

بررسی عارضه حرکت در نی‌نامه

An Investigation of Mutation in Masnavi

چکیده

مثنوی معنوی جلال‌الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی را بزرگ‌ترین اثر عرفانی بشر دانسته‌اند. حقیقت این اثر دعوت به استغراق در «عشق» و ترک ماسوای آن است. مغز دعوت و پیام آن به زبان تمثیل در چهارده بیت از هژده بیت معروف به «نی‌نامه» فشرده شده است. مهم‌ترین لازمه از لوازم «عشق» حرکت یا تغییر است. کما این که مهم‌ترین لازمه آتش سوختن است. حرکت یا تغییر حقیقتی است که در ذات هستی نهفته است. روح انسان نیز به عنوان بخشی از هستی مستلزم حرکت یا تغییر است. بدین جهت بشر به تجارب زیستی و اجتماعی که در طول حیات برای انسان حاصل می‌شود، قناعت نکرده، با ایجاد مراکز آموزشی برای ایجاد حرکت در روح انسانی بیش از هر چیز تلاش می‌کند. یکی از مهم‌ترین اهداف بعثت انبیا را هم باید در حرکت جست. سه خاصیت ذاتی حرکت تدریجی بودن، متصل بودن، و گذر از یک «هستی» به «هستی دیگر» آن است و گرنه انتظار تغییر معقول نخواهد بود. در این مقاله به روش تحلیل منطقی هر بیت، ابیات نی‌نامه بررسی شده‌اند. حاصل بررسی این است که حرکتی که مولوی مصرانه در مخاطبان اثر خود می‌جوید، از دو خاصیت تدریج و اتصال بی‌بهره است و در نتیجه به خاصیت سوم دسترسی ندارد لذا مثنوی نمی‌تواند یک اثر تعلیمی باشد و مخاطبان او، از این اثر، راهی برای ایجاد جهش و حرکت در خود نمی‌یابند.

واژه‌های کلیدی: مثنوی، نی‌نامه، عارضه، حرکت، تغییر.

مقدمه

زندگی انسان در عصر حاضر با مسائل و مشکلاتی مواجه است که انسان‌های قرون گذشته بسیاری از آن‌ها را نداشتند. گرم شدن کره زمین و بهره‌ستانی بیش از حد ظرفیت از محیط زیست، حیات انسان را با مخاطرات اجتناب‌پذیری مواجه کرده است که می‌تواند موجب نگرانی و پریشانی روانی انسان‌های ملتزم مسئولیت باشد.

آشکار شدن بهره‌کشی ابزارهای گروه‌هایی، از دین که می‌تواند موجبات آسایش روانی و آرامش درونی اکثر نوع آدمی را فراهم کند، باعث بی‌اعتباری دین و تزلزل تکیه‌گاه‌های روانی اکثر انسان‌ها و در نتیجه گسترش بیماری‌های روانی، فسادهای اخلاقی، استعمارهای اجتماعی و مسائل و مشکلات متعدد دیگر شده است.

اقتصاد خزیده در انحصار تولید و مصرف، راه خود را از دین و اخلاق جدا کرده و موجبات شکاف‌های طبقاتی عظیمی شده و بذره‌های آشوب‌های اجتماعی را افشانده و تاریخ را منتظر مشاهده تلاطم‌های امواج خروشان گرسنگان و درماندگان بی‌شمار روزافزون کرده است و بسیار بیشتر از این که به سبب بهره‌مندی از علم رفاه و آرامش بیشتری تولید کند، با روش سرمایه‌سالاری و «پول‌خدایی» با بخشیدن رفاه جسمانی به انسان‌ها، موجبات زوال آرامش روانی را فراهم کرده است.

علم و تکنولوژی با قدرت حیرت‌زای روزافزون، درخشش خیره‌کننده و دقت خارق‌العاده، قدرتی را که از عظمت خدایان ادیان بر اذهان سایه افکنده بود، از اکثر اذهان ربوده و در دنیای باورها عرصه را بر تعلیمات انبیا تنگ کرده است اما از آن جا که کمتر می‌تواند نیازهای روانی آدمی را برطرف کند و به دنیای مه‌آلود اذهان جمعی سلطه‌ای

ندارد و با وجود تنگ کردن جای مبادی باورها در اذهان، نمی‌تواند ارواح و باورها را بارور کند و در نتیجه موجب کاهش قدرت روان آدمی می‌شود، نمی‌تواند موجب سعادت یا لاقل احساس سعادت حقیقی شود.

اخلاق که روزگاری کمتر جایی بود که در آن جا مطلق انگاشته نشود، در اکثر مکاتب فکری و علمی، نسبی انگاشته می‌شود. یکی از نتایج این تحول اتکای تمام نظم‌ها و انضباط‌های لازم برای زیست جمعی به قوانین اجتماعی است و پاسبان بیرونی جای پاسبان درونی را گرفته است لذا هر جا که قانون ورود ندارد یا مجریان قانون چشمشان را می‌پوشند، فساد متولد می‌شود. یکی دیگر از نتایج کاهش قدرت اخلاق ضعیف تلقی شدن دین است چون اخلاق حاصل تفکرات فلسفی و تعلیمات ادیان است. سقوط ارزش‌های اخلاقی مترتب بر سقوط ارزش علم و دین است. در جوامعی که امواج آشوب‌های متعدد آن‌ها را تهدید می‌کنند، نتایج سقوط دین و اخلاق که پاسبانان درونی و همیشه بیدار و فریب‌ناپذیرند و چشم‌انداز دلربای سعادت ابدی اخروی را در پیش چشم می‌گسترند، از بابت تولد ضعف‌ها و کاستی‌ها و دردها و آسیب‌ها بی‌نیاز از توضیح اند.

دین که یکی از معدود وجدانیات مرکوز در فطرت آدمی است و در وجدان فردی، شعور جمعی، سنن و تابوهای بدوی، اوهام و رویاهای مه‌آلود، جادوها و افسانه‌ها و اساطیر اقوام نامتمدن و متمدن، و ساختارهای دینی و شعایر اجتماعی پایه‌های حیات مادی و معنوی و باورهای اخروی انسان حضور داشته و دارد، در طول تاریخ هرگز آن قدر تضعیف و کم‌اعتبار و کم‌تاثیر نگشته بود که امروزه شده است، و این آفت عظیم برای انسان زیان‌های جبران‌ناپذیر خواهد داشت. با این که در نگاه نادقیق فلسفه در مقابل دین می‌ایستد، در حقیقت فلسفه در طول تاریخ در کنار و حتی در سایه دین بوده است زیرا هر دو ابزارهای معرفت برای انسان بوده‌اند و هر دو از علل و اسباب سخن گفته‌اند. در حالی که فلسفه افق‌های ماورای حس را قدم به قدم پیموده و می‌پیماید، دین از افق‌های اعلی و دور از دسترس خبر داده است تا جایی که هیچ فیلسوفی نتوانسته است بدون توجه به تعلیمات دین، به فلسفه بپردازد. حتی فلاسفه ملحد نیز یا برای رد و اثبات تعالیم دین کوشش کرده‌اند یا لاقل از مباحثی مثل وجود و جبر و اختیار و مبدأ و معاد سخن گفته‌اند که از مباحث اصلی دین به شمار می‌روند. از جایی که فلسفه تهی دست باز گشته است، دین معارف عرضه کرده است. عرفان نیز به عنوان حوزه‌ای از کوشش‌های معنوی انسان با دین ارتباط تنگاتنگی داشته است. عرفا یا اصحاب معرفت مستقیم و ذوقی و شهودی مبدأ هستی و عوالم وجدانی ماورای حس با بینش‌ها و انگیزه‌های متفاوت شاخه‌ای از درخت دین بوده‌اند: خواه خواسته باشند که تاویلی از دینی خاص به دست دهند، خواه خواسته باشند که برخی از مفاهیم وجدانی یا رسمی دین را تفسیر کنند، خواه خواسته باشند که قرائتی نوین از دینی عرضه کنند، خواه خواسته باشند که برخی از شعایر دین را وارد عالم ذوق کنند، خواه خواسته باشند که در مقابل دینی ضعیف شده و از کارکرد افتاده آیین نوینی عرضه کنند... به هر دلیل و انگیزه‌ای که بوده عرفان نزدیک‌ترین رابطه را با دین داشته است. عرفان اسلامی نیز از این سابقه جدا نیست. یکی از آثار مشهور عرفانی اسلامی که عاشقانه به دین اسلام و معبود و نبی آن نگریسته، «مثنوی معنوی» مولوی است.

مثنوی معنوی از جمله آثار انگشت‌شماری است که از زیر غبار سنگین مسائل بی‌شمار زندگی انسان اتم‌زده و تسلیم جبری خداوندگار نوین، نانوتکنولوژی سوار بر دوش «پول»، سر برآورده‌اند و رستگان و هوشیاران را به راه آسایش دگرسان دعوت می‌کنند. نوشته حاضر در پی طرح موضوعی است که تا حال در مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ملای روم، که یکی از محققان بزرگ معاصر آن را «عظیم‌ترین اثر عرفانی انسان، دریای اسرار، دریای پرهیجان بی‌لگام روح سودازده، دریای امواج بر انگیخته از طوفان سحابی روح، دنیای نفحات روح انگیز عرفان، درخت سایه‌دار

پرطراوت آسایش بخش و...» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۵، ۹، ۱۰، ۱۲ و ۱۳) خوانده، مورد غفلت محققان واقع شده است. غرض از این موضوع، حرکت یا تغییر است که از مسائل مهم عالم فلسفه و حکمت است.

فلسفه معانی و مفاهیم متعدد و متنوعی به خود دیده و بر قلمروهای کوچک و بزرگی حکم رانده و امروزه در معنی سیالی به کار می‌رود و از شناخت کلی تا غور در علوم عقلی محض به کار می‌رود. در هر حال مفهومی از آن که مورد قبول اکثر است «عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات بر قدر طاقت بشری» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۵). وقتی که سخن از اعیان است بحث جوهر پیش می‌آید. در فلسفه جوهر متعلق موجودی است که مستقل باشد و در تقریر وجودی خود به محل نیاز نداشته باشد و حق وجود عینی آن این است که در موضوعی از موضوعات نباشد. یعنی هرگاه در خارج موجود شود، در موضوعی نباشد و در محل خود بیان شود. موضوع با محل تفاوت دارد. لذا جوهر می‌تواند در محل باشد ولی در موضوع نمی‌تواند باشد. کما این که صورت جسمی جوهر و قایم به محل و حال در هیولی است. این موجود ممکن است عین ماهیت باشد. جوهر متبوع و مکتنف در عوارض و عوارض تابع و لاحق جوهرند. جوهر در موجودات امر زاید بر جسمیت نیست بلکه جعل جسمیت آن بعینه همان جعل جوهریت آن است. در مکتب ارسطو جوهر مستور به عوارضی است که مجموعاً مقولات عشر را تشکیل می‌دهند به حکم حصر عقلی. این حصر عقلی و این تقسیم را ارسطو پایه گذاری کرده است، یعنی وی موجودات عالم را محدود و مشخص در ده مقوله کرده است که نه مقوله عرض و یک مقوله جوهر باشد. مقولات نه گانه عرضی عبارتند از کم، کیف، وضع، آین، اضافه، متی، ملک (یا جده یا له)، فعل و انفعال. حرکت را هم باید به عنوان یکی از عوارض مهم به جمع این‌ها افزود. «علم به احوال اعیان» نه لزوماً پیوسته با تجربه بلکه لزوماً پیوسته با تعقل به وساطت عقل بوده است. عقل به عنوان معیار و ابزار معرفت و شناخت و تعریف اعیان کمتر تن به تعریف می‌دهد. در این جا به جای توجه به تعاریف عقل، به یک کارکرد عام آن اشاره می‌کنیم تا غرض از آن تا حدودی روشن شود. آن اشاره این است که عقل قوه‌ای است مرکوز در وجود و فطرت آدمی که بتواند از تجمیع چند معلوم لااقل یک حقیقتی را که در عالم حس و تجربه مجهول است، کشف و تبیین کند یا از شکافتن لایه‌های عوارضی که جوهر را احاطه کرده و خود را عین جوهر به نمایش می‌گذارند، جوهر و حقیقت آن را به قدر توان و استعداد بشری تعریف و تبیین کند. لذا عقل از میان انبوه اسباب معرفت بیش از همه با جوهر و دیالکتیک علیت سروکار دارد. به همین دلیل گفته‌اند که «در واقع خاستگاه اندیشه فلسفی انسان را قرن‌ها قبل از پیدایش خط باید در مخزن نامرئی شعور ناخودآگاه انسان نیمه وحشی و در بین غرایز سرخورده، پندارهای تحقق‌نپذیرفته و تمایلات فراموش شده‌ای که رویاها و خرافات و سنت‌های دیرینه بازمانده از گذشته، از فعل و انفعالات مرموز آن‌ها هنوز در جوامع حاضر حاکمی است، جست‌وجو کرد» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۴۸). رویاها و خرافات انسان بدان دلیل متضمن مبادی تفکرات فلسفی هستند که در دنیای مه‌آلود آن‌ها دردها و شکست‌های متعدد آن‌ها تفکر در مورد علل و عوامل ناکامی‌ها و اسباب رفع آن‌ها امری طبیعی و بدیهی است یعنی همان فعل و انفعالاتی که نخستین پایه‌های نردبان بلند علوم امروزی به حساب می‌آیند. دیالکتیک علیت از مباحث بنیادی مربوط به اعیان و جواهر گرفته تا مسائل اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی را در حوزه مطالعه خود جا می‌دهد.

یکی از مباحث بسیار مهم مربوط به معرفت جوهر حرکت یا تغییر آن‌هاست. عارضه حرکت با عوارضی مثل رنگ، حجم، حرارت، وزن، آهن‌ربایی، احتراق پذیری، نرمی، درشتی، میعان، تبخیر، مزه و... تفاوت دارد. حرکت تعبیری از تغییرات و دگرگونی‌ها و تحولات تدریجی جوهر است. غیر از حرکت، دیگر اوصاف و عوارض به تغییر جوهر نظارت

ندارند. حرکت در دیگر عوارض هم تاثیر دارد و آن‌ها را هم دستخوش تحول می‌کند اما تحولی که از نوع حرکت نیست و حرکت صرفا متوجه جوهر است. حرکت مفاهیم متعددی دارد و در صورت‌ها و شکل‌ها و کیفیات متنوع امکان تحقق و ظهور دارد. در یکی از مفاهیم بدین کیفیت تحقق می‌یابد که جوهر از حالتی به حالت دیگر درمی‌آید و تدریجا به حالتی می‌رسد که کمال نهایی آن در آن است و به کلی هر چه در قوه آن است، به فعل درمی‌آید مانند رسیدن یک میوه نارس به درجه کمال رسیدگی یا رسیدن یک انسان جوان به درجه‌ای از پیری که آخرین نقطه حیات باشد. به عبارت دیگر «در هر حرکت شیء متحرک به تدریج و اتصالا چیزی را ترک می‌گوید و چیزی را بازمی‌یابد. از حالتی می‌گذرد و به حالتی دیگر می‌رسد. از او چیزی زایل می‌شود و در او چیزی حادث می‌گردد و همین زوال و حدوث مستمر ماهیت و طبیعت حرکت را تشکیل می‌دهد» (سروش، بی‌تا: ۱۶). جوهر حرکت سه مشخصه بنیادی دارد: پیوستگی، تدریجی بودن، گذر از یک «هستی» به «هستی» دیگر یا به تعبیر دیگر قبول زوال و حدوث. شاید یکی از علل بسیار مهم ناکام بودن تعالیم عرفا و ارباب اخلاق خالی بودن تعلیمات آنان از این خاصیت است و آنان از مخاطبان و متعلمان آموزه‌های خود درخواست تحول آنی دارند و برنامه‌ای منظم و مدون و آینده‌نگرانه که اسباب تحولات تدریجی و پیوسته و متحول کننده را فراهم کند، ندارند و چه بسا تحول عرفان عملی به عرفان نظری در طول تاریخ یکی از نتایج توجه به این اصول بوده است.

پیشینه پژوهش

مثنوی اثری است که در طول حیات خود پیوسته، دیدگاه‌های مختلف، مورد توجه جدی عام و خاص قرار گرفته و در مورد آن مطالعات و بررسی‌ها صورت گرفته و برای آن شروح و تفسیرها و تاویل‌ها نوشته شده است. بررسی مطالعاتی که حاصل آن‌ها در مورد مثنوی منتشر شده‌اند، شاید نیازمند چند مجلد اثر باشد. لذا استقصا در نوشتن پیشینه پژوهش برای چنین اثری قطعا با کامیابی فاصله بسیار زیادی خواهد داشت. با این همه نویسنده این نوشته کتاب یا مقاله مستقلی نیافت که موضوع و اصول و فروع حرکت یا تغییر را که از جمله معدود موضوع‌هایی است که هرگز فرسوده نمی‌شوند و حقیقتی دایمی هستند، در مثنوی بررسی کرده باشد.

جایگاه حرکت در مثنوی معنوی

یکی از مباحثی که باید آن را در مثنوی به جد نگریست، بحث حرکت یا تغییر است زیرا حرکت از طرفی مهمترین عارضه از عوارض ممیز جواهر است و در جسم و روح و عمل و ایمان و دنیا و دین و فکر و عقل انسان که حیات معنوی و ارتقای فکر و عمل و سعادت دنیوی و اخروی او موضوع مثنوی است، بدیهی و بسیار آشکار است و از طرف دیگر مولوی نه تنها به وجود آن در شکل‌ها و کمیت‌ها و کیفیت‌های پنهان و آشکار^۲ معتقد است بلکه عاشقانه و مصرانه در پی ایجاد آن در انسان است. به سبب کثرت موجودات و تعدد و تنوع احوال هر یک از آن‌ها حرکت لزوما انواع زیادی دارد. از جمله «تمام حرکت‌های مادی مکانیکی در زبان فلسفی حرکت مکانی (حرکت در مقوله این) نامیده می‌شود [مانند سنگی که از یک مکان بلند به زمین می‌افتد]. حرکت شیء بر محور خود حرکت وضعی نام دارد [مانند زمین که بر محور خود می‌چرخد]. تحولات شیمیایی و فیزیکی را حرکات کیفی [می‌نامند مانند گرم شدن آب سرد] و رشد گیاهان و حیوانات را حرکت در مقوله کمیت می‌نامند [مانند نهال ضعیفی که به درختی تنومند تبدیل می‌شود] (سروش، بی‌تا: ۲۱). حرکت در مثنوی از مقوله حرکات کمی و کیفی است.^۳ مثلا در زبان مولوی، در مسیر

تحولات مربوط به وجود انسان، خاک نبات می‌شود و نبات پروتئین می‌شود و پروتئین به ترتیب روح نباتی و حیوانی و انسانی می‌شود و روح انسانی روح ملکی می‌شود - هر چند از نظر یک دانشمند زیست‌شناس باطل است، از نظر یک عارف که در بعضی از عرصه‌های حیات به تسلسل علل اعتقاد ندارد، ممکن است - تمام حرکت‌ها کیفی و در طول هم و متصل و تدریجی‌اند. هرچند ممکن است که در مثنوی حرکت‌های دیگر هم مصداق داشته باشند، حرکتی که مولوی در انسان می‌جوید از نوع حرکت‌های کیفی و صرفاً مربوط و متعلق به روح انسان است.

مثنوی معنوی با حکایت احوال نی و شکایت او از غربت و جدایی خود که گویی جلای وطن جبری گوینده آن را در ایام کودکی باز نمایی و بازگویی می‌کند، آغاز می‌شود و بدین جهت به نی‌نامه و احتوای مسأله اصلی و مغز جوهر پیام شش دفتر آن شهرت دارد. نی‌نامه متضمن هژده بیت و هسته مرکزی پیام آن جدایی و غربت و سوز و شور عشق است:

- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| ۱. بشنو از نی چون حکایت می‌کند | از جدایی‌ها شکایت می‌کند |
| ۲. کز نیستان تا مرا ببریده‌اند | از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند |
| ۳. سینه خواهم شرحه شرحه از فراق | تا بگویم شرح درد اشتیاق |
| ۴. هر کسی کو دور ماند از اصل خویش | باز جوید روزگار وصل خویش |
| ۵. من به هر جمعیتی نالان شدم | جفت بدحالان و خوش‌حالان شدم |
| ۶. هرکسی از ظن خود شد یار من | از درون من نجست اسرار من |
| ۷. سر من از ناله من دور نیست | لیک چشم و گوش را آن نور نیست |
| ۸. تن ز جان و جان ز تن مستور نیست | لیک کس را دید جان دستور نیست |
| ۹. آتش است این بانگ نای و نیست باد | هر که این آتش ندارد نیست باد |
| ۱۰. آتش عشق است کاندر نی فتاد | جوشش عشق است کاندر می فتاد |
| ۱۱. نی حریف هر که از یاری برید | پرده‌هایش پرده‌های ما درید |
| ۱۲. همچو نی زهری و تریاقی کی دید | همچو نی دمساز و مشتاقی کی دید |
| ۱۳. نی حدیث راه پر خون می‌کند | قصه‌های عشق مجنون می‌کند |
| ۱۴. محرم این هوش جز بی‌هوش نیست | مر زبان را مشتری جز گوش نیست |
| ۱۵. در غم ما روزها بیگانه شد | روزها با سوزها همراه شد |
| ۱۶. روزها گرفت گو رو باک نیست | تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست |
| ۱۷. هر که جز ماهی ز آبش سیر شد | هر که بی‌روزی‌ست روزش دیر شد |
| ۱۸. در نیابد حال پخته هیچ خام | پس سخن کوتاه باید والسلام |

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/۱)

بیت اول ورودیه‌ای ظریف و طرح مناسب مسائل روح غربت‌زده‌ای است که شرح حال آن بعد از این با سوز و گداز و سحر سخن برخاسته از اعماق باطن تبیین شده است. معانی و نشانه‌های لفظی بیت اول گرد دو هسته تنیده شده‌اند: «شکایت» و «جدایی‌ها». پیام‌های ابیات بعدی شرح همین هسته‌ها هستند. لذا اگر بپذیریم که شش دفتر مثنوی معنوی تفسیر این هژده بیت^۴ و همین هژده بیت شرح این دو هسته است، می‌توانیم - البته با مجامله و تسامح تمام - ادعا کنیم که بخش قابل توجهی از مثنوی معنوی شرح آن دو هسته است. جدایی یا غربت نی موجب شکایت آن «و این نی تمثیل است و مراد بدان در حقیقت خود مولاناست که از خود و خودی تهی است و در تصرف عشق و معشوق است، خواه شمس تبریز و خواه حسام الدین چلبی و یا در قبضه تقلیب خداست که آن هم به نظر مولانا از عشق و معشوق وی جدا نیست.» (فروزانفر، ۱۳۷۱: ۱-۲). در این سخن

این مشهورترین مثنوی پژوه که به تصریح خود «چهل سال... به توفیق خدای بزرگ و جذب و کشش باطن پرفروغ حضرت مولانا که معدن حقایق و سرچشمه فیاض معرفت است، به مطالعه و تامل در مثنوی شریف اشتغال» (همان: یک) داشته است، حد اقل سه نکته هست که نباید از آن‌ها سرسری گذشت: ۱. مولوی حال دل خویش در حدیث نی گفته است؛ ۲. مولوی در تصرف عشق درآمده؛ ۳. مولوی «در قبضه تقلیب» معشوق از «خود و خودی تهی» شده است. این همان چیزی که یکی از مصداق‌های حرکت کیفی محسوب است. در هر حرکتی گذر از داشته‌ها و مرسومات و مانوس‌ها و مالوف‌ها که ناگزیر همراه با درد جدایی و کنده شدن است، اجتناب‌ناپذیر است و آن درد را در نی‌نامه می‌بینیم. اگر آن را نادیده بگیریم، انسجامی را که دوست‌داران مثنوی دوست دارند که آن را در بین ابیات نی‌نامه ببینند، کمتر خواهند یافت.

مبدا و مقصد این روح غربت‌زده و مسافر لامکان کجاست که درد جدایی زبان او را به شکایت گشوده است و چرا این روح از حرکت نالان است. چنان که خود تصریح دارد، این روح از عالم روشن و سیال و بی‌اسباب ارواح بریده و کنده شده^۵ و به عالمی دیگر که دردهای نیازهای جسمانی و لزوم اسباب محدودیت‌زای مادی مجال هیچ جاذبه‌ای به آن نداده، افکنده شده است و از این غربت (حرکت ناخواسته و جبری) پیوسته نالان است.

اگر این احساس غربت حاصل دریافت مستقیم از منبعی غیبی یا تاثیر الهام و کشف و شهود است، فارغ از هر سببی است لذا زمان و مکان که در فلسفه جزء اسبابند، در این امر دخالتی ندارند. اگر چنین باشد، حرکت آنی و ناگهانی است. چنین حرکتی حاصل تعلم و تحصیل مقدمات از جمله مقدمات علمی و مبادی تزکیه هم نیست. در این حال روح، عالم سه بُعدی را پشت سر گذاشته و وارد بُعد دیگری شده است. هر چه بتواند از سه بُعد عالم بگذرد زمان و مکان در پیش او محو می‌شوند. اگر چنین باشد، حرکت به معنی کنده شدن از مقامی و پیوستن به مقام دیگر نیست؛ گذر از حالتی به حالت دیگر نیست؛ نیست شدن از «آنی» و هست شدن در «آنی» دیگر در میان نیست. کنده شدن از خود و پیوستن به خود دگرگون‌شده نیست. اگر این احوال در میان نباشد، هیچ سببی در میان نیست که منشأ دردی یا اضطرابی یا شکایتی باشد. روح سیالی که برای سیلان نیازی به رستن از چیزی ندارد، در سیلان خود آزاد است. آن‌گاه تمام اسباب، اعم از مانع یا محرک، محو می‌شوند بلکه هیچ امری در میان نیست که ملازمه سبب را الزام کند. با قبول این فرض، دیگر ابیات نی‌نامه اعتبار خود را از دست می‌دهند و به اصطلاح ادبا حشو قبیح محسوب می‌شوند زیرا همگی شرح احوال پر از درد برخاسته از احساس غربت و تنهایی و نیازمندی به همراهی کسانی است که در غلاف بُعد حیوانی حیات خود محصورند. علاوه بر این روحی که به آزادی مطلق رسیده و در دریای وجود معشوق مستغرق است و از خودی او هیچ چیزی با او نیست، به قدری مست و مشعوف و مستغرق است که پروای هیچ چیزی با او نیست و لذا از لفظ و معنی و شعر و نثر و درد و درماندگی و هر چیزی که توجه به آن مستلزم هوشیاری و داشتن چیزی از خودی‌هاست، به کلی فارغ است حال آن که ابیات نی‌نامه مجال چنین تاویل و تبیینی را به اهل دقت نمی‌دهند.

اگر این احساس غربت، حاصل تعلیمات انبیا و ذوق وصال‌چشیدگان و عرفا و دیگر کسانی است که از عوالم ماورای حس و افق‌های بیرون از حصار تجارب متعارف خبر داده‌اند، آن‌گاه عرفان جنبه تعلیمی پیدا می‌کند ولی استغراق مولوی در ذوقیاتش مجال تنزل به مقام معلمی را به او نمی‌دهد. البته این نه همه مثنوی است بلکه در جاهایی که سخن اوج می‌گیرد و شرح احوال عربانی روح و اوج شور و موج‌انگیزی روح مجرد یافته و مست از شور و هیجان تسلیم بند زبان می‌شود و آن بند را همراه خود به رقص و پایکوبی درمی‌آورد، باید اذعان کرد که این متعلم مکتب معرفت مستقیم ره‌یافتگان به حریم وصال، از تجارب روانی ذوق وصال بهره داشته اما این ذوق در حدی نبوده است که او را از تسلیم شدن به آموزه‌های مکاتب اولیا به کلی بی‌نیاز کند چه بسا می‌توان گفت که آموزه‌های این عارف به‌روشنایی رسیده مقدم بر تجارب ذوقی و عرفانی اوست و اسناد این را در اکثر حکایت‌ها و تمثیل‌ها و داستان‌ها و دیگر بخش‌های مثنوی می‌بینیم خصوصاً در نی‌نامه.

بیت اول طرح مساله و بیت دوم ادامه لفظی و معنوی بیت اول است. مصراع اول بیت دوم شرح شکایت است: درد حرکت؛ یعنی درد کنده شدن از عالم آزادی و رهایی و فارغ از هرگونه حصری و وطن مالوف که در آن جا جمع یاران همدم^۶ و موافق به

هیچ هم و غمی مجال بروز نمی‌دهد. مصراع دوم بیت دوم نشان می‌دهد که درد او درد مشترک انسان‌های دیگر هم هست و همگان با او ابراز همدردی می‌کنند. یعنی این حرکت امری عام و درد مشترک و موجب بی‌قراری همگان است. آن گاه تفاوت روح‌های دیگر با این روح غربت‌زده در این است که او زبان گویایی دارد که «سخن از زبان» همگان می‌گوید. آیا احساس و دریافت وجدانی این درد مرکوز سرشت و وجدان همگان است؟ اگر هست، این روح غربت‌زده چرا از تنهایی خود می‌نالند؟ اگر نیست، چرا روح‌های دیگر با او همدردی می‌کنند و از ناله او پی به درد مشترک خود با او می‌برند؟ این پرسشی است که در مثنوی، حداقل در نی‌نامه پاسخی برای آن نمی‌توان یافت.

در بیت سوم و ششم شرح غربت با شدت بیشتری طرح می‌شود، غربتی که همراه با دو درد است: یکی درد حرکت از بهشت وطن ازلی و دیگری درد تنهایی در غربت در دیار کسانی که به حصار تن و حیات مادی دل خوش کرده و این روح غربت‌زده نالان را بی‌کس رها کرده‌اند. این هر دو بیت با مصرع دوم بیت دوم در تناقض منطقی هستند. در مصرع دوم بیت دوم سخن از احساس و بیان درد مشترک ولی در بیت سوم و ششم سخن از تنهایی این روح غربت‌زده و بی‌اعتنایی کسانی است که «از نفیر» او نالیده‌اند. گویا کسانی که احوالشان در بیت‌های سوم و ششم آمده است، درد غربت را فراموش کرده‌اند و ناله این روح غربت‌زده عاری از تاثیری است که درد مشترک را به یاد آنان بیاورد. بر خلاف انتظاری که ممکن است که برخی از مخاطبان داشته باشند، این روح غربت‌زده قصد رها کردن آنان را از این بندی که خود احساس می‌کند، ندارد و درد حرکت او به قدری شدید است که مجال برای توجه به درد دیگران برای او نمی‌گذارد. کسی را که هنوز گرفتار خود و خودی است، آیا می‌توان گفت که «در قبضه تقلیب» معشوق است؟ علاوه بر این، این پرسش‌ها خودنمایی می‌کنند که ناله این روح غربت‌زده از چیست؟ از حرکتی ازلی که موجب کنده شدن از بهشت وطن ازلی شده است؟ آیا در عالم مجردات مجال برای داشتن چیزی به نام خود و خودی بوده است؟ اگر نبوده است، چرا این حرکت این قدر دردناک است؟ اگر بوده است، خودی‌های آن جهانی با خودی‌های این جهانی چه تفاوتی داشته یا دارد؟ چرا خودی‌های این جهانی به قدری آزارنده‌اند که او را به ناله واداشته‌اند؟ مگر ماهیت بندها از جوهر واحدی نیستند؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که کمتر جواب قانع‌کننده‌ای می‌توان برای آن‌ها یافت. آن گاه این معنی به ذهن‌خطور می‌کند که معانی مثنوی بیش از آن که متعلق به تجارب روانی باشند، برخاسته از مبادی تعالیم ابنای بشرند و سحر بیان و ذوق زلال مولوی آن‌ها را رنگ و لعابی دگرسان داده است طوری که در بیداری دردهای مشترک وجدان جمعی موثر است؛ دردهایی که بیش از آن که منشا آن‌ها حرکت از بهشتی به نام وطن ازلی باشد، برخاسته از دردها و نیازها و درماندگی‌های متعلق به این عالم است، یعنی همان دردهایی که بشر از ابتدای رودرویی با آن‌ها تا امروز درمان آن‌ها را در سحرها و جادوها و تاثیرات موهوم ارواح و ستارگان، و قهرمانان افسانه‌ها و خدایان ذهنی و قدرت عقل و الهام‌های آسمانی و کشف و شهودهای روانی و... جسته است. یکی از اسباب ساحریت سخن مولوی این است که همداستان با انبیا از عوالمی سخن گفته است که به بخشی از فطرت انسان، خصوصاً به قدرت تخیل انسان، پر و بال می‌دهد و او را به عوالمی می‌برد که عقل مجال نظارت به آن جا را نیاخته است و وقتی که محدودیت عقل با اوج پرواز تخیل جبران می‌شود، انسان احساس خشنودی می‌کند و مدتی در خلسه رهایی سیر می‌کند و همین ذوق موجب رضایت خاطر او می‌شود ولی وقتی که نشئه آن خلسه به خماری بدل می‌شود، انسان دردهای زندگی را سنگین‌تر می‌یابد و نمی‌تواند پایبند آن خیال بماند. این است که عرفا از زودگذر بودن برق حال و مقام پیوسته شکایت دارند. لذا درد مشترک وجدان جمعی درد حرکت از بهشت ازلی نیست بلکه درد حرکت ناتمام از بند عقل به بهشت خیال است که درد آن در بازگشت به خودی است نه کنده شدن از خودی. این چیزی است که مولوی آن را مسکوت گذاشته است. این جاست که بیت چهارم را می‌توان به حرکت از دو طرف تعبیر کرد. از دید مولوی «اصل» همان خودی مانده در وطن ازلی است ولی از نظر «مرد و زنی» که از نفیر این روح غربت‌زده نالیده‌اند، «اصل» همان خودی جهانی است که در بین عقل و خیال در نوسان است. در هر دو حال حرکت همراه با دو درد مردن و زاییدن است و در هر حال مبدا و معاد این حرکت‌ها همان معشوقی است که به قول شارحان مثنوی این روح غربت‌زده «در قبضه تقلیب» اوست.

معشوقی که این روح غربت‌زده «در قبضه تقلیب» اوست و جاذبه عظیم گزیرناپذیر او آتش شور و اشتیاق بر جان عاشق افکنده و او را به سوی خود می‌کشد، چرا وصله روح غربت‌زده این عاشق را از قماش بی‌انتهای ارواح بریده و در قفس تن افکنده و به «صدهزاران دام و دانه»^۷ گرفتار کرده است. تصور جهل و ستم بر معشوقی که علم و جمال و کرم و عدل مطلق از اوصاف اوست و به موجب کرم و احسانش مخلوقات را خلق کرده «تا بر بندگان جودی»^۸ کند، هیچ گونه مجال بروز ندارد. پس این خلقت باید هدف بسیار والایی داشته باشد؛ هدفی که ناله از این حرکت، از هر طرفی و در هر مفهومی که تلقی شود، با آن منافات دارد. معشوق صاحب جمال کار ناجمیل نمی‌کند. چرا عاشق از کار او می‌نالند و اگر این روح غربت‌زده «در قبضه تقلیب» اوست، آیا این ناله هم از اوست؟ به حکم بیت دهم نی‌نامه، نه. آن چه این روح غربت‌زده را به ناله آورده، درد دوری از آن معشوق است نه اراده‌ای که از جانب آن معشوق باشد. مقصد این عشق گاهی وصال آن معشوق است و گاهی بهشت وطن ازلی. در این صورت سه نوع خودی در سه ضلع این حرکت وجود دارد: خودی‌های مانده در وطن ازلی؛ خودی‌های مورد انتظار در وصال معشوق؛ و خودی‌هایی که در قفس عالم مادی خود را به این روح غربت‌زده چسبانده و از او دست‌بردار نیست و البته خواست معشوق است و گرنه این جدایی را سبب نمی‌شد. پس در این جدایی معنایی هست که غفلت از آن، کمال به ودیعه نهاده شده در آن را از کف عاشق می‌رباید. چرا باید این معنی و کمال را که شاید بتوان آن را در جلوه‌ها و مجال‌های زندگی جست، رها کرد و برای بازگشت به وطنی که فقط در خیال یا حدکثر در عوالم ناپایدار کشف و الهام قابل طرح است، به قدری نالید و آن ناله را شرح و بیان کرد که به شش دفتر برسد. آیا به حقیقت حرکتی در کار بوده که این همه دردناک بوده است زیرا هیچ کاری برای انسان به اندازه ترک خودی و فرارفتن از خود و دگری شدن دردناک نبوده است و اگر این کار به جبر باشد، نخستین دشمن آزادی تلقی می‌شود و دست دادن آزادی سخت و دردناک است.

یکی دیگر از ابیات نی‌نامه که مسأله حرکت را طرح کرده، بیت سیزدهم است. تشبیه انسان به نی و تشبیه این روح غربت‌زده به مجنون، در این بیت، به علت بداهت حرکت در این دو اسم است: بریده شدن نی از نیستان و از خود بی‌خود شدن مجنون و جذب شدن در معشوق. روح غربت‌زده شاعر از زبان نی «حدیث راه پر خون» می‌کند، یعنی موضوع «عشق» را که هسته مباحث مثنوی است، مطرح می‌کند. عشق از مباحث اصلی و بنیادی عرفان و تصوف است. در میان آثار متعلق به عرفان و تصوف، کمتر اثری می‌توان یافت که عشق پرتکرارترین واژه آن نباشد. عشق از حقایق و نیازهای وجدان آدمی است و تصور وجدان آدمی بدون تضمن مفهومی از عشق امری محال است. در عرفان اسلامی که بر بنیاد عشق شکل گرفته است، تعریفی از عشق، چنان که در مفاهیم منطقی یا مفردات زبانی رایج است، نمی‌توان یافت. کسانی که از عشق سخن گفته‌اند، دلیل بی‌اعتنایی به تعریف عشق را در تن ندادن عشق به تعریف، جست‌اند. مولوی که مثنوی او را می‌توان دفتر عشق نامید، از گریزان بودن عشق از تعریف چنین نالیده است:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل‌گردم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌نگر است	لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل‌بخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
شرح عشق از من بگویم بردوام	صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
زان که تاریخ قیامت را حد است	حد کجا آن جا که وصف ایزد است
درنگ‌جسد عشق در گفت و شنید	عشق دریایی است قعرش ناپدید
قطره‌های بحر را نتوان شمرد	هفت دریا پیش آن بحر است خرد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۹/۱ و ۱۳۹/۵ و ۱۷۴/۵)

از بابت تعریف و شناخت عشق چیزی از این ابیات نصیب ما نمی‌شود جز این وصف که غرض از عشق وصف ایزد است. در مقابل این گونه وصف‌ها، احمد غزالی که از عرفای نامدار و اثر مشهورش، «سوانح العشاق» در زمینه وصف عشق جزء آثار معتبر محسوب است، عشق را از عوارض جوهر روح می‌داند، یعنی چنان که جوهر نمود خود را مرهون عوارض است، روح بدون عشق امکان بروز نمی‌یابد. او در مورد عشق اوصافی دارد که در این جا به بخشی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: «اگر ذات، روح آمد، صفت ذات، عشق آمد... گاه عشق روح را زمین بود تا شجره‌العشق از آن برروید. گاه چون ذات بود صفت را تا بدو قایم شود... گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود... سرّ این که عشق هرگز به کس روی ننماید، سبب آن است که او مرغ ازل است این جا آمده مسافر. ابد روی به حدثان ننماید... معشوق با عاشق گفت بیا تو من شو که اگر من تو شوم آن گاه معشوق در باید... عشق کاری نیست که به اختیار بود... عشق حقیقت بلاست و انس و راحت در او غریب زیرا که فراق به تحقیق در عشق دویی است و وصال به تحقیق یکی است... بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند تربیت او از تابش نظر آفتاب حقیقی و ماهتاب معنوی بود» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۷ و ۱۳۱). تمام اوصافی که در مورد عشق از غزالی نقل شدند، از حرکت و تغییر شدید و آنی و بنیادی حکایت می‌کنند. آن جا که سعی کرده‌اند از عشق تبیینی به دست دهند نوشته‌اند که «عشق میل مفرط است و اشتیاق عاشق و معشوق از عشق است... براق سالکان و مرکب روندگان است هر چه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم آن جمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند» (سجادی، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۸۸ و ۲۸۹). آنچه در این تبیین آمده است از حرکت آنی و دردناک خبر می‌دهد.

مولوی به جای توجه به اوصاف عشق، (از دید خود) به تاثیر آن در کاینات پرداخته است. از عشق به «راه پر خون» تعبیر کردن (بیت سیزدهم) از حرکت و سختی حرکت حکایت می‌کند. حرکت تغییر جوهری، مراحل «نیستی و هستی»^۹ را در «راه پر خون» پیوسته پیمودن، مردن و دوباره زادن، چیزهایی را دادن و چیزهایی را یافتن، «خودی»ها را پله پله گذاشتن و «خودی»های نوین را در پله‌های بالاتر جستن، این همه به قدری مقرون صعوبت‌اند که از نزع روان دشوارترند و چه بسا به همین دلیل است هر کسی گرد چنین حرکتی نمی‌گردد و در حیات اکثر انسان‌ها انس و عادت به خودی‌ها مجالی برای تغییر باقی نمی‌گذارد. اگر حرکت یا تغییر بطیء و تدریجی و پیوسته باشد، از نوع تحول جویبی ارادی و مطلوب به حساب می‌آید یعنی چیزی که انسان‌ها به آن خوگردند زیرا ذهن آدمی به تدریج به ترک چیزی که از دست می‌دهد خوگر می‌شود و همین خوگری جزء خودی‌ها به حساب می‌آید و با چیزی که در مسیر حرکت فکری و مادی وی پدید می‌آید، به تدریج انس می‌گیرد. انس موجب ایجاد آرامش روانی می‌شود و بدین سبب تغییر تدریجی نه تنها «پر خون» نیست، بلکه با ترسیم چشم‌اندازی که در مسیر کمال است، ایجاد لذت می‌کند اما حرکت یا تغییری که حاصل عشق یا مجذوبیت آنی عاشق در معشوق می‌شود، همراه با درد غربت است. حرکت آنی در حکم ترک وطنی که می‌توان از آن به خودی‌ها تعبیر کرد و همچنین در حکم افتادن در مکانی است که جان و تن انسان هیچ انسی با آن ندارد و موجب غربت است و بدیهی است که غربت مقرون با درد است چنان که مولوی از احساس غریب بودن روحش در عالم کدورت‌ها و کثرت‌ها نالان است. «قصه‌های عشق مجنون» نیز از این تحول آنی و حرکت غیر مترقبه حکایت می‌کند، مثلاً در داستان «لیلی و مجنون»، لیلی جاذبه‌ای برای مجنون دارد که او را از او و خودی‌های او و از وطن مالوف روح او یعنی انس با چیزهایی که مانوس عامه‌اند، می‌کند و ناگهان مجنون احساس می‌کند که لیلی شده است یا زمانی آسایش می‌یابد که لیلی شود: انا من اهوی و من اهوی انا / نحن روحان حللنا بدنا (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲۲). اگر مولوی چنین جاذبه‌ای را تجربه کرده و از خودی‌ها کنده شده و در معشوق به فنا رسیده، در این جا آسایشی دیده است که در هیچ زبان و بیانی نمی‌گنجد. لذا مثنوی را نمی‌توان یک اثر تعلیمی به حساب آورد زیرا تعلیم مستلزم تحریک و ایجاد حرکت و تحول تدریجی و متصل است حال آن که عاشق از دیار معشوق ندا درمی‌دهد و دیگران را به بهشتی دعوت می‌کند که نه از آن تجربه‌ای حاصل کرده‌اند و نه از ندای عاشق ذوقی نصیبشان می‌شود تا موجب جذب باشد. مخاطبان از سحر بیان و روشنی معنی، ممکن است التذادی دریابند اما راهی برای نفوذ به حقیقت آن ندارند. نتیجه این که تعلیمات عرفایی مثل

مولوی - در مقایسه با تعلیمات فلاسفه و علما- همواره عقیم بوده است و موجب حرکتی نشده است. آن گاه مخاطبان متونی مانند مثنوی معنوی پس از آن که اسباب رفع نیازهای مادی و طبیعی وجودشان را فراهم کردند و به تسکین خاطر رسیدند و فراغتی حاصل کردند، رغبت می‌کنند که نکاتی از عالم روشن معنی و عشق و خیال که گویا با روحشان سنخیت ازلی دارد، بشنوند و مدتی وقتشان را خوش کنند و پس از آن هرگاه که نیازهای طبیعی عود کردند، بر سر مشاغل خود روند و عالم عشق و خیال را رها کنند. این واقعیتی است که هم از شکوه‌های مولوی در مثنوی و هم از اقوال تراجم نویسان، در جمع یاران مولوی دیده می‌شود. مولوی گاهی شاکی است که مخاطبان او به جای توجه به حقایقی که مولوی در قصه‌ها می‌جوید و تاویل آن‌ها را می‌گوید و از قصه‌ها صرفاً برای تقریب معانی مجرد به اذهان مخاطبان بهره می‌جوید، به ماجراهای قصه و حوادث آن توجه دارند. حتی دلداده‌ای مثل صلاح الدین زرکوب مغازه زرگری خود را رها نمی‌کند تا از تعلیمات مولوی، مولوی ثانی شود. در ادبیات فارسی که شعر با مداحی شروع شده است، بمدوح هر گاه که از کارهای روزمره فراغتی حاصل می‌کند و می‌خواهد که سختی و تلخی امور زندگی را به فراموشی سپارد، به شعر و موسیقی گوش می‌کند و هرگز استماع شعر جایگاه مهمی در میان امور جدی کشورداری ندارد و حتی امیری مثل مسعود غزنوی تحمل ندارد که از زبان شاعری بصیحت جدی بشنود^۱. امروزه نیز کسانی که به شعر امثال مولوی ارادتی دارند و در مجالس دوستانه با شنیدن این اثر کام دلشان را شیرین می‌کنند، هرگز نوبت امور مشاغل زندگی خود را به این گونه مجالس نمی‌دهند بلکه فقط برای التذاذ فرعی به آن توجه می‌کنند آن هم زمانی که نیازهای اولیه زندگی‌شان رفع شده باشد. چه بسا از این جاست که در کشورهای توسعه نیافته سرانۀ مطالعه ناچیز است حال آن که در کشورهای مرفهی که مردمان شاد دارند، سرانۀ مطالعه قابل توجه است، یعنی سیر در عالم روشن و رنگارنگ و دلربایی که اشعار شاعران خلق و وصف می‌کنند، برای عموم امری تجملاتی و نشانه رفاه اجتماعی است و زمانی دست می‌دهد که نیازهای اولیه زندگی‌شان رفع شده باشد. لذا مولوی نباید از پیشه‌وری که مخاطب اوست، انتظار حرکت آنی داشته باشد زیرا او «قصه‌های عشق مجنون» را برای گریز از تلخی‌های زندگی و برای التذاذ آنی می‌شنود نه برای تبدیل شدن به مجنونی دیگر. این همه دلالت می‌کنند بر این که حرکت آنی طرح شده در مثنوی نمی‌تواند موجب حرکتی باشد که مولوی انتظار دارد.

نتیجه

سبک زندگی امروزی باعث بی‌اعتباری دین و تزلزل تکیه‌گاه‌های روانی انسان‌ها و در نتیجه گسترش بیماری‌های روانی، فسادهای اخلاقی و استعمارهای اجتماعی شده است. اقتصاد اسیر تولید و مصرف گشته. قدرت خدایان در عوالم اذهان به علم و تکنولوژی منتقل شده است. اخلاق دچار تزلزل نسبیّت شده است. در چنین عصری آثاری مانند مثنوی معنوی می‌توانند به کمک انسان بیابند و بر روح او قوت استقامت ببخشند. همان طور که جوهر روح از مباحث فلسفه است، در مثنوی هم در هسته بحث قرار دارد. یکی از مباحث بسیار مهم مربوط به معرفت جواهر حرکت یا تغییر آن‌هاست. عارضه حرکت با عوارضی مثل رنگ، حجم، حرارت، وزن، آهنربایی، احتراق پذیری، نرمی، درشتی و... تفاوت دارد. حرکت تعبیری از تغییرات و دگرگونی‌ها و تحولات تدریجی جوهر است. غیر از حرکت، دیگر اوصاف و عوارض به تغییر جوهر نظارت ندارند. حرکت در دیگر عوارض هم تاثیر دارد و آن‌ها را هم دستخوش تحول می‌کند اما تحولی که از نوع حرکت نیست و حرکت صرفاً متوجه جوهر است.

یکی از مباحثی که باید آن را در مثنوی به جد نگریم، بحث حرکت یا تغییر است. حرکت از طرفی مهمترین عارضه از عوارض ممیز جواهر است و در ظاهر و باطن و فکر و عقل انسان بدیهی و آشکار است و از طرف دیگر مولوی نه تنها به وجود آن در شکل‌ها و کمیت‌ها و کیفیت‌های پنهان و آشکار، معتقد است بلکه عاشقانه و مصرانه در پی ایجاد آن در انسان است. مثنوی با حکایت احوال نی و شکایت او از غربت، یعنی نی‌نامه آغاز می‌شود که متضمن هژده بیت و هسته مرکزی پیام آن جدایی و غربت و سوز و شور عشق است و از آن می‌توان به بزرگ‌ترین حرکت تعبیر

کرد. بیت اول ورودیه‌ای ظریف و طرح مناسب مسائل روح غربت‌زده‌ای است که شرح حال آن بعد از این با سوز و گداز و سحر سخن برخاسته از اعماق باطن تبیین شده است. معانی و نشانه‌های لفظی بیت اول گرد دو هسته تنیده شده‌اند: «شکایت» و «جدایی‌ها». ابیات بعدی شرح همین هسته‌ها هستند. روح غربت‌زده‌ای که نی‌نامه با شکایت او آغاز می‌شود، آن نیست که ناگهان از عالم ارواح کنده و به عالم کثرات افکنده شده باشد بلکه آن است که از مقامات تبتل به فنا رسیده است و تجارب خود را شرح و بیان می‌کند و در شکایت او حاصل تعلیمات انبیا و عرفایی را می‌توان شنید که از عوالم ماورای حس و افق‌های بیرون از حصار تجارب متعارف خبر داده‌اند، آن‌گاه عرفان جنبه تعلیمی پیدا می‌کند ولی استغراق مولوی در ذوقیاتش مجال رسیدن به زبان معلمی را به او نمی‌دهد. بیت اول طرح مساله و بیت دوم ادامه لفظی و معنوی بیت اول است. بیت دوم مفاد شکایت است: درد حرکت؛ در بیت سوم و ششم شرح غربت با شدت بیشتری طرح می‌شود، غربتی که همراه با دو درد است: یکی درد حرکت از بهشت وطن ازلی و دیگری درد تنهایی در میان کسانی که به حصار تن و حیات مادی دل خوش کرده و این روح غربت‌زده نالان را بی‌کس رها کرده‌اند. بیت چهارم را می‌توان به حرکت از دو طرف تعبیر کرد. از دید مولوی «اصل» همان خودی مانده در وطن ازلی است ولی از نظر «مرد و زنی» که از نفیر این روح غربت‌زده نالیده‌اند، «اصل» همان خودی جهانی است که در بین عقل و خیال در نوسان است. در هر دو حال حرکت همراه با دو درد مردن و زاییدن است و مبدا و معاد این حرکت‌ها همان معشوقی است که به قول شارحان مثنوی این روح غربت‌زده «در قبضه تقلیب» اوست. یکی دیگر از ابیات نی‌نامه که مساله حرکت را طرح کرده، بیت سیزدهم است. تشبیه انسان به نی و تشبیه این روح غربت‌زده به مجنون، در این بیت به علت شهرت حرکت در این دو اسم است: بریده شدن نی از نیستان و از خود بی‌خود شدن مجنون و جذب شدن در معشوق. روح غربت‌زده شاعر از زبان نی «حدیث راه پرخون» می‌کند، یعنی موضوع «عشق» را که هسته مباحث مثنوی است، مطرح می‌کند. عشق از مباحث اصلی و بنیادی عرفان و تصوف است. مولوی به جای توجه به اوصاف عشق، (از دید خود) به تاثیر آن در کاینات پرداخته است. از عشق به «راه پرخون» تعبیر کردن (بیت سیزدهم) از حرکت و سختی حرکت حکایت می‌کند. حرکت تغییر جوهری، مراحل «نیستی و هستی»^۹ را در «راه پرخون» پیوسته پیمودن، مردن و دوباره زادن، چیزهایی را دادن و چیزهایی را یافتن، «خودی»ها را پله‌پله گذاشتن و «خودی»های نوین را در پله‌های بالاتر جستن، این همه به قدری مقرون صعوبت‌اند که از نزع روان دشوارترند. اگر حرکت یا تغییر بطیء و تدریجی و پیوسته باشد، از نوع تحول جویی ارادی به حساب می‌آید یعنی چیزی که انسان‌ها به آن خوگرند زیرا ذهن آدمی به تدریج به ترک چیزی که از دست می‌دهد خوگر می‌شود و همین خوگری جزء خودی‌ها به حساب می‌آید و با چیزی که در مسیر حرکت وی پدید می‌آید، به تدریج انس می‌گیرد. انس موجب ایجاد آرامش روانی می‌شود و بدین سبب تغییر تدریجی نه تنها دردناک تلقی نمی‌شود و «پرخون» نیست، بلکه با ترسیم چشم‌اندازی که در مسیر کمال است، ایجاد لذت می‌کند اما حرکت یا تغییری که حاصل عشق یا مجذوبیت آنی عاشق در معشوق می‌شود، همراه با درد غربت است.

پی‌نوشت

۱. برای تعاریف متعدد جوهر و تقسیمات و انواع آن رک. سجادی، ۱۳۶۲: ذیل جوهر.
۲. مولوی صورت آشکار آن را در ابیات زیر نشان داده است:

وز نما مردم به حیوان برزدم	از جمادی مردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا بر آرم از ملایک پر و سر	حمله دیگر بمیرم از بشر
کل شیء هالک الا وجهه	وز ملک هم بایدم جستن ز جو
آنچه اندر وهم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان شوم
گویدم که انا الیه راجعون	پس عدم کردم چون ارغنون

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۲۲/۳)

۳. رک یادداشت شماره ۲ در پی نوشت.

۴. یکی از مثنوی پژوهان و مولوی شناسان بزرگ، زرین کوب در این مورد نوشته: «در مثنوی... همه چیز از حکایت و شکایت نی آغاز می شود، همه چیز در ابیات معدود نی نامه در آغاز دفتر اول آن مجال بیان می یابد و همه چیز در ناله اشتیاق نی... خاتمه می پذیرد» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۹).

۵. مولوی بریده شدن روح از عالم ارواح را در داستان پیر چنگی بدین شرح گفته است:

خواب بردش مرغ جانش از حبس رست	چنگ و چنگی را رها کرد و بجست
گشت آزاد از تن و رنج جهان	در جهان ساده و صحرای جان
جان او آن جا سرایان ماجرا	کاندرین جا گر بمانندی مرا
خوش بدی جانم درین باغ و بهار	مست این صحرا و غیبی لاله زار
بی پر و بی پا سفر می کردمی	بی لب و دندان شکر می خوردمی
ذکر و فکری فارغ از رنج دماغ	کردمی با ساکنان چرخ لاغ
چشم بسته عالمی می دیدمی	ورد و ریحان بی کفی می چیدمی

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۲۷/۱).

۶. سعدی بهشت را تعبیری از صحبت یاران همدم دانسته است:

یارا بهشت صحبت یاران همدم است دیدار یار نامتناسب جهنم است (سعدی، ۱۳۶۵: ۴۳۹).

۷. صدهزاران دام و دانه است ای خدا ما چو مرغان حریص بی نوا (مولوی، ۱۳۷۳: ۲۴/۱)

۸. من نکردم امر تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم (مولوی، ۱۳۷۳: ۳۴۳/۲)

۹. اندک اندک زین جهان هست و نیست / نیستان رفتند و هستان می رسند (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۷۱)

۱۰. به تصریح بیهقی سلطان مسعود غزنوی، مسعود رازی شاعر را به سبب سرودن اشعار نصیحت آمیز به هندوستان تبعید کرد (بیهقی، ۱۳۸۹: ۶۰۹).

منابع

بیهقی، ابوالفضل، (۱۳۸۹). تاریخ بیهقی، به کوشش محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران: سخن، چاپ سوم.

زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۳). با کاروان اندیشه، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.

زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۷). بحر در کوزه، تهران: سخن، چاپ دوم.

سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۲). فرهنگ معارف اسلامی، ۳ جلد، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، چاپ دوم.

سروش، عبدالکریم، (بی تا). نهاد نا آرام جهان. تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم.

سعدی، مصلح الدین، (۱۳۶۵). کلیات. به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.

غزالی، احمد، (۱۳۷۶). مجموعه آثار احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۱). شرح مثنوی شریف. ۳ جلد. تهران: زوار، چاپ پنجم.
مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. ۴ جلد. به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران:
امیرکبیر، چاپ دوم.
مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۴). گزیده غزلیات شمس. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: شرکت سهامی کتابهای
جیبی، چاپ نهم.