

اِبرازِ نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال بیست و پنجم، شماره ۱ و ۲

بهار و تابستان ۱۳۸۸

پیشگفتار

جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی یا مولانا، در روز سی ام سپتامبر ۱۲۰۷ (ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ قمری)، در دامن آمنه خاتون و بهاء‌الدین ولد، به احتمال در شهر وخت، در خراسان قدیم، پای به گیتی نهاد. درهشتصدمین سالروز تولد مولانا مجالس یادبود و کنفرانس‌های متعددی در اروپا، آمریکای شمالی، خاورمیانه، و جنوب آسیا برگزار شد. آنان که در این گردهم‌آیی‌ها و کنفرانس‌ها شرکت کردند بر شهرت جهانی این شاعر و عارف بزرگ که به حق، نماینده عرفان اسلامی و مظهر گفت‌وگوی تمدن‌هاست، مهر تأیید نهادند. محبوبیت او در میان خاص و عام سبب شده است که دست کم، گفتمان عوامانه به اندازه گفتمان محققانه مجال ابراز پیدا کند و در نتیجه، ضمن تداوم بخشیدن به افسانه‌های کهن، برخی کژنمایی‌ها و غلط‌افکنی‌های تازه به بار آورند. همان‌گونه که مولانا خود در ابیات آغازین مثنوی، معروف به «نی نامه»،

گفته: "هرکسی از ظنّ خود" یار او شده و رازهای درون سینه او را در نیافته است.^(۱) راستی را، روزگاری پیش از این، در سال ۱۸۹۴، مارک تواین،^(۲) نویسنده نام‌آور و طنزپرداز آمریکائی، در داستانی فکاهی، هاک فین^(۳) و تام سایر^(۴) را سوار بر ماشین پرنده‌ای عظیم‌الجثه می‌کند، از اقیانوس اتلانتیک می‌گذراند و به آسمان قاهره می‌فرستد. در آن شهر، آنان گروهی از مولویان یا درویشان چرخزن را می‌بینند که در جایی «شبیّه به نوعی کلیسا» ایستاده‌اند و یکسره دور خود می‌چرخند. هاک از دیدن کلاه‌های کله‌قندی و دامن‌های آنان که وقتی می‌چرخند مانند چتر باز می‌شود و شکل فرفره را پیدا می‌کند، هوش از سرش می‌پرد. تام به هاک توضیح می‌دهد که "آنها همه مسلمانند." هاک معنی مسلمان را نمی‌داند، اما تام به او می‌گوید مسلمان "فردی ست که پیرو کلیسای پرزبیتاری^(۵) نباشد." هاک، آنگاه، به این نتیجه می‌رسد که در ایالت میسوری آمریکا مسلمان فراوان است، اما او، تا به حال، آنها را تشخیص نمی‌داده است.^(۶)

امروز، اما، نسبت به صد سال پیش، اطلاعات دقیق‌تری در دست است، هم درباره معنی مسلمان بودن و هم درباره مولانا و مولویان. با این حال، جدا کردن داستان حقیقی از افسانه خیالی، یعنی تمیز گفتمان عوامانه از دانش محققانه، همیشه به آسانی میسر نبوده است. تبدیل مولانا به شخصیتی افسانه‌مانند یا حتی به چهره‌ای اسطوره‌وار پنجاه سال پس از درگذشتش با تذکره سپهسالار و به‌خصوص تذکره افلاکی آغاز شد. تا سده بیستم میلادی، هیچ کوششی در راه شناختن زندگانی مولانا با استفاده از شیوه‌ای که امروز آن را شیوه سرگذشتنامه‌نویسی می‌دانیم، صورت نگرفت. در این دوران مثنوی مولانا را اغلب به کمک نوشته‌های مؤلفی که در میانه خواننده و مولوی قرار می‌گرفت و شارح نام داشت، می‌خواندند. شارح ابیات مثنوی را برای خواننده مثنوی تفسیر می‌کرد، اما از نگاهی خاص. از این روی، شرح‌های بی‌شمار بر مثنوی نوشته شد و نخستین آنها را که *دقایق‌الحقایق* نام گرفت، احمد رومی در حدود سال ۷۲۰ قمری / ۱۳۲۰ میلادی تألیف کرد.^(۷) نوشتن شرح‌های مفصل‌تر در دهه ۱۴۳۰ میلادی

(حدود ۸۳۰-۸۴۰ ق.) و با شرح کمال‌الدین خوارزمی، به نام *جواهرالاسرار* و *زواهرالانوار*، شروع شد. (۸) شرح نوشتن بر مثنوی و توضیح دشواری‌های آن در روزگاران نوین و به چندین زبان (افزون بر فارسی، به‌خصوص به ترکی و اردو) ادامه یافته است. اما شارحان امروز به بسیاری از خطاهای پیشینیان خود پی برده‌اند و از باب نمونه مدعی نیستند که مولانا به تبیین فلان نظریه این عربی در تک تک ابیات مثنوی پرداخته است. در واقع، شمس و مولانا با آنکه به نظر می‌رسد این عربی را به چشم احترام می‌نگریسته‌اند، او را در پیروی از پیغمبر اسلام ثابت قدم نمی‌شمرده‌اند.

در سال ۱۲۸۰ قمری / ۱۸۶۳ میلادی، رضا قلی خان هدایت منتخباتی از دیوان شمس را منتشر ساخت (تبریز، چاپ سنگی)، مقدمه‌ای کوتاه بر آن افزود و ضمن آن با استناد به بیتی از غزلیات شمس به خطا گفت که مولانا هنگام نخستین ملاقات خود با شمس ۶۲ ساله بوده است. به این ترتیب، هدایت آن رویداد پراهمیت را در سال ۶۶۶ ق. / ۱۲۶۷ م. قرار داد. یکی دیگر از محققان، گلپینارلی، نیز همین تاریخ را پذیرفت، اما نیکلسون که کوشش سترگ او به جای آنکه موافق آرزویش، منتهی به تألیف کتابی شود شامل در آمدی بر مثنوی و بررسی کلی آن، با انتشار شرح او بر مثنوی متوقف شد،^(۹) این نظر را نادرست شمرد و روشن ساخت که مولانا سرودن دفتر دوم مثنوی را به راستی در سال ۶۶۲ ق. / ۱۲۶۴ م. شروع کرد و چون مولانا در سال ۱۲۰۷ به دنیا آمده است، به هنگام آغاز سرودن مثنوی در کنار حسام‌الدین، ۶۰ سال بیشتر نداشته است، حال آنکه شمس در سال ۶۴۲ / ۱۲۴۴ به قونیه آمد و مولانا در آن هنگام کمتر از چهل سال سن داشت.^(۱۰) زمانی که محمدعلی موحد مقالات شمس را تصحیح و منتشر ساخت، بر اساس سخنان خود شمس دریافتیم که شمس سال‌ها پیش از آنکه به قونیه بیاید، مولانا را نخستین بار در شام - سوریه امروز - دیده و مولانا در آن ایام، در آن سرزمین که مرکز علوم اسلامی آن روزگار بشمار می‌رفته، مشغول تحصیل بوده است.^(۱۱)

یکی از محققان هندی، شبلی نعمانی، نخستین شارحی بود که در راه تألیف شرح حال مولانا به شیوهٔ امروزی گام برداشت. وی *سوانح مولانای روم* (کانپور: مطبع نامی، ۱۹۰۶) را بیش از یکصد سال پیش، نوشت (این کتاب چندین بار تجدید چاپ شده و فخرداعی گیلانی آن را، به زبان فارسی ترجمه کرده است).^(۱۲) سی سال از عمر *سوانح* گذشته بود که بدیع‌الزمان فروزانفر کتاب خود دربارهٔ سرگذشت مولانا را نوشت: *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد* (تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۱۵ / ۱۹۳۶). زرین‌کوب آن را بهترین رساله‌ای خوانده که تا کنون در ایران نوشته شده است. دو اثر ارزندهٔ دیگر در دههٔ ۱۹۵۰ میلادی نوشته شد: یکی تألیف مولاناشناس ترک، عبدالباقی گلپینارلی بود که در سال ۱۹۵۱ در استانبول منتشر شد و توفیق سبحانی آن را به فارسی برگرداند (*مولانا جلال‌الدین، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ / ۱۹۸۴*) و دیگری تحقیق سودمند افضل اقبال بود به زبان انگلیسی:

Life and Thought of Muhammad Jalal al-Din Rumi (Lahore: Bazm Iqbal, 1955)

که دست‌کم شش بار با تجدید نظر، و مقدمهٔ ای. جی. آربری، تجدید چاپ شده است.^(۱۳) آثاری که از آن پس دربارهٔ زندگانی مولانا جلال‌الدین نوشته شد عبارتند از:

Annemarie Schimmel, *Rumi's World: The Life and Work of the Great Sufi Poet* (Boston: Shambhala, 2001).

این کتاب، بار اول، در سال ۱۹۹۲ به نام *I am Wind, You are Fire* منتشر شد و ترجمه فارسی آن با عنوان من بادم و تو آتش در ایران به بازار آمد. پیش از آن کتاب دیگری از شادروان آنه ماری شimmel با نام شکوه شمس در ایران انتشار یافت که حسن لاهوتی آن را به فارسی ترجمه کرده بود و اکنون به چاپ پنجم رسیده است (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ / ۱۹۸۸). زرین کوب کتاب *پله پله تا ملاقات خدا: در باره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی* (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۹ / ۱۹۹۰) را نوشت که قرار است ترجمه انگلیسی آن در سال جاری انتشار یابد. و در سال ۲۰۰۰ نگارنده این سطور نتیجه تحقیقات خود را درباره تاریخ زندگانی، آثار و خاندان مولانا جلال‌الدین با نام:

Rumi: Past and Present, East and West (Oxford: Oneworld)

به مولوی پژوهان تقدیم داشت که با نام مولانا، *دیروز تا امروز، شرق تا غرب*، به ترجمه حسن لاهوتی در ایران منتشر شد (تهران: نشر نامک، چاپ سوم، ۱۳۸۶). طی قرن اخیر دانشمندان حلقه مولوی پژوهی چندین کتاب منتشر کرده اند که برای درک زندگانی مولانا حائز اهمیت شایان است. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر از معارف بهاء‌الدین: *مجموعه مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی*، دو جلد (تهران: اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ، ۱۳۳۳ / ۱۹۵۵ و ۱۳۳۸ / ۱۹۵۹)، و معارف برهان‌الدین: *مجموعه مواعظ و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی* (تهران: اداره کل نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۳۹ / ۱۹۶۱). تحقیق عالی فریتز مایر در باره پدر مولانا گامی مهم بود که برداشته شد و زمینه درک میراثی را فراهم ساخت که بهاء‌الدین به فرزند خود جلال‌الدین سپرد:

Bahā'ī Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik (Leiden: E.J. Brill, 1989).

این کتاب ارزنده را مریم مشرف به فارسی ترجمه کرده که با نام *بهاء ولد، زندگی و عرفان او* انتشار یافته است (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ / ۲۰۰۳). گفتنی آنکه، همین کتاب را مهر افاق بایبوردی نیز به فارسی برگردانده و با عنوان *بهاء ولد، والد مولانا جلال‌الدین* منتشر کرده است (تهران: سروش، ۱۳۸۲ / ۲۰۰۳).

همچنین انتشار کتاب منظوم سلطان ولد با تصحیح جلال‌الدین همائی، *مثنوی ولدی* (تهران: اقبال، ۱۳۱۶ / ۱۹۳۷)؛ ترجمه ترکی آن به قلم گلپینارلی، *ابتدائنامه* (آنکارا: Güven Matbaası، ۱۹۷۶) و ترجمه آن به زبان فرانسه به قلم اوا دو ویترای میروویچ و جمشید مرتضوی:

Eva de Vitray-Meyerovitch and Djamchid Mortazavi, *La Parole Secrète* (Monaco: Rocher, 1988);

نیز، *رباب‌نامه*، به تصحیح علی سلطانی گرد فرامیزی (تورونتو: دانشگاه مک گیل و مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱) ما را از زاویه نگاه شاعرانه سلطان ولد با پدرش آشنا می‌سازد. در ضمن، آثار مناقب‌نامه‌نویسان که دو کتاب بسیار مهم در باره مولانا جلال‌الدین معرف آنهاست، به صورت تصحیح انتقادی انتشار یافت: *مناقب‌العارفین شمس‌الدین افلاکی*، با تصحیح شایسته تحسین یازجی در دو جلد (آنکارا: Türk Tarih Kurumu Basımevi، ۱۹۵۹) که اکنون به ترجمه و تحشیه John O'Kane به انگلیسی ترجمه شده است:

The Feats of the Knowers of God (Leiden: Brill, 2002);

رساله سپهسالار را نیز سعید نفیسی تصحیح و منتشر کرد (تهران: اقبال، ۱۳۲۵ / ۱۹۴۷). این مناقب‌نامه‌ها درباره مولانا سخن فراوان گفته‌اند و باید دانست که گفته‌هایشان برخی بی‌گمان درست است و برخی از بُن مهمل.

مقالات شمس که پیش‌تر از آن یاد کردیم، سندی بسیار پراهمیت و حاوی مطالبی است که شمس، در قونیه، در جمع یاران مولانا، می‌اندیشیده و بر زبان می‌آورده است. درک رویداد عظیم زندگی مولانا - پیوند دوستی با شمس - بدون خواندن این کتاب که محمد علی موحد آن را تصحیح کرده است، امکان‌پذیر نیست. بخش زیادی از مقالات شمس را ویلیام چیتیک به زبان انگلیسی ترجمه کرده و مطالب آن را از نظر پیوستگی، نظم و نسق تازه‌ای بخشیده است:

Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi, tr. and edited William Chittick (Louisville, KY: Fons Vitae, 2004).

مقالات شمس دسترسی مستقیم ما را با افکار و اندیشه‌های شمس‌الدین تبریزی امکان‌پذیر می‌سازد و ما را از اسارت افسانه‌پردازی‌هایی نجات می‌بخشد که تعداد زیادی از آنها را شمس‌الدین افلاکی در کتاب معروف خود، *مناقب‌العارفین*، نوشته و با این کار سبب تداومشان را فراهم ساخته است.

در زمینه نوشته‌ها و سروده‌های خود مولانا، محققان مولوی‌شناس پس از مثنوی ای که محمد رضانی برای انتشارات کلاله خاور آماده ساخت (تهران: ۱۳۱۵-۱۳۱۹ / ۱۹۳۶-۱۹۴۰) و مکرر در مکرر تجدید چاپ شد و در نهایت، مثنوی را به صورت کامل در دسترس جمع بیشتری از مردمان فارسی‌زبان قرار داد، گام‌هایی چند برداشته‌اند. متن انتقادی خود مثنوی، بر اساس نسخه خطی قونیه مورخ سال ۶۷۷ قمری، اصلاحات مهمی پذیرفته است. این نسخه خطی چندین بار به صورت فاکسیمیله منتشر شده و اساس نسخه‌های چاپی جدیدی قرار گرفته است. جهد بلیغ

نیکلسون در تصحیح و ترجمه متن شش دفتر مثنوی، نیز، شرح عالمانه‌ای که بر آن نوشت، یادگار عظیم و فراموش ناشدنی عالم تحقیق است:

(London: Messrs. Luzac and Co. for E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1925-40).

این نسخه چاپی با ادغام کامل همه یادداشت‌ها و تصحیحات نیکلسون منتشر شده است: مثنوی معنوی، آخرین تصحیح نیکلسون، ترجمه و تحقیق حسن لاهوتی، ۴ جلد (تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳ / ۲۰۰۴).

نسخه چاپی دیگری بر اساس نسخه خطی دیگری از مثنوی که در تاریخی غیر از سال ۶۷۷ قمری نوشته شده است، با تصحیح و توضیحات مبسوط محمد استعلامی به نام مثنوی، در هفت مجلد، انتشار یافت (تهران: زوار، ۱۹۸۷) و مکرر تجدید چاپ شد (چاپ دوم، زوار، ۱۳۶۹ / ۱۹۹۰، چاپ ششم، انتشارات سخن، ۱۳۷۹ / ۲۰۰۰ و چاپ نهم، انتشارات سخن، در ۱۳۸۷ / ۲۰۰۸).

گرچه نخست نیکلسون این نکته را در شرح خود بر مثنوی آورده بود، امروز، از روی چاپ‌های فاکسیمیل و نسخه‌های چاپی آن می‌توان فهمید که مشهورترین بیت مثنوی قرن‌ها، نادرست نوشته و خوانده شده است: به صورت غلط، به نظر مردم رسانده شده است. این بیت به صورت زیر درست نیست:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند.

به یقین صورت اصلی و درست این بیت چنین است:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند.

اما، چون با مرور زمان به صورت نادرست این بیت خو گرفته‌ایم، برای بسیاری از ما دشوار می‌بینیم تا علیرغم پیشرفت‌هایی که در زمینه فهم متون کهن حاصل شده است، باورهای نادرست خود را تصحیح کنیم. به همین منوال، بسیاری از ما ترجیح می‌دهیم داستان‌هایی را مرتب بازگو کنیم که تحقیقات دقیق نادرستی یا بودن آنها را نشان داده است: تولد مولانا در بلخ (که در واقع، در وخت رخ داده است)، آوازه بلند پدرش، دیدار غیر واقعی او با عطار و غیر آن. مقاله‌ای که محمد استعلامی در این شماره نوشته است. «زیستن با زمان»، سخنی است از روی اشتیاق درباره استفاده از دانش و اطلاعات گرد آمده خود در گفتمان محققانه و عامیانه راجع به مولانا جلال‌الدین محمد. در این ضمن، مقاله نگارنده در شماره حاضر، «درآمدی بر تعیین تاریخ سُرایش

غزلیات مولانا»، از این سخن می گوید که باید اشعار مولانا را با دقت بیشتری خواند و با تعیین زمان سُرایش شعرهای او، به شیوه‌ای که تقریباً درباره همه نویسندگان و سرایندگان اروپایی صورت گرفته است، سیر اندیشه و تحولات فکری او را در یافت. گذشته از مثنوی، که زبانزد خاص و عام است، مولانا دارای آثار شگرف دیگری نیز هست. فیه ما فیه او را فروزانفر تصحیح و منتشر کرد (تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۰ / ۱۹۵۱؛ چاپ دوازدهم ۱۳۸۷). کلیات شمس یا دیوان کبیر را نیز فروزانفر تصحیح کرد و در دوره‌ای ده جلدی منتشر ساخت (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶-۴۶ / ۱۹۵۷-۶۷). این کتاب‌ها، گرچه چندین دهه پیش انتشار یافته، هنوز برای تحقیق درباره زندگی مولانا به طور کامل مورد استفاده قرار نگرفته است. یکی دیگر از منابع مهمی که هنوز به تمام و کمال مورد تحقیق قرار نگرفته، نامه های مولاناست. نخستین بار، م. ف. نافذ ازلوق آنها را در سال ۱۹۳۷ میلادی در استانبول به نام *مولانانین مکتوبلری (Mektuplari Mevlânânın)* به چاپ رسانید. این کتاب را توفیق سبحانی به صورتی بسیار شایسته و با توضیحات مفصل خود منتشر کرد (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ / ۱۹۹۲). سبحانی مجالس سبعة مولانا (تهران: کیهان، ۱۳۶۵ / ۱۹۸۶) را نیز تصحیح کرده و با چاپی بهتر از آنچه در ترکیه شده بود همراه با حواشی و فهرست های چندگانه در دسترس قرار داده است.

در زمینه شرح نویسی، مولاناشناسان امروز آثاری به وجود آورده‌اند که در مقایسه با سنت شرح نویسی قدما، شیوه‌هایی ابتکاری را در پیش گرفته‌اند؛ از آن جمله است کتاب دو جلدی سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی تألیف عبد الحسین زرین کوب (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴ / ۱۹۸۵) و سیری در دیوان شمس (تهران: جاویدان، ۱۳۴۳ / ۱۹۶۴)، تألیف علی دشتی. نقد ادبی تقی پورنامداریان از غزلیات مولانا در کتابی که به نام *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساختار شکنی در شعر مولانا* (تهران: نشر سخن، ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱) نام دارد، همچنین، اثر عالمانه او درباره اوصاف پیغمبران در غزل‌های مولانا - *داستان پیغمبران در کلیات شمس* (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴ / ۱۹۸۵) - شیوه‌ای است در شرح غزلیات دیوان شمس که خاصه توجه ما را بر می‌انگیزد. پورنامداریان در مقاله‌ای که برای این شماره نوشته است «مولوی و غزل»، چندین غزل از مولانا را بر همان شیوه نو و دلکش بازمی گوید و تفسیر می کند.

در ایامی که زبان فارسی در قاره هندوستان رواج داشت، صوفیان آن سرزمین نیز شرح‌های مختلفی بر مثنوی نوشتند که برخی از آنها به شیوه امروزی چاپ و منتشر شده است. مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی، تألیف محمد رضا لاهوری که رضا روحانی آن را تصحیح کرده است (تهران: سروش، ۱۳۸۱ / ۲۰۰۲). او در این

شماره در مقاله «مکاشفات رضوی، شرحی مختصر و مناسب برای مثنوی»، در اره فایده‌ها و کاستی‌های این شرح ارزنده سخن می‌گوید و حسن لاهوتی نیز طی مقاله خود «شرح‌های هندیان بر مثنوی مولانای ایرانیان»، از دیگر شرح‌های قدیمی مثنوی که صوفیان مولوی‌شناس خطه هند تألیف کرده‌اند، و با چاپ امروزی منتشر شده است، با نگاهی انتقادی یاد می‌کند.

کوشش‌های تازه‌ای نیز برای درک مباحث لطیف و عارفانه الهی که اغلب در اشعار مولانا انعکاس یافته، صورت گرفته است. مقاله‌های ویلیام چیتیک و مهدی امین رضوی که در این شماره به چاپ رسیده است، دو نمونه خواندنی از این گونه مباحث را مطرح می‌سازند - یکی از نگاه عرفان و دیگری از نگاه فلسفه. چیتیک «شمشیر لا و آتش عشق» در باره اثبات یگانگی از راه نفی دویی و فنای هستی مجازی و تحقق هستی حقیقی سخن می‌گوید و امین رضوی «مولوی و اندیشه تسامح و تساهل» اندیشه مولانا درباره تحقیق و تقلید را با برداشتی فلسفی در میان اشعار او می‌کاود. سروش، در بیست و پنج سال گذشته، مقاله‌ها و کتاب‌های گوناگون در زمینه تفکر دینی و عرفانی تألیف کرده و در مجامع ادبی، فلسفی درباره زندگی و سروده‌های او سخن رانده است. از جمله کتاب‌هایش درباره مولانا باید از *قصه ارباب معرفت* و کتاب *قمار عاشقانه: شمس و مولانا* نام برد. سروش در مقاله‌اش در این شماره به تفسیر رابطه خدا، انسان و عشق در یکی از غزلیات مولانا پرداخته است.

تعداد کتاب‌ها و مقاله‌هایی که درباره مولانا جلال‌الدین نوشته شده است، واقعاً بی‌شمار است و روز به روز بر تعدادش افزوده می‌شود. به سبب محدودیت صفحات مجله، ما بسیاری از آنها را در این مقدمه حتی نام هم نبرده‌ایم. بسیاری از آثاری که در چهل سال گذشته درباره مولانا چاپ شده است، به شیوه پژوهش‌های دانشگاهی نوشته نشده است، و واقعاً، مشهورترین «مترجمان» امروزیه آثار مولانا که برخی شعرهای او را به زبان انگلیسی برگردانده‌اند، به هیچ روی زبان فارسی نمی‌دانند، بلکه از روی ترجمه‌های انگلیسی دیگران، ترجمه گونه‌ای به هم بافته‌اند. با این وصف، همانگونه که در بالا خلاصه‌وار گفتیم، نسخه‌های چاپی و تحقیقات بسیار زیادی در طی قرن گذشته انتشار یافته که به راستی ما را قادر ساخته است تا زندگی و آثار مولانای روم را بهتر و عمیق‌تر از گذشته درک کنیم. یکی از منابع ارزنده‌ای که برای هر یک از پژوهندگان حوزه مولاناشناسی ضروری‌ست، کتاب‌شناسی مولوی تألیف ماندانا صدیق بهزادی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ جدید ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱) است. این کتاب مرجعی ست مفید حاوی نام و نشان کتاب‌ها و مقالات فراوانی که به زبان‌های رایج خاورمیانه و اروپا منتشر شده و افزون بر آن، مشتمل است بر کتاب‌شناسی نسخه‌های خطی فارسی آثار مولانا جلال‌الدین. در شکوه شمس، اثر

شیمل، و در مولانا، دیروز تا امروز نیز اطلاعات میسوطی درباره کتاب‌شناسی مولانا ارائه شده است. حسن لاهوتی تعدادی از این آثار را در مقاله‌ای دیگر در این شماره «آثار مولانا جلال الدین در ایران» بررسی کرده است.

اگر یکی «ترجمه» سخنان مولیر و گوته را به نام خود منتشر سازد و حتی یک کلمه فرانسه یا آلمانی نداند، به راستی در شگفت می‌شویم، اما چون مولانا به چشم ما آمریکایی‌ها، شاعری «شرقی»، یعنی اهل سرزمینی خارج از جهان غرب است، و چون شاعران و نقالان تجارت پیشه می‌پندارند که واقعا برای توضیح اندیشه‌های مولانا به دیگران نیازی به درک اندیشه‌های الهی او نیست، شعرهای این اعجوبه روزگاران را به زبان انگلیسی فراوان می‌بینیم. افرادی مانند کالمن بارکس، که یک کلمه فارسی نمی‌داند، بیش از یک چهارم قرن است از راه «ترجمه» شعرهای مولانا برای خود پیشه‌ای و دولتی دست و پا کرده است.

خوشبختانه در آمریکا دانشمندانی وجود دارند که مترجمان ادبی ارزنده‌ای هم هستند مانند جاوید مجددی که نخستین دو دفتر مثنوی را با مهارت به نثر انگلیسی و با رعایت قافیه ترجمه کرده است:

Oxford World's Classics Series, 2004 and 2007.

نخستین جلد ترجمه او جایزه لئوس راث را برد که خاص ترجمه‌های ادبی است (Lois Roth Prize for Literary Translation from Persian). مجددی که استاد دانشگاه است درباره تاریخ تذکره‌نویسی صوفیان نیز، که یکی از انواع ادبی به شمار می‌رود، تحقیقات خود را به رشته تحریر در آورده است. او در این شماره، ضمن مقاله خود نشان می‌دهد که در وهله نخست، از طریق آشنایی با آن گروه از صوفیان بزرگ قدیم که مولانا بیش از همه به آنها ابراز علاقه می‌کند، و پس از آن با مقایسه شیوه‌های بدیعی که خود مولانا بدان شیوه‌ها درباره آن صوفیان سخن می‌گوید، می‌توان تمایلات قلبی او را نمایان ساخت.

منظور از انتشار این شماره ویژه *ایران* نامه آن بوده است که تنی چند از دانشمندانی را گرد هم آوریم - هم از داخل و هم از خارج ایران - که در طول یکی دو دهه گذشته درباره زندگی، آثار، تعلیم مولانا و همچنین درباره اقبال مردم به او تحقیقات عالمانه دانشگاهی کرده‌اند. امیدواریم پیشرفت‌هایی را که حاصل شده است، بررسی کنیم و راه‌های تازه پژوهشی را برای تحقیقات بیشتر و ارزنده‌تر پیشنهاد کنیم تا دانش ما درباره زندگی و اندیشه‌های گرانقدر این شاعر و عارف خردمند و تعلیم حکیمانه و پیروان صافی او افزون‌تر شود.

فرانکلین دین لوئیس

پا نوشت‌ها:

۱. برای خلاصه ای از رویداد شگرف شهرت جهانگیر مولانا در سال های اخیر، بن: فرانکلین لوئیس، "در جستجوی چهره تاریخی مولانا"، ایران نامه ۲۴، ۱ (بهار ۲۰۰۸): ۱-۲۲.

۲. Mark Twain.

۳. Huck Finn.

۴. Tom Sawyer.

۵. Presbyterian.

۶.

Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, 2nd revised edition with a new preface (Oxford: Oneworld, 2008), pp. xvi-xvii.

به فارسی نک: مولانا: دیروز تا امروز شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم (تهران: نشر نامک، ۱۳۸۶)، ص ۶۳۶.

۷. این کتاب را محمد رضا جلالی نائینی و محمد شیروانی به شیوه امروزی تصحیح و منتشر کرده اند (تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴/۱۹۷۵)

۸. این کتاب را محمد جواد شریعت به صورت امروزی تصحیح کرده اما تنها بخشی از آن منتشر شده است (اصفهان، مشعل اصفهان، ۱۳۶۰/۱۹۸۱ و ۱۳۶۶/۱۹۸۷)

۹. حسن لاهوتی، ترجمه شرح مثنوی معنوی اثر رینولد الین نیکلسون، دوره شش جلدی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، چاپ دوم، ۱۹۹۹/۱۳۷۸).

۱۰. بن: فرانکلین لوئیس، مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی (تهران: نشر نامک، ۱۳۸۶ / ۲۰۰۷)، ص ۲۲۴-۴۱۸ و همچنین:

Rumi: Past and Present, East and West, 2nd ed. (Oxford: Oneworld, 2000; 2nd revised edition, 2008), pp. 317-320.

نیکلسون خلاصه ای چند صفحه ای و نا تمام از سرگذشت مولانا به صورت مقدمه بر کتاب خود حاوی ترجمه آثار مولانا نوشته بود، که آنرا، پس از فوت نیکلسون، ای. حی. آربری تکمیل کرد و به چاپ رساند:

R.A. Nicholson, *Rumi: Poet and Mystic* (London: George Allen and Unwin, 1950, reprint 1978), pp17-22 ..

۱۱. شمس الدین تبریزی، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد (تهران: سهامی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ / ۱۹۹۰). این چاپ کامل مقالات است. ابتدا قسمتی از آن به صورت جداگانه به چاپ رسیده بود (تهران: دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶ / ۱۹۷۷).

۱۲. شبلی نعمانی، سوانح مولوی رومی: تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین مولوی و تبصر و تقریظ مبسوط بر مثنوی شریف، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی (تهران: چاپ رنگین، ۱۳۳۲ / ۱۹۵۳).

۱۳. ترجمه هایی که خود آربری از ۴۰۰ غزل مولانا به زبان انگلیسی منتشر کرد در اقبال انگلیسی زبانان به مولانا تأثیر بسیار داشت. این غزل ها که ابتدا در دو مجلد جداگانه در سال های ۱۹۶۸ و ۱۹۷۹ انتشار یافت، به تازگی به دست فرانکلین لوئیس و حسن جوادی تصحیح و در یک مجلد منتشر شده است:

Mystical Poems of Rumi, tr. A.J. Arberry, new edition, ed. Franklin Lewis and Hasan Javadi (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

مولوی و اندیشه تسامح و تساهل

از بدو تاریخ ادیان به طور عام و اسلام به طور خاص، دو شیوه متمایز و گاه متضاد در باب تبیین، تتبع و تفسیر دین وجود داشته است: درک فقها، از سوئی، و درک حکما از سوی دیگر. درک صرفاً فقهی از دین همچون مذاهب اربعهٔ تسنن و یا فقه جعفری، (۱) غزالی‌وارانه، دین را مجموعه‌ای از قوانین الهی می‌داند که متعبداً باید از آنها پیروی کرد. (۲) هم در مذاهب فقهی اهل تسنن که در آنها باب تفسیر بسته است و هم در فقه جعفری، عموماً، شارحان حقیقتِ شرع، سنت تقلید و تعبد را برای دیگران به ارث گذاشته‌اند.

درک صرفاً فقهاتی از دین استنباطی از اسلام را پدید آورده که اصل‌بین، جزمی‌نگر و خشک‌اندیش است، و از آن رو که اجرای مجموعه قوانین شرعی را شرط لازم و کافی دین‌داری می‌داند، تساهل و تسامح در حیطةٔ دین را بر نمی‌تابد. در مقابل درک فقها از دین، طیف وسیعی از اهل تفکر و تعقل هستند که بینش خود را درک حکمی از اسلام می‌دانند. این گروه متشکل از صوفیان، عارفان، متکلمان و فیلسوفان، دین را حقیقتی چند بُعدی، قابل قبض و بسط و تفسیر و تأویل می‌دانند. آنچه مغزِ نغزِ بینش حکمی را از درک صرفاً فقهاتی از دین جدا می‌کند آن است که حکما اگر چه حقیقت‌غائی را ثابت و پایدار می‌دانند، درک و بینش بشر از این حقیقت را مختوم نمی‌پندارند، که به قول حافظ:

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید (۳)

* استاد رشته فلسفه و ادیان در دانشگاه سنت مری واشنگتن.

تضاد و عناد تاریخی این دو استنباط از اسلام که در فتاوی فقها از صدر اسلام تا هم اکنون دیده می‌شود، به شهادت حلاج و سهروردی و تکفیر متصوفه و عرفا و فلاسفه‌ای چون ابن سینا و ملاصدرا منجر شده است.

در این مختصر، نگارنده بر آن است که مبانی فلسفی اندیشه تساهل و تسامح و بردباری را از دیدگاه مولانا جلال‌الدین و با توجه به اصول معرفت‌شناسی بررسی کند. از قدیم، رسم چنین بوده است که مولانا را صرفاً شاعری صوفی و فردی بدانند که نه تنها به تفکر استدلالی عنایتی ندارد، بلکه فلسفه را نیز به استهزاء می‌گیرد و فیلسوفان را «استدلالیان» می‌خواند و بر آنان خرده می‌گیرد که بر پای چوبین بی‌تمکین تکیه کرده‌اند. گرچه به اعتبار ظاهر، راست است که جلال‌الدین محمد به حکمت یونانی هیچ التفاتی نداشته، اشتباه است اگر از کنار مفاهیم فلسفی پرمغزی که در ژرفای اقیانوس اندیشه او جای دارد به غفلت بگذریم. چشم آموزش یافته هر فیلسوفی که مثنوی و دیوان شمس را بخواند، به آسانی می‌تواند بیشتر موضوعات و مباحث فلسفی‌ای را بیابد که مولانا ضمن تمثیل‌ها و در سراسر اشعار خود پراکنده و به صورت غیرمنتظم و مشایی مطرح ساخته است.

مولانا جلال‌الدین بلخی، ضمن آن که معتقد است آدمی‌زادگان نمی‌توانند حقیقت مطلق را بشناسند، دیدگان ما را بر این واقعیت می‌گشاید که علم و ادراک آدمی از حقیقت دین نسبی است. بیان خواهیم کرد که بحث مولانا بر سر این نکته است که تنها مطلق می‌تواند مطلق را به صورت مطلق بشناسد. به عبارت دیگر، غیرمطلق قادر نیست مطلق را درک کند. نتیجه درک نسبی از حقیقت دینی، بردباری، احترام و معرفت‌شناسی توأم با فروتنی است. این فروتنی معرفت‌شناسانه را خیام چنین توصیف می‌کند:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من
وین حرف معما نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفت‌وگوی من و تو
چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من (۴)

و خلاف چنین درکی حکمی ادعایی است عیسی‌گونه که "راه منم، حقیقت منم، حیات منم." (۵)

بهرتر است از این مقدمات بگذریم و تحلیل خود را آغاز کنیم. درباره این موضوع که آدمی چگونه می‌تواند به حقیقت دست یابد، در حوزه معرفت‌شناسی، چندین نظریه وجود دارد که عبارتند از:

۱. ادراک

۲. تقلید

۳. منطق و عقل

۴. کشف و شهود

رایج‌ترین شیوهٔ کسبِ معرفت شناخت حقیقت است از راه ادراک. بر اساس این نظریه، آدمی می‌تواند با استفاده از حواس خود دربارهٔ حقایق خارجی تأمل و تفکر کند و ادعا کند که از این راه مُتَعَلِّقِ ادراک خود، یعنی آنچه را که درباره‌اش به تفکر و تأمل پرداخته است و مُدْرَک نامیده می‌شود، شناخته است. در هر فعلِ ادراکی، سه جزء یا سه مؤلفه مؤثرند: عالم، معلوم، و رابطهٔ معرفتی میان این دو. ارسطو نخستین فیلسوفی بود که به شرح و بسط این دیدگاه پرداخت. او عقیده داشت که نفس مانند آینه است که جهان خارج را منعکس می‌سازد. بدین سبب، بر وجود سبب علم دارم که در جهان خارج سیبی هست که نقش آن بر ذهن من امکان ادعایی درست را در این باب به من می‌دهد. با این حال، چون اساس این نظریه بر حواس پنجگانه استوار است، اعتبار این حواس شرط لازم می‌شود برای معتبر بودن ادعای آدمی بر شناخت حقیقت.

مولانا جلال‌الدین، در سراسر مثنوی و دیوان شمس خود، ادراک حس‌های پنجگانه آدمی را بی‌اعتبار می‌خواند و با زبان نکوهش از آن سخن می‌گوید و در نتیجه معیار درستی ادعاهایی را که براساس ادراکات حسی صورت می‌گیرد در هم می‌شکند. ادعاهای مطلق‌گرایانه که بر اساس ادراکات حواس پنجگانه صورت می‌گیرد، از آن رو بی‌پایه است که مُدْرَکاتِ مبتنی بر حواس، قابل اعتماد نیستند. آنچه را که چشم و گوش از جهان خارج ادراک و استخراج می‌کنند تنها به طور نسبی می‌توان پذیرفت. مولانا در این باره می‌گوید:

جمله حس‌های بشر هم بی‌بِقَاسِت
 زآنکه پیش نورِ روز حشر، لاسِت
 نورِ حس و جانِ بابایان ما
 نیست کلی فانی و لا(۶) چون گیا
 لیک مانند ستاره و ماهتاب
 جمله محوئند از شعاع آفتاب(۷)

اگر چه حواس پنجگانه نوعی معرفت را حاصل می‌کنند، صحت دانش حاصله، امری نسبی است. غایت و نهایتِ فایده این دانش‌ها از دیدگاه مولانا، در حیطه روزمرگی‌های روزمرگی است. تحقیق این علوم، چنان که در ابیات زیر ملاحظه می‌کنیم، از آن رو

ست که مولانا آنها را مبنای ادعاهای معرفتی مطلق گرایانه نمی‌شناسد:

خرده‌کاری‌های علم هندسه
یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش
ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخر است
که عماد (۸) بودِ گاو و اشتر است
بهر استقبای (۹) حیوان چند روز
نام آن کردند این گیجان رموز (۱۰)

با توجه به این که مولانا بر نظریه نیل به حقیقت از طریق ادراک حسی ایراد وارد می‌کند، شاید فردی ادعا کند که نظریه تقلید ممکن است نظریه‌ای عملی باشد. بر این تقدیر، آدمی نمی‌تواند ادعا کند که اگرچه خود حقیقت را نمی‌شناسد، باید مقلد فلان عالم، مجتهد و امام راه باشد که به گفته خود حقیقت را می‌داند. از دیدگاه فقه سنتی، مردم یا مقلدان یا مجتهد، و طبیعی است که مقلدین را تقلید از مجتهدین واجب شرعی است. مولانا در چندین جای مثنوی بر نظریه رسیدن به حقیقت از طریق تقلید اعتراض می‌کند و آن را پیروی از خیال و گمان می‌خواند و خطر آفرین می‌داند. (۱۱) نقد مولانا از تقلید طیف وسیعی از مسلمانان را در بر می‌گیرد، اعم از سنی و شیعه که مقلدین مجتهدین خوداند و یا شیعیان اسماعیلی که معتقد به حضور وجود امام زمان اند و تبعیت از دستورات وی را مطلق و لازم شرعی می‌دانند. انتقاد مولوی که می‌گوید: "خلق را تقلیدشان بر باد داد،" انتقادی اصولی و بنیادین است، زیرا او تقلید را اندیشه‌سوز می‌داند:

صد هزاران اهل تقلید و نشان
افکند در قعر، یک آسیب‌شان (۱۲)
که به ظن، تقلید و استدلال‌شان
قائم است و بسته پر و بال‌شان
شبهه‌ای انگیزد آن شیطان دون
در فتند این جمله کوران سرنگون (۱۳)

آشکارا ذهنیت اصل بینان و جزمی‌گرایان، قبل از هر چیز، بر نظریه پیروی از مجتهد قرار دارد: از نظر این یک، فقه شافعی سوی حقیقت راهبر است؛ به چشم آن یک، فقه وهابی و وهابیان.

مولانا پسر نوح را نمونه‌ای از گمراهان وادی تقلید می‌داند که می‌پنداشت با شنا کردن، که آن را هم به تقلید آموخته بود، می‌تواند از مهلکه جان بدر برد و خود را به ساحل نجات رساند. کسب حقیقت از طریق تقلید را مولوی همانند دانش طفلی می‌داند که چنگ در دامن مادر می‌زند و از او تقلید می‌کند. مولانا این علم را «علم عاریه» می‌خواند، آن را بر مبنای گمان و ظن استوار می‌داند و درباره‌اش چنین هشدار می‌دهد:

گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد
مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد
علم تقلیدی وبال (۱۴) جان ماست
عاریه ست و ما نشسته کان ماست (۱۵)

قرآن دربارهٔ کسانی که منکر دیدار بی‌واسطه خدایند می‌گوید: "ایشان را به آن علمی نیست؛ جز از پندار پیروی نمی‌کنند و بی‌گمان پندار چیزی از حقیقت را به بار نمی‌آورد." (۱۶) مولانا جلال‌الدین ظاهرا در تفسیر این آیه است که علم یقینی حاصل به وحی دل را به مرغی دارای دو بال و علم حاصل از گمان را به مرغی دارای یک بال مانند می‌سازد، که چون ناقص است توان پرواز ندارد و تا از زمین بلند شود، سرنگون بر زمین افتد؛ او که یک بال بیش ندارد، می‌کوشد دوباره پرواز کند، اما دو سه گامی نرفته نقش زمین می‌شود و افتان و خیزان خود را سوی آشیانه می‌کشاند و چه بسا که در این میانه گرفتار راهزنان و شیادان شود. اما اگر بتواند پای خود را از بند گمان برهاند و حقیقت را به علم یقین درک کند، بی‌تقلید این و آن، دو بال پیدا می‌کند و مانند جبرئیل به پرواز در می‌آید:

علم را دو پر گمان را یک پر است
ناقص آمد ظن، به پرواز ابتر است
مرغ یک پر زود افتد سرنگون
باز بر پرد دوگامی یا فزون
افت و خیزان می‌رود مرغ گمان
با یکی پر بر امید آشیان
چون ز ظنّ و است، علمش رو نمود
شد دو پر آن، مرغ یک پر پر گشود...
با دو پر بر می‌پرد چون جبرئیل
بی‌گمان و بی‌مگر، بی‌قال و قیل (۱۷)

مولانا پس از آن که رسیدن به حقیقت از طریق ادراک و تقلید را به باد انتقاد می‌گیرد و حسن و قبح آن را بیان می‌دارد، توجه خود را به عقل و منطق معطوف می‌سازد. عقل محض را مولانا بر ادراک و تقلید مرجح می‌داند زیرا قابل اثبات و ابطال است. مقدم بر هر چیز، مولوی مفهوم عقل را به دو دسته تقسیم می‌کند: عقل کلی و عقل جزئی. عقل کلی ادراک کلیات را بر عهده دارد، اما عقل جزئی حاکم بر امور مربوط به این جهان است.

ریشهٔ اختلاف عقول را باید در اصول آفرینش جست. معتزله (۱۸) "خلقت عقل را در همگان یکسان می‌دانند و زیادت و نقصان عقل را تابع تاثیر از تعلیم و تجربه به حساب می‌آرند." (۱۹) در برابر آنان سُنّیان قرار دارند که تسلیم حکم شرع‌اند و بی‌آن که پای عقل را به میدان کشند هرچه را کتاب و سنت گفته باشند بی‌چون و چرا می‌پذیرند و "آنان را نیاز به قیاس و مقدمات آن نیست." (۲۰) مولانا جلال‌الدین عقیده معتزلیان عقل‌ورز و استدلال‌گر را باطل می‌داند که می‌گویند عقل‌های افراد بشر در اول آفرینش با یکدیگر یکسانند و تعلیم و تربیت و تجربه‌های زندگی آنها را کم و زیاد می‌کند:

اختلاف عقل‌ها در اصل بود
بر وفاق سُنّیان باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال
که عقول از اصل دارند اعتدال
تجربه و تعلیم بیش و کم کند
تا یکی را از یکی اعلم کند (۲۱)

باید دانست که مولانا چنان که بسیاری محققان نوشته‌اند نه با استدلال مخالف است و نه با عقل‌ورزی، بلکه مانند ابوحامد محمد غزالی استفاده از آن را به حوزه‌ای خاص محدود می‌سازد. عقل‌های کلی و جزوی هر دو لازمند؛ مشکل وقتی پیش می‌آید که نقش‌های این دو عقل را مساوی هم بدانیم. تمایز روشنی که مولوی بین عقل کلی و عقل جزوی قائل می‌شود در حقیقت اعتراضی است به ادعاهای مطلق‌گرایانه‌ای که بر اساس عقل‌ورزی و استدلال مجال طرح پیدا می‌کند.

عقل جزئی همان عقلی است که بر اساس تجربه و دانش‌اندوزی به دست می‌آوریم و آن را علم اکتسابی یا به قول مولانا «علم مکتسبی» می‌خوانیم. مولانا دربارهٔ فرق این دو عقل چنین می‌گوید:

عقل دو عقل است: اول مکتسبی
که در آموزی، چو در مکتب صبی (۲۲)

از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
 از معانی وز علوم خوب و بکر
 عقل تو افزون شود از دیگران
 لیک تو باشی ز حفظ آن گران (۲۳)

انتقاد مولانا از عقولِ چون مکسبی و تحصیلی سبب شده است که او به ضدیت با عقل و فلسفه و استدلال مشهور شود، حال آنکه مولوی کاربرد و استفاده از عقل و منطق را در قلمرو و حیطه مربوط به خود آنها تأیید می‌کند، اما تعمیم آن را به کلیه مقولات جایز نمی‌داند. دایره عقل و منطق، بالمآل، قضایای حملی و سلبی مطلق‌گرایانه را نیز نقض می‌کند و صدق و کذب آنها را نسبی می‌سازد. حدیثی نبوی می‌گوید: در آغاز آفرینش، آفریدگار درّی گرانبها آفرید و آن را عقل نامید. این عقل همان عقل کلی است که از دیدگاه مولانا، هدیه‌ای است الهی و سرچشمه آن نزد آفریدگار است که باید از جان آدمی بجوشد. او در این باره می‌گوید:

عقل دیگر بخشش یزدان بود
 چشمه آن در میان جان بود
 چون ز سینه آب دانش جوش کرد
 نه شود گنده، نه دیرینه، نه زرد
 ور ره نبغش (۲۴) بود بسته چه غم
 کو همی جوشد ز خانه دم بدم
 عقل تحصیلی مثال جوی‌ها
 کآن رود در خانه‌ای از کوی‌ها
 راه آبش بسته شد، شد بی‌نوا
 از درون خویشتن جو چشمه را (۲۵)

انتقاد مولوی از عقل و منطق و حکمت یونانی نه آن است که وی مباحث فلسفی را فی‌نفسه، باطل می‌شمارد، بلکه وی بر این ادعاست که اگر فلسفه و مباحث عقلی محدودیت خویش را نپذیرند، مذمومند و زبان می‌آورند و مبنای دیگری برای ادعاهای مطلق‌گرایانه می‌شوند:

فلسفی منکر شود در فکر و ظن
 گو برو سر را بر این دیوار زن
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل

هست محسوسِ حواسِ اهل دل
فلسفی کو منکر حَتَّانه است
از حواسِ انبیا بیگانه است (۲۶)

اکنون که کسب معرفت از طریق ادراک حسی، تقلید و خردگرایی نمی‌تواند مبنای معرفت مطلق قرار گیرد، شاید علم شهودی بتواند ما را بدان سوی راهبر شود. کشف و شهود که در عرفان از مبانی شناخت به شمار می‌رود، کسب دانش بی‌واسطه را می‌طلبد و معرفت را در اتحاد عاقل و معقول می‌داند. این طریق ادراک که بیشتر به کسب معرفت از طریق نفس و مقولات باطنی می‌پردازد، سنت دیرینه‌ای است که از افلاطون و دکارت تا سهروردی و ملاصدرا در تحول و تطور و تکامل بوده است.

مولوی دربارهٔ این مقولهٔ غامض نخست می‌گوید که پنج حس درونی وجود دارد که نوع دیگری از دانش را کسب می‌کند. حواس درونی ابعادی از نفس انسان را هویدا می‌سازد که با پنج حس ظاهری نمی‌توان به آنها دست یافت. آنچه که سهروردی حکمت ذوقی و یا اشراقی می‌نامد حاصل ادراکات همین حس‌های درونی است. شناخت انسان از وجود و ماهیت نفس خویش صرفاً از طریق حس‌های درون ممکن است. مولانا رابطهٔ حواس پنجگانهٔ ظاهری با حواس باطنی را تشبیه می‌کند به مس در برابر زر سرخ:

پنج حسی هست جز این پنج حس
آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس
اندر آن بازار کاهل محشرند
حسّ مس را چون حسّ زر کی خرنند؟
حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد
حسّ جان از آفتابی می‌چرد (۲۷)

مولانا دل را سلیمان کشور وجود آدمی می‌داند و می‌گوید که اختیار حس‌های ظاهری و باطنی در دست دل است؛ دل به آسانی بر حس‌های پنجگانهٔ جسمانی و پنجگانهٔ روحانی فرمان می‌راند:

دل مگر مهر سلیمان یافته است
که مهار پنج حس بر تافته ست! (۲۸)
پنج حسی از برون میسور او (۲۹)
پنج حسی از درون مأمور او

ده حس است و هفت اندام و دگر
آنچه اندر گفت ناید می شمر (۳۰)

کشف و شهود آنگاه پدید می‌آید که آدمی بتواند حس‌های باطنی را از بند اسارت حس‌های ظاهری برهاند. آن گاه هر یک از حس‌های آدمی پیامبری می‌شود که از گلشن حقایق برای حس‌های دیگر خبر می‌آورد و آنها را هم سوی آن گلشن غیبی می‌کشاند. طرفه آنکه، حس‌ها برای گفتن و شنیدن نیاز به زبان و کلمات و استفاده از صناعاتی مانند حقیقت و مجازهای سخنوران دنیا ندارند. زیرا عین حقیقت را بی هیچ تاویل و تفسیری مشاهده می‌کنند. آری! آدمی دارای چنان مقامی است که چون همه حس‌ها به فرمان دل او در آیند، آسمان‌ها نیز نتوانند سر از فرمان او بر تابند:

چون یکی حس در روش بگشاد بند
مابقی حس‌ها مبدل می‌شوند
چون یکی حس غیر محسوسات دید
گشت غیبی بر همه حس‌ها پدید ...
هر حس پیغمبر حس‌ها شود
جمله حس‌ها را در آن جنت کشد
حس‌ها با حس تو گویند راز
بی‌زبان و بی‌حقیقت بی‌مجاز ...
چون که حس‌ها بنده حس تو شد
مر فلک‌ها را نباشد از تو بُد (۳۱)

تأیید ضمنی مولانا بر علم شهودی نشان می‌دهد که او، افزون بر دیگر شعبه‌های معرفت‌شناسی، به حدود و مرزهای خاص این طریق از شناخت نیز واقف است. طریق کشف و شهود برای گشودن مقولات باطنی مفید است، اما نمی‌تواند مبنای ادعاهای مطلق‌گرایانه باشد همان گونه که گفتار ضد و نقیض عرفای اهل علم شهودی شاهی بر این سخن است.

تبیین، تتبع و تفسیر انتقادی مولانا از انواع معرفت‌شناسی و اشاره به کمبود و سود و زیان آنها، فرصتی برای ادعاهای مطلق‌گرایانه بر جای نمی‌گذارد. این جاست که ادعاهای فقیهانه «حقیقت این است» که مبنای اصول‌گرایی، جزم‌اندیشی و عدم بردباری و تساهل و تسامح قرار می‌گیرد، در هم فرو می‌ریزد و نسبی‌گرایی در اندیشه جایی برای روییدن پیدا می‌کند. اما، باید به یاد آورد که «حقیقت» در چشم مولانا نسبی نیست. او که حقیقت را با حقیقت وجود صانع یکی می‌داند، تنها درک ما را از

آن نسبی می‌خواند. این نسبیت را حتی در حدیثی معروف می‌بینیم که پیامبر ضمن آن می‌گوید: "پروردگارا، مرا ببخشای که تو را به اندازه امکان خودم شناختم." (۳۲) تفکر و تعقل، در نهایت، مقوله‌ای بشری‌ست و قبول این ادعا راه را برای گفتمان و بحث و اقناع آماده می‌کند. مقولات درونی، باطنی و عرفانی که با باطن‌گرایی سر و کار دارد، در قلمرو خصوصی اندیشه قرار می‌گیرد و بنابراین، در این باره باید سکوت کرد. مولانا چنین می‌گوید:

حرف و صوت و گفت را برهم زخم
تا کی بی این هر سه با تو دم زخم (۳۳)

حال که طرق مختلف شناخت نمی‌تواند به حقیقت غایی و نهایی منجر شود، عارف باید سکوت اختیار کند و از اظهار ادعاهای مطلق‌گونه خودداری ورزد. عشق و مقولات باطنی با عقل و خرد تفاوت دارند و دو مقوله مختلف‌اند که هر یک متعلق به حوزه شناخت خاص خود هستند. در باب این جدایی مولانا می‌گوید:

با دو عالم عشق را بیگانگی
اندرو هفتاد و دو دیوانگی (۳۴)
آزمودم عقل دور اندیش را
بعد از این دیوانه سازم خویش را (۳۵)
زین خرد جاهل همی باید شدن
دست در دیوانگی باید زدن (۳۶)

عارف در حوزه عشق و عرفان، می‌تواند هر عقیده شخصی را اتخاذ کند و در درون خویش از آن پاسداری کند. چنین منشی اثر مثبت یا منفی بر تحمل افکار مغایر و مخالف نمی‌گذارد و لذا حوزه‌ای است بی‌طرف و خنثی. اقامه مطلق‌گرایانه قضایای حملی و سلبی است که به مقابله با ادعاهای دیگران بر می‌خیزد، مخصوصاً اگر در زمینه‌های فقهی باشد که آن را امری قدسی و الهی بدانند. عاشق علاقه‌ای به نفی و اثبات صدق ادعای عاشق دیگر ندارد، چون خود گرفتار عشق خود است. فقیه و متکلم است که دعوی خویش را قدسی می‌پندارد و بالمآل، حاصلش یا انتظار تسلیم محض است و یا تکفیر مخالف. مولوی فقیه «بلخی» و اهل فتوا و تکفیر، اکنون مست عشق الهی است؛ او را چه که کافر

کیست و مسلمان کدام است:

مستی امروز من نیست چو مستی دوش
می‌کنی باورم، کاسه بگیر و بنوش
غرق شدم در شراب، عقل مرا برد آب
گفت خرد: "الوداع!" باز نیایم به هوش.
عقل و خرد در جنون رفت ز دنیا برون
چون که ز سر رفت دیگ، چون که ز حد رفت جوش
این دل مجنون مست بند بدرید و جَست
با سر مستان میبچ، هیچ مگو! روا خُمُش! (۳۷)

خشک‌اندیشی، جزمی‌گرایی و عدم تساهل حاصل‌گفتمان قدرت است. چنین گفتمانی بر مبنای منطق ارسطویی استوار است که هر ادعایی را یا صواب می‌داند و یا خطا و منزلی بین‌المنزلتین قائل نیست. مولانا با این صفات به جدال بر می‌خیزد، قیل و قال و ادعای دانستن حقیقت مطلق را محکوم می‌کند و به جای آن «خاموشی» را که عالی‌ترین مرتبه معرفت فروتنانه است، از ما می‌طلبد:

خموشید! خموشید! خموشانه بنوشید
بیوشید! بیوشید! شما گنج نهانید ...
دهان بست، دهان بست از این شرح دل من
که تا گیج نگردید، که تا خیره نمانید (۳۸)

مولوی تکفیر و تعیین تکلیف را به فقیه می‌سپارد و تعبیر و تفسیر و تبیین و تتبع را به حکیم، زیرا که خود از این دو وادی گذشته است. مولوی «بلخی» فقیه به حدیث "موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا" (۳۹) لبیک گفته از قیل و قال فلسفه و کلام گذشته است؛ در بییشه اندیشه او نه حاکمی هست و نه محکومی. او می‌سراید:

بمیرید بمیرید وز این ابر بر آید
چو زین ابر بر آید، همه بدر مُنیرید
خموشید! خموشید! خموشی دم مرگ است
هم از زندگی است این که ز خاموش نفیرید (۴۰)

عاشق فارغ است و خموش نه اهل اثبات است و نه ابطال؛ او را نه از خطا دغدغه است و نه از صواب، نه از کفر و نه از ایمان:

خامش کنم، خامش کنم، تا عشق گوید شرح خود
شرح خوشی، جان پروری، کز او نباشد غایتی (۴۱)

پا نوشت‌ها:

۱. در این مورد مکتب تفکیک و نوشته‌های میرزا مهدی اصفهانی نمونه بارز این نوع تفکر است.
۲. اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (قرآن، سوره ۴ نساء، آیه ۵۹). یعنی از خداوند و پیامبر و اولوالامرتان اطاعت کنید.
۳. از غزل معروف حافظ به مطلع: مژده ای دل که مسیحا نفسی می‌آید.
۴. *Rubaiyat of Omar Khayyam*, Translated by A. Saidi (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991), p. 207.
۵. انجیل یوحنا، ۱۴:۶.
۶. لا در اینجا به معنی نیست و نبود است.
۷. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت‌های ۴۳۳-۴۳۱.
۸. به معنی پایه، ستوان؛ اساس.
۹. استقبا: محافظت و نگهداری.
۱۰. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت‌های ۱۵۱۹-۱۵۱۶.
۱۱. درباره آفت تقلید ن. ک. به: جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، مولوی چه می‌گوید، (تهران، ۱۳۶۰) ج ۱، ص ۴۴۲.
۱۲. آسیب در اینجا به معنی شک و تردید است.
۱۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۲۵-۲۱۲۷.
۱۴. یعنی مایه رنج و گرفتاری روح است.
۱۵. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۳۲۶-۲۳۲۷.
۱۶. قرآن، سوره ۵۳ نجم، آیه ۲۸؛ ترجمه خرمشاهی.
۱۷. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۱۵۱۰-۱۵۱۵.
۱۸. معتزلیان یا معتزله در زمان بنی امیه و در عهد عبدالملک مروان (۶۵-۸۶ق) ظهور کردند. این گروه یکی از فرقه‌های بزرگ اسلام به شمار رفته‌اند که در برابر فرقه‌های مخالف خود یعنی جبریه و صفائیه، عقایدی خاص خود پیدا کردند. و می‌کوشیدند عقاید خود را از بحث و استدلال اثبات کنند و در نتیجه مشاجرات و مباحثاتی که بین خود آنان در گرفت به حدود بیست فرقه تقسیم شدند. معتزله پایه‌گذار علم کلام اسلامی‌اند. از جمله فرقه‌هایی که از نظرات امامان معتزله در مقالات خود استفاده کرده‌اند، فرقه‌های شیعه به خصوص شیعه امامیه اثنی عشریه و امامیه اسماعیلیه و زیدیه‌اند. در این باره ن. ک. به: محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی

- (مشهد، ۱۳۶۸)، ص ۴۱۵؛ دهخدا و مأخذی که در آنجا ذیل معتزله آمده است.
۱۹. سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، دفتر سوم (تهران، ۱۳۷۸)، ص ۲۳۷ ذیل ابیات ۱۵۳۸-۱۵۴۴.
۲۰. همان، دفتر دوم (تهران، ۱۳۷۵)، ص ۲ ذیل ابیات ۶۱-۶۴.
۲۱. همان، دفتر سوم، بیت‌های ۱۵۳۹-۱۵۴۱.
۲۲. صبی: کودک.
۲۳. گران در اینجا یعنی خسته و دلگیر. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت های ۱۹۶۰-۱۹۶۲.
۲۴. جوشیدن آب از چشمه.
۲۵. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت های ۱۹۶۴-۱۹۶۸.
۲۶. همان، دفتر اول، ۳۲۷۸-۳۲۴۰.
۲۷. همان، دفتر دوم، بیت‌های ۴۹-۵۱.
۲۸. در دست گرفته است.
۲۹. به فرمان او.
۳۰. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر اول، بیت‌های ۳۵۷۵-۳۵۷۷.
۳۱. همان، دفتر دوم، ۳۲۴۰، ۳۲۴۱، ۳۲۴۵، ۳۲۴۶، ۳۲۴۹.
۳۲. اللهم انی عرفتک علی مبلغ امکانی فاغفر لی فان معرفتی ایاک و سیلتی الیک.
۳۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۰.
۳۴. همان، دفتر سوم، بیت ۴۷۱۹.
۳۵. همان، دفتر دوم، بیت ۲۳۳۲.
۳۶. همان، دفتر دوم، بیت ۲۳۲۸.
۳۷. دیوان کبیر، یا کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، دوره ده جلدی، غزل شماره ۱۲۷۰، ابیات ۱۳۴۳۲-۱۳۴۳۵.
۳۸. همان، بیت‌های ۶۶۴۹ و ۶۶۵۳.
۳۹. یعنی پیش از مرگ بمیر؛ احادیث مثنوی، به جمع و تدوین بدیع‌الزمان فروزانفر، (تهران، ۱۳۶۳)، ص ۱۱۶. مولانا می‌گوید:
- ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد
یعنی او از اصل این زر بوی برد
مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۱۳۷۲.
۴۰. دیوان کبیر، تصحیح فروزانفر، بیت ۶۶۳۳-۶۶۳۴ از غزل شماره ۶۳۶.
۴۱. همان، بیت ۲۵۷۸۲، از غزل ۲۴۴۲.

شمشیر «لا» و آتش عشق

در طول قرن‌ها، شرح‌های بسیار بر مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین نوشته شده است. بیشتر شارحان این دیوان کوشیده‌اند تا تعالیم شاعر را توضیح دهند. در میان مؤلفانی که در قرن بیستم، دربارهٔ اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین محمد سخن گفته‌اند، معدودند افرادی که بیش از دانشمند بزرگ ایرانی جلال‌الدین همایی (۱۲۷۸-۱۳۵۹ / ۱۹۰۰-۱۹۸۰)، به این موضوع توجه پیدا کرده باشند. در سال تحصیلی ۱۳۶۷-۱۳۶۸ / ۱۹۶۷-۱۹۶۸ که استاد همایی را راضی کرده بودند دوران بازنشستگی خود را یکسال به تعویق اندازد، افتخار یافتم که نزد او در دانشگاه تهران شاگردی کنم. روزی، در کلاس درس، ابراز تأسف می‌کرد از این که، به گفته او، نسل جدید دانشمندان ایران از تمام نکاتی که دربارهٔ هر متنی وجود دارد، مانند زندگی مؤلف، محیط تاریخی، منابع، فنون ادبی، نسخهٔ بدل‌ها و نسخ خطی آنها، اطلاع دارند، اما هیچ خبر ندارند که این متن‌ها از چه موضوعی سخن می‌گویند. چند سال بعد، او کتابی چاپ کرد به نام *مولوی‌نامه* که عنوان فرعی آن *مولوی چه می‌گوید* بود. روشن است که او می‌خواست جای‌های خالی تحقیقاتی را پر کند که در زمینهٔ مولانا پژوهی معاصر ایران مشاهده می‌کرد. با وصف آن که استاد همایی دانشمندی عالیقدر است، به نظر نمی‌رسد که کتاب او تیر را راست بر هدف نشانده باشد - البته اگر بتوان دربارهٔ مولانا تیر را راست بر هدف نشانده. این کتاب دو مجلد است و در کل هزار و صد صفحه را در بر می‌گیرد. با این حال، آن استاد عظیم‌الشان از پس این کار بر نیامد، چه رسد به بنده ناچیز. تنها کاری که از دست من بر می‌آید آن است که

* استاد در بخش پژوهش‌های آسیائی و آسیائی-آمریکائی، دانشگاه ایالتی نیویورک در ستونی بروک.

بر نکاتی چشم بدوزم که از نگاه من لبّ پیام مولانا جلال‌الدین است. همه می‌دانند که آشنائی با شمس تبریزی زندگی جلال‌الدین محمد را دستخوش دگرگونی ساخت. پیش از این آشنائی، جلال‌الدین مردی شناخته می‌شد دانش‌آموخته و برخوردار از احترام دانشمندان دیگر. او در علوم اسلامی، شامل قرآن، حدیث، فقه،^(۱) کلام،^(۲) و فلسفه تبخّر داشت. احتمال می‌رود بهتر و بیشتر از همه در تصوف تعلیم دیده باشد که در برنامه تحصیلات عالی دانش‌پژوهان آن روزگار از دروس متداول به شمار می‌رفت. تصوف که دارای قوالب نظری گوناگون بود، علمی را مطرح می‌کرد که به طور کلی از روح آدمی و رابطه آن با آفریدگار و با جهان سخن می‌گفت، که برای هر انسان اندیشمندی شایان اهمیت است. البته، فلسفه تنها شاخه دیگر دانش اسلامی بود که به این موضوع می‌پردازد. با این حال، بیشتر مسلمانان فلسفه را رشته‌ای انتزاعی و نظری می‌دانستند، و از این که فلاسفه به طور کلی تمایل داشتند خود را از قرآن و حدیث که منابع اصلی آئین اسلامی ست، دور نگاه دارند، ناخشنود بودند.

بنا بر این، کسانی که می‌خواستند راز پدیدار شدن آدمی در عالم جسم [تجسد انسان]^(۳) و ماهیت روح انسان را بدانند، بیشترشان پاسخ را از صوفیان می‌خواستند. افزون بر این، تصوف بسیار پرجاذبه بود، زیرا آموزگاران نه تنها با دانشمندان بلکه با همه قشرهای مردم سخن می‌گفتند و راه‌هایی را پیش پای آنان می‌نهادند که بتوانند بر قدرت همنشینی خود با خدا بیفزایند. برعکس، فقه و کلام پیشه علماء بود. فقیهان بدان سبب با مردم عادی سخن می‌گفتند که به آنان بیاموزند اعمال خود را چگونه با دستورهای خداوند موافق آورند. اهل کلام سر و کاری با غیراهل کلام نداشتند جز آن که با تعبیراتی نسبتاً جزمی به آنان بگویند چگونه باید درباره آفریدگار بیندیشند. و اما آموزگاران صوفی؛ آنان هم برای نخبگان جامعه و هم برای مردمان عادی توضیح می‌دادند که چگونه آفریدگار را در زندگی روزمره خود حاضر ببینند.

بنا بر گزارش‌های متداول و پیش پا افتاده که زبازد مردم است، جلال‌الدین محمد عالمی بود فاضل که تنها مطالبی ظاهری درباره تصوف می‌دانست؛ و شمس درویشی بود بی‌سر و سامان و بی‌سواد، مست باده عشق حق تعالی. شمس دست به کاری زد که جلال‌الدین محمد را از دین هشیاران اهل کتاب و مدرسه به آئین مستان عشق در آورد که از جمله اوصاف آن یکی توجه به موسیقی و رقص، با سماع عارفانه، است.

این داستان، داستانی‌ست زیبا و تا حدی تصویری اجمالی و فوری را از آنچه که اتفاق افتاده است نمایش می‌دهد. داستانی‌ست خوش، اما دشوار بتوان آن را از نظر تاریخی درست دانست. واقعیت آن است که شمس به هیچ روی بی‌سواد نبود و

درعین حال، برخلاف تصویری که ممکن است از واژه‌های مستی و رقص پیدا کنیم، مردی نرم‌خوی و آسان‌گیر و دوست‌داشتنی نیز به شمار نمی‌آمد. او قرآن‌شناس بود و آموزگاری قرآن را پیشه خود ساخته بود؛ با تفسیر قرآن، فقه و فلسفه نیز آشنایی داشت؛ در کارها بسیار دقیق و سخت‌گیر بود و چون کوشش‌های ناچیز آموزگاران قونیه را در زمینه هدایت روحانی مردم مشاهده می‌کرد، آنان را حقیر می‌شمرد. نکته دیگر این که، شمس تشخیص داد که جلال‌الدین محمد پیر صوفی کاملی است. خودش در این باره چنین می‌نویسد: "من بر مولانا آمدم؛ شرط آن بود اول که من نمی‌آیم به شیخی. آن که شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا بر روی زمین نیاورده و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم. آن نمانده است مرا."^(۴)

منظور من آن نیست بکوشم نقش شمس تبریزی را در انقلاب حال^(۵) جلال‌الدین محمد بیان کنم، بلکه، بدان سبب سخن از شمس به میان می‌آورم که تصویر مجمل او به راستی مهم‌ترین موضوع منظوی را در تعالیم مولانا جلال‌الدین روشن می‌سازد. نه شمس در برابر اشتغالات ذهنی علما شکایا بود و نه مولانا که به سن پختگی رسیده بود. در چشم آنان، منظور درست از کسب علم و فرا گرفتن دانش هدایت مردم بود در راه معرفت نفس^(۶)، یعنی راهی که به شناخت آفریدگار و عشق ورزیدن به او و رسیدن به انقلاب روحانی منتهی شود. هر که در پی کسب دانش می‌رفت، حتی در آن روزگار نیز، علم را، بیش از آنچه باید، برای منافع ظاهری علم می‌خواست، نه برای گوهر علم و هدف علم. دانش، نوعاً، همیشه وسیله کسب احترام در جامعه و دریافت حقوق و مستماری از مدرسه‌ای یا دانشگاهی بوده است. به قول شمس:

این قوم که در مدرسه‌ها تحصیل می‌کنند، جهت آن می‌کنند که "معید"^(۷) شویم، مدرسه بگیریم."^(۸) گویند: "حُسْنِیَات^(۹) نیکو می‌باید کردن،" که در این محفل‌ها آن می‌گویند، "تا فلان موضع^(۱۰) را بگیریم." تحصیل علم جهت لقمه‌ای دنیاوی چه می‌کنی؟ این رَسَن^(۱۱) از بهر آن است که از چه بر آیند، نه از بهر آن که از این چه به چاه‌های دیگر فرو روند. در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام؟ و چه جوهرم؟ و به چه آمدم؟ و کجا می‌روم؟ و اصل من از کجاست؟ و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟^(۱۲)

اغلب، برای ما مردم این روزگار دشوار است بفهمیم که تحصیل علم، در آئین تصوف، وسیله‌ای بود برای آن که فرد را آماده سازد به خودآگاهی و خودشناسی^(۱۳) برسد، باطن را صفا بخشد^(۱۴) و با سرمنشاء کل هستی و دانش دوباره یگانگی^(۱۵) پیدا کند. مولانا جلال‌الدین با اشاره به این موضوع در فیه ما فیه می‌گوید:

این کسانی که تحصیل‌ها کردند و در تحصیلند، می‌پندارند که اگر اینجا ملازمت کنند، علم را فراموش کنند و تارک شوند؛ بلکه چون اینجا آیند علم‌هاشان همه جان گیرد. علم‌ها همه نقشند، چون جان گیرند، همچنان باشد که قالبی بی‌جان، جان پذیرفته باشد. اصل این علم‌ها از آنجاست: از عالم بی‌حرف و صوت در عالم حرف و صوت نقل کردند.^(۱۶)

وقتی از این دریچه به اشیاء می‌نگریم می‌بینیم که مراد از کل علم، حقیقت کلی، حقیقه الحقائق^(۱۷) است که جهان و روح انسان را پدید آورد. جویندگان دانش باید جهد کنند تا از نقش‌ها و صورت‌ها بگذرند و سوی روح الهی^(۱۸) و عقل کلی^(۱۹) ره بسپارند که در ماورای این عالم است و آنان و همه جهان هستی را جان می‌بخشد.

دو گونه دانستن

اگر با نگاهی وسیع‌تر به مسئله طلب و جست‌وجوی دانش بنگریم، به آسانی می‌توانیم ببینیم که اکثر آئین‌های دینی دانستن را دو گونه می‌پندارند. منابع مسلمانان، اغلب، با استفاده از واژه‌های علماء و عرفا، بین این دو گونه تفاوت می‌نهند. علما یا اهل علم و دانشمندان دین افرادی هستند که هر آنچه را می‌دانند از کتاب و آموزگار آموخته‌اند. عرفا یا شناسندگان، افرادی هستند که در طریق معرفت نفس و خودشناسی از پیغمبران پیروی کرده‌اند و آن‌جا^(۲۰) یافته‌اند که نقش‌ها و صورت‌ها را جان می‌بخشد. از باب نمونه، مولانا جلال‌الدین، در قطعه‌ای از مثنوی، عارفان را صوفی می‌خواند و تفاوت آنان با عالمان را چنین شرح می‌دهد:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم
زاد صوفی چیست؟ آثار قَدَم^(۲۱)

بسیاری از صوفیان و فیلسوفان، از جمله شمس تبریزی و مولانا جلال‌الدین، با استفاده از اصطلاحات «تقلید» و «تحقیق»^(۲۲) نقش‌ها و صورت‌ها را که ما «دانش» می‌نامیم، از دانش حقیقی متمایز می‌کنند. واژه عربی تقلید و قلاده، به معنی گردن بند و طوقی که دور گردن افتد، از یک ریشه‌اند و مراد از تقلید آن است که آدمی نه از عقاید خود که از عقاید فردی دیگر پیروی کند. تحقیق هم واژه‌ای است عربی و با کلمه حق از یک ریشه است. حق کلمه‌ای است قرآنی به معنای راستی، حقیقت، درستی، و سزاواری.

واژه «تحقیق» از نظر لغوی به معنی رسیدن به حقیقت در درون خود و پدیدار ساختن آن است. در زبان اصطلاحات علوم عقلی اسلامی، واژه «تحقیق» به معنی آن است که آفریدگار را حقیقت کل، حقیقت الحقائق، و حقیقت مطلق^(۲۳) بدانیم و موافق همین معنی عمل کنیم.

اصطلاح مهم دیگری که آن هم با واژه‌های «تحقیق» و «حق» هم ریشه و به معنای راستی و درستی است، کلمه حقیقت است. یکی از متداول‌ترین شیوه‌ها برای توضیح کلیت آئین اسلام استفاده از این واژه است و بدان منظور به کار می‌رود که هدف غایی دین، یعنی حقیقت الهی^(۲۴) را که همه جویندگان جهد می‌کنند به آن برسند، مشخص کند. برای انجام این کار، مردم باید از شریعت، یعنی از مجموع احکامی که از راه وحی نازل شده است، همچنین از طریقت، یعنی از مجموعه آداب روحانی که پیران صوفی آن را می‌آموزند پیروی کنند. مولانا جلال‌الدین، در دیباجه دفتر پنجم مثنوی بیان می‌کند که شریعت و طریقت و حقیقت چگونه به یکدیگر پیوسته‌اند:

شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید و بی آن که شمع به دست آوری
راه رفته نشود؛ و چون در ره آمدی، رفتن تو طریقت است؛ و چون رسیدی
به مقصود، آن حقیقت است. ... شریعت همچو علم طب آموختن است؛ و
طریقت، پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن؛ و حقیقت، صحت
یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن. ... شریعت، علم است؛ طریقت، عمل
است؛ حقیقت، الوصول الی الله.^(۲۵)

بنا براین، رسیدن به یزدان هدف جست‌وجوی روحانی است، و آن را عموماً «تحقیق» می‌گویند. «تقلید» دانش معمولی روزمره است؛ نقشی‌ست حاصل از حروف و مرکب، یعنی از قیل و قال،^(۲۶) از گفته‌ها و شنیده‌های این و آن. هیچ فردی تا از مرحله «تقلید» نگذرد، نمی‌تواند به مرتبه «تحقیق» برسد. گذشته از همه، مقصود از این سخن مطلبی‌ست که هر کسی باید از آن آگاهی داشته باشد: آن معلوماتی که ما می‌دانیم - یا بهتر است بگوئیم آنچه گمان می‌کنیم می‌دانیم - صرفاً سخنانی‌ست که شنیده‌ایم یا مطالبی‌ست که خوانده‌ایم. درباره هیچ یک از آنها یقین نداریم، حتی اگر بر حسب اتفاق قوی‌ترین مفروضات یا گرامی‌ترین اعتقادات ما باشند. ما نمی‌دانیم که این فرضیات و اعتقاداتی که ما پیدا کرده‌ایم درست‌اند یا نه؛ صرفاً بر این باوریم که درست‌اند. برعکس، به مرحله تحقیق رسیدن یعنی این که آدمی نه تنها دانش مبتنی بر شناخت پیدا کند، بلکه از راه نائل شدن به یگانگی^(۲۷) با حقیقتی که منشاء کل وجود و دانش است به شدت انقلاب روحی^(۲۸) پیدا کند. در این مرحله از تکامل

انسانی، نمی‌توان بین عالم^(۳۹) و معلوم^(۴۰) تمایزی قائل شد. فرد عالم غیر از حقیقتی که به آن علم پیدا کرده است و آن را می‌شناسد، نیست. نظایر این توضیحات را درباره هدف علم می‌توان در بیشتر آئین‌های دینی و صد البته در ادیان هندی [دارای مفاهیمی مانند موکشا^(۴۱) و نیروانا^(۴۲)] مشاهده کرد.

بحث بر سر رسیدن به حقیقت و تحقق حقیقت، اغلب، بر حسب مراتب یقین^(۴۳)، یعنی بر اساس تعبیراتی ادامه پیدا می‌کند که در قرآن به کار رفته است. بنا بر این، می‌گویند که دانش دارای سه مرتبه است. نخستین مرتبه «علم‌الیقین»^(۴۴) است و آن دانشی است که از راه قیل و قال حاصل آید و براهین منطقی آن را تأیید کند. دومین مرتبه «عین‌الیقین»^(۴۵) است، یعنی آنچه را که آدمی می‌خواهد بداند عیان ببیند. سومین مرتبه «حق‌الیقین»^(۴۶) که عبارت باشد از یگانگی یافتن آدمی با حقیقت یگانه‌ای که شناخته است.

تمثیلی که معمولاً برای نشان دادن این سه مرتبه به کار می‌رود، آتش است. وقتی نشانه‌ای یا دلیلی چون گرما، ما را از وجود چیزی مانند آتش مطمئن سازد، در مرتبه علم‌الیقین قرار داریم. وقتی زبانه سوزان آتش را می‌بینیم، در مرتبه عین‌الیقین هستیم. وقتی در آتش بسوزیم و خاکستر شویم به مرتبه حق‌الیقین رسیده‌ایم.

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست
خام بدم، پخته شدم، سوختم.

جان کلام همه چنین گفت‌وگوهایی آن است که نوع دانش روزمره ما - مشتمل بر تحصیلات آموزشی و مهارت‌های حرفه‌ای - اصلش از «تقلید» است، نه «تحقیق». از چشم مولانا جلال‌الدین، مردم هرگز نباید به توضیحاتی قانع شوند که درباره جهان هستی، روح انسان، و آفریدگار یکتا در کتاب‌ها می‌خوانند و از آموزگاران می‌شنوند؛ بلکه، باید جهد کنند خود به حقیقت آفریدگار برسند، یعنی به مرتبه‌ای دست یابند که در آنجا عالم و معلوم یکی است و هویت فردی^(۴۷) به آتش حقیقت جاویدان^(۴۸) سوخته و از میان برخاسته است. برای رسیدن به این مرتبه، مردم باید از شریعت و طریقت، یعنی از دستورات دینی و طریق صوفیانه پیروی کنند.

پیش از ادامه سخن، لازم است از یک کژفهمی احتمالی جلوگیری کنیم. قرن‌هاست که از «تقلید» انتقادهای بسیار شده است. شرق‌شناسان بر این گمان رفته‌اند که تقلید کورکورانه سیر پیشرفت و ترقی کشورهای مسلمان را کند کرده است؛ مسلمانان بسیار از «تقلید» به زبان انتقاد سخن گفته‌اند و آن را مایه هلاکت جوامع خود خوانده‌اند. وقتی شمس تبریزی و مولانا جلال‌الدین «تقلید» را نکوهش

می‌کنند، ما نباید بی‌درنگ نتیجه بگیریم که آنان قرن‌ها از روزگار ما پیش بوده‌اند. در بحث‌های امروزی، مفهومی که در مقابل «تقلید» به تصور می‌آید «تحقیق» نیست، اجتهاد است که در لغت به معنی تجاهد است: جهد کردن و کوشیدن. «اجتهاد» در مفهوم اصطلاحی آن به معنی تسلط داشتن بر تعالیم فقهی اسلام - شریعت - است، به صورتی که آدمی بتواند این تعالیم را متناسب با وضعیت‌های نو دوباره تفسیر کند. مؤلفان امروزی اغلب ادعا کرده‌اند که «در اجتهاد» در روزگار میانه بسته شد و اگر مسلمانان می‌خواهند به جهان نوین قدم گذارند، باید آن در را دوباره بگشایند.

از چشم مولانا جلال‌الدین، شمس تبریزی و بسیاری دیگر از صوفیان و فیلسوفان، بحث «تقلید و تحقیق» هیچ ارتباطی با بحث «تقلید و اجتهاد» ندارد.^(۳۹) آنان قبول داشتند که در جهان شریعت، «تقلید» برای اکثریت وسیع مردم مسلمان لازم است، زیرا نه مردم عادی، بلکه تنها بخش بسیار کوچکی از علما می‌توانند به سطح اجتهاد برسند. افزون بر این، برای همه افراد مطلوب نیست در چنین کاری بکوشند، زیرا تسلط بر علم اجتهاد روح را فایده‌ای نمی‌رساند. بدین سبب است که اجتهاد در مقوله فقهی فرض‌الکفایه،^(۴۰) یعنی واجب بر امت مسلمان، طبقه‌بندی می‌شود، نه در مقوله فرض‌العین،^(۴۱) یا واجب بر فرد مسلمان. برای امت مسلمان همین کافی است که در میان‌شان علمائی باشند که به مرتبه اجتهاد رسیده باشند. و اما افراد مسلمان باید به اندازه کافی از احکام اسلام بدانند تا از آن پیروی کنند و در هنگام نیاز از علما تقاضای راهنمایی کنند، اما در هر حال هدف آنان باید رسیدن به حق تعالی باشد، نه مهارت یافتن در فقه.

خلاصه کلام آن که از نگاه آموزگاران صوفی، مسلمانان عملاً باید در طریقت «مقلد»^(۴۲) باشند. به عبارت دیگر، آنان باید در طریق الی‌الله^(۴۳) از دستورات پیری واجد شرایط و دارای صلاحیت پیروی کنند. با این وصف، خود «تقلید» صرفاً وسیله است، نه هدف. هدف رسیدن به حقیقت آفریدگار است و رسیدن به این هدف «تحقیق» خوانده می‌شود. برعکس، این موضوع در بحث‌های امروزه «تقلید» عبارت از آن است که از «اجتهاد» در جهت سازگار ساختن احکام اسلام با نیازهای جهان معاصر استفاده کنند. مفهوم عارفانه «تحقیق»^(۴۴) نزد چنین طرفدارانی که هدف‌هایشان از حد مراتب اجتماعی، شرعی و سیاسی فراتر نمی‌رود، مفهومی ست سخت بیگانه.

مولانا جلال‌الدین هرگز کلمه «تقلید» را به مفهوم فقهی آن به کار نمی‌برد و تقریباً هرگز از واژه «اجتهاد» و کلمات هم‌ریشه‌اش در هیچ جا جز به معنی لغوی آن، که جهد و کوشش باشد، استفاده نمی‌کند.^(۴۵) او پیوسته به خوانندگان مثنوی خود تأکید می‌کند که برای آن که در راه شریعت و آئین طریقت از انبیاء و اولیاء پیروی

کنند، باید بر کوشش‌های خود بیفزایند. هدف آنان از جست‌وجویشان همیشه باید آن باشد که حق و حقیقت پروردگار را به چشم خود ببینند و به عقل خود بشناسند. آنان باید جهد کنند عارف باشند، شناسا باشد و شناسنده، نه تنها مقلدانی دانشمند. همین است آنچه جلال‌الدین در ابیات زیر بیان می‌کند:

چشم داری تو، به چشم خود نگر
منگر از چشم سفیهی بی‌خبر
گوش داری تو، به گوش خود شنو
گوش گولان را چرا باشی گرو؟
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن
هم برای عقل خود اندیشه کن^(۴۶)

وقتی مولانا جلال‌الدین «تقلید» را عیب می‌شمارد منظور او ایراد گرفتن بر رعایت احکام شریعت و آداب طریقت نیست، بلکه او بر ادعای قاضی‌ها، کلامی‌ها، و فیلسوف‌هایی اعتراض می‌کند که می‌گویند حقیقت غایی اشیاء را می‌دانند. در واقع، آنچه ایشان می‌دانند صرفاً همان است که از دیگران شنیده‌اند یا در مورد مسائل پیچیده‌تر، می‌توان گفت آنچه ایشان می‌دانند از فعالیت عقلی خود حاصل آورده‌اند، اما، بر پایهٔ قیل و قال، مسموعات. آنها خود به حقیقت آفریدگار دست نیافته‌اند، بنا براین، بهترین کاری که می‌توانند کرد نقل سخنان افرادی‌ست که به حقیقت رسیده‌اند. در نتیجه، آنان کودکانی هستند که می‌کوشند مانند بزرگان سخن کنند.

طفل ره را فکرتِ مردان کجاست؟
کو خیال او و کو تحقیق راست؟
فکر طفلان دایه باشد یا که شیر
یا مویز و جوز، یا گریه و نفیر
آن مقلد هست چون طفل علیل^(۴۷)
گر چه دارد بحثِ باریک و دلیل^(۴۸)

خلاصه سخن آن که علم عالمان، متکلمان، فلسفیان، دانشمندان و دیگر درس‌خواندگان، از مسموعات، از قیل و قال، سرچشمه می‌گیرد نه از مشاهده. آنها از چشم‌های خود استفاده نمی‌کنند؛ با چشم خود نمی‌بینند، و مزه انقلاب آتش‌وش روحی را که برای «تحقیق» لازم است، نجشیده‌اند. میان محقق^(۴۹) و مقلد فرق بسیار است:

از محقق تا مقلد فرق‌هاست
کین چو داود است و آن دیگر صداست
منبع گفتار این سوزی بود
و آن مقلد کهنه آموزی بود.^(۵۰)

شمشیر «لا»

«تحقیق» به معنی عارفانه آن، هم حوزه معرفت‌شناسی (یا آراء مربوط به معرفت نفس)^(۵۱) را در بر می‌گیرد و هم عرصه هستی‌شناسی^(۵۲) (یا مبحث وجود) را شامل می‌شود. کلمه «حق» که حقیقت از آن مشتق می‌شود، هم به معنی راستی است و هم به معنی درستی. پروردگار که که حق نامیده می‌شود، نهایت راستی^(۵۳) و غایت درستی^(۵۴) است. «تحقیق» عبارت است از شناختن حق مطلق^(۵۵) و رسیدن به حقیقت محض^(۵۶)، و این خود مستلزم توانایی تمیز دادن و انقلاب روحی یافتن است.

چنان که مولانا جلال‌الدین عموماً بیان می‌دارد تا آنجا که شریعت و طریقت «تقلید» را لازم می‌دانند، همیشه پیغمبر اسلام سرمشق قرار می‌گیرد و در مرتبه دوم، انبیاء و اولیاء.^(۵۷) با این حال، حقیقت آفریدگار را نمی‌توان از راه «تقلید» شناخت - آدمی باید با چشم خود ببیند، نه با چشم دیگران. مبنای نظری علم به حق مطلق و حقیقت راستین، توحید است، و آن عبارت است از تصدیق یگانگی خداوند که اساس ایمان را در دین اسلام تشکیل می‌دهد. معنای توحید در نخستین بخش از کلمات تصدیق دین اسلام خلاصه شده است که عبارت باشد از «لا اله الا الله»، نیست خدایی جز خدا.

این جمله که بیانگر توحید است، از دو اصل ساخته شده است که نفی^(۵۸) و اثبات^(۵۹) خوانده می‌شوند. «لا اله» (نیست خدایی) هر خیال باطل و آنچه را غیر حقیقت باشد نفی می‌کند؛ الا الله (جز خدا) حقیقت یگانه حق تعالی را اثبات می‌کند. این نفی و اثبات در کنار هم که قرار گیرند گفت‌وگویی^(۶۰) را مطرح می‌سازند که در سراسر تعالیم صوفیانه طنین‌انداز است و به این قرار، حقیقت مستقل همه دیگران» (یعنی غیر) را نفی می‌کند و حقیقت یگانه حق تعالی را اثبات. غیر خدای یگانه هر چه هست ناپایدار است، درگذشتنی و ناپدیدشدنی‌ست. تنها ایزد است که پایدار است، جاودانه، و پدیدار است. قرآن می‌گوید: «هر چه بر روی زمین است دستخوش فناست و ذات پروردگار که صاحب جلالت و اکرام است، باقی می‌ماند.»^(۶۱)

این آیه یکی از مفاهیم دوتایی رایج‌تری را به وجود می‌آورد که در گفت‌وگوی مربوط به نفی و اثبات به کار می‌رود و آن فنا و بقاء، یعنی نابود شدن و باقی ماندن است. مفهوم دوتایی دیگری که رایج است وجود و عدم یا هستی و نیستی‌ست. مولانا

می گوید:

ما عدم هائیم و هستی‌های ما
 تو وجود مطلقى فانى نما
 ما همه شیران ولی شیرِ عَلم
 حمله‌شان از باد باشد دمِ بدم ...
 بادِ ما و بودِ ما از دادِ توست
 هستی ما جمله از ایجادِ توست^(۶۲)

جمله‌ای که برای بیان توحید به کار می‌رود نه تنها نظریه‌ای را به وجود آورده که اساس «تحقیق» است، بلکه برای تمرین و ممارست عملی هم بسیار مفید است. به عنوان نمونه، همین جمله بیانگر توحید یکی از متداول‌ترین عبارت‌هایی است که طریقت‌های صوفی برای «ذکر»، یاد خدا، به کار می‌برند، و بخش بزرگی از مجموعه قواعد لازم برای تفکر درباره آفریدگار و نعمت او را فراهم می‌سازد. در متون صوفیه، نخستین کلمه این جمله یعنی «لا» را که به معنی «نه» است به شمشیر، یا تیغ، مانند می‌کنند - تا اندازه‌ای، به سبب شیوه نوشتن آن در زبان عربی. جویندگان باید با استفاده از این شمشیر دیگران، «یعنی غیر» را از میان بردارند تا تنها «حق» باقی بماند. دیگران، «غیر» عبارت‌اند از مخلوقات، که عاری از هستی‌اند، غیر موجودند،^(۶۳) و تنها به چشم ما دارای هستی‌اند، و موجود^(۶۴) به نظر می‌آیند. مولانا جلال‌الدین تمثیل شمشیر را در قطعه‌ای به کار می‌برد که، به نظر من، تعالیم او و مطالبی دیگر را که در آثار خود نوشته است، در آن قطعه خلاصه کرده است. این ابیات برای ما حکایت می‌کنند که نفس را باید به آتش عشق آفریدگار سوزاند و این عشق غیر از «شمشیرِ لا» نیست که همه چیزهای عاری از هستی را قطعه قطعه می‌کند و از بین می‌برد:

عشق آن شعله‌ست کو چون بر فروخت
 هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
 تیغِ لا در قتلِ غیرِ حق براند
 در نگر ز آن پس که بعدِ لا چه ماند
 ماند الا الله، باقی جمله رفت
 شاد باش ای عشقِ شرکتِ سوزِ زَفت^(۶۵)

باز گردیم به نقشی که شمس تبریزی بازی کرد و به انقلاب حال جلال‌الدین محمد منتهی شد. سخنان شمس روشن می‌سازد که اصل مطلب او دقیقاً ضرورت رهسپار

شدن از جهان بی‌هستی، از عدم،^(۶۶) به قصد رسیدن به جهان هستی مطلق،^(۶۷) و به عبارت دیگر، ترک «تقلید» و رسیدن به «تحقیق» بوده است. قبل از آمدن شمس به قونیه، جلال‌الدین محمد، بی‌گمان، مستغرق جهان شریعت و طریقت بود، اما هنوز به شعلهٔ عشق حقیقت آفریدگار نسوخته و خاکستر نشده بود. مثنوی معنوی و دیوان شمس، هر دو، در ستایش آتش عشقی‌ست که در جان او گرفت، و سبب زوال همهٔ نقش‌ها و صورت‌ها و تحقق حق را فراهم ساخت.

آتش عشق

اگر بخواهیم بر اساس مراتب علمی، سخن از طریق «تحقیق» گوئیم باید آن را با توجه به جنبهٔ خارجی آن شرح دهیم. خطر چنین کاری تبدیل کردن آن به بحث نظری دیگری‌ست که دانشمندان و هوس‌کاران آن را وردِ صبح و شام خود سازند و قصهٔ هر کوی و برزن کنند. این موضوع یکی از دلایلی‌ست که مولانا جلال‌الدین کم از این شیوه‌ها سخن می‌گوید، بلکه بیشتر به عشق می‌پردازد که، چنان که همه می‌دانند، گفتنی نیست، چشیدنی‌ست:

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست
هر چه گفت و گویِ خلق آن ره، ره عشاق نیست^(۶۸)

عشق را نمی‌توان وصف کرد. آنان که می‌خواهند از مرز تقلید بگذرند و به حقیقت آفریدگار برسند، باید مزه عشق را از سویدای دل، با تمام وجود بچشند.

عشق جوشد بادهٔ تحقیق را
او بود ساقیِ نهانِ صدیق را^(۶۹)

مولانا جلال‌الدین، گرچه زبان اصطلاحات صوفیان نظریه‌پرداز را فراوان به کار می‌برد، انقلاب حال درون را، که آن اصطلاح باید بیان کند، مدّ نظر دارد. از شیوه‌های فراوانی که او بی‌گمان برای چنین هدفی به کار می‌برد یکی وصف سوختن نفس در آتش عشق است که طی مراحل زدودن همهٔ امیال و آرزوها، جز اشتیاقِ نیل به حقیقت محض، اتفاق می‌افتد. مولانا جلال‌الدین چنان بر اهمیت عشق تاکید می‌کند که آدمی با کسانی که معتقدند عشق اصل پیام مولانا جلال‌الدین است، هم سخن می‌شود. با این وصف، اگر به دقت بنگریم، می‌بینیم که در اینجا بیشتر مردم سر رشته را گم کرده‌اند، زیرا عشق را به صورتی تصور می‌کنند که در زندگی روزمره می‌بینند و در

فرهنگ این روزگار به نمایش در آمده است و با هرگونه نگاه منزه از شائبه‌های این جهانی^(۷۰) بیگانه است. اگر بخواهیم معنی آنچه را مولانا جلال‌الدین درباره‌اش سخن می‌گوید بیابیم، باید استنباط آیین اسلام از عشق را بیان کنیم.

سعی می‌کنم زمینه‌های را که سبب می‌شود مولانا جلال‌الدین ندای عشق در دهد، بر اساس آیه‌ای از قرآن که اغلب در این باره نقل شده است، خلاصه کنم. در قرآن می‌خوانیم: «آفریدگار آنان را دوست می‌دارد و آنان آفریدگار را دوست دارند.»^(۷۱) بر اساس این آیه، آفریدگار و آدمی هر دو به صفت عشق ورزیدن متصف‌اند، بنا بر این، هر یک از آن دو عاشق و معشوق دیگری‌ست. به عبارت دیگر، عشق به ایزد با عشق ایزد به عاشق خود معیت دارد. مولانا جلال‌الدین می‌گوید:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو
 که نه معشوقش بود جویای او ...
 در دل تو مهر حق چون شد دو تو
 هست حق را بی‌گمانی مهر تو
 هیچ بانگ کف زدن ناید بدر
 از یکی دست تو بی‌دستی دگر
 تشنه می‌نالد که ای آبِ گوار
 آب هم نالد که کو آن آب‌خوار
 جذب آب است این عطش در جان ما
 ما از آن او، و او هم آن ما^(۷۲)

برای آن که برخی مفاهیم ضمنی ابیات مربوط به این عشق دو سویی را بفهمیم، می‌توانیم نظرهایی را که درباره‌ی عاشق و معشوق بیان کردیم با استفاده از تصویر عارفانه‌ی شمشیر «لا» بررسی کنیم. جمله‌ی بیانگر توحید به ما می‌گوید که جز ایزد یکتا خدایی نیست، یعنی هیچ چیزی جز حق تعالی حقیقی نیست. این جمله همه‌ی اشیاء عاری از هستی را غیرموجود می‌داند و آنها را نفی می‌کند و ایزد یکتا را که هستی حقیقی‌ست اثبات می‌کند. نیز، عاشقان و معشوقان دروغین را نابود می‌سازد و عاشق و معشوق راستین را برجای می‌دارد. به عبارت دیگر، این جمله می‌گوید: "هیچ عاشقی جز ایزد یکتا نیست" و "هیچ معشوقی جز ایزد یکتا نیست".

این سخن که «تنها ایزد یکتا عاشق است» دارای دو مفهوم ضمنی‌ست. نخست آن که کل عشق در جهان هستی نشانه‌ای است از عشق الهی؛ دوم آن که با توجه به آخرین تحلیل، تنها ایزد یکتاست که عشق می‌ورزد. بنا بر این، ملاحظه می‌کنیم که مولانا جلال‌الدین سخن قرآن را باز می‌گوید که آفریدگار همه چیز را

دوتایی آفرید،^(۷۳) و مانند ابن سینای فیلسوف و بسیاری دیگر، تصریح می‌کند که کل حرکت در جهان هستی همانا عشق ایزد یکتاست که به صورت جست‌وجوی و اشتیاقی جهان آفرینش انعکاس یافته است.

حکمت حق در قضا و در قَدَر
کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش
جفت جفت و عاشقانِ جفتِ خویش^(۷۴)

وقتی مولانا جلال‌الدین تصویر عارفانه شمشیرِ «لا» را حتی با شور بیشتری به کار می‌برد، به ما می‌گوید که به راستی هیچ عاشقی جز ایزد یکتا نیست:

عاشقان را جست‌وجو از خویش نیست
در جهان جوینده جز او بیش نیست^(۷۵)

این سخن که «هیچ معشوقی جز ایزد یکتا نیست» نیز دارای دو مفهوم ضمنی اساسی است. نخست آن که هر فردی تنها عاشق ایزد یکتاست و بس. هر چیزی دیگر را که مردم گمان می‌کنند دوست می‌دارند در واقع نشانه‌ای یا نمودی از ایزد یکتا، تجلی و ظهور اسماء و صفات اوست:

عشق تو بر هر چه آن موجود بود
آن ز وصفِ حقّ زر اندود بود
چون زری با اصل رفت و مس بماند
طبع سیر آمد، طلاق او براند
از زرّ اندود صفاتش پا بکش
از جهالت قلب را کم گوی خَوش
کان خوشی در قلب‌ها عارِت است
زیر زینت مایه بی‌زینت است
زرّ ز رُوی قلب در کان می‌رود
سوی آن کان رَو تو هم کان می‌رود
نور از دیوار تا خور می‌رود
تو بدان خور رَو که در خور می‌رود
زین سپس بستان تو آب از آسمان
چون ندیدی تو وفا در ناودان^(۷۶)

دومین مفهوم ضمنی جمله «هیچ معشوقی جز ایزد یکتا نیست» آن است که وقتی آفریدگار در آیه عشق دو سویی می‌گوید «آنها را دوست دارد» سخن از آن می‌کند که او آنها را تنها از این جهت دوست دارد که از تأثیر اسماء و صفات او مبدل به طلای حقیقی، زر بی‌غش، شده‌اند، زیرا هیچ چیز جز او نمی‌تواند متعلق راستین عشق باشد. با این حال، در اینجا مهم است به یاد داشته باشیم که حق تعالی گرچه همه انسان‌ها را دوست دارد، برخی را بیشتر از بقیه دوست دارد. برای فهمیدن علت این که چرا چنین باید باشد، باید به این سؤال قدیمی نظری بیفکنیم که «چرا آفریدگار جهان هستی را آفرید؟» از چشم مولانا جلال‌الدین و به طور کلی از دیدگاه آئین تصوف، پاسخ این است: «زیرا آنها [جهان هستی] را دوست دارد.» بدون جهان هستی «آنها» بی‌در بساط نیست تا دوستشان بدارد.

این پاسخ را نوعاً بر اساس حدیث قدسی مشهوری توضیح می‌دهند که می‌گوید: "من گنجی بودم پنهان، دوست داشتم^(۷۷) شناخته شوم. پس، خلق را بیافریدم تا شناخته شوم."^(۷۸) عشق آفریدگار به شناخته شدن مقتضی تفاوت، غیریت، کثرت و بُعد است، زیرا شناختن و علم پیدا کردن متوقف بر تفاوت و تمایز است. به عبارت دیگر، عشق آفریدگار خود سبب فراق و جدایی از آفریدگار است که خود بیانگر گرفتار شدن ما در قید هستی و «جدایی‌ها» بی‌ست که در نخستین بیت مثنوی آمده و حال و هوای مضامین آن و بیش از آن حال و هوای غزل‌های دیوان شمس را پر کرده است.

از این دیدگاه که می‌نگریم می‌بینیم که اصل کل اشتیاق، تمنا، آرزو، نیاز، و درد و رنج در احساس هجرانی قرار دارد که حاصل «دوست دارم شناخته شوم» آفریدگار است. اگر «آنها» یعنی آدمیان، و نه دیگر مخلوقات را، آفریدگار دوست دارد، دقیقاً بدان سبب است که تنها آدمیان قابلیت شناختن او را دارند، زیرا آفریدگار تنها آدم، یعنی ما، را «بر صورت خود آفرید»^(۷۹) و «همه اسم‌ها را به او آموخت»^(۸۰) چنین است نظر اصلی اسلام در مبحث «انسان‌شناسی»^(۸۱).

مولانا جلال‌الدین، وقتی از نقش انسان گفت‌وگو می‌کند و او را یگانه معشوق پروردگار می‌خواند، نوعاً، بر اساس عشق حق تعالی به کامل‌ترین انسان، یعنی محمد(ص) سخن می‌گوید که آفریدگار در حدیثی قدسی خطاب به او گفت: «اگر بهر تو نبود، افلاک را نمی‌آفریدم»^(۸۲) با این حال، مولانا جلال‌الدین این بحث را به همه انبیاء و اولیا تعمیم می‌دهد و آنان را نیز که انسان کامل‌اند محبوب حق تعالی می‌شمرد:

آسمان‌ها بنده ماهِ وی‌اند
شرق و مغرب جمله نان‌خواه وی‌اند

ز آن که لولاک است بر توقیع او
 جمله در انعام و در توزیع او
 گر نبودی او نیابیدی فلک
 گردش و نور و مکانی ملک
 گر نبودی او نیابیدی بحار^(۸۳)
 هیبت و ماهی و دُرّ شاهوار
 گر نبودی او نیابیدی زمین
 در درونه گنج و بیرون یاسمین
 رزق‌ها هم رزق خواران وی‌اند
 میوه‌ها لب‌خشک باران وی‌اند^(۸۴)

برای این که از ماجرای عشق آفریدگار به آدمیان خبردار شویم، باید نقش زیبایی را به یاد بیاوریم که نقشی ست اساسی. به طور کلی، در فرهنگ اندیشه‌های اسلامی، آنچه متعلق عشق - دست کم عشق راستین - قرار گرفته، همیشه زیبایی بوده است. پیغمبر اسلام در حدیثی به این ارتباط اشاره می‌کند و می‌گوید: «آفریدگار زیباست و زیبایی را دوست دارد.»^(۸۵) اگر مفهوم شمشیر «لا» را دربارهٔ این حدیث به کار بریم، می‌بینیم که بخش اول این جمله - «آفریدگار زیباست» - به معنی آن است که «هیچ زیبایی نیست مگر آفریدگار.» به عبارت دیگر، همهٔ چیزهای زیبا «زrandود» ساده‌ای از زیبایی آفریدگارند. بخش دوم آن - «زیبایی را دوست دارد» - یعنی که هیچ چیزی متعلق عشق آفریدگار نیست، مگر زیبایی. اگر آفریدگار به آدمیان عشق می‌ورزد، از آن جهت چنین می‌کند که آنان زیبایند. آنان زیبایند زیرا آفریدگار آنان را بر صورت خود آفرید. صورت آفریدگار را با استفاده از عبارت قرآنی «الاسماء الحسنی»^(۸۶) یعنی «زیباترین نام‌ها» می‌توان وصف کرد. به عبارت دیگر، راه شایسته برای توصیف «صورت» حق، یعنی راهی که حق تعالی بدان راه بر ما پدیدار می‌شود، آن است که ما به مفهومی متوسل شویم که قرآن آن را «الاسماء الحسنی» می‌خواند. این نام‌هاست که می‌تواند به ما بفهماند معنی «هیچ زیبایی نیست مگر آفریدگار» یعنی چه. زrandود شدن آدم به این «زیباترین نام‌ها» ست که همهٔ زیبایی‌های شایستهٔ آدمی را به او ارزانی می‌دارد. نیز فراموش نکنیم که قرآن می‌گوید: «شما را آفریدگار به نقش‌های زیبا برآورد.»^(۸۷) آفریدگار بدان سبب که آدمیان را از عشق آفریده است، پس، به همهٔ آنان، به یک یک آنان، عشق می‌ورزد - البته به همان میزان که آنان موافق زیبایی خدادادی آدمی، یعنی موافق خلقت ازلی خود، که در دین «فطرت» خوانده شده است، عمل کنند. اما، آدمیان، نوعاً، به زیبایی خود توجه ندارند. آنان از یاد برده‌اند که کی هستند، و خود را آزاد می‌بینند که زیبایی، آفریدگار، پیغمبران، خرد، و عشق را «نفی»

کنند. آنان به همان نسبت که به جای حرف اثبات «آری» حرف «نه» نفی را بر زبان می‌آورند، زشتند. و آفریدگار زشت را دوست ندارد. قرآن، در چندین آیه، این نکته را روشن بیان کرده است که می‌گوید کافران، گناه‌کاران، تبهکاران، تعدی‌گران، اسراف‌کاران، متکبران و فخرفروشان را آفریدگار دوست ندارد.

بنابر این، ایزد یکتا گرچه «آنان را دوست دارد»، محبتش نسبت به همه افراد یکسان نیست. او آدمیان را به اندازه‌ای که زیبایی او را منعکس می‌سازند، دوست دارد، زیرا «هیچ زیبایی نیست مگر ایزد یکتا» و «هیچ معشوقی نیست مگر ایزد یکتا». بنابراین، واقعیت آن است که همه مردم زیبایی ایزد را منعکس می‌سازند، زیرا «همه بر صورت او آفریده شده‌اند». اما، مردم برای آن که به راستی زیبا باشند، باید از آزادی خود استفاده کنند و جهد بلیغ کنند تا خود را با آن که زیبای علی‌الاطلاق، زیبای محض و مطلق است، هماهنگ کنند، نه با آن که هیچ زیبا نیست. آنان تنها در صورتی می‌توانند چنین کنند که از انبیاء و اولیاء، از پیغمبران و یاران گزیده خدا، یعنی از کسانی پیروی کنند که به حقیقت دست یافته‌اند و به مرتبه «تحقیق» رسیده‌اند. راه حقیقت را شریعت و طریقت روشن می‌سازند که خود بیانگر سنت پیغمبرند، آن یک در عرصه افعال ظاهری و این یک در وادی تبدل حال. قرآن نقشی را که پیغمبر اسلام در راه عشق ایزد یکتا بر عهده دارد، روشن نموده است: [ای محمد به آدمیان] «بگو اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید؛ تا خدا نیز شما را دوست بدارد.»^(۸۸)

بنابر این، خلاصه کنیم که وقتی آفریدگار آدمیان را دوست دارد، نخست، یعنی این که او جهان هستی را می‌آفریند و موجب هجران می‌شود تا مردم آگاه باشند که هستی‌هایی جزئی‌اند - کل نیستند؛ آنگاه بدانند که «گنج پنهان سرمنشاء هستی همه است - هستی کل اوست. دوم، به این معنی ست که او مردمان را فرا می‌خواند تا با پیروی از پیغمبران روی سوی عشق او باز آورند. جدایی آدمیان از او بر حسب ضرورت پدید آمده است، و آنان را مجبور می‌سازد به اشتیاق و تمنای خود پی برند؛ عشق و نیاز خود بدانند، به نیستی خود و هستی آفریدگار معترف باشند. این هجران آنان را تبدیل به عاشقانی می‌کند گرفتار درد اشتیاق و آرزوی دیدار، اما آنان را وادار نمی‌سازد بدانند یگانه متعلق عشق آنان آفریدگار است. تنها در صورتی که آنان از این نکته با خبر باشند و جهد کنند به او نزدیک شوند، عشق او به آنان زیادت می‌شود.

در متون صوفیه، سخنی که بیشتر اوقات نقل می‌شود و آن را ثمره پیروی از پیغمبر اسلام و نزدیک شدن (تقرّب) به پروردگار می‌دانند، حدیثی قدسی ست که حق تعالی در آن از بنده‌ای سخن می‌گوید که جهد می‌کند با انجام فرائض و نوافل، یعنی با انجام اعمال نیکوی واجب و مستحب، به او تقرّب یابد، یعنی خود را به او

نزدیک کند. وقتی بنده این اعمال نیکو را انجام دهد، پروردگار می‌گوید: «من او را دوست می‌دارم و چون من بنده خود را دوست بدارم، گوش او می‌شوم که بدان بشنود، و چشم او می‌شوم که بدان ببیند و دست او می‌شوم که بدان بگیرد و پای او می‌شوم که بدان برود.»^(۸۹) این حدیث را اشارت به هدف غایی آفرینش دانسته‌اند. آفریدگار، با آشکار گرداندن گنج پنهان، جهان هستی را گرفتار فراق و هجران می‌سازد - نی‌ها را از نیستان جدا می‌کند. نی‌ها از جدایی خود شکوه سر می‌دهند، یعنی به عبارت دیگر، آرزومندی خود را برای باز گشتن به سوی او ابراز می‌کنند. آفریدگار، در پاسخ به اشتیاق آنها، پیغمبران را می‌فرستد تا راه بازگشت یعنی راهی را پیش پای آنان گذارند که به غلبه بر جدایی‌ها انجامد، به تقرب و وصال منتهی شود و شادمانی زندگی جاویدان در کنار معشوق راستین را نصیب سازد.

خلاصه کلام آن که مولانا جلال‌الدین تمثیل عرفانی «تیغِ لا» را درباره همه چیزها به کار می‌برد، مگر معشوق حقیقی. او شنوندگان سخنانش را فرا می‌خواند که به آتش عشق بسوزند تا شاید به عالم حقیقت پروردگار رسند و در دریای وصال حق غوطه خورند. او به آنان می‌گوید که هدف از پدیدار شدن آنان در عالم جسم (تجسد) این است که یگانگی نخستین خود با معشوق الهی خویش را باز یابند و این نکته را در روح خود به تحقق رسانند که «هیچ عاشقی جز آفریدگار نیست، هیچ معشوقی جز آفریدگار نیست.»

مولانا جلال‌الدین داستان عاشق و معشوق، سود و زیان، هجران و وصال، غم و شادی، را به شیوه‌های گوناگون و به مضامین بسیار حکایت می‌کند، و همیشه سخن را باز می‌رساند به دریای عشق، یعنی همان گنج بی‌پایان که خود را، بر اثر عشق به آدمیان آشکار ساخت، و اکنون آنان را فرا می‌خواند تا با ملکوت ازلی باز پیوندند. اما از بیم آن که مبادا گمان کنیم منظور از این فراخواندن باز گشتن «قطره به دریا» و نابودی جمله چیزهایی است که روح آدمی را به یگانگی و حقیقت می‌رساند، باید این داستان کوچک را از مجالس سبعة (هفت خطابه) مولانا جلال‌الدین بخوانیم که خلاصه‌ای است مناسب از تعالیم اساسی او:

ماهی‌وار، با آن دریای حیات می‌گوییم:

«چرا موج زدی و ما را به خشکی آب و گل انداختی؟ این چنین رحمت که

تو راست، چنان بی‌رحمی چرا کردی؟» ...

جواب می‌فرماید: «کنتُ کنزاً مخفیاً؛ أحببتُ أن أعرف» - گنجی بودم پنهان

در پرده غیب، در خلوت لامکان؛ از پس پرده‌های هستی خواستم تا جمال و جلال مرا بدانند و ببینند که من چه آب حیاتم و چه کیمیای سعاداتم.

گفتند که: ما که ماهیان این دریاییم، اول، در این دریای حیات بوده‌ایم؛ ما می‌دانستیم عظمت این دریا را، و لطف این دریا را، که مس اکسیرپذیر این کیمیای بی‌نهایتیم؛ می‌دانستیم عزت این کیمیای حیات را. آنها که ماهیان این دریا نبودند، در اول، چندان که بر ایشان عرضه کردیم نشیندند و ندیدند و ندانستند. چون اول، عارف ما بودیم و آخر، عارف این گنج هم ماییم. این چندین غربتِ دراز جهت «أَحَبَّتْ أَنْ أَعْرِفَ، خَوَاسْتُمْ تَا مَرَا بَدَانَنْد»، این با که بود؟

جواب آمد که: ای ماهیان! اگر چه ماهی قدر آب داند و عاشق باشد و چفسیده باشد بر وصال دریا، اما بدان صفت و بدان سوز و بدان گرمی و جان‌سپاری و ناله و خونابه باریدن و جگر بریان داشتن نباشد که آن ماهیی که موج او را به خشکی افکند و مدت‌های دراز بر خاک گرم و ریگ سوزان می‌طپد که «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيِي»^(۹۰) نه فراق دریا می‌گذارد که حلاوت زندگی یابد و خود با فراق دریای حیات، چگونه لذت حیات یابد کسی که آن دریا را دیده باشد؟... دریا این ندا می‌کند که:

خواستم که گنج خود را ظاهر کنم؛ خواستم که گنج‌شناسی شما هم ظاهر کنم و چنان که خواستم که صفا و لطف این دریا را پیدا کنم، خواستم که بلندهمتی این ماهیان را و لطف پروردگی این ماهیان و این دریا را پیدا کنم تا وفای خود را بینند و همت‌شان آشکار شود. «الْم، أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا يَفْتَنُونَ؟»^(۹۱) صد هزار مار است که دعوی ماهیی می‌کند؛ صورت، صورتِ مار ست و معنی، معنی مار.^(۹۲)

پانویس‌ها:

۱. Jurisprudence.

۲. Theology.

۳. Embodiment.

۴. ویلیام جیتیک، من و مولانا، زندگانی شمس تبریزی، ترجمه شهاب الدین عباسی (تهران: نشر مروارید، ۱۳۸۶)، ص ۲۰۵، شماره ۶۴.

۵. Transformation.

۶. Self-realization.

۷. معید در مدارس قدیم به فردی می‌گفتند که پس از استاد درس را برای شاگردان اعاده می‌کرد، دوباره می‌گفت و برای این کار ماهیانه و مستمری دریافت می‌کرد.

۸. مراد از مدرسه گرفتن، گرفتن منصبی بود در حد مدیر مدرسه علمیة قدیم که آن نیز همراه مستمری و منافع مادی و اجتماعی بوده است، به خصوص اگر مدرسه موقوفات می‌داشت مناقش بسیار بود.

۹. نیکویی‌ها؛ کارهای پسندیده.

۱۰. مقام؛ شغل.

۱۱. طناب.

۱۲. ویلیام چیتیک، من و مولانا، ص ۸۶-۸۷، ش ۲۶.

۱۳. Self-awareness.

۱۴. Enlightenment.

۱۵. Reunification.

۱۶. فیه مافیة، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۴۸ / ۱۹۶۹)، ص ۱۵۶.

۱۷. Supreme Reality.

۱۸. Divine Spirit.

۱۹. Universal Intellect.

۲۰. Spirit.

۲۱. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر دوم، بیت‌های ۱۵۹-۱۶۰.

۲۲. Realization.

۲۳. Absolute Reality.

۲۴. Divine Reality.

۲۵. یعنی رسیدن به ایزد یکتا.

۲۶. Hearsay.

۲۷. Oneness.

۲۸. Spiritual transformation.

۲۹. Knower.

۳۰. Known.

۳۱. Moksha.

۳۲. Nirvana.

۳۳. Certainty.

۳۴. Knowledge of certainty.

قرآن، سوره ۱۰۲، تکاثر، آیه ۵.

۳۵. Eye of certainty.

همان، سوره ۱۰۲، تکاثر، آیه ۷.

۳۶. Truth (or reality) of certainty.

همان، سوره ۵۱، حاقه، آیه ۶۹.

۳۷. Individual ego.

۳۸. Everlasting Truth.

۳۹. مثلاً، تحقیق محور تعالیم ابن عربی را تشکیل می‌دهد و این نکته هم از نوشته‌های خودش پیداست و هم از سخنان پیروانش، مانند صدرالدین قونوی که شیوه مکتب ابن عربی را «مشرب‌التحقیق» می‌خواند. برای اطلاع از نقشی محوری تقلید در تعالیم ابن عربی، ن. ک. به:

William Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York, 1998), pp.xxiv-xxv, and Ibn Arabi (Oxford: Oneworld, 2005), Chapter 5.

درباره این موضوع که تحقیق هدف فلسفه است، ن. ب:

William Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 63-65.

۴۰. Incumbent on the community.

۴۱. Incumbent on the individual.

۴۲. Imitator.

۴۳. Path to God.

۴۴. Realization.

۴۵. مولانا جلال‌الدین اصطلاح اجتهاد و مجتهد را حدود سی بار در مثنوی معنوی بکار برده، اما تنها یک بار آن را در مفهوم اصطلاحی‌اش آورده است (دفتر سوم، بیت ۳۵۸۱). و اغلب واژه اجتهاد را با جهد، مجاهده، و کوشش مترادف می‌آورد و هرگز آن را با تقلید مقابل نمی‌نهد.

۴۶. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر ششم، بیت‌های ۳۳۴۲-۳۳۴۴.

۴۷. بیمار، مریض.

۴۸. همان، دفتر پنجم، بیت‌های ۱۲۸۷-۱۲۸۹.

۴۹. Realizer.

۵۰. همان، دفتر پنجم، بیت‌های ۴۹۳-۴۹۴.

۵۱. Epistemology.

۵۲. Ontology.

۵۳. Utimate Truth.

۵۴. Supreme Reality.

۵۵. Absolutely True.

۵۶. Supremely Real.

۵۷. جان رنارد در کتاب خود به این جنبه از تعالیم مولانا عنایت داشته است. ن. ب:

John Renard, *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation* (Albany: State University of New York Press, 1994).

۵۸. Negation.

۵۹. Affirmation.

۶۰. Dialectic.

۶۱. قرآن، سوره ۵۵، الرحمن، آیات ۲۶ و ۲۷.

۶۲. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر اول، بیت‌های ۶۰۲ - ۶۰۳ و ۶۰۵.

۶۳. Non-existent.

۶۴. Existent.

۶۵. همان، دفتر پنجم، بیت‌های ۵۸۸-۵۹۰.

۶۶. Non-existence.

۶۷. Absolute Being.

۶۸. کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح فروزانفر، دوره ده جلدی (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۵)، غ ۳۹۵، بیت ۴۱۸۲.

۶۹. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۴۷۴۲.

۷۰. Transcendent vision.

۷۱. قرآن، سوره ۵، مائده، آیه ۵۴.

۷۲. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر سوم، بیت‌های ۴۳۹۳-۴۳۹۹.

۷۳. قرآن، سوره ۵۱، ذاریات، آیه ۴۹.

۷۴. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر سوم، بیت‌های ۴۴۰۰-۴۴۰۱.

۷۵. کلیات شمس یا دیوان کبیر، غ ۴۲۵۵، بیت ۴۴۷۱.
۷۶. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۵۵۴-۵۶۰.
۷۷. این حدیث به چند صورت روایت شده است و فعل آن یا احببت، «دوست داشتم» است یا اردت، «خواستم». صورت دوم آن با این بحث قرآنی گره می‌خورد که خواست آفریدگار اساس آفرینش است همانطور که در سوره ۱۶، نحل، آیه ۴۰ می‌بینیم. آفریدگار در آن آیه می‌گوید: «قول ما به چیزی که او را اراده کرده باشیم غیر از این نیست که به آن بگوییم موجود شود و بیدرتگ موجود می‌شود». در هر صورت، بحث اصلی یکی است: حق تعالی چیزهای خاصی یعنی آنهایی را دوست دارد یا می‌خواهد که می‌توانند او را بشناسند که کیست؛ تنها افرادی که بر صورت او هستند - یعنی آدمیان - می‌توانند این کار را انجام دهند.
۷۸. احادیث مثنوی، به جمع و تدوین بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱)، ص ۲۹، ش ۷۰.
۷۹. همان، ص ۱۱۴، ش ۳۴۶. مثنوی (دفتر چهارم، بیت ۱۱۹۴) می‌گوید:
- خلق ما بر صورت خود کرد خلق / وصف ما از وصف او گیرد سبق
۸۰. قرآن، سوره ۲، بقره، آیه ۳۱.

۸۱. Anthropology.

۸۲. احادیث مثنوی، ص ۱۷۲، ش ۵۴۶؛ مثنوی می‌گوید (دفتر پنجم بیت ۲۷۳۷):
- با محمد بود عشق پاک جفت بهر / عشق او را خدا لولاک گفت
۸۳. دریاها.
۸۴. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت‌های ۲۱۰۲-۲۱۰۶.
۸۵. احادیث مثنوی، ص ۴۲، ش ۱۰۶.
۸۶. قرآن، سوره ۷، اعراف، آیه ۱۸۰.
۸۷. همان، سوره ۴۰، غافر، آیه ۴۶.
۸۸. همان، سوره ۳، آل عمران، آیه ۳۱.
۸۹. احادیث مثنوی، ص ۱۸-۱۹، ش ۴۲؛ ن. ب.: مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۹۳۸.
۹۰. قرآن، سوره ۲۰، طه، آیه ۴؛ نه در آن می‌میرد و نه زنده است.
۹۱. همان، سوره ۲۹، عنکبوت، آیه ۲-۱؛ الف لام میم. آیا مردم گمان می‌کنند که رهپیشان می‌کنند همین که بگویند ایمان آوردیم و ایشان را بدین دعوی نمی‌آزمایند؟
۹۲. مولانا جلال‌الدین رومی، مجالس سبعه، هفت خطابه، با تصحیحات و توضیحات دکتر توفیق سبحانی (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۹)، ص ۱۲۱.