
 جمله بیمرادیست از طلب مراد تست
 ورنه همه مرادها همچو نثار آیدت
 عاشق جور یار شو، عاشق مهر یار نه
 تا که نگار نازگر عاشق زار آیدت
 خسرو شرق شمس الدین از تبریز چون رسد
 از مه و از ستارگان ولله که عار آیدت
 صورتگر نقاشم، هر لحظه بتی سازم
 و آنکه همه بتها را در پای تو اندازم
 صد نقش برانگیزم، با روح درآمیزم
 چون نقش ترا بینم، در آتشش اندازم
 تو ساقی خمّاری، یا دشمن هشیاری
 یا آنکه کنی ویران، هر خانه که می سازم
 جان ریخته شد بر تو، آمیخته شد با تو
 چون بوی تودارد جان، جان را هله بنوازم
 هر خون که زمن روید، با خاک تو میگوید
 با مهر تو هم رنگم، با عشق تو هنبازم
 درخانه آب و گل، بی تست خراب این دل
 یا خانه در آجانا، یا خانه بپردازم
 جان بفدای عاشقان، خوش هوسیست عاشقی
 عشق پرست ای پسر، باد هواست مابقی
 از می عشق سرخوشم، آتش عشق مفرشم
 پای بنه در آتشم، چند ازین منافقی
 از سوی چرخ تازمین، سلسله بی ست آتشین
 سلسله را بگیر اگر در ره خود محقق

عشق مهرس چون بود؟ عشق یکی جنون بود
 سلسله را زیون بود نی بطریق احمقی
 عشق پرستای پسر، عشق خوشستای پسر
 رو که بجان صادقان، صاف ولطیف و صادقی
 جان مرآتو بنده کن، عیش مرآتو زنده کن
 مست کن و بیافرین باز نمای خالقی
 یکنفسی خموش کن، در خمشی خروش کن
 وقت سخن تو خامشی، در خمشی تو ناطقی

* * *

و اینست معنی «زایش دوباره در آفرینش و عشق». «من» به «تو» پیوسته و از «من و مایی» تهی و تجلیگاه «او» شده است و «او» در این وجود بلورینه گردیده است. همه «او» شده و به «خویشتن خویش» رسیده، با هستی و جهان هستی درهم آمیخته - یکپارچه - پاک و پالوده از: کبر، غرور، کین، خشم، آزار، آرز، جهل، ظلمت، بیداد،... و آراسته به: داد، مهر، عشق و خویشکاری و خواهان: خوشی، خوشبختی، کامروایی، فراخی زندگی، جمعیت خاطر... برای مردم و برای همه آفریدگان آفریدگار دادار...

مهرماه ۱۳۶۹ ع - محمودی بختیاری

پانوشتهای «دیباچه و در آمد»

- ۱- آب دریا مرده را بر سر نهد
ور بود زنده زدریاکی رهد
مثنوی مولوی
- ۲- شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل
کجاء اندند حال ما «سبکباران ساحلها»
حافظ
- ۳- ماجرا کم کن و باز آ، که مرا مردم چشم
«خرقه از سربه در آورد و بشکرانه بسوخت»
حافظ
- ۴- آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند (!!)
دردم نهفته به ز «طبیبان مدعی»
آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند؟
باشد که از خزانه غییم دوا کنند
حافظ
- ۵- و نگاه کنید به «او، تو، من» در عرفان ایران از دیدگاه حافظ
- ۶- کاین سخن پست است - یعنی مثنوی
جمله سرتاسر فسانه است و فسون
قصه پیغمبر است و پیروی
کودکانه قصه بیرون درون
مثنوی مولوی
- ۷- آسمان را حق بود گر خون بگرید بر زمین
ای محمد گر قیامت می بر آری سر ز خاک
نازنینان حرم را خون حلق بی دریغ
بر زوال ملک مستعصم امیرالمؤمنین
سر بر آور وین قیامت در میان خلق بین
راستان بگذشت و مارا خون چشم از آستین
سعدی مرثیه‌ها
- ۸- بتی دیدم از عاج در سومنات
مفی را که با من سروکار بود
مرصع چو در جاهلیت منات...
نکوگوی و هم‌جیره و یار بود

به نر می بپرسیدم ای برهمن
براین گفتم، آن دوست دشمن گرفت
مغان را خبرکرد و پیران دیر
فتادند گبران پازند خوان
عبادت به تقلید، گمراهیست
شب آنجا بماندم بفرمان پیر
کشیشان هرگز نیاززده آب
زمانی زسالوس گریان شدم
به تقلید کافر شدم روز چند
چو دیدم که در دیرگشتم امین
پس پرده مطرانی آتش پرست
بتازید و من در پیاش تاختم
تمامش بکشتم بسنگ آن خبیث
چو دیدم که غوغایی انگیختم

عجب دارم از کار این بقعه من...
چو آتش شد ازخشم و درمن گرفت
ندیدم در آن انجمن روی خیر
چوسگ درمن ازبهر آن استخوان...
خنک رهروی را که آگاهیست...
چو بیژن به چاه بلا در اسیر...
بغلها چو مرداب در آفتاب...
که من زآنچه گفتم پشیمان شدم...
برهمن شدم در مقامات زند
نگنجیدم از خرمی در زمین...
مجاور سرریسمانی بدست...
نگونش به چاهی درانداختم...
که از مرده دیگر نیاید حدیث
رها کردم آن بوم و بگریختم

سعدی (بوستان - باب هشتم ص ۳۸۵)

«این داستان دروغ و زشت و بدآموز را با ستایش بوبکر سعد پایان می‌برد. (در شکر بر عافیت) می‌بینیم که افزون بر روا دانستن آدم کشی: مخ و پیر دیر و مطران و گبر و کشیش و برهمن... را در هم آمیخته و آمیزه‌یی ناپسند و گمراه ساز، پدید آورده است... متأسفانه در کالبدی رسا و استوار - که ویژه سخن سعدی است... بیت «عبادت به تقلید گمراهیست...» گوهریست در جعبه‌یی از خرف

۸- آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلالت باید از وی رخ متاب
مثنوی مولوی

۹- نگاه کنید به کتاب: او، تو، من (از نگارنده، انتشارات شرکت کتاب‌سرا)

۱۰- چشم دل بازکن که جان بینی آنچه نادیدنیست، آن بینی
(بند چهارم ترجیع‌بند معروف هاتف اصفهانی)

۱۱- ساقی به جام عدل بده‌باده، تاگدا غیرت نیاورد که جهان پربلاکند
حافظ

۱۲- هفت خط جام... (نگاه کنید به: هفت نگار در هفت تالار - خاقانی در ایوان مداین)

۱۳-

سالهادل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت زیگانه‌تمنا می‌کرد
حافظ

۱۴- نگاه کنید به: زمینه فرهنگ و تمدن ایران - نگاهی به عصر اساطیر ص ۵۵ (۰۰۰۵۵)

۱۵- تذکرة الاولیاء ویراسته دکتر محمد استعلامی ص ۱۸۱

۱۶- نمایشنامه عرفانی «در راه مهر» نوشته (ذ. بهروز) (جوهر سخن حافظ)

۱۷- تذکرة الاولیاء ص ۱۶۵

۱۸-

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال بنام من دیوانه زدند
حافظ

۱۹- بهره و نتیجه و جوهر سخن مولانا در داستان «وزیر مکار» پادشاه جهود - که نماد و نمودی

از «مدعی» است در این پنج بیت خلاصه میشود:

آن وزیرک از حسد بودش نژاد	تا بباطل گوش و بینی باد داد
بر امید آنکه از نیش حسد	زهر او در جان مسکینان رسد
هر کسی کاو از حسد بینی کند	خویشتن بی‌گوش و بی‌بینی کند
بینی آن باشد که او بویی برد	بوی او را جانب کویی برد
چون وزیر از رهزنی مایه مساز	خلق را تو در میاور در نماز

پیشگفتار

ما در دورانی زندگی می‌کنیم که نژاد بشر با ویرانی فیزیکی بخاطر جنگ اتمی و با فساد روحی از راه بیگانگی رو به افزایش انسان از خودش، از هم‌نوعش، از طبیعت و از فرآورده‌های کار خویش، تهدید شده است. آیا تعجب آور است که بسیاری از انسانها در همه کشورهای با بیانی تازه از اصول بشردوستی به این دو خطر واکنش نشان داده‌اند؟ درواقع ما می‌توانیم رنسانس و بازگشت به مسائل مربوط به انسانیت را در بسیاری از کشورها و در بسیاری از اردوهای ایدئولوژیک مشاهده کنیم. این انسانگرایی نوین را می‌توان در بین دانشمندان و فیلسوفان، در بین مارکسیست‌ها، سوسیالیست‌ها و در بین عالمان مذهبی پروتستان و کاتولیک پیدا کرد. مردانی چون برتراند راسل (Russel) و آلبرت آینشتاین (Albert Einstein)، آلبر شوایتزر (Albert Schweitzer) و کارل راهنر (Karl Rahner)، گئورگ لوکاک (Georg Lukack) و ارنست بلوخ (Ernst Bloch) تنها اندکی از نمایندگان برجسته انسان‌دوست معاصر هستند. در یک شکل یا قالبی دیگر این انسانگرایی نوین، نظریات علاقه‌مندان بزرگ به انسان در عهد رنسانس را دوباره تأکید می‌کند. اینان در دو گونه مذهبی و غیرمذهبی ایمان خود را به انسان، در توان او به رسیدن به بالاترین پایگاه ممکن، بیان میکنند. در وحدت نژاد بشر، در تساهل و آشتی، در عقل و عشق، به عنوان نیروهائی که انسان را در شناخت خود توانا می‌سازد می‌کوشند تا انسان آن چیزی بشود که بالقوه هست.

افزون بر این، علاقه عمومی به انسانگرایی، علاقه رو بتزایدی به جنبه‌ای خاص از انسانیت است که عرفان نام دارد. انسان مدرن در جستجوی پیدا کردن معنای زندگی و در پی هدفی است که او را بالاتر از دست‌یابی به کالاهای مادی یا قدرت و شهرت ببرد، از اینرو به نظریه‌هائی از مذهب رو آورده است که با الهیات و فرضیات معنوی درباره خدا سروکار ندارد بلکه به نظریه‌هائی که با تجربه درونی یکی شدن با دنیا، آزاد شدن از شهوات غیرعقلی، دلخوشی بی‌اساس یک فناپذیر، خویش جداگانه و زندانی که همین

خیال باطل می‌آفرینند، رو کرده است. این عرفان که بنا به عقیده شویتزر نتیجه نهائی اصالت عقل است دو تعبیر برجسته خود را در کار مایستر اکهارت (Meister Eckhart) و در زن بودیسم (Zen Buddhism) یافته است. درحالیکه زن بودیسم به روشنی غیر خداشناسی است، اکهارت به مفهومی که مسیحیت از خدا دارد می‌چسبد، ولی درواقع با مفهومی از «خدا - سرور» آنرا فراتر می‌برد. ولی باوجود بعضی اختلافات، اکهارت و زن بودیسم آنطور که د.ت. سوزوکی آنرا نشان داده است در اصل هر دو یک نظریه را بیان می‌کنند.

علاقه به مسائل مربوط به انسان و شخص علاقه‌مند به انسانیت و «رازوری» عقلی اخیراً با علاقه‌ای رو به‌تزايد در دنیای غرب مواجه شده است. ولی بیشتر در تظاهرات و تجلیات غربی و خاور دور آن این علاقه ظاهر شده است. علاقه به مسائل انسان در جهان اسلام و در عرفان انحصاراً تحت نفوذ دانشمندان باقیمانده است.

درواقع خدمت بزرگی به انسان معاصر شده است که نویسنده این کتاب نظریه‌های یکی از بزرگترین انساندوستان و عرفا و «رازوران» جهان اسلامی، محمد جلال‌الدین رومی را به دنیای انگلیسی زبان معرفی کرده است. این مرد ایرانی (رومی) یکی از معاصرین اکهارت است و نظریه‌هایی بیان کرده است که در اصل با نظریه‌های عارف کاتولیک آلمانی فرقی ندارند هرچند گاهی این نظریه‌ها جسارت آمیز بیان شده و کمتر مقید به سنت‌گرایی هستند. (مثل اینکه وقتی می‌گوید که انسان باید با وحدت یافتن با زندگی با خدا وحدت پیدا کند). رومی ۲۰۰ سال پیش از اراسموس (Erasmus) و نیکولاس دوکوزا (Nicholas de Cusa) نظریات و افکار رنسانس مربوط به علاقه به انسانیت و اغماض مذهبی و نظریه عشق را به‌عنوان نیروی اساسی خلاقه آنچنانکه بوسیله فیچینو Ficino بیان شده است، اظهار کرد. رومی، عارف، شاعر، که پایکوبان به‌وجود درآمده، یکی از بزرگترین عاشقان زندگی بود و این عشق به زندگی به هر عبارتی که نوشت، هر شعری که سرود و به هریک از اعمال او سرایت کرده است.

رومی نه تنها شاعر و عارف و بنیان‌گذار نظامی مذهبی بوده بلکه مردی با بینش عمیق در طبیعت انسان نیز هست. از طبیعت غرایز، برتری عقل بر غرایز، طبیعت نفس، ضمیر آگاه، ضمیر ناخودآگاه، ضمیر عام هستی (جامع) را مطرح و مسائل آزادی، تعیین و اقتدار را بحث کرده است. در همه این زمینه‌ها مولوی چیزهای زیادی برای گفتن

دارد که برای کسانی که به طبیعت انسان علاقه‌مند هستند مهم است. نویسنده این کتاب که خود دانشجوی طبیعت انسان و روش‌های مختلفی است که کوشش می‌کند آشفتگی‌های مغزی انسان را معالجه کند و به انسان کمک کند تا به استقلال و اصالت برسد، موفق شده است در این کتاب بطوری باشکوه تمام نظام فکری مولوی را و درعین حال ارتباط بین فکر مولوی و مشکلاتی که روانکاوی با آن مواجه است به تصویر بکشد. نویسنده کتاب، زندگی فرهنگی دنیای انگلیسی زبان را با ارائه نظریات و شخصیت یکی از بزرگترین علاقه‌مندان به انسانیت در اسلوب بسیار زنده و دانشمندانه‌ای غنی کرده است و درضمن بر نظریاتی که اساس فکر جدید است تأکید گذاشته است.

اریک فروم

مقدمه

روانشناسی و روانکاوی در همه زمینه‌های کوشش بشری داخل شده است. باوجود این پیشرفت‌های این رشته تحت نفوذ و گرایش عمده یعنی مطالعه دوران کودکی و معالجه بیماری روانی قرار داشته‌اند. درنتیجه کوشش‌های اصولی کمی برای مطالعه آن روی سکه یعنی مشخصات بلوغ، کیفیات تکامل در هویت، سلامتی، خوشبختی و خلاقیت انجام گرفته است. اریکسون^۱ به کافی نبودن تحقیق درباره هویت و حالات، اذعان می‌کند که: «در روانکاوی این موضوع از سن کودکی فراتر نرفته است...»^۲ با وجود این اریکسون چون زیگموند فروید،^۳ آنا فروید،^۴ کارن هورنی،^۵ هاری استاک سالیوان^۶ و دیگران، درباره رابطه هویت با مرحله جامع آن بحث نمی‌کند. اریکسون خود را به فرهنگ غربی محدود می‌سازد و اصطلاح این همانی نفس ego identity * را بکار می‌برد «برای اشاره بر بعضی دست‌آوردهای کلی که فرد در پایان دوره بلوغ باید از تمام تجربه‌های قبل از بلوغ گرفته باشد تا او را برای وظایف دوره بلوغش آماده کند.»^۸ پیش از این سالیوان این مفهوم هویت را فقط برای اشاره به ترکیب مراحل رشد قبلی و برای رابطه بین شخص با کسانی که تمایز قابل توجه با او داشته بکار می‌برد (یعنی کسانی که با شخص خیلی صمیمانه بوده‌اند و پاداش و تنبیه در زندگی او فراهم می‌کرده‌اند)^۹

فرهنگ روانشناسی بر چنان جنبه‌هایی از هویت، چون هویت نفس، تشخیص فرد در جمع، شخصیت باطن یا صفت اختصاصی، و تکامل ذهنی و احساسی، اشاره می‌کند ولی هیچ کتاب یا رساله‌ای درباره رشد و توسعه چنین اصطلاحاتی چاپ نشده است. دیوید راپاپورت^{۱۰} گفته است: «تاکنون چنین مطالعه‌ای درباره روانشناسی هویت یا شخصیت، چاپ نشده است.» خود راپاپورت فقط چهار مرحله از روانشناسی هویت را مورد بحث قرار داده است: «اولین مرحله تاریخ تجزیه و تحلیل روانی روانشناسی هویت، هم‌زمان با فرضیه تحلیل روانی پیشین فروید است و با آن تطبیق می‌کند. این مرحله در

سال ۱۸۹۷ یعنی شروع تقریبی تجزیه و تحلیل روانی واقعی پایان می‌پذیرد (۱۸۸۷-۱۹۰۲). مرحله دوم که در ۱۹۲۳ تمام می‌شود، زمان توسعه و رشد تجزیه و تحلیل روانی واقعی است. مرحله سوم با چاپ «خود و ضمیر نابخود» (Id) * آغاز می‌شود و توسعه روانشناسی «هویت یا شخصیت» فروید را در بر می‌گیرد و این مرحله تا ۱۹۳۷ ادامه می‌یابد. چهارمین مرحله با نوشته‌های قاطع آنا فروید (۱۹۳۶) هارتمن (۱۹۳۹) اریکسون (۱۹۳۷) هورنی (۱۹۳۷) کاردینر (۱۹۳۹) سالیوان (۱۹۳۸، ۱۹۴۰) آغاز می‌شود و تا امروز ادامه دارد»^{۱۱}

علاوه بر این هیچ کوششی برای ارتباط دادن مطالعات مربوط به نفوذ روانی، تنهایی، محرومیت و قبول فرهنگ بیگانه برای رشد هویت یا شخصیت انجام نشده است. همچنین هیچ مطالعه‌ای برحسب هویت یا شخصیت درباره اضطراب، عشق، کار، خانواده و نقش معلم مورد بحث قرار نگرفته است. بعلاوه تمام این نویسندگان تنها به منابع غربی چسبیده‌اند و بدین ترتیب این حقیقت را نادیده گرفته‌اند که رویداد تکامل نهایی یا کمال، در فرهنگ و تمدن‌های مختلف بصورت پدیده‌ای حاصل می‌شود. این مطلب خصوصاً اگر ماهویت را برحسب خلاقیت در شکل خیلی بالای آن قیاس کنیم آشکارتر می‌شود.

بدین ترتیب این اظهارات مقدماتی نیاز به یک مطالعه منظم درباره کمال و جامعیت را نشان می‌دهد. ادراک از خرد شرقی و اندیشه تحلیل روانی غربی‌ها به این باور رسانده است که: کمال نهایی در توالی هویت‌ها و رشد شخصیت صرفنظر از زمان، مکان و درجه تمدن، یک حالت جامع است. این مطلب با رضایت و جستجو برای حقیقت و یقین توصیف می‌شود که به ترتیب آخرین تجلیات تمایلات جنسی، فعالیت و حفظ نفس است.

در زن بودیسم^{۱۲} تکامل نهایی، حالت کشف رمز کوان^{۱۳} (حالت بصیرت) است و کوان آنچیزی است که هرکسی در موقع تولد به این دنیا می‌آورد و کوشش می‌کند که پیش از مرگ آنرا کشف کند.^{۱۴} در اندیشه خاورمیانه تصوف (هنر تولد دوباره) است که آنرا می‌توان به عنوان هستی جداگانه در غیر هستی جداگانه بیان کرد یعنی با گذشتن از «منی» و «اویی» به «یکی شدن» (= جامعیت) و «حقیقت خلاق شدن» رسیدن. بنا به توصیف خیام این لبریز شدن حالت هستی بدون متعلقات است.

در اندیشه غربی چنین مفهومی یا به عنوان بینش در معنای دینامیک آن یا در مورد فرد کاملاً متولد شده ظاهر می‌شود. این مفهوم همچنین بیان و پژوهشی در ادبیات و هنر بدست آورده است. شکسپیر این جستجو برای هویت را در هاملت^{۱۵} به تصویر کشیده است. هاملت که دیگر نمی‌تواند واقعیت جمعی را به عنوان چیزی ارزشمند بپذیرد، در جستجوی پیدا کردن هویت شخصی برمی‌آید. با وجود این کمال نهایی در والاترین صورت آن در خود شکسپیر^{۱۶} آشکار شد که به عنوان یک فرد، تناقضهای موجود بین نقش‌های روزمره را با نقش واحد زندگی حل کرده بود. در عصر ما انسان جامعی را که تاگور^{۱۷} می‌شناسد با خیراندیشی و خوش‌نیتی به انسانیت وابسته شده است. در اندیشه خود من کمال نهایی، مربوط به حالتی است که در آن انسان ذهناً و باطناً دارای وجود خارجی شده باشد، یعنی وقتی که ضمیر باطن، خود و خود برتر (Super-ego) * همه باهم می‌آمیزند و نیروی واحدی تشکیل می‌دهند که بطرف یگانگی با یک شیئی مورد دلخواه سوق داده می‌شود که از بیرون با خلاقیت، کشف و اختراع همراه است و از درون منتج به خوشبختی و هوشیاری کامل می‌شود. انسان از اعمال خلاقه لبریز می‌شود و می‌توان آنرا بمثابه یک کار یا وظیفه بینش تفسیر کرد.

عمل خلاقه = (وظیفه) (بینش)

«بینش» به ظاهر، بعضی از همان مشخصات تمایلات را دارد، ولی درحقیقت نیروی زندگی آن از تمایلات سرچشمه می‌گیرد، در صورتیکه طرح و قالب فعالیت از کمال به دست می‌آید و کمال همان حالت وجودی انسان کاملاً تولد یافته است. به عبارت دیگر سطح زندگی روی حالت «اجتماعی - فرهنگی» و حالت طبیعی انسان ساخته شده است. در حالت فرهنگی، اعمال هر تجربه واحد و هر تمایل، از درون به اعضاء بدن و از بیرون به درک ارزشهای یک شیئی بستگی دارد. دریافت و ادراک ارزش می‌تواند در فرد علاقه به وجود بیاورد. علاقه بمعنی کار و وظیفه درک ارزش است، و علاقه زیاد به یک شیئی، دلیل کافی برای ادراک ارزش کامل آن شیئی را بوجود می‌آورد. کار ریاضی این قانون جامع را، می‌توان اینطور نشان داد:

$$Y = f(x)$$

ادراک ارزش = f کار یا وظیفه (تمایل طبیعی)

علاقه = f کار یا وظیفه (ادراک ارزش)

عمل (آگاه) دلبخواه f = کار یا وظیفه (کشش)

برپایه رفتار عقلی، ساختار شخصیت، بعضی محدودیت‌ها را پدید می‌آورد. بنا به طبیعت خود رفتار عقلی متناهی و محدود است و مناسب طبیعت نامتناهی انسان نیست بنابراین وقتی به اوج خود رسید، خود (نفس) عقلانی تنزل می‌کند.



زندگی معنوی نفس (خود)

حالت دوم روی حالت طبیعی که انسان با سایر حیوانات در آن شریک است ساخته شده است. در حالت طبیعی، اعمال فوراً و بدون واسطه ادراک و دریافت ارزش و بدون توسعه و پرورش علاقه اتفاق می‌افتد. فاصله‌ای بین فعل و فاعل، آنگونه که در حالت فرهنگی یافت می‌شود، وجود ندارد و از نظر ریاضی می‌توان آنرا اینطور نمایش داد:

کنش ناگهانی f = کار یا وظیفه (کشش)

در این حالت تمایل مستقیماً به کنش ناگهانی یا عمل فوری ارزش گذاری به چیزی ارتباط پیدا می‌کند و غالباً در این حالت فرد بطور مکانیکی می‌کوشد چیزی را که ارزش آنی برای او داشته است به واقعیت درآورد. اگر چنین گرایشی بدون سوق دادن آن به دستورهای فرهنگی مناسب ادامه یابد، برگشت کننده می‌شود. بااینکه این سه مرحله بهم بافته شده و درهم آمیخته‌اند تناقضی وجود دارد که ما نمی‌توانیم اصول روانشناسی را که به یک حالت معنی می‌دهد و با آن تطبیق می‌کند به حالت دیگری تعمیم دهیم. مثلاً در حالت دقیقاً طبیعی، قوانین اجتماعی - فرهنگی رشد، نقشی خیلی کم اهمیت بازی می‌کند. تنها وقتی که حالت طبیعی از میان یک صافی فرهنگی بگذرد، «خود» در زندگی اجتماعی شخص تسلط پیدا می‌کند. بهمین صورت تنها یک بازجویی دقیق در درون طبیعت «خود» است که: نفس اجتماعی - عقلی را یاری می‌دهد تا ارزش کمال نهایی را در شرایط وجودی‌اش درک کند. آنگاه فرد فنون متعددی چون بیگانگی از روی عمد، رهاکاری در واقعیت‌های اجتماعی، انزوا، و زندگی

در محیط جدید فرهنگی در پیش می‌گیرد تا خود اجتماعی را، بنفع یک کمال جامع جدید، از ارزش بیندازد.

* * *

کتاب حاضر مطالعه‌ای مقدماتی است بمنظور (۱) تحقیق درباره جریان «تولد دوباره در آفرینش»، در زندگی عارف بزرگ ایرانی قرن دوازدهم محمد جلال‌الدین رومی مشهور به مولانا (۲) رابطه سهم و دخالت او با فرضیه شخصیت و حالت اجتماعی و فردی در یک زندگی مناسب. همچنین بحث من اینست که همین عوامل، هر انسان بزرگ دیگری را که کوشش کرده است تا خودش را کشف کند راهنمایی کرده است که به کمال نهایی برسد.

این مطالعه ابتدائی بر پایه کارهای مولانا و کارهای پسرش سلطان ولد پایه‌گذاری شده است. منابع زیر نیز تماماً مورد مطالعه قرار گرفته است: (۱) مثنوی در شش مجلد، کاری که در آن مولانا وضع انسان و هنر «تولد دوباره» انسان را بحث می‌کند، (۲) دیوان شمس (۲۵۰۰ غزل) که مولوی بتدریج خود را از خود اجتماعی - تاریخی خود رها می‌کند، (۳) مقالات شمس، مذاکرات بین مولوی و استادش شمس تبریزی، (۴) فیه‌ما فیه مذاکرات غیررسمی مولوی با معاشرینش (۵) مکتوبات و (۶) مثنوی سلطان ولد سروده پسر و جانشین مولوی. از منابع جدیدتر، من نخست از نوشته‌های نیکولسون استفاده کرده‌ام که تمام عمرش را در بررسی تصوف اسلامی گذرانده و بگونه تحسین آمیزی به تنهایی مثنوی مولوی را ترجمه کرد و همچنین از نوشته‌های پروفیسور ریتز آلمانی و پروفیسور فروزانفر ایرانی بهره برده‌ام.

در پایان از پروفیسور اریک فروم، که با مذاکرات و مکاتبات آموزنده خود بزرگترین پشتیبان و مشوق من در انجام این کار بود، سپاسگزارم.
رضا آراسته

پانوشتها

1- Erikson

۲- اریکسون به کارهای رانک Rank، ماهر Mahler، کرایز Kries و دیگران اشاره می‌کند.

۳- اریکسون، هویت و گردش زندگی، بحث‌های روانشناسی ۱۹۵۹.

4- Sigmund Freud 5- Anna Freud 6- Karen Horney

7- Harry Stack Sullivan

* نفس ego آن بخش از دستگاه روانی که دنیای خارج را تجربه می‌کند و در مقابل آن عکس‌العمل نشان می‌دهد و بدین ترتیب بین تمایلات ابتدائی انسان یا Id و تقاضاهای اجتماعی و محیط حائل و میانجی می‌شود.

۸- اریکسون، مسئله هویت یا این همانی نفس ego Identity، مجله انجمن روانکاوی امریکایی ۱۹۵۶.

۹- سالیوان، یک فرضیه بین شخصی روانکاوی (نیویورک نشر نورتون ۱۹۵۳)، همچنین نگاه کنید به مولاهی Mullahy افسانه اودیپ و عقده (نیویورک چاپ هریتاز ۱۹۴۸)

۱۰- راپورت رشد نفس (خود) و تغییر تاریخی، مباحث روانشناسی ۱۹۵۹

۱۱- همان کتاب.

* Id آن بخش از روان است که در وجدان یا ضمیر ناآگاه اقامت دارد و منبع انرژی غریزی است. نیروهای محرک آنی آن که طبق اصل لذت‌طلبی در جستجوی ارضاء شدن هستند پیش از اینکه بیان و تجلی آشکاری پیدا کنند بوسیله نفس (ego) و خودبرتر (Super-ego) تغییر می‌یابند.

12- Zen Buddhism 13- Koan

۱۴- فروم، سوزوکی و مارتینو روانکاوی و زن بودیسم (نیویورک نشر هارپر ۱۹۴۰)

15- Hamlet 16- Shakespeare 17- Tagore

* خود برتر Super-ego آن بخش از دستگاه روانی که بین ego (نفس) و ایدآلهای اجتماعی میانجی‌گری می‌کند و چون ضمیر و وجدان عمل می‌کند ممکنست بخشی ضمیر آگاه و بخشی ضمیر ناآگاه باشد.

فصل اول

تحلیلی از فرهنگ ایرانی

تحلیلی از فرهنگ ایرانی

فرهنگ ایران مانند هر فرهنگ دیگری نسبت به «وضع انسانی» به عنوان دادن پاسخی به مشکل هستی بشر رشد یافته است. شرایط سخت و فشارهای مخاطره آمیز اجتماعی، مردم را وادار کرده است که امنیت خود را در کنار جان پناهمائی چون: تسلط از راه اقتدار خارجی، تسلیم به نیروهای جادوئی، قدرت پنهانی مذهب، فکر کردن فرضی و نظری، خلاقیت هنری و سرانجام کشف «خویشتن خویش» بجویند.

در ایران باستان کسانی که امنیت خود را از راه سلطه بیرون از خود - خواه روستائی و قبیله ای یا شهری - می دیدند، بیش از هر چیز دیگری به قدرت ارزش می گذاشتند و رفتار خود را به سوی این هدف سوق می دادند، زیرا اعتقاد داشتند که داشتن قدرت خوشبختی و امنیت می آورد. عبارتی در مثلی کوتاه، متداول شده است که: «برو قوی شو اگر راحت جهان طلبی». تسلط در سطوح بسیاری از اجتماع وجود داشته است. در بالاترین سطح بوسیله پادشاه و در سطحهای پائین تر بوسیله خانهای قبایل، وزراء، صاحبان ملک و رؤسای ده به نمایش گذاشته می شد، در این سلسله مراتب آنکه فقط رئیس یک خانواده بود، موقعیت پائین تری اشغال می کرد. رفتار بهره کشی و استثمار آنها، در جنگ و دشمنی، زیر نفوذ درآوردن و تقاضای اطاعت از پشتیبانان بالقوه خود، تجلی می کرد. بدلیل اینکه آنها از خانواده های مسلطی بودند که به قدرت و زور تکیه می کردند و در پی پادشاه های فوری بودند. آنها حتی بنام وطنپرستی و نظم دادن به جامعه نیرنگ باز بودند و منابع کشور را برای امنیت خودشان بکار می بردند.

همینطور درجات مختلفی از تسلیم در عموم جمعیت به چشم می‌خورد. وزیر باید درجه عالی‌تر شاه را برسمیت می‌شناخت، کدخدا به صاحب ملک تعظیم می‌کرد و در پائین این سلسله مراتب دهقانان و مردم قبایل قرار داشتند که مجبور بودند وفاداری و اطاعت خود را به تمام کسانی که بالاتر از آنها بودند نشان دهند. بی‌حسی عمومی و بندگی بارز این گروه‌ها حاصل نوعی از زندگی بود که چاره دیگری را نشان نمی‌داد. وابستگی اجتماعی - اقتصادی آنها به گروه مسلط، تسلیم در برابر هر شکلی از اقتدار را بوجود آورده بود. محرومیت فیزیکی در دهقانان، حالتی از درماندگی و تسلیم به قدرت بالاتر را در آنها پرورش می‌داد و چون هیچ چیز در دنیای واقعی به آنها دلگرمی و یاری نمی‌داد، به نیروهای جادویی مافوق طبیعی توسل می‌جستند. وقتی آنها هم شکست می‌خوردند تن به قضا می‌دادند و رای سرنوشت را قبول می‌کردند.

فرد مطیع، به شخص سلطه‌گر نیاز داشت که به او بگوید چطور عمل کند، همانطور که شخص سلطه‌گر نیز به فرد مطیع نیاز داشت که قدرتش را جذب و اجرا کند. درحالی‌که هر کدام سود خود را در آن می‌دیدند، هیچکدام برنده نبودند زیرا هر دو نیاز داشتند که بخشی از گروه باشند تا سیمائی از امنیت داشته باشند. درحالی‌که شخص سلطه‌گر خود را در بالای دیگران قرار می‌داد تا قدرتش را اجرا کنند فرد مطیع نمی‌توانست خودش را از گروه جدا کند. هر کدام به دیگری وابستگی داشت. در ایران اشخاص سلطه‌گر بتدریج خود را از زیردستان خود دور نگه می‌داشتند تا سیمای خودشان را تحکیم بخشند، ولی عاقبت تا اندازه‌ای سوءظن پیدا می‌کردند که افراتیون آنها، نزدیکترین یاران خود و حتی گاه پسران خود را از بین می‌بردند. با چند استثنای کوچک، قوی‌ترین رهبران ایران در تاریخ بتدریج که قدرتشان زیاد می‌شد تمایلات دیگر آزاری پیدا می‌کردند.^۱

فرد سلطه‌پذیر نیز چون شخص سلطه‌گر، باید به اقتدار تکیه می‌داشت یا خود را وابسته به گروهی می‌کرد تا امنیت آنی بدست آورد. در مورد روستائی که تماس مستقیمی با صاحب ملک نداشت، تسلیم به اقتدار بصورت رفتار جبر و تفویض درآمد. دهقان بسیاری از روش‌های صاحبان ملک و دیگران را بدلیل اینکه تقدیر چنین خواسته است، قبول می‌کرد. چارپلوسی به مرجع قدرت در گروه‌های اجتماعی و مردم قبیله نسبت به رهبران‌شان، خصوصاً وقتی آنها را با کولی‌های سلمانی و آهنگر که هر بهار

برای انجام دادن کارهای پست به زمین‌های قبیله‌ای فرود می‌آمدند مقایسه کنیم، وضع آنان خیلی شدیدتر بنظر می‌آمد. زیرا کولپها هر وقت می‌خواستند می‌توانستند اردو را ترک کنند، در صورتیکه یک عضو قبیله بندرت خود را به اندازه کافی مطمئن احساس می‌کرد که از گروه جدا شود. اگر چنین می‌کرد تنها چاره او پیوستن به قبیله دیگری بود.

برخلاف مکانیسم‌هایی که تا کنون مورد بحث قرار گرفت، خلافت هنری و آئین تصوف به عنوان یک راه زندگی که به درک «خود» منتهی می‌شود؛ فرهنگ ایران را به سطح قابل توجهی بالا آورد. گروه خلاق شامل افزارمندان، صنعتگران، هنرمندان، بعضی نویسندگان و صوفی‌ها بودند. در یک معنای فیزیکی تحلیلی از هنر ایرانی شواهد فراوانی از کوشش‌های خلاقه آنها را برای رسیدن به همبستگی عرضه می‌کند. هنرمندان و افزارمندان، خواه با چکش، قلم مو و قلم کار می‌کردند و خواه تنها با دستشان، در هر کاری که انجام می‌دادند از خود صداقت نشان می‌دادند. آنان با کوشش مداوم، خودشان را با چیزی که در دست داشتند یکی می‌دانستند و بدین طریق بالاخره به هدف خود می‌رسیدند و طرح خود را جاودانه می‌کردند.

برای صنعتکار فرقی نداشت که این طرح روی کوزه، شیشه، فلز، چوب یا چیز دیگری نقش پذیرد و تکثیر شود، زیرا در کار هنریش تا آنجا که میتوانست همه چیز را تحت الشعاع اثر و پدیده هنریش قرار میداد و صرف نظر از هر موادی که با آن کار می‌کرد با همه نیرو و توان می‌کوشید تا به هدفی که برای خود برگزیده بود برسد. هنرمند در اشتیاق خود به بیان عمیق‌ترین احساساتش مواد ساده را به کارهای هنری تغییر شکل می‌داد. مغز، دل و دستانش هماهنگ با هم کار می‌کردند. سرانجام، ایدآل را با چیز در دست ساخت، بهم می‌آمیخت تا یک طرح پایدار پدید آورد. این انگیزه متحد شده وجود سمبول‌هایی از طبیعت را: چون خورشید، ماه، ستارگان، آسمانها (که آنقدر باشکوه در طرحهای فرش و سایر آثار هنری دوباره زنده شده‌اند) در هنر ایرانی بیان می‌کند. هنرمند در جریان دوام دادن به نظریه‌اش آنرا درونی کرد و این بنوبه خود، حس امنیتی به او می‌داد که به او کمک میکرد تا اضطراب ناشی از بیگانگی انسان از طبیعت را دفع کند.

مثل فرهنگ‌های دیگر، گروه خلاق ایران بوسیله تجربیات گذشته خویش

برانگیخته شد تا احساسات غم و شادی عمیق خود را به شکل هنری بیان کند. علاوه بر این وقتی بعضی از آنها در صدد برآمدند افتخارات اعصار گذشته را دوباره زنده کنند، موفق شدند که هم تاریخ و هم خودشان را جاودانی سازند. در این دوران‌ها که گذشته‌ها احساسات برانگیز و زمان بی‌اهمیت جلوه گر می‌شد، هنرمندی که با عظمت گذشته آشنائی داشت، غالباً می‌توانست خود را با آن یکسان بداند و سرانجام اثری ماندگار بیافریند. در این مورد تاریخ ایران دو نمونه جالب عرضه می‌کند، یکی همزمان با قرون وسطی، دیگری در قرن بیستم. افتخارات پیش از اسلام ایران، چنان فردوسی را مجذوب خود ساخت که سی سال از عمرش را وقف کرد تا خود را با هر جنبه‌ای از زندگی آن دوران آشنا کند. فردوسی در کوشش‌های خود با یگانه شدن با گذشته، دوران اساطیری ماقبل تاریخ را دوباره زنده و فناپذیر کرد. در زمان‌های اخیر، عشقی شاعر مدرن برای تنظیم درام خود بنام زردشت از همان دوره بهره بر گرفت. دوران پس از هجوم و تاراج مغول نیز باید ایرانیها را برانگیخته باشد تا کارهای بزرگی انجام دهند ولی آنان چنان زجر و سختی را متحمل شده بودند که هیچ هنرمندی نمی‌خواست خود را با آن عصر تطبیق دهد. از همین دیدگاه نمایشنامه‌های تأثرانگیز (تعزیه) به آنها فرصتی داد که خود را با شهدای مذهبی دمساز کنند.

حتی محرک روحی در کار تولید و ارائه فرهنگ از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و از یک هویت پایدار برخاسته است، همانطور که در تطبیق دادن خود با ارزش‌های مذهبی، در اندیشه‌های نظری و بالاتر از همه در رابطه با تصوف ایرانی دیده می‌شود. دلبستگی معنوی پاسخی برای درماندگی و عدم امنیت انسان - بی‌توجه به زمان و مکان - بوجود آورده است. در واقع با رشد آگاهی و بیداری انسان، دکترین مذهبی نوعی روشنی و صافی پیدا کرده است، هر چند اعتقاد همین نقش را در هر مذهبی - اعم از تک‌خدائی یا چند خدائی - بازی کرده است. دلبستگی معنوی آنقدر اهمیت دارد که بیشتر نهضت‌های اجتماعی برای بدست آوردن پشتیبانی گروه‌های فرمانبردار، در زیر پوشش مذهبی ظاهر شده‌اند. حالت شدید مذهبی ایرانیها غالباً به‌عنوان سرچشمه قدرتی نامرئی مطرح شده است. برطبق رسوم، گروه سلطه‌پذیر با زور به سلطه‌گر وابسته بود، پیوند و رابطه آنها یا قدرتهای مذهبی طبیعی یا رابطه روانشناسی بود و این رابطه به صور مختلف از زردشت تا باب بیچشم می‌خورد.^۲

هرچند مذاهب بزرگی که بوسیله ایرانیان ایجاد شده است، از نیاز مردم سرچشمه گرفته، پاسخی به مشکلات هستی انسان عرضه کرده‌اند و هرکدام از آنها گرایش‌های مشخص خود را نگهداشته‌اند. در آیین زردشتی با پیروزی نهائی سپنتامینو (نیروی سازنده و پیشرو) بر آنگرامینو (نیروی ویرانگر و واپس‌گرا)، وضع و حالت مثبتی در رسیدن به یکسال شدن با اهورامزدا (نیروی نیکی یا خیر محض) آشکار می‌شود. بدین ترتیب در یک معنای عملی، کردارهای خوب، راستی و عدالت، بالاتر از عشق گذاشته شده است.

مانی‌گری - یک مذهب بی‌خدا^۲ در قرن سوم میلادی - بعلت نفوذ بودائیسیم و عیسویت بر گرایشهای ریاضت‌کشی تأکید داشت، آئین مزدک نیز مذهبی دیگر است که: رفاه اجتماعی و تخفیف در طبقه‌بندی اجتماعی را به‌عنوان پایه امنیت ابدی انسان تبلیغ می‌کرد.^۳ این مذهب از راه عمل انفرادی، از بین بردن حسادت، طمع، خشم و حتی علقه زناشوئی را روا می‌داشت.

درحالی‌که اسلام بر سلامت باطنی در شرایط پاداش و تنبیه، امید و ترس، رفتن به زندگی جاودانه در بهشت یا لعنت و گرفتاری ابدی در دوزخ تکیه می‌کند، شیعه اساساً بر تقدس، پرهیزکاری و ارتباط دادن خود به نقش خدا از راه مقدسین پای‌بند است. این گرایش دوم در بین اسمعیلی‌ها حتی مقبولیت بیشتری در کلیه شئون زندگی آنها بدست آورد، چون در اینجا اعمال سیاسی و آموزشی با مذهب آمیخته شد. نوآموز مذهبی پرورشی طولانی‌را شامل: عهد کردن، مطالعه کردن و قبول دکترین‌ها، آشنائی با امامان و تمرین آئین‌های مذهبی تحمل می‌کرد تا اینکه بتواند به این کیش درآید، آنوقت او یک دعوت‌کننده به مذهب و در آخر یک معلم می‌شد. بهائی‌گری مذهب قرن نوزدهم پدید آمده در ایران، بطریق ساده‌ای بر جنبه‌های جهانی مذاهب مختلف تأکید کرده است.^۴

هرکدام از این آئین‌ها برای دادن نوعی معنی به زندگی دیرزمانی درجا می‌زدند که اولاً دایره خرد انسان محدود بود و در ثانی پیروان آنها طبق تعلیماتی که به آنان داده می‌شد عمل می‌کردند و دستورهای مذهبی خود را در یک زمینه اجتماعی انجام می‌دادند و از قوانین بی‌چون و چرا پیروی می‌کردند. ولی طبیعت انسان، اجتماع و اوضاع و احوال دیگر، غالباً مؤمنان را هدایت کرده که استانداردهای مضاعفی از فکر و رفتار اختیار کنند و درعین حال شکل ظاهری مذهب خود را نگاهدارند. پی‌آمد از دست رفتن

اثر مذهب راه را برای پدیدار شدن عناصر جدید باز گذاشت.

از قرن نهم تا یازدهم میلادی، فرهنگ اسلام از جذب و تحلیل سیستم‌های دیگر خصوصاً فلسفه یونان، پاسخهایی عقلی، به معنای زندگی پیدا کرد. نهضتی بنام معتزله که بوسیله یک ایرانی واصل ابن عطاء^۱ (شاگرد حسن بصری) تأسیس شده علیه دکتترین اورتودوکس اعتراض کرد و در مباحثه روش دیالکتیک را بکار برد، و از آزادی عمل انسان حمایت کرد و تعلیم داد که «حقیقت» بشر را نجات می‌دهد. بنا به عقیده آنها، حقیقت به حوزه عقل تعلق دارد که علم دین را احاطه و مشمول خود می‌کند. حقیقت در هر مکانی و در همه زمانها وجود دارد. بعضی‌ها حتی اعتقاد داشتند که قرآن می‌توانسته است بوسیله بشر ساخته شده باشد. اعضای برجسته این نهضت، الکندی (وفات ۸۶۴ پس از میلاد)، الفارابی (وفات ۹۵۰ پس از میلاد)، ابن سینا (وفات ۱۰۳۷ پس از میلاد) و ابن رشد (وفات ۱۱۹۸ پس از میلاد) به پیشرفت طرز فکر یونانی در هر زمینه‌ای - علم، مذهب و فلسفه - مشارکت کردند. پس از مرگ غزالی (وفات ۱۱۱۱ پس از میلاد) عالم بزرگ مذهبی ایرانی از اهمیت این نهضت کاسته شد. در سده‌های بعد تنها تصوف بود که پاسخی واقعی و جهانی برای مشکل هستی بشر عرضه کرد.

باینکه ریشه تصوف نامعلوم است، احتمالاً تصوف به عنوان پاسخ رضایت بخش تری برای وضع انسان در اجتماع ناامن ایران پدیدار شد. تصوف در ابتدا خیلی از نزدیک با پرهیزکاری مذهبی رابطه داشت، ولی بتدریج وسیله‌ای برای انتقاد از مذهب و رفتار انسانی برای بالاتر بردن آن درآمد. در قرن هشتم میلادی صوفی‌ها هدف‌های یکسان شدن و «این همانی» خود را از میان صفات قدیسین، پیامبران و خدا انتخاب می‌کردند. آنان به عنوان اعضای محترم جامعه در زندگی اجتماعی شرکت می‌کردند و زندگی ساده‌ای داشتند. بعضی از آنها زهد و ریاضت کشی را پیشه خود ساختند. در پایان آن سده شرایط اجتماعی موجب ترویج ریاضت کشی شد، برجسته‌ترین حامیان آن ابراهیم ادهم (وفات ۷۷۷ میلادی) شاهزاده‌ای از بلخ بود که وضعی شبیه وضع بودا را داشت. ابراهیم ادهم پس از اینکه یک روز صدائی باطنی شنید راه و روشی را که به آن عادت داشت برای جستجو و کشف «خویش» رها کرد و هزینه زندگی خود را از باغبانی بدست آورد. پیروان او در عراق و شمال شرقی ایران جریان تصوف را تکمیل کردند. بعضی از بانفوذترین مدافعین این مکتب از اجتماع دوری گزیدند.

در قرن نهم میلادی صوفی‌ها، بغداد را مرکز خود قرار دادند. آنها بتدریج معتقد شدند که خدا خودش تجلی حقیقت و آماج و نهایت خواست آنها است. نه تنها جریان تصوف شکلی از تغییر شخصیت شد بلکه همچنین به عنوان یک آیین اجتماعی رشد کرد که پیروان زیاد آن موضوع‌های جهانی را در مذهب می‌جستند. فرضیه تصوف خیلی زیاد پرورش یافت و در اوج پیشرفت خود الحلاج پسر منصور^۶ که ادعا کرد که «من حقیقت (خدا) هستم». محکوم به فساد عقیده گردید و در ۹۲۲ میلادی مصلوب شد. در قرن دهم فرضیه تصوف لطیف‌تر شده بود. از میان صوفیان معتبر و سرشناس آن زمان، صوفی ابن عربی (م ۹۵۲ میلادی) از شهرت خاصی برخوردار بود از قرن یازدهم تا پایان قرن سیزدهم میلادی جمعی از ایرانیان سرشناس و بزرگ آئین تصوف را توسعه دادند. در بین این عده: فریدالدین عطار و سرانجام بزرگترین همه عارفان، جلال‌الدین رومی (۱۲۷۳-۱۲۰۷ میلادی) بود که مفهوم وحدت را تا پیوستن به خدا بالا برد. او مدافع اتحاد با همه بود و اعلام کرد که عشق نیروی خلاقه در طبیعت است.

در اساس، تصوف یک جریان تولد دوباره در شخص بوجود می‌آورد تا اینکه به درک خود (حالت تداخل و تمام سازی و کمال نهائی یا جامع) برسد.

بنا به عقیده متصوفه «خود» واقعی آنچیزی نیست که محیط اطراف و فرهنگ در ما می‌پروراند بلکه در اساس محصول دنیای در حال تکامل است. از این پس من آنرا به عنوان «خود» مربوط به عالم هستی یا «خود» جامع می‌نامم در مقابل «خود» محسوس که محصول فرهنگ و محیط است. می‌توان چنین فرض کرد که «خود جامع»، نقش و سیمای عالم است که باید از آن پرده برداشت. این «خود جامع» اگر خودش ضمیر «ناخود آگاه» نباشد در ضمیر ناخود آگاه ما پیچیده شده است در صورتیکه «خویش متعارف»، «ضمیر آگاه» ما را احاطه کرده است. در تصوف ضمیر ناخود آگاه اهمیت بیشتری دارد تا ضمیر آگاه، ضمیر نا آگاه توانائیهای نامحدود دارد، در صورتیکه ضمیر آگاه محدود است و تنها ضمیر نا آگاه است که وسایل رسیدن به «خود» واقعی را فراهم می‌کند. «خود جامع» تمام وجود ما را در بر می‌گیرد، در حالیکه خود محسوس و پیدا فقط قسمتی از هستی ما را معرفی می‌کند. «خود محسوس»، ما را از ریشه خود که اتحاد با زندگی باشد جدا کرده است. اکنون که از این جدائی آگاه شده‌ایم فقط با تهی کردن «خود آگاه» می‌توانیم کاملاً زندگی کنیم. و «خود نا آگاه» را به روشنائی بیاوریم و

بینش را داخل تمام وجود خود برسانیم و در یک حالت هوشیاری کامل زندگی کنیم. من این حالت را «هستی جامع» یا خودآگاهی فراتر می‌نامم. می‌توان «خودواقعی» را به عنوان تاج ناخودآگاهی فرض کرد که بالقوه هستی خودآگاه و هدف صوفی است. *

معمولاً تشخیص این حالت روانی آسان نیست، چون درست، ماهیت و گوهر آن همان «شدن» است و وقتی به آن رسیدی همانست که باید باشد. صوفیان ایرانی معتقدند که این رسیدن و وصول مستغنی از توضیح و بیان است. همانطور که «آفتاب آمد دلیل آفتاب» همانطور هم «خودواقعی» دلیل بر خویشتن خویش است. هر کدام از ما بعضی اوقات آنرا تجربه کرده‌ایم. هر یک از ما دست کم یکبار آوا و پیام آنرا شنیده‌ایم x غالباً بدون اینکه آنرا درک کنیم. شاید کلمات «مرا»، «او» یا «آن» بهتر بتوانند «خودواقعی» را بشناسانند تا «من» یا «ما». در این معنا تصوف شامل دو گام است، (۱) گذشتن از «من» (فاعلی) و (۲) کاملاً آگاه شدن از «من» (مفعولی) «مرا». خود واقعی در هیچ کجا وجود ندارد، ماهیت یا گوهر آن متمرکز است و نه گسترده می‌تواند به ما هم نزدیک باشد و هم خیلی دور و آن وابسته به تجربه شخصی. معمولاً جرقه‌ای از دانش ضمیر ناخودآگاه را، در دایره کوچکی از روان ما روشن میکند، ولی وقتی به خود واقعی می‌رسیم جرقه شدید و فراگیری تمام ساختمان روان‌مارا پر نور می‌سازد. بعضی از صوفی‌ها دل را جای آن می‌دانند، ** ولی ممکنست کسی پرسد چگونه «دل» میتواند جای آن باشد، یعنی درحقیقت چطور توانائی تجربه حسی یا درک مستقیم، می‌تواند جای معینی داشته باشد؟ در شعر زیر مولوی، اگر نه مکان آنرا، ولی منبع آنرا، معین می‌کند:

من آن روز بودم که اسما نبرد نشان از وجود مسما نبود

* در این نقطه صوفی را صافی یعنی شخص پاک می‌نامند.

x در سخن گفتن معمولی گرایش بر اینست که معنی تصوف را پیچیده و مبهم جلوه دهند. صوفیان در نوشته‌های خود برای بیان افکار خود به تمثیل و رمز توسل جسته‌اند. من در این کتاب غالباً از همین شیوه پیروی کرده‌ام.

** دل، به عنوان منبع تفاهم بوسیله بینش یا یک جهش روانی، آگاهی (هوشیاری)

بدست می‌آورد.

زما شد مسما و اسما پدید	در آن روز کاناچا «من» و «ما» نبود
نشان معطر، سر زلف یار	هنوز آن سر زلف رعنا نبود
به بتخانه رفتم به بتخانه در	دراو هیچ رنگی، هویدان بود
چلیبا و نصرانیان سربه سر	بیوئیدم اندر چلیپا نبود
بعمدا شدم بر سر کوه قاف	در آنجای جز جای عنقا نبود
بکعبه کشیدم عنان طلب	در آن مقصد پیر ویرنا نبود
سوی منظر قاب قوسین شدم	در آن بارگاه معلان نبود
نگه کردم اندر دل خویشتن	در آنجاش دیدم، دگر جا نبود

شعر بالا تلاش صوفی را برای جستن مکان «خود واقعی» بیان می‌کند. وقتی آنرا در مذاهب و اندیشه‌های مختلف، و منابع دیگر نمی‌یابد سرانجام به خود برمی‌گردد و آنرا در درون خود می‌یابد.

آیا کسی می‌تواند از راه آموختن اصول به حالت «خود جامع» برسد؟ نه، هرگز از راه دانش معمولی محال است. آیا علم به آن، می‌تواند کمکی برای وصول آن باشد؟ اینجا نیز باید گفت دانش معمولی نمی‌تواند خویش درونی را تغییر دهد یا آنرا ممکن الوصول سازد. بدینجهت تجربه و کشف و شهود تنها راه را عرضه می‌کند. بدون شک صوفیان برای تعیین مسیر رفتار خود خیلی زیاد به تجربه شخصی و درونی و خیلی کم به یاد گرفتن آکادمیک و تمرین‌های مذهبی تکیه می‌کنند.

کسی که می‌خواهد «خود اجتماعی» خود را تغییر دهد، حداقل باید یکبار آنچه را که می‌جوید تجربه کند. او باید از مشکلات هستی انسان آگاه بشود: ما چه هستیم؟ مقصد ما چیست و چرا؟ او باید اصل خود را دریابد و از این حقیقت آگاه شود که ما با تمام کوشش‌هایمان نمی‌دانیم که چرا چون ماهی در توری انداخته شده‌ایم که می‌توانیم مناظر بی‌پایانی از دنیا را ببینیم. در این نقطه شخص درمی‌یابد که وقتی در گذشته در هماهنگی نزدیک‌تری با طبیعت زندگی کرده است، این آگاهی یا بینش * که ممکنست ناگهانی رخ دهد، بعضی اوقات نتیجه یک رویداد ساده است. ادبیات صوفیانه

* بینش با شمشیر مقایسه می‌شود که ریشه گذشته و آینده را می‌زند و بدین ترتیب زمان حال را روشن می‌کند. بینش نوری است که پس از تندر ناگهانی نمایان می‌شود.

پراست از نمونه افرادی که ناگهان راهی را که بایست در آن گام نهند دریافته‌اند. *
 تصوف عقیده دارد که این آزمون و تجربه ناگهانی از آگاهی و دریافت می‌تواند
 به هر کس در تحلیل و شناخت خویش از دیدگاه تحول و تغییر یاری دهد، یعنی دریابد
 که وقتی پیوند بشر با طبیعت در حالت حیوانی بود و با پیشرفتی شتاب آلود بگونه‌های
 گیاهی و کانی درآمد و سرانجام به ترکیب اصلی طبیعت خود برمی‌گردد.^۱
 وقتی شخص آگاه و هوشیار شد متوجه می‌شود که همان دوره تکامل که او را
 به وضع فعلی راهبری کرده است مدام در حال کنش است. این جریان ممکنست مغز او
 را بیشتر رشد دهد، او را متوجه درماندگی خود کند و از او یک انسان مذهبی یا یک
 انسان با بینش بسازد. در مرحله بعدی او در ذهنش با «بت‌ها» بی‌آشنا می‌شود و کوشش
 می‌کند همه آن «بت‌ها» را نابود کند تا به آماج اصلیش دست یابد. در این نقطه صوفی
 به سطحی از هستی - نسبت به انسان عادی - بالاتر می‌رود که انسان در رابطه با هستی
 قبلی‌اش داشت. کسی که کاملاً آگاه شده است با همه به وحدت می‌رسد و به «خود
 جامع» خود کمک می‌کند که از پنهانی بدر آید. او انسانی جامع می‌شود که تمام
 گذشته‌اش را در معنی تکاملی آن به‌خاطر می‌آورد و تمام زندگی، حتی کوچکترین
 ذره‌اش را می‌بیند. وقتی سیمای چنین زندگی بهتری بدست آمد، شخص بیدار شده
 یک جستجوگر (سالک یا طالب) می‌شود و به این نقش، بیش از هر چیز دیگری ارزش
 می‌گذارد. وقتی بوسیله آن برانگیخته شد، آنرا آرزو می‌کند، به آن علاقمند می‌شود و
 کوشش خود را متوجه رسیدن به آن می‌کند تا آنکه با آن یکی بشود. او رقابت‌آمیز

* در دریافت حالت غائی هستی، غزالی، حکیم الهی سمت بالای دانشگاهی خود را رها
 کرد تا در تصوف تکامل پیدا کند. بهمین علت نیز عطار، داروساز مشهور پس از آگاه شدن بوسیله
 راهنمایی صوفی دیگری مقام خود را رها کرد. مولوی نیز که بدون شک بزرگترین همه صوفیان است
 وقتی «مرد کامل» (بنام شمس تبریزی) به او اطلاع داد که وقتی علم و عالم و معلوم یکی بشوند،
 دانش حاصل می‌شود، تغییری در او بوجود آمد. مولوی به عنوان یک عالم برجسته مقامی رشک
 برانگیز در اجتماع بدست آورده بود، ولی این مقام را رها کرد تا خود را وقف تصوف کند. رومی
 موفق شد با دادن پاسخی به معنی زندگی برتری تصوف را نسبت به راههای دینی و ذهنی زمان
 خود نشان دهد. نظم تصوف او فکر خاورمیانه‌ای را بشدت تحت‌تأثیر و نفوذ قرار داد.

می‌شود ولی تنها با خودش چون رقابت با خود موجب وصول به کمال می‌شود. طبیعت انسان به آسانی بسوی کمال نمی‌گراید. همانگونه که بینش ممکنست او را از زندگی بهتری آگاه کند، غرایز، تمایلات و محرک‌های خودخواهانه‌اش - «نفس» آنطور که صوفیان آنرا می‌نامند - ممکنست او را بطرف پائین و حضيض بکشانند. وقتی در میان نیروهای مخالف در وجود خود گرفتار شد نگران می‌شود. اگر خوشبخت باشد در آستانه دو جهان می‌ایستد: «خود» یا نفس او در برابر «خویش واقعی» یا بالقوه و «انسان جامع» در برابر «انسان اجتماعی» قد علم می‌کند. در عصر مدرن معمولاً مردم این ناهماهنگی با خودشان را مورد توجه قرار نمی‌دهند. وقتی ناراحت هستند یک کپسول یا یک لیوان آشامیدنی می‌خورند یا به یک راه فریبنده زندگی می‌گریزند. آنها فقط نااندازه‌ای که می‌توانند وضع ناراحت خود را نادیده بگیرند آرامش پیدا می‌کنند. هرچند اگر فردی چون یک صوفی نوآموز وضع خود را تحلیل کند و نسبت به آن انتقادآمیز باشد نمی‌تواند یقین نهائی خود را با رضایت و آرامش موقتی عوض کند. حتی نسبت به موجودیت خود بیشتر نگران می‌شود. به عنوان یک طالب حقیقت متوجه می‌شود که تنها یک دل و بالقوه یک هویت دارد، نمی‌تواند آنرا به چندین بخش تقسیم کند. وقتی متوجه شد که تنها حقیقت است که می‌تواند او را نجات دهد، بر وحدت متمرکز می‌شود - وحدتیکه بمعنای یکسانی با چیز مورد آرزوی اوست - و از هم گسیختگی، بمعنای وابستگی دل به چندین چیز است.^{۱۰} مقصود از این جستجو، درک «خویش واقعی»، وضع انسان کامل (جامع)، وحدت با همه، شبه خدا شدن یا حقیقت محض بودن است. شبه خدا شدن یعنی تشبیه به آنچه خدا نماینده آنست یعنی یک آفرینش زیبا و نه تسلیم به تصویری از خدا: دوست دارد نجات دهد، نه اینکه نجات داده شود.^{۱۱}

در حقیقت برداشتن «خود» بمعنای ازبین بردن آن حجابهایی است که مانع آشکار شدن «خویش واقعی» است. صوفیان، آزمون زدودن «من» را «فنا» می‌نامند که در یک حالت وجد و از خود بیخود شدگی احساس وحدت پایان می‌رسد. این «فنا» آغاز «بقا» و حالت وجود آگاهانه است.

اکنون هدف صوفی روشن است، ولی چطور می‌تواند به آن برسد؟ پیش از هر چیز باید محدودیت‌های هوشیاری خود را بشناسد، مخصوصاً در آنچه شامل چیزهای

غیر ضروری است و آنچه در پرورشش پرده‌های بیشماری در اطراف «خویش واقعی» او می‌پیچد و نمی‌گذارد طبیعت حقیقی خود را نشان دهد. وقتی که صوفی این حقیقت را شناخت می‌تواند «من» را از ضمیر آگاهش بردارد - حالتی که با تغییر و توسعه ضمیر آگاه یکسان است و می‌تواند هماهنگ با ضمیر ناآگاه کار کند -.

به‌عنوان اولین گام در این راستا، صوفی باید نفس (منبع تحریک‌های آنی) را از کار بیاندازد یا با زبانی دقیق‌تر، از خرد خود برای کنترل شور و هیجان استفاده کند. تصوف مثل روانشناسی مدرن امروزی اعتراف می‌کند که این بخش از وجود ما را نمی‌توان کاملاً از بین برد یا از آن جلوگیری کرد. نفس هم یک نیروی بزرگ منفی دارد، نوعی نیرو مثل خشم، یا عشق شهوانی که هوش و خرد را کور می‌کند. بنابراین صوفی در طلب آنست که نفس را پیش از آنکه آنرا تحت کنترل عقل درآورد، ارضاء کند. حتی آنوقت هم نفس پافشاری می‌کند، درست مثل اخگر در زیر خاکستر می‌تابد، «سالک» نباید در آنوقت آنرا نادیده بگیرد. زیرا هرازگاهی اخگرها دوباره روشن می‌شوند و باید دوباره آنها را فرو نشانند. بعضی از صوفی‌ها معتقدند که معمولاً وقتی فرد نفس را در شرایط هیجان‌های جنسی و هم انگیزه‌های مربوط به موفقیت و طمع راضی کرد، آنوقت او باید بتدریج آنرا محدود کند و زیر کنترل عقل بیاورد.

بعلت این انگیزه‌های طبیعی در نهاد بشر، تصوف بیشتر افراد رسیده و پخته را جذب می‌کند تا جوان‌ها را.

طبیعت نیرومند نفس همچنین علتی برای توضیح این مطلب است که چرا صوفی‌ها معتقدند که انسان عادی به تجربه مذهبی نیاز دارد، حتی اگر فقط قسمتی از آن فهمیده شود.^{۱۲} در یک معنی مثبت صوفی‌ها نفس را با رفتار پرهیزکارانه و کردارهای نیکو کنترل می‌کنند. مثلاً وقتی «سالک» به قصد صوفی شدن خود را به یک راهنما معرفی می‌کند، برای سه سال به آزمایش گذاشته می‌شود: سال اول برای خدمت به مردم، سال دوم برای خدمت به خدا و سال سوم برای مشاهده زیاد و کم شدن امیال مفرط خودش است. «سالک»، نفس را از قید کیفیات خود رها می‌کند. در نتیجه گرایش پائین رونده آنرا بطرف بالا سوق می‌دهد. شکیبائی را (که به‌عنوان کلیدی برای خوشبختی نگریسته می‌شود) تمرین می‌کند و در راه مقصودش اطمینان را پرورش می‌دهد. در این جریان او به امور مادی بی‌اعتناء می‌شود و خواهش‌های هیجان‌برانگیز را از

بین می‌برد. اکنون در فکر، عمل و احساس متحد شده است، آماده است که مغز خود را از تمام آنچه در ضمیر آگاه او است خلاص کند.

صوفی عمداً یک دوره انزوا اختیار می‌کند تا هوشیاری فریب کارانه را از میان بردارد، یعنی روشی مخالف با آنچه موجب رشد آن است برمی‌گزیند. این دوره انزوا برای صوفی مؤثرترین تحلیل شخصی است. او معتقد است که اجتماع و فرهنگ پلی برای رسیدن به «خویش واقعی» است. حتی زندگی چنان پیامبرانی مانند موسی، عیسی، محمد، بودا یا صوفیان برجسته‌ای چون شاهزاده ابراهیم ادهم و ابی سعید اب‌الخیر، برای رسیدن به «خویش واقعی» پیروی از وضعی شبیه این حالت را نشان می‌دهد. صوفی کوشش می‌کند از راه انزوای عمدی، یکایک تجربه‌هایش را در مغز خود تحلیل کرده، نواقص آنها را درک کند و مطالب اغفال‌کننده را از ضمیر خود پاک سازد و درعین حال بینش تازه و کاملتری درباره اصل و ریشه آن تجربه پیدا کند تا وابستگی خود را به آن ببیند و درک کند.

صوفی در این تحلیل، خود را از اجتماع جدا می‌کند ولی در عین حال قوه ادراک و احساسی از هر عنصری در دنیا بدست می‌آورد و آنرا به اصل وجود آن ربط و نسبت می‌دهد. او آنچه را که زمانی بنظرش باارزش می‌رسید از ارزش می‌اندازد ولی هم زمان تجربه‌های بی‌واسطه‌اش با به جنبش درآوردن بینش خود و پرورش دادن عشق و تشخیص وجود خویش، او را غنی و بارور می‌سازد. عشق گردونه‌ای می‌شود که او را به پیش می‌برد. عشق «داروی داروها است»: عشق ایمان او را تقویت می‌کند، نگرانی او را از بین می‌برد و او را تشویق می‌کند که از میان بسیاری از حالات مغزی عبور کند.

در جریان تجربه کردن و درک «حال»، صوفی، یک سلسله تغییرات داخلی را تحمل می‌کند یا بعبارت دیگر در زندگیهای بسیاری زندگی می‌کند. او دائماً مواظب و عاشق است و احتیاط می‌کند که در یک فریب و خبط بصر نیفتد و خود را به هدف مورد جستجویش می‌چسباند. بنابه عقیده تصوف، کسانی که در راه «طلبند»، عاشق هستند و آرامش ندارند، این بی‌آرامی نیروئی برای مشاهده و جستجو در هر گوشه‌ای از مغز بوجود می‌آورد تا روان را برای ظاهر شدن «خویش واقعی» آماده کند. در این حالت به او کمک داده می‌شود تا خویش واقعی را در نمایان شدنش تشویق کند. وقتی بیدار است ذهن خود را در مقصود مورد جستجویش متمرکز می‌کند، وقتی خواب است از

«خویش واقعی‌اش» استدعا می‌کند که خود را به او به نمایند. آنکه آماج عشق صوفی است، در خوابها خود را بر او ظاهر می‌کند و صوفی باید برای پذیرفتن دعوتش آماده باشد. از قدیم در ایران مقامات صوفیه شدیداً اعتقاد داشتند که اسرار زیادی در خوابهایشان بر آنها آشکار می‌شود.^{۱۳}

وظیفه صوفی در اصل شکستن بت «نفس خویش» است که ما در همه بت‌ها است.^{۱۴} وقتی به این هدف رسید جستجوی او تمام می‌شود. دست‌خالی، مغزخالی و بدون خواهش، او هم هست و هم نیست. او احساس هستی دارد و ندارد، هیچ نمی‌داند، هیچ نمی‌فهمد. عاشق است، ولی عاشق چه کسی؟ از آن خبر ندارد. دلش در عین حال پرو خالی از عشق است. در جریان جستجویش، «من» را از بین می‌برد ولی هنوز از ناآگاه بودن ضیمر آگاه با خبر باقی می‌ماند.

در گام بعدی صوفی این با خبری را از دست می‌دهد (باخبری از نبودن هوشیاری) تا اینکه رابطه «جوهر - ماده» را از میان بردارد و بوحدت برسد. در یک معنای مسلم او تمام اجزاء عشق و بینش را که تجربه کرده است در جریان خالی کردن هوشیاری در خود جذب می‌کند. برتر از زمان و مکان می‌شود. این حالت که اوج از بین بردن قسمتی از خویش است با از خود بیخود شدگی یکسان است و اثریک مستی طبیعی را دارد. در بین صوفیان ایرانی این حالت جذبه نشئه‌ای بیدردسر دارد و گاهی اوقات برای روزها یا هفته‌ها ادامه می‌یابد. این حالتی روحی است که به خواب شباهت دارد و در آن شخص هر چیزی را به کمال انجام می‌دهد.

اکنون شخص زندگی را دست اول تجربه کرده است. فاصله‌ای بین خود و معشوقش نمی‌بیند.^{۱۵} صوفی‌هائی که جستجوی خود را بپایان رسانده‌اند معمولاً این حالت وحدت را از راه بعضی یادآوری‌ها، رقص‌ها، موسیقی و خواب کردن مصنوعی خود پیدا می‌کنند. وقتی آنها چشیدند ممکنست دوباره آنها را از دست بدهند. راز عشق عمیق، که در اشعار غنائی‌شان چون سیل طوفنده‌ایی جریان می‌یابد از وحدت وجداشدن ناشی می‌شود. در بندهای زیر ابی سعیداب‌الخیر این حالت وحدت را توصیف می‌کند:

من عشقم، من معشوقم، با این حال کمتر از عاشق نیستم
من آینه‌ام و زیبائی هستم

بنابراین مرا در خودم نگهدار*.

یک صوفی می‌تواند در مرحله «فنا» - که می‌توان آنرا بمثابه گذشتن از جهان آگاهی به دنیای ناآگاهی، جاییکه عقل در آن غیرفعال است، تعریف کرد - بایستد. او همینطور می‌تواند از این مرحله بگذرد و خود را در حالت «بقا» (دوام) ببیند، جاییکه او در عدم، هستی جداگانه، هستی مستقل بدست آورد، یعنی القاء صورت می‌گیرد ولی شخص به درون یک حالت وجودی آگاه داخل می‌شود. هر کس به این حالت برسد یک «انسان کامل» می‌شود که بر آگاهی تکیه دارد و عقل بر او حکمرانی می‌کند. درک مستقیم و بینش به انسان کامل کمک می‌کند که به عنوان یک کل فی‌البداهه و با افاده معنی عمل کند. بجای مطالعه زندگی از فاصله دور، او خودش زندگی است. در این حالت که غیرقابل توصیف است و خصیصه‌ای خاموش دارد، فرد اکنون همه چیز یا هیچ چیز است: همه چیز زیرا او با همه هستی و آفرینش متحد است، هیچ چیز است، در این معنی که هیچ چیزی نیست که جدا شدن یا از دست دادن آن او را اندوهگین سازد او تمام زندگی را در آغوش می‌گیرد و در آنسوی خوب و بد جای دارد. او کیفیت‌هایی که تمام زندگی، هستی عادی بشری و زندگی معنوی را در برمی‌گیرد عملاً تجربه کرده است. او بیشتر به صور مختلف خود را مردی مشهور، مردی جاه‌طلب و مردی مذهبی احساس کرده و اکنون از آنسوی همه آنها گذشته و بالاخره خویش و خودی جامع‌تر بوجود آورده است. احساس می‌کند که به تمام بشریت وابسته است، در خود پیوندی با همه موجودات مشاهده می‌کند و کوشش دارد تا تجربه‌های دیرینه خود را برای سود آنها بکار اندازد. همین احساس را می‌توان در شعر مولوی احساس کرد:

اگر در دنیا عاشقی وجود داشته باشد، ای مسلمان این منم
اگر مؤمنی، کافری یا زاهدی مسیحی وجود داشته باشد، این منم
درد شراب، ساقی، مطرب، چنگ و موسیقی
معشوق، شمع، مشروب و وجد آدم مست، این منم
هفتاد و دو کیش و فرقه در دنیا

* نیکولسون مطالعات در تصوف اسلامی (نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۲۱)

واقعاً وجود ندارد: به سوگند که هر کیش و فرقه، این منم
 زمین و هوا و آب و آتش نه جسم و روح نیز این منم
 راست و دروغ، خوب و بد، راحتی و سختی از اول تا آخر
 دانش و آموختن، ریاضت کشی و پرهیزگاری و ایمان، این منم
 آتش دوزخ، مطمئن باش با شعله‌های آتش
 بله و بهشت و عدن و حوری‌ها، این منم
 این زمان و آسمان با تمام آنچه در آن هست
 فرشتگان، پری‌ها، جن‌ها و بشر، این منم.*

صوفیان، معمولاً باید از چندین مرحله رفتاری بنام «مقام» بگذرند و همدوش
 آنها از فیض چندین چگونگی و بازتاب درونی بنام «حال» برخوردار شوند. «مقام»
 رتبه‌ای است که بتدریج بدست می‌آید که ثبات دارد، در صورتیکه «حال» یک کیفیت
 باطنی مغز است که وابسته به احساسات است و نه تحت کنترل اراده. «حال» به نوآموز
 (سالک) مکشوف میشود و به طریق دیگری دریافت میگردد. مانند «جوببار
 خود آگاهی» جیمس Jamse. «حال» ساکن یا استوار نیست. همانند جرقه تندی است که
 پدیدار میشود و ناپدید می‌شود یا مانند تکه برفی که روی آب می‌افتد و در همان لحظه از
 بین می‌رود و قسمتی از جریان آب می‌شود.^{۱۷}

در تصوف قدیمی و سنتی مراحل رفتاری با «هوشیاری» یعنی یک تولد دوباره
 روحی یا شروع طرز نوینی از زندگی آغاز می‌شود. چنین احساسی ممکنست ناگهانی به
 شخص دست دهد یا ممکنست در نتیجه بعضی رویدادها در باطن او پیدا شود. ولی
 هوشیاری تنها کافی نیست، طالب (سالک) باید از راه «توبه»^{۱۸} رفتار نامناسب گذشته
 خود را ترک کند، آنوقت تصمیم بگیرد که اصلاح شود و سرانجام «خود» را از دشمنی
 و بیرحمی پاک کند. اکنون سالک تازه کار در وضع و حالی است که برای خود باید
 یک «قطب» یا راهنما انتخاب کند که گاهی اوقات او را دلیل راه (روشنائی راه)
 می‌نامند، چون این افراد به «این همانی» نهائی رسیده‌اند. پس از توبه، مرحله اجتناب از
 اعمال مشکوک و نامعلوم (ورع) است. این مرحله بوسیله مرحله پرهیزگاری (زهد)

* رومی مثنوی ترجمه ر. آ. نیکولسون

دنبال می‌شود که در آن نوآموز خود را درباره بعضی از ارزش‌ها و آرامش داخلی متمرکز می‌کند. مرحله بعدی، مرحله صبر است و این مرحله به عنوان نیمی از کار و کلید خوشی به حساب می‌آید. در هر نوبت و در هر سطحی تازه کار در برابر وضعی خواه مساعد، خواه نامساعد قرار می‌گیرد، ولی در هر کدام از موارد بصبر نیازمند است، رسیدن به مرحله اعتماد (توکل) مشکل است، چون فرد باید بدون توسل به دعا یا تقاضائی از خدا اعتماد داشته باشد. رضایت (رضا) مرحله آخر است، اوج تمام مراحل گذشته است، خصوصیت آن مثل اینست که همه چیز قطعی و آرام است.^{۱۱}

همراه این مراحل بنحوی «حال»‌های مرتبط با حالت فکری آن مرحله وجود دارد. یکی از این حالات (حال مراقبه) است و این مستلزم آنست که شخص باید رفتار خود را بنابه مقیاس هدف مورد جستجویش اندازه بگیرد. صوفیان همچنین معتقدند که خدا در هر لحظه، رفتار آنها را نظاره می‌کند. حال‌های دیگر شامل: حالت نزدیک بودن (حال قرب) یعنی که شخص بسوی هدفش پیش می‌رود، حالت عشق (یعنی وضعی که در آن انسان طبیعت خود را به موجودی شبیه به خدا تغییر می‌دهد)، حالت ترس و امید، حالت صمیمیت، حالت (اطمینان) که دیگر شکی باقی نمی‌ماند و در پایان حالت وحدت و اعتماد است.

در تصوف کلاسیک، سالک این تحول و تغییر تدریجی را با شرکت در سازمانی بنام خانقاه بعهده می‌گرفت. در اصل، خانقاه جائی بود که ساکنین محل سفره‌ای پهن می‌کردند و برای عابرین و نیکوکاران غذا فراهم می‌آوردند، بعد این اصطلاح به مهمانخانه‌ای شبانه‌روزی اطلاق شد که در آن سالکان تحت راهنمایی یک رهبر زندگی می‌کردند. در اینجا آنها با هم دعا می‌خواندند و بفکر فرو می‌رفتند، به فقرا کمک می‌کردند، و هر کدام کار یا شغلی داشتند، و نیز در بعضی اجتماعات عمومی حاضر می‌شدند. برای اینکه زندگی را کامل‌تر تجربه کنند، از سالک انتظار می‌رفت که سفر کند و از خانقاه‌های دیگر بازدید بعمل آورد. این تجارب روحی و رفتاری در تصوف قدیمی و سنتی بتدریج سالک را رهبری می‌کرد که با خدا یکی شود یا به ایدآل مذهبی خود برسد.

فصل دوم

تولد دوباره در عشق و آفرینش:

تحلیلی از رومی

تولد دوباره در عشق و آفرینش: تحلیلی از رومی

کمال یافتن و شخصیتی تمام و جامع شدن بمعنای کامل کردن دایره هستی است. برای رسیدن به این پایگاه شخص از هنگام جنینی تا مرگ، از مراحل تولد یافتن، اجتماعی شدن، پرورش پیدا کردن، متخصص شدن، هوشیاری از «خویش»، اهمیت دادن به وجود خارجی خود، تحقق نقش فرهنگی، درک خلقت، درک انسان از تکامل عالم هستی، پرده برداشتن از ضمیر ناخود آگاه و بالاخره رسیدن به حالت هستی آگاهانه عبور می کند. کسی که می خواهد انسان بالغ و پخته‌یی شود باید دوباره و دوباره متولد شود و تعداد زیادی تولدهای روحی را به‌بیند و تجربه کند.

شخص در مرحله‌ای از رشد خود از «خویش متعارفی» یا «عرضی» خود آگاه می شود، - جریانی که به سالها آمادگی، تجربه و عمل متقابل با دیگران و با محیط نیاز دارد - آنوقت نفس او رشد می یابد ولی هنوز باید در باطن رشد نفس خود، بینش بدست آورد. به نوبه خود او باید فرهنگ را آنچنان کامل جذب کند که خود نماینده آن شود، چون انسان تنها وقتی می تواند به فرهنگ، وجود خارجی بدهد که اول آنرا جذب کرده باشد. فرد وقتی متوجه شد که تاریخ و یک زندگی متعارف تنها قسمت کوتاهی از تکامل انسان را تشکیل می دهد، دوباره متولد شده است. یک میلیون سال پیش از آدم، انسان در حال سیر تکامل بود، با پیدا کردن بینش در نقش سودمند بودن فرهنگ و نفس، شخص «خویش جامع» را شاید از راه وجدان آگاه و خصوصاً ندای باطنی اش درک می کرد. در این نقطه او فاصله بین «خویش متعارف» و «خویش واقعی» را در می یابد.

درک و دریافت تنها، کافی نیست. در واقع این درک، اختلاف اولیه با «خویش متعارف» را نشان می‌دهد. آنقدر ماهیت این مشاجره پیچیده و آنقدر تارهای آن با شخصیت فرد بهم در بافته شده است که مستلزم جرأت زیادی برای روبرو شدن و حتی پیشی گرفتن از آن و غلبه کردن بر آن است. فرد برای رسیدن و پخته شدن باید بسیار بکوشد تا قدرت کافی پیدا کند که در برابر «خویش متعارف» به‌ایستد، شکیبائی مغزی پیدا کند تا در برابر نیروهای اجتماعی ناپسند مقاوم و استوار باشد و استاندارد جدیدی فارغ از تمام آنچه معمولاً گرانبها می‌پنداشت بدست آورد. او باید منبع علاقه خود را تقویت کند، آنرا بسوی این آرزو و هدف جدید سوق دهد، روی آن متمرکز شود، آنرا دوست داشته باشد و دائماً اهتمام کند تا آنرا گسترش دهد تا اینکه از آن آگاهی یابد و از قدرت روانی خودش پرده بردارد. آنوقت پس از اینکه به یک حالت هستی آگاه رسید او کاملاً بدنیا آمده و کاملاً هوشیار است. بدین ترتیب شخص سرانجام از آگاهی ابتدائی‌اش به هستی آگاهانه رسیده و دایره وجودی را بسته است.

در اصطلاحات روانشناختی، هم اریش فروم و هم یونگ C.G.Jung هر دو توضیح داده‌اند که چطور زندگی متعارف و تطبیق یافتن با آن می‌تواند انسان را از درک «خویش جامع» یا از اینکه کاملاً شخصیت خود را پرورش دهد باز دارد.*

کوشش‌های ناآگاهانه زندگی معمولی بیشتر در زمانی انسان را متوقف می‌سازند که باید بهبود از خود نشان دهد. نیروهای اجتماعی ناپسند ممکنست او را هدایت کند که ارزش‌های دروغین را درک و دریافت کند و به نوبه خود علاقه‌های دروغین در او پرورش یابد. او از «خویش حقیقی»‌اش برگردانده می‌شود و از پرورش (جریان تولد دوباره) محروم می‌شود. چنین انسان «نیمه متولد شده»‌ای معمولاً کوشش می‌کند که آنچه را به او نزدیک است بگیرد حتی اگر آن چیز او را از رشدش باز دارد. چنین شخصی که نیازهای آنی و صدای نفس سطحی‌اش بر او مسلط شده نمی‌تواند به وجدان انسانی خود* یا به ندای باطنی خود گوش بدهد.

در چنین وضعی هر افسانه و چیز ساختگی، حقیقت می‌شود و دروغ به عنوان

* فروم در کتاب «انسان برای خودش»، یونگ در کتاب رشد شخصیت

* فروم در کتاب «انسان برای خودش»

راست پدیدار می‌گردد. چیزی که فرد شخصیت می‌نامد در حقیقت شخصیتی است که بر شخصیت بالقوه او سایه می‌اندازد و او را از بالغ و کامل شدن محروم می‌کند. آنچه او آنرا «خویش» می‌خواند در واقع خودی است که بر نفس او پرده می‌اندازد و چیزی که بنظر او «من» است تنها مانعی است برای «من واقعی» شدن او.

در هر عصر توده مردم بخودشان خیانت می‌کنند و بصورت مقلدهایی کور باقی می‌مانند، تنها به تعداد انگشتان یک دست از مردمان در موقع معین از وجدان بشری خود پیروی می‌کنند* و (خویش)های خود را به کاملترین توانائی رشد بالامی‌برند. این مردم غالباً با جرأت این جریان را با بریدن از دیگران شروع می‌کنند، این انزوا مستلزم جدا شدن از آرامش بخش‌ترین وسیله یعنی احساس تعلق داشتن به گروهی از مردم یا دقیق‌تر داشتن یک گروه آشنا است. برای برداشتن چنین گامی، فداکاری قابل ملاحظه لازم است، این گذشت بمعنای بریدن از تمام علاقه‌های مربوط به مقام، درجه و نام است و در زمانی است که خود، هنوز به آنها نیاز دارد، بجای آن او فقط به این امید کوشش می‌کند که «خویش جامع» خود را پیدا کند.

جستجو برای تکامل نهائی

در تاریخ بشر یکی از مردانی که کشمکش هستی خود را با رسیدن به حالت جامعیت و برتر شدن از ترکیبی از فرهنگ‌های اسلامی، یونانی و هندی حل کرد جلال‌الدین محمد مشهور به مولانای روم بود. مولانا در ۱۲۰۷ میلادی در بلخ متولد شد، از خانواده‌ای با اهمیت و دانشمند و صوفی بود و در ۱۲۷۳ میلادی در قونیه مرد.

در سی و سه سالگی پایگاه والائی در قونیه (در قسمت شمالی ترکیه فعلی) داشت تا آنجا که به عنوان یک دانشمند بزرگ اسلامی اهمیت بدست آورد. از منابع موثق و مختلف بدست می‌آید که در حدود چهارصد نفر در حلقه درسی او شرکت می‌کردند که بسیاری از آنان از شخصیت‌های مشهور عصر خود بودند. پادشاهان، شاهزادگان و وزراء نیز در این جلسات حضور می‌یافتند. یکی از پسرانش که جانشین او شد اشاره

* فروم در کتاب «انسان برای خودش»

می‌کند که در آن زمان، مولانا حدود ۱۰۰۰۰ نفر پیرو داشت.* درسی و هشت سالگی او شهرت و ارزش‌های متعارف را رها کرد تا «خویش واقعی» اش را کشف کند.

مولانا ظاهراً در مدت کار معلمی‌اش (۴۲ - ۱۲۳۸ میلادی) بتدریج از مفاهیم شیوه‌های مختلف زندگی در روزگار خودش، مانند: تطبیق کردن با استانداردهای سنتی شایع و عامه پسند، پیروی کردن قاطعانه از مذهب، پیروی از عقل، یا عمل کردن به حقیقت تصوف و محبت بجای مذهب رسمی، آگاه شد.

مولانا با جذب تمام این شیوه‌های زندگی، خود یک نماینده موثق آنها نیز شد. او کاملاً «خویش متعارف» خود را در سنت فرهنگی خود پرورش داد. با اینکه مردم بیش از اندازه به نظریات او احترام می‌گذاشتند، او خود از دیدگاه‌های محدود آنها ناراضی بود. مولانا در طول سالهای آخر تدریس، باطناً ناراضی و سرگشته شد.

مولوی بتدریج محدودیت‌های مذهب را دریافت و متوجه شد که اطلاع از زندگی متعارف، بخودی خود تولد دوباره را کاملاً همراه نمی‌آورد. تاریخ زندگی مردانی مثل غزالی علاقه رومی را نسبت به عمل و تجربه تقویت کرد تا به وعظ و تدریس. حالت فکری رومی طرز تلقی و نظرش نسبت به پیروانش در نقل قول زیر در فیه مافیه منعکس شده است:

مردم می‌خواستند که من درس بدهم، کتاب بنویسم و وعظ کنم ... ولی امیر پروان (امیر قونیّه) پرسید: آنچه اساسی است عمل است؟ که به آن پاسخ دادم: معتقدان به عمل کجا هستند که من به آنها درس بدهم؟» [بی‌پرده آنها را نشان بده] اکنون تو کلمات می‌خواهی پس گوشه‌ای را فراده تا چیزی بشنوی. اگر من صحبت نکنم تو آشفته می‌شوی. در دنیا ما دنبال یک مرد عمل می‌گردیم که او را همراهی کنیم. چون ما خریداری برای عمل نمی‌توانیم پیدا کنیم، بلکه مشتریانی برای کلمات داریم، بنابراین ما خود را مشغول کار کلمات می‌کنیم. وقتی تو مرد عمل نیستی چطور عمل را می‌شناسی؟ ما عمل را فقط بوسیله عمل می‌شناسیم. ما علم را تنها با علم می‌فهمیم صورت را با صورت، معنی را با معنی. در این راه عمل کردن، مسافری وجود ندارد، اگر

* سلطان ولد، در دیوان خود. همچنین در «شرح حال رومی» ویرایش شده بوسیله

ما عمل کنیم چطور مردم می‌توانند آنها درک کنند و ما را در راه به بینند؟ در حقیقت این عمل، روزه گرفتن و نماز خواندن نیست. اینها صورت‌های ظاهری عمل است. عمل درونی است و با معنی سروکار دارد، یقیناً از آدم تا محمد (ص) نماز و روزه به این شکل‌ها نبوده و بر حسب کردارها واقع می‌شد ... بنابراین عمل آنچه که مردم می‌پندارند نیست. مردم معتقدند که عمل یک شکل ظاهری مذهب است و اگر علیه آن شکل ظاهری اقدام کنند پاداشی نخواهند یافت ...*

مولانا در این نقطه بحرانی از زندگی، متحمل تغییر احساسی عمیقی شد که بخشی از آن نتیجه شورش او علیه زمینه خانوادگی و پرورش او بود. مولوی در خدمت پدرش بهاولدسلطان العلماء که یکی از عالمان مشهور مذهبی با درکی از تصوف کلاسیک بود، تعلیم یافت. اجداد پیشین او همه قاضی یا از رهبران مذهبی بودند.

بدین ترتیب مولوی از ابتدای زندگی تحت سیمای مقتدرانه خانواده اجدادی خود خصوصاً پدرش درآمد. پدر مولوی به شدت به ارزش‌های سنتی اسلامی پیوست، حتی آنزمانیکه این ارزش‌ها مغایر با رویه دربار نیرومند علاءالدین خوارزمشاه بودند. مردم عادی به عنوان یک رهبر روحانی به او احترام می‌گذاشتند و او تنفر بسیاری را نسبت به خود از روشنفکرانی که به قدرت مرکزی تسلیم شده بودند برانگیخت. بدلیل همین نفوذ بسیارش در میان مردم و شاید بدلیل اینکه هجوم مغول را پیش‌بینی می‌کرد، به‌مراه خانواده‌اش مجبور شدند که در ۱۲۱۹ میلادی از بلخ مهاجرت کنند.

پس از دیدار از بسیاری از مراکز مهم در خاورمیانه، خانواده تبعید شده در قونیه پایتخت علاءالدین کیقباد (سلجوق غربی) اقامت گزیدند. در اینجا بهاولد پیش از مرگش در ۱۲۲۸ میلادی، شهرت و اعتبار گذشته خود را دوباره بدست آورد.

بدون شک جلال‌الدین رومی پدرش را مردی با درستکاری زیاد و مادرش را زنی با گرمی و وفاداری بزرگ می‌دید. رومی از طریق پدرش دانشی از زمانه بدست آورد و با مشاهده او در رفتار و گفتار نشانه‌های ویژه و برجسته‌ای پیدا کرد. بعلاوه مردم انتظار داشتند چنان خانواده متشخصی یک زندگی نمونه و الگو برای دیگران ترتیب دهد و

* رومی فیه مافیه (سخنرانیها) (مقالات) ویراستاری بوسیله فروزانفر تهران نشر دانشگاه

ارزش‌های اجتماعی را با آنها تقسیم کند. بدین ترتیب از ابتدا مردم به او احترام می‌گذاشتند و با مرور زمان که مولوی بصورت یک رهبر با اهمیت در آمد، به احترام او نیز افزوده می‌شد. مسافرت‌های ممتد خانواده که چندین سال بطول انجامید در روشنی فکر مولانا سهم بسزایی داشت. مولانا در هنگام نوجوانی درست در اوج مرحله پذیرندگی از زندگی بود و در حقیقت در تولد روحی جدیدی داخل می‌شد. بعلاوه در همراهی پدرش امتیاز این را داشت که برجسته‌ترین رهبران مذهبی زمان خود و نیز بسیاری از صوفیان و از آن جمله عطار را ملاقات کند و عطار کتاب اسرارنامه خود را به او هدیه کرد و نیز سهروردی اشراقی بزرگ را دید. بدین ترتیب رومی هم از تماس خود با پدرش و هم از صوفیان بزرگ بهره برد.

مولانا در زندگی خصوصی‌اش در بیست و یک سالگی ازدواج کرد. او پدر دو پسر شد. بعداً همسرش مرد و او دوباره ازدواج کرد و دارای پسری دیگر و یک دختر شد. از لحاظ شغلی در موقعی که بیست و چهار ساله بود در تفسیر قانون و رویه قضائی قانون اسلامی و مذهبی شهرتی پیدا کرد و در موقع مرگ پدرش به تقاضای مردم و مقامات بالا، جانشین پدرش شد. مولانا این شغل را برای مدت یک سال بعهده گرفت. در همان زمان یکی از شاگردان پدرش، بنام برهان‌الدین ترمذی که در آن وقت از صوفیان مشهور خطه خراسان بود او را ملاقات کرد و خود را به عنوان راهنما در فهم تصوف کلاسیک به او عرضه کرد. مولانا پیشنهاد او را پذیرفت و برای نه سال با برهان‌الدین معاشرت کرد. در سه سال اول به دانش خود افزود و حالات روحی و رفتاری خود را تغییر داد. چهار سال بعد را در مسافرت تنها با راهنمایش به سایر مراکز مشهور صوفیه گذراند. در آخر او بیشتر با گام‌های رفتاری و تأمل کننده تصوف آشنا شد.

در مراجعتش از دمشق برای پنج سال علم مذهب تدریس کرد و راهنمایی روحی به طلاب داد. معاشرتش با گروه‌های مختلف (ترکها، یونانیها، ایرانیها، تازیها) بینشی وسیع درباره منبع ضعف و قدرت انسان به او داد. او متوجه شد که انسان بعلت تناقضات طبیعی خود می‌تواند راههای خیلی متفاوتی را برگزیند، چون در فیه مافیه نوشت:

برای فرشتگان نجات با دانش صحیح می‌آید، برای حیوانات با نادانی واقعی، بشر بین این دو تناقض گرفتار شده است، بعضی (موجودات) از خرد عقل جامع پیروی

می‌کنند و کاملاً فرشته‌گونه شده‌اند (به صافی نور) و از بیم و امید در امان هستند. بعضی تحت تسلط غرائز قرار گرفته‌اند و کاملاً حیوانی شده‌اند، بعضی در تناقض باقی مانده‌اند. این گروه آخری یک درد باطنی، غم و اضطراب دارند، آنها از وضع خود ناراضی هستند. پرهیزکاری آنها مقدسین را جلب می‌کند که دوست دارند آنها را راهنمایی کنند و آنها را مثل خودشان کنند. شیاطین نیز منتظرند که آنها را بسوی پائین‌ترین وضع حالت ممکن بکشانند. *

در عین حال مولانا متوجه شد که تنها دانش انسان را تغییر نمی‌دهد، همچنین تعلیم زیاد نیز شخصیت یک فرد را رشد نمی‌دهد رفتار انسان در رابطه با تغییری در طرز تلقی‌اش تغییر می‌کند. وقتی احساس قطعی دارد فکرش صاف و روشن می‌شود. با اینکه اعتقادات مردم با هم اختلاف دارد، این اعتقادات در اصل شبیه هم هستند و او معتقد بود که بینش در درون مسئله ایمان سرچشمه اختلاف را از میان برمی‌دارد. رومی که کاملاً از وحدت آگاه بود، نگران منابع اختلاف بین فرقه‌های اسلامی و فرقه‌های یهودی، مسیحی، زردشتی و غیره شده وقتی این اختلافات طبیعی در نظم اجتماعی را مشاهده کرد، آنوقت شکایت کرد که هر کدام از هفتاد و دو فرقه مذهبی از حالت دیگری آگاه نیستند... سنی از جبری آگاه نیست، جبری از سنی متأثر نمی‌شود، آنها راههای مخالفی دارند. جبری می‌گوید که سنی ره گم کرده است و سنی می‌گوید که «جبری چه آگاهی دارد؟» *

مولوی پاسخهای اینهمه را به قفل‌های بیشمار تشبیه میکند که بر در خزانه «خویش» زده‌اند، یا آنها را به گذرگاههای پیچ در پیچ کوهستان همانند می‌سازد که انسان را در یافتن راهش بدشواری می‌افکند. رومی متقاعد شد که قانون، خرد و شریعت فقط ابزارهایی هستند که از آنها نیکی یا بدی بیرون می‌آید. دیگر روحانیون مورد علاقه‌اش نبودند، چون آنها خود را به ظواهری که مدت چهار قرن توسعه یافته بود علاقمند کرده بودند. آنها به معنی اهمیت نمی‌دادند بلکه صرفاً برای راضی کردن آدم عامی و کنترل او به ظاهر علم دین می‌پرداختند. مولوی برای چند مدتی خود را با این اندیشه‌ها مشغول

* رومی سخنرانی‌ها فیه مافیه ویرایش فروزانفر انتشارات دانشگاه تهران ۱۹۵۹ صفحه ۷۸

* رومی، مثنوی دفتر ششم ترجمه و ویرایش بوسیله نیکولسون

کرد. با آنکه می‌توانست احساسات و افکار این گروه‌ها را جذب کند، «خویش واقعی» او به ضرر خویش متعارفش تقویت می‌شد. همچنین متوجه بود که نسبت به انجام دادن مراسم مذهبی مناسب با شأن یک مقام محترم بودن در اجتماع، در مورد خود کوتاهی کرده است. تا وقتی که در زندگی متعارف فعال باقی می‌ماند کشمکش بین «خویش»‌های او خاموش و در خواب بود. شاید افتخار احراز عنوان «قطب شریعت اسلامی» در وقتی که هنوز در سی سالگی بود صدای انتقادی او را آرام می‌کرد، ولی شهرت نمی‌توانست هوشیاری واقعی او را کور کند یا بر آن تسلط یابد. بنظر می‌رسد که در طول آخرین سالهای زندگیش به عنوان رهبری روحانی نسبت به نحوه‌های سنتی زندگی خرده گیر شد. شاید پرسش‌هایی برایش پیدا شد مانند: اگر عقل شخص آنقدر خلاق است، پس چرا عقل شخصی دیگری آنقدر نیرنگ‌باز و دشمنی‌زاست؟ چرا مومنین تا این پایه کوتاه‌فکر و گوناگونند؟ خصایص واقعی بنیان‌گذاران مذاهب بزرگ چه بودند؟ رابطه سخنان آنها با اعمالشان چیست؟ ارزش کتابهایشان برای مومنان چیست؟ چرا مومنی که عالم است غالباً به علمش عمل نمی‌کند؟

چرا وقتی عشق می‌آید طرز تلقی‌ها عوض می‌شود، تفاهم برقرار می‌شود و

اختلافات ناپدید می‌شوند؟

با اینکه مولوی پاسخ‌های جدیدی برای این سؤالات پیدا کرده بود (بعدها او خود را «عرضه کننده اندیشه‌های نو» می‌نامید) اما مقام اجتماعی و محیط محافظه کار اطرافش او را از انتشار آنها بازداشت. با اینهمه نظراتش مربوط به سرنوشت انسان، مقصودش در زندگی، و بنیاد و تکاملش (حتی پیش از بالا آمدن انسان به وضع کنونی)، خدا و آینده بود. مولوی در درون انسان، نیرویی را که عامل سرکشی او است پیدا کرده بود، نیرویی که یک انرژی سری دارد که اگر در راه صحیح بکار برده شود بطرف ابدیت می‌رود و با بکار بردن بیشتر آن پر جوش‌تر می‌شود. مولوی این نیروی نامرئی را علت تمام شکل‌هایی می‌دانست که انسان در آن با بقیه عالم شریک است بنظر می‌آمد که مولانا آنسوی دنیای معنوی و مادی را در می‌یافت. از این نیروی نامرئی، کشش، عشق، رشد و تکامل بیرون می‌آید که به بالا آمدن انسان منتهی می‌شود. بدین ترتیب در حوزه تکامل ضمیرناگاه، «خویش جامع» در انسان رشد یافته است که ذات و اساس آن منشاء بی‌آرامی است.

انسان درد، میل‌های مفرط و خواسته‌ها را تجربه می‌کند. حتی اگر صدهزار دینار داشته باشد آرامش پیدا نمی‌کند. انسان با دقت زیاد بلائقطاع در هر نوع معامله و حرفه‌ای دست بکار می‌زند، خود را در انواع زیادی از کارها مشغول می‌کند، در چنان زمینه‌هایی مثل ستاره‌شناسی و پزشکی تحصیل می‌کند برای اینکه به مقصود یا آرزوی خود نرسیده است، انسان عادی معشوق خود را «راحت دل» می‌نامد. پس چطور می‌تواند راحتی و آرامش را در چیز دیگری پیدا کند؟

تمام این خوشی‌ها و حرفه‌ها مثل نردبانی است. چون پله‌های نردبان جایی برای درنگ نیست و زود گذر است، خوشبخت کسی است که نسبت به امکان و توانش بیدار و از این حقیقت آگاه شود. در اینصورت راه طولانی برایش کوتاه می‌شود و زلدگی‌اش را در پله‌های نردبان هدر نمی‌دهد. *

در چنین اوضاع و احوال احتمالاً برای بار دوم شمس تبریزی را ملاقات کرد و از طریق او، آموخت که به آنچه یافته بود اعتماد کند و کوشش کرد که به آن تحقق بخشد.

بینش بیشتر در داخل حالت بین فرهنگی

این شمس که بود که مولوی سرشناس را انقدر تحت نفوذ خود قرار داد که اعتماد بیشتری بخود پیدا کرد تا جستجویش را برای یافتن «خویش» پی بگیرد؟ شمس تبریزی، پسر علی، پسر ملک داد و بیست و دو سال بزرگتر از مولانا از خانواده‌ای بود که اجداد او اسمعیلی بودند. با اینکه اطلاعاتی درباره زندگی اولیه او در دست نیست، معلوم شده است که او پرورش خود را در تصوف نزد استاد صوفی ابوبکر زنبیل باف که در شهر تبریز زنبیل میبافت دریافت کرد. (باید متذکر شد که تقریباً تمام صوفیان بزرگ هزینه زندگی خود را از راه کار و تولید در تمدن ساده خود بدست می‌آوردند). ظاهراً شمس به حالتی از هستی رسید که راهنمای او دیگر نمی‌توانست در باز کردن اسرار زندگی به او یاری دهد. شمس مانند سقراط، صدای کامل شده خود را

شنید - صدای یک مرد کاملاً جامع را - او شروع به سفر کرد و از بزرگان دانش و معرفت سؤالاتی کرد تا کشف کند آیا صدایش اصیل است یا نه؟. مدارک اشاره بر این دارند که او از محدودیت‌های زندگی متعارف آگاه بود و حتی علیه تصوف کلاسیک که به انسان دانش اصول تصوف و یکسانی با خدا یا قدیسین را عرضه می‌کرد سر به شورش برداشت. او خود را از هر نوع اقتدار داخلی و خارجی رها کرد و غالباً از علمای سنتی و حکمای الهی که صرفاً عقاید شخص دیگر را تکرار می‌کردند انتقاد می‌کرد. بجای اینکه دیگران را الگوی خود قرار دهد، بسوی باطن خود روی آورد تا خویش واقعی خود را کشف کند. بالاخره از سفرهایش و تبعید خود خواسته‌اش به کمال رسید. پس از سالها جستجوی بی‌حاصل برای یافتن یک روح همخو سرانجام مولوی را ملاقات کرد و او را روح بالقوه و همخوی خود یافت.

خصیصه یک انسان کامل چیست؟ شمس در این باره چیزی جز رساله کوتاهی درباره گفتگوهایش با مولوی، معروف به «مقالات» از خود باقی نگذاشت. ولی مولانا در مثنوی این حالت کمال را به عنوان «فردیت در غیر فردیت» توصیف می‌کند، یعنی القاء با تمام آنچه گذشته است رخ می‌دهد، فرد به حالت هستی آگاهانه داخل شده است. در این حالت انسان دیگر یک انسان اجتماعی نیست، یک «من» محدود که تنها بوسیله زندگی عقلانی خود زندگی می‌کند نیست، بلکه بیشتر یک «انسان جامع» است که بوسیله بصیرت یاری می‌شود و به عنوان یک تمامیت بالبداهه و رساننده مقصود کار می‌کند.

صفات شمس تنها بوسیله شخصی که تجربه یکسانی را تحمل کرده و قدرت اینرا داشت که آن تجربه را دارای هدف کند می‌توانست توصیف شود. چنین مردی خود مولوی بود که یکی از اثرهای بزرگ خود را بنام «دیوان شمس»، در بیان «یک شخصیت کامل» به شمس اختصاص داد. ۲۵۰۰ غزل این دیوان بالبداهه سروده شده است آنچنانکه بنظر می‌رسد که وزن‌های آن غزل‌ها با ضربان و تپش دل انسان هماهنگی دارند. در شماری از غزلیات که مولوی در آنها می‌کوشد تا خود را با نقش شمس یکسان کند، مدارک بیشتری از خصیصه اخلاقی شمس وجود دارد، ولی مولوی اذعان می‌کند که کلمات نمی‌تواند کاملاً او را توصیف کنند. او شمس را به عنوان مردی آزاد، جذاب و جامع و کسی که اقیانوسی از سمبول‌ها را زیر حالت باطنی می‌فهمد

شناساند شمس سر اسرار یا چراغ روشنائی است. برای شمس عشق با اینکه زندگی بخش است هیچ است، چون جویباری از عشق از اقیانوس محبت خودش سربر می آورد. او شبه خداست، حقیقت خلاقه است که با همه متحد شده است و کسی است که روابط جوهر و ماده را حل کرده است. به عقیده مولانا شمس کسی است که وحدت پشت سر کثرت را و اینکه چگونه وحدت به کثرت تبدیل می شود می دانست. شمس کاملاً آگاه بود و زندگی را در تمام وجود و جوهر زندگی تجربه کرده بود. شمس که از درون و بیرون یکسان بود مثل گلی بود که گلبرگ های آن از هر طرف همانند بودند. شمس برآستی آشکار کننده بشریت در حافظه عالم در حال تکامل بود. او به خوشبختی رسیده، شادی را تجربه کرده و از جستجو باز ایستاده بود، چون او از حالت جستجو گذشته و اکنون در آستانه دنیای ذات اساسی ایستاده است. روشنگری است که پرده نام را پس کشیده و ماده را دریافته است. با پاره کردن پرده های نشانه های اختصاصی و صفات عاقبت دیده که در تکامل، پدیده های دنیای محسوس، چطور تشکیل یافته اند. او از هستی گذشته به لا وجود و ماوراء آن رسیده است. در چنان حالتی زندگی می کرد که به قانون، مذهب نیاز نداشت. فاقد هر گونه احساس گناه و عدالت بود، حقیقت و محبت کارهای بالبداهه او را رقم زده بود. وقتی شمس در تماس باهمنوعان خود می آمد دارویی برای تمام دردها بود. او بیمانند بود: هیچکس آدمی را مثل او ندیده بود و هیچکس شخصیت جذاب او را نداشت. هیچکس توانائی او را به عنوان راهنما نداشت و با او برابری نمی کرد، هیچکس عقل او را نداشت. مولوی نفوذ شمس را چنین توصیف می کند:

وقتی او اندیشه مرا از عمق دریای روان من برانگیخت، ظاهر فریبنده نور برخاست، شمس نور دیده، روشنی عقل، درخشندگی روح و روشنی دل بود. شمس مردی جامع بود که عقل و مذهب مرا ربود. او شکل هر گونه خوشبختی بود.*

رومی در «مقالات» نقل می کند که شمس برای اینکه به جستجویش تحکیم بخشد راز رسیدنش را به او انتقال داد و در «دیوان شمس»، شمس را مردی که خیلی کم صحبت می کرد معرفی می کند. در حقیقت پند اول او به مولوی این بود که

* رومی، دیوان شمس تبریزی جلد اول (انتشارات امیرکبیر ۱۹۵۷)

خاموش و بظاهر کر باشد تا اینکه بصیرت و درونش بتواند بجوشد. در «مقالات» که فرضاً چند ماهه اول ملاقات آنها را گزارش می‌کند، شمس به عنوان مردی روشن، صمیمی با سادگی و پختگی معرفی می‌شود. در این مقاله بازیگران نمایش خدا، مولوی و شمس هستند. آنها حقایق را در پشت اعتقادات، درست و نادرست مورد بحث قرار می‌دهند، آنها موافقت می‌کنند که افکار انسان در پشت چیزهایی هم زنده و هم غیرزنده واقع هستند.

کاملاً امکان دارد که حکایت رومی از «عمر و سفیر»، ملاقات خودش با شمس را نشان می‌دهد، رومی عمر را به عنوان «روح جامع» توصیف می‌کند، سفیر به عنوان کسی است که می‌خواهد به کمال برسد. وقتی سفیر در جستجوی کاخ امپراطوری عمر بود، متوجه شد که کاخی وجود ندارد و تنها کاخی که عمر دارد یک روح روشن است، زیرا که او مردی روحانی با یک «حالت جامع» بود. سفیر چون صفات روحی عمر را شنید، مشتاق دیدار وی شد. راهنمایی سفیر را نزد عمر برد که در زیر درخت نخلی خوابیده بود.

سفیر با دیدن او لرزید چون بنابه کلمات مولوی «عشق و ترس مغایر یکدیگرند: سفیر این دو چیز مغایر را دید که در دل عمر متحد شده‌اند.» *

عمر ناگهان بیدار شد، ابتدا مغز آشفته سفیر را تسکین داد. آنوقت آنها درباره خلقت، حالات مقدسین «حال» و «مقام» (حالت دائم ولی نادر) صحبت کردند. عمر از مراحل که بوسیله روان پیموده شده است، مسافرت روح وقتی که زمان وجود نداشت و جو پیش از ظهور این زندگی مادی را به سفیر یادآوری کرد. عمر آن بیگانه را همخو، تأثیرپذیر و آماده برای آموختن اسرار دید و کسی بود که همچنین در جستجوی راهنمایی بود. آنوقت سفیر درباره زندگی روی زمین و تغییر حالات از غیرمادی به مادی سوال کرد. عمر توضیح داد که حقیقت (خدا) موجب حرکت است و در همان لحظه لاجرم با خوشحالی به وجود تغییر می‌یابد و اینکار ادامه پیدا می‌کند تا انسان و حالت روحی او ظاهر شود.

بدین ترتیب احساس روحی موجب الهام می‌شود یعنی بیانی است که از حس،

قوه ادراک، عقل و عقیده پنهان شده است. وحدت با حقیقت بدنبال آن می‌آید و اجبار نیست. وقتی کسی آنرا آفتابی کرد از چیزهای نادیده در آینده آگاه می‌شود و خاطرات گذشته هیچ می‌شود. این قدرت روح روحها است که با روح فرق دارد. اگر دل این راز را کشف کند، روح بطرف بالاترین آسمانها پرواز خواهد کرد. *

در نتیجه این مذاکره با شمس رومی متقاعد شد که در زیر شکل و قالب، دریای حقیقت وجود دارد که هر انسان مقدس، جامع و پیغمبری آنرا کشف کرده است. حالت رسمی آن همانطور که در «مقالات» بیان شده است بسوی افراد عادی گرایش دارد و فقط به عنوان یادآوری شخص برگزیده بدرد می‌خورد.

این دریای حقیقت، که بطور مرموزی سرچشمه رشد و تکامل انسان را در داخل ضمیرنا آگاه پنهان کرده است، مسند «خویش جامع» است. مولوی معتقد است که خویش واقعی او آنچه پدرش یا محیط در او پرورش داده است نیست، بلکه آنچه‌ی است که عالم در او آفریده است. از اینرو این «خویش واقعی» از این پس می‌تواند خویش مربوط به عالم هستی یا «خویش جامع» نامیده شود، در برابر «خویش محسوس» یا عرضی که محصول فرهنگ است.

خویش مربوط به عالم هستی (جامع) را می‌توان به عنوان نقشی از عالم تصور کرد که باید از آن پرده برداشته شود. این خویش اگر خودش ضمیرنا آگاه نباشد در ضمیرنا آگاه ما پیچیده شده است. در حالیکه خویش محسوس، ضمیرنا آگاه را احاطه کرده است. «خویش جامع» نیروی بالقوه بی‌نهایت دارد ولی ضمیرنا آگاه محدود است و تنها ضمیرنا آگاه است که وسایل رسیدن به «خویش واقعی» را فراهم می‌کند. «خویش جامع»، تمام هستی ما را در برمی‌گیرد، حال آنکه خویش محسوس تنها قسمتی از وجود ما را تشکیل می‌دهد. خویش محسوس ما را از اصل خود جدا کرده است - اصل وحدت با همه زندگی را - . اکنون که از این جدائی آگاه شدیم، تنها می‌توانیم با تهی کردن ضمیرنا آگاه و با آفتابی کردن ضمیرنا آگاه و بکار گرفتن بینش در تمام وجودمان زندگی پر و کاملی داشته باشیم و در یک حالت هوشیاری کامل زندگی کنیم. من این حالت را «هستی مربوط به عالم هستی» یا «آگاهی وجدان برتر» می‌نامم. «خویش

واقعی» را می‌توان به عنوان تاج ضمیرنا آگاه تصور کرد که بالقوه هستی ضمیرآگاه و مقصود و هدف صوفی است.

شناختن این حالت روانی معمولاً آسان نیست، چون ماهیت آن یک جریان تغییریافتن و شدن است و وقتی به آن رسیدی همانست که باید باشد. صوفیان ایرانی معتقدند که این حالت، بدیهی و بی‌نیاز از توصیف است. درست همانطور که «آفتاب آمد دلیل آفتاب»، «خویش واقعی» نیز چنین است. هر کدام از ما، بعضی اوقات آنرا تجربه کرده‌ایم. غالباً بدون اینکه درک کنیم حداقل یکبار صدا، احضار و دعوت آنرا شنیده‌ایم. شاید کلمه «من» «مرا» (مفعولی)، «او» یا «آن» بیشتر بتواند هویت خویش واقعی را تعیین کند تا «من» (فاعلی) یا «ما». در این معنی تصوف شامل دو گام است: (۱) دور شدن از «من» (فاعلی) و (۲) کاملاً آگاه شدن از «نه من». خویش واقعی در هیچ کجا وجود ندارد، همان ماهیت و طبیعت آن متمرکز و پر قدرت است و نه بسیط و گسترده و نسبت به تجربه فردی می‌تواند هم نزدیک باشد و هم خیلی دور. معمولاً جرقه‌ای از دانش ضمیرآگاه، دایره کوچکی از روان ما را روشن می‌کند، ولی وقتی به «خویش واقعی» می‌رسیم جرقه‌ای مداوم تمام ساختمان روان ما را روشن می‌کند. بعضی از صوفیان دل را مکان آن می‌دانند و کسی ممکنست پرسد: چطور دل می‌تواند، بعنوان قابلیت برای تجربه درک مستقیم، جای معینی برای «خویش واقعی» داشته باشد؟ در شعر زیر رومی منبع «خویش» را نشان می‌دهد، اگر نه محل آنرا:

چلیپا و نصرانیان سربه‌سر	بپوئیدم، اندر چلیپا نبود
به بتخانه رفتم به بتخانه در	در او هیچ رنگی هویدا نبود
بعمدا شدم برسر کوه قاف	در آنجای جز جای عنقا نبود
به کعبه کشیدم عنان طلب	در او مقصد پیرو برنا نبود
سوی منظر قاب قوسین شدم	در آن بارگاه معلی نبود
نگه کردم اندر دل خویشستن	در آنجاش دیدم، دگر جا نبود *
بجز شمس تبریز پاکیزه جان	کسی مست و مدهوش و شیدا نبود

شعر بالا جستجوی مولانا را برای مکان «خویش واقعی» توصیف می‌کند و

* نیکولسون اشعار منتخبه از دیوان شمس تبریز نشر دانشگاه کیمبریج (۱۹۵۲)

وقتی آنرا در مذاهب مختلف، عقل و دیگر منابع پیدا نمی‌کند عاقبت او را بالقوه در درون خویش و در واقع در درون شمس مشاهده می‌کند. ولی برای رسیدن به آن مجبور شد از راه تجربه از مهلت‌های قانونی وجودی بگذرد تا تناقضات درونی و بیرونی خود را حل کند و آنوقت در یک حالت بین فرهنگی زندگی کند.

تناقض ظاهری «خویش» ها:

«خویش متعارف» در برابر «خویش جامع»

ملاقات شمس و مولوی، اعتماد مولوی را در راه یک مقصود جدید مورد آرزو تقویت کرد، یعنی تجربه یک «خویش جامع شدن» را بجای یک مسلمان مذهبی معتبر بودن.

آگاهی از یک نظم بالاتر زندگی معمولاً متضمن یک جهش روانی است که حکم از هم گشودن ضمیرنا آگاه و بدست آوردن رؤیایی جدید را دارد. اگر یک «خویش» پذیرا چنین رویدادی را تجربه کند یعنی اگر محتوای ضمیر آگاه از تجربه‌ای سالم و عمل پرهیز کارانه نتیجه شده باشد، من (فاعلی) در برابر تغییری در راستای بهتر شدن، مقاومت نمی‌کند. ولی اگر چنین رویدادی بر یک خویش واپس‌گرا اتفاق افتد، منتج به تناقضی شدید می‌شود. در چنین موردی این جهش روانی که ما را از ایده‌آلی نو آگاه می‌کند نمی‌تواند خود را به درون عمل منتقل کند و بدین جهت بسوی چاه تاریک ضمیرنا آگاه عقب نشینی می‌کند. ولی بهر حال فشار زیادی بر شخص وارد می‌شود. درک حالت جدید هستی برای مغز پذیرا تنها، کافی نیست چون فرد باید «خویش» قبلی خود را نیز غیرفعال کند. او باید خود را وقف مقصود مورد علاقه جدید سازد، آنرا دوست بدارد و با عمل سخت و مداوم، با آن یکی شود.

خود مولوی بینش در داخل «خویش جامع» را بدست آورد و آنرا بوسیله حالت

وجودی شمس مشاهده کرد. اکنون او «خود را بصورت سایه‌ای در حضور شمس در آورده» تا راهنمایی او را دریافت کند: ولی برای برداشتن «من» «خویش متعارف» باید دچار تغییری می‌شد. مولوی با دو نوع تناقض روبرو بود. تناقض بین آنچه در باطنش بود و آنچه در مغزش تصویر پیدا می‌کرد، یعنی تناقض بین «خویش» محدود که بوسیله

پرورش در فرهنگ بدست آورده بود و آن «خویش» که فرآیند رابطه‌اش با عالم و تمام بشریت می‌باشد. تناقض بیرونی بین آنچه با جهت‌یابی جدیدش و با آنچه عامه مردم تقاضا می‌کردند ارتباط داشت، یعنی تناقض بین مسیر جدیدش بطرف تغییر و راههای متعارف بود، به عبارت دیگر، برداشتن «من» (فاعلی) مستلزم یک تغییر شکل بود که بنوبه خود به پاره کردن پرده‌ها و پیروزی بر موانع ذهنی بستگی داشت. این پرده‌ها عبارت بودند از: (۱) خویش اجتماعی او (خصوصاً رابطه‌اش با جامعه) (۲) خویش متعارف او (محصول اجدادی که برای نسل‌ها به عنوان عالم دینی شناخته شده بودند). (۳) علاقه‌اش برای رسوم (خصوصاً خویش مذهبی او که بر اساس اسلام به زندگی او معنی می‌داد)، (۴) خویش ذهنی و عقلانی او (هر چند اعتقادش به ارزش فلسفه و منطق ضعیف بود) و بالاخره (۵) مانع زبان، (با اینکه وقتی به حالت سکوت رسید می‌توانست سمبول‌های دیگری را بکار برد).

مولوی برای تأمل در «خودش»، حل کردن این مغایرت‌ها و کنار زدن این پرده‌ها، می‌بایست از رهبری عامه صرف‌نظر میکرد و موقتاً خود را از دوستان و مردم پنهان می‌ساخت. تنها در این شرایط بود که او می‌توانست با نحوه زندگی معمول و مقبول مبارزه کند، ارزش‌های اجتماعی را دوباره ارزیابی کند و افکاری را که مقدس شمرده می‌شد آشکارا انکار کند، همین‌طور شمس متوجه شد که مولوی باید از قیود سابقش رها شود تا بتواند «خودش» را پیدا کند، - حتی اگر جامعه او را کوچک و حقیر بشمار آورد. - او هنگامیکه به عقب برمی‌گشت و رفتار خود را برحسب استانداردهای نظر دیگران اندازه می‌گرفت، نمی‌توانست امیدوار باشد که خود را بالا بیاورد و ارتقاء دهد.

مولوی که مشتاق بود «خویش جامع» خود را از راه عبور از «تولد دوباره» بطور کامل بدست آورد، موعظه کردن را رها ساخت و خود را از گروه‌های دیگر اجتماعی برید و پیوندهایش را با شمس تقویت کرد. متعاقباً او سماع را آفرید، رقص‌های پرمعنی، آواز خواندن و موسیقی، که احساسات بالبداهه او را به درون یک وسیله هنری منتقل میکرد. او فقط با شمس معاشر بود.

بنیاد نهادن - سماع بوسیله یک رهبر مسلمان مورد احترام، جامعه مسلمانان متعصب را سخت متحیر و استانداردهای اجتماعی را واژگون ساخت. تعجب آور است که از کشتن او صرف‌نظر کردند چون در آن روزها چنین خلاف عقیده‌ای معمولاً

غیرقابل بخشش بود. بدون شک اهمیت اولیه او باضافه شدت علاقه‌اش به همه بشریت مخالفت را از بین برد. بعلاوه هزاران نفر از پیروان وفادارش هنوز «سروری» او را پذیرا بودند ولی او تا آن زمان کشف کرده بود که «سروری یک دردرس و بردگی یک زنجیر است.» با اینکه خیلی گران می‌آمد ولی مجبور بود که نه ارباب کسی باشد و نه برده هیچکس. بدین ترتیب زندگی جدید خود را شروع کرد یا چنانکه پسرش بیان می‌کند، «استاد بزرگ، نوآموزی در کامل کردن خود شد». * بجای دعاها و آئین‌های مذهبی به سماع پرداخت. برای پانزده ماه پس از ورود به جاده «تولد دوباره»، بیشتر وقت خود را در معاشرت با شمس گذراند، چون بنابر عرف صوفیه، مباحثه یادگرفتن را آسان می‌کند ولی این تنها معاشرت یا استادان بزرگ است که تغییر شخصیت پدید می‌آورد.

این معاشرت، مولوی را تسلی می‌داد، چون هم اکنون او خود را از جامعه منزوی کرده بود. ولی مردم این دوستی و معاشرت را محکوم کردند و اعلام داشتند که مولوی دیوانه شده است، شیطان، روح او را تسخیر کرده و دوباره بدوران بچگی در آمده است. ولی با وجود تمام اتهاماتشان، مولانا فقط محبت و صبر از خود نشان داد. به مقام بالای اجتماعی و دارائی‌های دنیوی خود پشت پا زد و برای رسیدن به کمال به راه خود ادامه داد. بدون شک پیروان وفادار مولوی و منسوبینش که از پندهای مذهبی او بهره برده بودند آن زمان احساس می‌کردند که به آنها خیانت شده است. پسر مولانا رفتار آنها را در این زمان، اینطور بیان می‌کند: «چرا رهبر به ما پشت کرده است؟ همه ما پیروان وفادار او هستیم که می‌دانیم او در هوشمندی و ادراک هم‌تا ندارد. او پادشاه تمام عالمان است. درس‌های او ما را وادار کرده است که علاقه خود را به دیگران رها کنیم. ما او را مشهور کردیم. دوستانش خوشحالند، دشمنانش شکست خورده‌اند. این مرد (شمس) کیست که استاد ما را منحرف کرده است.» *

ولی مولوی به نادیده گرفتن عقاید عمومی ادامه داد و هم خود را بیشتر وقف موضوع شمس کرد. وقتی مردم نتوانستند بر او اثر بگذارند، خشمشان بطرف شمس چرخید. در

* سلطان ولد

* سلطان ولد

دید آنها شمس یک جادوگر بود، چون کسی که می‌توانست انقدر ساده یک عالم معروف و رهبر مردم را تغییر دهد یقیناً نوعی نیروی جادویی دارد. تنش و مخالفت بالا گرفت و شمس شاید برای آزمودن پشتکار مولانا در وظیفه‌اش، اشاره کرد که می‌رود. برای مولوی که اکنون از مردم بریده بود، شمس تنها امنیت روانی بود. شمس دوست یکدل او، نور بدنش بود، آنها یک روح در دو بدن بودند. با رفتن شمس بر شدت جستجویش افزوده شد و اشتیاقش افزونی یافت. مردم انتظار داشتند که مولانا به وضع سابق خود در اجتماع باز گردد ولی بجای آن او به سماع خود و زندگی در انزوا ادامه داد. شمس واقعاً رفت و برای مولوی آزمایش دیگری از قدرت روحی فراهم کرد تا «خویش اجتماعی» را رها کند. با اینکه تضاد درونی‌اش خیلی زیاد بود، او بنابه امر شمس ساکت ماند. سرانجام یکی از بزرگان بعنوان سخنگوی همه وعده داد که اگر شمس از دمشق باز گردد مردم او را خواهند پذیرفت. پس از مکاتباتی، مولوی پسرش و گروهی از پیروانش را فرستاد که استاد را برگردانند. ولی وقتی وضع و رفتار مولانا عوض نشد، حسادت سابق از نو شعله‌ور گردید. شورش پدید آمد که در آن یکی از پسران مولوی، علاءالدین، کشته شده و خود شمس ناپدید گردید (۱۲۴۸ میلادی). *

این حادثه اشتیاق رومی را اضافه کرد، به جستجو برای کمال خود ادامه داد، با اینکه رهبران جامعه دوباره کوشیدند، او را تشویق کردند که به مقام سابق خود باز گردد، سودی نبخشید. بنابه گفته پسرش سلطان ولد، رومی روزان و شبان‌را، رقص کنان و چرخ‌زنان، مکنونات قلبی خود را می‌گفت، هر چه داشت بخشید، بیشتر آنها را به موسیقی دانان داد ولی هنوز بی‌آرام بنظر می‌آمد. نظاره‌کنندگان در حیرت بودند که چه میشود که مفتی اسلام مانند یک مرد دیوانه برقصد. *

* قبر شمس هرگز پیدا نشد

این اختلاف خویش‌ها همچنین در سرنوشت پسران مولانا پدیدار شد، علاءالدین نماینده خویش متعارف و غرور خاندان و اجدادش به توطئه چینی علیه شمس پیوست و کشته شد. پسر دیگر مولوی سلطان ولد که خویش جامع او را مجسم می‌کرد نظم تصوف مولوی را دنبال کرد، نظمی که برای سی نسل پایدار ماند.

* سلطان ولد

اشتیاق مولانا به شمس ادامه یافت و بمحض رسیدن خبرهایی از او که در دمشق است به آنجا مسافرت کرد تا او را بیابد. بدون شک او نیز محیطی دوستانه‌تر آرزو داشت، چون پس از شورش علیه شمس، مردم قونیه یک دشمنی محسوس نسبت به او پیدا کرده بودند. مولوی در دمشق به جستجو برای شمس به عنوان یک فرد ادامه داد، در حالیکه از نظر معنوی او در جستجوی «روح جامع خود» در درون خودش می‌بود. چند سال بعد، همشهریان قونیه یکبار دیگر از مولوی درخواست کردند که برگردد و به او وعده امنیت کامل دادند. وقتی در ۱۲۵۱ میلادی به قونیه بازگشت، باز هم محل سماع را آماده کرد تا پرده‌ها را به کنار زند و تضادهای داخلی خود را هماهنگ کند.

تضاد درونی «خویش» ها

مولانا، از راه محبت و شکیبائی، عاقبت موفق شد رفتار خصمانه هموطنانش را آرام کند - این یک شرط لازم اولیه برای رسیدن به مراحل یکسانی بیشتر و تولد دوباره در عشق و خلاقیت بود. بدین ترتیب وقتی «خویش اجتماعی» را از میان برداشت به باطن خود بازگشت تا «من» (ضمیرفاعلی) را از میان بردارد و ضمیرآگاه را از ظاهرپرستی دینی، - که از کودکی با شخصیت او بهم بافته شده بود، - خالی کند. آنوقت او آماده شد که عقل و منطق را غیر فعال کند تا بینش او فعال بشود و تمام وجودش بتواند بطرف تنویر افکار خود بچرخد. پس از اینکه خود را از این پرده‌ها خلاص کرد، توانست به عمق روان خود برسد. در این دوران و تا وقتی که به وحدت رسید، زبان در زمینه شعر غنائی (باینکه او هرگز فکر نکرد که یک شاعر بشود) بستر جویبار ضمیرناآگاه او شد. مولانا غالباً در فقدان کلمات متوسل به استعاره و زبان نمادین می‌شد. بجای پیروی از صغری و کبری چیدن مذهبی که معمولاً مسلمان باید خود را تسلیم نقش خدا و اطاعت از عرف‌های معین، چون روزه گرفتن، نماز خواندن و زیارت مکه کند، مولوی به خود پرداخت و خودش مرکز تجربه مذهبی شد.

مولانا بعداً توضیح می‌دهد که دو نیرو انسان را مجبور می‌کند که در یک معنی بسوی ظاهرپرستی دینی منحرف شود: یکی بیم‌زدوزخ و دیگری امید به بهشت است. ولی او هر دوی اینها را مثل پرده ملاحظه می‌کند. او به انسان اندرز می‌دهد که خود را عوض

کند بطوریکه بتواند بدون امید و بیم، به یقین برسد. دعوت مولوی از انسان که خودش باشد با کوششی شخصی برای تغییر دادن خودش شروع شد. برای اینکه خود را از سطحی بودن ظواهر و عقاید دینی که حاکم بر طرز تفکر مذهبی زمان او بود دور کند، طرز تلقی مذهبی خود را تغییر داد و می‌کوشید تا رویدادهای منطقی و فلسفی را از حیث محدودیت‌هایشان تحلیل کند، در عین حال علاقه کاملی به اتم پیدا کرد.

بااینکه «عقل» نقش خود را به عنوان راهنمای مولوی به درک خود از دست داده بود، هنوز هم می‌بایست نفوذ سابق آن از میان برداشته میشد و این مستلزم حالتی بود که محدودیت حجاب منطق، دو رنگی فلسفه و خود گول‌زنی را که از یاد گرفتن در مدرسه حاصل می‌شود در یابد. بنابه عقیده مولانا این سه منبع به انسان یقین نمی‌دهد، او را به سرچشمه حقیقت هم نمی‌رساند. در واقع مولانا اعتقاد دارد که با پدیدار شدن حقیقت، هوشمندی یا روشنفکری ناپدید می‌شود و بدون همراه باقی می‌ماند. برای نشان دادن اینکه هوش تنها پاسخ محدودی به زندگی انسان است، حکایت یک نحوی را نقل می‌کند که یکبار سوار کشتی شد و مغرورانه از ناخدا پرسید آیا نحو خوانده است ناخدا گفت نه. عالم به او گفت «پس نیم عمر تو برفنا است.» * مرد غمگین برای مدتی درباره حکم او اندیشه کرد. اتفاقاً توفان کشتی را به لبه گردابی آورد. کشتی‌بان روبه عالم علم کرد و پرسید «آیا شما می‌دانید؟»

عالم گفت «نه» کشتی‌بان به او گفت: «پس کل عمر تو برفنا است.»

بنظر مولوی وقتی کسی در دریای طوفانی بی‌پایان زندگی است، هوش تنها به نجات منتهی نمی‌شود. در بخش دیگری قیاس را بیان می‌کند: پاهای هوشمندی و استدلالیان چوبین است، پاهای چوبی قابل اطمینان نیستند. * همینطور مولوی محدودیت‌های قوانین را، که برای خود کفائی اشخاص در زندگی متعارف وضع شده‌اند، می‌شناسد. او اعلام می‌کند که عقل و هوش آنچیزی را می‌جویند که منفعت دارد. به عقیده مولوی، هوش و عقل انسان را راهنمایی نمی‌کنند - آنها به او کمک می‌کنند که تنها قسمتی از خود را بشناسد نه تمام خود را. بدین ترتیب او به شنوندگان

* رومی مثنوی جلد اول

رویکشتی‌بان نمود آن خودپرست

آن یکی نحوی به کشتی نشست

خود پند می‌دهد که «من» متعارف و این جهانی را محدود کنند و خودشان باشند. قانون اقتدار خود را بر «من» تاب می‌دهد و این «من» است که انسان را محدود می‌سازد. در حوزه هوش و «من» است که کثرت وجود دارد. بنابراین شخص باید «من» را از میان بردارد تا «نه‌من»، که در عرصه دنیای واحد است، بشود. افزوده بر این پرده‌ها عشق انسان به مالکیت هم وجود دارد.

این پرده‌ها جلوی چشم شخص را می‌گیرند و نمی‌گذارند مسیر «تولد دوباره» را کامل به بیند.

وقتی این پرده‌های مختلف را برداشت، «من» اجتماعی را غیرفعال کرد و ضمیر آگاه را خالی کرد، به نقطه‌ای رسید که خویش اجتماعی مرده بود، بندهای ظاهرپرستی دینی شکسته شده، عقل موقتاً غیرفعال، شمس ناپدید و یک پسرش قربانی شده بود. مولوی شخصاً اعتبار اجتماعی و اموال خود را رها کرده بود. بدین ترتیب که از تمام علقه‌ها بریده بود، تنها مانده و گیج شده بود. در خود گم شده او هنوز باید از میان خطرناک‌ترین دوره انتقالی‌اش بگذرد، اگر چه این شروع رهائی او بود.

با وجود این، مولانا در ابتدا از ضربه انزوا بسختی رنج کشید - تقریباً تا سرحد دیوانگی. در تعدادی از غزلیاتش احساسات مغایر خود بین آزادی تازه بدست آورده و سرگشتگی در وضع جدید را ابراز می‌کند. برخی دیگر از اشعارش احساس رهائی او را توصیف می‌کنند. بر خلاف صوفی‌های معمولی او خانقاهی و جائیکه ممکن بود از آن بازدید کند و در آنجا راهنمایی بگیرد نداشت یا در خدمت نجبا و یا مقید به انگیزه ناگهانی نبود. جاه‌طلبی به ثروت و مقام نداشت. به اظهارات تهمت آمیز یا غم روز رستاخیز بی‌پروا بود. انتظار بیم و امیدی از هیچکس نداشت. با اینکه مالیخولیائی شده بود، احساس می‌کرد که از همه دنیای ساخت دست انسان جداست. چون شهرت را رها کرده بود از رسوائی هم باک نداشت چون در حالتی نه آرامش نه تلاش، نه پادشاه نه گدا، نه خادم نه مخدوم، زندگی می‌کرد، فقط می‌خواست خودش را پیدا کند. بیقراری او تنها از جستجویش برای آرامش برمی‌خاست، بدون استاد در جستجوی استاد حقیقی بود.

در اشعار دیگرش کوشش می‌کند سرگشتگی خود را توصیف کند، مثل وقتی که می‌گوید:

چه گویم من چه اندیشم چو من از خویش بی خویشم گهی از موج بالايم، گهی از موج من پستم
نه از بالا اثر دارم نه از پستی خبر دارم چه دانم من چه می گویم چه دانم، نیستم، هستم!!
بدین حرفی که میرانم مگیر از من که حیرانم چو اندیشه شدم حیران و چون اندیشه برجستم

در یادم دامها و آخر بدامی صعب پیوستم
دل من سوخت من خامم دریادم دام و در دامم
شد ستم پیرو من طفلم شدم هشیار و من مستم *
ترکیبی از بعضی اشعارش که در این حالت سروده شده است نشان می دهد که
در درونش دو گونه نقش می دیده است که می خواسته اند آزاد شوند. نقش های قدیمی
زندگی اجتماعی او که فرونشانده شده و به خواب رفته بودند کوشش می کردند به
ضمیر آگاه برسند. آنوقت مولانا یادش آمد که او یک ستون جامعه بوده است، از این
یادآوری نقش شمس در نظرش پدیدار شد و در این حالت سرگشته و حیران مکرر در
تعداد زیادی از غزلها موضوع هستی خودش را بمیان می آورد. در این حالت، احساسات
مغایر خود را یا بصورت توبه یا تناقض گوئی بیان می کند:

چه کنم من، که بسی وسوسه مندم گه از این سوی کشندم، گه از آن سوی کشندم

* * *

نفسی آتش سوزان، نفسی سیل گریزان زچه اصلم، زچه نسلم، به چه بازار خرندم
نفسی همره ما هم، نفسی مست الهم نفسی یوسف و چاهم، نفسی جمله گزندم
نفسی رهن غولم، نفسی تند و ملولم نفسی زین دوبرونم، که بر آن بام بلندم *
چون هنرمندی تصاویر مغشوش را که به ذهنش می آید نقاشی می کند. ولی وقتی نقش
شمس پدیدار می شود از همه آن تصاویر خلاص می شود:
صورت گرونقاشم، هر لحظه بتی سازم باز آنهمه بت هارا در پیش تو بگذارم

* رومی دیوان شمس ویراستاری بوسیله انجوی چاپ تابان صفحه ۲۱۸

* رومی دیوان شمس ویراستاری بوسیله انجوی چاپ تابان صفحه ۲۳۸

صد نقش بر انگیزم، با جانش در آمیزم چون نقش تو را بینم در آتشش اندازم *

اتحاد روح‌ها:

تطبیق خود با شمس

تطبیق و برابر کردن خود را با نقش شخص دیگر معمولاً شبیه ساختن با صفات آن شخص و نمایش دادن خصیصه او را معنی می‌دهد. اگر کسی مقصودش تطبیق کردن خود با شخص دیگری باشد باید از صفات او آگاه باشد، و در این حال حتی ممکنست به ماوراء تطبیق خود با آن شخص برود و نقش آن شخص را جذب کند و در رابطه با نقش جدید «تولد دوباره» و به درجه بالاتری تغییر یابد. وقتی شخص میلی مفرط برای تطبیق پیدا می‌کند چه اتفاق می‌افتد؟ معمولاً فرد ارزش مقصود مورد تطبیق را درک می‌کند. آنرا در سلسله مراتب ارزش‌ها فراتر قرار می‌دهد و علاقه زیادی به آن پیدا می‌کند. این آرزو، علاقه یا احساس همانند شدن که گونه‌یی از ایده آل است، منبع انگیزه را تشکیل می‌دهد که نیروی آن با شدت احساس شخص مطابقت دارد. بعلاوه علاقه، کوششی درونی ایجاد می‌کند و شخص را بطرف هدفش سوق می‌دهد. در نتیجه همانطور که میل به مالک شدن آن زیاد می‌شود. شخص کوشش می‌کند که با آن یکی بشود. بویژه جریان تطبیق و یکی شدن مستلزم (۱) وجود یک آماج دلخواه است که انگیزه‌ای بوجود آورد و (۲) یک طالب و پذیرا که میلی مفرط دارد که خود را با آن مقصود یکسان کند و این کسی است که کوشش می‌کند فعالانه بندهای خود را با آن آماج تقویت کند، شاید او را مجبور کند که وابستگی‌های سابق خود را رها سازد.

بنابراین، تطبیق درست انسان، از عشقش برای مقصود برگزیده و مطلوبش برمی‌خیزد و کیفیت آن می‌تواند بهمان خوبی ماهیت مقصود مورد علاقه باشد. تطبیق جزئی غالباً در زندگی روزمره اتفاق می‌افتد. یک پسر کوشش می‌کند خود را با اطوار و رفتار پدرش و یک دختر با اطوار و رفتار مادرش تطبیق دهد. غالباً نوجوانان خود را با اشخاص ورزشکار، ستارگان سینما و رهبران حرفه‌ای تطبیق می‌دهند، تطبیق با یک معلم محبوب می‌تواند اساساً در رشد شخصیت شریک باشد.

از نظر سنتی در خاورمیانه تطبیق خیلی زیاد در رابطه استاد و نوآموز ظاهر بوده است، هم در زندگی حرفه‌ای و هم در زمینه مذهبی. نوآموز وقتی که با استادش معاشر می‌شد نه تنها حرفه‌ای می‌آموخت، بلکه در معاشرت دائمی با او، نقش و سیمائی از استاد را می‌گرفت که آنرا برای مدتی طولانی نگاهمیداشت. در این جریان او به طرحی از زندگی عادت می‌کرد که شخصیتی محدود ولی کامل به او می‌داد.

در دوره کلاسیک پیش از مولانا (قرن‌های هشتم تا یازدهم میلادی)، تطبیق با یک صوفی یا خدا تدریجاً رخ می‌داد و مستلزم هم حالات رفتاری و هم حالات روحی بود (همانطور که در بخش طلب آمده است). برای رسیدن به صفات لازم برای تطبیق، بطور کلی صوفی باید از میان حالت‌های: (۱) سرگشتگی و حیرت ذهنی، (۲) تصمیم‌گیری و سرسپردگی به مقصود مورد طلب، (۳) رسیدن به حالت خالی بودن (فقر هم در معنای خارجی و هم درونی آن)، و (۴) رشد اعتماد باطمینان در مقصود مورد آرزو با امید رسیدن به آن. عشق و تأمل آنرا تقویت می‌کرد و به راهنمایی عشق با مقصود مورد آرزویش یکی می‌شد و به یقین می‌رسید. یادآوری مصرانه در مورد یک مقصود خاص وسیله اصلی تطبیق را فراهم می‌کرد. این وحدت بطور خیلی مناسب در منطق الطیر بیان شده است، جائیکه جستجوگران با مقصود مورد جستجویشان یکی می‌شوند:

اگر آنها به هر دو نگاه می‌کردند، هر دو سیمرغ بودند، نه بیشتر و نه کمتر

این آن بود و آن این، چیزی مثل این هیچکس در دنیا نشنیده است. *

یکی شدن و تطبیق مولانا با شمس‌الدین (یعنی رسیدن مولوی به حالت روانی شمس) یک جریان تطبیق خیلی پیچیده بود. چگونه اینکار صورت گرفت؟ از چه راهی و از چه جریانی؟ با جدا شدن از تحسین عمومی، اقتدارهای مذهبی، ایمان و حتی منطق ارسطویی، مولوی خیلی نگران شد، چون تنها امنیت او حالت روحی شمس بود. مولانا در مفهوم جریان تطبیق‌اش از راهی کوتاه‌تر عبور کرد. بجای اینکه سالهای زیادی برای گذشتن از مراحل مختلف صرف کند، بعزت شخصیت یگانه‌اش و عمق آگاهی و صمیمیتش، احساس شدیدی برای هدفش پیدا کرد. بویژه کوشش کرد

* ادوارد براون E.G.Browne تاریخ ادبی ایران (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج

روح شمس بشود، سپس «خویش جامع» و بالاخره آنچه که در ماورای خویش است - عشق خلاقه - بشود. اولین منظور و مراد و دلخواه او شمس بود که صفات روحی و روانی‌اش نماینده این روح جامع بود. مولانا در دیوان شمس دائماً تاکید می‌کند که علاقمند نقش او است و آنچه نامش شمس است. بنابراین او در جستجوی تطبیق جزئی یا فقط بعضی از خصائص شمس نبود، بلکه اتحادی با روح او می‌خواست، جریانی که مستلزم تغییری در تمام شخصیت او بود. انقدر این نقش اغفال کننده بود که در هر چرخشی، آن نقش تمایل داشت که از ذهن او فرار کند، ولی عشق قدرتمند مولانا به او یاری کرد که آن نقش را در هر فکری که به ذهن او می‌رسید تعقیب کند.

او عشق خود را برای یکی شدن با شمس در روح، تا اینکه با تمام نیروهای خلاقه او به وحدت برسد، بطرق مختلف بیان می‌کند:

ای شمس دین، ای شمس دین در من نگر، در من نگر
روزی شود کز جان و دل یکتا شوم، یکتا شوم *

شدت این میل مفرط جانی برای آماده شدن تدریجی یا یادآوری نگذاشت. از طرف دیگر مولانا باز اجازه داد تا اشعار غنائی‌اش احساس عمیق او را برای بیان عشقش با خود ببرد و برای این نقش و پاک کردن ضمیرش سماع، وسیله انتقال شد تا بتواند بطور مداوم وحدت را جستجو کند. غالباً او غزلی را برای جستجویش به یافتن «خویش جامع» شروع می‌کند ولی آنرا با خاطره‌ای از نقش شمس به عنوان پایه‌ای برای تسلی و آسودگی خویش به پایان می‌رساند. ممکنست بعضی از این غزلها را نسبت به شدت و ملایم بودن احساسات مولوی در تطبیق و یکسان شدن با استادش توصیف و طبقه‌بندی کرد. اشعار شدیدتر او وقتی سروده شده است که اعتماد کمتری داشته است و مرحله ابتدائی تطبیق او را نشان می‌دهد. قابل توجه است که این وحدت در فواصل معینی رخ داده است، با وضعی هیجان‌آمیز شروع می‌شد، همه چیز را به استثنای آن نقش از بین می‌برد و عاقبت به یک حالت وحدت سطح بالایی می‌رسید.

در ابتدای این اتحاد، مولانا احساس می‌کند فاصله‌ای بین روح خودش و روح شمس وجود دارد. غزل زیر بزرگواری احترام زیاد شمس را برای مولوی نشان می‌دهد:

ای دل شکایت‌ها مکن
 ای دل نمیترسی مگر
 یادت نمی‌آید که او
 میگفت: «پس دیگر مکن»
 ای دل مرو در خون من
 نشنیده‌ای شب تا سحر
 اندازه خود را بدان
 آن بس نباشد خود ترا
 گفتم امانم ده بجان
 تو سرده و من سرگردان
 خندید و می‌گفت: «ای پسر
 وانگه چنین می‌کرد سر:
 چون لطف دیدم رای تو
 گفتم: «نباشم در جهان
 گفتا: «مباش اندر جهان
 گم شو چنین خواهی چنان *
 گفتم «چنین در دام تو
 بفروش یک جامم بجان
 گفتم: «دلا گریان شدم
 بیدل شدم، بیجان شدم
 گفتا: «بسی دل داده را
 خاصه چو تودل ساده را
 بخشم ترا جان و جهان
 شادان در آ، دستان فشان
 سلطان من آن شمس دین

تا نشنود دلدار من
 از «یارب» بسیار من
 می‌کرد روزی گفتگو
 اندیشه گلزار من؟
 در اشک چون جیحون من
 آن ناله‌های زار من؟
 نامی مبر زان گلستان
 کاگه شوی از خار من؟
 خواهم که باشی این زمان
 ای ساقی خمار من
 آری ولی از حد مبر»
 کای مست من هشیار من!
 افتادم اندر پای تو
 گر تو نباشی یار من»
 تا روی من بینی عیان
 در نفی خوددان کار من»
 چون گم شوم بی‌جام تو؟
 آنگاه ببین بازار من»
 و ندر رخت حیران شدم
 اکنون بیا دلدار من»
 بر بوده‌ام سجاده‌ها
 بر باد داده بار من
 یکتا شوی چون جان من
 در روضه اقرار من»
 فرمانده روح الامین

شادان ز تو جان و روان ای رونق گلزار من *

عشق شدید مولانا برای اتحاد با شمس این فاصله را از بین برد. از طرف دیگر این عشق همچنین او را نسبت به همه چیز به استثنای آن معنی که در پی آن می‌گشت کور کرد. او شمس را در هر شیئی طبیعی و هر ذره‌یی در آسمان و زمین می‌دید. با آزمایش کردن داخل و خارج و گوشه و کناره‌های آن ذره، از راه عشقش برای آن و از راه تفاهم صوفی که اساس خلقت را یکی میداند، آن ذره را از خود می‌دانست. در هر اتم اصل آنرا با درک مستقیم مشاهده و دریافت می‌کرد.

ای شمس، از راه عشق محبت آمیز تو، ما اتم را شناختیم، ما مرز (معنی) هر چکه را به محیط جامع تو توسعه دادیم *

بدین ترتیب رومی غیرمستقیم خود را با عالم یکی کرد و توانست محیط اطراف غیر انسانی را کشف کند. همین نوع تطبیق در هر یک از کوشش‌هایش، در هر عمل و احساسی رخ داد.

چو از سر بگیرم بود سرور او	چو من صلح جویم شفیع او بود
چو در جنگ آیم بود خنجر او	چو در مجلس آیم شرابست و نقل
چو در گلشن آیم بود عبهر او	چو در کان روم او عقیق است و لعل
چو در بحر آیم بود گوهر او	چو در دشت آیم بود روضه او
چو در چرخ آیم بود اختر او	چو در صدر آیم بوقت قتال
بود صف نگهدار و سرلشگر او	چو در بزم آیم بوقت نشاط
بود ساقی و مطرب و ساغر او	چو نامه نویسم بر دوستان
بود کاغذ و خامه و محبر او	چو بیدار گردم بود هوش او
چو خوابم بیاید بخواب اندر او	چو جویم برای غزل قافیه
بخاطر بود قافیه گستر او	تو هر صورتی که تصور کنی
چو نقاش خامه بود بر سر او	

* رومی دیوان شمس

* رومی دیوان شمس

تو چندانکه برتر نظر میکنی از آن برتن تو بود برتر او
 برو ترک گفتار و دفتر بگو که آن به که باشد ترا دفتر او
 خمش کن که هر شش جهت نور اوست وزین شش جهت بگذری داور او*
 وقتی رومی بطرف خدا به عنوان یک نجات بخش می‌رود، شمس خدای او
 می‌شود:

پیر من و مراد من درد من و دوی من
 فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای من
 از تو بحق رسیده‌ام ای حق حقگزار من
 شکر ترا ستاده‌ام شمس من و خدای من
 مات شوم زعشق تو زانکه شه دو عالمی
 تا تو مرا نظر کنی شمس من و خدای من
 محو شوم به پیش تو تا که اثر نماندم
 شرط ادب چنین بود شمس من و خدای من
 شهپر جبرئیل را طاقت آن کجا بود
 کز تو نشان دهد مرا شمس من و خدای من
 حاتم طی کجا که تا بوسه دهد رکاب را
 وقت سخاو بخششت شمس من و خدای من
 عیسی مرده زنده کرد دید فتنای خویشتن
 زنده جاودان توئی شمس من و خدای من
 ابر بیا و آب زن مشرق و مغرب جهان
 صور بدم که میرسد شمس من و خدای من
 حورقصور را بگو رخت برون بر از بهشت
 تخت بنه که میرسد شمس من و خدای من
 کعبه من کنشت من دوزخ من بهشت من
 مونس روزگار من، شمس من و خدای من

برق اگر هزار سال چرخ زند بشرق و غرب
از تو نشان کی آورد شمس من و خدای من
نعره‌های وهوی من از دروم تا به بلخ
اصل کجا خطا کند شمس من و خدای من*

وقتی مولانا به تاریخ می‌پردازد، شمس را به صورت شخصیت‌های پرهیزکاری مثل یوسف (سمبول دینداری)، یعقوب (سمبول صبر)، موسی (سمبول شخصی که با خدا سخن میگفت و از عشق کوه را به رقص در آورد)، مسیح (نماینده محبت) و همینطور محمد (ص) و منصور که تجسم حقیقت خلاقه بودند، تصویر می‌کند. او همچنین شمس را به نوح، فرشتگان و تعداد بیشمار دیگری از مقدسین که نماینده غیر محسوس دنیا بودند و راه حقیقت را می‌پیمودند تشبیه می‌کند. وقتی مکرر و مکرر بیان می‌کند که «تنها حقیقت می‌تواند ما را نجات دهد» یکی از اصول عمده تصوف را تأکید می‌کند. او مردم را به دو گروه طبقه‌بندی می‌کند یکی آنهائیکه راه حقیقت را می‌پیمایند و دوم آنهائیکه در زندگی شکست می‌خورند و راه خطا می‌پیمایند. مولانا به شمس به عنوان مظهر حقیقت، نماینده یقین، منبع بخشایش و کسی که از بی‌کران آمده است می‌نگرد.

مولوی بعدها بجای نقش والدین و منسوبین خود، تنها جوهر خلاقه شمس را دریافت و بر این شد که این نقش پیشرو و منادی آفرینش انواع بوده است. در این حالت او غالباً غزلیاتش را به شکل گفت و شنودی بین نقش خود و نقش شمس ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که او به روح استادش نزدیک می‌شود. اکنون در وضعی است که می‌تواند سؤال کند، یقین دارد به هدفش می‌رسد:

بانگ زدم نیمشبان: «کیست درین خانه دل؟»

گفت: «منم کز رخ من، شد مه و خورشید خجل»

گفت که: «این خانه دل، بس همه نقش است چرا؟»

گفتم: «این عکس تو است، ای رخ تو شمع چگل»

گفت که: «این نقش دگر چیست پر از خون جگر؟
 گفتم: «این نقش من خسته دل پای به گل»
 بستم من گردن جان، بردم پیشش به نشان
 «محرم عشقت، بکن محرم خود را تو بجل
 داد سر رشته به من، رشته پر فتنه و فن
 گفت: «بکش تا بکشم، هم بکش و هم مگسل»
 تاخت از این خرگه جان، صورت ترکم به از آن
 دست ببرد سوی او، دست مرا زد که: «بهل»
 گفتم: «همچون دگران روترشی» گفت: «بدان!»
 من ترش مصلحتم، نی ترش کین و دغل»
 هر کس در آید که «منم» بر سر شاخش بزنم
 کین حرم عشق بود ای حیوان نیست اغل
 هست صلاح دل و دین صورت آن ترک یقین

چشم فرو مال و ببین صورت دل، صورت دل *

برای اینکه حالت بحث و جدل بین نقش خود و نقش شمس را از میان بردارد، مکرر اشاره به احساس خستگی می کند. برای او هیچ چیز شگفت آورتر از نقش شمس نیست. در حضور آن نقش احساس می کند پرهیزکار و فدائی است و در غیبت آن یک کافر است.

در سومین حالت فکری، خود را به عنوان هنرمندی توصیف می کند که نقش های مختلفی را که در مغزش پدیدار می شود نقاشی می کند. ولی نقش شمس همه آنها را نابود می سازد. دوباره نقش های دیگر به مغز می آیند ولی نقش شمس همه آنها را بدل به خاکستر می کند. در این حالت آرزوی بی اختیار خود را برای آفریدن نقش های جامع آشکار می سازد:

صورتگر و نقاشم، هر لحظه بتی سازم
 باز آنهمه بتها را در پیش تو بگذارم

صد نقش برانگیزم، با جانش در آمیزم
 چون نقش ترا بینم، در آتشش اندازم
 هر خون که زمن روید، با خاک تو میگوید:
 با مهر تو همرنگم، با عشق تو انبازم
 تو ساقی خماری، یا دشمن هشیاری
 یا آنکه کنی ویران، هر خانه که من سازم
 جان ریخته شد با تو، وامیخته شد با تو
 چون بوی تو دارد جان، جانرا هله بنوازم
 در خانه آب و گل، بی تست خراب این دل

یا خانه در آ ای جان، یا خانه بپردازم *

مولوی نقش شمس را با احساسات باز هم به نوع دیگری می آمیزد. او چنان حالتی را گرامی می دارد زیرا که بوی عطر او را دارد، هر قطره خونی که در درون بدن او می گردد همدم و شریک مهر شمس میشود. مولوی این نقش را دوست داشت و معاشرت هایش با آن به عشق او می افزود. در این حالت، وجه مشترک پیدا کردن با نقش شمس، نزدیک بود که با نقش شمس یکی شود. نقش آنها شباهت به دو چراغ داشت: وقتی آنها بهم می رسیدند هیچکس نمی توانست فرقی بین آنها بگذارد.

وقتی مولوی به «خویشتن خویش» باز می گشت، مرتباً بوی شمس را در عمق وجود خود احساس می کرد. در این زمینه می گوید: «چرا من نباید هر شب بیدار بمانم و با نقش او صحبت کنم؟» سرانجام او دسته دیگری از احساساتش را بیان میکرد که او را در شمس حل می ساخت. او فکر کرد که بزرگترین لحظه در زندگی او وقتی رخ می دهد که او و شمس به عنوان یک روح در دو بدن مقیم باشند:

خنک آن دم که نشینیم در ایوان من و تو
 به دو نقش و به دو صورت بیکی جان من و تو
 داد باغ و دم مرغان بدهد آب حیات
 آن زمانی که، در آیم به بستان من و تو

اختران فلک آیند به نظاره ما
 مه خود را بنمائیم به ایشان من و تو
 من و تویی من و تو جمع شویم از سرذوق
 خوش و فارغ ز خرافات پریشان من و تو
 طوطیان فلکی جمله شکرخواره شوند
 در زمانی که بختیم بدیشان من و تو
 این عجب تر که من و تو بیکی کنج اینجا
 هم در این دم به عراقیم و خراسان من و تو
 خیز تا باردگر در هوس شمس الدین
 جان ببازیم چو خورشید درخشان من و تو *

وقتی مولانا به این وحدت رسید، احساس کرد که نقش شمس در چشم او می‌درخشد. او نقش شمس را نقش خودش کرده بود. در این حالت وحدت اظهار کرد که روح شمس انقدر به ریح خودش نزدیک است که آنچه شمس فکر می‌کند او می‌داند. در حالتی شبیه به این می‌گفت، «در هر نفسی رنگ دل من، رنگ فکر او را می‌گیرد.»

این تطبیق و یکی سازی یعنی آنچه در فکر شمس می‌گذشت بازتابی در دل مولانا داشت، عنصر اصلی ارتباط و انتقال بدون کلمات را تشکیل می‌دهد. مردم هر چه می‌خواهند آنرا بنامند - معجزه، دریافت مافوق حواس، پیشگوئی حوادث آینده - نتیجه این کار برجسته و مرموز بوده است. این اتحاد بکلی نفوذ کننده که در نقش شمس نشان داده شده است در دوره‌های جذبه و از بیخود شدگی مولوی آشکار می‌گردد. بعضی از اشعار او نشان می‌دهد که او در این دوره برای سه روز در این حالت باقی میماند و این حالت معمولاً هر ماه اتفاق می‌افتاد. *

من هر ماه سه روزه‌ای محبوب من، بدون شک باید دیوانه شوم، هر کس اشتیاق پادشاهی دارد، هر لحظه اشتیاق ماهانه خود را خواهد داشت. این وحدت از خود فارغ شدن بصورت باشکوهی در خطوط زیر بیان شده است:

ما را سفری فتاد بی ما	آنجا دل ما گشاد بی ما
آن مه که زما نهان همی شد	رخ بر رخ ما نهاد بی ما
چون در غم دوست ما بزادیم	ما را غم او بزاد، بی ما
مائیم همیشه مست، بی می	مائیم همیشه شاد، بی ما
ما را مکنید یاد هرگز	ما خود هستیم یاد بی ما
بی ما شده‌ایم شاد، گوئیم	ای ما که همیشه باد بی ما
درها همه بسته بود بر ما	بگشاد چو راه داد بی ما
با ما دل کیقباد بنده است	بنده است چو کیقباد بی ما
مائیم ز خیر و شر رهیده	از طاعت و از فساد بی ما
مستیم ز جام شمس تبریز	جام می او مباد بی ما

با اینکه شمس نماینده انسان جامع و شاید نماینده نقش خدا بود، مولوی خود را محدود به نقش وام گرفته نکرد. او در آن ماند، با آن یکی شد، به کرانه وحدت رسید و به خویش جامع رسید. آنطور که می‌گوید:

یکبار دیگر پیش از این ما مشتاق بودیم

اکنون در نقش تو ما به گرمی تسلی یافته‌ایم *

ولی هنوز مولانا میل مفروطی به یافتن آنچه در پشت سر خلقتی که شمس را بوجود آورد داشت. برای رسیدن به این منظور اول باید از آنچه شمس را خلق کرد آگاه می‌شد. بعد باید پرده از آن برمی‌داشت و کشف می‌کرد که اصل عشق خلاقه نیروی داخلی تکامل است که با نمودار شدن انسان به اوج خود می‌رسد. این گام - تولد دوباره عشق - عنوان بخش بعدی است.

تولد دوباره در عشق و خلایق

مولانا برای تقریباً دهسال با از بین بردن رویدادهای گذشته و وحدت با نقش شمس تغییری در شخصیت خود پیدا کرد. با دوست داشتن آن نقش آنرا در هر کردار و عملی رشد داد و با تمرین عشق مطلق آن نقش را زنده کرد. در این دوره او همچنین از قدرت عظیم عشق که به او نیرو می داد آگاه شد، عشق به او کمک کرد تا جدائی اش را از جهت یابی های سابق حل کند و بالاخره او را معتقد کرد که «وقتی کسی مقدار بی اندازه زیادی از عشق بدست آورد، فراموش می کند که یک گبر، یک مجوس، یک مسیحی یا یک کافر است. * در این طرز تلقی روبریزاید به ماهیت عشق، به نیرو و برد آن علاقمند شد، او دید که عشق حقیقی فعالیت درونی ترین بخش روح است، وظیفه ای که انسان کاملاً در آن گرفتار می شود.

بدین ترتیب مولانا عمیقاً در روح خلقت کاوش و کشف کرد که تمام بخش ها یک انرژی مثبت دارند. این انرژی مثبت مسئول تأثیر متقابل بین ذرات است، عاملی است که سبب تکامل و رفتن از یک درجه از زندگی به درجه دیگر می شود: از سنگوارگی به گیاه، به حیوان، بعد به انسان شدن. با گذشتن از یک حالت به حالت بعدی، انسان مراحل سابق را فراموش می کند به استثنای اینکه احساس می کند که با آنها نسبت دارد. این نیروی فعال عشق است که تمام عالم را بهم می پیوندد. اگر ما پرده دنیای عرضی را برداریم و به عمق آفرینش برویم، این نیروی فعال عشق، فوراً خود را آشکار می کند. چون این نیرو شکل را آفرید که در اوج خود به خلقت انسان رسید و روابط متقابل و داخلی شکل ها را آفرید و دنیای انسان را آفرید، مولانا بجای اینکه تکامل را بر پایه مغایرت قرار دهد، این فکر را ارائه می کند که نیروی عشق چون شدید است تغییر و تحول را ایجاد می کند. از اینرو اولین یافته اش این بود که عاشق (انسان) و معشوق (خدا، نقش انسان کامل، خویش مطلق) هر دو از عشق بیرون آمده اند. * او همچنین اعلام میدارد که: انسان عشق را تولید می کند ولی در واقع و در حقیقت امر قدرت خلایق عشق انسان را تولید میکند:

با اینکه در ظاهر بنظر می‌آید که عشق از من زاده شد ولی تو می‌دانی که در واقع عشق مرا زائید. *

بدین سبب مولانا در پی آن بود که برای بار دوم به «تولد دوباره» ای برسد و با جوهر درونی، با ارتباط دادن خود به نیروی مطلق و فعال کردن آن در تمام وجود خود، و رسیدن به آن نیروی آفرینش که منبع خویش مطلق است * با همه یکی بشود. وقتی که در نقش شمس پدیدار شد و سپس از آن آگاه گردید، احساس کرد چیزی که نامتناهی بنظر می‌آید متناهی شده است؛ این امر دیگر مانند گذشته او را برنینگیخت ولی به او وجود عالم عشق را آموخت، عالمی که باید دوباره متولد شود: وقتی زائیده شدن در او را تمام کردم اکنون در عشق زاده شدم من بیش از خودم هستم چون من دوبار متولد شده‌ام * یکبار در شمس و یکبار در عشق [«رشد در عشق» که عنوان این فصل است چندین سؤال را برمی‌انگیزد: (۱) بنابه عقیده مولانا ماهیت این نیرو چیست و خصائص آن کدامند؟ (۲) این ماهیت به عنوان یک نیروی جنبان چیست؟ (۳) چطور مولوی با آن یکی شد؟ و بالاخره (۴) این عشق چه کمکی به بشر می‌کند؟

ما تاکنون پدیده «عشق» را معرفی کرده‌ایم و بطور کلی نقش آنرا در وحدت روح‌های شمس و مولانا توصیف کرده‌ایم ولی آنچه اکنون مورد نیاز است تعریف و توصیف طبیعت و حوزه و میدان عشق است. بنابه عقیده مولوی عشق مشکل‌ترین مفهوم برای تعریف است: ولی برای تجربه روح صمیمی و حساس آسان‌ترین چیز است، کلمات خود او بهتر از همه این مطلب را توضیح می‌دهند:

عشق همانقدر واضح است مثل آفتاب و ماه در دنیا با چنان روشنی و وضوح چرا برای دلیل باید جستجو کرد.

برای آشناسدن با عشق، مولوی به ما اندرز می‌دهد که اعمال عاشق را مشاهده کنیم یا خاموش باشیم: اگر نمی‌توانی عشق را حس کنی به عاشقان نظاره کن مثل منصور که با شادمانی به طرف دار رفت

قصه عشق را باید از خود عشق شنید چون آینه که هم خاموش و هم بیانگر است. *
مولانا با وجود فروتنی و شرمش تعریفی عالی از عشق بما میدهد:
روزی از عشق پرسیدم که راست بگو که کیستی؟ او پاسخ داد: من زندگی
جاودانه هستم، توالی زندگی خوشبخت *

با وجود این برای تحقق در درستی این ادعای عشق، او هر حالت مغزی را
جستجو کرد، مثل یک مسافر هر شهری را در پی آن گشت و چیز بهتری نیافت. سپس
با مواظبت به هر تپش دل خلاقه‌ای گوش کرد و دریافت که تمام صداها به استثنای
سرود عشق مثل صدای طبل می‌مانند:

به استثنای آهنگ عشق - هر آهنگی که در دنیا شنیده‌ام - آوای طبل بود *
در شعری دیگر میگوید که هر چیزی را در زندگی چشیده یا دیده است ولی
هیچ چیز با عشق برابری نمی‌کند:

من هر چیزی را چشیدم چیزی بهتر از تو ندیدم وقتی دردِ دریا غوطه‌ور شدم
مرواریدی مثل تو ندیدم

تمام خمره‌ها را باز کردم از یک هزار سبو چشیدم ولی هیچکدام مگر آن
شراب سرکش تو که لبان مرا لمس و دل مرا الهام بخشید *
سپس عشق را برحسب وظیفه آن تعریف میکند:

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق، جان طور آمد عاشقا طور مست و خمر موسی صاعقا *
ولی با تمام اینها و تعاریف متعدد دیگر، مولوی هنوز در آنچه با کلمات توصیف
می‌کند در مقایسه با آنچه حس میکند راضی نیست:

هرچ گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن

* دیوان شمس

* رومی مثنوی دفتر اول صفحه دوم

* رومی دیوان شمس

* رومی دیوان شمس

* دیوان شمس

گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی زبان روشن تر است
چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خردر گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رومتاب
از وی ارسایه نشانی میدهد شمس هر دم نور جانی میدهد
عشقهای کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
عشق عرضی باید از بین برده شود جایش باید به عشق حقیقی داده شود، هر
چیزی غیر «من» است باید کشته شود * عشق زنده در روان و در بهره هر دمی باشد
زغنچه تازه تر، عشق آن زنده گزین و باقیست کز شراب جان فرایت ساقیست
وقتی مولانا کوشش می کند میدان و برد عشق را توضیح دهد، تنها می تواند در
عبارات حد آفرینش آنرا توصیف کند - اقیانوسی بی انتها یا دشتی از بخشنده گی:
توانجائی، تواننجائی، توپنهائی، تودریای پهناوری، آن دشت بخششی *
بنابراین در این میدان بی پایان، عشق نیروی دینامیک (جنبنده) پشت سر همه
پیشامدهای طبیعی و خلاقیت در موجودات بشری است. عشق در پشت نامرئی تغییر
تدریجی که در عالم و در ما رخ می دهد قرار دارد: با اینکه ممکنست به شکل های بیشمار
عمل کند از یک منبع سرچشمه می گیرد. مولوی در شعر زیر به خوبی نیروی عشق را
برای تغییر پدیده عادی به خوب یا بهتر توصیف می کند:
از محبت خارها گل می شود از محبت سرکه (شراب شیرین) (مل) می شود از
محبت زندان سایبانی از گل می شود
از محبت اجاقی پر از خاکستر بنظر یک گلستان می آید از محبت آتش سوزان
روشنائی خوشایندی است
از محبت شیطان یک حوری می شود از محبت خارا مثل کره نرم می شود از
محبت غم مبدل به شادی می شود
از محبت غول ها تبدیل به فرشتگان می شوند از محبت نیش ها نوش هستند از
محبت شیرها مثل موش بی آزارند

از محبت بیماری عشق سلامتی است از محبت خشم چون بخشایش است. *

باز هم در جریان زندگی بشری، عشق اساس کردار و آفرینش است. عشق آنچیزی است که زندگی کودک را حفظ می‌کند و موجب رشد او می‌شود.

مولانا همچنین اعلام کرد که عشق به مال و شهرت ناهموار و پر از خار است و شهوت مانع تشخیص می‌شود. ولی برداشتن خویش متعارف به عشق اجازه می‌دهد که به قدرت برسد، عشق خواهش‌های حس‌ها را می‌سوزاند و در نتیجه هر حسی را بیدار می‌کند، قدرت درک مستقیم را زیاد می‌کند و به بینش می‌رسد. بدین ترتیب عشق در زندگی بشری برتر از عقل است:

عقل نمی‌داند و در مذهب عشق حیران است باینکه ممکنست از همه فرقه‌های مذهبی آگاه باشد *

در زندگی اجتماعی انسان، عشق همه اختلافات را حل می‌کند و برخلاف عقل که با نومیدی شکست می‌خورد، عشق به کسانی که غمگین هستند کمک می‌کند. عشق خود پسندی و خودخواهی را از بین می‌برد و پرده‌هایی را که از راه تعداد زیادی حالات وجودی به ذهن آمده است کنار می‌زند.

در این مورد عشق راه حل تمام آنچه غیرقابل حل است می‌شود. جائیکه عقل شکست می‌خورد، عشق پیروز می‌شود و جائیکه عقل ضعیف است عشق ثابت می‌کند که کاملاً غالب است. زندگی بواسطه عشق ادامه پیدا می‌کند نه عقل. در جدائی عشق با شیوه بی‌شکل خود وحدت خلق می‌کند و می‌گوید:

من اصل غائی هوشیاری و مستی هستم زیبایی شکل از من بازتاب شده است *

عشق خشم را به رحمت مبدل و مرده را زنده می‌کند، برده‌ها را بر تخت می‌نشاند و پادشاهان را برده می‌کند. بالاخره در راه بلوغ و پختگی، عشق «خویش» را به آتش می‌کشد و آنرا تبدیل به عشق می‌کند. عشق همیشه میلی پیش رونده بطرف یقین و بهتر شدن نشان می‌دهد. در برابر عشق، ترس ناچیز است عشق، کار می‌کند

* رومی مثنوی وینفیلد Whinfield ترجمه بعضی قطعات منتخبه از مثنوی

* رومی دیوان شمس

* رومی دیوان شمس

انرژی بیشتری تولید می‌کند. در یک معنای مذهبی، عشق قوی‌تر از هفتاد و دو فرقه مذهبی موجود است:

من عشق را برتر از بت‌پرستی و مذهب دیدم
من عشق را ماوراء شک و یقین دیدم *

عشق، مذهبی ماوراء همه فرقه‌ها است، عشق اختلاف را کم می‌کند و بین انسانها وحدت پدید می‌آورد، چون مذهب در اصل از صفتی که از عشق برخاسته است بلند می‌شود. عشق بی‌رنگ است و حرکتی در پس شکلها و شماره‌ها است. وقتی مولانا سرانجام دید که عشق راهنمای حقیقی است، عشق بی‌حدومرز خود را برای همه ابراز داشت:

من همه وسایل جاه‌طلبی و ثروت را رها کردم من عشق بشریت را خریدم
چطور می‌توانم بدون نعمت‌ها بمانم *

بدین ترتیب مولوی درک بهتری از ماهیت عشق بما می‌دهد. باز هم این سؤال که او از چه راهی با عشق متحد شد باقی می‌ماند. در این زمینه مولانا یک حافظه انواع فرض می‌کند یعنی در جریان سیر تکامل هر چه پدید آمده است اثری است از رخداد آن که در ضمیر ناآگاه انسان پنهان مانده است:

معاملات بسیاری بین عشق و دل من وجود داشته است که کم کم به خاطر من می‌آید *

بنابراین رسیدن به ماده بمعنای باز کردن عمیق‌ترین سردابه ضمیرناخودآگاه است. این باز کردن در کجا شروع میشود؟ رومی در غزلیات بسیاری آنها را به روشنی بیان میکند و مسیر آنها از زمان گذشته ردیابی میکند. او اعلام می‌دارد که اصلش در تاریخ پیش از تاریخ، پیش از خلقت آدم، پیش از آفرینش زمین و عالم سرچشمه گرفته است:

عالم نبود، من بودم آدم نبود، من بودم نور وحدت من بودم من خدیرم
(سمبول ابدیت)؛ والیاسم.
آدم شکل خود را از من گرفت من آموخته، دانا، قاضی تمام قضات هستم. *

عشق مولانا برای وحدت او را راهنما میشود تا هر عنصری را در هر مرحله از تکامل جستجو کند تا به حالت انسان برسد. او گوهر هر پدیده قابل تصور، هر نقش، هر اعتقاد و کیش، هر روح و هر رویدادی را گشت. هر جرعه کوچکی از زندگی را که در هر چیزی هست پیدا کرد. این نیروست که هر تغییری را در طبیعت طرح کرده است و هر حرکت تکاملی از آن برمی‌خیزد. بدین ترتیب مولانا تمام تغییرات را درک کرد و از راه جستجو، به سرچشمه عشق نزدیکتر شد. او شاعرانه راهی را که در آن جستجوگر با بینشی در تغییر درونی پدیده طبیعی پیدا می‌کند اینطور توصیف می‌کند:

آن‌ستی گوید و را که پیش از این من چو تو بودم ز اجزای زمین
چون بنوشیدم جهاد آذری پس پذیرا گشتم و اندر خوری
مدتی جوشیده‌ام اندر زمن مدتی دیگر درون دیگ تن
زین دو جوشش قوت حسها شدم روح گشتم پس ترا استا شدم
در جمادی گفتمی ز آن می‌دوی تاشوی علم و صفات معنوی
چون شدم من روح پس بار دگر جوش دیگر کن ز حیوانی گذر *

از اینراه عشق تنها وظیفه، کار، شادی و تمرین مولانا در زندگی شد:

بجوشید، بجوشید که ما بحر شعاریم بجز عشق، بجز عشق دگر کار نداریم
درین خاک، درین خاک، درین مزرعه پاک بجز مهر، بجز مهر دگر تخم نکاریم *

مولانا مانند یک هنرمند، هیچ چیز جز سایه‌های مختلف عشق نیافرید. او «هنر دوست داشتن» را پیشه خود ساخت. احساسات خود را با عشق به عشق فزونتر و با افزودن به طلب بیشتر کرد. بدین ترتیب او بسادگی گفت: «آیا یک ماهی از آب دریا سیر می‌شود؟ پس چطور یک عاشق از عشق سیر می‌شود؟»

مولانا که در طی این دوره «تولد دوباره» در عشق، جوش خورده بود، خود را از تمام وابستگیهای ظاهری رها ساخت، به کمال رسید و کاملاً از قید آزاد شد:

در وقت سماع خنیاگر عشق چنین نغمه آغاز می‌کند:

بندگی، زنجیر و سروری، همه دردسرنند. *

* رومی مثنوی صفحه ۵۹۱ چاپ امیر کبیر

* رومی دیوان شمس صفحه ۲۱۳ مکتب شمس چاپ ابن سینا

* رومی مثنوی

در اشعار دیگرش، تصویر کاملی از نزدیکی تدریجی وحدت با عشق را عرضه می‌کند:

ای عشق، تو زیبای منی، من توام و تو منی تو در شکوفه کامل، خوشبختی، شادی و دردغم هستی *

در چنین حالتی او خود را بالاتر از دل، عقل و روح می‌دید. او داخل یک حالت وجود هوشیارانه شد که دیگر نشانه‌هایی نماند:

بار دیگر من از دل، عقل و روح بالاتر آمدم معشوق در میان من ظاهر شد ما بر بالای میان برآمدیم

ما از «فنا» (برداشتن «من» - حالتی از جامع شدن جزئی) برگشتیم و فوراً به «بقا» (حالت جامع شدن تمام) داخل شدیم ما بی‌نشان را جستجو کردیم و بر بالای سمبول برآمدیم. *

توالی این اتحادهای دوره‌ای با همه زیاد شد و با افزایش آنها حالات پیشین مغزی به خواب رفتند تا اینکه سرانجام تمام وجود مولانا عشق را جذب کرد. بعضی از غزلها تقریباً آدم را وادار به احساس می‌کند که در رگهایش بجای خون، گوهر عشق جریان دارد:

مستم، خرابم، بیخودم، منعم مکن عییم مگو
افتان و خیزان میروم می‌بین و این با کس مگو
ای عارف بی‌خوشتن! خرده منه بر عاشقان
دیوانه واری می‌روم، خانه به خانه، کوبکو
بستان قدح، بستان قدح، درکش که مقبل ساقیم
لافم شنو هر لحظه‌ای گویم که آبم نه سبو
دریانیم، دریانیم، خالی هم از دریانیم
برگ درختم، هر نفس تر می‌شوم از آب جو
خنده مزن چون کودکان، کز جان من واقف نشی
برخوان تو یک سوره زمن معلوم کن سری از او

من مست از باده نیم، که محتسب منعم کند
مست از شراب وحدتم، فارغ شده از رنگ و بو
اینجا چنینم بی خبر، جانی دگر دارم نظر
سر که ندانم از شکر، خم، می ندانم از سبو *

مولانا سرانجام اعلام کرد که از «گریبان عشق» بدر آمده و در نتیجه آتش به بشریت زده است. به نظر او عشق آتشی است که شعله‌هایش بطور مداوم همه چیز را در برمی گیرد و می سوزاند. اکنون که او همه عشق شده، متحد با همه، دانا از حالات مغز در رشد و پیش از تکامل، آغاز انسان را به فراست می داند. از گام بعدی - هر چه که باشد ترس ندارد، ولی یقین دارد که آن حالت حتی بهتر هم خواهد بود. او همه عشق، همه شادی، همه خوشبختی بود. اندوهی نداشت، نگرانی نداشت. کاملاً متولد شده بود بی مقدمه. زندگی را حالتی می نامد که در آن حالت انسان در عشق متولد می شود:

در عشق شخص نیاز دارد که زنده باشد، چون مرده کاری نمی تواند بکند، می دانی چه کسی زنده است؟ کسی که در عشق زاده شده است * در همین حالت وجودی، خود را به عنوان اینکه همه عشق است توصیف می کند:

من ماه یا عالم یا تندر یا ابرها نیستم من همه عشقم، همه عشق، من همه روحم
بوسیله روح تو *

در جانی دیگر می گوید:

من پر از عشقم، شعله‌ور چون درختی در حال سوختن بیگانه در چشم همه کس
بجز عشق، چون روغن و آب. *

و عاقبت او تغییر حالت خود را در غزلیات زیر توصیف می کند که نشان می دهد حتی از ورای حالت وجودی شمس گذشته است:

این بار من یکبارگی در عاشقی پیچیده‌ام

این بار من یکبارگی از عافیت ببریده‌ام

* دیوان شمس صفحه ۴۰۵ مکتب شمس چاپ ابن سینا

* رومی، دیوان شمس

* رومی، دیوان شمس

از چار طبع مختلف هر بت که بد بشکسته‌ام
 از نو مسلمان گشته‌ام زنارها دریده‌ام
 بانه پدر در هر فلک، یکچند دوران کرده‌ام
 با اختران در برجها من سالها گر دیده‌ام
 یکچند ناپیدا بدم با او بهم یک جا بدم
 در ملک او ادنی بدم دیدم هر آنچه دیده‌ام
 من از برای مصلحت، در حبس دنیا مانده‌ام
 حبس از کجا من از کجا، مال کرا دزدیده‌ام؟
 زیرا قفس با دوستان بهتر زیباغ و بوستان
 بهر لقای یوسفان، در حبس آرامیده‌ام
 مانند طفل اندر شکم من پرورش دارم بخون
 یکبار زاید آدمی، من بارها زائیده‌ام
 تو مست با می سرخوشی، من مست بی می سرخوشم
 تو بادهان خندان لبی، من بی‌دهان خندیده‌ام
 در خرقة تن پارها، بودم بسی در کارها
 وز دست خود این خرقة را بسیار من بدریده‌ام
 بازاهدان در صومعه، شبها بروز آورده‌ام
 با کافران در بتکده پیش بتان خسبیده‌ام
 هم دزد عیاران منم، هم رنج بیماران منم
 هم ابرو هم باران منم، در باغها باریده‌ام
 بر دامنم گرد فنا ننشست هرگز ای گدا
 در باغ و بوستان بقا، گلها فراوان چیده‌ام
 از آب و آتش نیستم و زیاد سرکش نیستم
 خاک منقش نیستم، من بر همه خندیده‌ام

من شمس تبریزی نیم، من نور پا کم ای پسر

زنهار اگر بینی مرا، با کس مگو من دیده‌ام! *

وقتی به این «تولد دوباره» رسید برای غنی کردن حالت خود و همچنین راهنمایی دیگران از راه خلاقیت نظامی برپا کرد. این نظم برای سی نسل تا قرن نوزدهم ادامه یافت و هنوز هم لازم است که مجدداً مورد ارزیابی قرار گیرد.

دو نوع افراد در نظم مولانا حضور دارند، مردم عامی و علمای برجسته روزگار. پیروان غیر حرفه‌ای او (اعضای اصناف) مرتباً در جلسات او حضور می‌یافتند. آنها احساسی مثبت در روابط بین شخصی پیدامی کردند و با تمرین حقیقت در زندگی روزانه خود، روابط بین جامعه را تقویت می‌کردند. از این‌قرار مولانا از راه جریان تغییر روابط انسانی، یک تغییر شکل معنوی در شرایط محافظت درونی در برابر شهوات نامطلوب انجام داد و از لحاظ بیرونی خدمتی به انسانیت کرد. علاوه بر این پیروان او بطور مرتب علمای برجسته روزگار را - که نگران نارسائی راه عقلانی و مذهبی به معنای زندگی بودند - جذب می‌کرد.

مولانا و پیروانش در جلسات شبانه، سماع می‌کردند و رقص‌های چرخان انجام می‌دادند. در حالیکه او در این اعمال شرکت می‌کرد بالبداهه مثنوی را (که یک کار برجسته شش جلدی است) به نظم آورد.

در حقیقت خواندن مثنوی با آواز، مشتمل بر ترکیب طرحهایی است که مسیر تدریجی صوفی را تصویر می‌کند. یعنی وضع عادی انسان و طبیعت متناقض او را آشکار می‌سازد و بدنبال آن یک هوشیاری و یک آزمایش از این نیروها، گرایش‌های پس رونده و بکار بردن عقل - برای کنترل اقتدار خارجی - و گرایش‌های فرمانبردارانه را ردیابی می‌کند. مثنوی سپس توضیح می‌دهد که چرا هوش و گمان نمی‌تواند پاسخی به معنی زندگی بدهد و مثنوی برداشتن خویش متعارف را بمنظور پیدا کردن شخصیت کامل‌تر و زندگی کردن بهتر با پدید آوردن وحدت با همه، عشق و عمل مثبت را پیشنهاد می‌کند. این اندیشه‌ها که در لفاف قصه پوشانده شده و با آواز دسته جمعی خوانده

* رومی، دیوان شمس

* دیوان شمس صفحه ۲۰۴ چاپ ابن سینا (مکتب شمس)

می‌شد، بدون شک نیروی عظیمی بر روان شرکت کنندگان اعمال می‌کرد. به یقین به آنها یاری میداد تا خویش‌های متعارف‌شان را بردارند و با سرچشمه وحدت مربوط شوند. در اصل، مثنوی بینش مولانا را در داخل وضع انسانی شرح می‌دهد.

با وجود این باید متذکر شد که برای مولانا فوق‌العاده مشکل بود که اسرار روان خود را به عبارات در بیاورد. به این دلیل از حکایات تمثیلی، قصه‌ها، تصورات و تمثیل به عنوان وسیله استفاده می‌کرد. برای توضیح دادن نظر او درباره طبیعت انسان، گمان می‌کنم که اگر بطور خلاصه چند تا از این قصه‌ها را بیاورم کمکی خواهد بود. نیکولسون مترجم شش جلد مثنوی در تفسیری برای فهمیدن مولانا گفت:

برای اینکه‌اورا بفهمیم، مهم است بدانیم که او می‌توانست حکایات هر ژه را با لحن ساده یک مرد دنیا دیده بیان کند. بعضی خصائص برجسته‌ای را که در مثنوی و گلستان بطور مشترک وجود دارد نشان تناقض مولانا و سعدی نیست.

این ترجمه برای دانشجویان متن است ولی من جرأت می‌کنم امیدوار باشم که این کتاب دیگران را که نه با فارسی آشنائی دارند و نه خصوصاً به تصوف علاقمند هستند جلب کند. برای کسانی که به تاریخ، مذهب، معنویات و فرهنگ‌ها، به افسانه‌های جانوران و افسانه‌های محلی، به الهیات، فلسفه، طب، ستاره‌شناسی و شاخه‌های دیگر دانش قرون وسطی، به شعر شرقی و زندگی و آداب و طبیعت بشری علاقمند هستند، مثنوی نباید یک کتاب بسته باقی بماند، حتی اگر هم نمی‌تواند همیشه یک کتاب باز گذاشته شده باشد.

فصل سوم
وضع انسانی و دریافت «خود»

وضع انسانی و دریافت «خود»

مولانا تا سال ۱۲۶۱ میلادی، سالی که مثنوی را شروع کرد، شخصیت خود را جامع و تکمیل کرده بود. در این زمان مجادله را در دل خود حل کرد، او دیگر به وحدت با همه رسیده بود. چندین بار «تولد دوباره» را متحمل شده بود و به سادگی خود را به بشریت که به آن علاقه زیاد و آرزوئی برای راهنمایی داشت مرتبط می‌دانست. بنابه تقاضای یک دوست صمیمی جدید بنام حسام الدین (بطور کلی مشهور به ابن اخی)، وضع انسانی و مسیر سالک را به کمال در طی رقص‌های شبانه‌اش تفسیر کرد. او با همراهی نی، * جوهر حالت درونی انسان را برای حسام الدین نقل می‌کرد. این عمل برای حدود دهسال ادامه یافت.

مولوی در شش جلد مثنوی، درونی‌ترین فعالیت‌های آدمی را در جستجوی حقیقت آشکار می‌کند. او مثنوی را ریشه، ریشه مذهب نسبت به پرده برداشتنش از اسرار رسیدن به حقیقت و یقین می‌نامد... مثنوی به عنوان یک ایستگاه و آرامشگاه روحی، جانی بس رفیع است. * او اکنون به عنوان یک راهنما، بدون هیچگونه از

* رومی مثنوی را به ابن اخی هدیه کرد و او را به عنوان «استادم، حائل و پشتیبان که جای روح را در بدن من دارد و گنجینه امروز و فردای منست اشاره می‌کرد»...

* در نظم مولوی نی اولین آلت موسیقی شد چون هم سمبول وحدت سابق انسان است وقتی با طبیعت متحد بود (حتی پیش از آفرینش عالم به شکل نیروی خلاقه) و آلتی که وقتی به لبان عاشق متصل می‌شود راه رسیدن به معشوق را نشان می‌دهد: «نی رفیق هرکسی است که پیوستگی را گم کرده است.»

تزلزل‌های احساساتی که در دیوان شمس از خود نشان داد، سخن می‌گوید. به نوعی مداوم کوشش می‌کند جستجوگر را بیدار کند و آنها را از حالت کنونی ناهماهنگی‌شان بیرون بیاورد بطوریکه آنها متوجه وضع انسانی بشوند و هماهنگی خود را دوباره پیدا کنند. نه تنها مثنوی وضع انسانی را در عبارات وسیله فرهنگی موجود (شکل‌های مختلف ارتباطی) بیان می‌کند بلکه راه کاملاً متولد شدن انسان را نشان می‌دهد. بدین ترتیب مثنوی بعضی سوالات را مطرح می‌کند: وضع انسانی آنطور که رومی آنرا می‌بیند چیست؟ نیروها و گرایش‌هایش کدامند؟ راه درست چیست و چرا؟

همانطور که در بخش پیش نشان داده شد، مولانا معتقد بود که انسان به عنوان رونوشتی از عالم، از منشاء دنیای غیر پدیده‌ای سرچشمه گرفته و از مراحل مختلفی گذشته است (ابتدا نبات و حیوان) تا به زندگی کنونی رسیده است که در آن اکنون توانائی‌های بالقوه بی‌نهایتی دارد. انسان که از گوهری برخاسته است که حالت یکی بودن را پدید آورد، از حالت او بودن (اوئی) گذشت تا به حالت من بودن (منی) برسد. * در زیر این پرده‌ها گوهر انسان هنوز همانطور باقی است، ولی او اکنون باید از آن پرده بردارد تا وحدت بهتری با همه بدست آورد. تنها در صورتی می‌تواند به این هدف برسد تا بخودش اجازه دهد متولد شود و «تولد دوباره» پیدا کند.

به نظر مولانا انسان همه گونه هستی در ضمیرنا آگاه خود دارد. او ضمیرنا آگاه انسان را با دریا مقایسه می‌کند که هر گونه حیوان، گیاه و مواد معدنی در آن یافت می‌شود. روح انسان مانند دریائی آرام، در عمق خود نمونه‌ای از تمام آفرینش را در بردارد که ما از آن آگاه نیستیم و نمی‌توانیم آنها را به بینیم. ولی یک موج ممکنست بعضی از محتویات دریا را روی آب بیاورد که خود سرچشمه موج هم ممکنست همان گونه باشد. نیروهای طبیعی در انسان فرضاً ممکنست هر آفریده را به سطح بیاورد - یک ازدهای دریائی، مار، گیاه یا حیوان مفید یا خطرناک یا حتی مرواریدی باارزش. بنابر این انسان، بالقوه وارث نیروئی است که می‌تواند او را به حالت حیوانی سوق دهد و یا او

* یک قرن پس از مولوی عبدالکریم ابن ابراهیم الجیلی (گیلانی) (وفات ۱۴۰۶ میلادی؟) این نظریات را در کتابی بنام الانسان الکامل فی معرفت الاواخر و الاوائل (انسان کامل در دانش چیزهای اول و آخر) طبق اصول معینی در آورد.

را ارتقاء دهد. در یک معنای تکاملی این نیرو پیشرفت کرده است تا خود را در عقل انسان ظاهر ساخته است. در این حالت خرد خود را با گرایش‌های حیوانی انسان در ستیز دیده است، از تناقضات آندو انسان باید یا ماورای عقل برود تا به حالت اطمینان برسد (نفس مطمئنه) یا به داخل «نفس اماره» سقوط کند. بینش و نیروی زندگی کردن، خود بخود متضمن نفس مطمئنه است، و بدی به نفس اماره تعلق دارد. یک انسان جامع صاحب نفس (نیروی طبیعی غریزی)، عقل (در معنی مکتبی و ارسطویی آن)، بینش و عشق است.

در حقیقت طبیعت انسان انقدر متناقض است که بندرت می‌تواند این عناصر مخالف را هماهنگ کند. ناهماهنگی اغلب بین گرایش‌های نفس اماره و عقل، عقل و نفس مطمئنه، بینش و عقل پیدا می‌شود. ولی سرانجام میل و گرایشی پدید می‌آید که بر دیگر گرایش‌ها تسلط یابد. کسی ممکنست در این نقطه بیرسد: وقتی نفس اماره یا وقتی عقل بر دیگر گرایش‌ها حاکم شود، انسان چه گونه خصیصه‌ای پیدا می‌کند؟ وقتی ندای عقل نتواند به انسان و به شکل مربوط به هستی او پاسخ رضایت‌بخشی بدهد چه اتفاقی می‌افتد؟ وقتی صدای درونی با عقل به مبارزه برخیزد چه می‌شود؟ مولوی تمام این سوالات را در مثنوی پیش می‌کشد، علاوه بر این درباره انواع خصیصه‌ایی که در انسان ظاهر می‌شود بحث می‌کند. او همچنین نمونه‌های تاریخی برای بیدار کردن انسان بطوریکه خود را بشناسد نقل می‌کند.

وقتی نیروهای نفس اماره تسلط یابد، انسان بطریق مخصوصی بازتاب نشان می‌دهد. او ابداً اهمیتی به خدا نمی‌دهد بلکه چیزهایی از قبیل زنان، مردان، دیگر پدیده‌های مادی را می‌پرستد و کاملاً خدا را ندیده می‌گیرد. در مرحله دیگر او تنها خدا را می‌پرستد ولی اگر بیشتر جلو برود به سکوت می‌رسد، صرف‌نظر از اینکه به خدا خدمت کند یا نه. *

* در روانشناسی مدرن نفس اماره را می‌توان با نیروهای محرک آنی و نفس مطمئنه را با بینش دینامیک مقایسه کرد. همانطور که در نوشته‌های فردا فروم - رایشمن Fromm - Raichman Freda نیز بیان شده است.
* رومی فیه‌ما فیه

تسلط نفس اماره در وضع انسان عدم امنیت منطقی او را زیاد می‌کند. ارتباط دادن «خویشتن خویش» به لذت‌های آنی گرایش‌های پس رونده را تشویق می‌کند. نفس اماره تسلط خود را بوسیله مخالفت با عقل بدست می‌آورد، چون در رشد ارگانیسمی فرد و در تاریخ بشریت، عقل وقتی پدیدار شده است که نیروهای محرک آنی نیروی کنترل کننده را در دست داشته‌اند. بنابراین مسیر نفس اماره در ابتدا مسیری است که کمترین مقاومت را دارد. پیش از اینکه به این بحث ادامه دهیم ممکنست سودمند باشد خصیصه نفس اماره مورد بحث قرار گیرد.

مولانا آنرا با دامی مقایسه می‌کند که از بیرون بسیار جالب توجه ولی در زیر آن تله‌ای پنهان است. او این وضع را با نقل اینکه چطور یک شکارچی هددهی را گرفت تصویر می‌کند، با اینکه پرنده وقتی شکارچی تله را آماده می‌کرد او را تماشا کرده بود، اما با دیدن دانه، دام و تله را فراموش کرد، به دانه نوک زد و بدام افتاد. * مولوی مثال‌های زیادی برای نفس می‌دهد. ممکنست مثل یک تخم خشخاش که دلتنگی برای خانواده و میهن بوجود می‌آورد یا مانند آتش ظاهر شود که در روح انسان به فعالیت در آید منبع عدم آرامش شود و هرگز به او اجازه نمی‌دهد یک حالت امنیت پیدا کند. نفس در هیئت حیوان زهرآگین رفیق و همراه انسان می‌شود و عاقبت او را مسموم می‌کند. مولانا قصه مارگیری را نقل می‌کند که وقتی یک اژدهای منجمد را پیدا کرد و لاف زد که آنرا شکار کرده است. ولی آفتاب گرم بغداد حیوان را بجال آورد. صدای هول انگیز مار مرد را از ترس فلج کرد. * در قصه‌های دیگر نفس همچون خرس - شتر یا موش پدیدار می‌شود. در یک قصه مردی با شجاعت خرسی را از دهان یک اژدها نجات داد. خرس از راه حقشناسی مثل یک سگ دنبال مرد بهر کجا می‌رفت. ولی برخلاف اندرز یک دوست (راهنما) که گفت: رفاقت خرس را فراموش کن، مرد به روابطش با خرس ادامه داد. بعد یک روز در سفری از میان جنگل می‌گذشت، مرد به خواب رفت، خرس که نزدیک او نشسته بود مگس‌هایی را که در اطراف مرد بودند می‌پراکند ولی وقتی مگس‌ها از اینکار بس نکردند خرس با عصبانیت سنگ آسیابی

* رومی مثنوی جلد سوم

* رومی مثنوی جلد سوم

برداشت و بصورت مرد فرو کوفت. *

برای توصیف باز هم واضحتر نفس، مولانا شیطان را در صحنه‌ای که خلیفه مسلمین را متهم می‌کند معرفی می‌کند:

تو ز من با حق چه نالی ای سلیم تو بنال از شر آن نفس لثیم
تو خوری حلوا ترا دمل شود تب بگیرد طبع تو مختل شود
بی‌گنه لعنت کنی ابلیس را چون نبینی از خود آن تلیس را
نیست از ابلیس از تست ای غوی که چو رو به سوی دنبه می‌دوی *

ز آن ندانی کت ز دانش دور کرد میل دنبه چشم و عقلت کور کرد
مولانا از تمام این حکایت‌ها تصویری از نفس امّاره که حيله گر، مکار، برانگیخته شده بوسیله شرارت و دارای طبیعتی فراهم کننده شهوت است درست می‌کند. به صورت شهوت، عقل را از سر و حرمت را از دل می‌رباید. آن بت بزرگ است که انسان را مجبور می‌کند که در زندگی دنبال هدف‌های مادی برود و او را از رشد محروم کند یا حتی ممکنست در مغز چنان بتهائی مثل طمع، شهوت و میل به قدرت و امثال آن بوجود آورد.

در یک درک اجتماعی، «نفس» را به عنوان جستجو برای قدرت نشان می‌دهد، کسانی که خصیصه اصلی بشری خود را برای بدست آوردن قدرت مبادله می‌کنند، در جستجوی لذت فوری هستند. نوکر پست، یا بردگان ثروت می‌شوند. نیروی «نفس» در مغز چنان اشتیاقی بوجود می‌آورد که یک حکمران برای ارضای آن با میل مرتکب کارهای غیر انسانی می‌شود. نیروی بدی در طبیعت انسان مثل خرچنگی پر خور تمام صفات انسانی او را می‌خورد. بدین ترتیب طالبان قدرت برای بدست آوردن امنیت به زیان انسان‌های مثل خود کوشش می‌کنند، می‌کوشند تا صاحب قدرت شوند و آنرا بکار برند. آنها ابزاری برای قدرت، ثروت و لذت‌های جسمی خود می‌شوند. کسانی که می‌خواهند موفق شوند باید کاملاً هنر مکر و حيله و خیانت را رشد دهند و چنان عمل

* رومی مثنوی جلد دوم

* رومی مثنوی جلد دوم

کنند که قدرت بیشتری پیدا کنند.

مولانا عقیده دارد که «نفس» در گرایش‌های واپس‌گرایانه‌اش پیروان خود را بردگان وضع زندگی خودشان می‌کند. با ازدیاد بکار بردن آن، «نفس» (مثل عشق) نیرومندتر می‌شود تا اینکه بر تمام زندگی فرد حکومت کند. هرگز سیراب نمی‌شود مثل مزه کردن ماهی نمک سود است: شخص هر چه بیشتر بخورد، بیشتر در طلب آب است. انسان در چنین حالتی با ایجاد ترس در دیگران آرامش پیدا می‌کند و عدم امنیت و سوءظن خود را از بین می‌برد. به علت نیازهای اساسی و حالت مغزی خود همه کس را مجبور می‌کند که بی‌گفتگو از او اطاعت کنند. انتظار دارد دیگران او را به عنوان یک رهبر و خدا بپرستند. در ادراک روحانی، چنین شخصی بت‌هایی بوجود می‌آورد که آنها را می‌پرستد و وصل آنها را آرزو می‌کند بطوریکه حتی غیر مستقیم مردم خود را به او ارتباط می‌دهند، خصوصاً وقتی که تصویر خودش بنوعی لکه‌دار شده باشد. او همچنین به دیگران تکلیف می‌کند که با فداکاری و کار کردن برای افتخار او خود را به او ارتباط دهند.

بطور خلاصه او ابزاری برای بدست آوردن قدرت، شهوت و ثروت می‌شود و خود را از دیگران بیگانه می‌کند و دیگران نیز بنوبه خود با تبدیل شدن به مایملک او از همان سرنوشت رنج می‌برند. مولانا همچنین تأکید می‌کند که این افراد خودبین در غرور و رها کردن خود در شهوت، برده لذت می‌شوند بدون اینکه بدانند که این عطش از خودبینی ناشی می‌شود. چنین مردمی برای رسیدن به مقصود، خودپرستی خود را افزایش می‌دهند با این نتیجه که بیماری آنها رشد می‌کند. یا قدرت، آنها را برده خود می‌سازد یا آنها خود را خوار می‌شمارند تا امیال لذت خواهی خود را ارضاء کنند. عادت به بعضی لذات به عادت‌های نامطلوب منجر می‌شود. این مردم با تعقیب تنها چیزیکه وضع غیر سالم آنها را تأمین می‌کند، بتدریج خود را از دیگران بیگانه می‌کنند. برای حفظ وضع موجود متعصب می‌شوند و تعصب آنها افراد و نظریات آنها را از بین می‌برد. در اینجا مولوی روابط بین افراد قدرتمند را با کسانی که بر آنها حکومت می‌کنند، یا اختلاف نظرهای بین فرقه‌های مختلف مثل یهودیان در مقابل عیسویان مسلمانان در برابر زردشتی‌ها و رابطه بین هر کدام از اینها را مقایسه می‌کند. کسی که قدرت طلب است مخالفین خود را با بکار بردن ترس و سایر وسایل از بین می‌برد. مثلاً ممکنست از نظر

روانشناسی خود را به یک رهبر مردم ساده ارتباط دهد و به بهای وفاداری کورکورانه ممکنست مردم را زیر نفوذ خود قرار دهد تا به هدف خودخواهانه‌اش برسد. چنین انسانی اگر در آن مقام و موقعیت باشد ادعا می‌کند که خود را وقف هدف‌های معنوی آنها می‌کند و آنها را متقاعد می‌کند که می‌تواند درباره اعمال آنها داوری و آنها را راهنمایی کند. مردم که از هدف‌های حقیقی او اطلاع ندارند او را فقط از نظر ظاهری مورد قضاوت قرار می‌دهند و اسرار خود را به او می‌گویند. اعتماد مردم به او مطابقت و هماهنگی بوجود می‌آورد و منظور او را تقویت می‌کند. بموقع توطئه‌هایی ترتیب می‌دهد تا کسانی را که دارای یک اعتقاد و مذهب هستند از هم جدا کند و در بین رهبران آنها تفرقه ایجاد کند بطوریکه آنها نیز بنوبه خود یکدیگر را از بین ببرند.

مولانا این نکته را با حکایت وزیری قوی اراده که در خدمت یک پادشاه قدرتمند یهودی بود نشان می‌دهد که وزیر پادشاه را وادار کرد نقشه‌ای برای از بین بردن عیسویان اجرا کند. به عنوان قسمتی از این طرح، وزیر نقشه کشید که تصویری از خود در بین عیسویان بوجود آورد که کاملاً بتواند آنها را گمراه کند. وزیر بنابه اصرار خود تقاضا کرد که پادشاه به بهانه اینکه او عیسوی است گوشه‌ای او را ببرد و او را تبعید کند. از این راه فوراً وزیر اعتماد عیسویان را بدست آورد. در موقع معین وزیر به هر کدام از دوازده رهبر مسیحی طومارهای متناقضی ارائه داد و به هر کدام محرمانه گفت که حواری اوست. یک طومار از زهد دفاع می‌کرد، دیگری آنرا رد می‌کرد، یکی حقیقت را در خدا تأکید می‌کرد، دیگری اعلام می‌کرد که این امر شک را زیاد می‌کند، یکی از قدرت دفاع می‌کرد، دیگری از تسلیم و از این قبیل. پس از مرگ وزیر رهبران دیگر عیسوی چنان شدیداً در بین خود جنگ کردند که بالاخره یکدیگر و پیروان خود را از بین بردند. *

رومی در خصیصه وزیر نوعی شخص را معرفی می‌کند که بعلت تسلط نفس اماره بتدریج ارزش‌های یک زندگی خوب را که از راه کوشش خردمندانه بدست می‌آید فراموش می‌کند. او در این قصه و قصه‌های دیگر آدم سازشکار را تصویر می‌کند یعنی

* رومی مثنوی دفتر اول (بنابه اظهار نیکولسون مفسرین ترک این وزیر را حواری پل می‌دانند، ولی قصد اصلی مولانا نشان دادن استفاده سوء از مذهب و انسان است.)

کسی که به ظواهر مذهب می‌پیوند و ابزاری برای دیگران می‌شود.

مولانا در مثنوی و در «سخنرانیهای» خود اعلام می‌کند که بنابراین یک دانشمند اصیل نباید خود را به قدرت به‌چسباند چون بدست آوردن ثروت مادی او را از استقلالش محروم می‌کند. بعلاوه با قبول چنان هدایائی از قدرت استبدادی، ناگزیر باید از اوامر او اطاعت کند. در چنین وضعی بزودی دانشمند صفات خوب خود را بنفع خصائلی که مخالفین دارند از دست می‌دهد. * سپس تأکید می‌کند که در نظر خدا، انسان نقطه اوج موجودات است. او نباید خود را به هر کس بفروشد، انسان برای خود یک غایت است و مقصود او در زندگی کشف سر «خویشتن خویش» است.

مولانا برای توضیح مقصودش قصه مردی را که یک خروس، یک سگ، یک الاغ و یک اسب داشت نقل می‌کند. مرد با کوشش زیادی موسی را متقاعد کرد که زبان حیوانات اهلی را به او بیاموزد. آنوقت یک روز شنید که خروس به سگ می‌گوید که اسب روز دیگر خواهد مرد. مرد با عجله آن شب اسب را فروخت. روز دیگر وقتی از خروس شنید که به سگ اطمینان می‌دهد که الاغ خواهد مرد، آن حیوان را نیز فروخت. باز خروس به سگ اطمینان داد که برده محکوم به مرگ است، ولی ارباب گفتگو را شنید و فوراً برده را فروخت. خوشحال از دانستن اینکه از پیشامد بدبختی جلوگیری کرده است، مرد دوباره در گفتگوی بین خروس و سگ استراق سمع کرد و از خروس شنید که پیشگوئی مرگ خود او را می‌کرد. مرد دوان پیش موسی رفت و به پیامبر التماس کرد که او را نجات دهد «موسی جواب داد» اکنون برو خودت را بفروش و خود را نجات بده. *

مولوی این قصه را نقل می‌کند تا ثابت کند کسی که صفات خودش را نادیده می‌گیرد یک روز همه چیز را از دست خواهد داد و کشف می‌کند که «خویش» او از دست رفته و ابزاری برای شخص دیگری شده است. این قصه همچنین خصیصه یک انسان خودمحوری را آشکار می‌کند که چیزی از نشانه‌ها نمی‌فهمد و بیشتر در مشکلات خود تاب و گره می‌خورد. او از این مثال‌ها نتیجه کلی می‌گیرد که انسان بعلت طبیعت

* رومی، فیه‌مافیه

* رومی، مثنوی جلد سوم

اصلی خود، درماندگی و عدم امنیت، غالباً مجبور است به چنان وسایل امنیت خارجی مثل ثروت، قدرت، دست کاری در اعتقاد در روابط متقابل شخصی خودش به چسبد. وقتی بر سر قدرت آمد با نادرستی عمل می کند.

بنابه عقیده مولانا طمع انسان در ابتدا به سبب نیازهای اصلی او بیدار می شود و آنوقت به وسایل مختلف اموال گردآوری می کند. و بندرت از نیازهای اصلی خود بی نیاز می شود، ولی اگر چنین شود، عاشق شهرت و تحسین دیگران می گردد. بتدریج این طبیعت او را تغییر می دهد. آنوقت ادعا می کند آنچه‌ای است که در واقع نیست، مثل شغالی که در خم رنگریزی افتاد و مدعی شد که یک طاووس است * یا مثل فرعون که تصور می کرد خداست. * این احساس ظاهر فریب مدعی را مست می کند بطوریکه نمی تواند در درون خویش حقیقی‌اش بنگرد. همچنین کسانی که افکار تنگ نظرانه شدیدی دارند و به بعضی افکار یا مذاهب بدون اینکه ملاحظه کنند از آنها سود می برند یا نه چسبیده اند، زندگی محدودی می کنند. در حالت مشابهی، مولانا از اینکه مردم چنان عقاید مذهبی قطعی و جز می دارند مکرر سرگشتگی و حیرت خود را بیان می کند. او به هفتاد و دو فرقه اشاره می کند که هر کدام از آنها دیگران را نفی می کند و در واقع می گویند: «ما اصل هستیم و وحی فقط به ما تعلق دارد.» ولی همه آنها قبول دارند که تنها یکی از آنها صاحب وحی است، ولی معتقدی عاقل لازم است تا کشف کند که کدامیک از آنها است. *

ولی مولانا معتقد بود که طمع و ستمگری بوسیله اراده قوی سرانجام برنده نیستند. او سپس تأکید کرد که در اجتماع و در مورد فرد زمانی می رسد که عقل و هوش با چنین اقتداری به مبارزه برمی خیزد. در میان بسیاری از قصه‌های روشن گری که

* شغال پس از اینکه از خمره رنگریزی بیرون آمد با رنگهای روشن رنگی شده بود و ادعا کرد هیچ شغال دیگری به شکل او نیست و از دیگران خواست که او را طاووس بنامند ولی چون نتوانست خصائص طاووس را نمایش دهد رسوا شد (مثنوی جلد دوم)

* فرعون وارث قدرت و ثروت شد. کسانی که در جستجوی الثفات او بودند به او تملق گفتند و تصور باطل عظمت او را افزودند، تا اینکه یقین پیدا کرد که خداست.

* رومی، فیه مافیه

مولوی در اینجا بکار می‌برد، یکی مربوط به پادشاهی است که خودپسندی خود را بصورت بتی ارائه کرد و اتباع خود را مجبور کرد که به آن بت تعظیم کنند یا به داخل آتش افکنده شوند. ولی مردم مقاومت کردند و عشق آنها به حقیقت آنها را نجات داد، در حالیکه آتش شاه و درباریان فاسدش را در خود غوطه‌ور ساخت. *

مولانا برای تأکید دوباره در این نظر قصه‌ای از کلیله و دمنه اقتباس کرد که در آن حیوانات جنگل در بین خود توافق کردند که اگر شیر (سمبول قدرت) به آنها حمله نکند برای او غذا فراهم کنند. وقتی به خرگوشی (سمبول عقل) گفته شد که نوبت اوست، بازرنگی شیر را به لب چاهی برد، جائیکه عکس خرگوش در آب شیر را وسوسه کرد که توی چاه بیپرد. * به بیان دیگر گرسنگی (نفس) و منظره کج و معوجی از خرگوش، شیر را وادار کرد که هم مقام و هم هستی خود را از دست بدهد. مولانا همچنین چندین مورد تاریخی از افرادی که قدرت خود را در اوضاعی شبیه این داستان از دست داده‌اند نقل می‌کند.

مولانا پس از ارائه گرایش‌های «نفس اماره»، عقل و کوشش معنوی را به عنوان داروئی برای از بین بردن این قدرت‌های خارجی و عوامفریبی در دست می‌گیرد. با اینکه در یک معنای عملی عقل به ما کمک می‌کند و به ما یاری می‌دهد که اشتباهات خود را اصلاح کنیم وقتی با تناقض‌های داخلی و مشکل وجودی انسان روبرو می‌شود درمانده است. در واقع این محدودیت در فلسفه، مولانا را از زندگی متعارف به سوی تصوف کشاند. * ولی پیش از بحث درباره مفاهیم او درباره خودشناسی، لازم است بدانیم وقتی

* رومی، مثنوی جلد اول

* رومی مثنوی جلد اول

* دوران زندگی الغزالی (وفات ۱۱۱۱ میلادی) نیز خیلی زیبا گرایش آن زمان را در فهم محدودیت‌های عقل شرح می‌دهد. الغزالی دو قرن پیش از مولوی زندگی می‌کرد و نفوذ فوق‌العاده‌ای روی پدر مولانا اعمال می‌کرد. الغزالی در ۲۵ سالگی هم اکنون یک استاد فلسفه در دانشگاه بغداد بود و کتاب «مقاصد الفلاسفه» را نوشت و بدنبال آن کتاب «تهافت الفلاسفه» را نوشت و در آن شکست عقل تنها را در زندگی ارائه کرد. یک شکاک شد و فلسفه را انکار کرد، کرسی استادی را رها ساخت و در جستجوی تجربه واقعی در تصوف برآمد. در ۴۱ سالگی به زندگی

عقل در زندگی حاکم می‌شود چه اتفاقی می‌افتد.

در مسابقه و رقابت بین عقل و «نفس»، عقل ممکنست با ارضای «نفس» بوسیله اشتغال ذهنی در رشته‌های مختلف یا با نیرو گرفتن ناشی از زندگی پرهیزکارانه و از بین بردن شهوت بوسیله بعضی اعتقادات مذهبی قوی، بر نفس پیروز شود. وقتی عقل از دام «نفس» خلاص شد آنوقت فقط نگران وضع انسان می‌شود، نتیجه آن اینست که انسان موجودی ناتمام است که خود را تنها در یک حوزه زندگی مشغول می‌کند هر چند اعتقاد دارد که حقیقت را پیدا کرده است. ولی او «خویش واقعی» خود را نادیده می‌گیرد، آنطوری که مولانا در یکی از سخنرانیهای خود توضیح می‌دهد:

علما با حرارت درباره تخصص‌های خود مباحثه می‌کنند در صورتیکه «خویش»‌های خود را یعنی آنچه که بیش از همه چیز در آنها اثر می‌گذارد ندیده می‌گیرند. عالم درباره قانونی بودن این و آن قضاوت می‌کند ولی در رابطه با «خویشتن خویش» یا چونی و والایی خود هیچ نمی‌داند. *

فرد کوشش می‌کند در هر وضع انسانی منطق را بکار بندد و خود را به چیزی می‌پیوندد که به آن وضع هماهنگی بیاورد ولی چون هدف و منظور این رابطه بنیادی و ذاتی نیست، راه حلی که بدست می‌آید موقتی است. مولانا این وضع را در فیه مافیه چنین توصیف می‌کند:

هر کس در این دنیا علائق خودش را دارد، خواه‌زن، ثروت، دانش یا چیز دیگری باشد. هر یک از این موارد چنان مینمایاند که آسایش و شادی انسان در آن یک مورد خلاصه می‌شود. ولی وقتی در جستجوی آن مقصود می‌رود، از آن رضایت پیدا نمی‌کند و برمی‌گردد. پس از مدتی اظهار می‌کند که در واقع در جستجوی شادی و مهر است، دوباره در جستجوی اینها می‌رود ولی دوباره مأیوس می‌شود و بدین ترتیب

عادی برگشت و نظریاتش را در کتاب‌های «دوباره زنده کردن دانش مذهبی» و «رهائی از خطا» بیان کرد. این دو کتاب مردم را خیلی زیاد تحت تأثیر قرار داد و مباحث فلسفی را نفی کرد. او بر بالای منطق قرون وسطائی و محدودیت‌های مذهبی و فلسفی زمان خود برآمد و بدین ترتیب راه را برای رشد تصوف باز کرد.

* فیه مافیه

پشت سرهم به اینکار ادامه می‌دهد. *

اگر آدمی اهل مذهب باشد، کوشش می‌کند وجود خدا را با عقل و منطق ثابت کند. مولانا به مفید بودن مباحثه که معمولاً از مشاجرات فلسفی درباره مطالب مربوط به یقین حاصل کردن، خصوصاً در رابطه انسان با خدا بوجود می‌آید، تأکید می‌کند. در اینجا او شیطان را به عنوان سمبول اولین کسی که کوشش کرد مشکل هستی را با مباحثه حل کند می‌آورد:

اول آنکس کین قیاسکها نمود پیش انوار خدا ابلیس بود *

آنوقت مولانا رفتار شیطان را بر اساس عقل در روابط بشری مورد بحث قرار می‌دهد. در جایی دیگر او شیطان را به عنوان کسی که هر چیزی را به اعتبار سود بردن اندازه می‌گیرد معرفی می‌کند، یعنی کسی که طبیعتش بوسیله اندوختن مسلط شده است:

گفت (به خلیفه) ابلیسش گشای این عقد را (گره را بگشای و موضوع را بفهم) = من محکم قلب را ونقدرا

قلب را من کی سیه رو کرده‌ام صیرفی‌ام: قیمت او کرده‌ام

نیک را چون بد کنم یزدان نیم	داعیم من خالق ایشان نیم
خوب را من زشت سازم رب نه ام	زشت را و خوب را آیینم
سوخت هندو آینه از درد را	کین سیه رو می‌نماید مرد را
او مرا غماز کرد و راست گو	تا بگویم زشت کو و خوب کو
من گواهم برگوا زندان کجاست	اهل زندان نیستم ایزد گواست. *

مولانا سپس اظهار می‌کند که خویش متعارف مغرور از دانش خود وادار میشود که از خود راضی باشد و بدین‌ترتیب از خویش واقعی منحرف می‌شود. در این حالت

* فیه مافیه

* مثنوی جلد اول

* رومی، مثنوی جلد دوم

«خویش متعارف» دوباره با صدای شیطان که رشک می‌ورزد ظاهر می‌شود و بعد توطئه می‌چیند که مردم را فریب دهد و بعلت خودخواهی دیگران را گمراه می‌کند: من حسودم از حسد کردم چنین من عدوام کار من مکرست و کین *

با وجود این مولانا به استعدادهای نهانی بشر ارزش می‌گذاشت، او اعلام کرد که انسان پدیده عظیمی است که در درون او همه چیز ثبت شده است. اگر فرد بگذارد که عقل رشد کند، عقل او را از استعدادهای نهانی آگاه می‌کند و می‌گذارد که منظور اصلی زندگی یعنی وحدت با همه و یک حالت امنیت را به بیند. ولی در این نقطه ممکنست متوجه شود که عقل برای در دست گرفتن هستی او کافی نیست. حتی ممکنست درک کند که یک حالت جامعتر هم وجود دارد ولی در عین حال تشخیص دهد که عقل نمی‌تواند آنرا انجام دهد.

در این حالت حیرت و سرشگستگی اختلافی بین هوش و جامع شدن «خویش»، عقل و بینش، «من» و «نه من» پیدا می‌شود. با اینکه «نه من» در یک معنا خیلی واقعی وجود دارد، ابتدا در پس پرده به انسان پدیدار می‌شود. بعضی مردم آنرا بدیهی می‌بینند، دیگران آنرا تاریک می‌بینند، بعضی آنرا صمیمانه قسمتی از خود می‌یابند، بنظر دیگران چیزی غیرقابل دست یافتن است. وقتی مغز پذیرا است ممکنست بدون اینکه فرد متوجه شود، ناگهان پدیدار شود و تنها یک لحظه بعد ناپدید شود. برای کسی که به حالت هوشیاری رسیده است در موردی که حتی عقل و خویش معنوی ممکنست پرده‌هائی باشند، درک «نه من» روشن نیست و خود ماهیت آن متمرکز است نه جامع. حتی اگر کسی صدای آنرا بشنود، عقل که در ابتدا انقدر از دست «نفس» زجر کشیده است، «من» را، برای اینکه در جستجوی مقصود جدیدی است و هدفهای خود را پیش می‌کشد، مقصر می‌داند. مولانا این نکته را در یک قسمت از فیه مافیه در عبارتی برجسته توضیح می‌دهد:

در پاسخ به ندای خویش واقعی، ندای معنوی عقلانی عذر می‌آورد. «من با مطالب از نوع بالاتری مثل رویه قضائی، فلسفه، منطق، ستاره‌شناسی و پزشکی ذهنم مشغول است.»

صدای مولانا که نماینده خویش واقعی است در پاسخ جواب می‌دهد «اگر تو به ستاره‌شناسی و تمام مطالب مربوط به زمین علاقمندی پس باید متوجه باشی که آنها وابسته به زندگی تو هستند، در واقع تو خودت ریشه هستی و تمام چیزهای دیگر فرع هستند. بزرگترین و برجسته‌ترین کارها خودشناسی است. *

در این نقطه روح کامل، ممکنست با عقل به ستیز برخیزد و اظهار کند که انسان سرچشمه دیگری از دانش دارد که در درون او ماندگار است، یعنی بوسیله خویش واقعی («نه من») از راه درک مستقیم و بینش به فعالیت در می‌آید. با وجود این سایر امیال و علاقمندیها مانع از «خویش واقعی» می‌شوند که به استثنای لحظه‌های بینش، این دانش را درک کند. آنوقت این سوال پیش می‌آید: اگر تمام پرده‌ها برداشته شوند، چه جور دانشی در داخل خودش کشف می‌کند؟

در اینکه چقدر در مقابل این صدا مقاومت می‌کند از یک فرد به فرد دیگر تفاوت می‌کند. بعضی‌ها ممکنست دچار احساسات متناقض شوند و دوباره به خویش معنوی عقب‌نشینی کنند، دیگران ممکنست صدا را بشنوند و آنرا ندیده انگارند. در بین صوفی‌هایی که پیش از مولوی و پس از وی آمدند بسیاری بودند که بر تسلط عقل خود فائق آمدند و کوشیدند که خویش واقعی خود را کشف کنند. داستان زیر از مثنوی اختلاف درونی بین عقل و «خویش واقعی» را بطور برجسته نشان می‌دهد. از بازیگران عمده در این قصه، پادشاه سمبول «من»، دختر زیبا سمبول «نفس»، زرگر سمبول امیال دروغین، پزشک نقش عقل و پزشک روحی نقش «خویش واقعی» را دارد.

وقتی یک روز پادشاه (یعنی «من») که بالقوه دارای تمام قدرت‌های دنیوی و روحانی است) شکار می‌کرد، دختر زیبایی را دید و روح جسمانی یا شهوانی او عاشق آن دختر شد. شاه او را خرید و به کاخ خود برد (یعنی شاه خود را تسلیم «نفس» کرد) ولی دختر بیمار شد («نفس» بر خویش مسلط شد)، سپس پادشاه تمام پزشکان را احضار کرد و به آنها گفت که زندگی خودش و زندگی دختر در خطر است. پزشکان (نماینده عقل) لاف زدند که داروهائی دارند که هر بیماری را شفا می‌دهد. پادشاه به آنان پاسخ داد که هر کس آن دختر را مداوا کند گنج پادشاه را به عنوان

جایزه دریافت می‌کند (دلالت بر فدا کردن ثروت و قدرت برای «نفس»). ولی با وجود تمام مساعی پزشکان بیماری دختر فزونی گرفت. و اندوه پادشاه زیاده‌تر شد. با شکست پزشکان (عقل)، پادشاه («من») هر چه بیشتر درمانده شد. با اندوه فراوان از اعماق روح خود فریاد زد (هوشیار شد) و خوابش برد (حالت از خود بیخودی). در این حالت صدائی شنید که به او می‌گوید، یک پزشک روحی (نماینده صوفی راهنما) معشوق ترا درمان میکند. با بیدار شدن، شاه در پی پزشک روحی فرستاد و به گرمی او را در آغوش گرفت. پزشک روحی را به بالین دختر بیمار برد (یعنی «من»، «نفس» را به «خویش واقعی» معرفی کرد). مولانا در زیر هیئت یک پزشک روحی، توصیف برجستای از عوارض بیماری می‌کند و تشخیص دقیقی از بیماری می‌دهد و معالجه موثری پیشنهاد می‌کند، بنابر کلمات خودش:

پزشک

رنگ و رو و نبض و قاروره بدید هم علاماتش هم اسبابش شنید
گفت هر دارو که ایشان کرده‌اند آن‌عمارت نیست ویران کرده‌اند
بی‌خبر بودند از حال درون استعین‌الله ممّا یفترون
(از آنچه آنها اختراع می‌کنند به خدا پناه می‌برم)

دید رنج و کشف شد بروی نهفت لیک پنهان کرد و باسلطان نگفت
(راز بر پزشک فاش شد)

رنجش از سودا و از صفرا نبود بوی هر هیزم پدید آید زدود
دید از زاریش کسوزار دلست تن خوشست و او گرفتار دلست
عاشقی پیداست از زاری دل نیست بیماری چو بیماری دل
علت (بیماری) عاشق از علت هاجداست عشق اصطربلاب اسرار خداست *

سپس در تشخیص بیماری، توضیح می‌دهد:

نرم نرمک (پزشک روحی) گفت شهر تو کجاست؟ که علاج اهل هر شهری جداست
واندر آن شهر از خیرایت کیستت خویش و پیوستگی با چیستت
دست بر نبضش نهاد و یک به یک باز می‌پرسید از جور فلک

ز آن کنیزک بر طریق داستان
سوی قصه گفتنش می داشت گوش
تا که نبض از نام کی گردد جهان
دوستان شهر او را بر شمرد
گفت چون بیرون شدی از شهر خویش
نام شهری گفت و ز آن هم در گذشت
خواجگان و شهرها را یک بیک
شهر شهر و خانه خانه قصه کرد
نبض او بر حال خود بد بی گزند
نبض جست و روی سرخ و زرد شد
چون زرنجور آن حکیم این راز یافت
گفت کوی او کدام اندر گذر
گفت دانستم که رنجت چیست زود
شاد باش و فارغ و ایمن که من
من غم تو می خورم تو غم مخور
هان و هان این راز را با کس مگو
گور خانه راز تو چون دل شود

باز می پرسید حال دوستان
سوی نبض و جستنش میداشت هوش
او بود مقصود جاننش در جهان
بعد از آن شهری دگر را نام برد
در کدامین شهر بو دستی تو بیش
رنگ رو و نبض او دیگر نگشت
باز گفت از جای و از نان و نمک
نی رگش جنبید و نی رخ گشت زرد
تا بپرسید از سمرقند چو قند
کز سمرقندی زرگر فرد شد
لعل آن درد ویلا را باز یافت
او سر پل گفت و کوی غاتفر
در خلاصت سحرها خواهم نمود
آن کنم با تو که باران با چمن
بر تو من مشفقترم از صد پدر
گر چه از تو شه کند بس جستجو
آن مرادت زودتر حاصل شود *

وقتی پزشک علت بیماری را دانست، شاه فرستاد زرگر را آوردند و او را به
همسری دختر در آورد و دختر در عرض شش ماه بهبود یافت. به عبارت دیگر پزشک
روحانی دید «نفس» که از زندگی متعارف ناراضی شده بوده است «من» را بیمار کرده
است. در نتیجه خویش واقعی با دادن آنچه «نفس» آرزو داشت آن را تسکین داد. وقتی
مقصود مورد آرزوی نفس (ثروت و دارائی مادی که در اینجا به عنوان زرگر ظاهر شده
است) ضعیف شد معلوم گردید که آن آرزو اسیل و پابرجا نبوده است، «نفس» دنبال
یک مقصود غیر واقعی و بیهوده بوده است: «عشق هائی کز پی رنگی بود (زیبائی
ظاهری) عشق نبود عاقبت ننگی بود» *

در مقایسه با این قضیه ایدآل، انسان در حذف مقصود دروغین عشق و پیدا کردن مسیر جدید انقدر خوشبخت نبوده است، انسان با پیشامد یک بحران با درماندگی دنبال راههای دیگری می‌رود. او غالباً از خود می‌گریزد، از زندگی متعارف کناره‌گیری می‌کند، خود را در زندگی مرتاضانه (زاهدانه) غوطه‌ور می‌سازد یا برای ایمنی، خود را زیر چتر شخص دیگری پنهان می‌کند و از دیگران تقلید می‌کند. اگر شخص با شهامتی باشد می‌کوشد که خویش واقعی خود را کشف کند. یا بدلیل درماندگی‌اش در یک وضع اجتماعی غیر عادلانه ممکنست بدین بشود، نیازهای اساسی‌اش را سرکوب سازد و یک زندگی ساده معمولی را بگذرانند، شاید به عنوان یک تارک دنیا که امنیت را در ریاضت می‌بیند به دنیای دیگری - که در پیش است - امید به بندد

مولانا در سخنرانیهایش این گروه را رد می‌کند، با تأکید بر اینکه مثل خدا زیستن و شبه خدا شدن تا بصورت سنتی گفتن که «من خود را می‌شناسم» خیلی تفاوت می‌کند. دانستن جمله فوق‌الذکر علمی است که به خصیصه شخص کمک نمی‌کند، ولی مثل او شدن به معنای انجام کار نیک و اصلاح «خویشتن خویش» است. * مولوی در مثنوی به کسانی که زندگی را نفی می‌کنند می‌تازد و آنرا مثل نوعی اخته کردن خود میدانده به آن اشاره می‌کند:

صبر نبود چون نباشد میل تو خصم چون نبود چه حاجت حیل تو
هین مکن خود را خصی رهبان مشو ز آنک عفت هست شهوت را گرو
بی هوا نهی از هوا ممکن نبود غازی بر مردگان نتوان نمود *

مولانا نه تنها با این دید تنگ نظرانه زاهد به زندگی، مخالف بود، بلکه کسانی را هم که تحت فشار زندگی از تصوف تقلید می‌کردند - نه به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به کمال - نفی می‌کرد. او به کسانی اشاره می‌کرد که بدون فهمیدن، زندگی مقدسین را از روی نقش زندگی خود دوباره ایجاد می‌کردند، در حالیکه خود را به آن نیازهایی که انسان برایش مجاهدت می‌کند می‌بستند، او این نکته را در بسیاری از قصه‌ها به تصویر می‌کشد. یکی از قصه‌ها مربوط به بقالی است که طوطی‌اش هم مواظب دکان بود

* فیه مافیه

* مثنوی جلد پنجم صفحه ۸۴۹ امیر کبیر

و هم شوخیهایی با مشتریان مبادله می‌کرد، یعنی آن طوطی در هنر زبان طوطی‌وار (تقلید) استاد شده بود. یک روز که صاحب دکان بیرون بود، طوطی یک شیشه روغن را که روی پیشخوان بود ریخت. صاحب دکان در موقع مراجعت متوجه زیان خود شد. عصبانی گشت: ضربه‌یی بر سر طوطی زد. در نتیجه طوطی طاس و لال شد. صاحب دکان متأسف از کار عجولانه‌اش همه گونه کوشش کرد تا طوطی را دوباره وادار به سخن گفتن کند، ولی فایده‌ای نداشت. از قضا روزی یک مرد طاس وارد دکان شد و ناگهان طوطی بزبان آمد و فریاد کرد، «ای مرد چطور طاس شدی؟ تو هم از شیشه روغن ریختی؟ همه به نادانی طوطی خندیدند چون کار دیگری را مثل کار خود قضاوت کرده بود. * جالب توجه است که مولانا، طوطی را به عنوان بازیگر خود برمی‌گزیند چون از نظر سنتی در فرهنگ فارسی طوطی نماینده ظاهرینی و تقلید است.

مولانا در یک بحث بعدی دوباره برای نشان دادن قضاوت سطحی به زنبور عسل و زنبور معمولی اشاره می‌کند. با اینکه هر دو زنبورند یکی عسل می‌دهد و دیگری نیش می‌زند. همینطور انواع گوزن که همه یکجور خوراک، و دانه می‌خورند. اما یکی فقط تپاله درست می‌کند، دیگری عنبر، دو نوع نی ممکنست در نیزاری برویند ولی یکی محتوی شکر است و دیگری هیچ و تو خالی.*

مولانا نتیجه می‌گیرد که این نوع ظاهربینی در بین موجودات بشری نیز وجود دارد. او اشاره می‌کند، در حالیکه انسان‌های اصلی جامع نادرند. مردم معمولاً فکر می‌کنند آنها که در مسیر خودشناسی گام برداشته‌اند در واقع با خودشان فرقی ندارند. در حقیقت آنها می‌گویند: «ما انسانیم، آنها هم انسانند، هر دو اسیر خواب و خوراک.» کوری به آنها اجازه نمی‌دهد فرق بی‌نهایت بین خودشان را به بینند.*

مولانا همچنین قصه یک صوفی مقلد را نقل می‌کند که با رسیدن به یک خانقاه خرش را در اصطبل گذاشت. سایر صوفیان مقلد که فقیر و محتاج بودند تصمیم گرفتند خر او را بفروشند. سپس یک مهمانی ترتیب دادند و از تازه وارد دعوت کردند به آنها

* مثنوی جلد اول

* رومی مثنوی جلد اول

* رومی مثنوی جلد اول

ملحق شود. با تقلید محض او هم با دیگران آواز خواند: «خربرفت و خبررفت». وقتی مهمانی تمام شد او متوجه زیانش شد و تقلید کورکورانه و طمع را، که مغزش را تیره کرده بود، سرزنش می‌کند. *

در مطالعه تصوف در خاورمیانه و مخصوصاً مطالعه چنان مردان آزاده‌ای مثل مولانا، شخص باید به خاطر داشته باشد که در آن ایام وقتی عمل کردن به تصوف موجب احترام و نفوذ بود، بسیاری بودند که خود را بر این گروه اجتماعی می‌چسبانند بدون اینکه واقعاً به اصول آن عمل کنند: پدیده‌ای که در بخش زیادی از تاریخ بشر متداول است. در واقع افول تصوف از همین گرایش پیدا شد که مولانا نیز غیر مستقیم آنرا پیش‌بینی می‌کرد. ولی هنوز به سؤال اصلی پاسخ داده نشده است: وقتی ندای باطن، عقل را به محدودیت‌هایش واقف و متقاعد می‌کند و شخص جریان درک خود را شروع می‌کند چه اتفاقی می‌افتد؟ در بخش بعدی این سؤال مورد بحث قرار می‌گیرد.

بنابه عقیده مولانا برای رسیدن به کمال خویش، نخست باید نفس را بوسیله عقل مهار و پاک کنیم. دوم، خویش معمولی را کوچک و ناچیز سازیم تا «حالت» و درک «خویش کامل» تعالی یابد. به عبارت دیگر، مولانا تصوف را به عنوان راهی که انسان را جامع می‌کند، تا بجای آنکه موجودی اجتماعی باشد، انسانی بینشور و بادریافت شود می‌نگریست. مولوی، در راه‌زندی، بر آزاد شدن از اعمال غریزی و استفاده از عقل برای مقاصد عملی و مفید بودن عقل برای انسان برتر در جهت پیروی از خویش واقعی‌اش، تأکید می‌کند. عقل فقط به او کمک می‌کند تا به دروازه خردمندی برسد. مولانا دوباره تکرار می‌کند که با مطالعه کتابها یا گوش دادن به دیگران نمی‌توان به این مرحله رسید. شخص باید بیدار کننده خودش باشد یعنی، هیچکس نمی‌تواند با تدریس تصوف محض دیگری را بیدار کند. او خودش باید فکر خودجوئی را دریافت کند، تجربه کند و آنرا در باطن خود بشنود. صدائی ممکنست به او بگوید: «اگر تو انسانی جلو بیا و بگذر، هر چیز دیگری که مانع تو می‌شود (نام، شهرت یا آرزو) کنار بگذار، حقیقت را بجو.»

این حالت هوشیاری به طرق مختلف برای مردم پیش می‌آید. مولانا هر شخص

را در سطح ادراک خود او قبول می‌کند و برای کوششش در جستجوی ادراک او را می‌ستاید همینطور او با آنها ارتباط برقرار می‌کند. در زمانی که امنیت قانونی و حفاظت وجود نداشت، مولانا تجویز می‌کرد که در ادراک تصوف واقعی باید بین روح‌های صمیمی گفتگو شود. بدین ترتیب این هوشیاری به کسانی پدیدار می‌شود که به یک حالت بحرانی مغزی رسیده باشند، حیران باشند و در عین حال با شهامت با زندگی روبرو شوند. این گروه از زندگی متداول راضی نیست نه بخاطر شرایط و جنبه‌های مادی‌اش بلکه بعلت اینکه چیزی در ادراک خویش عرضه نمی‌کند.

انسانی که به چنان مرحله‌ای رسیده است متوجه می‌شود که با تمام کوشش‌های بشریت، هنوز نمی‌دانیم چرا انسان مثل ماهی، در داخل توری انداخته شده است که به او اجازه می‌دهد مناظر بی‌نهایتی از دنیا را به بیند. در این نقطه یک انسان بیدار ممکنست با قوه درک مستقیم دریابد که زمانی با هماهنگی بیشتری با طبیعت ارتباط داشته است. او ممکنست بپرسد: وقتی خورشید بر چیزهای موجود می‌تابید انسان کجا بود؟ یا: وقتی طبیعت هنوز موجود نبود آدم و حوا کجا بودند؟ چنین پرسشی انسان را سرگشته می‌کند ولی در عین حال او را وامیدارد که خود را در چشم انداز تکامل نظاره کند، یعنی در این معنی که انسان زمانی با طبیعت در حالت حیوانی و بعد بطور پیشرونده‌ای در شکل گیاهی و معدنی متحد بوده است و عاقبت به ترکیب اساسی طبیعت برخاوه‌د گشت. بنابه کلمات خود مولانا:

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی او فتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
همچو میل کودکان و مادران	سرّ میل خود نداند در لبان
همچو میل مفرط هر نو مرید	سوی آن پیر جوان بخت مجید
جزو عقل این از آن عقل گلست	جنبش این سایه زان شاخ گلست
سایه‌اش (نوآموز) فانی شود آخردرو (استاد)	پس بداند سرمیل و جست‌وجو
سایه شاخ دگر (سایه‌نوآموز) ای نیک‌بخت	کی بجنبد گر نجنبد این درخت؟
باز از حیوان سوی انسانیش	می‌کشد آن خالقی که دانی‌اش

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
عقل‌های اولینش یاد نیست
تارهدزین عقل پر حرص و طلب
گرچه خفته گشت و شد ناسی‌زپیش
باز از خوابش به بیداری کشند
که چه غم بود آنک می‌خوردم به خواب؟
چون ندانستم که آن غم و اعتلال (بیماری)
فعل خوابست و فریب است و خیال؟ *

تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
هم از این عقلش تحول کرد نیست
صد هزاران عقل بیند بوالعجب
کی گذارندش در آن نسیان خویش؟
که کند بر حالت خود ریش‌خند
چون فراموشم شد احوال صواب؟
فعل خوابست و فریب است و خیال؟ *

وقتی که فرد بیدار شد متوجه می‌شود که همان جریان تکاملی که او را به حالت فعلی رسانده است بطور مداوم در کار است. این جریان، مغز او را پرورش می‌دهد، او را وادار می‌کند متوجه درماندگی خودش بشود و او را بصورت یک انسان مذهبی یا عقلانی در می‌آورد.

وقتی به چنین حالتی رسید، فرد با درک مستقیم در می‌یابد که سلامت و امنیت خویش حالت بهتری است ولی پرده‌های متعارف او را از مزایای آن محروم می‌کند. وقتی که در این حالت است ممکنست پر از هیجان باشد و این وضع نگرانی‌آور چون فاقد یک پایه وجودی است، او را مجبور به عقب‌نشینی می‌کند. مردم غالباً ولو موقت بچنین حالتی دچار میشوند و فقط دانستن در باره آن، آنها را راضی می‌کند، چون در این مرحله، یک خود مسلط در برابر یک صدای نامعلوم باطنی می‌ایستد، یک خویش اجتماعی که از اجتماع روزانه تغذیه می‌شود براحتی می‌تواند از بیرون آمدن یک «خویش جامع» جلوگیری کند.

چون خویش متعارف از تأثیر متقابل انسان با محیط محدود اطرافش برمی‌خیزد، صدای نامعلوم داخلی به آسانی خاموش می‌شود، اگر فردی تحت فشار نیروهای اجتماعی مغایر با خویش جامع باشد، یا اگر جستجوگر هنوز با گروهی که از جامعیت خیلی دور هستند معاشرت داشته باشد، همین چیز رخ می‌دهد. ولی اگر خوش بخت باشد در وضع مساعدتری می‌افتد که بدان وسیله ناهماهنگی روانشناسی او زیادتیر می‌شود. اکنون صدای ضمیرش می‌تواند با خویش اجتماعی‌اش به ستیز برخیزد.

شخصیت حقیقی‌اش (یعنی آنچه که او باید بشود) در برابر «من» او می‌ایستد، از او سؤال می‌کند و از او انتقاد می‌کند.

در عین حال طبیعت این تضاد همانگونه که مولوی می‌دانست، زیاد می‌شود چون او قویاً به انسان در چنین وضعی پند می‌دهد که کاشف وجود خود باشد و بیشتر در وضع خود تأمل کند. اگر چنین شود، می‌کوشد که خود را تحلیل کند و بیشتر به یقین غائی علاقمند می‌شود تا به چنان تسکین‌های موقتی مثل داشتن ثروت، شهرت و اعتبار اجتماعی. در می‌یابد که مشکل وجودی او از اهمیت بیشتری برخوردار است. به عنوان یک طالب حقیقت، اعتراف می‌کند که او یک دل دارد و بالقوه یک واحد است و قادر نیست به چندین بخش تقسیم شود. اکنون که با خبر شده است فقط حقیقت می‌تواند او را نجات دهد، منحصرأ در وحدت متمرکز می‌شود، که در اینجا وحدت بمعنای یکسان شدن با مقصود مورد علاقه و رشد خویش جامع است، در مقایسه با گسیختگی و جدائی - که بستگی دل به چندین منظور و مقصود است - هدف از این جستجو رسیدن به یک خویش واقعی است، یک انسان کاملاً متولد شده، یک انسان کامل و جامع است. این بمعنای اتحاد با همه، شبه خدا شدن یا حقیقت بودن محض است. شبه خدا شدن نماینده آفرینشی زیبا است و این بینش از تسلیم به نقش مقتدرانه خدا است، این بمعنی عشق شدن است و دوست داشتن به این‌که نجات دهنده باشد، نه دوست داشتن خدا به این امید که خودش نجات داده شود.

در ابتدا فرد نمی‌تواند این حالت را درک کند، چون در تمام زندگی‌اش از کودکی تا نقطه هوشیاری موانع ذهنی از این قوه درک جلوگیری کرده است. یک تحلیل تاریخی بر حسب رابطه بشری بدون شک حالت مشابهی از همین اوضاع و احوال را آشکار می‌کند.

مولانا کار برجسته انسان را برداشتن این موانع و آینه عالم شدن تصور می‌کند. طالب با یک مسیر ذهنی مشکل روبرو می‌شود و نیز در هر گامی از جستجو و تأمل در برابر امکان افتادن در یک خیال و فریب روبرو می‌شود، آنوقت باورهای جدیدی پیدا می‌کند و تمایل ذهنی مناسب خود را از دست می‌دهد.

این کار انقدر مخاطره‌آمیز است که مولانا با تأکید به طالب و سالک اندرز می‌دهد که اول یک راهنما (چراغ راه) پیدا کند مخصوصاً یک «پیر» که تجربیات را

تحمل کرده و راه را کاملاً بداند، چون او «شناسای راه» است. طبق نظر مولوی وجود این راهنما لازم است، چون هیچکس سنگ محکی حقیقی برای اندازه گیری رفتار، عمل و احساسات خود ندارد. از طرف دیگر هر شخصی در مقابل شور و تغییرات نفسانی بازتاب نشان می دهد و بنوعی اعمال خود را تحسین می کند. مشکل از این ناشی می شود که او نمی تواند بطور واقعی عیوب و عادات نامطلوب خود را اندازه بگیرد. بدین ترتیب هم برای تغییرات رفتاری و هم تغییرات ذهنی، شخص باید یک معاشر دائمی داشته باشد که او را از وضعش آگاه کند و او را راهنمایی کند که خود را برتر کند. وقتی عیوبش را برایش آشکار کردند، طالب باید سپاسگزار و شاد بشود، بطوریکه عیوب خود را درک کند و وضع خود را اصلاح کند.

چنین راهنمایی می تواند امواج فکری نوآموز را ارزیابی کند و بفهمد و او را بصورت سمبولیک رهنما باشد. در این نقطه جستجوگر اصل اساسی اسرار تصوف را استنباط می کند. مولانا معتقد است در حالیکه گفتگو لازم است، معاشرت با راهنما (کسی که تصوفش عالی تر از طالب باشد) برای پیشرفت طالب اساسی است. او به طالب اندرز می دهد که از راهنما برنگردد و هرگز تنها سفر نکند: «در سایه راهنما پناه بجو تا بتوانی از دشمن (نفس) که در خفا مخالف است فرار کنی.» * برای تاکید این نکته او به ما یادآوری می کند که حتی پیامبران تنها (از نظر روحی) سفر نکردند، مثلاً موسی با برادرش معاشر بود، محمد (ص) با علی (ع)، در انتخاب راهنما طالب باید در ارزیابی همراهش بنابر مقصود و منظورش اصرار ورزد نه بر پایه نژاد و ملیت او.

منگر اندر نقش و اندر رنگ او بنگر اندر عزم و در آهنگ او
گر سیاه است او هم آهنگ توست تو سپیدش خوان که هم رنگ توست *

در مورد روابط استاد - نوآموز، مولانا می گوید که رهبر بی خوشتن و فارغ از خود، چراغ خودش است، در صورتیکه صوفی روشنائی را بواسطه راهنما می بیند. از این وضع یک اصل دیگر تصوف بیرون می آید، یعنی استاد نباید از راه درس دادن تعلیم بدهد بلکه بجای آن باید وضعی بوجود آورد که در آن نوآموز الهام شده، آنچه باید

* مثنوی جلد سوم

* رومی مثنوی دفتر اول صفحه ۱۴۳

تجربه کند:

روح آن دانش را از روح دریافت می‌کند بنابراین نه بوسیله کتاب نه از زبان اگر دانش اسرار پس از تهی شدن مغز بیاید آن روشنائی دل است *
اصل سوم باز از اصل دوم مشتق می‌شود، یعنی طالب تنها می‌تواند اوضاعی را تجربه کند که نزدیک سطح فهم او می‌آید. بعلاوه میدان فهم او نسبت به فهم دیگران فرق می‌کند و بدین ترتیب استاد با هر نوآموزی تنها و جداگانه رفتار می‌کند.
از نظر سنتی، طلاب صوفی زیاد پیاده سفر می‌کردند و از خانقاه‌های مختلف بازدید می‌کردند تا بتوانند راهنمای خود را پیدا کنند. همچنین تصور می‌شد که با دیدن یک استاد یک ارتباط و انتقال دل به دل انجام می‌شود:

چون عمر اغیار رو را یار یافت جان او را طالب اسرار یافت
شیخ (عمر) کامل بود و طالب مشتهی (علاقمند) مرد چابک بود و مرکب در

گهی

دید مرشد که او ارشاد داشت (توانائی دریافت راهنمائی را دارد) تخم خوب اندر
زمین خوب کاشت *

همچنین منابع موثق نقل می‌کنند که چطور بایزید بسطامی یک صوفی برجسته ایرانی قرن نهم میلادی استادش را ملاقات کرد. پدرش، پس از اینکه پایه‌ای از آموزش و پرورش را به او آموخت، می‌خواست با او در علم فقه درس بخواند. وقتی که هنوز پسر جوانی بود، او را نزد علمای برجسته مذهبی برد ولی بایزید هیچکدام را نه پسندید تا اینکه پدر و پسر جنید (یک صوفی مشهور آن عصر) را ملاقات کردند و بایزید فوراً دریافت که جنید می‌تواند به عنوان استاد به او تعلیم بدهد.

با اینکه این رابطه استاد - نوآموز در ظاهر از نظر رفتاری، رسمی بودن و اقتدار داشتن را القاء می‌کند، در حقیقت تصوف ابداً چنین چیزی نیست. دو روح دائماً با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند: یکی می‌دهد و رهبری می‌کند، دیگری دریافت می‌کند و پیشرفت می‌کند. اینطور نیست که نوآموز مطیع یک نظم باشد بلکه آنست که نسبت به

* مثنوی جلد اول

* مثنوی دفتر اول صفحه ۷۱

تغییرات تکاملی پذیرنده یا دریافت کننده باشد. هر چه طالب بیشتر ارتقاء یابد، کمتر به راهنمایی راهنما نیاز دارد، این راهنمایی «تولد دوباره» را جلو می‌اندازد و راهنما فقط به عنوان یک انتقال در این راه عمل می‌کند. به عنوان سپاسگزاری، طالب احساس می‌کند که راهنما مسئول شخصیت جدید اوست، نوعی صمیمیت از این ارتباط بوجود می‌آید که ماوراء توصیف است. برای مقایسه بگذار خواننده تصور کند که شخصی زندگی جسمی شما را نجات می‌دهد، شما انقدر سپاسگزار می‌شوید که اگر خود نجات دهنده به خطر بیفتد شما حاضرید زندگی خود را که او بشما داده است برایش فدا کنید. پس چطور کسی می‌تواند برای زندگی خود در حضور یک استاد که نه تنها آنرا نجات داده است بلکه آنرا کامل کرده و به آن «تولد دوباره» داده است ارزشی قائل باشد؟

طبیعت تجربه تصوف نیز، رابطه پذیرندم بین روح استاد و روح طالب را توضیح می‌دهد. جریان آب از یک چشمه به یک منبع خشک جریانی یکطرفه است. در بین صوفی‌های هم رتبه و هم مقام، تجربه تصوف ممکنست یک رفت و آمد دو طرفه بشود. در چنین وضعی استاد می‌تواند جریان نامرئی حوادث را درک کند. می‌توان استاد را با یک رادیوی گیرنده با آنتن قوی مقایسه کرد، در صورتیکه نوآموز، مثل یک رادیوی کوچک با شعاع میدان محدودی باید دریافت خود را در محدوده باریکی نگاهدارد و هرگز در آنچه ماورای توانائی واقعی اوست متمرکز نکند. وقتی یک راهنما یک طالب را می‌پذیرد این آخری باید خود را تسلیم کند و هرگز راهنمای خود را مورد سؤال قرار ندهد. نباید انتقاد کند یا اشتباهات عمل راهنما را از روی اعمال خودش بسنجد. نباید ضعیف دل باشد یا با هر ضربه (تشخیص) که در حقیقت به او کمک می‌کند که آینه دلش را جلا بزند خشمگین شود.

مولانا برای نشان دادن مقاومت طالب در برابر رفتار سخت نخستین راهنما، نقل می‌کند چطور مردی قزوینی آرزو داشت برای اینکه امنیت داشته باشد خالکوبی شود. او از سلمانی خواست که نقش شیر را روی شانه‌اش خالکوبی کند. بمحض اینکه سلمانی شروع بکار کرد، مرد از درد نالید و پرسید کدام قسمت بدن شیر را آغاز کرده‌بی سلمانی پاسخ داد «از دم». مرد فریاد زد «دم را حذف کن». وقتی سلمانی کوشش کرد سوزن را دوباره بکار برد، مرد دوباره از درد شکایت کرد و پس از اینکه دانست که سلمانی از گوشها شروع کرده است، به او گفت که آن قسمت را نیز

بیندازد. باز وقتی سلمانی شروع به سوزن زدن به شکم شیر کرد به او گفته شد که آنرا نیز حذف کند، که در آن جا - سلمانی به تنگ آمد و از خالکوبی بازوی آن مرد بیزار شد و دست برداشت. *

همینطور هم یک نوآموز (به عنوان مردی که دنبال امنیت می گردد) نباید با بی صبری رفتار کند والا راهنما ممکنست از او بخواهد که از آن سیر و سلوک دست بردارد و بیرون برود. مولانا به نوآموز اندرز می دهد که در برابر ضربه های راهنما صبر پیشه کند تا از «نفس» و عقل آزاد بشود.

تمرین حقیقت مأخذ رابطه بین راهنما و طالب است. بدین ترتیب صراحت و رک گونی، صمیمیت و آزاد بودن نشان اختصاصی هر دو طرف را مشخص می کند. طالب باید با صداقت خودش را آشکار و باز کند نه با گفتار و کلمات بلکه با کارها و رفتار خود. استاد نسبت به مقام و وضع خود صادق و اصیل است. مولانا در اینجا نیز متذکر می شود که ممکنست بعضی اوقات اتفاق بیفتد که یک طالب صمیمی در دست یک راهنمای دروغی بیفتد. ولی غالباً صمیمیت طالب علیرغم دروغی بودن راهنما، به او کمک می کند که به کمال برسد و دانش سری را بدست بیاورد در حالیکه استادش از آن بی خبر باقی بماند. همینطور یک طالب غیر صمیمی ممکنست خود را یک طالب - خویش جا بزند. در هر کدام از این موارد مولانا ما را مطمئن می کند که در مسیر کمال شخص آنچه که شایستگی آنرا دارد بدست می آورد.

مولانا برای توصیف روابط درونی راهنما و نوآموز، تصویرهای مختلف دیگری عرضه می کند که نشان دهد جایی برای «من» و «تو» وجود ندارد چون «من» جلوی رشد طالب را می گیرد و «تو» از راهنما جلوگیری می کند که خودبخود و بالبداهه باشد. *

بدین ترتیب این بحث جنبه های اصلی رابطه استاد - نوآموز را ارائه می کند، ولی درباره خود مولانا به عنوان یک راهنما چیز کمی گفته شده است. او راهنمایی صوفی را در عمل با مثال آوردن نشان می دهد، و وقتی شخص نوآموز به سوی او می آید، او آنها را به روح های هم مشرب خود مراجعه می دهد. هر عضوی از نظم او با سطح تفاهمش موافقت حاصل می کند. این اعضاء چه کسانی بودند؟ آنها از زمینه های مختلفی آمده

بودند، بسیاری از آنها اعضای اصناف و پیشه‌وران بودند ولی مردم مذهبی، مدیران، شاهزادگان، شاعران و فیلسوف‌ها نیز در بین آنها حضور داشتند.

اکنون این سؤال پیش می‌آید: پس از اینکه شخصی مورد قبول یک راهنما واقع می‌شود، یعنی وقتی کسی، تصمیم گرفته است به کمال برسد، چه اتفاقی برایش می‌افتد؟ بطور خلاصه مولانا می‌گوید که یک طالب در برابر دو وظیفه بزرگ قرار می‌گیرد: منحل کردن وضع فعلی خود (فنا) سپس دوباره کامل شدن: تا شما اول تجزیه نشده باشید چطور من می‌توانم دوباره شما را کامل کنم؟ * در اینجا تجزیه اشاره به مردن خویش متعارفی است، کامل شدن بمعنی «تولد دوباره» در «خویش جامع» است. فنا برداشتن «من» عرضی و متعارف است، بقا جریان «من واقعی» شدن است. بجای وابسته بودن به ضمیر آگاه (بخود) دوباره کامل شدن بمعنای آشکار کردن اسرار ضمیر ناخود آگاه است. در یک معنای عملی، بقا بمعنای پاک کردن ضمیر آگاه از آنچه مولانا آنها را افسانه ساختگی، بت‌ها و دروغ‌ها می‌نامد و پاک شدن دل از طمع، رشک، حسد، اندوه و خشم است بطوریکه دل کیفیت اصلی خود را بدست آورده و مثل آینه بشود و حقیقت درون خود را بازتاب کند. فنا یعنی در حقیقت یک رهائی از خویش متعارف تا اینکه شخص در خویش واقعی خود - وحدت با همه - زندگی کند:

اوه خوشبخت آدمی است که از خودش رها شده است و با وجود یک انسان زنده متحد شده است. * +

فنا در داستان زیر از بازرگان و طوطی بصورت زیبایی تصویر شده است، طوطی سمبول روح بازرگان است که در زندگی متعارف در قفس شده است. وقتی بازرگان تصمیم گرفت برای تجارت به هند برود از طوطی پرسید به عنوان هدیه چه می‌خواهد، طوطی جواب داد، «من فقط تقاضا دارم که وقتی طوطی‌های دیگر را در هند دیدی به آنها بگو» یک طوطی که آرزوی شما را دارد (حالت آزادی شما را خواستار است) از تقدیر آسمانی در زندان، منست.

در هند بازرگان پیام را به گروهی از طوطی‌ها داد، یکی از آنها وقتی خبر را شنید لرزید و افتاد و مرد. بازرگان احساس تأسف کرد و گمان کرد که آن طوطی

بدون شک با پرنده خودش نسبت داشته است. وقتی به خانه برگشت با اکراه آنچه را اتفاق افتاده بود به طوطی‌اش گفت، بمحض اینکه طوطی خبر را شنید لرزید و در گوشه‌ای از قفس افتاد. بازرگان پس از اظهار تأسف برای پرنده‌اش، در قفس را باز کرد و پرنده را بیرون انداخت. طوطی فوراً به یک شاخه پرید و بازرگان با تعجب از او پرسید چه نوع ارتباطی بین آن دو پرنده وجود داشته است، طوطی پاسخ داد، «آن طوطی با بازی نقش خود در حقیقت گفت، خودت را بمیران و نغمه سرائی را بس کن تا رها شوی و آزادی بدست آوری. * این قصه نه تنها نیمه مسیر (فنا) را توضیح می‌دهد بلکه اهمیت وسیله ارتباط تصوف را هم نشان می‌دهد.

اکنون طالب یک تحلیل خویشتن تدریجی را متحمل می‌شود. تصمیمش را گرفته است، راهنمایی را انتخاب کرده است و آرزومند است تجربه تصوف یعنی تهی کردن ضمیر آگاه خود را از رویدادهای متعارف و غیر لازم آزمایش کند. ولی پیش از اینکه چنین چیزی رخ دهد او باید از میان یک انتقال اخلاقی رد شود و خویش اخلاقی خود را رشد دهد. این برای همه نوع مردمی که می‌خواستند تحت نظر مولانا خود را بهبود بخشند لازم بود. مولانا در جریان پروراندن یک خویش اخلاقی، بجای تأمل در کارهای غلط گذشته، انجام کارهای پارسایانه را تأکید می‌کند و قاطعانه اظهار می‌دارد که اگر کسی بدون تزلزل از یک مسیر راست و درست پیروی کند انحراف از بین می‌رود. ولی این فقط یک کمک کلی است، چون شخص باید اختلافات فردی طالب را در نظر بگیرد. وضع آنها با هم تفاوت دارد همانطور که تجربیات قبلی آنها نیز مختلف‌اند. مردی که پرهیزکار و مذهبی بوده است برای عبور از میان جریان پیدا کردن یک خویش اخلاقی مشکل کمتری دارد تا کسی که نگرانی برای پاکی در عمل ندارد. بنابه عقیده مولانا، فرد اولی محکم‌تری دارد که رفتار خود را در برابر آن اندازه می‌گیرد، در صورتیکه دومی چنین مقیاسی ندارد و از «نفس» خود پیروی می‌کند. فردی که در ستیزه رفتار بوده است فشار بیشتری بر او وارد می‌آید تا شخصی که یک زندگی پاک را گذرانده است. پاکی در عمل یعنی زندگی کردن با خلوص است و بستگی به ارزش‌هایی دارد که زمینه طبیعت ضمیر آگاه بوده است.

* رومی مثنوی جلد اول

بنابراین روشن است که راهنما باید از نقطه‌ای شروع کند که طالب در آن نقطه است. بدین ترتیب او به فرد طالب بعضی تغییرات رفتاری مثل خدمت به همقطاران را پیشنهاد می‌کند که تغییرات احساسی نیز همراه آن است تا اینکه او به یک خویش اخلاقی فعال، که در «فنا» اساسی است، برسد. در این معنی، اخلاقی بودن بمعنای «راست و بی‌پرده بودن در عمل» است. در ابتدا هر فردی ممکنست مجبور شود خود را از گرانبهارترین مایملک خود جدا کند یعنی از دست دادن عزیزترین ارزش‌ها و نظریه‌هایش. این امر متضمن بازرسی مجدد نسبت به علائق، احساسات، ارزش‌ها و نظریه‌ها و بدون آرزوی داشتن مایملک دنیائی رسیدن به رضا است. این امر نشانه شروع «بودن» و پایان «داشتن» است.

پس از دور انداختن آمال مادی، آنوقت طالب نسبت به مقام و رتبه اجتماعی بی‌خبر و بی‌اعتنا می‌شود که زیباترین بیان آن زندگی خود مولانا است. با اینکه مولانا مخالف مفید بودن مال و امور دنیائی نبود، معتقد بود که ثروت نباید پرده‌ای و شهرت مانعی برای پیشرفت باشد. بنظر می‌رسد که او نقش ثروت را وقتی حذف کرده است که ثروت بجای اینکه وسیله‌ای برای برتر کردن «خویش» باشد، خود هدفی در زندگی بشود.

در این مسیر افکار منحرف کننده، طالب را آزار می‌دهد، ولی او باید کوشش کند از آنها پرهیز کند و بطور مداوم حالت خود را نگهدارد. مولانا معتقد است که پرهیز بهتر از دارو است، او در وقت سرگشتگی، صبر را تجویز می‌کند. این قدم‌های اساسی رفتاری، فعالیت روزانه طالب را تحت تأثیر قرار می‌دهد و آنرا بصورت خدمت تغییر می‌دهد و خدمت وسیله‌ای برای بیان می‌شود تا انجام وظیفه. در این معنی، عمل وزن بیشتری دارد تا مال و ثروت، چون عمل، تمام شخصیت طالب را در برمی‌گیرد.

مولانا آنچه در زیر مالکیت بنفسه است واری می‌کند تا از عشقی که انسان را وادار می‌کند در جستجوی ثروت و قدرت بیشتر شود پرده بردارد، منظور این است که بیشتر علاقمند و نگران علت عمل است تا خود عمل. بدین ترتیب او بربرداشتن افکار نامطلوب از ضمیر آگاه و کنترل شهواتی که از «نفس» برمی‌خیزد تأکید می‌کند. مولانا به عنوان برداشتن یک قدم اولیه در این راستا، به طالب می‌گوید هر چه بیشتر بر هر عمل خود و دلیل درونی‌اش برای آن عمل متمرکز شود. بر خلاف کسانی که تنها هدف را

می‌بینند، طالب راه «خودشناسی»، باید به اصل عمل نگاه کند: «نقش پایان را در آینه آغاز مشاهده کن *

این اصل و مبداء عمل، مستلزم تأمل است که بنوبه خود حالت ذهنی برتر و فراتری را پدید می‌آورد. مولانا برای تحقق این حالت، محفل خاص خودش را در قونیه تأسیس کرد تا نوعی راهنمایی گروهی آماده کند. بدین ترتیب او تأثیر عمل متقابل اجتماعی و طرح شرکت در انجمن دوستی را به عنوان وسیله رسیدن به پاکی در عمل برگزید. او سماع و رقص‌های چرخان را به عنوان رسیدن به آمادگی جسمی و تمرکز مورد استفاده قرار داد و همراه با موسیقی و فصیح خوانی مثنوی را که بالبداهه سروده می‌شد به عنوان تقویت و بالا بردن حالت روحی طالب بکار می‌برد.

در واقع به آواز خواندن مثنوی، متضمن ترکیبی از طرحها است، که پیشرفت صوفی را در مسیر خود نشان می‌دهد، یعنی وضع عادی انسان و طبیعت متضاد او را آشکار می‌کند و بدنبال آن یک آگاهی و آزمایشی از این نیروها، در برابر گرایش‌های واپس رونده و بکار بردن عقل برای کنترل قدرت خارجی و گرایش‌های فروتنانه می‌آید. مثنوی بعد توضیح می‌دهد چرا عقل (خصوصاً استدلال قیاسی) نمی‌تواند پاسخی به معنی زندگی بدهد و برداشتن خویش متعارف را پیشنهاد می‌کند تا شخصیت کامل‌تری بدست آید و با انجام وحدت با همه، عشق، و عمل مثبت، زندگی بهتری بتوان کرد. این نظریات که لباس داستان به آن پوشانده شده و بصورت گروهی به آواز خوانده می‌شد، بدون شک، نفوذ خارق‌العاده‌ای در روان شرکت کنندگان اعمال می‌کرد، این کار یقیناً به آنها یاری می‌داد افکار نامناسب را از خود دور کنند، اعمال عادی را حذف کنند و خود را به سرچشمه وحدت ارتباط دهند. طالب‌های پیشرفته‌تر نوآموزان را راهنمایی می‌کردند. اینجا باز افراد نسبت به حالت خود از آن سود می‌بردند. آنچه می‌گویم بقدر فهم تست مردم اندر حسرت فهم درست فهم آبست و وجود تو سبو چون سبو بشکست ریزد آب از او *

پیروان غیر حرفه‌ای که معمولاً در جلسات مولانا شرکت می‌کردند، احساسی

* مثنوی جلد چهارم

* مثنوی جلد سوم

مثبت در روابط بین شخصی خود پیدا می‌کردند، و با تمرین حقیقت در زندگی روزانه خود، روابط بین شخصی و مردم را تقویت می‌کردند. آنها تولید می‌کردند ولی برده تولید نبودند. آنها در جامعه برای خدمت به زندگی کار می‌کردند تا اینکه از زندگی به عنوان وسیله‌ای برای تولید استفاده کنند. حتی در طول کار، خود را با زندگی یکی می‌دانستند، همانطور که شخص هنوز هم می‌تواند بعضی اوقات در هنر و صنعت ایرانی به بیند. از نظر اجتماعی، با روح مشارکت در انجمن آنها در سماع شرکت می‌کردند و در خوشبختی مردم در جامعه سهیم بودند. مردم از هر طبقه‌ای در جلسات حضور پیدا می‌کردند. آنهایی که در محفل مولانا بودند نیز با یکدیگر در کار شریک بودند، بدان وسیله احساس مثبتی بین همه ایجاد می‌کردند. *

با هدایت اخلاقی مولانا، اعضای غیر روحانی جامعه تشخیص پیدا می‌کردند و همراه آن صفات خوب را بجای صفات بد می‌گذاشتند، بدون شک تعالیم اخلاقی او عمیقاً تمام طبقات اجتماع را تحت تأثیر قرار می‌داد. شاهزادگان، علماء، گروههای مذهبی، پیشه‌وران و همچنین مردم عادی، همه در طلب پند و اندرز بودند، و او با مهربانی عاشقانه به همه پاسخ می‌داد. در یک موقع وقتی «امیر پروانه» مشهور بیموده منتظر مانده بود تا او را به بیند، مولانا پیام زیر را برایش فرستاد: «خواهش می‌کنم خود را بدردرسر نینداز تا مرا به ببینی. من مدام حالات مختلفی را می‌گذرانم: ممکنست صحبت کنم یا خاموش باشم: ممکنست خود را سرگرم کار دیگری کنم یا تنهایی را برگزینم. بنابراین برای امیر بهتر است منتظر بماند تا من آزاد باشم، وقتی که بتوانم با او بطور مناسب صحبت کنم!» *

مولانا بدین ترتیب از راه یک جریان تغییر روابط بشری، در شرایط راهنمایی از درون موجب تغییر اخلاقی روح علیه شهوات نامطلوب، و رهبری کردن خدمت به بشریت از بیرون شد. در «مقالات» خود نیز نقل می‌کند که چطور یکبار «امیر پروانه»

* برای جنبه‌های دیگر شرکت در انجمن به رساله «نقش اجتماعی روزخانه جوامع شهری در ایران» در مجله اسلام In Den Islam جلد ۶ صفحه ۵۹ - ۲۵۶ اکتبر ۱۹۶۱ و خصیصه، سازمان، نقش اجتماعی لوطی‌ها (جوانمردان) در اجتماع سنتی ایران قرن نوزدهم در مجله اقتصادی و تاریخ اجتماعی شرق (فوریه ۶۱) نوشته دکتر رضا آراسته

شکایت کرد که وظایف بسیارش مانع شده است که شخصاً به خدمت او در آید. استاد پاسخ داد که خدمت یک مرد اگر بر پایه پندار نیک و کردار نیک باشد خودش یک دعای بزرگ است.

علاوه بر پیروان عادی‌اش، فضلالی برجسته روزگار، مثل سعدی شاعر بزرگ و معلم اخلاق، غوث‌الدین محمد شیرازی * یک فیلسوف معاصر او و دیگران از حلقه درس مولانا دیدن کردند، این روح شرکت در انجمن به فرقه‌های مختلف بسط یافت. مولانا در «مقالات» خود همچنین شرکت مثبت در انجمن را توصیه می‌کند:

روزی برای گروهی از مردم که در بین آنها نامسلمان‌هایی هم وجود داشت سخنرانی می‌کردم. در میان سخنرانی من، آنها گریه کردند و از خود بیخود شدند. تنها یکی از هزار مسلمان فهمید که چرا گریه می‌کردند. استاد آنوقت گفت: «با اینکه آنها روح باطنی این کلمات را نمی‌فهمند، احساس زمینه - ریشه واقعی مطلب را می‌فهمند.» هر کسی وحدانیت خدا را با وسایل مختلف می‌شناسد، ولی هر کس در یک هدف (کعبه) متحد است. دل‌ها عشق شدیدی به کعبه دارند و هر کسی اینرا تجربه می‌کند. *

بدین ترتیب فعالیت‌های صوفیانه گروه که در محیط آرام قونیه اجرا می‌شد، تأثیر متقابل اجتماعی را تحت رهبری خلاقه مولانا آسان کرد و به جوامع دیگر الهام بخشید که از همان طرح پیروی کنند. ظاهراً او تمام جامعه را تحت نفوذ خود در آورد، تمرین سماع حتی به بازار توسعه یافت. گفته شده است که یک روز وقتی مولانا هنوز در جستجوی «خویششتن واقعی» خود بود از میان بازار زرگرها عبور می‌کرد صدای چکش زدن زرگر مشهور صلاح‌الدین زرکوب را، - که بعداً روح هم مشرب او شد - شنید.

* گزارش شده است که غوث‌الدین بعد از اینکه از معنی «مردن خویش برای بهتر زیستن» آگاه شد گفت: «آه من چه باید بکنم؟» که مولانا به آن پاسخ داد: «همین است: من چه باید بکنم؟» آنوقت فیلسوف به نغز خوانی سماع پیوست:

من پرسیدم، چه می‌توانم بکنم؟ او گفت، همین است: چه می‌توانم بکنم
من پرسیدم، چه دارویی بهتر از این است: من چه می‌توانم بکنم؟ او برگشت و گفت «ای طالب
مذهب همیشه چنین باش در این حالت «چه می‌توانم بکنم» (حالت جستجو)

* فیه مافیه

صداهای موزون، او را برانگیخت که سماع را در مقابل دکان او شروع کند. زرکوب به او پیوست و مولانا آوازی غنائی ساخت که با این بیت شروع می‌شود:

گنجی در دکان زرگر پیدا شد تحسین به این شکل! [یعنی رحمت خدا را]*

جنبه اجتماعی محفل مولانا، خصوصاً شرکت در انجمن آن، خیلی پس از اینکه جنبه‌های نظری افکارش فراموش شده بود، باقی ماند. محفل مولانا نه تنها در ایران، ترکیه و مصر یافت می‌شد که در بعضی گروهها در هند نیز نفوذ داشت. لین Lane مسافری که در اوایل قرن نوزدهم به مصر رفته بود این مشاهدات هوشمندانه را کرده است:

بیشتر درویش‌ها مصری بودند، ولی در بین آنها بسیاری از ترکها و ایرانیان نیز بودند. چند دقیقه‌ی نگذشت که تمرین‌های خود را شروع کردند... چهل نفر از آنها با بازوان باز دست‌هایشان را بهم وصل کرده و دایره بزرگی درست کردند... درویش‌هایی که دایره بزرگ را درست کردند (که چهار تا از ستون‌های مرمری ایوان را در برمی‌گرفت) و به ذکر گفتن پرداختند، دوباره و دوباره فریاد می‌زدند «الله الله» و در هر بانگ سرها و بدن‌های خود را خم می‌کردند و گامی بطرف راست برمی‌داشتند بطوریکه تمام دایره به تندی حرکت کرده می‌چرخید. بمحض اینکه آنها این تمرین را شروع کردند، درویش دیگری که یک ترک و از محفل مولوی بود، در وسط دایره شروع به چرخیدن کرد، برای چرخیدن از هر دو پا استفاده می‌کرد که در حرکتش اثر بگذارد و بازوهایش را باز کرده بود: به سرعت این حرکت اضافه شد تا اینکه لباسش به اطراف بالا آمد و مثل یک چتر شد، او همینطور به چرخ زدن در حدود ده دقیقه ادامه داد، پس از آن به مافوق خود که در داخل دایره بزرگ ایستاده بود تعظیم کرد و سپس بدون اینکه هیچگونه علامت خستگی یا سرگیجه از خود نشان دهد به درویش‌هایی که در دایره بزرگ نام خدا را با سرعت بر زبان می‌آوردند و باتندی زیاد بجای گام برداشتن بطرف راست می‌پريدند پیوست ... پس از چرخیدن شش درویش دیگر در داخل دایره بزرگ، دایره دیگری تشکیل دادند که این دایره خیلی کوچکتر از اولی بود و هر کدام بازویش را روی شانه‌های نفر پهلویش گذاشت و بدین ترتیب آنها چرخیدن را شبیه آنچه

دایره بزرگتر بود اجرا کردند به استثنای اینکه چرخیدن دایره کوچکتر خیلی سریعتر بود. همچنین فریاد «الله» را تکرار می کردند ولی با سرعتی به تناسب بیشتر و این حرکت را برای تقریباً همان طول مدت که درویش تنها پیش از این می چرخید ادامه دادند و بعد از آن تمام گروه برای استراحت نشستند. دوباره پس از گذشت حدود یک ربع ساعت بلند شدند و همین تمرین را برای بار دوم اجرا کردند. *

در اینجا باید یادآوری کرد که قواعد سماع مستلزم این بود که تنها در وقتی که وضع روحی طالب آنرا می خواست تمرین شود و دیگر اینکه برای هر انسان عادی دیگری در دسترس نبود. یک راهنما باید حاضر باشد و طالب باید یکی از راهنماها باشد یعنی کسی که دلش از آرزوهای شهوانی خالی شده بود. طالب باید تا وقتی که حالت وجد در او بالا بود به سماع ادامه دهد و وقتی نیروی وجد در درون او متوقف می شد بس می کرد. در تمام اوقات صوفی باید بین نیروی طبیعی ناشی از قوه محرک آنی در باطنش و از خود بیخود شدگی روحی فرق می گذاشت. انجام اینکار مستلزم نوعی قوه ادراک بود که تاکنون از وضع اخلاقی خود بدست آورده بود. وقتی در حالت از خود بیخودشدگی بود نمی توانست از دیگران کمک بخواهد یا مزاحم آنها بشود.

تکرار می کنیم طالب، ابتدا در صدد برمی آید با از بین بردن شهوات و گمان های غیر سالم به سلامت اجتماعی و رضایت فردی برسد. او اینکار را با پرهیز، صبر، انکار نفس، ترکیب دوباره و جامعیت خویش اخلاقی و بکار بردن آن تمرین هایی که سلامت خصیصه و شخصیت را تقویت می کند، انجام می دهد و در اصل با بکار بردن حقیقت در تمام رفتار خود، از عهده اینکار برمی آید. در این مرحله، سماع تأثیر متقابل اجتماعی را بالا می برد که بنوبه خود شرایط فیزیکی و ذهنی را برای ارتقاء و بهبود «خویش» خویش آسان می کند.

پیروان جدی تر مولانا، تحت سرپرستی راهنماهایشان (که بیشتر هم مشربان مولانا بودند) در پی آن بودند، که با استعمال روش های مختلف خالی کردن ضمیر خود از مواد غیر واقعی، منظوره های احساس را از ذهن خود دور کنند. طالب با منزوی کردن

* Lane E.W. رفتار و عادات مصریهای مدرن (لندن J.M. Dent و شرکا ۱۸۷۶

خود، به خودنگری پناه می‌برد تا هر حالت مغزی، هر تجربه و رویدادی را تحلیل و نقص آنرا تشخیص دهد. * در این مرحله راهنمایش مرتباً در دسترسش بود که با او ارتباط داشته باشد. این تمرکز شدید معمولاً تنش روانی تولید می‌کند، یا بعبارت دقیقتر وجد می‌آفریند. سماع و رقص‌های شبانه به عنوان وسیله‌ای برای تسکین یافتن بکار برده می‌شود و حالت مغزی صوفی را به فعل در می‌آورد. صوفی‌های توانا تر بیگانگی عمدی را پیشه و مسلک خود می‌کردند. یعنی روش آنها کاملاً مخالف روش پروراندن «من» بود. آنها بطور معمول زندگی اجتماعی را ترک می‌گفتند و تنها سفر می‌کردند و از صوفی‌های برجسته دیدن می‌کردند. این جدا شدن از اجتماع برای طالب موقعیتی عالی فراهم می‌کرد تا خود را از آنچه قبلاً تصور می‌کرد که کامل است آگاه کند و دانشی که بر پایه ادراک حسی است بدست آورد. در عین حال تجربه‌های بی‌واسطه‌اش، را با فعال کردن بینش خودپرورش دادن عشق، غنی‌تر می‌کرد و تشخیص او را در رسیدن به حالت خالی بودن رشد می‌داد.

مولانا برای نشان دادن این مرحله، قصه مردی تشنه را نقل می‌کند (شبهه طالب و جستجوگر «خویش») که در کنار نهري ایستاده بود ولی بعلت وجود یک دیوار بلند نمی‌توانست به آن نهر برسد. مرد به بالای دیوار رفت و با قوه محرک آبی آجری توی نهر انداخت و صدای مطبوعی شنید «مثل کلماتی که بوسیله دوستی شیرین و مطبوع ادامی شود: صدای آب مثل شراب او را مست کرد.» * مرد آجر پس از آجر توی نهر ریخت. وقتی آب پرسید، «ای مرد چه لذتی از اینکار می‌بری؟» مرد تشنه جواب داد که لذت دو چندان است: صدای آب را می‌شنوم که آهنگ مطبوعی برای گوش مردی تشنه است و دوم هر آجری که از دیوار کنده می‌شود او را به آب روان نزدیکتر می‌کند. بصورت استعاری، خراب شدن دیوار جدائی را از بین می‌برد و وحدت را می‌آورد. مولانا بعداً تأکید می‌کند که هر چه تشنگی طالب بیشتر باشد زودتر دیوار را که او را از آب جدا کرده است خراب می‌کند. هر صدائی مثل یک علامت صوفیانه برای طالب شادی

* در صورتیکه مصاحب برای نوآموزان تأکید می‌شود، انزوا برای کسانی که به هدفشان نزدیک شده‌اند و کسانی که می‌توانستند بدون توجه به گذشته و آینده در انزوا بمانند توصیه می‌شود.

* مثنوی جلد دوم

می‌آورد و به او می‌گوید که خوشبخت کسی است که عطش بزودی او را مجبور می‌کند که پرده‌ها را پاره کند. *

در حقیقت صوفی حرفه‌ای بتدریج پرده‌های ضمیر آگاه را یکی پس از دیگری پاره می‌کند و سرانجام به حالت نهائی خود می‌رسد. یعنی حالت هیچی، حالتی که در داستان ایرانی که خیلی نقل می‌شود و در زیر می‌آید بیان شده است: در یکی از میهمانیهای بزرگ درباری جائیکه هر کسی بنابه رتبه خود نشسته بود و انتظار ورود شاه را می‌کشیدند، یک مرد معمولی ژنده‌پوش وارد تالار شد و بر مسندی بالای دیگران نشست. گستاخی او نخست وزیر را خشمگین کرد و از او سؤال کرد که خود را معرفی کند و بگوید که آیا او وزیر است. بیگانه پاسخ داد رتبه او بالاتر از وزیر است. نخست وزیر متعجب شد و پرسید آیا او نخست وزیر است. باز هم مرد پاسخ داد که او بالاتر از آن مقام است. وقتی از او پرسیده شد که آیا او خود پادشاه است، مرد پاسخ داد که بالاتر از آن نیز هست. نخست وزیر گفت «پس تو باید یک پیغمبر باشی» که باز آن مرد گفت که رتبه‌اش بالاتر از آن مقام است. نخست وزیر با خشم فریاد زد «پس تو خدائی» که مرد به آرامی پاسخ داد که «من بالاتر از آن هم هستم». نخست وزیر با استهزا گفت «بالاتر از خدا هیچ است» مرد در پاسخ گفت «اکنون تو هویت مرا می‌دانی: من همان هیچم *»

در یک معنی این داستان آنچه صوفی می‌تواند انجام دهد آشکار می‌کند: حالتی از خوشبختی بدون رشک برای عقل و ارزش‌های مخلوق اجتماع. در معنای دیگر این راه رسیدن به هیچ بودن به معنای برداشتن «من»، خالی کردن ضمیر آگاه و ربط دادن «خویشتن خویش» به بی‌نهایت است، در نتیجه شخص را قادر می‌کند به مرحله بعدی وارد شود.

در حالت جدید هر تجربه‌ای یک عمل روشن شدن فکر است و نیز هر عمل

* مثنوی جلد دوم

* اریک اریکسون Erik Erikson اخیراً به این حالت هیچی به عنوان شروع دوباره جامع شدن اشاره کرد. من خودم فکر می‌کنم که کشف این حالت مثل صفر ریاضی است که هر عددی را بر معنی می‌کند.

روشن کردن فکر بخودی خود تنها وسیله‌ای برای روشن کردن روان و دل است تا اینکه دانش حاصل شود. مولانا به آن عنوان «صیقلی دادن دل شخص» داده است: آدم هر چه بیشتر صیقل یابد، بیشتر می‌بیند و آنچه در زیر شکل‌ها قرار دارد بیشتر قابل رؤیت می‌شود. شخص به نسبت روشنی روحی‌اش از آن سود می‌برد. برای وارد شدن به این حالت، شخص باید جلوی حس‌های خارجی را بگیرد چون محروم کردن احساس به حس باطنی و دارای درک مستقیم اجازه می‌دهد تا به جلو بیاید. چون انسان در جریان رشد خود رویدادهای تکاملی گذشته را به میراث برده است، پس وظیفه‌اش باز گشتن این رازها با روی دادن‌های مکرر بینش است. مولانا در این حالت وضع انسان را با کسی که خواب است مقایسه می‌کند و بتدریج خوابهایش را باز و فاش می‌کند.

سماع این حالت را با بالا بردن بصیرت صوفی و قدرت درک مستقیم غنی می‌کند در حالیکه او را از حس‌های خارجی‌اش محروم می‌سازد. با تمرین و تحت راهنمایی نزدیک «پیر» یا مقام بالاتر چنین طالبی می‌تواند خود را با یک راهنما یکسان و همانند کند، شاید راهنما، هم با یک راهنمای کاملتری خود را یکسان و همانند می‌کرد. اگر چنین صوفی‌یی گرایش‌های قوی مذهبی می‌داشت، تشویق می‌شد که با اصل مذهب، خصوصاً مذهب اسلام، با تکیه و تاکید بر آن، با خیر انسان (عشق) یکی شود. کسانی که آگاهی حقیقی بیشتری می‌خواستند راهنمایی می‌شدند که با تصویر نقش خدایی در آفرینش زیبای انسان، یکی شوند. مولانا توصیه می‌کرد که صوفی خدا را در خود بجوید نه در آسمان، او اعتقاد داشت که هر کدام از این حالات می‌تواند طالب را راهنمایی کند که خود را بالاتر بیاورد. برای نشان دادن اینکه چطور یک مرد مذهبی یک صوفی می‌شود و با خدا یکی می‌شود، قصه موسی و شبان را نقل می‌کند. موسی یکبار شبانی را شنید که خدا را دعا می‌کرد «کو همی گفت ای خدا و ای الله، تو کجائی تا شوم من چاکرت، چارقت دوزم کنم شانه سرت، جامهات شویم شپش‌هایت کشم، شیر پیشت آورم ای محتشم، ای فدای تو همه بزهای من، ای بیادت هی هی و هیهای من!»

موسی مرد چوپان را به عنوان یک کافر که با آفریننده خود اینطور صحبت می‌کند طرد کرد و به او گفت «کفش و جوراب برای تو است چطور می‌شود آنها برای خدا باشد؟ اینطور صحبت کردن روح را خراب و سابقه را سیاه می‌کند.»

شبان پاسخ داد «ای موسی تو دهان مرا بستی و مرا از پشیمانی سوختی.» او به بیابان رفت تا توبه کند ولی خدا به موسی وحی فرستاد و در آن او را برای این عمل سرزنش کرد: «ای موسی تو مخلوق مرا از من جدا کردی. تو آمدی آنها را وصل کنی یا فصل کنی؟ هر کسی طرز مخصوص خودش را برای بیان دارد، اینکار برای او تحسین است برای تو شرمندگی. من علاقمند به حالت درونی احساس هستم نه به زبان و سخن گفتن. دل اساس است، سخن گفتن عرض.»

موسی شبان را پیدا کرد و به او گفت که اکنون خدا اجازه داد آنطور که مایل هستی او را دعا کنی! مرد شبان به او پاسخ داد «ای موسی من اکنون از ماورای آن در گذشته‌ام و در خون دل خود غوطه‌ورم. تو فقط مرا آگاه کردی. اکنون حالت من ماورای توصیف است. آنچه که من شرح می‌دهم حالت من نیست. *

مولانا در این حکایت اظهار می‌کند که پیغمبران صرفاً علامتی در راستای کمال خود هستند، فرد فقط خودش باید خود را کشف کند. در این جریان طالب باید فقط بر مقصود مورد آزمایش متمرکز شود، باید آنرا دوست بدارد. باید موقعیت خود را ترفیع دهد و تقویت کند و از تمام آنچه با آن مقصود ناسازگار است اجتناب کند، همچنین نباید خود را به هر عقیده مذهبی وابسته کند، چون تمام مذاهب مثل هم هستند. مذهب راستین یک دل پاک را همراهی می‌کند. مردان خدا را که فقط در جستجوی یکی شدن با خدا هستند حقیقت بوجود می‌آورد و نه کتاب خواندن:

من ز جان جان شکایت می‌کنم	(ولی درحقیقت) من نیم‌شاکی روایت می‌کنم
دل همی گوید «از او رنجیده‌ام»	وز نفاق سست می‌خندیده‌ام
راستی کن، ای تو فخرراستان	ای تو صدر و من درت را آستان
آستان و صدر در معنی کجاست	ما و من کو آن طرف کآن یار ماست؟
ای رهیده جان تو از ما و من	ای لطیفه روح اندر مرد و زن
مرد و زن چو یک شود آن یک توئی	چونک یکها محو شد آنک توئی
این من و ما بهر آن بر ساختی	تا تو با خود نرد خدمت باختی
تا من و توها همه یک جان شوند	عاقبت مستغرق جانان شوند *

الحلاج نخستین کسی بود که سمبول این وحدت شد،* و مولانا به ادعای او که «من خدا هستم» اشاره می‌کند و بعد به شرح عبارات او می‌پردازد. با اینکه مردم مایلند که چنین ادعائی مثل «من خدا هستم» یا «من حقیقت خلاق هستم» را مسخره کنند، اما مولانا عقیده دارد که این جملات در واقع فروتنی را بیان می‌کند و در یک معنی این جملات چنین معنی می‌دهند که «من پاک هستم»، «من چیز دیگری در درون خود غیر او ندارم». مولانا در مقابل تفسیر معتقدان متعصب که ادعا می‌کنند که این سخن صوفیان بمعنی «من یک خادم خدا هستم» نیست، بلکه دوگانگی و شرک را پدید می‌آورند، این تفسیر را بیان می‌دارد.

در مرحله بعدی صوفی کنجکاو، کوشش می‌کند که با دنیای واقعیت یکسان شود. مولانا واقعیت را به عنوان دنیای «نه من»، دنیای ناپیدا، تعریف می‌کند. این دنیا، دنیائی بی‌رنگ، دنیائی نامرئی و دنیای وحدت است. او این نکته را با داستانی از یک ایرانی، یک ترک، یک عرب و یک یونانی شرح می‌دهد که همه آنها می‌خواستند انگور بخرند. ایرانی گفت که «انگور» می‌خواهد، ترک «اوزوم»، عرب «عنب» و یونانی «استافیل». از سر نادانی میانشان نزاعی در گرفت. ولی وقتی کسی تصنعی بودن نام‌ها و نشان‌های اختصاصی را بفهمد، می‌تواند به جوهر برسد و با همه یکی شود: «از نام در گذر و به نشان‌ها نگاه کن تا نشان‌ها راه رسیدن به جوهر را بتو نشان دهد.* در یک معنی اجتماعی «جوینده» همین اصل را بکار می‌برد: عدم توافق بشر بعلم نام بوجود می‌آید: وقتی آنها بسوی حقیقت پیش بروند صلح و آرامش برقرار می‌شود (دلالت بر نام).*

مولانا باز می‌گوید، حقیقت آنچیزی نیست که انسان را کور و کر می‌کند و

* از الحلاج نقل می‌کنند که گفته است: ای گفتار و ایما و اشاره من ای جوهر وجود من ای همه من، ای شنوائی و دیدن من ای خوبی اشتیاق من ای تمام من، عنصر من و ذرات من الهوجویری کشف المحجوب ترجمه شده بوسیله نیکولسون لندن نوراک

موجب شود که او بیشتر عاشق ظاهر گردد بلکه آن چیزی است که او را می‌گیرد و از آنچه ظاهر است، جدایش می‌کند.

برای آنکه آنرا تکرار کنیم، تصوف مولانا، پیشرفتی را از راه مراحل مختلف تجویز می‌کند که بموجب آن تمام وجود طالب توسعه می‌یابد و ویژه‌گی، دید و حالت جدیدی پیدا می‌کند. او در پی وحدت نامحدود با همه است که اول یک مقصود مورد آرزو را می‌جوید و بعد با آن یکی می‌شود، سپس از آن مرحله می‌گذرد و به پایگاهی برتر می‌رسد. وقتی تجربه‌های نامطلوب در ضمیر آگاه خود را از میان برداشت، آنوقت خود را با یک راهنمای عالی‌تر متحد می‌کند، کسی که همان مغز استخوان ارزش‌های مذهبی است. وقتی دانش متعارف را از مغزش پاک کرد و «خویشتن خویش» را از اعتبار انداخت، خود را با خدا، واقعیت، و حقیقت یکی می‌کند تا عاقبت با همه متحد شود. این طی مراحل و حالت‌های گوناگون برای «وحدت» بمعنای تمرکز کامل است، برای دوست داشتن منظور مورد آرزو و بتدریج نزدیک شدن به آن از راه یک سلسله تجربه‌های حسی است مولانا برای به تصویر کشیدن این حالت قصه مردی را نقل می‌کند که می‌خواست دوست مورد نظرش را به بیند وقتی مرد به در کوفت و از او خواسته شد که خود را معرفی کند، او پاسخ داد «منم». آن دوست به او گفت که برگرد چون هنوز ناپخته‌یی و خام‌راجز آتش هجرو جدایی نمی‌پزد. جدائی از دوست مورد علاقه‌اش او را مجبور کرد که برای یک سال در باطن خود جستجو کند و صفات نامطلوب را از ریشه برکند. وقتی برگشت دوباره بر در دوست کوفت و از او پرسیده شد «کیست؟» او پاسخ داد «توئی ای پادشاه دلها»، دوست بنوبه خود پاسخ داد، «چون تو منی وارد شو، ای خودم، زیرا در این خانه جایی برای دو «من» وجود ندارد.» *

طالب وقتی ضمیر ناآگاه خود را گشود، دانش مستقیم دریافت می‌کند. با بینش رو بتزاید، دانش خود را از جریان زندگی بیشتر می‌سازد. هر لحظه دنیا، مثل جریان تند دریا، از نو می‌آید. یک توالی بینش مثل برق‌های تند، مغز او را روشن می‌کند و دید او را وسعت می‌دهد. در چنین حالتی امید و اعتماد جامع پدیدار می‌شود، تصور، حیرت،

* مثنوی جلد چهارم

* مثنوی جلد اول

وسواس و سوءظن کاملاً ناپدید می‌شود. او آینه تمام نمای همه می‌شود. مولانا جریان شبیه آینه شدن را در داستان یوسف (نماینده مرد کامل) و دوستش که بدیدن او آمده بود بیان می‌کند. وقتی یوسف از دوستش پرسید برایش هدیه چه آورده است، دوست بازدیدکننده آینه‌ای بدستش داد و گفت «من فکر کردم این باارزشتترین هدیه‌ایست برای تو زیرا آوردن هر چیز دیگری مثل آوردن یک جو طلا به معدن طلا است:»

لایق آن دیدم که من آینه‌ای پیش تو آمم چون نور سینه‌ای
تابه‌بینی روی خوب خود در آن ای تو چون خورشید شمع آسمان *

مولانا در تفسیر این حالت می‌گوید که «لاوجود»، آینه «وجود» است، «وجود» را تنها در «لاوجود» می‌توان دید. مولانا، در داستان دیگری در همان دفتر مثنوی، معنی آینه شدن را بیان می‌کند: وقتی هنرمندان یونانی و چینی ادعای برتری کردند، پادشاه آنها را به یک آزمایش گذاشت. پادشاه آنها را در اطاقهای جداگانه‌ای منزل داد که درهای این اطاقها روبروی هم بودند و به آنها گفت زیباترین کار هنری خود را تولید کنند. چینی‌ها همه گونه رنگ تقاضا کردند، در صورتیکه یونانیها هیچ چیز به استثنای ابزارهایی که با آن زنگار و لک‌ها را از روی دیوارها بردارند نخواستند. پس از مدتی پادشاه از هنرمندان دیدن کرد. وقتی چینی‌ها پرده را کنار زدند، پادشاه تصویری دید انقدر زیبا که هوش از سر او پرید. وقتی وارد اطاق یونانیها شد، آنها پرده را کنار کشیدند، بازتاب نقاشی چینی‌ها روی دیوار صیقل داده شده آنها، انقدر فوق‌العاده زیبا بود که چشم او را خیره کرد. مولانا دیوار صیقل داده شده را با دل صوفی که وجود را روشن می‌کند مقایسه می‌کند. کار یونانیها نماینده صوفی است که خود را از طمع، خودخواهی، حرص و تنفر پاک می‌کند و پاکی آینه نماینده دل است که نقش‌های بیشمار را می‌گیرد. * برای صوفی که چنان روشنی بدست آورده است آنچه باقی می‌ماند، سراسر «حقیقت» شدن است. صوفی حقیقت را با قوه درک مستقیم و با چنان شتابی می‌گیرد که تفسیری نمی‌تواند رخ دهد، بدین ترتیب به فرد رابطه مستقیمی

* مثنوی جلد اول

* مثنوی جلد اول

با رویدادهای تکاملی می‌دهد. روشنگر نخست کلمات را کنار می‌زند، سپس افکاری را که سطح جریان درک مستقیم را پوشانده است. زمانی می‌رسد که روشنگر احساس می‌کند که جریان حوادث خیلی سریع شده است، آنوقت هیچ اندیشه‌ای از هیچ نوع در مغز او درنگ نمی‌کند و کلمات برایش مورد استفاده نیست. او بیهوش است، با اینکه یک هوشیاری شبه خواب دارد: اگر صد هزار «حالات» بیایند و به ناپیدا بروند ای معتمد حالت هر روزی مثل روز پیش نیست، آنها مثل رودی هستند که مانعی بر سر راهش نیست.

شادی هر روزی نوع دیگر است، فکر هر روزی اثر دیگری دارد * سپس به عنوان یک روشنگر، در حالت خوشبختی و شادی است و عمل او فقط بمنظور جستن حقیقت انجام می‌شود. مولانا در این مورد داستان علی (ع) (نماینده مردان خدا) را که در برابر کافر قرار گرفت ارائه می‌کند. علی (ع) وقتی در جنگ تن بتن کافر را بزمین زد و آماده شده بود که او را بکشد، کافر بصورت او تف انداخت، با اینکه علی (ع) از اینکار خشمگین شد مرد را رها کرد، مرد با تعجب از علی پرسید چرا اینکار را کردی. علی (ع) پاسخ داد. «وقتی تو بصورت من تف انداختی، «نفس» بر من غالب شد و خشمگین شدم. اگر تو را می‌کشتم اینکار را از روی خشم می‌کردم. پس آنوقت با کمال صمیمیت در مورد خدا اینکار را انجام نداده بودم. بنابراین من تو را رها کردم تا بتوانم روحیه حقیقی خود را دوباره بدست آورم و تو را بخاطر خدا بکشم. * در اینجا کافر سمبول خشم «نفس» است. مولانا همچنین در این قصه تلویحاً اشاره می‌کند که در نظام تصوف او، هر عملی باید از نقطه نظر رسیدن به کمال مورد اندازه گیری قرار گیرد.

در جریان وحدت، خواب‌ها نقش مهمی بازی می‌کنند. صوفی‌های سنتی ایران همیشه به خواب و خواب دیدن علاقمند بوده‌اند. در واقع تعدادی از صوفی‌های مشهور پس از اینکه به کرات صدائی در خوابهای خود شنیدند به این مسیر وارد شدند. طبیعت

* مثنوی جلد پنجم

* مثنوی جلد اول

تحقیق‌گر روان آنها را تحریک به «تولد دوباره» می‌کند. مولانا حقیقت را مثل یک دنیای شبه خواب می‌بیند و در خواب است که شخص «خویش» خود را رها می‌کند و داخل «خویش» دیگری می‌شود یا به بیان او «در خواب تواز خودت به خودت می‌روی». ضمیر ناآگاه در خواب دیدن فعال می‌شود، «خویش جامع» کاملاً بیدار می‌شود. مولانا برخلاف تصور متداول، زندگی متعارف را مثل یک حالت خواب بودن می‌بیند:

زندگی تو در این جهان مثل آدم خوابی است که خواب می‌بیند که به خواب

رفته است

فکر می‌کند «اکنون من خوابم» نمی‌داند که او هم اکنون در خواب دومی است مثل آدم کوری که می‌ترسد توی گودالی بیفتد «خویش» او در خواب به حالت ناخودآگاه داخل می‌شود و بدین ترتیب خود را در خوابها آشکار می‌کند. *

ولی مولانا بین مردان حقیقت و بردگان شهوت چه در وجدان آگاه و چه در حالت خواب آنها فرق می‌گذارد. در این مورد خواب واقعی وقتی با عقل همراه شد بیداری می‌شود. خواب دیدن در خواب واقعی نشانه‌های مسیر و انتخاب راهنما را آشکار می‌کند. بعلت این رؤیا دل بیدار می‌شود و معرفت انتقال روحی از دل به دل اول بین دو دل پیدا می‌شود، سپس هر بیانی سمبول و نشانه حالتی است.

وقتی بدین ترتیب صوفی از میان مراحل مختلف گذشت و روشنگر شد، فردی در دنیای غیر فردیت است یعنی القاء صورت گرفته است، ولی او در یک حالت هستی آگاه وارد شده است: «من فردیت» را در غیر فردیت دیده‌ام. بنابراین من فردیت (خود را) در داخل غیر فردیت می‌سازم» * او حالتی را که در آن به عنوان یک خویش اجتماعی و با کمک ضمیر ناآگاه معمولی عمل می‌کرده است رها کرده و حالت انسان جامع را بدست آورده است: «آشناگی ما بعلت اندوه و شادی فراهم نمی‌شود آگاهی ما به خیال و تصور ارتباط ندارد. * انسان جامع به کمک درک مستقیم به عنوان یک کلیت

* مثنوی جلد سوم

* مثنوی جلد اول

* مثنوی جلد اول

با طیب خاطر و بیان رساننده مقصود انجام وظیفه می‌کند:

چونک فاروق (عمر) آینه اسرار شد جان پیر از اندرون بیدار شد
همچو جان بی گریه و بی خنده شد جانش رفت و جان دیگر زنده شد
حیرتی آمد درونش آن زمان که برون شد از زمین و آسمان
جست و جویی از ورای جست و جو من نمی دانم تو می دانی بگو
قال و حالی از ورای حال و قال غرقه گشته در جمال ذوالجلال
غرقه نی که خلاصی باشدش یا بجز دریا (الهی) کسی بشناسدش
عقل جزء از (عقل) کل گویا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی
(حرکت آنی همیشگی الهی لزوم تجلی این اسرار را می‌کند)

چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد موج آن دریا (عقل کل) به اینجامی‌رسد *
(دنیای عقل جزء)

انسان جامع اکنون طرح نسبی از یک وضع کامل را دریافت می‌کند و از راه سکوت درباره آن تأمل می‌کند. وقتی با همه وحدت پیدا کرد آنگاه بگذشته برمیگردد و هر وقت با وضعی مشابه روبرو می‌شود حالات پیشین خود را دوباره زنده می‌کند. او همه زندگی را در آنسوی خوب و بد در برمی‌گیرد. بنحوی عملی کیفیات هر نوع زندگی و هستی بشر معمولی و زندگی عقلانی را تجربه می‌کند، به اشکال مختلف، خود را به عنوان یک آدم مشهور، یک آدم جاه طلب و یک مرد مذهبی احساس می‌کند و از ماوراء همه آنها می‌گذرد، سرانجام یک خویش کاملاً جامع پدید می‌آورد. او نقشی از جامعه‌اش، از بشریت و از همه جهان هستی می‌شود. او همه آنها را قبول می‌کند و احساس می‌کند که به آنها وابسته است، در حقیقت او همه آنها است. آنها را می‌پذیرد و چون حالت هستی آنها را تجربه کرده است، حالت متحد او می‌تواند در هستی آینه‌وار مدرک او پدیدار شود. بدین ترتیب می‌تواند از راه پیشگونی و احتمالاً از راه ارتباط دل به دل آرزوها و اندیشه‌های دیگران را بخواند و همینطور بعضی قدرت‌ها را که برای آدم عادی بنظر خارق‌العاده می‌آید نمایش دهد، سرانجام به عنوان یک انسان جامع

* مثنوی جلد اول

* مثنوی جلد اول

فروتن که خلاق است و آزاد شده است، کوشش می‌کند دیگران را آزاد کند. او در یک حالت خوشبختی است و برای دیگران شادی می‌آورد. در چنین حالتی انسان جامع اعتقاد دارد که هیچ چیز بد نیست، همه چیز برای حالت ذهنی مفید است، ولی انسان باید خود را از آنچه هست بالاتر بیاورد تا بتواند به وحدت برسد.

بنابه عقیده مولانا ساکنین روی زمین از یک حالت هماهنگ آمده‌اند و از راه تعلیمات او می‌توانند، از راه دل و با در نظر گرفتن حالت جدیدی از هماهنگی به عنوان هدف، به یکدیگر وابسته بشوند. بدین ترتیب جدائی، چند خدائی، دو گانگی و افتراق از بین می‌رود:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق
شرح این را گفتمی من از مری	لیک ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز	گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا	کز بریدن تیغ را نبود حیا *
زین سبب من تیغ کردم در غلاف	تا که کژ خوانی نخواند بر خلاف

فصل چهارم

سهم رومی در وضع انسان مدرن

سهم رومی در وضع انسان مدرن

در فصول پیش من معنای فرهنگ ایرانی و نقشی که افراد خلاقه خصوصاً صوفیان بزرگ در تداوم آن بازی کرده‌اند دوباره تفسیر کردم. سپس با بکار بردن مداوای روانی به عنوان پایه، شخصیت مولانا و جریان آخرین «تولد دوباره» و جامع شدنش و نحوه‌ای که فرهنگ عصرش را اعتلاء بخشید، تحلیل کردم. بالاخره در فصل آخر توضیح دادم که مثنوی آنطور که معمولاً باور دارند مرکب از یک دسته نظریات و داستانهای غیر وابسته بهم نیست، بلکه مراحل تدریجی برای راهنمایی طالبان، به زبان تصور است. مثنوی، اول نوآموز را در حالت فعلی‌اش می‌گیرد و تمام توجه او را بطرف یک مقصود مورد آرزو سوق می‌دهد - معمولاً این مقصود صفات راهنما یا صفات خدا، یا نیروی خلاقه در عالم است. چنین منظور یا مقصودی به طالب امید می‌دهد و «صبر» را در طول جستجوی پر از اشتیاقش پرورش می‌دهد، کوشش او را تقویت و تشویق می‌کند، عشق او را به اتحاد با منظور مورد آرزویش غنی می‌کند و «عشق» را به عنوان نیروی محرک زندگی آشکار می‌سازد.

آنچه اکنون باقی می‌ماند تحلیل کردن سهم مولانا در زندگی امروز و رفاه انسان مدرن در صلح اجتماعی و بین‌المللی است هم در شرق و هم در غرب. چندین سؤال اساسی در اینجا مورد بحث است: در زمینه دست آوردهای روانشناسی مدرن، کاربرجسته مولانا چه معنی می‌دهد؟ در حل مشکل «انسان غربی در جستجوی یک روح» چه مشارکتی می‌تواند بکند؟ به رشد سالم انسان مدرن شرقی در جستجوییش برای یک راه جدید

زندگی کردن چه همگامی میتواند داشته باشد؟ و بالاخره به دولتهای کمونیست که در جستجوی یک انسان تاریخی هستند چه کمکی میتواند بکند؟ من به نوبت درباره هر کدام از این مطالب گفتگو خواهم کرد.

یک بررسی مختصر و سطحی در زندگی مولانا نشان می‌دهد که خیلی دور از طرز فکر روانشناسی روزگار ما است. به عنوان محصول یک مکان، زمان و فرهنگ متفاوت چطور آن زندگی می‌تواند رابطه‌ای با مفاهیم مدرن انسان داشته باشد؟ بظاهر گفتار او در دو بخش خلاصه میشود یکی صرفاً وابسته به امور بیرونی و دیگری وابسته به امور ذهنی و درونی به نظر می‌آید. ولی تحلیلی عمیق‌تر این سؤال را برمی‌انگیزد که: کدامیک خارجی و واقعی و کدامیک ذهنی و باطنی است؟ هر دوی آنها اصطلاح واقعیت را برای دو پدیده متفاوت بکار می‌برند. تأمل بیشتر در طبیعت انسان ممکنست ما را متقاعد کند که اختلاف‌های بین دست آوردهای روانشناسی مدرن و یافته‌های مردان بزرگ گذشته مرهون کشفیات انسان‌های «نیمه متولد شده» است که نگران حالت فعلی بشر و ارتباط اجتماعی او هستند، بر خلاف متفکرین بزرگ گذشته که نگران توانائی‌های انسان و وضع وجودی او بودند. تحلیلی نافذ و مؤثر از مردان بزرگ (کسانیکه خود را دوباره آزموده‌اند) از سقراط تا شوابتز Schweitzer، صرفنظر از زمان، مکان و درجه فرهنگ، به روشنی نشان می‌دهد که آنها خصایص مشترک زیادی با هم داشتند، چون همه آنها از استانداردهای اجتماعی و نظریات فرهنگی زمان خود بالاتر رفتند. آنها استعدادهای خود را پرورش دادند و تضادهای موجود بین بسیاری از قواعد روزانه و نقش یگانه زندگی کردن را حل کردند. آنها در جستجویشان برای درک خود کشف کردند که انسان همیشه همان بیماری را داشته است و بندرت با آن مقابله کرده است، چون دیده است که آسانتر است جزئاً زندگی کند تا کاملترین استعدادهای خود را پرورش دهد. با وجود توسعه میدان روبتزاید عقل و ازدیاد حوزه خودآگاهی، وضع بهمان منوال مانده است. مداوای کامل، تنها وقتی حاصل می‌شود که همه انسانها «متولد» شوند یا وقتی است که هر فرد تمام توانائی‌های خود را پرورش دهد، یعنی وقتی که بتواند خود را با بشریت یکسان کند.

این گفته‌ها، فهم و وضع و موقعیت مولانا را آسان خواهد کرد. او مثل بسیاری از مطالعه کنندگان ماهیت بشر، کشف کرد که مشکل اصلی هستی انسان از جدائی‌اش

از طبیعت و از ویژه گیهای متفاوت او ناشی می شود. این میل مفرط مستلزم هم ارتباط داشتن رضایت آمیزی با انسانهای دیگر است و هم ارتباط داشتن با عالم، رضایت آمیز در این معنی که مکانیسمی که شخص انتخاب می کند باید دارای: (الف) انعطاف پذیری و آشکاری در شرایطی که پیشرفت بیشتر را اجازه دهد، باشد (ب) نیروئی که متناسب سطح آگاهی فرد باشد و (ج) در یک راستای مثبت رشد، باشد. مولانا، در کوشش خود برای یافتن یک احساس جهت یابی و یک راه ارتباط داشتن، راههای مختلفی را که انسان ها برای معنی دادن به زندگی شان آزمایش کرده اند، مشاهده کرد. محیط اطرافش در تشخیص چنان مکانیسم های مذهبی بی مثل اسلام، مسیحیت، یهودی، زردشتی، تصوف و حتی فرقه های مختلف این مذاهب، به او کمک کرد. در بین گروه های شهری و گروه های عقیدتی او ملاحظه کرد که چطور شریعت و قوانین مذهبی در حل اختلافات عمل می کند. از این گذشته او بوسیله مکانیسم های اطاعت و قدرت، تحت تأثیر قرار گرفته بود. در زندگی خصوصی نیز از یک احساس ارتباط داشتن از راه محرمیت و عشق را تجربه کرده بود. او دست اول، عمق های جدیدی از نیروهای مخرب انسان را در ترس و عدم امنیتی که بوسیله مغول و صلیبیون ایجاد شده بود و همچنین خودخواهی های بین معتقدین مسلمان و عیسوی را مشاهده کرده بود. مولانا ایمان خود را به سنت، سیستم های اجتماعی، فلسفه و دانش مکتبی از دست داد. آگاهی مولانا از این حقایق، او را رهنمون شد که وضع بشر را نسبت به خدا معکوس کند و روشن کند که مفهوم یگانگی خدا (که شبیه کشف استعداد های نهفته انسان است) برای انسان مقیاسی از وحدت برای سوق دادن اعمالش بطرف آن باشد، نه اینکه انسان خلق شده باشد که به خدا تسلیم شود و بدان وسیله خود را از رشد بیشتر باز دارد. بر این پایه، مولانا الهیات سنتی را کنار گذاشت. در حالیکه انسان را در مرکز می گذاشت، تجربه مذهبی و روحی را مافوق ظواهر دینی مقامات مذهبی قرار می داد.

مولانا نه تنها با انجام آئین های مذهبی، بعنوان ابزاری برای ارتباط و مانعی برای رشد، مخالفت می کرد، بلکه در انکار مفهوم زندگی بر اساس بیم و امید، دوزخ و بهشت و عشق به منظور رهائی، پیشتر رفت. از طرف دیگر او این اعمال عرضی و اشکال مرسوم زندگی را به عنوان پرده هایی که در راه کشف استعداد های بشری باید از میان برداشته شوند نگاه می کرد.

در فلسفه نیز تنها دکترین او از تجربه‌های زندگی واقعی‌اش ناشی می‌شد. او دکترین فلسفی را محدود، بسته و نامناسب برای طبیعت نامتناهی بشر می‌دانست. در فلسفه و فلسفه عقلیه شخص فاصله‌ای بین صورت و معنی قائل می‌شود تا رابطه آنها را پیدا کند، شخص آنها را جدا، تجزیه و طبقه‌بندی می‌کند تا یاد بگیرد. در حالیکه بشر از این اعتقاد به سودمندی چیزها، نفع می‌برد، چگونگی زندگی او را ملزم می‌کند که با مقصود یکی شود. فلسفه و علم در نتیجه تأکید بر این تحلیل اجزاء، روی «خود» (نفس) یعنی نماینده ضمیر آگاه تکیه دارد، در صورتیکه امنیت انسان بر پایه نمود تکامل این ضمیر آگاه از راه تحلیل ضمیر ناآگاه اکتسابی‌اش (آنچیزی که بواسطه فرونشانی بدست آورده است) و از ضمیر ناآگاه طبیعی‌اش (آنچه از راه جریان تکامل بدست آورده است)، قرار دارد. در این کوشش است که انسان در درون هم‌نوع خود و در طبیعت و جریان زندگی بینش پیدا می‌کند. اگر در کشمکش خود برای آگاهی بیشتر موفق بیرون آید، می‌بیند که تنها امنیت انسان در ارتباط با هم‌نوعش از راه عشق و خلاقیت بدست می‌آید.

عشق به عنوان یک محرک روابط متقابل شخص، توضیحی کافی برای مولانا نبود. او همچنین عشق را نتیجه خلاقه نیروهای متضاد واقعی در طبیعت و انسان می‌دید. به عقیده مولانا عشق اکسیری است که تمام احساسات منفی، نواقص احساساتی و اختلافات را در داخل یک طرز تلقی سالم تغییر شکل می‌دهد. به نظر او فکر کردن و تعقل قطعی هستند، در صورتیکه زندگی و طرز بیان صفات نامحدودی دارند که فقط از صفات اختصاصی عشق است. ولی مولانا به عشق در معنی محدود آن، یعنی برآمد تجربه جنسی و لذت، تأکید نمی‌کند. بنظر او عشق بیشتر به توجه، دل‌واپسی، محرمیت و طرز بیان کامل وابسته است. به عقیده مولانا هنرمند شدن در هنر عشق‌ورزی کار آسانی نیست. شخص باید سختی بکشد و در راه آن کوشش کند. او باید عاشق منظور شود و اقلأً برای چندین سال خود را وقف آن کند. این عمل برای جوانی که سالها در اجتماع زیسته است یا برای مردی که از محبت در بچگی محروم بوده است کار بسیار سختی است، رسیدن به یک حالت محبت‌آمیز و دوست داشتن بنظر غیر ممکن می‌رسد ولی اگر فرد واقعاً در طلب آن باشد می‌تواند به آن برسد. بواسطه تأمل در مقصود دلخواهش می‌تواند حساس بشود و نسبت به رفتار، آرزوها و امیالش منتقد شود،

بواسطه تمرکز، تفکر، صبر، مقاومت و بیداری می‌تواند سودمندی «خویش» خود را از دست بدهد و با عشق زندگی کند. با تنها عشق را پیشه خود ساختن، می‌تواند در آن یک هنرمند بشود. به عبارت دیگر شخص از راه تحلیل خویشتن، آگاهی مدام و دوست داشتن واقعی، می‌تواند به مقصود خود برسد. ولی «تولد دوباره» در عشق همیشه پایدار نمی‌ماند مگر اینکه انسان طرز فکر و ذهنیت خود را با عشق تطبیق دهد.

بر خلاف منطق ارسطویی - که طرز فکر متداول عصر مولانا بود - او پشتیبانی از منطق جدلی (دیالکتیک) را توصیه و تأکید می‌کرد که حقیقت برآمد نیروهای مخالف است. او پیشنهاد کرد که ذهن از طرز فکر ارسطویی آزاد شود تا به طبیعت واقعی خود که منطق جدلی است نزدیک شود. این رد منطق ارسطویی به هماهنگی فعالیت‌های عاطفی و مغزی منجر می‌شود بطوریکه انسان به عنوان یک کل بیرون می‌آید. این وحدت از راه عمل و تمرین حاصل می‌شود، برآمدن این وحدت بینش انسان را تقویت می‌کند. از راه رشد این بینش در داخل محیط بشری و غیر بشری، در تاریخ و در تکامل، انسان به داخل سطح این دنیای متنوع نفوذ می‌کند و به یک دنیای متحد وارد می‌شود. بنابه عقیده مولانا یک شخص در این حالت می‌تواند براساس عشق - که با قانون دوقطبی تطبیق می‌کند و بنوبه خود موجب تکامل و خلاقیت در انسان می‌شود - عمل کند. یکی شدن با دنیای متحد و درک قوانین دیالکتیکی آن، تمام اختلاف شکل‌ها را از بین می‌برد، شباهت مغز و درون بشریت را نمایش می‌دهد و ارتباط معنی - صورت را تعیین می‌کند، چنانکه مولانا در شعر زیر آنرا توصیف می‌کند:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او
چون درین دل برق مهر دوست جست	اندر آن دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد تو	هست حق را بی‌گمانی مهر تو
هیچ بانگ کف زدن نباید بدر	از یکی دست تو بی‌دست دگر
حکمت حق در قضا و در قدر	کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه	راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان مرد و زمین زن در خرد	هرچ آن انداخت این می‌پرورد
چون نماند گرمیش بفرستد او	چون نماند تری و نم بدهد او

هست سرگردان فلک اندر زمن
وین زمین کدبانویها می کند
پس زمین و چرخ را دان هوشمند
گرنه از هم این دو دلبر می مزند
بی زمین کی گل بروید و ارغوان
بهر آن میلست در ماده به نر
میل اندر مرد و زن حق ز آن نهاد
میل هر جزوی بجزوی هم نهد
شب چنین با روز اندر اعتناق
روز و شب ظاهر دو ضد و دشمنند
هر یکی خوان دگر را همچو خویش
ز آنک بی شب دخل نبود طبع را
مولانا اظهار می کند که صرفاً آگاه شدن از «نیروی عشق» و خود را به دیگران
ارتباط دادن کافی نیست، انسان باید حالت هستی، محبت، خیراندیشی و عشق خود را در
درون رفتار بشری و اخلاقی انتقال دهد. او نیروی عشق را برترین نیرو تصور می کند و
به این ترتیب کوشش انسان را وسیله ای برای رسیدن به یکپارچگی و آسایش می داند.
بنظر مولوی انسان در حالت انفعالی دانستن خود صرفاً روابط با عالم را حل می کند و
روح خودش را نجات می دهد. ولی باید قدم دیگری بردارد و شادی در یک حالت فعال
بودن را کشف کند تا خود را با هموعان خود وابسته کند. اینجا است که بودائیسم
کلاسیک با تعلیمات مولانا تفاوت دارد. برای فعال شدن در اجتماع، انسان باید درک
کند که دانش در داخل اجتماع و تاریخ و طبیعت به او بینش می دهد ولی عمل کردن
به عشق در وضع انسان، بینش او را غنی می کند، رابطه هایش را با زمان حال تقویت
می کند و استعدادهای او را آشکار می سازد. در وضع انسانی عشق یک وسیله شفا بخش
است که از اختلال اعصاب، طمع، رقابت، جلوگیری می کند و حسادت را از بین
می برد. در واقع عشق حقیقی آنطور که معمولاً فکر می شود در برابر تنفر به مخالفت
نمی ایستد، بلکه آنرا جذب می کند.

مولانا به نیاز برای وجود بعضی مقیاس ها مثل مقررات، احکام، قوانین و آئین ها

در زندگی متعارف پی برد ولی اصرار کرد که این مقیاس‌ها مانع دوباره تولد یافتن انسان و اجتماع نشود. در واقع آن مقیاس‌ها را بعلت عدم پختگی انسان لازم می‌شمرد. او توصیه می‌کند که مؤسسات اجتماعی، خانواده، مدرسه و تجربه‌های دیگر زندگی انسان را بطرف «تولد دوباره» و رسیدنش به «هنر دوست داشتن» سوق دهد. بنابه عقیده او این طرز تلقی از دوست داشتن همچنین بینش انسان در محیط بشری و غیر بشری‌اش، انسان را برمی‌انگیزد که از لحاظ بیرونی خلق کند و حال آنکه در باطن خوشبخت است. آنچه خلق می‌کند دارای ارزش زیادی نیست ولی مهمترین از آن جریانی است که در آن بکار می‌برد. آیا تمام وجود خود را در آن بکار می‌برد یا فقط جزئی از خود را مشغول عمل می‌کند؟ آیا دل، مغز و دست او به عنوان یک واحد کار می‌کنند یا هر کدام از آنها یک هدف را تعقیب می‌کنند؟ تمام انسانها موقعیتی مساوی در این کار دارند، شکلی که پیدا می‌کند اهمیت نسبی دارد. اگر شخص کاملاً تولد یابد، آنوقت یک خلاقیت فراوان خواهد داشت، و در چنین حالت نیروی تولیدی، خوشبختی، زیبایی‌شناسی، عمل، آرامش باطنی و شادی همه با هم می‌آمیزند.

افرادی که صاحب عشق هستند در زندگی خصوصی‌شان می‌توانند یک گام جلوتر بروند و کشف کنند که بلند پایه‌ترین عمل این نیست که حالت وجودی خود را به اشیاء فیزیکی انتقال دهند، بلکه اینست که حالت وجودی خود را به طرز تلقی مافوق انسانی انتقال دهند. شاید مسیر اصلی عمل علت پیشرفت غیر مادی فکر سنتی شرق باشد. همین اصل تعریف جدیدی از فرهنگ را فراهم می‌کند، چون فرهنگ مجموعه‌ای از صفات خوب را در بردارد. شخصی فرهنگ دارد «که ... گفتارش صمیمی و کردارش درست باشد» *

این حالات اساسی عشق در شکل محبت نسبت به جواناترهای، سخاوت نسبت به فقیرها، حقشناسی نسبت به آموزگاران، محرمیت و اعتماد نسبت به دوستان و همسالان، و در بهترین صورتش در هم صحبتی با همسری همخو و خیلی مناسب پدیدار می‌شود. و نیز به شکل فروتنی در راه رفتن، میانه‌روی در غذا خوردن، خواب آرام بخش (که بهتر از بیداری است) و در نگاههای خبر دهنده و گویا که فصیح‌تر از هر سخنی منظور را

* الهوجوبری کشف المحجوب صفحه ۳۴۱ (لندن لوزاک و شرکاء ۱۹۳۶)

می‌رساند، خود را نشان می‌دهد.

مولانا آخر الامر نتیجه می‌گیرد کسانی خوشبخت هستند که تحت یک حالت خلاقه جامع زندگی کنند و تحت این قواعد و از راه یک مکانیسم خلاقه عمل می‌کنند. آنها انرژی خود را برای آماده کردن راه بسوی خلاقیت تلف نمی‌کنند بلکه ناخودآگاه از راه عشق در خانواده، توجه در اجتماع و تشخیص در روابط متقابل شخصی، به آن می‌رسند. در آن حالت هیچکس، دیگری را آزار نمی‌رساند. همه کس می‌آفریند و خدمت میکند. صلح بر جهان حاکم و بهشت پدیدار میشود.

بنابراین وقتی مفهوم یک انسان کاملاً رشد کرده را معرفی کردم، اکنون می‌توانم به سؤال دوم که در شروع این فصل مطرح کردم برگردم: این مقیاس در آسایش انسان مدرن غربی چه سهمی می‌تواند داشته باشد؟ بحث درباره این سؤال مستلزم یک ارزیابی غرب امروز و بعضی آشنائی‌ها با تاریخ توسعه و تکامل آن است.

تکنولوژی و علم دو نوع از اجتماعات را در غرب پرورش داده است، بعضی‌ها بر اساس اختلاف فردی و بوجود آوردن اختلاف پایه‌گذاری شده است، در حالیکه بعضی دیگر از اختلاف اجتماعی برخاسته‌اند. برای حل این اختلافات هم جوامع کمونیستی و هم جوامع غیر کمونیستی در غرب خیلی زیاد روی عقل و انطباق آن با رفتار اجتماعی در عبارات قوانین تکیه کرده‌اند، در حالیکه به این حقیقت توجه نمی‌کنند که عقل طبیعتاً به سودمندی چیزها عقیده دارد و می‌تواند برای سلامتی و خلاقیت یا قوه محرکه انسان سودمند باشد یا برای گرایش‌های حیوانیش بکار رود. در زمان حاضر غرب دارد به انتهای بکار بردن عقل در رفتار اجتماعی نزدیک می‌شود و شروع کرده است بفهمد که عقل به تنهایی امنیت و آرامش باطنی را فراهم نمی‌کند. در تاریخ غرب، آنطور که در کشف و دریافت غرب از تاریخ منعکس شده است یک عقل از اعتبار افتاده و منسوخ و روح دنیاداری به غرب کمک کرده است که از درجه باریکتری از خودآگاهی به درجه‌ای بزرگتری از آن برسد. به استثنای عصرهای تاریک (قرون وسطی) مسیر تاریخ غربی از زمان‌های اوج یونان اهمیت روبتزایدی به عقل داده است، و انسان بتدریج از دنیای سحرآمیز منحرف شده با جدائی رو به توسعه‌ای از طبیعت دور افتاده است. گرایش فرهنگ غربی همیشه بطرف یک توسعه رو به گسترش هوشیاری، خبرگی در تکنیک‌های علمی به عنوان وسیله‌ای برای کنترل طبیعت، مطالعه انسان و

اجتماع و تفسیر افزونی تشخیص فرد در اجتماع فردگرا، تکیه کرده است. عصر رنسانس و تنویر افکار، امید زیادی به انسان غربی بخشیده و به عنوان کوشش بزرگی در راه رشد یک انسان کامل شایستگی از خود نشان داده است. ولی این شعاع آفتاب بزودی بوسیله، مفهوم اقتصادی انسان در جستجوی منفعتی بیشتر و انسان طبیعی در جستجوی یک خود ملی، مغلوب شد و از آن جنگهای بزرگ بیرون آمد و بنوبه خود گرایش‌های بشردوستی عصر تنویر افکار را بصورت یک پدیده اجتماعی درجه دوم در آورد. نیروهای مسلط اصالت عقل و یک تکنولوژی که بر یک سیستم مولد اختلاف پی‌ریزی شده است، عاقبت منتج به نسلی از روشنفکران خود ساخته و از هم پاشیده در یک اجتماع خوب سازمان یافته شده است.

چند ناقد که کارهایشان هنوز در سنت بشردوستانه غرب ریشه دارد مثل ماکس شلر Max Scheller ارنست کاسیرر Ernest Cassirer، اریک فروم Erich Fromm، جولین هاکسلی Julian huxley، و دیگران اخیراً متوجه غیر کافی بودن ادراک شخصی در حل تمام مشکلات و وضع زندگی و پاسخی برای حصول به یقین و خوشبختی انسان شده‌اند. پختگی معنوی اولیه جوانان و جستجوی آنها برای یافتن پاسخ جامعتری به زندگی، اشاره بر این دارد که غرب جدائی سنتی بیشتری از احساس و ادراک را نشان می‌دهد تا شرق. این جدائی بیش از پیش منجر به یک جستجو برای یافتن پاسخی به وضع دشوار وجودی انسان می‌شود. بدین ترتیب رشد عقل و همچنین تکیه زیاد بر آن، انسان غربی را به دروازه حالت میان فرهنگی رسانیده است.

عامل بزرگ دیگری که برای آگاهی روبتزايد غرب به حساب می‌آید، تکنولوژی است. تکنولوژی تجلی بالا آمدن همدوش عقل و تکنیک علمی است که منابع طبیعی را به کالاهای مصرفی تغییر شکل داده است. از اینجهت مکانیسم تجارتی کردن، نه تنها کالاها را تولید و بازاریابی کرده است بلکه همچنین دست‌آوردهای روانشناسی علمی را برای خلق ارزش‌های دروغین، منافع دروغین و حتی تمایل‌های دروغین بکار برده است بطوریکه انسان بی‌ارزش شده است ولی برای چیزهای باارزشی تلاش می‌کند، او کمال خودش را نادیده می‌گیرد ولی خودش را برای کامل کردن چیزها بکار می‌گیرد. با اینکه چند دهه پیش این پدیده خواب آلود بود و مردم عادی از آن آگاهی نداشتند و بعضی روشنفکران متوجه آن نشدند، ولی تدریجاً به یک باور

عمومی مبدل شده است. باز هم عکس‌العمل نسل جوانتر نسبت به مقیاس‌های سنتی و موفقیت و آسایش جسمی اشاره بر این دارد که کالاهای مادی لازم هستند ولی برای خوشبختی کافی نیستند.

بطور خلاصه امنیت اجتماعی برای یک زندگی مطبوع و فرصت آزادانه برای اینطرف و آنطرف رفتن، لزوماً با خودش خوشبختی نمی‌آورد. ولو اینکه فرد هنوز یک محصول علم برحسب کالاهای مصرفی بشمار می‌رود و بوسیله ارزش‌های زودرس، قوای محرک آنی، و منافع دروغین به حرکت در می‌آید، در بعضی موارد او بیزار شده است و کوشش می‌کند درباره معنی زندگی تحقیق کند. بعضی‌ها با رسیدن به یک حالت مالک شدن بر چیزها و مالکیت را بعنوان هدف مد نظر قرار دادن به یک زندگی بی‌معنی رسیده‌اند، بدین ترتیب آنها معنی را در بیزاری می‌جویند که خود نتیجه مالکیت بیش از اندازه است.

ترس و نگرانی را می‌شود به عنوان عامل سومی مورد ملاحظه قرار داد که در نتیجه دو جنگ اخیر و نیز بعثت اینکه «قدرت» دارد اهمیت سنتی خود را از دست می‌دهد، در آگاهی انسان غربی از حالت وجودی خود سهیم بوده است. در حال حاضر بنظر می‌رسد که دنیا بنوعی برای ملت‌های قوی ناامن تر است تا برای ملت‌های ضعیف. قدرت مخرب باور نکردنی جنگ اتمی به اندازه کافی ترس و نگرانی بوجود آورده است که مستلزم بینش جدیدی در زندگی شده است، بنابراین بعضی افراد اکنون می‌بینند که انسان تنها یک دشمن دارد - آنها خود اوست. وظیفه ما اینست که انسان را تغییر دهیم تا او را در اصل و از بنیاد به خودش علاقمند کنیم بنابراین یک جهت‌یابی جدید طرز تلقی درست از انسان لازم است.

چهارم کشف بیشتر فضا و گیتی‌شناسی نوین، در جهت ثبت علوم فیزیکی و برخوردش با افکار آدمی، روبه تزاید است. در عین حال وضع جدید انسان در عالم بسط یافته است. در یک معنی انسان موجودی است که در داخل دیگ عالم پخته می‌شود و می‌جوشد تا اینکه خود هم از آن دیگ بنوشد. همانطور که انسان هر چه بیشتر جزئی از عالم رو به توسعه می‌شود جدائی‌اش با محیط اطرافش کم می‌شود. این کشف علمی بتدریج یک دورنمای فلسفه انتظام گیتی را به انسان تحمیل می‌کند که ما را به حالت میان فرهنگی نزدیکتر می‌سازد.

عامل پنجم کشمکش اجتماعی و فردی است. جامعه صنعتی مدرن دراصل از اختلاف اجتماعی و فردی برحسب رقابت رشد کرده است و به کشفیات یکجانبه مارکس Marx، فروید Freud و داروین Darwin مرتبط شده است. منقدین غربی دارند بتدریج آگاه می‌شوند که با وجود کشمکش فعلی، برای اینکه انسان پیشرفت کند باید این اختلاف‌ها را حل کند نه اینکه بر آنها بیفزاید. از این گذشته بعضی افراد نقش خلاقیت و عشق را به عنوان مکانیسمی در روابط شخصی متقابل بشری جستجو می‌کنند تا تناقضات اجتماعی را حل کنند. این عوامل انسان غربی را در وضع یگانه‌ای قرار می‌دهد، او باید، رهبری را دوباره بعهدہ بگیرد، چون غرب نه تنها وسیله اساسی برای وضع طبیعی انسان را در دست دارد بلکه در اساس به آن رسیده است و با عدالتی بهتر می‌تواند آنرا به همه ببخشد. بعلاوه غرب مؤسسات اجتماعی و سازمان‌های بشری را به چنان درجه‌بالائی توسعه داده است که می‌تواند، هم علم خودکاری بیشتر و هم بیماریهای روحی و وجودی شبه آدم مصنوعی، از آن بیرون بیاید، یا برعکس، این وسایل ممکنست برای یک مهلت وجودی برای «تولد دوباره» در خلاقیت و خوشبختی، بکار برده شود.

با وجود این، سوق دادن منابع غربی بطرف «تولد دوباره» سالم‌تر، خوشبخت‌تر و جوامعی صلح‌آمیزتر، بمعنای پدیدار شدن تضادی بزرگتر و شدیدتر است، علاوه بر تضادهای متنوع سیاسی، اقتصادی و محلی بسیاری که وجود دارد، تضاد بزرگ از پدیدار شدن حالت وجودی و ایستادگی آن در برابر انسان اجتماعی سنتی و معاصر برمی‌خیزد. برای حل این تضاد اساسی، توین بی Toynbee و دیگران که فرهنگ غربی را یک فرهنگ مسیحی می‌دانند تأکید بر یک عقب‌نشینی به ارزش‌های اخلاقی مسیحی دارند، بدون شک اگر هوشیاری مردم در هماهنگی با انجیل غیر قابل تردید باشد و اگر مؤسسات اقتصادی، سیاسی، تفریحی و اجتماعی بتوانند بنابر مقیاس‌هایی که بوسیله آن کتاب داده شده است عمل کنند، بظاهر این نظریه اعتباری پیدا خواهد کرد، اما از آنچه ما اکنون می‌دانیم، می‌توانیم یقین داشته باشیم که این یک خیال خام، یک شکست، یک راه عقب‌نشینی یک درواز خروجی برای انسان شکست خورده است. از این گذشته، طبیعت انسان به ما می‌گوید که وقتی از حالت پیشین خود آگاه می‌شود دیگر نمی‌تواند به وضع سابق خود برگردد مگر اینکه از نظر مغزی بیمار باشد. بمحض

اینکه یک کودک شروع به راه رفتن می‌کند دیگر نمی‌تواند به وضعی بدون حرکت برگردد. وقتی بچه می‌شود دیگر یک طفل وابسته نیست، وقتی یک جوان می‌شود دیگر یک بچه نیست، وقتی بزرگسال شد دیگر یک جوان نیست، معذک در یک معنی او هر سه آنها هست.

از طرف دیگر اقتصاددانان و صاحبان صناعی وجود دارند که بر رفاه‌های مادی تأکید می‌کنند، حتی اگر این راحتی‌های مادی آخرالامر به یک جامعه آدم‌های مصنوعی، به رشد یک انسان خودکار و مکانیکی منجر شود، دوباره حس حیوانی را در انسان برمی‌افروزد. بنابه عقیده این مقامات، پشت گرمی انسان به ماشینی کردن یا خودکاری، او را مجبور کرده است که مکانیکی کردن بیشتری را بپذیرد، ولی این مقامات نمی‌توانند وارونه موضوع را درک کنند، یعنی ماشینی کردن همچنین وسیله‌ای است که مستلزم تعریفی دوباره از نقش اجتماعی و صنعتی کردن است. اگر ماشینی کردن را به عنوان یک محصول یا ابزاری که انسان خلق کرده است بگیریم، چنین معنی می‌دهد که انسان هیچ راه دیگری جز آگاه شدن از اصول علمی و انجام کار با آن ندارد و باید تصدیق کند که دانش کنترل آن یک وظیفه آموزشی لازم برای همه می‌شود. این وضع همچنین مستلزم بصیرتی در توسعه آن است، بطوریکه انسان بتواند خود را در بالای مکانیسم آن قرار دهد. زمان استراحتی که بوسیله این جریان ماشینی کردن بوجود آمده است، باید برای انسان وقت کافی برای «تولد دوباره» و پختگی‌اش بگذارد. روشنفکرانی وجود دارند که در نور فرهنگ درست غربی، علیه گرایش‌های مکانیکی کردن عکس‌العمل نشان داده‌اند و مشارکت‌های قابل توجهی به این طرز فکر غربی کرده‌اند. در بین آنها اریک فروم است که در کتاب «اجتماع سالم» پیشنهاد می‌کند که موضوع انتخاب بین کمونیسم در برابر دموکراسی غربی نیست بلکه انتخاب بین آدم مصنوعی شدن در برابر انسان پخته شدن است. او بینش شدیدی درباره رشد خصیصه انسان غربی از زمان قرون وسطی تا قرن بیستم عرضه می‌کند و بحث می‌کند که چطور تنوع علاقه‌های انسان غربی می‌تواند به پرورش جوامع خلاقه کمک کند.

برای حل اختلافات فرهنگی و وجودی باز هم گروه سومی وجود دارد، یعنی کسانی که علاقه علمی اصلی در خرد شرقی دارند و به این باور رسیده‌اند که شرق از چندین هزار سال پیش به نوعی کارهای برجسته قابل ملاحظه رسیده است. شرق میراث

بزرگی برای پختگی انسان غربی حفظ کرده است بطوریکه انسان غربی خود را در گیتی و جهان هستی می‌بیند تا اینکه در اجتماع و در تاریخ. این چند مرد بینا و آگاه، فهم و شناختن شرق را بیش از تمام نوشته‌های مسافری سابق، هیئت‌های مذهبی، یا حتی شرق‌شناسان در چند قرن اخیر به جلو برده‌اند. اینها بجای اینکه در شرق دنبال گنج، خوشگذرانی یا پیشرفت اقتصادی باشند، در زندگش شرقی در جستجوی معنی، عقل و وسیله‌ای برای رسیدن به زندگی برای انسان در ساخت دوباره آن بوده‌اند. یونگ Yung ، واتس Watts و چنان مردانی از شرق مثل سوزوکی Suzuki ، تاگور و دیگران متعلق به این گروه هستند. ولی این مردان بدون اینکه اول یک پایه کلی نظری از فلسفه شرق ارائه دهند و جای خرد شرقی را در غرب تعیین کنند و بالعکس، فلسفه شرقی را به عده‌ای از مشتاقان غربی معرفی و تفسیر کرده‌اند، هر چند کار آنها بسیاری از مفاهیم شرقی را روشن کرده است، اما اکنون چندتائی کوشش می‌کنند که این گودال را پر کنند و یکی از مشهورترین آنها هارولد کلمن Harold Kelman ، رئیس انستیتوی امریکائی تحلیل روانی است. بینش دکتر کلمن در جستجوی انسان غربی برای پیروزی بر زندگی و همچنین درک او از مغز شرقی برایش امکان پذیر کرده است که دو نوع طرز تفکر را در شرایط نیازهای انسان مدرن تحلیل، مقایسه و بکار ببرد. او می‌گوید: غرب، به منظور طرح‌ریزی و چیره‌شدن بر زندگی، ارزش زیادی برای عقل، نیروی اراده، رقابت‌آمیز بودن، انکار احساسات و مادی‌گرایی، قائل شده است. تا اندازه محدودی، بعضی فلسفه‌ها و مذاهب در غرب و بیشتر از آن در شرق بر ارزش‌هایی که نه تنها با گرایش‌های آپولونی ضدونقیض هستند، [روش‌های آپولونی طرح‌ریزی و چیره‌شدن بر زندگی را تأکید می‌کند] بلکه گرایش‌های دیونیزی را نیز تأکید می‌کنند [گرایش‌های دیونیزی بر تحریک خیلی شدید تمام احساسات، بوجود آوردن حالات جذبه و گم کردن و رها کردن خویش را به خود بزرگتر تأکید می‌کند].

دانش ماورای طبیعی شرقی - برخلاف فلسفه فرضی که ما در غرب می‌شناسیم - آنچه را وجود دارد در عبارت منفی تعریف می‌کند مثلاً آنچه را نیست باز می‌گوید. آن دانش‌ها، غیر عقلی است، بی حکمت غائی است، بی‌زمان، بی‌ارتباط با فضا و در عین حال غیر مادی است. همچنین غیر متعارف غیر قابل وفق دادن با سیستم‌های ارزشی غرب است. ولی با اینهمه نسبت به سیستم‌های ارزشی غرب، غیر شورشی است نه خود را با

آنها وفق می‌دهد و نه علیه آنها شورش می‌کند آنچه که هست قبول می‌کند و هیچ کاری به اینکه با آن موافق است یا موافق نیست ندارد. این طرز تلقی را می‌توان با طرز تلقی زن بودیسم Zen Buddhism با مثال فهماند که بر گرایش‌های دیونیزی تأکید نمی‌کند ولی بسیاری از غربی‌ها دوست دارند باور کنند تمام فلسفه‌های شرق بر گرایش‌های دیونیزی تأکید می‌کنند، زن بودیسم گرایش‌های آپولونی را نیز حقیر نمی‌شمارد. فلسفه شرقی ریاضت، تسلیم یا نفس کشی جسم را که نقطه نظر بسیاری از غربی‌ها از فلسفه‌های شرق است اندرز نمی‌دهد. زن بودیسم یک فلسفه علمی زندگی روزمره است. وقتی سؤال شد زن چیست، یک استاد پاسخ داد «وقتی گرسنه‌ای بخور، وقتی خسته‌ای بخواب».

هاکسلی Huxley در کتاب «دانش، اخلاقیات و سرنوشت» بشکل زیبایی نگرانی اساسی را برای بشریت در زیر مفهوم «بشر دوستی تکاملی» خلاصه کرده است. او تاریخ و رشد فرهنگی را به عنوان ادامه تکامل طبیعی مورد بحث قرار می‌دهد. سپس حقیقت دوقطبی بودن طرز فکر غربی و رسیدن به حقیقت یک حالت وحدت را توضیح می‌دهد:

شرط اساسی بشردوستی تکاملی اینست که نیروهای مغزی و روحی - استفاده از اصطلاح «نیرو» در یک معنی آزاد و کلی- اثر عملی دارند، و برآستی از اهمیت مسلم در امر بسیار عملی پیدا کردن سرنوشت انسان، برخوردارند و این نیروها ماوراء طبیعی و خارج از انسان نیستند بلکه در درون او هستند. نوع بشر که به عنوان نماینده تکامل مورد ملاحظه قرار می‌گیرد یک مکانیسم روانی - اجتماعی است که باید با استفاده از این نیروها عمل کند. ما باید ماهیت این نیروها را بفهمیم، جاییکه در داخل مکانیسم روانی - اجتماعی قرار دارند و جاییکه نقاط کاربرد آنها هستند.

اولاً در انسان شر وجود دارد همچنان که نیکی وجود دارد. این حقیقت اخلاقی آشکار در دکترین‌های پیچیده و دکترین گناه اولیه، بیان مذهبی پیدا کرده است و در فرض‌های نیروهای ماوراء طبیعی نیکی و بدی، مثل خدا و شیطان، اورمزد و اهریمن، تصویر شده است. ولی تشخیص خام آن در عبارات اخلاقی مطلق مثل «خوبی» و «بدی» مستلزم تنظیم دوباره آن در نور روانشناسی و تاریخ است. سپس می‌بینیم که تشخیص عمده‌ای که باید انجام دهیم بین مثبت و منفی، بین سازندگی و مخرب یا

جلوگیرنده است. در طرف منفی ما چنان نیروهائی از قبیل تنفر، طمع، نومیدی، ترس، خشم مخرب و تجاوزگری، خودخواهی بازدارنده در تمام اشکالش، از آز تا شهوت قدرت، و انکار مؤثر بودن مثل ناهماهنگی داخلی، محرومیت و تضادهای حل نشده داریم، در طرف مثبت ما: تفاهم، عشق در معنی وسیع آن، شامل عشق به زیبایی و آرزو برای حقیقت، میل مفرط برای آفرینش و بیان کاملتر، اشتیاق به کمک کردن و احساس مفید بودن، سهم داشتن در بعضی اقدامات یا مقصودها، خوشحالی خالص و توسعه و تکامل فکری استعدادهای ذاتی و توانائی‌ها و آن ترتیب سودمندی نیروها را که ما آنرا هماهنگی درونی می‌نامیم داریم.^۳

از این گرایش فکری است که فلسفه غربی می‌تواند از سهم مولانا در زندگی فایده ببرد. ولی بنظر می‌رسد کار اریک فروم به مفاهیم مولانا^۴ ارتباط نزدیکتری دارد. بدین جهت بنظر مناسب می‌رسد که بینش مولوی را در ماهیت انسان، به مطالعه سیستماتیک فروم مربوط کرد و مشارکت این بشردوستان را با وضع دشوار عصر ما دوباره تأکید کرد. بعلاوه مورد دلخواه است که این مطالعه را به نوشته‌های فروم مربوط کنیم، چون در میان متفکرین برجسته امروزی «فروم از این خیال باطل، که تمام دانش روانشناسی با فروید یا با فروم شروع شده است، رنج نمی‌برد.»^۵ در واقع او معتقد است که فکر خلاقه کار سالم انسان بوده است و سابقه‌ای طولانی دارد. «اگر کسی به کارهای بزرگ ادبیات و هنر تمام اعصار فکر کند، بنظر می‌رسد شانس وجود دارد که روئائی از کار کردن خوب بشر را در نظرش مجسم کند و البته از این دیدگاه نسبت به بد کار کردن او هم حساسیت داشته باشد.»^۶

۳- هاکسلی J. Huxley دانش، پختگی و سرنوشت (نیویورک: نشر کتابخانه امریکائی نو

(۱۹۵۷)

۴- در واقع خواندن «تحلیل روانی بشری» فروم بود که مرا تحریک کرد این مطالعه را

شروع کنم.

۵- مولاهی P. Mullahy اودیپوس افسانه و کمپلکس (نیویورک نشر هرمیتاژ ۱۹۴۸)

۳۳۱

۶- فروم F. Fromm هنر دوست داشتن: (نشر هارپر و برادران ۱۹۵۶) ۱۱۷

بعلاوه فروم عقیده ندارد که آسایش، نبودن بیماری است، همچنین او مقصود تحلیل روانی را به «آزاد کردن وجود بشری از علائم اختلال اعصاب، نهی‌ها و غیر عادی بودن خصیصه»^۷ محدود نمی‌کند، - آنطور که فروید می‌کرد. - فروم بیشتر ادراک آسایش را نتیجه حالت یک انسان پخته و سالم یعنی حضور شادی می‌داند.

مولانا و فروم، هر دو خود را در جریان تکامل زندگی دریافته‌اند. آنها با فروید - که انسان را به عنوان موجودی منزوی می‌بیند و سپس بیماریهای انسان را از فرهنگ خودش مطالعه کرد و آنرا روی انسان عمومیت داد، - تفاوت دارند. فلسفه مولانا و فروم هر دو - خود را درگیر انسان در عصر مخصوصی نمی‌کند بلکه به انسان در اصطلاح هدف خود، در رابطه با هستی‌اش، رشد بالقوه‌اش، و در اعتقادش که «انسان بشریت است». علاقمندند. هردوی این بشردوستان در اعتقادشان به اینکه مقصود انسان، خود اوست، به شبستری (یک صوفی ایرانی قرن سیزدهم میلادی) می‌پیوندند که گفت:

منظور غائی دیگری ماوراء انسان نیست این در نفس خود انسان آشکار است.^۸
دلیل دیگری برای مقایسه دو بشردوست اینست که هر دو مرد با وجود فاصله هفت قرن، اگر نه در دوره‌های یکسان، در عصرهای مشابهی زیسته‌اند. عصر مولانا (۷۳۰ - ۱۲۰۷ میلادی) با ترس - عدم امنیت و آشوب مشخص شده بود. و نمونه بارز آن هجوم هول‌انگیز مغول بود. آن عصر شباهت بسیاری با ترس‌های انسان مدرن از امکان بروز جنگ اتمی داشت. بعلاوه در هر دو دوره، دکترین‌های مذهبی رو به ضعف گذاشته شده بود. اسلام دیگر همان نقش موثری را آنچنانکه در قرن‌های گذشته داشت بازی نمی‌کرد، همچنین مسیحیت نیز هیچ یقینی از وضعیتش در اروپا نداشت. ولی چنان مردمانی بودند که می‌خواستند دیگران را به دین جدیدی در آورند مثل صلیبیون که در جستجوی نجات و پاکی مذهب بودند. در زمان‌های اخیرتر کوشش‌های قطعی برای دوباره زنده کردن آئین‌های ظاهری مذهب شده است حتی تا جایی که به برپائی انجمن مسیحی - مسلمان منجر شده است - هر چیزی به عنوان دفاعی در برابر کمونیسم. در واقع شباهت‌های برجسته بین دلائل مغول‌ها و صلیبیون و گروههای فشاری که روی

۷- فروید S. Freud تحلیل پایان یافتی و پایان نیافتی جلد پنجم ۳۱۶

۸- شبستری محمود گلشن‌راز ترجمه به انگلیسی توسط وینفیلد Whinfield

انسان مدرن عمل می‌کنند وجود دارد. هر دو دوره شاهد مردم در حال رفتن به پیش بوده است ولی به چه مقصدی؟ ما نمی‌دانیم. در همه جا از مردم استفاده می‌شود، ولی به چه مقصودی؟ ما اهمیت نمی‌دهیم. در هر جا انسان وسیله تولید شده است. وسیله بازیهای سیاسی شده است و وسیله‌ای برای تعصب شده است. در هر گوشه‌ای یک فرد که ذره‌ای از برلیان حقیقت را پیدا می‌کند فریاد می‌زند که تمام حقیقت را دارد. بدین ترتیب در دوره مولانا، خلافت، پاپ و رهبران مغول همه‌شان میلیون‌ها انسان را بنده کردند یا کشتند ولی بدون هیچ دلیل واقعی. انسان در برابر انسان جنگید، درست مثل حالا که انسان در برابر روح خودش کشمکش می‌کند. در چنین محیط اجتماعی هم مولانا و هم فروم به بازتاب‌های عصر خود پاسخ داده‌اند - نجات دادن بشر و فراتر بردن او به آنسوی ابرهای سیاسی بطوریکه او دوباره بتواند بر آمدن خورشید و سپیده‌دم روزگاری نو را به بیند. هر دوی این مردان طرف مثبت سکه سرنوشت انسان را دیده‌اند، هر دو در زمان‌های بحرانی زیسته‌اند و باید بخاطر داشت که در هر دوران بحرانی، فردی با درکی عالی لازم است که مشکل انسان را بفهمد.

در عصر مولوی، امنیت خارجی و حتی ثروت و قدرت، تأثیر خود را از دست داده بودند. در دوران فروم نیز حتی کسانی که دانش قابل ملاحظه و درآمدهای مادی و قدرت دارند هم هنوز برای امنیت خویش تلاش می‌کنند. در دوران گذشته طرز تفکر مسلمانی برخورد دینامیک خود را از دست داده بود و روشنفکران به شیوه مکتبی روآورده بودند، گرایشی که قابل تطبیق بودن دین و دانش را ضعیف کرد. امروز تخصص در علوم فیزیکی و اجتماعی انسان را صرفاً یک طبقه‌بندی کننده حقایق و امور مسلم کرده است و انسان قادر نیست این دانش را برای بهبود وضع زندگی خود بکار بندد. بنابه گفته نایت Knight زندگی معنوی سبب بالا آمدن «... توده‌های نیمه باسواد که یک قدم جلوتر بسوی بیگانگی پیش رفته‌اند در این معنی که با یک وسیله اضافی برای خودشناسی مجهز شده‌اند، یک وسیله اضافی که چون سپری است تا دانشی که تاکنون بدست آورده‌اند از خود دور کنند.»

در چنین عصرهائی مثل عصر فروم و مولانا که با مؤثر نبودن علم اخلاق، اصول مذهبی و حتی دانش مشخص شده است، ارزش‌ها و سیستم‌های ارزشیابی نیز به عنوان یک مقیاس طرز تلقی انسانی، فاقد تأثیر شده است. بدین ترتیب کار اصلی که در برابر

متفکرین بزرگ قرار دارد کشف مأخذی تازه و بوجود آوردن سیستم ارزشیابی نوی مانند «تولد دوباره» کامل انسان است. مولانا و فروم هر دو این کوشش را با بالا آوردن عوامل عشق، محرمیت و انسانیت بالاتر از قوانین و مقررات گذاشته‌اند. مولانا و فروم در زندگی خصوصی نیز شباهت قابل ملاحظه‌ای بهم دارند. یکی مجبور شد در برابر هجوم نیروهای بربری مغول‌ها مهاجرت کند و دیگری از نازی‌ها

با اینکه زیان از دست دادن چنان ارتباطات نزدیک ممکنست آدم ضعیف را مأیوس کند، ولی قدرت تصور انسان قوی‌تر را زیادتر می‌کند. چنین جدائی از زادگاه مانند وضع مولوی و فروم موجب تماس با گروه‌های مختلف و انواع متفاوت زندگی شد و در نتیجه موقعیتی برای آنها بوجود آورد که مشکلات مشترک هستی انسان را استنتاج کنند. این مهاجرت‌ها، ایمان آنها را در واقعیت «انسان جامع» و در توانائی انسان برای خلق سمبول‌ها، تقویت کرد. این دو مرد بزرگ متوجه شدند که در هر عصری و در هر جایی انسان از یکنوع بیماری واحد رنج برده است - یعنی نداشتن ارتباط مناسب با انسان‌های دیگر و با عالم، و در هر عصر و مکانی انسان مناسبتر دیده است که با بیماری‌اش زندگی کند و از اشیاء جانشین برای ارتباط داشتن استفاده کند.

مولانا و فروم همچنین موافقت می‌کنند که شرایط اجتماعی باید در تغییر دادن مشخصات انسان اجتماعی به انسان جامع سودمند باشد. بدین ترتیب نظریات آنها با هدف‌هایشان سازگار و مطابق اصول عقاید آنها است یعنی رهائی از محدودیت‌های سازمانهای اجتماعی، ولی آنها در مسیر خود، در مورد تجویز تغییر دادن انسان اجتماعی به انسان جامع راهشان را عوض می‌کنند.

فروم بینش فرهنگی خود را با دانش علمی موجود قرن بیستم تکمیل می‌کند تا وضع انسان را ارزیابی و مأخذ جدیدی برای تولد دوباره‌اش در شرایط تکنیک روانکاوی بشری خود کشف کند. او قاطعانه به توانائی انسان عقیده دارد و این نکته را تأکید می‌کند که یک پاسخ جزئی کافی نیست. در واقع اگر فرد خود را پیدا کند، علائم بیماری شناسی و بحران‌های روانشناسی از روان حذف می‌شود و انسان خود اساس و پایه اعمال خویش می‌شود و در هماهنگی محبت‌آمیز با انسان هم‌نوع خود زندگی می‌کند.

فروم بنابراین تکنیک، عقل فرهنگی را با تکنیک با هم می‌آمیزد. در این معنی که کانت Kant ادعا کرد که حس‌ها بدون خرد کافی نیستند و عقل با حس‌ها کور

است، فروم می‌تواند ادعا کند که عقل فرهنگی بدون دانش علمی غیر عملی و تکنیک علمی بدون عقل فرهنگی مشکوک است. بینش فرهنگی و علمی‌اش او را راهنمایی کرده است که تاکید کند که عقل انسان، در زمانی زاییده شد که او از طبیعت جدا شد و خوشبختی ضمیرنا آگاه خود را گم کرد.

فروم تاکید می‌کند که این جدائی، اولین هوشیاری و تشویش را در بشر بوجود آورده و انسان، اولین گام را برای کامل شدن و پیدا کردن هماهنگی جدیدی برداشته است. در اینجا است که فروم در انسان اثرات یک حیوان کوچک و همینطور یک انسان جامع را مشاهده می‌کند، در صورتیکه فروید روابط بین این دوران‌دیده گرفته است.

با وجود این در جریان تأمین یک ارتباط جدید، انسان از تولد تا پختگی با شرایط اجتماعی ناسازگار و متفاوتی مواجه می‌شود که استعدادهای او را در راههای مختلفی سوق می‌دهد مانند خودآزاری، شکنجه دیگران، ماشین‌سازی و ویران‌سازی، یا چرخیدن در حرفه‌های سودمند و تولیدی. فروم محصول‌دهی، خلاقیت، سلامتی، شادی، و کاملاً تولد یافتن را مساوی می‌پندارد، او اعتراف می‌کند که عمل جنسی، قدرت، روابط اجتماعی و اقتدار باید برای رشد بیشتر انسان مورد استفاده قرار گیرد. در این جریان انسان اجتماعی باید قاطعانه خود را بطرف مفهوم انسان جامع - که اساس و پایه است - سوق دهد.

آن افرادی که به شناخت خود نرسیده‌اند، خصیصه و آگاهی خود را از راه شبیه شدن، اجتماعی شدن و با فرهنگ شدن رشد می‌دهند، آنها طرحی تشکیل می‌دهند که سپس تبدیل به مزاحمت می‌شود. فروم اظهار می‌کند:

[با به حساب آوردن آنچه گفته شد ... درباره نفوذ خنثی کننده اجتماع و بعلاوه با در نظر گرفتن مفهوم وسیعتر آنچه ضمیرنا آگاه را تشکیل می‌دهد، مابه مفهوم جدیدی از «نا آگاهی - آگاهی» می‌رسیم. ما ممکنست با گفتن این شروع کنیم که شخص معمولی در حالیکه فکر می‌کند بیدار است، در واقع نیمه خواب است. منظور من از «نیمه خواب» اینست که تماس او با واقعیت خیلی جزئی است، بیشتر آنچه که او باوردارد یک واقعیت است (بیرون یا درون خودش) یک دسته خیال و افسانه‌است که مغز او می‌سازد. او تنها از واقعیت تا درجه‌ای که برای کار کردن اجتماعی‌اش لازم است آگاه‌است. او از ممنوع خود، - مگر تا آن جایی که نیاز دارد با او همکاری کند، -

بی‌خبر است. او از واقعیت مادی و اجتماعی تا آنجا که نیاز دارد از آن آگاه باشد تا بتواند در آن دستکاری کند - آگاه است. او از واقعیت تا اندازه‌ای که هدف زنده ماندن چنین هوشیاری را لازم می‌داند آگاه است].

بدین ترتیب فروم برخلاف سایر علمای اجتماع، در آنسوی حقیقت اجتماع می‌رود و خود را به حقیقت انسان که بالقوه در باطن اوست می‌پیوندد: «ضمیرنا آگاه را آگاه کردن، نظریه محض جامعیت انسان در داخل تجربه زنده این جامعیت را تغییر می‌دهد، آن تحقق تجربی انسان دوستی است.» چنین تغییر شکلی تنها وقتی می‌تواند صورت گیرد که فرد در «تولد دوباره» اش، یعنی در سن کمال و پختگی، یعنی اگر رشد او در موقع جوانی، ازدواج یا جامع شدن اجتماعی، متوقف نشده باشد، عمل کند. در تحقق انسان دوستی است که می‌توانیم قاعده جامعی برای اندازه‌گیری پیشرفت اجتماعی و خصیصه اجتماعی استنتاج کنیم و از بدبختی انسان بکاهیم و شرایطی را که منتهی به دیوانگی می‌شود روشن کنیم. در چنین راهی ما بینش در زندگی، حقیقت، عشق و عاطفه به عنوان مکانیسم‌های ارتباط داشتن با دیگران را بدست می‌آوریم. عاقبت ما به نقش فکر، عقل، و دانش آنطور که آنها به مقاصد باطنی سالم انسان، و از خارج به کنترل طبیعت ارتباط دارند، متوجه می‌شویم.

وقتی درباره حل تضادهای متقابل انسانی بحث می‌کند، فروم هم مانند مولانا، می‌بیند که عشق داروی همه دردها است، او می‌گوید: «هوشیاری از جدائی انسان بدون اتحاد بوسیله عشق سرچشمه شرمندگی است. آن همچنین سرچشمه گناه و اضطراب است.»

فروم برای از میان برداشتن این شرمساری و گناه و پیروزی بر جدائی، تجویز می‌کند که انسان از چنان نظریه‌های تخیلی درباره عشق، که آنرا به عنوان یک احساس مطبوع مورد ملاحظه قرار دهد خودداری کند و «مشکل عشق را به عنوان اینکه مشکل «عشق بودن» است، دیگر نه ببیند بلکه دوست داشتن را توانائی شخص برای دوست داشتن به‌بیند.» در مطالعه تحلیلی آنچه مولانا عمل می‌کرد، فروم اظهار می‌کند که عشق پاسخ به مشکل وجود بشر است. هنری است که باید آموخت. وظیفه همه کس است که در این هنر استاد شود و بعد آنرا بکار بندد. با اینکه منبع یکی است سایه‌ها و اشکال متعدّدند. در اساس، شخص می‌تواند اصل آنرا با احساس کردن به عنوان یک موجود

بشری مسئول، با مواظب بودن، بخشیدن و با احترام گذاشتن به دیگران، یاد بگیرد. بعلاوه شخص باید تجربه کند که «عشق یک فعالیت است و نه یک تأثیر انفعالی، یک چیز ثابت است و نه یک عاشق شدن. از جنبه عمومی‌تر خصیصه فعال عشق می‌تواند با اظهار اینکه عشق در اصل دادن است و نه گرفتن، توصیف شود.

شخص باید درک کند که «عشق مرارت است» و مرارت باید عشق شود. این تنها با ایثار بلاشرط یک مادر، با عمل بی‌چون و چرای یک پدر - در مادر بودن و پدر بودن میسر است، بوسیله عشق بخود، یعنی علاقه به آسایش «خویشتن‌خویش» و یک نگرانی رو به رشد برای انسانیت آنطور که در عشق برادری نشان داده می‌شود، و بوسیله بینش پیدا کردن در طبیعت دوقطبی بودن عشق بین مرد و زن حاصل می‌شود، جاییکه «در عشق این گفته ناموجه اتفاق می‌افتد که دو موجود یکی می‌شوند ولی در عین دوتا باقی میمانند».

عاقبت فروم عشق به خدا را تفسیر می‌کند که در شکل پخته‌اش در یکسان شدن انسان با صفات خدا آشکار می‌شود. انسان می‌تواند عشق را تمرین کند و یک شخصیت دربرگیرنده همه چیز بشود، وقتی به این نقش فراگیر رسید آنوقت است که بنابه اراده خدا عمل می‌کند.

اصولی که مولانا بدان عمل می‌کرد بنظر فروم شرط لازم برای پرورش یک خصیصه سالم و پخته است، مهارت در این هنر مثل استادی در هر هنر دیگری به تمرین نیاز دارد و متضمن انضباط، تمرکز فکر، حساسیت است. شخص باید به وجدان بشردوستانه خود حساس بشود تا دلیلی برای نگرانی و افسردگی خود پیدا کند. باید در لحظه تمرکز فکر پیدا کند و صبورانه مواظب و مراقب باشد تا توانائی او برای خلاقیت و عشق شکوفا شود.

ولی، باید شناخت و متوجه بود که سادگی نسبی اجتماع در خاورمیانه قرن سیزدهم به حال روابط بین شخص و بشردوستی مساعدتر بود تا در اجتماع غربی مدرن که نیروهای اجتماعی با نیروهای عشق و محبت در منازعه است. از اینرو ما امروز در برابر مشکل انسانی بزرگتری هستیم تا در گذشته که جزئاً بدلیل برخورد تکنولوژیکی بر انسان است و قسمتی از آن بدلیل زندگی غیر شخصی سیاسی و اجتماعی است. بدین ترتیب، این مشکل مستلزم آنست که تمام مساعی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی بطرف

اعتلای خصیصه انسان به بالای وضع فعلی اش سوق داده شود بطوریکه وضعی پیش آورد که مردم بتوانند با هم کار کنند، تجربه‌های مشترک داشته باشند و مهر و محبت اصلی خود را بیان کنند یا چنانکه فروم می‌گوید: «اجتماع باید طوری سازمان داده شود که طبیعت اجتماعی و دوست داشتن انسان از هستی اجتماعی او جدا نشود، بلکه با آن یکی شود.»^۹

سهم مولانا در نقش کمونیستی انسان

برخلاف باور عامه، ادراک من از پیشرفت اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی روسیه در دهه‌های اخیر مرا معتقد کرده است که شورویها، ناآگاه از گرایش جریان پختگی و بلوغ انسان، بطرف حالت هستی و فرهنگی متقابل پیش می‌روند ولی از راه متفاوتی به مقصد می‌رسند. برخلاف غرب که از راه توسعه خود، از راه پرده برداشتن از سنت، از راه مالکیت مفرط مادی و از راه منازعه اجتماعی - مذهبی به آستانه حالت وجودی رسیده است، شورویها از راه بروز تناقض‌هایی که هم از هوشیاری مربوط به عالم هستی در برابر هوشیاری تاریخی و آگاهی فردی و هم از نیازهای وجودی خود در مقابل تقاضاهای اجتماعی برمی‌خیزد، در آستانه تولد دوباره وجودی قرار گرفته است. همچنین چنان عوامل مشابهی مثل ماشینی کردن وسایل تولید، ترس از نابودی کامل، مؤثر نبودن ملی‌گرایی شدید، و از این قبیل به مقدار زیاد شورویها را سوق می‌دهد و در آنها نفوذ می‌کند که آنها بسوی هوشیاری عمیق‌تر و نگرانی عمده‌تری بروند که نیازمند مهلتی وجودی برای «تولد دوباره» است.

در طرف مثبت این موازنه شورویها، همانطور که در مورد بعضی گروه‌های غربی و حتی آسیائی صادق است، می‌بینند که با پیروز شدن در یک مناقشه، یک جنگ یا حتی تسخیر یک سرزمین باز هم بازنده‌اند. در بلند مدت سوق دادن انسان بسوی خلاقیت و تولید کردن سودمندتر است. ولی شورویها این کار را بوسیله وسایل خارجی انجام می‌دهند تا اینکه آنها بوسیله اختلافات درونی حل کنند. من تصور می‌کنم که این

گرایش با ازدیاد تقاضاهای مردم زیاده‌تر خواهد شد و جلوتر خواهد رفت. همچنین این تقاضا تجویز می‌کند که حل اختلاف وجودی به عنوان وسیله‌ای بطرف «تولد دوباره» نوع جدیدی از انسان - یک انسان آرامش طلب و خلاق - با جنگ با سرمایه‌داری یا حتی اشاعه کمونیسم میسر نخواهد شد، چون کمونیسم طرحی اجتماعی است که هم به عنوان یک وسیله و هم یک مانع برای «تولد دوباره» در خلاقیت عمل می‌کند، همانطور هم طرح فرهنگی غربی یا آسیائی چنین است. از اینرو وسیله حل اختلاف وجودی که شورویها و سایر جوامع کمونیستی باید جستجو کنند داخلی است، یعنی باید مارکسیسم را به بشردوستی ارتقاء دهند و بدین ترتیب مقیاس جامعتری از تغییر اجتماعی با خصائص جامع و انسان‌های کاملاً جامع پیدا کنند. در درون حالت کاملاً تولد یافته انسان است که افراد به برابری با یکدیگر می‌رسند، صرفنظر از اینکه آنها امریکائی، روسی یا چینی باشند. و در اجرای صفات انسانهایی مانند مولانا است که هر ملتی می‌تواند فرد را بالا برد و خصائص اجتماعی جامعه‌اش را بطرف حالت فراتری بکشاند. در نتیجه، حالتی از تقابل فرهنگی است که می‌تواند زبان مشترکی را بوجود بیاورد که دل انسان را بسوی یک هدف سوق دهد و افراد را از راه انجمن و یک طرز تلقی مثبت به یکدیگر مرتبط کند. بعلاوه در شرایط مقیاس خصیصه انسان است که نظریات مولانا می‌تواند به خصیصه جوامع کمونیستی کمک کند.

سهم مولانا در نقش انسان در شرق مدرن

برعکس غرب که دیگر نمی‌تواند در عقل عملی امنیت پیدا کند، انسان شرقی در آستانه تولد تنویر افکار ایستاده است، در صورتیکه انسان غربی بصورت یک فرد تکه پاره در سازمانی بزرگ درآمده است. مرد شرقی تنها به تازگی در پی تغییر دادن جامعه تکه پاره‌اش برآمده است، چون در شرق کلیت انسان، در ساده‌ترین شکلش - بوسیله سازمان‌های بزرگ شکسته نشده است. یک وسیله عقلی به رفتار اجتماعی هنوز چیزی تازه است و متداول نیست. در این نقطه این سؤال پیش می‌آید که: چطور نظریات چنان مردانی مانند مولوی می‌تواند به سلامت و خوشبختی انسان شرقی یاری دهد؟ همینطور پروراندن بینشی شدیدتر در میان جوامع فعلی افریقائی - آسیائی نیازمند آشنائی با

پیشامدهای اخیر تاریخی در آن منطقه است.

اجتماعات سنتی شرق با وجود طبیعت تکه پاره آن، در جهت یابی و آسایش فرد کمک کرده است و بعلاوه حدود فردیت او را پابرجا ساخته است. در شرق معمولاً یک شخص، هستی جداگانه اش را به اندازه ای که بوسیله خانواده اش، عادات، رسوم و خصوصاً ارزش های اجتماعی اجازه می داد حفظ می کرد. شرایط اقتصادی گروه هم بعضی کوشش ها را تا آنجائی که در ارتباط با گروه سودمند بود تشویق می کرد. وظیفه اصلی گروه، حمایت از فرد بود. مسن ترها مقامات محترمی داشتند: به سخنان آنها گوش داده می شد و در موقع بیماری و ناتوانی تولید، از آنها مواظبت می شد. کودکان در داخل محفل بزرگ خانوادگی بزرگ می شدند و بندرت تنهائی و عدم امنیت را احساس می کردند. مردها نسبت به زنان همدردی می کردند. خلاقیت ساده مورد تشویق قرار می گرفت. این سیستم با تمام نقائص خود علائق متقابل شخص را بین افراد پرورش می داد، - غالباً بدون اینکه از آن آگاه باشند، آنها در شادی هم شریک بودند و در مواقع بدبختی یکدیگر را تسلی می دادند.

این قانون غیر عقلانی روابط متقابل شخصی نیز به عنوان عکس العملی در برابر نیروهای سلطه گر در اجتماع رشد کرد. مردم در کوشش برای حفظ خود در مواقع خطر به یکدیگر نزدیک تر می شدند. وقتی این کوشش شکست می خورد، یعنی در آن مواقعی که نیروهای طبیعی و نیروهای آمرانه اجتماعی بصورت مخرب درمی آمد، مردم دچار درماندگی محض می شدند، که این درماندگی بنوبه خود اشتیاقی برای یک ارتباط داخلی را تقویت می کرد. آنگاه جستجو برای یک اقتدار نهفته در مذهب، یا خود انسان بعنوان جهت یابی عارفانه شروع می شد. این مکانیسم ارتباط بین شخصی تبدیل به یک مکانیسم مافوق طبیعی یا امنیت داخلی می گردید.

با بالا آمدن حقوق سیاسی - اجتماعی افراد در غرب، عقل بصورت قانون ابزاری برای حل اختلاف شد ولی این جریان استعمار را پرورش داد که باز هم به محدودیت های مردمان آسیائی و آفریقائی بیشتر افزود. در ابتدا تماس زیادی بین مردم شرق و مقامات غربی وجود نداشت، چون غربیها بیشتر علاقمند به زمین و منابع طبیعی بودند و خود مردم از مقاصد غربیها اطلاع نداشتند. در واقع مقامات غربی دهقانان را همانطور که دیده بودند بحال خود گذاشتند، ولی بعلت علاقه آنها به کنترل اقتصاد کشور با تعدد

ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مردم شهرنشین را تغییر دادند. مطالعات مستعمراتی در هند، مصر و ایران به همین مربوط است.

در مرحله دوم مستعمراتی، جوامع شهری در شرق، بالاخره غرب زده شدند تا آنجا که یک نمای فرهنگی از خود ساختند. در زیر این کنترل اجتماعی جدید هر کسی متقابلاً به دیگری وابسته بود. بازرگانان دیگر آزاد نبودند که قوانین بازار را تعیین و کنترل کنند، نسل جوان (آنهائیکه تحت غرب زدگی بار آمده بودند) طوری آموزش دیده بودند که نیاز به سازمان اداری را احساس کنند و از نخبگان فنی شوند، یعنی رابطه‌ای باشند بین مقامات مستعمراتی و مردم. در یک معنی آنها شریک «قافله» (مردم) و رفیق «دزدان» (مقامات مستعمراتی) شدند. ولی در این جریان، آنها خودمختاری خود را از دست دادند و رؤسای توخالی و پوچ شدند. در این مرحله، حتی هنر و علم نیز باید از صافی قدرت‌های مستعمراتی می‌گذشت. برای مردم هیچ فرصتی وجود نداشت که از اصول اساسی در معرفی صنعت غربی شروع کنند. قدرت‌های مستعمراتی باغیر واقعی نشان‌دادن و مسخره کردن رسوم بومی، رهبران را از اعتماد بنفس محروم کردند و یک حالت احساس متناقض بوجود آوردند که در آن احساسات فردی در سنت ریشه داشت ولی مغز فرد، تحت فشار قدرت استعماری باقی ماند. این سیستم استعماری فرومایگی و وابستگی را پرورش داد.

مرحله سوم استعماری (پس از جنگ دوم جهانی) با حضور یک گروه از رهبران بیدار شده که در چشم‌انداز آینده مشترکی سهیم هستند مشخص شده است، خواه از مصر، ایران و ترکیه آمده باشند و خواه از هند یا اندونزی، آنها برآمدی از فرهنگ خود و از فرهنگ غرب شده‌اند. در این حالت جدید آنها از نظر خصیصه خیلی قوی‌تر از پیش هستند. آنان مقیاس و معیار زندگی و جامعه خود شده‌اند و موفق شده‌اند به استعمار پایان دهند. آنان مردم خود را از نظر اجتماعی بیدار کرده‌اند و آنها را از ارزش آزادی سیاسی و خودمختاری در تصمیم‌گیری آگاه ساختند. همراه این اشتیاق هویت و شخصیت گروهی، آرزویی برای بهبود شرایط زندگی و اشتیاق فراوانی برای بهبود وضع اقتصادی پدید آمده است. با اینکه خاورمیانه مفهوم حقوق غیرقابل انکار فردی و حمایت از آن حقوق را بوسیله قانون قبول کرده است، هنوز از اختلافی که از تماس‌های اجتماعی و فرهنگی با غرب برخاسته است احساس عدم امنیت می‌کند.

در این کوشش، خاورمیانه می‌تواند هر کدام از دو جریان را دنبال کند هم ممکنست روش عقلی و قراردادی حل اختلاف غربی را بپذیرد و بتدریج احساس را از فکر و عقل جدا سازد - که در اینصورت تعداد زیادی مشکلات آنان در روابط انسانی بوجود می‌آورد، و هم ممکنست سرچشمه‌های تناقضات اجتماعی را - چه در شرق و چه در غرب - مورد بررسی قرار دهد و این اختلافات اساسی را در عبارات سرنوشت نهائی انسان یعنی پرورش خصیصه‌ای سالم و برقراری آرامش حل کند.

در شرایط این جریان آخری است که مولانا و میراث شرقی مرتبط به او می‌تواند بحال رهبران امروزی بسیار سودمند باشد. بینش جدیدی در سهم یگانه مردانی چون جلال‌الدین مولوی به زندگی، خوشبختی و صلح، می‌تواند به چنان رهبرانی، برای بکار بردن در ارزیابی جوامع غربی قاعده‌نویسی بدهد و به این نتیجه برسند که جامعه فوق - عقلی غرب، عکس‌العملی در برابر رابطه مسلط - تابع، قرن‌ها پیش از این بوده است. آنها می‌توانند دریابند که نظریه‌های سیاست و طبیعت انسان لاک Locke به عنوان عکس‌العملی به نظریه‌های افراطی هابز Hobbes آمده است که عقیده داشت انسان مثل گرگ‌ها در رابطه با یکدیگر عمل می‌کنند.

این نظریه را که اگر قرار باشد مشرق زمین، اجتماع سالمی را بوجود آورد که در آسایش تدریجی ولی کامل فرد سهیم باشد باید جدی گرفت. یعنی آسان کردن تکامل «تولد دوباره» انسان بدون اینکه اول او را در یک خویش اجتماعی، یک خویش هوشیار و روشنفکر یا یک آدم مصنوعی قالب ریزی کنیم. آنوقت شرق می‌تواند عدم تکافوی چنان اشخاص تکه پاره شده‌ای را دریابد و کوشش کند که نقش یک شخص کاملاً جامع را پیدا کند، همانطور که در حال حاضر غرب نیز دنبال پیدا کردن آنست. چنین جریان «تولد دوباره» گروهی نیازمند رهبرانی رویابین است که خلایق، سلامت، و صلح را به عنوان مقیاس‌هائی از تغییر اجتماعی بکار می‌برند. تحت این شرایط شرق می‌تواند بتدریج صنعتی گردد و علم مدرن و تکنولوژی را بکار برد، بدون اینکه تکه پاره و قربانی مخلوق خود شود.

مآخذ

- ۱ - الهوجویری کشف المحجوب ترجمه بوسیله نیکولسون (لوزاک و شرکاء لندن ۱۹۳۶)
- ۲ - الشذیلی ابوالموهّب قوانین حکم الاشراق: تنویر در تصوف اسلامی (نشر دانشگاه پرینستون ۱۹۳۸)
- ۳ - ا. ج. آربری J.A. Arberry نقلی از تصوف اسلام (نشر جورج آئی و آلون محدود لندن ۱۹۵۰)
- ۴ - فریدالدین عطار، کنفرانس پرندگان، (نشر جانوس لندن ۱۹۵۴)
- ۵ - فریدالدین عطار منطق الطیر یا زبان پرندگان (پاریس ۱۸۶۴)
- ۶ - ا. جی . براون تاریخ ادبیات ایران چهار جلد (نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۵۶) خصوصاً به جلد سوم نگاه کنید.
- ۷ - م. اقبال توسعه ماوراء الطبیعه (متافیزیک) در ایران (بزم اقبال لاهور پاکستان ۱۹۵۸)
- ۸ - م. اقبال رازهای نفس ترجمه شده بوسیله ر. ا. نیکولسون (محمد اشرف لاهور ۱۹۵۸)
- ۹ - ابن عربی، ترجمان الاشواق (مجموعه‌ای از غزلهای صوفیانه) ترجمه شده توسط ر. ا. نیکولسون لندن ۱۹۱۱
- ۱۰ - عبدالرحمن نورالدین جامی لوائیه (رساله‌ای درباره تصوف) ترجمه شده بوسیله ای. اچ. وینفیلد و م. م. قزوینی (جامعه سلطنتی آسیائی ۱۹۲۸)
- ۱۱ - دی. بی. ماکدونالد، زندگی مذهبی و طرز تلقی در اسلام (شیکاگو ۱۹۰۹)

۱۲ - هاری مریم، جلال‌الدین رومی شاعر و رقااص صوفی (نشر فلاماریون پاریس ۱۹۴۷)

۱۳ - ر.ا. نیکولسون مطالعاتی در تصوف اسلامی (نشر دانشگاه کیمبریج، کیمبریج ۱۹۲۱)

۱۴ - ر.ا. نیکولسون، تاریخ ادبیات اعراب (نشر پسران چارلز اسکرینبر نیویورک ۱۹۰۷)

۱۵ - ر.ا. نیکولسون، دیوان شمس تبریز (اشعار منتخب) (نشر دانشگاه کیمبریج، کیمبریج ۱۹۵۲)

۱۶ - جی. ریختر صوفی ایرانی جلال‌الدین رومی:

Eine Stildeutung indrei vortragen

۱۷ - مولانا جلال‌الدین رومی مثنوی ترجمه شده بوسیله ر.ا. نیکولسون جلدهای ۶، ۴، ۲ (نشر دانشگاه کیمبریج، کیمبریج به ترتیب در ۱۹۲۶، ۱۹۳۰، ۱۹۳۴)

۱۸ - محمود شبستری، گلشن‌راز ترجمه شده بوسیله ای.اچ، وینفیلد (نشر تروبر و شرکاء لندن)

۱۹ - ا.فون کرمر: Geschichte der herrschenden ideen des Islams (لایپنریک ۱۸۶۸)

یادداشت‌هایی بر متن کتاب

توضیحات بخش یکم

۱ - همانگونه که در «درآمد و دیباچه» هم اشاره شده است، این داوری کلی که «رهبران ایران بجز آنده کی، همه قدرت دیگر آزاری پیدا می کردند» درست است در صورتیکه بپذیریم که تمام رهبران بقدرت رسیده جهان از این ویژگی برخوردار بودند و همان «بجز آنده کی» را هم در میان آنان سراغ نداریم. نادرست است اگر این امر را نسبی و اعتباری ندانیم. که بسیاری از رهبران ایران از اکثر رهبران جهانی باانصافتر، دادگتر و آزاده‌تر بوده‌اند باید امور را نسبی و اعتباری در نظر گرفت. نه مطلق و جزئی با افسوس حتی انسانهای دانشمند و برخوردار از خرد و اندیشه هم، همینکه به قدرت رسیدند میثاق خود را با خرد و اندیشه و دانش، فراموش می کنند و گاه یکباره می گسلند و این دردی جانکاه است، که تنها عشق و معرفت می تواند چاره آن باشد. چنانکه در «درآمد و دیباچه» یاد کردم کتاب: «فراز و نشیب سیاست و شیوه کشورداری در ایران» می تواند نمونه‌یی کوچک از حقیقتی نسبتاً بزرگ باشد. ...

۲ - «از زرتشت تا باب»، عبارتی در خور تأمل است و مسئله برانگیز. که بسیاری از پژوهندگان میتوانند بر آن انگشت ابهام بگذارند که چرا «از زرتشت تا باب» و «نه جنبشهای دیگر»؟! آیا تحقیق کامل در این زمینه بعمل آمده است تا این عبارت نتیجه و جوهره آن باشد؟! ...

۳ - «مانی گری یک مذهب بی خدای» این عبارت هم در خور تأمل است، بویژه که پژوهشگران بسیاری درباره «مانی و مانی گری» پژوهش کرده و کتاب نوشته‌اند و کمتر به چگونگی این کیش و تأثیر منفی آن بر دیگر کیشها و نحله‌های فرهنگی و

اعتقادی توجه کرده‌اند. کیش مانی را می‌توان «کیش دو خدایی» توصیف کرد اما گفتن «مذهب بی‌خدا» بر آن حتماً ناپذیرفتنی است زیرا که: مانی کیش خود را از ترکیب و تلفیق کیشهای سامی و الهی چون یهودی و عیسویت با دینهای خردگرای زرتشتی و بودایی و آئینهای «زروانی»، «مهری - مسیحایی» و تراوشهای ذهنی خود، پدید آورد و منظم کرد - پدیده‌بی و کیشی ژرف، جاذب، اما نیستی‌گرا و منفی و ناسازگار با هنجار هستی و آفرینش و بویژه دشمن این جهان - .

کیش مانی در تمام کیشها و مذهبهای پس از خود رخنه کرد و اثر گذاشت و موجب اشتقاق و تفرّق در همه مذهبهای پس از خود شد و دانشمندان غول‌آسایی چون «سن اگوستین» تا «ابوالعلا معری» و «ابن ابی العوجا» و بسیاری از اقطاب صوفیه - شاید بی‌آنکه خود بدانند - از کیش مانی پیروی می‌کردند و کمتر شاعری را سراغ داریم که اگر نه در تمام آثارش، در بسیاری از اشعارشان زیر نفوذ کیش مانی قرار نگرفته باشد. در این باره جزوه‌یی دارم (- که در کتاب راهی به مکتب حافظ هم به آن اشاره کردیم) که اگر به چاپ آن کامیاب شوم کیش مانی را - تا آنجا که خود دریافته‌ام - شناسانده‌ام. امید است که در دسترس خوانندگان قرار بگیرد.

۴ - آیین مزدک یا مزدکیه: بزرگترین بیرحمی و ستم تاریخی گریبانگیر «مزدک» و «اندیشه» او شده است (چنانکه در کتاب هفت نگار در هفت تالار اشاره کرده‌ام) از همان زمان قباد پدر انوشیروان و بویژه در روزگار پادشاهی انوشیروان - مستقیم و غیر مستقیم - به وارونه جلوه دادن آیین مزدک کمر بستند و مخالفت با او در دوره اسلامی اوج بیشتری یافت. بویژه خواجه نظام‌الملک با بی‌انصافی تمام بر چسبهایی غیرواقعی به مزدک و آیین او چسبانید و میدانیم که معمولاً یک مأخذ نادرست گاه چنان دست بدست می‌گردد و استندهای جوراجور به آن می‌شود و در نوشته‌های گوناگون وارد می‌گردد که پس از یکی دو قرن یک مأخذ به صد مأخذ یا بیشتر بدل می‌گردد. و امر بی‌پایه‌یی بگونه پدیده‌بی مسلم و غیرقابل انکار جلوه گر می‌شود. درباره آیین مزدک بویژه در قرن بیستم با پیدا شدن مارکسیسم و کمونیسم تعبیرهای نادرست‌تری از روزگار خواجه نظام‌الملک پدید آمد و از او یک کمونیست و مارکسیست تمام عیار ساختند... و حال آنکه بطور خلاصه و کوتاه سرگذشت مزدک چنین بوده است که: در زمان قباد مردی دانشمند و آگاه و عارف به آیین مزدیسنی

(= پرستش مغز و خرد) پیام‌آور و مژده‌رسان «خداوند جان و خرد» شد و با قباد به گفتگو نشست و او را آگاه کرد که چگونه از آیین خرد‌گرای زرتشت، مذهبی با چارچوب و سازمان و تشکیلات، بگونه‌ی دکانی پدید آمده و دکانداران و مدعیانی بنام پاسداری از آن تشکیلات به گمراهی مردم و نفاق و جدایی میان انسانها کمر بسته‌اند و سرزمین شاد و آباد و یکپارچه ایران و مردم بیداردل آنها به پریشانی کشانیده‌اند. او گفت: زرتشت پیام‌آور خرد و اندیشه و نمایان ساز هنجار هستی بوده است و سفارش کرد که انسان باید دانش بیاموزد و با خرد و اندیشه آشنا شود تا بتواند خود راه خود را پیدا کند و در آن گام بگذارد و با هنجار هستی و آفرینش و سرچشمه وجود، بی‌هیچ واسطه و دلال و میانجی، پیوند یابد. راه به سرچشمه هستی و آفرینش بی‌شمار است. مهم اینست که انسان به داند، آگاه باشد، به خرد و اندیشه دست یابد. واسطه و دلال و میانجی، انسان را به پریشانی و نفاق و گمراهی می‌کشاند... مدعی خطر را حس کرد با بهره‌گیری از مردم بی‌خرد و بیکاره و انگل و جاه‌طلبانی که بی‌هیچ‌گونه توانایی و استحقاق، مدعی حکومت بر مردم هستند... از استقبال قباد و گرایش او به مزدک بهره جستند و به آشوب و آشفتگی محیط پرداختند تا آنجا که به برکناری قباد از تخت پادشاهی موفق شدند و میان مزدک و مردم بگونه‌ی حجاب و سدی در آمدند آنچنانکه مردم نمی‌توانستند به مزدک دست یابند و مستقیماً سخنان او را بشنوند. در زیر لوای همین پریشانیها و آشفتگیها، سخنانی ناروا، بی‌پایه، خلاف اصول انسانی، فتنه برانگیز... به مزدک نسبت دادند و گفتند که مزدک زن و خواسته و دارایی مردم را مباح و همگانی اعلام کرده است و کسی نپرسید که اگر او چنین سخن بی‌پایه و ناروایی را عنوان کرده بود چگونه قباد که بر تخت پادشاهی تکیه داشت و خود را نگهبان آیین و داد و هنجار زندگی مردم و یکپارچگی کشور می‌دانست به او گرایش پیدا کرد و بی‌گمان انسان‌های آگاه و بیداردل بسیار همراه با قباد اندیشه‌های مزدک را پسندیده بودند. تا جائیکه جاه و مقام خود را بر سر آن نهادند. برای اثبات بی‌خردی و بی‌پایگی این فکر همین بس که زن را بگونه‌ی کالایی می‌پنداشتند که همراه و همپای دارایی و خواسته به رایگان می‌تواند در اختیار همگان باشد و حال آنکه در فرهنگ ایران زن حتماً از مرد بالاتر یا دست کم هم‌تراز مرد بوده است و در تاریخ جهان نمونه‌ی آن یافت نشده و نمی‌شود. نه تنها زن که همین دارایی و خواسته هم نمی‌تواند رایگان و یکسان در دسترس

همگان باشد. تا کسی کار نکند، نکوشد، نیافرینند... نمی‌تواند برخورداری کامل از نعمت‌های بدست آمده داشته باشد. البته جامعه آگاه و خردمند با ایجاد تأمین اجتماعی نمی‌گذارد که هیچ فردی بیکار، بی‌کار و گدا و درمانده و گرسنه و بی‌پناه باشد و این شعار مساوات، تزویر و فریبی ابلهانه است که بویژه در نیمه سده نوزدهم و سده بیستم رواج یافته. مساوات خلاف عدالت است. زیرا برخورداری انسان به نسبت با کوشش، کار، آفرینش و خرد و اندیشه او بستگی و رابطه مستقیم باید داشته باشد. شرافت انسانی به کار و کوشش و توان آفرینش و میزان خرد و اندیشه او وابسته است نه با رابطه‌های نابخردانه و فریبگرانه... از این رو مزدک سخت مورد ظلم و ستم و بیدادگری واقع شده است. آنچنانکه نویسنده دانشمند همین کتاب نیز «از بین بردن احساسات طمع و خشم» را در کنار «علقه زناشویی» نهاده و نوشته است که مزدک: «از راه عمل انفرادی، از بین بردن احساسات طمع، خشم و حتی حلقه زناشویی را تجویز می‌کرد.» آری او «آز، خشم، کین، بی‌دادگری، پریشانی خاطر، آزار به دیگران، تنگدستی و سستی و بیکاری...» را زشت می‌دانست و علیه آنها قیام کرد و مردم را فراخواند تا با آن صفتهای اهریمنی بستیزند و بکار و کوشش و خورسندی و سازندگی و آبادانی کشور و جهان و خدمت به مردم و ایثار و خویشکاری و پدید آوردن شادی و خوشی و فراخی زندگی و بسیاری خواسته به‌دادگری و عدالت... بپردازند و پیوند استوار خانواده را، پایه و زیربنای بنیادین جامعه می‌دانست و این آیین ایرانی و بنیاد فرهنگ ایرانی بوده است. فرهنگ‌انیرانی، انسان را به کژی و کژاندیشی و کم‌کاری و پُرخواهی... فرا می‌خواند و حکومت خود را در پریشانی خاطر مردم جستجو می‌کند...

۵- «بهایی‌گری، بطریق ساده‌یی بر جنبه‌های جهانی مذهب مختلف تأکید کرده است». این عبارت هم بحث برانگیز است. تمام کوشش من در «دیباچه و درآمد» این کتاب این بوده است که روشن کنم: عرفان با حتی تصوف مخالف است. عرفان نمی‌تواند بر مذهبی فرا یا فرود مذهبی دیگر تکیه کند زیرا که «جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهد» که «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند» و گفتیم که «عرفان» یک «مفهوم و معنی» است. یک «توان و نیرو» است در هیچ چارچوبی نمی‌گنجد و حال آنکه بحث از هر مذهبی - بحق یا بناحق - مسئله برانگیز و نفاق آور و پریشان ساز است و به جدایی و ستیز و نفاق میان انسانها می‌انجامد... اگر نویسنده دانشمند، جدایی

عرفان را از تصوف پذیرفته بود، نیازی به چنین اشاره‌هایی نداشت و بسیار آسان و بی‌دغدغه خاطر به «زایش دوباره در اندیشه، آفرینش و عشق...» و کمال و رسایی انسان می‌پرداخت...

۶ - واصل بن عطا: شاگرد حسن بصری بود و بنیادگذار معتزله و منظور از «الغزالی» مبهم است که آیا منظور «ابوحامد حجت الاسلام محمد غزالی» است یا برادرش «احمد غزالی»؟ در این باره و بطور کلی درباره معتزله و فرقه‌های گوناگون، خواننده را به آسان‌ترین و سهل‌الوصول‌ترین منبع راهنمایی می‌کنم - تاریخ ادبیات ایران نوشته دکتر ذبیح‌الله صفا - ...

۷ - الحلاج پسر منصور، نامش حسین، پدرش منصور، در بیضای فارس دیده به جهان گشود. در واسط بزرگ شد. جدش زرتشتی بود. در شانزده سالگی به شوشتر رفت و به حلقه مریدان سهل شوشتری (تستری) پیوست. همراه با سهل - به بصره رانده شد. از بصره به بغداد رفت با صوفیان آن دیار آمیزش یافت. به حلقه درس جنید بغدادی (نهادنی) درآمد و کسب دانش و آگاهی کرد. به مکه رفت و به تنهایی خو گرفت. دارای اندیشه‌های نوینی شد و سخنانی می‌گفت که صوفیان بغداد از شنیدن گفتار او هم بیمناک بودند و هم بیزار. حلاج «خرقه از سربردار آورد و بشکرانه بسوخت» به گردش در فارس و خراسان پرداخت. و روزگاری راه هند و ترکستان را پیش گرفت. با مردم و دانایان آن دیار و سرزمینهای گوناگون می‌آمیخت و بگفتگو می‌پرداخت. تا مرز چین پیشرفت. در بازگشت مردم را فرا می‌خواند تا دست از مریدی، تقلید و تعبد بردارند و به «خویشتن خویش» بپردازند و بخود بیندیشند و آنچه خود دارند از بیگانه تمنا نکنند در این میان - همانگونه که درباره مزدک یادآور شدم - گروهی بیکاره و مدعی، برای او به نقل کرامات پرداختند و کار بنیادی و ریشه‌دار او را به بیراهه کشانیدند. بویژه پس از محاکمه و بدار آویختنش بجای آنکه بی‌گناهی و خردمندی و اندیشه‌وری و راهنمایی‌های بزرگوارانه او را یادآور شوند، برای او کرامات ساختند که: او هر وقت دستش را دراز می‌کرد، پر از سکه‌های طلا می‌شد که در غیب ضرب شده بودند... که نمونه‌های آنها در کتابهایی چون تذکرة الاولیاء عطار فراوانست.

همین کرامات را که به او نسبت می‌دادند زمینه‌ساز اعمال قدرت حاکمان خونخوار شده، تا به سخت‌ترین وضع خون او را بریزند. داستان کشته شدن او بسیار

دلخراش است و اینچنین بود که: او را متهم به داشتن رابطه با قرمطیان و باطنیه و دیگر فرقه‌های شیعه می‌کردند. او سه سال در خوزستان سرگردان بود سپس دستگیر شد و به زندان خلیفه ناپاک افتاد و حتی میانجیگری مادر خلیفه و پرده‌دار او - نصر - هم کارگر نشد. وزیر، کمر قتل او را بسته بود و گفتند که او: اناالحق گفته و دعوی خدایی کرده و سرانجام او را تکفیر کردند و بحکم فقهاء او را هزار تازیانه زدند و شکنجه دادند و سرانجام به دارش زدند و دست و پایش را یک یک، بریدند و سرش را بریدند و پیکرش را سوزانیدند و خاکسترش را به دجله ریختند. گویند حلاج تمام این شکنجه‌ها را بر خود هموار ساخت و لبخند بر لب داشت و اظهار عجز نکرد و آنچه را که به عیسی نسبت میدادند درباره او صادق بود. او دار را نردبان آسمان میخواند که به بالا می‌رود. این فاجعه در سال ۳۰۹ هجری قمری روی داد. پس از او عارفانی چون حافظ و شیخ محمود شبستری - بویژه - در بزرگداشتش سخنانی چون سخنان خود حلاج رازآمیز گفته‌اند: حافظ:

گفت آن یار کز او گشت سردار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
و شیخ محمود شبستری گفت:
روا باشد اناالحق از درختی
چرا نبود روا از نیکبختی؟
و باز حافظ گفته است:

چو منصور از مراد آنانکه بردارند، بردارند
بدین درگاه حافظ را چو می‌خوانند، می‌رانند

یا:

حلاج بر سر دار، این نکته خوش سراید
از شافعی می‌پرسید امثال این مسائل
و این داستان به شاعران سبک معروف به «هندی» کشانیده شد و میرزا غالب گفت:

راز است که در سینه نهانست نه وعظمت
بر «دار» توان گفت، به «منبر» نتوان گفت

۸ - غزلی در دیوان شمس است: من آنروز بودم که اسما نبود (در متن آمده

است)

- ۹ -

از جمادی مردم و نامی شدم از نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر به میرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم آنچه اندر وهم ناپید آن شوم
پس عدم گردم، عدم، چون ارغنون گویدم، کانا الیه راجعون
۱۰ - شرط عاشق نیست با یک دل دو دلبر داشتن مضمون اصلی از خاقانی است
در چکامه بسیار بلند و زیبایش بمطلع: چون صبحدم عید کند نافه گشایی... میگوید: یا
میکده یا کعبه، یا عشرت و یا زهد اینجا نتوان کرد به یکدل دو هوایی»

- ۱۱ -

ترک کن معشوقی و کن عاشقی ای گمان برده که خوب و فایقی
ای که در معنی ز شب خامش تری گفت خود را چند جویی مشتری
سر بجنبانند پیشت بهر تو رفت در سودای ایشان دهر تو
۱۲ - شیخ محمود شبستری میگوید:

دلا تا غافل، زنهار زنهار قوانین شریعت را نگهدار...

۱۳ - چشم بسته خفته بیند صد طرب چون گشاید آن نبیند ای عجب
بس عجب در خواب روشن میشود دل درون خواب روزن می‌شود.
(به «دیباچه و درآمد» داستان بایزید بنگرید)

- ۱۴ -

چون سزای این بت نفس او نداد از بت نفسش بتی دیگر بزاد
مادر بت‌ها بت نفس شماست کان یکی مار است و این یک اژدهاست

- ۱۵ -

من کیم؟ لیلا و لیلا کیست؟ من ما یکی روحیم اندر دو بدن
داستان چنین است:

پس طبیب آمد به دارو کردنش گفت چاره نیست هیچ از رگ زنش
رگ زدن باید برای دفع خون رگ زنی آمد بد آنجا ذوفنون
بازویش بست و گرفت آن نیش او بانگ برزد در زمان آن عشق خو

مزد خود بستان و ترک فصد کن
گفت: آخر تو چه می ترسی ازین
گفت مجنون: من نمی ترسم ز نیش
منبلم، بی زخم ناساید تنم
لیک از لیلی وجود من پُرس
ترسم ای فعتاد اگر فصدم کنی
داند آن عقلی که او دل روشنیست

- ۱۶ -

گر بمیرم گو برو جسم کهن
چون نمی ترسی تو از شیر عرین ...
صبر من از کوه سنگین هست بیش
عاشقم، بر زخمها بر می تنم
این صدف پر از صفات آن دُر است
نیش را ناگاه بر لیلی زنی
در میان لیلی و من فرق نیست

آن چه بی رنگ و بی نشان که منم
گفتی اسرار در میان آور
کی شود این روان من ساکن
بحر من غرقه گشت هم در خویش
این جهان، وان جهان مرا مطلب
فارغ از سودم و زیان چو عدم
گفتم ای جان، تو عین مایی، گفت:
گفتم «آن»ی، بگفت هان خاموش
گفتم اندر زبان چو در نامد
من شدم در فنا چو مه بی پا
بانگ آمد، چه می دوی بنگر
شمس تبریز را چو دیدم من
ما همه از الست همدستیم
ما همه همدلیم و همراهیم
ما ز کونین، عشق بگزیدیم
چند تلخی کشید جان ز فراق
آفتابی در آمد از روزن
آفتابی مکش ز ما دامن
از شعاع تو است اگر لعلم

کی ببینم مرا چنانکه منم
کو میان اندر آن میان که منم؟
اینچنین ساکن روان که منم؟
بوالعجب بحر بی کران که منم
کاین دو گم شد در آن جهان که منم
طرفه بی سود و بی زیان که منم
عین چبود درین میان که منم
در زمان نامدست «آن» که منم
اینست گویای بی زبان که منم
اینست بی پای پا دوان که منم
در چنین ظاهر نهان که منم
نادره بحر و گنج و کان که منم
عاقبت شکر باز پیوستیم
جمله از یک شراب سرمستیم
جز که آن عشق، هیچ نپرستیم
عاقبت از فراق وارستیم
کرد ما را بلند اگر پستیم
نی که بر دامن تو بنشستیم
از تو هستیم ما، اگر هستیم

پیش تو ذره‌وار رقصانیم
آمدستیم تا چنان گردیم *
مونس و یار غمگنان باشیم
چند کس را نییم خاص، چو زر
جان نماییم جسم عالم را
چون زمین نیستیم یغما گاه
هر که ترسان بود چو ترسایان
هسین خمش کن از آنهم افزونیم
ما که باده زدست یار خوریم
ایمنیم از خمار مرگ ایرا
جام مردان بیارمان کامروز
به دم ناشمرده زنده شویم
ساقیا پای‌دار، تاز گفت
پی این شیر مست می‌پویم
زان دیاریم کز حدت پاکست
نه چو کرکس اسیر مر داریم

از هوای تو بند بشکستیم
که چو خورشید جمله جان گردیم *
گل و گلزار خاکیان گردیم
بر همه همچو بحر و کان گردیم
قرۃ العین دیدگان گردیم
ایمن و خوش چو آسمان گردیم
همچو ایمان بر او امان گردیم
که بر الفاظ و بر زبان گردیم
کی چو اشتر گیاه و خار خوریم؟
می‌باقی بی خمار خوریم
بی‌محابا و مردوار خوریم
اندر آن دم که بی‌شمار خوریم
می سر جوش پایدار خوریم
تا کباب از دل شکار خوریم
روزی پاک از آن دیار خوریم
نه چو لک لک ز حرص مار خوریم

* * *

میان ما درآ، ما عاشقانیم
مقیم خانه ما شو چو سایه
چو جان، اندر جهان گر ناپدیدیم
ولیک آثار ما پیوسته تست
هر آن چیزی که تو گویی که آنید
تو آبی لیک گردابی و محبوس

که تا در باغ عشقت در کشانیم
که ما خورشید را همسایگانیم
چو عشق عاشقان گر بی‌نشانیم
که ما چون جان نهانیم و عیانیم
ببالا تر نگر، بالای آنیم
در آ در ما، که ما سیل روانیم

۱۷ - حال: یکی از دانشهای ویژه تصوف و صوفیگری: «حال» است و آنرا زیر «علم حال» شرح داده‌اند از آن میان نویسنده کتاب مصباح‌الهدایه (عزالدین محمود کاشانی) در باب دوم کتاب، فصل ششم را به «علم حال» اختصاص داده است و در

باب چهارم، فصل اول را «در بیان حال و مقام» یاد کرده است. در فصل ششم می‌نویسد: «از همه علوم خاصه متصوفه، یکی علم حال است. یعنی دوام ملاحظه دل و مطالعه سر و صورت آن حال را که میان بنده و خداوند است، و وقوف بر کیفیت و کمیت آن در جمیع اوقات به موازنه زیادت و نقصان و مساوات وقوت و ضعف آن به معیار صدق، تا بحسب هر وقت به مراعات حقوق و محافظت آداب آن قیام می‌نماید. زیرا که هر حالی را در نفس خود ادبی است. و به حسب هر وقتی ادبی و به اعتبار هر مقامی ادبی. مثلاً رضا را در نفس خود ادبی است و آن طمأنینت نفس است در تحت مصادمات احکام الهی و به حسب وقتی که زیادت گردد ادبی. و آن ادای شکر است، تا طریق مزید حال منسبت نگردد... پس هر که پیوسته ملاحظه حال صورت حال خود بود، میان او و خداوند، و بر آداب آن به حسب هر وقتی و مقامی محافظت نماید، به مبلغ کمال و مقام رجال رسد. و هر که از آن غافل بود از انقطاع طریق مأمون نباشد. و این شغلی شاغل است که اگر اوقات عمر در آن صرف کرده شود، حق آن گزارده نیاید...» (ص ۶۹) و سعدی گوید:

یکی پرسید از آن گمگشته فرزند	که ای روشن روان پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کنعانش ندیدی؟
بگفت: «احوال ما، برق جهانست	دمی پیدا و دیگر دم نهانست»
گهی بر طارم اعلی نشینم	گهی بر پشت پای خود نبینم
«اگر درویش در یک حال ماندی	سردست از دوعالم برفشانندی»

و در باب چهارم مصباح‌الهدایه - فصل یکم - آمده است:

«مراد از حال نزدیک صوفیان، واردی است غیبی که از عالم علوی گاه گاه به دل سالک فروود آید. و درآمد شد بود تا آنگاه که او را به کمند جذبۀ الهی، از مقام ادنی به اعلی کشد...»

بسیار از صوفیان، «حال» و «مقام» را گاه یکسان دانسته‌اند و یک پدیده را برخی حال و برخی مقام گفته‌اند اما فرق «حال» با «مقام» در اینست که - بگفته غزالدین کاشانی - : «... مراد از مقام، مرتبه ایست از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد. پس حال، که نسبت به فوق دارد، در تحت تصرف سالک نیاید، بلکه وجود سالک محل تصرف او بود. و مقام که نسبت

به تحت دارد، محل تصرف سالک بود...»

به کوتاه سخن: «حال» آنچیز است که به عنوان بخشایش حق بر دل پاک و صاف و روشن پوینده راه وارد می‌شود، بی آنکه پوینده راه، در ورود آن چیز به تعمدی داشته باشد و همینکه «صفت‌های نفس» در دل آشکار شود، آن «چیز وارد» ناپدید می‌گردد و روشنائی به تاریکی تبدیل می‌شود... اگر «حال» در دل پوینده راه، قرار دایم بگیرد به مقام تبدیل می‌گردد که پوینده راه حق، در آن ساکن می‌شود. زیرا «حال» مانند برق است و آذرخش، که از «حالی» به «حال» دیگر مبدل می‌شوند و هیچگاه باقی نمی‌مانند و «جنید» گوید: «... آنچه باقی شود نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع بود.» گروهی از صوفیه را «حالیه» می‌نامند که می‌گویند: رقص و سماع و چرخیدن و دست زدن و سرود شنیدن با چنگ و چفانه، «حال» است و با این کارها، برای خود «حال» پیش می‌آورند و بیهوش می‌شوند. درکشاف (مجلد یکم ص ۳۶۵) آمده است که: دراین وضع بیهوشی «... مریدان آنها گویند که شیخ تصرف کرده، حال آورده.»

۱۸ - توبه: از راه توبه، رفتار نامتناسب خود را ترک کنند:

«توبه» بمعنی بازگشت است و در اصطلاح شرعی، بازگشت از گناه است و پشیمان شدن از خطا و لغزشی که کرده، در اصطلاح صوفیه، توبه، بازگشتن از چیزی و روی آوردن به چیزی والاتر و کاملتر و بهتر است.

و حقیقت «توبه» را چنین میدانند که: پوینده راه حق، از هر چه که حجاب واقع شود و آنچه که مانع رسیدن و پیوند یافتن به محبوب و معشوق است روی برتابد بگفته سعدی:

گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی دوست ما را و همه نعمت فردوس، شما را
برای توبه - از دیدگاه‌های گوناگون - چهار مرتبه در نظر گرفته شده است:

۱ - بازگشت از کفر - که توبه کافرانست -

۲ - بازگشت از کارهای زشت - که توبه فاسقان و تبہکارانست -

۳ - بازگشت از اخلاق زشت و ناپسند - که توبه نیکانست -

۴ - بازگشت از هر چه غیر حق است - که توبه کاملان و واصلان و اولیاست -

توبه در مرتبه چهارم است که اهمیت دارد و مورد توجه خاص است. سه مرتبه

نخستین مربوط به اهل ظاهر و متظاهران و مدعیان است که خود همواره حجاب میان آفریده و آفریدگارند.

۱۹ - در مراحل هفتگانه... که منظور مقامات است. مقامات را اهل تصوف «ده» تا آورده‌اند و عبارتند از ۱ - توبه ۲ - ورع (پارسایی) ۳ - زهد (ترک دنیا) ۴ - فقر ۵ - صبر (شکیبایی) ۶ - شکر ۷ - خوف (بیم، ترس) ۸ - رجا (امید) ۹ - توکل ۱۰ - رضا... و «حال»ها (احوال) را نیز ده تا شمرده‌اند:

۱ - محبت ۲ - شوق ۳ - غیرت ۴ - قرب ۵ - حیا ۶ - انس و هیبت ۷ - قبض و بسط ۸ - فنا و بقا ۹ - اتصال ۱۰ - خاتمت و وصیت ...

برای شرح این مقامات و حالات، پژوهنده میتواند به کتابهای: مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه نوشته عزالدین محمود بن علی کاشانی از صوفیان سده هشتم با مقدمه و توضیحات استاد جلال الدین همایی و نیز به فرهنگ مصطلحات عرفا، متصوفه و شعرا، نوشته دکتر سید جعفر سجادی مراجعه کند.

توضیحات بخش دوم

- ۱ -

عاقبت ما را بدان شه رهبر است
چون به عشق آیم خجل گردم از آن
لیک عشق بی‌زیانی روشنتر است
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
گر دلیلت باید از وی رخ متاب
شمس هر دم نور جانی می‌دهد
چو بر آید شمس الشفق القمر
شمس جان باقی‌پی کش امن نیست
مثل او هم میتوان تصویر کرد
نبودش در ذهن و در خارج نظیر...
شمس چارم آسمان رو در کشید
شرح کردن رمزی از انعام او
بوی پیراهان یوسف یافته‌ست
باز گور رمزی از آن خوش حالها
عقل و نور دیده صد چندان شود...
شرح آن یاری که او را یار نیست
این زمان بگذار تا وقتی دگر
خود تو در ضمن حکایت گوش‌دار

عاشقی گر زین سرو گر زان سر است
هر چه گویم عشق را شرح و بیان
گر چه تفسیر زبان روشنگر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
عقل در شرحش چو خر در گل بغفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد
سایه خواب آرد ترا همچون سحر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد
لیک شمس که از او شد هست اثر
چون حدیث روی شمس‌الدین رسید
واجب آمد چونکه بردم نام او
این نفس جان دامنم بر تافته‌ست
کز برای حق صحبت سالها
تا زمین و آسمان خندان شود
من چه گویم یک رگم هشیار نیست
شرح این هجران و این خون جگر
گفتمش پوشیده خوشتر سر یار

خوشتتر آن باشد که سر دلبران
گفت: او مکشوف و برهنه بی غلoul
گفتم: «ار عریان شود او در عیان
آرزو می‌خواه، لیک اندازه خواه
آفتابی کزوی این عالم فروخت
فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجو

- ۲ -

بر عمر آمد ز قیصر یک رسول
گفت کو قصر خلیفه ای حشم
قوم گفتندش که او را قصر نیست
۳ - داستان برخورد سفیر روم با عمر و گفتگوی آندو با هم (در مثنوی ص

۳۰ - ۳۱ چاپ کلاله خاور)

۴ - آن یکی نحوی بکشتی در نشست
(در دیباچه و درآمد آمده است)

۵ - پای استدلالیان چوبین بود
۶ - دو غزل متن ص ۳۳ ، ۳۴

۷ - از صدای سخن عشق ندیدم خوشتتر
یادگاری که درین گنبد دوار بماند
(حافظ)

۸ - از محبت خاها گل می‌شود (در «دیباچه و درآمد» آمده است)

- ۹ -

بشنو این نی چون شکایت می‌کند
(بشنو از نی چون حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
نی حریف هر که از یاری برید
همچو نی زهری و تریاقی که دید
نی حدیث راه پر خون می‌کند
محرم این هوش جز بیهوش نیست
از جداییها حکایت می‌کند
از جداییها شکایت می‌کند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند...
پرده‌هایش پرده‌های ما درید
همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟
قصه‌های عشق مجنون می‌کند...
مر زبان را مشتری جز گوش نیست

در غم ما روزها بیگناه شد
روزها گر رفت گورو باک نیست
هر که جز ماهی، ز آبش سیر شد
در نیابد حال پخته هیچ خام
روزها با سوزها همراه شد
تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست
هر که بی‌روزی ست روزش دیر شد
پس سخن کوتاه باید والسلام...
آغاز دیباجه مثنوی

۱۰ - وزیر پادشاه جهود:

آن وزیرک از حسد بودش نژاد
بر امید آنکه از نیش حسد
هر کسی کاو از حسد بینی کند
بینی آن باشد که او بویی برد
هر که بویش نیست، بی‌بینی بود
چون وزیر از رهنزی مایه مساز
شرح داستان پادشاه جهود و وزیر او را، مفصل در «دیباجه و درآمد» آورده‌ام
که بسیار در خور نگرش و ژرف بینی است. و در متن کتاب آنچنانکه باید به اصل
داستان و مقصود و منظور مولانا توجه نشده و اصولاً در میان پژوهندگان کمتر کسی به
جوهر این داستان توجه کرده است...

- ۱۱

گفت موسی را یکی مرد جوان
تا بود کز بانگ حیوانات و دد
چون زبان‌های بنی آدم همه
بو که حیوانات را وردی دگر
گفت موسی رو گذر کن زین هوس
عبرت و بیداری از یزدان طلب
گرم‌تر شد مرد زان منعش که کرد
گفت موسی «یارب این مرد سلیم
«گر بیاموزم زبان کارش بود
که بیاموزم زبان جانوران
عبرتی حاصل کنم در دین خود
در پی آب است و نان و دمدمه
باشد از تدبیر هنگام گذر
کاین خطر دارد بسی در پیش و پس
نزد کتاب و از مقال و حرف و لب
گرم‌تر گردد همی از منع مرد ...
سخره بردستش مگر دیو رجیم»
ورنیاآموزم دلش بد می‌شود»

گفت: «ای موسی بیاموزش که ما گفت: «یارب او پشیمانی خورد گفت یزدان: «تو بده بایست او اختیار آمد عبادت را نمک گردش او را شه اجرونی عقاب جمله عالم خود مسبح آمدند در جهان این مدح و شاباش و زهی این بیتها در داستان مردیکه به موسی التماس می کرد تا زبان حیوانات را به او بیاموزد و سرانجام زبان جانوران را فرا گرفت و خروس به سگ وعده مرگ اسب و استر و غلام او را داد و او آنها را فروخت و زبان را از خود دور کرد و سرانجام خروس شرمسار از اینکه گفتارش سگ را در گرسنگی نگهداشت، خبر مرگ خود او را داد و آن مرد به موسی متوسل شد. موسی دعا کرد تا او با ایمان از دنیا برود و خدا پذیرفت...» از برجستگی خاصی برخوردارند. بقیه داستان آنچنان ضد و نقیض و گاه بدآموز و خلاف «عرفان» و معرفت و خداشناسی و خدمت به دیگران است که حیرت آور است. و شگفت آور اینکه پژوهنده گان همه داستان را - از آغاز تا انجام - یکسان می‌انگارند و یکجا به شرح و تاویل آن می‌نشینند و سرانجام عرفان را با تصوف درهم می‌آمیزند و مولوی را به عنوان یک عارف به مرگ بیپرده بی‌گناهی خوشحال می‌پندارند. و حال آنکه جان سخن اینست که: هیچ کس را نباید به عبادت و تعب مجبور کرد. انسان خود بر اثر آگاهی و آموختن سالم، مقدمات دانش، به معرفت آفریدگار می‌رسد و هنجار آفرینش و حق و خدا را می‌شناسد و می‌ستاید و اینجاست که: «جمله عالم خود مسبح آمدند» و در نتیجه: «نیست آن تسبیح جبری سودمند» و عارف می‌گوید و می‌آموزاند که:

در جهان این مدح و شاباش و زهی ز اختیار است و حفاظ و آگهی

انسان در فضای آزاد و در پرتو آزادی و حفاظ و آگاهی می‌تواند به حق برسد و زندگی انسانی داشته باشد نه در تعب و تقلید و تعصب و دام و بند و قفس و چارچوب...

- ۱۲

آن شغالک رفت اندر خم رنگ
 اندر آن خم کرد یک ساعت درنگ
 (در «دیباچه و درآمد» یاد شده است)

- ۱۳

آن جهود سگ بین چه رای کرد
 پهلوی آتش بتی بر پای کرد ...

- ۱۴

یک زنی با طفل آورد آن جهود
 پیش آن بت و آتش اندر شعله بود...
 خلق خود را بعد از آن بی خویشتن
 می‌فکنند اندر آتش مردوزن ...
 آن دهان کثر کرد و از تسخر بخواند
 نام احمد را دهانش کثر، بماند...
 رو به آتش کرد شه کای تند خو
 آن جهان سوز طبیعی خوت کو؟ ...
 در این بخش از مثنوی، بیشتر بیتها، پوشالند و باید با دقت گشت و پژوهید و
 کاوید تا گوهر و بلوری درخشان را از میان انبوه پوشال بیرون کشانید و بدست آورد...

۱۵ - درباره امام محمد غزالی و کتابهایش، باید بحثی جداگانه پیش آورد.
 پژوهندگان، شیفته آثار غزالی هستند ولی باید پذیرفت که غزالی بهمان اندازه که در علم
 و فقه و کلام پایه و پایگاهی والا دارد، در گمراه ساختن مردم و به کثر راه کشانیدن
 انسان نیز نقشی بزرگ داشته است. تنها در همین روزگار ماست که چند تن پژوهنده
 روشن بین ایرانی به این راز بزرگ پی برده‌اند و بی‌پروا، پرده او را دریده‌اند بارها گفته‌ام
 در سنجش غزالی با خیام این سخن بسنده است که: غزالی بسیار گفته و پایه خرد و
 اندیشه را سست کرده و خیام اندک گفته و انسان را ببارگاه خرد و اندیشه فرا برده
 است. ... غزالی پس از کناره‌گیری از ریاست و استادی نظامیه بغداد و آگاهی از
 بدآموزیهای خود، جوهر سخنش را در این رباعی آشکار کرد:

ما جامه نمازی به سر خم کردیم
 از خاک خرابات تیمم کردیم
 باشد که در این میکرده‌ها دریابیم
 آن عمر که در مدرسه‌ها گم کردیم

- ۱۶

گفت ای کل با کلان آمیختی
 یا چو من از شیشه روغن ریختی
 (در «دیباچه و درآمد» یاد شده...)

۱۷ - خبربرفت و خبربرفت و خبربرفت ... در ذم تقلید. که در متن «دیباچه و

درآمد» یاد شده است.

۱۸ - از کتاب و علم ظاهر چیزی به دست نمی آید. باید درک داشته باشی یا:
عبرت و بیداری از یزدان طلب نیز کتاب و از مقال و حرف و لب
یا:

عاشقان راشد مدرس حسن دوست دفتر و درس و سبقشان روی اوست
درسشان آشوب و چرخ و ولوله نی «زیادات» است و «باب و سلسله»
سلسله این قوم جعد مشکبار مسئله دور است اما دور یار
یا:

عشق آنجایی که می افزود درد بو حنیفه و شافعی درسی نکرد
۱۹ - راهنما و پیر:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر
پس رهی را که نرفتستی تو هیچ هین مرو تنها ز رهبر سرمپیچ ...
گر نباشد سایه پیر ای فضول بس ترا سرگشته دارد بانک غول
غولت از راه افکند اندر گزند از تو داهی تر در این ره بس بدند...

* * *

دست را مسپار جز در دست پیر حق شدست آن دست او را دستگیر
پیر عقلت کودکي خو کرده است از جوار نفس کاندید پرده است
عقل کامل را قرین کن با خرد تا که باز آید خرد زان خوی بد
چونکه دست خود به دست او دهی پس زدست آکلان بیرون جهی
داستان زید و داستان مردم شهر سبا که: نخستین چندان جاذبه‌ی ندارد و
دومین را در «دیباچه و درآمد» آورده‌ام.

۲۱ - داستان قزوینی و خال کوبی او:

این حکایت بشنو از صاحب بیان در طریق و عادت قزوینیان
بر تن و دست و کتفها بی درنگ میزدند از صورت شیروپلنگ
سوی دلاکی بشد قزوینی‌یی که کبودم زن بکن شیرینی‌یی
گفت چه صورت زخم ای پهلوان گفت بر زن صورت شیر زیان
گفت بر چه موضعت صورت زخم گفت بر شانه گهم زن آن رقم

چونکه او سوزن فرو بردن گرفت
پهلوان در ناله آمد کای سنی
گفت آخر شیر فرمودی مرا
گفت از دمگاه آغازیده‌ام
شیر بی دم باش گو، ای شیر ساز
جانب دیگر گرفت آن شخص زخم
بانگ زد او کاین چه اندام‌ست از او
گفت تا گوشش نباشد ای همام
جانب دیگر خلش آغاز کرد
کاین سیم جانب چه اندام است نیز
گفت گو اشکم نباشد شیر را
خیره شد دلاک و پس حیران بماند
بر زمین زد سوزن آندم اوستاد
شیر بی دم و سر و اشکم که دید؟
ای برادر صبر کن بر درد نیش
کان گروهی که رهیدند از وجود
هر که مرد اندر تن او نفس گبر
چون دلش آموخت شمع افروختن
گره‌می خواهی که بفروزی چو روز

۲۲ - داستان بازرگان و سفر کردنش به هندوستان و پیام طوطی او که همه با

شرح در «دیباچه و در آمد» آمده است.

- ۲۳

درد آن در شانه‌گه، مسکن گرفت
مرمره کشتی چه صورت می‌زنی
گفت از چه عضو کردی ابتدا
گفت دم بگذار ای دو دیده‌ام
که دلم سستی گرفت از زخم گاز
بی مهابا بی مواسایی و رخم
گفت او، گوش است این ای نیکخو
گوش را بگذار و کوتاه کن کلام
باز قزوینی فغان را ساز کرد
گفت اینست اشکم شیر، ای عزیز
خود چه اشکم باید این ادبیر را
تا به دیر انگشت بر داندان بماند
گفت در عالم کسی را این فتاد؟
اینچنین شیری خدا کی آفرید
تا رهی از نیش نفس گبر خویش
چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود
مرو را فرمان برد خورشید و ابر
آفتاب او را نیارد سوختن
هستی همچون شب خود را بسوز
۲۲ - داستان بازرگان و سفر کردنش به هندوستان و پیام طوطی او که همه با

بر لب جو بود دیواری بلند
مانعش از آب آن دیوار بود
ناگهان انداخت او خشتی در آب
چون خطاب یار شیرین و لذیذ
از صفای بانک آب آن ممتحن

بر سر دیوار تشنه دردمند
از پی آب او چو ماهی زار بود
بانگ آب آمد بگوشش چون خطاب
مست کرد آن بانگ آبش چون نبیذ
گشت خشت انداز وز آنجا خشت کن

آب میزد بانگ یعنی هی ترا
 تشنه گفت: آبا، مرا دو فایده‌ست
 فایده اول، سماع بانگ آب
 فایده دیگر که هر خشتی کزین
 کز کمی خشت، دیوار بلند
 پستی دیوار قریبی می‌شود
 تا که این دیوار عالی گردنست
 سجده نتوان کرد بر آب حیات
 بر سر دیوار هر کاو تشنه‌تر
 هر که عاشق‌تر بود بر بانگ آب
 او زیانگ آب پر می تا عنق
 ای خنک آنرا که او ایام پیش
 فایده چه زین زدن خشتی مرا
 من ازین صنعت ندارم هیچ دست
 کاو بود مرتشنگان را چون سحاب
 برکنم آیم سوی ماء معین
 پست‌تر گردد بهر دفعه که کند
 فصل او درمان و صلی می بود
 مانع این سر فرود آوردن است
 تا نیابی زین تن خاکی نجات
 زودتر بر می کند خشت و مدر
 او کلوخ زفت‌تر کند از حجاب
 نشنود بیگانه جز بانگ بلق
 مفتنم دارد گزارد وام خویش
 ۲۴ - دید موسی یک شبانی را به راه ... (در «دیاچه و درآمد» آمده است)

۲۵ - هجویری درباره حلاج گوید: «... اما از این جمله مشایخ (رض) بجز
 اندکی منکرینند مرکمال فضل و صفاء حال و کثرت اجتهاد و ریاضت ویرا و اثبات
 ناکردن ذکر وی بی‌امانتی بودی اندر این کتاب که بعضی از مردان ظاهر ورا تکفیر
 کنند و بدو منکر باشند و احوال ورا به عذر و حیل و سحر منسوب گردانند و پندارند
 که حسین منصور حلاج، حسن بن منصور حلاج است آن ملحد بغدادی که استاد
 محمد زکریا بودست و رفیق ابوسعید قرمطی. این حسین که ما را در امر وی خلافت
 فارسی بوده‌ست از بیضا و رد، و هجر مشایخ ویرا نه بمعنی طعن اندر دین و مذهبست که
 اندر حال روزگار است و وی ابتدا مرید سهل بن عبدالله بود و بی‌دستوری برفت از
 نزدیک وی و به عمر و بن عثمان پیوست و از نزد وی بی‌دستوری برفت و تعلق به جنید
 کرد ویرا قبول نکرد بدین سبب جمله مهجور کردند ویرا، پس مهجور معاملت، نه
 مهجور اصل. ندیدی که شبلی گفت: انا والحلاج شئی واحد فخلصنی جنونی واهلکه
 عقله؟ و اگر وی بدین مطعون بودی شبلی نگفتی که من و حلاج یک چیزیم. و
 محمد بن خفیف گفت: هو عالم ربانی... ویرا تصانیف ازهرست و رموز و کلام مذهب
 اندر اصول و فروع و من که علی بن عثمان الجلابی، پنجاه پاره تصنیف وی بدیدم اندر

بغداد و نواحی آن و بعضی به خوزستان و فارس و خراسان، جمله را سخنانی یافتیم چنانکه ابتدای نمودهای مریدان باشد از آن بعضی قوی‌تر و بعضی ضعیف‌تر. بعضی سهل‌تر و بعضی شنیع‌تر و چون کسی را از حق نمودی باشد و به قوت حال عبارت دست دهد و فضل یاری کند سخن متعلق شود خاصه که معبر اندر عبارت خود تعجب نماید آنگاه اوهام را از شنیدن آن نفرت افزاید و عقول از ادراک باز ماند آنگاه گویند که این سخن عالیهست. گروهی منکر شوند از جهل و گروهی مقرر آیند به جهل و انکار ایشان چون اقرار باشد اما چون محققان و اهل بصر بینند در عبارت نیاویزند و به تعجب آن مشغول نگردند...» (کشف‌المحجوب علی بن عثمان الجلابی الهجویری الغزنوی ص ۲ - ۱۹۰ ویراسته ژوکوفسکی)

۲۶ - غلب و انگور و ازوم و استافیل: (در «دیاچه و درآمد» یاد شده)

۲۷ - آن یکی آمد در یاری بزد یار گفتش کیستی ای معتمد... (در «دیاچه و درآمد» آمده)

۲۸ - چینیان گفتند ما نقاش‌تر ... (در «دیاچه و درآمد» آمده است)

- ۲۹

از علی آموز اخلاص عمل
در غزا بر پهلوانی دست یافت
او خدو انداخت بر روی علی
او خدو انداخت بر روی که ماه
در زمان انداخت شمشیر آن علی
گشت حیران آن مبارز زین عمل
گفت بر من تیغ تیز افراستی
آن چه دیدی بهتر از پیکار من
آن چه دیدی که چنین خشم نشست
آن چه دیدی که مرا زان عکس دید
آن چه دیدی برتر از کون و مکان
در شجاعت شیر ربا نیستی
ای علی که جمله نور دیده‌یی

شیر حق را دان منزه از دغل
زود شمشیری بر آورد و شتافت
افتخار هر نبی و هر ولی
سجده بردی پیش او در سجده گاه
کرد او اندر غزایش کاهلی
وز نمودن عفو و رحم بی محل
از چه افکندی مرا بگذاشتی
تا شدی تو سست در اشکار من
تا چنان برقی نمود و باز جست
در دل و جان شعله‌یی آمد پدید
که به از جان بود و بخشیدیم جان
در مروت خود که داند کیستی؟
شمه‌یی واگو از آنچه دیده‌یی

تیغ حلمت جان ما را چاک کرد
 بازگو دانی که این اسرار هوست
 باز گوی باز عرش خوش شکار
 چشم تو ادراک غیب آموخته
 راز بگشا ای علی مرتضی
 یا تو واگو آنچه عقلت یافته است
 از تو بر من تافت، پنهان چون کنی
 چون تو با بی آن مدینه علم را
 بازباش، ای باب، بر جویای باب
 بازباش ای باب رحمت تا ابد
 گفت: من تیغ از پی حق می‌زنم
 شیر حقم نیستم شیر هوا
 کو هم و هستی من بنیاد اوست
 جز بباد او نجنبد میل من
 تیغ حلمم گردن خشمم زده است
 چون در آمد علتی اندر غزا
 و آنچه لله می‌کنم تقلید نیست
 زاجتهاد و از تحری رسته‌ام
 بنده شهوت بتر نزدیک حق
 کاین بیک لفظی شود از خواجه حر
 بنده شهوت ندارد خود خلاص
 چونکه حرم، خشم کی بندد مرا
 اندرا کازاد کردت لطف حق
 اندر آکنون که رستی از خطر
 رسته یی از کفر و خارستان او
 تو منی و من تو، با تو من خوشم
 معصیت کردی به از هر طاعتی

آب علمت خاک ما را پاک کرد
 زانکه بی‌شمشیر کشتن کار اوست
 تا چه دیدی این زمان از کردگار
 چشمهای حاضران بردوخته
 ای پس سوءالقضا حسن القضا
 یا بگویم آنچه بر من تافته است
 بی‌زبان چون ماه پرتو می‌زنی
 چون شعاعی آفتاب حلم را
 تا رسد از تو قشور اندر لباب
 بارگاه ماله کفواً احد
 بنده حقم نه مأمور تنم
 فعل من بر دین من باشد گوا
 ور شوم چون کاه بادم باد اوست
 نیست جز عشق احد سر خیل من
 خشم حق بر من چو رحمت آمده‌ست
 تیغ را دیدم نهان کردن سزا
 نیست تخیل و گمان جز دید نیست
 آستین بر دامن حق بسته‌ام
 از غلام و بنندگان مسترق
 وان زید شیرین و میرد سخت مر
 جز بفضل ایزد و انعام خاص
 نیست آنجا جز صفات حق در
 زانکه رحمت داشت بر خشمش سبق
 سنگ، بودی کیمیا کردت گهر
 چون گلی بشکفته در بستان هو
 تو علی بودی علی را چون کشم
 آسمان پیموده‌یی در ساعتی

اندر آ، من در گشادم مر ترا تف زدی و تحفه دادم مر ترا
چون جفاگر را چنینها میدهم پیش پای حب ز جان سر مینهم
من چنان مردم که بر خونی خویش نوش لطف من نشد در قهر نیش
- ۳۰ -

چشم بسته خفته بیند صد طرب چون گشاید آن نبیند ای عجب
بس عجب در خواب روشن می شود دل درون خواب روزن می شود
وانکه بیدارست و بیند خواب خوش عارفست او خاک او در دیده کش
۳۱ - : جهان انسان شد و انسان جهانی ازین خوشتر نمی بینم بیانی
(گلشن راز، شیخ محمود شبستری)

در پایان، یادآور می شوم که تمام کوشش و تلاش من اینست که بتوانم به اندازه توانم، معنی و مفهوم «عرفان» و «شناخت» را به انسان بشناسانم و «عرفان» را از گيرودار مذهب سازان و مسلک آفرینان و چارچوب عقاید جزئی رها سازم و بگویم که صلاح و خیر انسان در اندیشیدن و آزاداندیشی و خدمت به دیگران و دوست داشتن دیگران و مهرورزی به دیگران است. زیرا «مهرورزی» و دور بودن از «نفرت» خودانگیزه صفای دل و از میان برداشتن تلخکامیها و نامردمیهاست و می بینیم که انسان بر اثر بدآموزی: کینه توز، نامهربان، منافق، خشمگین، متعصب، مقلد، ویرانگر و دارای خوی و خیم اهریمنی می شود. برعکس، آموزش درست و پرورش و بارآوری بهنجار و تابش عشق و مهر، انسان را: مهرورز، روراست، بردبار، آبادسار و خیرخواه و خدمتگزار دیگران و جهان مردمی می گرداند.

من دیباچه‌یی را که در فروردین ماه ۱۳۵۲ به کتاب «زمینه فرهنگ و تمدن ایران» نوشته‌ام، آنرا با این عبارتها پایان داده‌ام: «... آرزو دارم که نسل جوان کشور ما بیشتر از آنچه می داند، بفهمد، زیرا زندگی جز فهمیدن و شناخت، معنی دیگری ندارد. از اینروست که باید به زندگی معنی داد. زندگی تهی از معنی و شناخت، مرگ است -

مرگی نکبتبار و خواری آور - جان کلام و جوهر سخن من و چکیده آنچه خواسته‌ام
 بگویم این سخن دلپذیر نیچه بزرگوار است که فرمود: معنی زندگی برای ما اینست که
 خود و آنچه را که به آن برمی‌خوریم به روشنی و شعله‌ آتش مبدل سازیم.»
 و امروز هم بر همان باورم و آرزو می‌کنم که همه‌ی مردم جهان، بکوشند تا به
 زندگی خود معنی و روشنی بدهند. بیندیشند و به خرد بگرایند. مهربورزند و «خیر
 نهان» برای مردم جهان بخواهند و دل خود را به فروغ عشق روشن سازند.

ایدون باد

ع - محمودی بختیاری