

تجلی عارفانه‌ی چهره‌های قرآنی برخی از پیامبران در مثنوی

دکتر محمد رضا سنگری

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول

لیلا حاجی

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول

چکیده:

در بین آثار کهن ادب پارسی، مثنوی معنوی مولوی، تنها کتاب عمده در نوع خود می‌باشد که بیشترین تأثیر و بهره را از کلام وحی گرفته است. یکی از این اثرپذیری‌ها، تجلی چهره‌های قرآنی خصوصاً انبیای الهی می‌باشد که مولوی به تناسب ذوق عارفانه‌ی خویش، به این شخصیت‌ها ماهیتی عرفانی بخشیده است. مثلاً از نظرگاه این عارف بزرگ، خضر(ع) پیری جاودانه و مبارک قدم است که گم‌گشتگان طریق حق را از تاریکی جهل، به سرچشمه‌ی آب حیات رهنمون می‌شود. صالح(ع) را عاشق مهجوری می‌داند که با ظهور ناقه‌ی دوست در کوه وجودش، بی‌درنگ ناقه‌ی تن را پی می‌نماید تا روحش غرق وصال یار گردد؛ داوود(ع) در دیدگاه عارفانه‌ی مولانا، نغمه‌گر عاشقی است که آواز خوشش همان نغمه و سخن درونی اولیاء الله و عارفان حق است.

کلید واژه:

قرآن، تجلی عارفانه، مثنوی، چهره‌های قرآنی.

مقدمه:

مولوی از بزرگ‌ترین عارفان داستان پرداز ادب فارسی است که به قصد بیان نکات اخلاقی و عرفانی، از قصص قرآن که به زندگانی پیامبران پرداخته، بهره‌ی فراوان برده است. در مثنوی ابیات بسیاری به تلقی و نگرش خاص مولانا از چهره‌های قرآنی مربوط است که مولوی طبق ذوق عرفانی و طبع لطیف خود آن‌ها را تأویل نموده است.

در پژوهش حاضر، نگارندگان کوشیده‌اند به بررسی و تحلیل دیدگاه عارفانه‌ی مولانا راجع به این چهره‌های قرآنی بپردازند، لذا ابتدا به معرفی چهره‌های عارفانه‌ی هر کدام از پیامبران پرداخته، سپس عناصر مرتبط با داستان زندگانی آن‌ها را که در قرآن آمده معرفی نموده‌اند و دیدگاه عرفانی مولانا راجع به آن بیان شده است.

سؤالات تحقیق

۱. از نظرگاه عارفانه‌ی مولوی، چهره‌های قرآنی پیامبران چگونه متجلی شده‌اند؟
۲. ارتباط هر کدام از پیامبران با عناصر مربوطه‌اش از نظر عرفانی چگونه خواهد بود؟

فرضیه‌های تحقیق

۱. هدف اصلی مولانا از بیان قصه‌های قرآن در مثنوی، به خدمت گرفتن آن‌ها برای تبیین آموزه‌های عرفانی، کلامی، فلسفی و اعتقادی خود می‌باشد، چرا که «هنر و اندیشه در مثنوی لازم و ملزوم یکدیگرند و هر یک به تناوب زمینه ساز حضور دیگری می‌شود، اندیشه، حکایت‌ها را می‌آورد و به سرشت معنایی و کیفیت طرح گفتگوها و توصیف احوال شخصیت‌ها جهت می‌دهد» (پور نامداریان، ۱۳۸۰: ۲۸۶).
۲. دلایل استفاده‌ی مولانا از شخصیت‌های قرآن متنوع‌اند. بیان پند و اندرز (اشاره به عذاب قوم شعیب (۲۱۷۵/۶)، قوم نوح (۳۰۵۷/۲)، قوم لوط (۲۸۱۷/۳))، ایجاد امید به آینده (نجات یوسف از چاه و عزیز مصر شدن (۲۳۳۵-۴۲/۳))، بیان حالات و احساسات درونی (بیان احساس و عشق زلیخا به یوسف (۳۷/۶-۴۰۲۱)) و کاربردهای ادبی و توصیفات بدیع از مهم‌ترین دلایل بهره‌های مولانا از چهره‌های قرآنی پیامبران در مثنوی می‌باشد که همگی شاهده‌ی بر کاربرد هنر و اندیشه در کلام مولانا هستند.

روش تحقیق

روش تحقیق در این بررسی، توصیفی و تحلیلی است؛ آن هم با مطالعه‌ی دقیق و گردآوری اطلاعات درباره‌ی مثنوی و بهره‌های آن از قصص قرآن و چهره‌های مهم قرآنی خصوصاً پیامبران در مثنوی و مطالعه و گردآوری اطلاعات لازم درباره‌ی داستان‌های قرآن، استخراج آیات مربوط از سور مختلف قرآن، تحلیل برداشت‌های عرفانی مولوی از چهره‌های پیامبران در این قصص و ذکر ابیات مربوط در مثنوی، روش این تحقیق را تشکیل می‌دهند.

پیشینه‌ی تحقیق

هرچند تحقیقات مفصلی راجع به مثنوی و بهره‌های آن از قرآن صورت گرفته است، اما شاید هیچ کدام به صورت مبسوط و گسترده به دیدگاه‌های عارفانه‌ی مولوی راجع به پیامبران در مثنوی نپرداخته است و اگر هم کاری صورت پذیرفته باشد، نیاز به تعمق، ژرف نگری، گسترش و تحلیل دوباره دارد.

ضرورت تحقیق

در بیان ضرورت انجام یافتن این پژوهش همین بس که درک و فهم جنبه‌های هنری داستان‌های قرآن و تحلیل عرفانی شخصیت‌های مهم این داستان‌ها در مثنوی در فهم هرچه بهتر عظمت قرآن و ابلاغ اهداف دینی و انسان‌ساز کلام وحی ضرور بوده و برای درک هرچه بهتر کتاب عرفانی مثنوی بسیار سازنده است.

ارائه‌ی محتوای اصلی

مولانا برای بیان افکار و مقاصد معنوی و عرفانی خویش از داستان‌ها و حکایات زیادی بهره گرفته است که مهم‌ترین آنها قصص قرآنی می‌باشد. در بیان قصص قرآن نیز شخصیت‌هایی که بیشترین بسامد را دارند چهره‌ی پیامبران است. در پژوهش حاضر، نگارندگان کوشیده‌اند برداشت‌های عرفانی مولانا را از چهره‌ی برخی از پیامبران که به ترتیب الفبایی مرتب شده‌اند، بیان کنند:

۱. آدم (ع)

مولانا اعتقاد دارد که فلسفه‌ی آفرینش آدم بر طبق گفته‌ی قرآن، عبادت کردن است: « مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » مولوی آدم را در مثنوی حمل‌کننده‌های عشق الهی و دیده‌ی حق معرفی کرده و او را مسجود ملایک می‌داند.

برداشت‌های عرفانی مولانا از عناصر قصه‌ی آدم (ع)

۱-۱ شیطان

- دلیل فریب انسان از شیطان را مهر جاه و مال و وابستگی دنیوی می‌داند:

جان بابا گویدت ابلیس هین تا به دم بفریبت دیولعین
این چنین تلبیس با بابات کرد آدمی را این سیه رخ مات کرد
(مثنوی، ۲۹/۲-۱۲۸)

- آدم که از وحی الهی بهره مند بود نتوانست از فتنه‌ی شیطان در امان بماند:

آدمی که عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ بَغَسْت در تگ چون برق این سگ بی تگست
(همان، ۲۹/۲-۱۲۸)

برداشت عرفانی مولانا این است که آدم که مظهر آیه‌ی « وَ عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... » (بقره/۳۱) می‌باشد، یعنی به تعلیم الهی سرافراز شده است، در برابر دویدن برق آسای این ابلیس سگ صفت هیچ توان و قدرتی ندارد. (زمانی، ۱۳۸۷: ۶۶۸/۲)

آدم (ع) در حق ابلیس، ستمی روا نداشته بود، ولی ابلیس با او دشمنی کرد. این سؤال در ذهن مولانا نقش می‌بندد که هر دشمنی و عداوتی باید دارای علت خاصی باشد، پس چرا شیطان با آدم دشمنی نمود؟! سپس خود، این گونه به حلّ مسأله‌اش کمک می‌کند که دشمنی شیطان به آدم مانند کژدم، ذاتی است:

هر عداوت را سبب باید سَنَد ورنه جنسیت وفا تلقین کند
باز می‌گفت: آدم با لطف وجود کی بر آن ابلیس جوری کرده بود؟
آدمی مر مار و کژدم را چه کرد کو همی خواهد مر او را مرگ و درد؟
(مثنوی، ۳۰/۲-۲۲۹)

با بیان سیه روزی و سیه رویی ابلیس ، به این نتیجه می‌رسد که عزّت از آن خداوند و بندگانش است:

از سخن می‌گویم این ، ورنه خدا از سیه رویان کند فردا تو را
عزّت آن اوست ، و آن بندگانش ز آدم و ابلیس بر می‌خوان نشانش
(همان، ۸۰/۳-۱۰۷۹)

مولانا با توجّه به آیه‌ی ۸ سوره‌ی منافقون که می‌فرماید: «... وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُوْلِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ لِكِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ»، (ارجمندی از آن خداست و رسولش و مؤمنان ، ولی دو رویان نمی‌دانند)، این گونه برداشت می‌کند که ارجمندی تنها به خدا و بندگان برگزیده اش اختصاص دارد. پس آثار عزت و ذلّت حقیقی را از داستان آدم و ابلیس دریاب.

۱-۲ ملایک

آدم خاکی با علمی که از خدا آموخت، بر ملایک برتری یافت. پس با الهام حق موجودی ضعیف، دارای فکر و مقامی بالا و والا می‌شود:

گفت ای یاران حقم الهام داد مر ضعیفی را قوی رأیی فتاد
(همان، ۱۰۰۸/۱)

آدم خاکی زحق آموخت علم تا به هفتم آسمان افروخت علم
(همان، ۱۰۱۲/۱)

این که خداوند به آدم ، اسما را آموخت و فرشتگان این اسما را از وی آموختند ، مولانا را به این مطلب می‌رساند که آدم و هر فرد واصل به حق، واسطه‌ی حق است:
آدمی را او به خویش اسما نمود دیگران را ز آدم اسما می‌گشود
خواه از آدم گیر نورش ، خواه از او خواه از خم گیر می‌خواه از کدو
(همان، ۱۹۴۳-۴۴/۱)

۱-۳ گندم

برخی از برداشت های مولانا از ارتباط آدم با عنصر گندم، که در مثنوی آمده است، عبارتند از:

به اعتقاد مولانا، این که آدم در وصال حق به سر می‌برد و با خوردن گندم از وصال حق محروم شد، به طور ضمنی اشاره به این مطلب می‌کند که هستی ما در ازل، پیوسته به هستی مطلق و جاودان بوده، اما گرایش به زندگی این جهان ما را از آن اصل محروم ساخته است:

نالہ از اخوان کنم یا از زنان؟ کہ فکندندم چو آدم از چنان
زان مثال برگ دی پژمرده ام کز بهشت وصل، گندم خورده ام
(همان، ۲۸۰۱-۲/۶)

هرگاه بر سالک طریقت، نفس اماره غلبه کرد، ناچار از گندم شهوات تناول خواهد نمود و نتیجه آن خواهد شد که از دارالسلام به دارالوبال رانده خواهد شد.

۱-۴ حوّا

این که آدم نمی‌تواند از حوّا جدا شود، چون که خدا حوّا را برای تسکین آدم آفرید، مبین این مطلب است که خداوند زن را وسیله‌ی آرامش قرار داده است: چون پی یَسْكُنْ اِلَيْهَاش آفرید کی تواند آدم از حوّا برید؟ که اشاره دارد به آیه‌ی: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ اِلَيْهَا...» (= اوست خدایی که همه‌ی شما را از یک تن بیافرید و از او نیز همسرش را بنهاد تا به او آرام گیرد...) (اعراف/۱۸۹). حوّا و آدم در این جا، به اعتقاد مولوی، مثالی است از جنس زن و مرد؛ و مولانا با استناد به این آیه می‌خواهد نیاز مردان به زنان را امری طبیعی معرفی کند (زمانی، ۱۳۷۴: ۶/۶۳۵).

۲- خضر (ع)

خضر در مثنوی، پیری جاودانه و مبارک قدم است که گم‌گشتگان طریق حق را از تاریکی جهل به سرچشمه‌ی آب حیات معرفت راهنمایی می‌کند اما نوسالکان ناشکیب از همراهی با او باز می‌مانند.

برداشت‌های عرفانی مولانا از عناصر قصه‌ی خضر (ع)

۲-۱ خضر و موسی (ع)

مولانا با مصاحبت موسی و خضر شریعت و طریقت را به هم می‌پیوندد:

حَبِّذا اسپان رام پیش رو نه سپس رُو، نه حرونی راگرو
گرم رُو چون جسم موسای کلیم تا به بخرینش چو پهنای گلیم
(همان ۲۷/۶۰-۱۱۲۶)

برداشت عرفانی مولانا از این ارتباط این است که سالکان حقیقی که در اینجا، آنها را به «اسپان رام پیش‌رو» تشبیه کرده است، روز به روز در حال ارتقای معنوی به سر می‌برند و نفسشان هرگز حریم اخلاقی را هتک نمی‌کند. آن سالکان حقیقی و مطیع امر الهی، مانند حضرت موسی کلیم الله، به سرعت پیش می‌روند؛ به طوری که تا مجمع البحرین مقصود، راه بسی کوتاه به نظر می‌رسد؛ گویی که این همه راه به اندازه‌ی عرض یک گلیم بوده است.

در تعبیر صوفیه، «مجمع البحرین» تعبیری است از مقام قاب قوسین که نسبت به مقام او آدنی پایین‌تر است. به هر حال قاب قوسین تعبیری است از مقام قرب بنده به حضرت حق. منظور مولانا در مصراع دوم این است که سالکان عاشق، با عزمی استوار و همّتی والا، طریق سلوک را در اسرع زمان در می‌نوردند و به منزل مقصود می‌رسند. اینان به قدری در سلوک گرم و مشتاقند که وسیع‌ترین و طولانی‌ترین راه در نظرشان بس کوتاه می‌آید (زمانی، ۱۳۷۹: ۳۳۴/۶).

۲-۲ آب حیات و خضر (ع)

در مثنوی، آب حیاتی که خضر را جاودانه می‌سازد، عشق و معرفتی است که از ینبوع الهی سرچشمه می‌گیرد و تنها در وجود خضرصفتان به دور از هوا و هوس جاری است:

تا که نفس گول را محروم کرد ز آب حیوانی که از وی خضر خُورد
(مثنوی، ۷/۳-۲۸)

برداشت عارفانه‌ی مولانا این است که آب حیات، همان علم و عرفان و عشق به حق تعالی است که استعداد ظهور و فیضان آن در هر انسانی وجود دارد؛ به شرط آن که از شیطان نفس و غول هوا متابعت نکند و در وادی عشق و ریاضت قدم بگذارد. چشمه‌ی آب حیات علم و معرفت در چنین کسی جوشیدن می‌گیرد.

۳. داوود (ع)

داوود در مثنوی نغمه‌گر عاشقی است که نوای جان او آهنگ نیستی می‌نوازد و جان خلاق بی‌شماری را می‌ستاند.

برداشت مولوی از عناصر قصه‌ی حضرت داوود (ع) :

۳-۱ آواز خوش

آواز خوش داوود در مثنوی همان نغمه و سخن درونی اولیاء الله و عارفان حق است:
تا بدانی ناله چون که را رواست بی لب و دندان ، ولی را ناله هاست
نغمه‌ی اجزای آن صافی جسد هر دمی در گوش حسش می رسد
هم نشینان نشنوند او بشنود ای خنک جان کو به غیبش بشنود

(مثنوی، ۳/۴۲۷۵)

برداشت عارفانه‌ی مولانا این است که نغمه‌ها و نیایش‌های کوه پاک هر لحظه به گوش حسّی ولی خدا و عارف روشن‌بین می‌رسد؛ به طور کلی، همه‌ی جمادات خدا را نیایش می‌کنند، اما هر کسی به نیایش جمادات واقف نیست، بلکه فقط اولیاء الله و روشن‌بینان و عارفان به اسرار این نیایش واقفند؛ چرا که این نغمه‌ها همانند آواز خوش داوود، همان سخن و آوای درونی اولیای الهی می‌باشد.

۴. زکریّا (ع)

زکریّا‌ی پیر فرزندی نداشت و از خدای خویش جانشین و فرزندی طلب کرد. خداوند در پاسخ وی مژده‌ی وجود یحیی را به او داد؛ به شرط آن که سه شب در سکوت باشد و چیزی نگوید و این راز را در دلش نگه دارد؛ مولانا با به نظم کشیدن این داستان به زبان رمز و اشاره به سالکان راه، توصیه می‌نماید که :
آن گاه که خویشان دار باشید و راز نگه دار اسرار الهی، به یحیای حقیقت و معرفت خواهید رسید.

زان نشان با والد یحیی بگفت کی نیایی تا سه روز اصلاً به گفت
تا سه شب خامش کن از نیک و بدت این نشان باشد که یحیی آیدت
دم مزن سه روز اندر گفتگو کاین سکوت آیت مقصود او

هین میاور این نشان را تو به گفت وین سخن را دار اندر دل نهفت

(همان، ۷۸/۲-۱۶۷۵)

این نشان آن بود کان ملک و جاه که همی جوئی، بیابی از اله

(همان، ۱۶۸۰/۲)

۵. سلیمان (ع)

سلیمان (ع) در مثنوی فرمانروایی مصفاست که با نگین انگشتری خود بر دل عارفان الهی مهر و محبت می‌نهد تا انسان‌های دیوصفت را به آن راهی نباشد:

برداشت‌های عرفانی مولانا از عناصر قصه‌ی سلیمان (ع)

۵-۱ سلیمان (ع) و منطق الطیر

سلیمان به واسطه‌ی داشتن علم منطق الطیر، مرغان جان خلاق را از اختلاف باز می‌رهاند (همان، ۳۷۴۲/۲) و یکدل و متحد می‌کند (همان، ۳۷۰۷/۲).

چون سلیمان کز سوی حضرت بتاخت کو زبان جمله مرغان را شناخت

(همان، ۳۷۰۰/۲)

او میانجی شد میان دشمنان اتحادی شد میان پر زنان

(همان، ۳۷۰۳/۲)

۵-۲ سلیمان و بلقیس (ملکه‌ی سبا)

مولانا در مثنوی به شرح مفصّلی از قصه‌ی قرآنی سلیمان و ملکه‌ی سبا که در سوره‌ی نمل آمده است، می‌پردازد و با کاربردهای زیبا این قصه را وسیله‌ای برای بیان اشارات و مفاهیم اخلاقی و عرفانی خود قرار می‌دهد.

با دریافت پیغام پیک حق، اولین جرقه‌ی ایمان در دل بلقیس زده می‌شود:

هدهدی نامه بی‌آورد و نشان از سلیمان چند حرفی با بیان

خواند او آن نکته‌های با شمول با حقارت ننگرید اندر رسول

چشم، هدهد دید و جان، عنقاش دید حس چو کفی دید و دل، دریاش دید

(همان، ۱۶۰۲-۴/۲)

ابیات فوق اشاره به آیات ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ سوره‌ی نمل دارد که می‌فرماید: «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَنِّي الْقِيَ إِلَىٰ كِتَابٍ كَرِيمٍ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلِيًّا وَ أَتُونِي مُسْلِمِينَ»، (= ای سران قوم، به سوی من نامه‌ای گرامی افکنده شد. نامه از سلیمان است و این است: به نام خداوند بخشاینده‌ی مهربان. مباد که بر من برتری جوید؛ بیایید به نزد من، فرمانبردار).

ای بلقیس، اینک زمان گشایش است و درهای رحمت و محبت باز، پس بشتاب!
هین بیا ای طالب دولت شتاب که فتوح است این زمان و فتح باب
ای که تو طالب نه ای، تو هم بیا تا طلب یابی از این یار وفا
(همان، ۲۵/۴-۷۲۴)

مولانا با برداشت عارفانه‌ی خویش، از زبان سلیمان به ملکه‌ی سبا می‌گوید که ای کسی که طالب هستی، تو هم اگر می‌خواهی «طلب» را به دست بیاوری بیا، تا بدان وسیله به دولت و سعادت برسی. شیخ عطار در منطق الطیر، طلب را منزلی پر رنج و تعب معرفی می‌کند، زیرا باید در این منزل از همه‌ی تعلقات دست کشید. عشق حق چنان در دل و جان بلقیس جای می‌گیرد که سراسر عمر گذشته‌ی خویش را بیهوده و غلامان و کنیزان را ناچیز و رودها و باغ‌ها و قصرها را گلخن می‌بیند و این‌ها همه، هنر عشق است.

مولانا در این جا با کاربردی شاعرانه و زیبا، آغاز تبدیل عشق مجازی را به عشق حقیقی نشان می‌دهد:

باغ‌ها و قصرها و آب رود پیش چشم از عشق گلخن می‌نمود
عشق در هنگام استیلا و خشم زشت گرداند لطیفان را به چشم
(همان، ۶۶/۴-۸۶۵)

برداشت مولانا این است که وقتی عشق غلبه پیدا می‌کند، هر چیز خوب و دلنشین را در نظر عاشق به چیزهای زشت و نفرت‌انگیز مبدل می‌کند. برای همین است که در نظر عاشقان حضرت حق، چیزی سخیف‌تر از مشتتهیات نفسانی و لذات

حیوانی و مظاهر دنیایی نیست در حالی که این‌ها صنم و وثن اهل هواست (زمانی ، ۱۳۷۸: ۲۷۱/۴).

۳-۵ سلیمان (ع) و مُلک

به تعبیر مولانا، ملکی را که سلیمان برایش «رَبِّ هَبْ لِي» می‌گوید، امتحانی است که در آن صد بیم و خطر است. او به خوبی می‌داند که فقط سلیمان هم‌تان از این امتحان سرافراز بیرون می‌آیند:

«رَبِّ هَبْ لِي» از سلیمان آمدست که مده غیر مرا این ملک ، دست

(مثنوی، ۲۶۰۴/۱)

هر که را بذهی و بُکنی آن کرم او سلیمان است و آن کس هم منم

(همان، ۲۶۱۳/۱)

صوفیان سلیمان (ع) را به سبب گستردگی مُلک و حکومتش، مظهر اسم رحمان دانسته‌اند؛ زیرا همان طور که صفت رحمانیت حق تعالی شامل همه‌ی موجودات می‌شود، حکومت سلیمان (ع) نیز بر همه‌ی عالم بود و عوالم علوی و سفلی در تصرف ولایت او بود. برداشت مولانا این است که همچون سلیمان، روح بزرگ داشته باشد، چنین است ولی آنان که از اوصاف سلیمانی محرومند، در خور این مقام نمی‌شوند. و نیز اشاره دارد به آیات ۳۵ و ۳۸: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»، (= سلیمان گفت: پروردگارا مرا ببخشای و ملکی ده که زیننده کسی پس از من نباشد، تویی بسیار بخشنده).

۴-۵ سلیمان(ع) و باد

قصه‌ی باد و سلیمان در مثنوی نقد حال کسانی است که خود را کامل و بی نقص می‌دانند و هر ایرادی را به عوامل بیرونی نسبت می‌دهند:

صرصری بر عاد قتالی شده مر سلیمان را چو حمالی شده

(مثنوی، ۲۶۶۰/۶)

صرصری می برد بر سر تخت شاه هر صباح و هر مسا ، یک ماهه راه

هم شده حمّال وهم جاسوس او گفت غایب را کنان محسوس او
(همان، ۲/۶-۲۶۶۱)

و نیز ر.ک: (۱۰۱۵/۳ و ۴۶۹۲/۶)

۵-۵ سلیمان (ع) و مور

سلیمان مظهر حشمت و جلال، و مور مظهر بلند همّتی و جویای ترقّی معنوی:
گر یکی موری سلیمانی بجست منگر اندر جستن او سست سست
(همان، ۱۴۴۸/۳)

برداشت عرفانی مولانا این است که اگر همّت و طلبی درکار باشد، می توان از
حضیض نقص و ضعف به اوج کمال و مجد رسید. خوارزمی می گوید: دلی که وقف
هوای او کنی، کارخانه‌ی آگاهی است؛ سری که بر آستان او نهی، سزاوار تاج شاهی
است (خوارزمی، بی تا: ۵۳۹/۳).

سلیمان مظهر انسان های شریف و مور مظهر انسان های پست است:
خاص و عامه از سلیمان تا به مور زنده گشته چون جهان از نفخ صور
(مثنوی، ۲۷۴۱/۱)

۶. صالح (ع)

صالح در مثنوی، عاشق مهجوری است که با ظهور ناقه‌ی دوست در کوه وجودش،
بی‌درنگ ناقه‌ی تن را پی می‌نماید تا روحش غرق وصال یار گردد.

برداشت عرفانی مولانا از عناصر قصّه‌ی صالح (ع)

۱-۶ وجود حضرت صالح (ع)

صالح (ع) مظهر دل حق جو

مولانا از نظر عرفانی، صالح را دل حق‌جویی می‌داند که در بند این عالم گرفتار
بی‌شکیب در فراق یار است:

و [دل] همی گوید که صبرم شد فنا در فراق روی تو یا ربّنا
احمدم در مانده در دست یهود صالحم افتاده در حبس ثمود
(همان، ۴۰۵-۶/۳)

صالح (ع) روح اولیاء الله و ناقه، تن آنها:

مولانا روح اولیاء الله را صالحی غرق وصال و جسمشان را ناقه‌ای نیازمند و آزارپذیر می‌داند:

روح او چون صالح و تن ناقه است روح اندر وصل و تن در فاقه است
روح صالح، قابل آفات نیست زخم بر ناقه بود، بر ذات نیست
(همان، ۱۶/۱-۲۵۱۵)

برداشت عارفانه‌ی مولانا از این عناصر این است که روح اولیاء الله مانند صالح و نشان مانند ناقه است؛ روح اولیاء الله در وصال الهی، خوش و متنعم است و تن خاکی در احتیاج و بی چیزی قرار دارد و هیچ آفتی از آفات مادی و جسمانی نمی‌تواند بر روح مجرد (صالح) گزند برساند.

۶-۲ ناقه

- ناقه مظهر تجلی حق

آن گاه که ناقه‌ی حق در آب و گل وجود صالحان سر بر آورد، آنان عاشقان از خود در رسته‌ای می‌شوند که برایشان نه دل می‌ماند و نه گل:

خانه‌ی مرغست هوش و عقل ما هوش صالح، طالب ناقه‌ی خدا
ناقه چون سر کرد در آب و گلش نه گل آن جا ماند، نه جان و دلش
(همان، ۳/۷۱-۴۶۷۰)

برداشت مولانا این است که به محض آن که حضرت حق بر سالک تجلی کند، نه گل او بر جای می‌ماند و نه جان و قلب او ... یعنی در واقع وقتی حضرت حق بر سالک طالب متجلی شود، همه‌ی رسوم و آثار او در مشهود حقیقی خود، محو و مستهلک می‌گردد.

ناقه کمین گاه هلاک طالحان:

مولانا، ناقه‌ی صالح را جسم صالحانی می‌داند که خداوند آن را کمینی برای هلاک طالحان قرار داده است:

ناقه‌ی صالح چو جسم صالحان شد کمینی در هلاک طالحان

تا بر آن امت ز حکم مرگ و درد ناقه الله و سقياها چه کرد

(همان، ۱۳/۱-۲۵۱۲)

ضمن آن که به آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی شمس اشاره است: «فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا»، (= پس آن فرستاده‌ی خدا بدیشان گفت: زینهار ناقه‌ی خدا را پاس دارید و از آبش باز ندارید). نیز، ناقه‌ی صالح را مانند وجود اشخاص نیک سرشت، کمینی برای هلاکت تبه‌کاران می‌داند.

۷. یوسف (ع)

یوسف (ع) در مثنوی، معشوقی زیباست که در سایه‌ی عنایت خداوند چشم و دل خود را از گناه دور نگه داشته و با چنگ زدن به ریسمان الهی، خود را از چاه تنگ دنیوی نجات می‌دهد.

برداشت های عارفانه‌ی مولانا از عناصر قصه

۱-۷ یوسف (ع) و علم تعبیر خواب

آگاهی یوسف از علم تعبیر خواب، به دلیل عنایت حق به بندگان خالص و خاصش می‌باشد:

آن چنان که یوسف صدیق را خواب بنمودی و گشتش متکا
مر مرا لطف تو هم خوابی نمود آن دعای بی حدم بازی نبود
می نداند خلق اسرار مرا ژاژ می دانند گفتار مرا

(همان، ۳/۶۷-۲۳۶۵)

و نیز ر.ک (همان، ۳/۴۸-۲۳۳۴)

- نور خدا در وجود مومن باعث عاقبت بینی می شود:

از پس ده سال بلکه بیشتر آنچه یوسف دیده بد بر کرد سر
نیست آن ینظر بنور الله گزاف نور ربانی بود گردون شکاف

(همان، ۴/۴۰-۳۳۳۹)

۲-۷ دور شدن یوسف از دامن پدر و مکر برادرانش

این که دل یعقوب از نیت پلید برادران یوسف به واسطه‌ی علم غیب آگاه بود، ولی

یعقوب به آنان اجازه داد که یوسف را با خود ببرند (همان، ۵۶/۶: ۲۷۵)، مبین این است که قضای الهی بر غیب‌دانی مردان خدا غالب است:

آن دلیل قاطعی بد بر فساد وز قضا آن را نکرد او اعتداد

(همان، ۲۷۵۷/۶)

این قضا را گونه‌گون تصریف هاست چشم بندش یَفْعَلُ اللهُ ما یشاست

(همان، ۲۷۶۰/۶)

مولانا ضمن اشاره به آیه‌ی «... اللهُ یَفْعَلُ ما یشاء»، (= ... کند هر چه خواهد خداوندگار) (آل عمران، ۴۰)، این گونه برداشت می‌کند که آدمی برای جلب منفعت و دفع مضرت گاه با تمام قوا تدبیر می‌ورزد و به گمان خود، همه‌ی تمهیدات را فراهم می‌آورد؛ در حالی که خبر ندارد که عللی ناشناخته بر کار شده‌اند. پس تدبیرات بشری در توضیحات انسان، عامل مطلق نیستند؛ منتهی آدمی وظیفه دارد که در همه حال سعی و تلاش ورزد و به بهانه‌ی قضا و قدر به جانب کاهلی نگراید.

۳-۷ یوسف و چاه

چاه مظهر دنیا

مولانا این گونه برداشت می‌کند که ای سالک، این جهان برای جان تو چاهی تنگ است و تو باید یوسف‌وار به ریسمان الهی چنگ بزنی تا جانت را از این چاه برهانی:

همره جانت نگردد ملک و زر زربده سرمه ستان بهر نظر

تا ببینی کاین جهان چاهی ست تنگ یوسفانه آن رسن آری به چنگ

تا بگوید چون زچاه آیی به بام جان که یا بُشَرائِ هَذَا لی غلام

(همان، ۴/۴-۶۷۲)

اشاره به آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی یوسف است که می‌فرماید: « وَ جَاءَتْ سَیَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ...»، (= و کاروانی بیامد، مأمور آب را فرستادند، او دلو خود را به چاه افکند و بانگ همی آورد: مژده بادا که این نوجوانی است...) مولانا از این آیه اقتباس کرد و می‌گوید: وقتی خود را از چاه دنیا به بام آسمان روح در آوری، روح الهی به تو بشارت می‌دهد و از ارتقای تو خرسند می‌گردد.

و نیز ر.ک: (همان، ۱۲۷۶/۲ و ۷۲/۶-۴۵۷۰)

- چاه، دل بی فروغ:

گور خوش تر از چنین دل مر تو را	آخر از گور دل خود برتر آ
زنده‌ای و زنده زاد ای شوخ و شنگ	دم نمی‌گیرد تو را زین گور تنگ
یوسف وقتی و خورشید سما	زین چه و زندان برون آ رو نما

(همان، ۳۴/۲-۳۱۳۲)

در این جا مولانا، روح آدمی را به حضرت یوسف (ع) و خورشید آسمان تشبیه می‌کند و جسم و مادیت را به چاه و زندان؛ بنابراین نباید روح زیبا و منور به انوار معرفت را در چاه و زندان شهرت محبوس کرد.

۴-۷ یوسف و زندان

مولانا، روح را که در زندان این جهان خاکی اسیر است به یوسف در زندان عزیز مصر تشبیه می‌کند:

ای عزیز مصر و در پیمان درست	یوسف مظلوم در زندان توست
در خلاص او یکی خوابی بین	زود گَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ
هفت گاو لاغری پرگزند	هفت گاو فریبهش را می‌خورند
هفت خوشه‌ی خشک زشت ناپسند	سنبلات تازه‌اش را می‌چرند
یوسفم در حبس تو ای شه نشان	هین ز داستان زنانم وارهان

(همان، ۹۵/۶-۲۷۹۰)

مولانا در عین حال که حبس روح در کالبد عنصری را به گرفتار آمدن یوسف (ع) در زندان تشبیه می‌کند، می‌گوید: خداوندا روح لطیف در زندان طبیعی به سر می‌برد که متعلق به تو و مخلوق توست. از نظر مولانا در این ابیات عزیز مصر حضرت حق است؛ مراد از زندان نیز کالبد عنصری و جهان مادی است.

و نیز ر.ک: (همان، ۷۵/۶-۴۵۷۰)

۵-۷ جمال یوسف (ع)

دید دو گونه‌ی افراد نسبت به جمال یوسف (ستور و حور، گرگ و یوسف) مبین

این مطلب است که زاویه‌ی دید افراد در نحوه‌ی شناخت و برداشت آنان اثر دارد:

یوسف اندر چشم اخوان چون ستور هم وی اندر چشم یعقوبی چو حور
از خیال بد مر او را زشت دید چشم فرع و چشم اصلی ناپدید
(همان، ۱۰/۲-۶۰۹)

فرد یوسف رخ و عیسی نفس در مقابل گرگ تمثیلی از اهل حق و اهل هواست:
آن یکی یوسف رخی عیسی نفس وین یکی گرگی و یا خر یا جرس
(همان، ۲/۲۱۱۰)

زیبایی یوسف در نزد عده‌ای و بیهوده بودن این زیبایی در نزد عده‌ای دیگر، به
اعتقاد مولانا تعبیری است از این که خیر و شر در عالم، نسبی است:

ور جهان از یک جهت بی فایده ست از جهت های دگر پر عایده ست
(همان، ۲/۱۰۷۱)

حُسن یوسف عالمی را فایده گر چه بر اخوان، عبث بد زایده
(همان، ۲/۱۰۷۳)

شیطان چهره‌ی گناه را مانند جمال یوسف می‌آراید و انسان ضعیف النفس
شیفته‌ی آن می‌گردد و دست از ترنج باز نمی‌شناسد:

اختیاری هست در ظلم و ستم من از این شیطان و نفس این ساختم
اختیار اندر درونت ساکن است تا ندید او یوسفی، کف را نخست
اختیار و داعیه در نفس بود روش دید آن گه پر و بالی گشود
(همان، ۵/۷۶-۲۹۷۴)

۶-۷ یوسف و زلیخا

توجه نمودن یوسف به زلیخای پیر و جوان شدن او، تعبیری است به این که در
سایه‌ی عنایت حق، ماهیت وجودی انسان، تغییر می‌کند:

چون زلیخا یوسفش بروی بتافت از عجوزی در جوانی راه یافت
(همان، ۶/۴۸۲۹)

«یوسف در این جا تعبیری برای عنایت نور حق است که چون بر زلیخا تافت، جوانی او را به او بازگردانید.» (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۹۷/۶)

این که یوسف در سایه‌ی عنایت خداوند توانست ایمان خود را در برابر زلیخای زیبا حفظ کند از نظر مولانا تعبیری است بر این که برای پرهیز از گناه باید عنایت خداوند یار باشد:

آتشی باید بشسته ز آب حق همچو یوسف معتصم اندر رَهق
کز زلیخای لطیف سرو قد همچو شیران خویشان را واگشد
(مثنوی، ۳۸۷۳-۷۴/۶)

برداشت مولانا این است که کسی می‌تواند مصاحب و محرم زنان شود که آتش شهوات و هوس‌هایش را آب عشق و محبت الهی نشانده باشد و مانند یوسف (ع) برای پرهیز از گناه به عروة الوثقای الهی چنگ زده باشد.

۸. یونس (ع)

یونس در مثنوی بنده‌ی مهجوری است که ذکر و یاد خدا را وسیله‌ای برای رهایی از شکم ماهی و ظلمات وهم قرار داده است.

برداشت‌های عارفانه‌ی مولانا از عناصر قصه‌ی یونس (ع)

۸-۱ یونس و ماهی

مولانا قصه‌ی یونس و حبس او در شکم ماهی را دست‌مایه‌ی اشارات عرفانی و تشبیهات بدیع خود قرار داده است:

یونس مظهر روح و بطن ماهی مظهر کالبد جسمانی :

یونس در بطن ماهی پخته شد مخلصش را نیست از تسبیح ، بُد
(مثنوی، ۳۱۳۵/۲)

او به تسبیح از تن ماهی بجست چیست تسبیح ؟ آیت روز الست
(همان ، ۳۱۳۷/۲)

مولوی با بهره‌گیری از آیه‌ی: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»، (= اگر او (یونس) از جمله نیایش‌گران حق نبود، تا روز رستاخیز در شکم

ماهی درنگ می‌کرد) (صافات ، ۱۴۳ و ۱۴۴)، این گونه برداشت می‌کند که حضرت یونس (ع) به واسطه‌ی نیایش حق که نشانه‌ای از روز الست است از شکم ماهی رهایی یافت (زمانی، ۱۳۸۷: ۷۶۸). همان طور که در روز ازل، وجود آدمی از جسم و عوارض جسمانی مجرد و عاری بوده و به تسبیح حق مشغول، باید در این جهان نیز از جسم و جسمانیّت عاری شد و به تسبیح حقّانی خدا پرداخت (سبزواری ، ۱۲۸۵ ، ۱۶۸).

۸- ۲ معراج یونس (ع):

پیامبر (ص) معراج خود را برتر از معراج یونس نمی‌شمارد؛ زیرا قرب خداوند را بالاتر از حساب بشری می‌داند:

گفت پیغمبر که معراج مرا نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او نشیب ز آن که قرب حق برون ست از حسیب
(مثنوی، ۱۳/۳-۴۵۱۲)

برخی از شارحان این گونه نظر دارند که نهی از تفضیل، متعلّق به مقام نبوّت است، در حالی که مولوی آن را به معراج تخصیص داده است. به اعتقاد مولانا، معراج حضرت رسول (ص) با عروج به آسمان‌ها صورت گرفت و معراج یونس با رفتن به عمق آب؛ زیرا مقام قرب الهی از حساب بشری خارج است.

مولانا قرب حق را رهایی از خود و فنا در او می‌داند:

قرب نه بالا نه پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است
(همان، ۳/۴۵۱۴)

نتیجه:

قرآن مجید، کتاب دین و قانون زندگی، تأثیرات شگرفی در زندگی بشر داشته است. از جمله عرصه‌های آشکار این تأثیرگذاری، متأثر ساختن دریای بیکران ادب فارسی است. خورشید قرآن در سراسر مثنوی تابان است و به نظر مولانا، برای بهره‌گیری از قرآن و فهمیدن حقایق آن، راه درست آن است که انسان خود را به نور قرآن منور نماید. بر همین اساس، مولانا در مثنوی از قصص قرآن و درس عبرت‌هایی که در آنها وجود دارد، بهره‌های فراوان برده است؛ از جمله استفاده از شخصیت‌های

قرآنی پیامبران در مثنوی. از آن جایی که شخصیت‌های داستان در قرآن به سه دسته‌ی مثبت (مانند چهره‌ی انبیای الهی، اصحاب کهف، حضرت مریم (س) و...)، منفی (مانند نمرود، فرعون، قارون و...) و بینابین (مانند شخصیت منفی ساحران که پس از شکست خوردن از موسی(ع) به او ایمان آوردند) تقسیم می‌شوند، مولانا نیز با برداشت‌های عارفانه‌ی خود از این سه دسته افراد، مثنوی را به زیبایی آراسته و تجلیات عرفانی را برطبق مذاق خود بیان نموده است.

پیامبران در مثنوی با توجه به موقعیت و مقام خود نقش می‌پذیرند. آنها گاهی آن قدر عظمت می‌یابند که مظهر حق می‌شوند (محمد(ص)، موسی(ع)، سلیمان (ع) و یوسف(ع)) زمانی مظهر تعلقات دنیوی و تن (همچون اسماعیل) می‌شوند. مولانا آدم(ع) را حامل‌کننده‌ی عشق الهی و دیده‌ی حق معرفی می‌کند و فلسفه‌ی آفرینش آدم را عبادت می‌داند. ایوب (ع) را عاشق شکیبایی می‌داند که به خاطر رضایت محبوبش همه‌ی رنج و بلاها را به جان و دل پذیراست؛ زیرا رضا و خشنودی معشوق خود را در این می‌بیند. از نظرگاه عارفانه‌ی مولانا سلیمان فرمانروایی مصفاست که با نگین انگشتی خود بر دل عارفان الهی مهر و محبت می‌نهد. در دیدگاه عرفانی مولوی، صالح (ع)، دل حق‌جویی است که در بند این عالم گرفتار شده و بی‌شکیب فراق یار است و یوسف (ع) معشوق زیبارویی است که در سایه‌ی عنایت خداوند، چشم و دل خود را از گناه دور نگه داشته و با چنگ زدن به ریسمان الهی، خود را از چاه تنگ و تاریک دنیوی نجات می‌دهد.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم

- استعلامی، محمد. ۱۳۸۷. متن و شرح مثنوی مولانا. انتشارات: مهارت. چاپ نهم.
- انقروی، اسماعیل. ۱۳۷۴. شرح کبیر. ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، انتشارات: زرین.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۰. در سایه‌ی آفتاب. انتشارات: سخن.
- خوارزمی، کمال‌الدین حسین. بی‌تا. جواهر الاسرار و زواهر الانوار. لکهنو. چاپ سنگی.
- زرّین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۲. بحر در کوزه. تهران: انتشارات سخن. چاپ چهارم.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۷. شرح جامع مثنوی معنوی. دوره‌ی شش جلدی. تهران: انتشارات اطلاعات. چاپ بیست و یکم.
- شیرازی، شاه داعی‌الله. بی‌تا. شرح مثنوی معنوی. تصحیح و پیشگفتار محمد نظیر رانجه‌ها. اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. ۱۳۷۹. تفسیر مجمع البیان. تصحیح سیدهاشم رسولی و سید فضل‌الله طباطبایی یزدی. تهران: شرکه المعارف الاسلامیه
- نیکلسون، رینولدالین. ۱۳۷۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تصحیح حسن لاهوتی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- همایی، جلال‌الدین. ۱۳۵۶. مولوی نامه. تهران: انتشارات آگاه.