

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۴، پاییز ۱۳۹۹

صفحات ۹۵-۷۰

«زیر و زبر» و «ویرانی»

در فرهنگ سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی (رومی)

معصومه حبیب‌وند^۱

محمدصادق تفضلی^۲

حجت‌اله غ منیری^۳

چکیده

پژوهش حاضر تحت عنوان: «زیر و زبر» و «ویرانی» در فرهنگ سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی (رومی)، در نظر دارد تا از میان رمزها و اصطلاحات عرفانی مولانا (در مثنوی و دیوان کبیر)، با شیوه تحلیلی - توصیفی، دو اصطلاح مکرر و برجسته یعنی «زیر و زبر» و «ویرانی» را بررسی کرده و از این طریق ضمن گره‌گشایی از معنی یا معنایی این دو اصطلاح، مفهوم ابیات وابسته را نیز برای خواننده تبیین نماید. آنچه از این جست و جو به دست می‌آید عبارت از آن است که: واژگان یاد شده در اشعار مولوی مفهوم نمادین داشته و بایستی ذیل لغات و تعبیرات عرفانی - شهودی، مورد توجه و مطالعه قرار گیرند. همچنین این دو اصطلاح، که اولی بیانگر سرآغاز یک انقلاب درونی، در راستای از بین بردن اوصاف خاکی و بشری، و دومی تجلی‌پیدایی حیاتی دوباره و سراسر معنوی است، لازم و ملزوم یکدیگر بوده و به تنهایی باعث رشد و تعالی روحی و شخصیتی نمی‌گردند، ضمن این که گاه پیش می‌آید که سالک در مرحله «زیر و زبر» مانده و توفیق رهایی به مرحله «ویرانی» را پیدا نمی‌کند.

واژگان کلیدی: زیر و زبر، ویرانی، مثنوی معنوی، دیوان کبیر.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران.

a.masoomeh.habibvand@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران. (نویسنده مسئول)

mtafazzoli1965@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران.

dr.h.moniri.iauc.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۹/۱۰/۱

تاریخ دریافت

۹۹/۲/۲۸

۱. مقدمه

زبر و زبر شدن و ویرانی - از منظر واژه‌شناسی - اگرچه هم معنی به نظر می‌رسند، اما در تصوف و عرفان ضمن ارتباط ظریف و ناگسستنی که بین این دو وجود دارد، دارای معنای کاملاً متفاوت با یکدیگرند. ارتباط این دو امر زنجیروار و ناگسستنی است به گونه‌ای که باید در فردی واقعه زبر و زبر شدن واقع گردد تا شاهد حالت ویرانی وی باشیم، اما این نکته را باید در خاطر داشت که وقوع امر اول حتماً منجر به تحقق امر دوم نمی‌گردد. لیکن در صورتی که قدرت، شدت وحدت امر زبر و زبر شدن در حدی باشد که ارکان معنوی وجود آدمی را به طور کلی در هم فرو ریزد شاهد امر میمون ویرانی - که خود آبادانی روح و روان آدمی است - خواهیم بود.

باید به این نکته نیز توجه کرد که هر کدام از دو امر مورد نظر از اهمیت و ارزش خاص خود برخوردارند و چنان نیست که اکثریت یا عده زیادی شایستگی و ظرفیت زبر و زبر شدن و ویرانی را داشته باشند، بلکه اقلیت معدودی که دارای وجودی پاک، روحی پر خروش و ضمیری آگاهند از این صفات ارزنده و عالی انسانی برخوردار خواهند شد. آن دسته که تشنه حقیقت و در جستجوی آینده‌اند، نیز آنان که روح سرکش و ناآرامشان در بستر سلامت به مذمت و ملامتشان برمی‌خیزد. آری این طایفه‌اند که با یک تلنگر یا رویارویی با صحنه‌های بیدار کننده، زبر و زبر می‌شوند و اگر فیض الهی یاری نماید قدم به دنیای ویرانی می‌نهند و بار دیگر متولد می‌شوند.

نویسندگان این مقاله کوشیده‌اند، با شیوه‌ای تحلیلی - توصیفی، نخست به تعریف و تبیین رمز و اصطلاح و بیان جایگاه آن در ادبیات عرفانی فارسی پرداخته، و پس از آن داستان زبر و زبر شدن مولوی در برخورد با شمس تبریزی را مرور کرده، آنگاه وارد مبحث اصلی شده و معنا و مفهوم دو مقوله مرتبط اما منفک از هم یعنی زبر و زبر و ویرانی را مورد توجه قرار داده و ضمن واریسی چگونگی ارتباطات میان آن دو، به بیان تفاوت‌ها و تمایزات احتمالی با استناد به مثنوی و دیوان کبیر می‌پردازد.

۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

مسئله‌ای که مطالعه و تحقیق برای شناخت اصطلاحات و رموز اهل تصوف را مهم و ضروری نشان می‌دهد آن است که جدای از لغات و اصطلاحاتی که سخنوران این طایفه به طور مشترک در نوشته یا سروده‌های خود به کار برده و برخی مؤلفان و محققان آنها را به «فرهنگ» در آورده‌اند^۱، هر یک از نویسندگان و شاعران عارف مسلک با شیوه و سبکی مستقل برخی از واژگان یا ترکیبات معمول را نیز دستمایه رمز و نمادهای عرفانی خود قرار داده و از آنان ابزاری برای انتقال افکار و احوال خود ساخته و پرداخته‌اند. با این وصف مطالعه موردی در راستای آگاهی از «نماد و اصطلاحات خود ساخته» امری لازم و ضروری بوده که بایستی به تفکیک درباره آنها مطالعه و تحقیق نمود. بر این اساس، تحقیق در خصوص دو اصطلاح «زیر و زبر» و «ویرانی» که از کلیدواژه‌های عرفانی مولوی در هر دو اثر یعنی مثنوی و دیوان کبیر است، می‌تواند کندوکاوی دیگر و تازه جهت شناخت و دریافت معنا و مفاهیم اصطلاحات اختصاصی و موردی در شعر این اندیشمند و شاعر نام آشنای سده هفتم هجری قمری قلمداد شود.

الف: آشنایی با دو اصطلاح از اصطلاحات ویژه و عرفانی مولانا یعنی «زیر و زبر» و «ویرانی» در مثنوی و دیوان کبیر.

ب: تعریف و تبیین ابیات مرتبط با اصطلاحات فوق در آثار یاد شده.

سوال اصلی در این پژوهش این است که واژگان «زیر و زبر» و «ویرانی» در فرهنگ

سروده‌های مولانا چگونه به رمز یا اصطلاحات عرفانی تبدیل شده‌اند؟

۱-۲- پیشینه تحقیق

درباره چستی «زیر و زبر» و «ویرانی» در مثنوی معنوی و دیوان شمس پژوهشی انجام نشده است. اگرچه اصطلاحات نزدیک به موضوع مورد بحث، مثل «فنا» و «بقا»، از سوی صاحبان قلم و اندیشه بارها در قالب کتاب و مقاله به رشته تحریر درآمده است که البته به طور دقیق نمی‌توانند معادل اصطلاحات این جستار و تعریف و تحلیل خاص درباره هر یک از این دو باشند.

۲- بحث اصلی

۲-۱- اصطلاحات و رموز عرفانی

در معنی رمز گفته‌اند: «رمز عبارت از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی است که بر معنی و مفهومی و رای آنچه ظاهر آن می‌نماید دلالت دارد». (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۴) در چگونگی پیدایی رمز در میان افراد یا اقشار مختلف جامعه، رابطه «ذهن» و «عین» البته تعیین کننده است. به سخن دیگر، آنچه باعث خلق رمز یا سمبل (Symbol) می‌شود کیفیت ارتباط درون آدمی با جهان بیرون (محسوسات) است، از همین رو براساس تلفیق روان‌شناسی و ادبیات: «رمز چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیرمحسوس، یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود، اشاره کند؛ به شرط آنکه این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم تلقی نگردد». (همان: ۱۴)

در ادبیات عرفانی، رموزها و اصطلاحات گاهی در قالب اسم معنی ظاهر می‌شوند مثل: توبه، صبر، شکر، محبت، خوف، رجا، تسلیم، توکل، قبض، بسط و مانند آن؛ و گاهی نیز در کسوت اسم ذات و پدیده‌هایی که محسوس و ملموس‌اند نظیر: خال، خط، رخ، ابرو، میکده، ساقی، شمع، شراب، دیر، کنشت و آنجا که معمولاً لغات و اصطلاحات با اسم‌های معنی جلوه‌گر شده تحت عنوان‌های «مقام» و «حال» ذکر می‌گردند و در جایی که این نشانه‌ها ذیل اسامی ذات به نقش در آمده با نام «رمز» یا «کنایه» معرفی می‌شوند.

باری، لغات و تعبیرات متصوفه با هر نام و عنوانی ساخته و پرداخته شده باشند، بیانگر کیفیتی از کیفیات روحی و معنوی سالک طریق است و به گفته زرین‌کوب: «از آنجا که این احوال در حوصله عبارت و بیان عادی نمی‌گنجد، عارف این تجارب را به مدد الفاظ و کنایات خویش بیان می‌دارد لیکن فهم و شناخت مقاصد او برای کسی که از آن عوالم بکلی مهجور و بیگانه است بدرستی حاصل نمی‌شود. معرفت او از درون بینی و کشف و شهود حاصل می‌گردد و چنان که دلاکروا (Delacroix) می‌گوید از تجربه‌ی باطنی و

مثبت و شخصی آغاز می‌گردد که در طی آن عارف خویشتن را با وجود واحد ذات لایتناهی یکی می‌بیند و خود را عین منشأ وجود می‌شمارد و چنان مستغرق بیخودی می‌شود که خویشتن را مرکز عالم و منبع وجود و مرجع و مآب همه کائنات می‌شناسد و بدین گونه معرفت او جنبه عقلی و نظری ندارد بلکه نوعی هماهنگی و اتحاد با عالم وجودست و بر عشق و شوق متکی است». (۱۳۶۹: ۱۱ و ۱۲)

مولوی نیز، خود، ضمن بیان این که هر قوم و قبیله‌ای برای ارتباط با خدا و راز و نیازهایش زبان و اصطلاحی خاص دارد - که باید به رسمیت شناخته شود و برای آن احترام قایل شد - لغات و اصطلاحات شوریدگان وصل را وقع نهاده و از قول حق تعالی در تأیید این زبان می‌گوید:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
هندوان را اصطلاح هند مدح	سندیان را اصطلاح سند مدح

(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۲: ۲۶۳)

۲-۲ رمزهای تصادفی (The accidental symbols)

برای آن که با لغات و تعبیرات رمزی و گاه مصطلح اهل طریقت - از جمله مولانا - آشنا شویم، نخست باید دانست که این لغات یا تعبیر در گروه کدامیک از رمزها یا مصطلحات قابل مطالعه است؟

اریک فروم، رمزها را، به سه دسته تقسیم می‌کند، با این ترتیب: «رمزهای متعارف (قراردادی)، رمزهای تصادفی و رمزهای همگانی (جهانی)» (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۱۱).

و در ادامه در تعریف و تشریح هر یک از آنها می‌گوید:

«الف: رمزهای متعارف یا قراردادی، رمزهایی است که متضمن پذیرش ساده یک وابستگی پایدار است میان رمز و چیزی که رمز مظهر آن است. این وابستگی عاری از هر گونه اساس طبیعی و یا بصری است. مثلاً میان کلمه «میز» یعنی حروف «م، ی، ز» و شیء میز، هیچ رابطه ذاتی و اساسی وجود ندارد و تنها دلیلی که ما کلمه «میز» را جانشین اصل

آن- یعنی شیء میز- کرده‌ایم، رسم و عادت و قرارداد است؛ همین طور بسیاری از علایم که در صنعت و ریاضیات و دیگر حوزه‌ها به کار می‌رود از این قبیل‌اند.

ب: رمزهای تصادفی، رمزهایی است که صرفاً از شرایط ناپایدار ناشی می‌شود و مربوط به بستگی‌هایی است که ضمن تماس علیّی حاصل می‌گردد. این رمزها برخلاف رمزهای متعارف، انفرادی‌اند و کس دیگری در درک آنها شریک نیست، مگر اینکه وقایعی را که سمبل یا رمز به آن مربوط است نقل کنیم ... پر واضح است که این، صرفاً تجربه‌ای شخصی است و قابل انتقال به دیگران نیست.

ج: رمزهای عمومی یا جهانی، رمزهایی هستند که ذاتاً با پدیده مورد اشاره خود رابطه دارند ...». (همان: ۱۱ و ۲۳)

فروم آنگاه در تبیین و تشریح رمزهای عمومی با بیان این که پدیده‌ها یا رویدادهای مادی، ابزار شناخت احساس و تجربه درونی انسان‌اند، در مقام مثال از تغییر چهره به هنگام خشم یا ترس در جهت پی بردن به حال درونی شخص اشاره می‌کند، می‌نویسد: «این رابطه بین جسم و روان ما درست همان رابطه‌ای است که در مورد سمبل‌های جهانی بین ماده و معنی وجود دارد ...». (همان: ۱۲)

بنابر تقسیم‌بندی بالا، رمزها و اصطلاحات ادبا و سخنوران اهل معنی و طریقت- حتی آنجا که ساخته و پرداخته یک گروه هستند- باید در زمره رمزهای تصادفی جای گرفته در این دسته تحلیل شوند، چرا که این رمزها حاصل دریافت‌های روحانی و «آفات» گاه به گاه سالک طریق بوده و جز خود او، کس دیگری از این احوال باخبر نیست.

رجایی بخاری نیز، در تأیید همین معنا می‌نویسد: «برای درک مفهوم لغات و ترکیبات، از مطالعه چگونگی استعمال آنها در متون فارسی و ملاحظه لغت‌نامه‌ها می‌توان مدد گرفت و درک و ذوق پژوهنده نیز در این راه چراغ‌داری می‌کند، اما در مورد مصطلحات صوفیان، حال چنین نیست. زیرا تصوف، حد و رسم بر نمی‌تابد. کار دل و سخن عشق است، و حال است نه قال. بدین جهت با آن که هدف همه بزرگان این طریق یکسان بوده، هر کس از

سر حال و در حدود فهم خویش و گاه به مقتضای مقام و درک شنونده، اصطلاحی را بیان و تفسیر کرده است». (۱۳۷۳: ۱۷)

ناگفته نباید گذاشت که احوال عارفان - آنچنان که در تعریف و تحلیل دو اصطلاح یعنی «زیر و زبر» و «ویرانی» از مولانا خواهیم دید - بنا به دلایل متعدد درخور توجه و تأمل بسیار بوده و با احوالی که بر اثر «تلقین» یا «هیپنوتیسم» به دست می‌آید متفاوت است، چرا که این حالات صاحبان خود را به سوی دنیای پر رمز و راز اسرار کشانده و مسأله یا مشکلی فلسفی را بر آنان فاش می‌گرداند؛ اتفاقی که در خواب‌های مصنوعی و مواردی از این دست هیچگاه قابل تصور نیست: «در هنگام عروض این احوال، قدرت اراده از عارف سلب می‌شود و با این همه، چون این حالت جریان عادی حیات نفسانی را قطع نمی‌کند یاد آن همچنان در خاطر می‌ماند و از همین جا با احوالی که بر اثر تلقین و هیپنوتیسم حاصل می‌شود تفاوت پیدا می‌کند و از آن احوال متمایز می‌گردد. عروض این احوال هم ظاهراً بهانه خاصی نمی‌خواهد، وقتی خاطری آماده قبول چنین احوالی است، هر چیزی ممکن است آن احوال را برانگیزد. یک نکته، یک خاطره یک رنگ، یا یک صدا می‌تواند عارف را دگرگون کند و به وجد و حال درآورد. در احوال مشایخ صوفیه مکرر به مواردی می‌توان برخورد که کمترین چیزی شیخ را به دنیای اسرار کشانیده است». (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۱).

۲-۳ سبک گفتار مولانا با تکیه بر اصطلاحات «زیر و زبر» و «ویرانی»

بدون شک، سبک مولوی، سبکی خاص است که در هیچ یک از منظومه‌های ادبی دیده نمی‌شود و این امر از ویژگی‌ها و خصوصیات کتب الهامی است. دو اثر بزرگ مولوی: مثنوی معنوی و دیوان شمس، از این امتیاز برخوردار هستند. مثنوی کتاب حکمت است و دیوان شمس سرود شور و عشق و زندگی. وضع روحی مولوی در مثنوی با دیوان شمس تفاوت بارز دارد و فقط در برخی داستان‌هاست که درد اشتیاق در او زبانه می‌کشد و با بال عشق به آسمان معنویت پرواز می‌کند با دیوان شمس مشابهت پیدا می‌کند. مولانا در مثنوی

«زیر و زبر» و «ویرانی» در فرهنگ سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی (رومی) _____ ۷۷

با بیان داستان‌های عامیانه قصد گفتن اسرار عارفانه را دارد و در پاره‌ای اوقات که از کمند داستان‌رهایی می‌یابد اشتیاق و شوریدگی و جنون او را «زیر و زبر» می‌کند.

اما دیوان شمس نردبان آسمان معنویت است که انسان عاشق با طی کردن و در نوردیدن پله‌های نورانی آن، خود را به اوج حقایق می‌کشانند و آنچه را که در این دنیای محدود و خاکی بر او قابل درک و رویت نیست در آن پهنه لایتناهی به مکاشفه و مشاهده می‌نشینند. در دیوان شمس، مولوی هر لحظه در حال دگرگونی و «زیر و زبر شدن» است. امواج عشق، هستی او را به یغما می‌برد. درد اشتیاق، میل به دیدار معشوق و شوق رهایی، او را لحظه‌ای از پرواز باز نمی‌دارد و خستگی را برای او بی‌معنا می‌کند. اگر کسی در درونش بذر عشق جوانه زده باشد، با ورود به دیوان شمس نمی‌تواند تنها خواننده باشد بلکه آتش سوزانی که از دل این غزلیات برمی‌خیزد وی را چنان مجذوب و مست می‌کند و روح را به آتش می‌کشد که خلیل‌وار نعره مستانه سر می‌دهد و به درون این آتش می‌شتابد و بعد از چند لحظه خود را در گلستانی پر از گل و ریحان مشاهده می‌کند. آری، با وجود هشتصد سال فاصله زمانی، هنوز کلمات آتشین او محرک آدمیان است و زنگارهای درون را می‌زداید.

۲-۴- جلوه زیر و زبر و ویرانی در اولین ملاقات مولوی با شمس تبریزی

روز شنبه، بیست و ششم جمادی الاخر سال ۶۴۲ هجری قمری، شمس‌الدین محمدبن ملک داد تبریزی وارد قونیه شد. جلال‌الدین محمد بلخی سی و هشت ساله بود، و به رغم کشاکش درونی که او را به رهایی می‌خواند، خود را به جاذبه حیات اهل مدرسه تسلیم کرده بود و چنانچه از روایات مریدانش بر می‌آید، آن روز از مدرسه پنبه فروشان با مرکب پر طنطنه‌یی از طالب‌علمان جوان و مریدان سالخورده به خانه باز می‌گشت. از تحسین و اعجابی که درس او در اذهان مستمعان به وجود آورده بود سرمستی داشت و از شهرت و محبوبیت فوق‌العاده‌یی که در این سنین جوانی حاصل کرده بود در دل خرسندی معصومانه احساس می‌کرد، و با آن همه خرسندی و بی‌خیالی از راه بازار به خانه باز

می‌گشت. عابری ناشناس با هیئت و کسوتی که یادآور احوال تاجران خسارت دیده بازار به نظر می‌رسید ناگهان از میان جمعیت اطراف پیش آمده، گستاخ‌وار عنان فقیه و مدرس پر مهابت و غرور شهر را گرفت و در چشم‌های او خیره شد و طنین صدای او سقف بلند بازار را به صدا درآورد. این صدای ناآشنا و جسور سؤالی گستاخانه و ظاهراً مغلطه‌آمیز را بر وی طرح کرد: صراف عالم معنی، محمد^(ص) برتر بود یا بایزید بسطام؟

مولانا جواب داد: محمد^(ص) سرحلقه انبیاست، بایزید بسطام را با او چه نسبت؟! اما درویش تاجرنا که با این جواب خرسند نشده بود بانگ برداشت: پس چرا آن یک «سبحانک ما عرفناک» گفت، و این یک «سبحانی ما اعظم شأنی» بر زبان راند؟ واعظ فقیه قونیه لحظه‌یی تأمل کرد و سپس پاسخ داد:

بایزید تنگ حوصله بود به یک جرعه عربده کرد. محمد درینوش بود به یک جام، عقل و سکون خود را از دست نداد!

سؤالی که این رهگذر غریبه کرده بود مولانا را به اندیشه فرو برد. هیچ کس تا آن لحظه با مولانا چنین سؤالی مطرح نکرده بود. سؤالی که «شریعت» را در مقابل «طریقت» بگذارد در نظر واعظ و فقیه مدرسه بوی صدق و یقین نمی‌داد، جوابی هم که او به این سؤال داد در نظر او هر چند مایه سکوت سائل می‌شد، اما تردیدی را که در دل او خانه کرده بود بر طرف نمی‌کرد. جوابی ظریف اما شتاب‌آمیز بود. طفره‌یی بود که هر واعظ صاحب ذوق با آن خود را از بن بست یک سؤال بی‌جواب یا بی‌جا می‌رهانید.

در همان لحظه که مسئله طرح شد، مولانا غور مسئله را دریافت، اما جوابی که داد برای آن بود که در مقابل طالب علمان بی‌تجربه و مریدان شیفته یا کند ذهن، سائل جسور و بی‌اعتنا به ردّ و قبول عام را با یک مبالغه مستعار به سکوت وادارد.

مولانا از همان آغاز طرح سؤال غور آن را درک کرد و درک همین معنی بود که او را تکان داد، او را دگرگون کرد و از خود بی‌خود نمود. آنچه در ورای ظاهر سؤال مطرح بود، با این حال، جرقه‌یی بود که شیخ مفتی در پرتو مخوف آن، همه چیز را در روشنایی تازه‌یی می‌دید.

در این تالوؤ روحانی، پیرمرد غریبه در خاطر وی به یک تجلی الهی تبدیل شد. مرد غریبه، که لباس تاجران و کلاه جهانگردان را داشت و با این حال سرپایش از درویشی و خرسندی حاکی بود، در طی این سؤال و جواب مهیب و بی‌جا مفتی و فقیه موقر و محتشم اصحاب مدرسه را در چند لحظه مبهوت و مغلوب کرده بود و از اینکه نزدیک چهل سال عمر او جز به علمی که تا این اندازه سطحی و ظاهر نگر و محدود مانده بود منتهی نگشته بود، در خود احساس غبن می‌کرد.

غرور سرد و سنگین فقیهانه او به یک لحظه در زیر نگاه داغ و ملامتگر اما نافذ و خاموش مرد رهگذر آب شده بود. باقی راه را پیاده در صحبت مرد غریبه طی کرد. صحبت درویش لحظه به لحظه در طی راه پرده پندار را از پیش چشم‌های وی کنار می‌زد، مولانا او را با خود به خانه برد. برای او مهمانی غیبی از راه رسیده بود که مقدر بود تا او را از تعلقات دست و پاگیر خویش برهاند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۵، تلخیص از ۱۱-۱۰۴).

آری زلزله‌ای که در روز شنبه سال ۶۴۲ در بازار پنبه فروشان قونیه با قدرت و شدت عظیمی سرزمین وجودی مولوی را «زیر و زبر» کرد و در نهایت این امر به «ویرانی» او انجامید میمون‌ترین زلزله عالم معنی بوده است. این زلزله باعث شد تا هزاران گنج معرفتی که در درون مولوی پنهان بودند به منصف ظهور درآیند. گنج‌هایی سرشار از گوهرهای قیمتی که چشم گوهرفروشان و گوهرشناسان حقیقت‌جو را تا دنیا پابرجاست به تجسس و تحیر و تحسین وادارد.

سخن ما در چیستی و چگونگی «زیر و زبر شدن» و «ویرانی» است. اگر چه این دو واژه هم معنی به نظر می‌رسند، اما در معنا و باطن بین این دو تفاوت و تمایزاتی وجود دارد.

۲-۵- «زیر و زبر» و «ویرانی» در مفاهیم گونه‌گون

با مطالعه سروده‌های مولانا درمی‌یابیم که دو واژه «زیر و زبر» و «ویرانی» ضمن اشتراک، دو معنای مجزا دارند. مولانا واژه زیر و زبر را به کرات مورد استفاده قرار داده

است. این تکرار مستمر بیانگر این حقیقت است که او هر روز زیر و زبر شدن را تجربه کرده و این ویژگی نیز در اشعار او نهفته و نمایان می‌باشد. چه کسی است که با خواندن مثنوی و غزلیات جان سوز وی، زیر و زبر نگردد؟ این امر خبر از آتش درون مولوی می‌دهد. برای مثال دو مادر را در ذهن خود مجسم کنید که یکی فرزندش مرده، و دیگری نقش فرزند مرده را بازی می‌کند. شما وقتی صدای مادر فرزند مرده را می‌شنوید، حتما صدای جان سوز او شما را دگرگون‌تر از صدای این یک ساخته و زیر و زبرتر خواهد کرد. دلیلش هم کاملاً روشن است، زیرا آن صدا از جگری سوخته برمی‌خیزد، به همین خاطر در صدای او سوزی نهفته است که در صدای دیگری نیست و آن سوز را نمی‌توان تقلید کرد، هر چند مقلد فردی هنرمند و خلاق باشد. تأثیر صدای هر کس به میزان سوختگی دل اوست. صدای مولوی از ضمیر سوخته‌ای برمی‌خیزد که خامان جهان را از آن چیزی بر دل نمی‌نشیند.

باری، واژه «زیر و زبر» را مولوی احتمالاً از قرآن مجید گرفته است. در سوره واقعه چنین آمده است «و اذا وقعت الواقعة لیس لواقعها کاذبه خافضه رافعه» (واقعه / ۱-۳). آیات شریفه بالا که در شأن قیامت نازل شده بیانگر خصوصیات روز قیامت است. یکی از این ویژگی‌ها آن است که در این روز بزرگ همه چیز زیر و زبر می‌شود. مولوی نیز با الهام از این آیات، مقصود و منظور را به سوی اولیای الهی کشیده و در شرح حالات آنان می‌گوید:

در درونشان صد قیامت نقد هست کمترین آنک شود همسایه مست

(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۶: ۹۶۲)

مولانا اعتقاد دارد که در وجود مردان بزرگ و پیامبران الهی علامات و نشانه‌هایی از قیامت وجود دارد. آنها مظهر و نماد آن روز بزرگ هستند و به واسطه قدرت معنوی و نفوذ کلام خود قادرند که انسان‌های یک جامعه را زیر و زبر کنند و منشاء انقلاب و خیر و برکت گردند. در مثنوی و دیوان شمس خواننده با واژه «قیامت»، «محشر»، «حشر» و «زیر و

«زیر و زبر» و «ویرانی» در فرهنگ سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی (رومی) _____ ۸۱

زیر شدن» بیش از اندازه بر می‌خورد در حالیکه در شعر شاعران دیگر با این واژه‌ها کمتر روبه‌رو می‌شود و این حکایت از این واقعیت دارد که مولوی با: آمدن، ماندن و رفتن شمس بارها زیر و زبر شده و همچنین در هنگام سرودن مثنوی و دیوان کبیر بارها این حالت به او دست داده است. از این جهت - خواسته یا ناخواسته - این واژه‌ها از زبان او تکرار شده، مثلاً در دیوان خواجه حافظ تنها در یک غزل، واژه «زیر و زبر» را می‌بینیم:

ای بی‌خبر بکوش که صاحب‌خبر شوی تا راهرو نباشی کی راهبر شوی
دست از مس‌وجود چو مردان‌ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی
بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی
(حافظ، ۱۳۹۳: ۳۵۰)

مولانا در دفتر ششم (در شرح «موتوا قبل ان تموتوا») به تعریف قیامت می‌پردازد. او نقل می‌کند که عده‌ای از مسلمانان پیش پیامبر اکرم^(ص) آمدند و:

زو قیامت را همی پرسیده‌اند ای قیامت تا قیامت راه چند
با زبان حال می‌گفتی بسی که ز محشر حشر را پرسد کسی
بهره این گفت آن رسول خوش پیام رمز «موتوا قبل موتوا» یا کرام
همچنانک مرده‌ام من قبل موت ز آن طرف آورده‌ام این صیت و صوت
پس قیامت شو قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرطست این
(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۶: ۹۳۹)

همانطور که ملحوظ نظر است، پیامبر^(ص) در جواب آنها می‌گوید: من - خود - قیامت هستم، آنگاه شما آمده‌اید و از من معنای قیامت را می‌پرسید؟! من بودم که شما را زنده کردم، من بودم که راه درست زندگی کردن را به شما آموختم، من راه خدا پرستی و رستگاری را به شما نشان دادم. قیامت در بین شماست و شما در انتظار قیامت هستید؟!

کریم زمانی در کتاب «میناگر عشق» در مقام مقایسه میان قیامت طبیعت و ماورای طبیعت چنین می‌نویسد: «مولانا از تحولاتی که در قیامت بر جرم زمین و افلاک عارض

می‌گردد نقبی می‌زند به قیامت روحی و معنوی سالک و آن اینکه وقتی سالک کوه خودبینی را به مدد عبادت و ریاضت از میان برمی‌دارد و وجه فانی خود را در وجه باقی کردگار محو می‌سازد در او قیامتی رخ می‌دهد». (زمانی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

چون قیامت کوه‌ها را برکنند بر سر ما سایه کی می‌افکنند
این قیامت ز آن قیامت کی کمست آن قیامت زخم و این چون مرهمست
هر که دید این مرهم از زخم ایمنست هر بدی کین حُسن دید او محسن است
(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۲: ۲۴۷)

مولانا، پیامبران و انسان‌های رشد یافته را تجسم عینی «قیامت» می‌داند و معتقد است شرط تبدیل شدن آدمی به قیامت آن است که قبل از مرگ به وسیله ریاضت و تزکیه نفس، اوصاف حیوانی در انسان فانی شود تا به صفات الهی زنده گردد و به قیامت مبدل شود بلکه این خود عین قیامت است - مولوی این قیامت را به «تولد دوم» نیز، تعبیر کرده است:

پس محمد صد قیامت بود نقد زآنکه حل شد در فنای حلّ و عقد
زادهٔ ثانیست احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان
(همان، دفتر ۶: ۹۳۹)

وی همچنین در دفتر دوم (داستان: «گرفتار شدن باز میان جغدان به ویرانه»، همچنان به شرح گوشه‌ای از قیامت مورد نظرش می‌پردازد:

پس ز جان جان چو حاصل گشت جان از چنین جانی شود حامل جهان
این جهان زاید جهان دیگری این حَشَر را وا نماید محشری
تا قیامت گر بگویم بشمرم من ز شرح این قیامت قاصر
(همان، دفتر ۲: ۲۴۱)

همان‌طور که گفتیم، مولانا مردان کامل و پیامبران را تحقق عینی «قیامت» می‌داند. از طرفی کسانی هم که با این افراد دوست و هم نشین هستند به واسطه هم نشینی با این بزرگان، چنان متحول و دگرگون می‌گردند که خود آنها هم نشانی از قیامت می‌شوند:

جان کُل با جان جزو آسیب کرد	جان ازو درّی ستد در جیب کرد
همچو مریم جان از آن آسیب جیب	حامله شد از مسیح دلفریب
آن مسیحی نه که بر خشک و ترست	آن مسیحی کز مساحت برترست
پس ز جان جان چو حامل گشت جان	از چنین جانی شود حامل جهان
پس جهان زاید جهانی دیگری	این حَشَر را وانماید محشری
تا قیامت گر بگویم بشمرم	من ز شرح این قیامت قاصرم

(همان صفحه)

آری، آنگاه که آدمی (جان جزو) با خداوند (جان کل) ارتباط پیدا می‌کند و از این رهگذر خداوند به آدمی عنایتی می‌نماید و نیم‌نگاهی به او، جان آدمی از آن نگاه باردار می‌شود؛ مانند مریم مقدس که وقتی مورد توجه و عنایت حق قرار گرفت و در گریبان او دمیدند، بر مسیح حامله شد. البته نه آن مسیحی که انسان‌ها او را با چشم سر در روی زمین (تر و خشک) مشاهده می‌کردند، بلکه منظور جان پاک است که برتر از عالم ماده است. این چنین جانی است که جهانی را متحول و خلقی را به سوی خوبی‌ها و پاکی‌ها سوق می‌دهد و جهانی را باردار می‌کند و جهان دیگری از نو می‌سازد. این تحول و خلاقیت در هر عصر و زمانی برای همگان قابل مشاهده است و انسان‌ها در هر دوره، شاهد این تحول، تازگی و تولد بوده و خواهند بود.

۲-۶- شطح، نشانه‌ای است از زیر و زبر شدن

باید دانست گاهی صوفیان- در خلوت و یا در هنگام سماع صوفیانه- چنان محو و مست و مجذوب حق می‌شدند که از وجود خویش هیچ خبری نداشتند. در این لحظه‌های نادر از زبان آنان سخنان و کلماتی ابراز می‌گردید که آنها را در اصطلاح تصوف «شطح» می‌نامند. معین شطحیات را این گونه معنی می‌کند: «سخنانی که ظاهر آن خلاف شرع باشد و عرفای کامل در شدت وجد و حال آنها را بر زبان رانند. مانند: «انا الحق» گفتن حسین بن منصور حلاج». (معین، ۱۳۷۵، ذیل: شطح).

بحث «ویرانی» و «زیر و زبر شدن» در دفتر چهارم نیز مورد توجه مولاناست، آنجا که می‌سراید:

آن یکی آمد زمین را می‌شکافت	ابلهی فریاد کرد و بر نتافت
کین زمین را از چه ویران می‌کنی	می‌شکافی و پریشان می‌کنی
گفت ای ابله برو بر من مران	تو عمارت از خرابی باز دان
کی شود گلزار و گندم‌زار این	تا نگردد زشت و ویران این زمین
کی شود بستان و کشت و برگ و بر	تا نگردد نظم او زیر و زبر
تا بنشکافی به نشتر ریش چغز	کی شود نیکو و کی گردید نغز
تا نشوید خلط‌هایست از دوا	کی شود شورش کجا آید شفا
پاره پاره کرده درزی جامه را	کس زند آن درزی علامه را؟! (مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۴: ۵۱-۶۵۰)

مولانا «ویرانی» را در دیوان شمس، نیز، با زبان‌های مختلف بیان نموده است در دیوان، غزلی دارد که مطلع غزل چنین است:

همه را بیازمودم ز تو خوشترم نیامد	چو فرو شدم به دریا چو تو گوهرم نیامد
ز پی‌ات مراد خود را دو سه روز ترک گفتم	چه مراد ماند از آن پس که میسرم نیامد

(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۷۱)

به گفته عبدالکریم سروش: «نکته در اینجا بود که او برای مدتی مراد خود را ترک گفت و بعد مرادها به سوی او روانه شدند. کسانی می‌توانند در عالم معنا قهرمان شوند و غواص بحر معانی گردند که از تعلقات خود دست بشویند». (سروش، ۱۳۸۸: ۳۹).

و در کتاب «خط سوم»، در این باره، چنین آمده است: «مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد در غم شاد باشد! زیرا که داند آن مراد در بی‌مرادی در پیچیده است. در آن بی‌مرادی امید مراد است و در آن مراد غصه رسیدن بی‌مرادی!». (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

۲-۷- معادل‌های دیگر «زیر و زبر» و «ویرانی» در مثنوی و دیوان کبیر

در امر ویرانی، فرد با شناختی که از خویش و هستی پیدا کرده است به مدد ریاضت نفس و تزکیه دل، زنگارها و تیرگی‌های درون را می‌زداید و در حقیقت از مشیمه غرائز و محسوسات بیرون می‌آید و در جهان معنوی و عرصه ملکوتی تولد می‌یابد و واقعه‌ای که صوفیان آنرا «تولد دوم» می‌نامند:

زاده اولم بشد، زاده عشقم این نفس من ز خودم زیادتم زانک دوبار زاده‌ام

(مولوی، ۱۳۹۰: ۶۲۸)

چون دوم بار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرق علت‌ها نهاد

(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۳: ۴۹۸)

مولانا، از «زیر و زبر» و «ویرانی»، با لفظ «فطام» هم یاد کرده است. فطام در لغت به معنی از شیر گرفتن طفل است، و در اصطلاح تصوف کنایه از زدودن عادات و اخلاق زشت و تجدید حیات روحانی است. (معین، ۱۳۷۵، ذیل: فطام).

پس حیات ماست موقوف فطام اندک اندک جهد کن تم الکلام

(همان، دفتر ۳: ۳۵۳)

۲-۸- نقش پیر (راهنمای طریقت) در امر «زیر و زبر» و «ویرانی»

در ویرانی، گاه، فرد با راهنمایی و یا اشارت پیری آگاه - به اختیار - اقدام به ویران کردن بنای کلنگی وجود بشری و فرسوده بی‌ارزش خویش می‌نماید و تولدی دوباره را باعث می‌گردد. به طوری که همه چیز آدمی رنگ تازگی و طراوت پیدا می‌کند. در حالیکه در مسأله زیر و زبر شدن، معمولاً، یک امر بیرونی و بی‌اختیار فرد را غافلگیر می‌کند به گونه‌ای که منجر به مستی و بی‌خبری و دگرگونی یک باره وی می‌شود. وقایع الهامی اکثراً از این قبیل هستند و فرد را غافلگیر می‌کنند:

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

(همان، دفتر ۳: ۵۰۹)

گاهی نیز ممکن است امری که باعث زیر و زبر شدن شده به یکباره، به ویرانی هم بینجامد.

مولانا فقیهی نامدار، پر آوازه و مورد وثوق و احترام خاص و عام بود. شمس در برخورد اول با او، فقط در او یک انقلاب درونی به وجود آورد. این انقلاب در طول زمان به ویرانی او منجر گردید. مولوی در انتظار شمس نبود، چشم در راه او ننشسته بود، اما او چون طوفانی ناگهانی وزیدن آغاز کرد. این طوفان که با یک سؤال آغاز شد - بی اختیار - هستی فقیه شهر را دگرگون ساخت و از نو آفرید.

۲-۹- تفاوت «ویرانی» و «زیر و زبر شدن»

مرتبه ویرانی، به مراتب، بالاتر و والاتر از زیر و زبر شدن است. در حقیقت مرگی که صوفیان از آن سخن می‌گویند (یعنی: «موتوا قبل ان تموتوا»)، در همین واقعه است. مولانا در دو اثر ارجمند خود، شرح «ویرانی» را به شکل‌های مختلف بیان داشته است:

مرغ خانه اشتهری را بی‌خرد رسم مهمانش به خانه می‌برد
چون به خانه‌ی مرغ، اشتر پا نهاد خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد
(همان، ۱۳۹۲، دفتر ۳: ۵۴۴)

مرغ خانه، با بی‌خردی، اقدام به مهمان کردن اشتهری می‌کند. خرد در جایگاهی به کار می‌آید که مرد محاسبه سود و زیان می‌کند در عشق، اما، سود و زیانی مطرح نیست:

لابالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد
ترک ناز و تن‌گداز و بی‌حیا در بلا چون سنگ زیر آسیا
(همان، دفتر ۶: ۹۸۸)

مرغ، با اینکه می‌داند با آمدن شتر به خانه‌اش چه اتفاقی خواهد افتاد، شتر را به خانه می‌خواند با این که می‌داند این خانه دیگر خانه پیشین قابل استفاده نیست. با همین قیاس؛ مولانا هم می‌داند که دوستی و هم‌نشینی با شمس چه عواقبی به دنبال دارد.

«زیر و زبر» و «ویرانی» در فرهنگ سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی (رومی) _____ ۸۷

سروش، در کتاب «قمار عاشقانه» در این باره چنین می‌گوید: «اولین و اصلی‌ترین کاری که شمس تبریزی با مولوی کرد همین پاره کردن تعلقات بود که آن را از بالاترین سطح، آغاز کرد تا به نازل‌ترین سطح آن رسید و در این میان چیزی را فرو نگذاشت. شمس از مولوی، مطالعه کتاب و شغل اجتماعی و تدریس و افتا و نشست و برخاست با شاگردان و دوستان و حتی پاره‌ای قیود مذهبی را جدا کرد و او را به صورت یک انسان برهنه رها نمود». (سروش، ۱۳۸۸: ۲-۲۱).

۲-۱۰- حالات سالک در مقام «زیر و زبر شدن» و «ویرانی»

یکی دیگر از ویژگی‌های زیر و زبر شدن، لحظه‌هایی است که عارف در خلوت، در دریای معانی، غوطه‌ور می‌گردد. او از اطراف خود و دیگران کاملاً بی‌خبر است، مانند غواصی که در آب غوطه‌ور می‌گردد. در نقطه‌ای فرو می‌رود و از نقطه دیگر سر بیرون می‌آورد. معلوم نیست در این فرو رفتن‌ها چه چیزهایی صید می‌کند. اما در همین «آنات» نادر است که سالک به صید معانی نائل می‌گردد. پیامبران الهی به مراتب بیش از دیگران دچار این حالت می‌شدند.

مولانا این حالت را در دیوان غزلیات اینگونه بیان می‌کند:

چو پی کبوتر دل به هوا شدم چو بازان چه همای ماند و عنقا که برابرم نیامد
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۷۲)

و آنگاه که برای یافتن دل گمشده، مانند عقابان تیز پر، به آسمان معنا پرواز می‌کرد چیزهایی را مشاهده می‌نمود که به هیچ وجه در عالم ماده قادر به دیدن آنها نبود.

۲-۱۱- مشکلات و سختی‌های واقعه ویرانی

وقتی چشم درون عارف بینا می‌گردد، چیزهایی در عالم معنا مشاهده می‌کند که به هیچ روی قادر نیست آنها را در عالم ماده رویت کند. در زندگی هر انسان سعادت‌مندی، ویرانی یک بار بیشتر رخ نمی‌دهد و این کار اتفاق ساده‌ای نیست. مولانا معتقد است که: همچنانکه چنین باید مدت زمانی را در درون رحم مادر زندگی کند، آنگاه پس از اتمام آن دوره،

متولد گردد؛ سالک طریق هم باید مراحل و مراتبی از سیر و سلوک صوفیانه را طی نماید و زمینه این تحول بزرگ را در خود به وجود آورد:

مدتی این مثنوی تاخیر شد مهلتی بایست تا خون شیر شد

تا نزاید بخت تو فرزند نو خوش نگردد شیر شیرین خوش شنو

(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۲: ۱۹۶)

افراد زیادی در شهر قونیه با شمس تبریزی برخورد کردند. عده‌ای اما به نصیحت و راهنمایی مولوی پرداختند که: به حرف‌های شمس گوش ندهد و او را از خود دور نماید. غیبت‌های شمس و فرار وی از قونیه دلالت بر این امر دارد که او را حتی عده‌ای از متعصبان کوردل به مرگ تهدید کرده بودند.

«در مجالس مولانا، سخنان شمس غالباً آکنده از دعوی یا آکنده از تعرض بود و مایه انکار یا ناخرسندی حاضران می‌شد، ناخرسندی ایشان از غلبه او بر مولانا به جایی رسید که بعضی از آنها دور از چشم مولانا به مجرد آنکه با وی در کوی و برزن روبه‌رو می‌شدند، دست به تیغ می‌بردند یا زیر لب دشنامش می‌گفتند و از اینکه یک غریبه بین آنها با مولای ایشان فاصله شده است ناخشنودی نشان می‌دادند و مرد را آشکار و پنهان تهدید می‌کردند و حتی قصد جان‌ش کردند، تا بالاخره ناگهان از قونیه ناپدید گشت». (زرین کوب، ۱۳۷۵، تلخیص: ۲۷-۱۲۶).

حال سؤال اینجاست که چرا فرد دیگری از وجود شمس و فیض مقامات وی - غیر از

مولوی - متحول و دگرگون نشد؟

در پاسخ باید گفت: مولانا به لبه‌های تحول رسیده بود و او زمینه این انقلاب روحی و روانی را در خود به وجود آورده بود. بعضی از صوفیان و عارفان شوریدگی و جنون عارفانه‌شان در حدی بوده که نتوانسته‌اند خویشتن‌داری نمایند و لذا پرده دری کرده‌اند و برخی از اسرار غیبی را فاش نموده‌اند، تا جایی که قربانی اندیشه‌های صوفیانه و عارفانه

«زیر و زبر» و «ویرانی» در فرهنگ سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی (رومی) _____ ۸۹

خود شده‌اند، از جمله: منصور حلاج، عین‌القضاة همدانی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی که به بدترین وجه به قتل رسیده‌اند. حافظ در خصوص مرگ حلاج معتقد است:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۹۳: ۱۰۱)

و عین‌القضاة (در یک رباعی) مرگ خود را پیش‌بینی کرده بود و می‌دانست که اندیشه‌هایش بالاخره یک روز اسباب مرگ او را فراهم خواهند کرد.

معشوق بلاجوی ستمگر دارم وز آب دو دیده آستین تر دارم

جانم برد این هوس که در سر دارم من عاقبت کار خود از بردارم

(همدانی، ۱۳۷۳: ۲۲۳)

۲-۱۲- نشانه‌های ویرانی

در بیشتر اوقات مولانا دچار شوریدگی و انقلاب درون است. گاهی این شوریدگی‌ها به حدی بر او غلبه می‌کند که او قادر نیست زبان خود را از «اسرار» نگه دارد، زیرا به قول خودش معشوق، عنان از دست او می‌رباید و تصمیم‌گیرنده، او نیست بلکه معشوقی است که قدرت کشش او بی‌نهایت است و در برابر او چاره‌ای جز تسلیم و رضا وجود ندارد. در داستان طوطی و بازرگان آن گاه که جنون عارفانه بر او غلبه می‌کند با سایه‌اش به گفتگو می‌پردازد و از درون آشفته تقاضا می‌کند که حدت و شدت شوریدگی را کمتر نماید تا دست به افشای اسرار نزند:

بند کن چون سیل سیلانی کند ورنه رسوایی و ویرانی کند

(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۱: ۹۸)

بلافاصله درون آشفته به وی جواب می‌دهد:

من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود

غرق حق خواهد که باشد غرق تر همچو موج بحر جان زیر و زبر

(همان صفحه)

و در دفتر دوم، ویرانی خود را این گونه توصیف می‌کند:

باز دیوانه شدم من ای طیب	باز سودایی شدم من ای حبیب
حلقه‌های سلسله تو ذوفنون	هر یکی حلقه دهد دیگر جنون
داد هر حلقه فنونی دیگر است	پس کرا هر دم جنونی دیگر است
آن چنان دیوانگی بگسست بند	که همه دیوانگان پندم دهند

(همان، دفتر ۲: ۲۴۹)

کریم زمانی در شرح ابیات بالا آورده است: «عارفان عاشق گاه بر اثر غلبه و سرریز عشق، دچار شوریدگی می‌شوند که چون با اشخاص و احوال معمولی تفاوت دارد، ساده اندیشان آن را جنون مصطلح می‌پندارند؛ چنانکه معاندان، انبیای عظام را نیز مجنون می‌خواندند. مولانا در دوره سرایش دیوان شمس غالباً در این حال بوده است. اما در دوره انشای مثنوی غالباً از این حالت برکنار بوده و تنها گاه به گاه دچار جنون دوری یا ادواری می‌شده است». (زمانی، ۱۳۹۲: ۵۵۳).

همچنان، در (در داستان: «ایاز و حجره داشتن او جهت چارق و پوستین) درباره جنون عارفانه می‌سراید:

من سر هر ماه سه روز ای صنم	بی‌گمان باید که دیوانه شوم
هین که امروز اول سه روزه است	روز پیروزست نه پیروزه است
هر دلی کاندلر غم شه می‌بود	دم به دم او را سر مه می‌بود

(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۵: ۸۰۰-۷۹۹)

مولانا - خود - صراحتاً می‌گوید که: این حالات نادر است و از روی وهم و خیال نیست، بلکه در اثر ارتباطی است که دل وی با عالم بالا برقرار کرده است و غم و شادی دنیوی هم در به وجود آمدن این حالات هیچ نقشی ندارند:

شرح گل بگذار از بهر خدا	شرح بلبل گو که شد از گل جدا
از غم و شادی نباشد جوش ما	با خیال و وهم نبود هوش ما

حالتی دیگر بود کان نادرست تو مشو منکر که حق بس قادرست

(همان، دفتر ۱: ۱۰۱)

در «ویرانی» است که سالک به: انسان، به مذهب، به طبیعت، و به زمین و آسمان عاشقانه می‌نگرد. در چشمهٔ عشق خود را شستشو می‌کند و: کینه‌ها، دشمنی‌ها، خشم‌ها و زشتی‌ها را از دل می‌شوید و چشم‌ها را به زیر باران عشق می‌برد تا غبار و تیرگی دو رنگی را از دیدگانش بشوید. به همین خاطر عارف بزرگی چون محی‌الدین عربی می‌گوید: «در گذشته، من از دست دوست خود روی برتافتم، اگر کیش وی را همسان مذهب خویش نمی‌یافتم. لیکن امروز، قلب من پذیرای هر نقش شده است: چراگاه آهوان، صومعهٔ راهبان، بتکده، کعبه، الواح تورات، مصحف قرآن! من به «دین عشق» سر سپرده‌ام و به هر سوی که کاروان‌های آن رهسپار شود، راه خواهم جست. آری عشق هموارگر همهٔ ناهمواری‌های دین و ایمان من است». (صاحب‌الزمانی، ۱۳۷۸: ۳۰۷).

و چه خجسته و مبارک است این ویرانی! و چه زیبا و رهایی‌بخش است مرگ تولد زیبایی‌ها. در این خرابی است که عمارت دل، آباد می‌گردد و آدمی عید شدن و نو شدن را به عینه در درونش مشاهده می‌کند. عشق، معلم او می‌شود و چگونه زیستن، چگونه گفتن، چگونه دیدن و - حتی - چگونه خندیدن و گریستن را به او می‌آموزد:

همچو گل ناف تو بر خنده بریدست خدا لیک امروز مها، نوع دگر می‌خندی

(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۲۰۸)

بعد از پایان ویرانی است که عمارت دل آغاز می‌گردد. در ساختن این بنای نو و تازه آدمی - خود - نقش موثری دارد و می‌تواند به اختیار بر کرامت و عظمت خویشتن خویش بیفزاید. البته این اختیار صد در صد نیست. عنایت الهی هم در این امر دخیل است. پس راهرو نباید به هنرها و فضیلت‌های خود مغرور گردد به قول حافظ: اگر انسان دارای جمیع هنرها نیز باشد باید با توکل به عنایات حق حرکت نماید و اگر در مسیر راه به داشته‌های خویش مثل: تقوی و فضل و دانش تکیه نماید، دچار گمراهی می‌گردد:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است

راهرو گر صد هنر دارد توکل بایش

(حافظ، ۱۳۹۳: ۱۹۷)

نیز، هنگامی که سالک در بحر مکاشفه غرق است. نباید یک لحظه از مراقبه غافل بماند، زیرا غولان راه در کمین او نشسته‌اند و راه او را می‌زنند و زحمات و سلوک او نتیجه نمی‌دهد در پی آن‌اند تا زحمات سلوک او را به باد فنا دهند.

دور است سرآب از این بادیه هشدار تا غول بیابان نفریبد به سرابت

(همان: ۱۲)

و بالاخره در ساختن این عمارت، پیر و رهبر حکم معمار را دارد، یعنی همچنان که نمی‌توان بدون یک مهندس دانا و توانا بنای محکم و زیبایی را آفرید، بدون حضور یک پیر آگاه و وارسته نمی‌توان درون را آباد کرد و این راه را به درستی طی نمود، زیرا خطرات و سختی‌های راه فراوان هستند و بدون وجود یک راهنمای کامل، بنا نهادن عمارت درون و رسیدن به سر منزل مقصود غیر ممکن است:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی	زیر سایه یار خورشیدی شوی
رو بجو یار خدایی را تو، زود	چون چنان کردی، خدا یار تو بود ...
کم ز خاکی چونک خاکی یار یافت	از بهاری صد هزار انوار یافت
آن درختی کو شود با یار جفت	از هوای خوش ز سر تا پا شکفت

(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر ۲: ۱۹۷)

۳- نتیجه‌گیری

بحث و بررسی درباره دو اصطلاح «زیر و زبر» و «ویرانی»، از جمله مواردی است که چپستی و چگونگی آن‌ها در سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی رومی ضروری و خواندنی به نظر می‌رسد. در نگاه اول ممکن است این دو اصطلاح را- به واسطه ارتباط معنایی باریک و نزدیکی که با یکدیگر دارند- یکی دانسته و در مقام دو واژه یا اصطلاح جایگزین قلمداد کنیم، حال آنکه با غور در ابیات مولانا (مثنوی و غزلیات) درمی‌یابیم که:

«زیر و زبر» و «ویرانی» در فرهنگ سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی (رومی) _____ ۹۳

«زیر و زبر» و «ویرانی» دو اصطلاح از اصطلاحات پربسامد مولاناست و نباید در مقام دو واژه ساده و معمولی از آنها عبور نماییم. واژگان یاد شده در اشعار مولوی مفهوم نمادین داشته و بایستی ذیل لغات و تعبیرات عرفانی - شهودی، مورد توجه و مطالعه قرار گیرند. همچنین این دو اصطلاح، که اولی بیانگر سرآغاز یک انقلاب درونی، در راستای از بین بردن اوصاف خاکی و بشری، و دومی تجلی‌پیدایی حیاتی دوباره و سراسر معنوی است، لازم و ملزوم یکدیگر بوده و به تنهایی باعث رشد و تعالی روحی و شخصیتی نمی‌گردند، ضمن این که گاه پیش می‌آید که سالک در مرحله «زیر و زبر» مانده و توفیق رهیابی به مرحله «ویرانی» را پیدا نمی‌کند...

پی‌نوشت

۱- برای نمونه مراجعه شود به:

سجادی، ضیاءالدین (۱۳۷۳)، مقدمه‌ای بر مبنای عرفان و تصوف، چاپ اول، تهران: سمت، صص ۲۶۸-۲۸۴.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۸)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۳)، دیوان، تصحیح: محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ بیست و هشتم، تهران: طلوع.
- رجایی‌بخارایی، محمدعلی، (۱۳۷۳)، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ هفتم، تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، پله‌پله تا ملاقات خدا، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۹۴)، ارزش میراث صوفیه، چاپ هفدهم، تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم، (۱۳۹۲)، میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، چاپ یازدهم، تهران: نی.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۸)، قمار عاشقانه، چاپ چهاردهم، تهران: صراط.
- سجادی، ضیاءالدین، (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ اول، تهران: سمت.
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۷) خط سوم. چاپ بیست و یکم، تهران: عطایی.
- معین، محمد، (۱۳۸۶)، لغت‌نامه، چاپ سوم، تهران، زرین.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۹۰)، دیوان شمس، با مقدمه: جلال‌الدین همایی و بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: بدرقه جاویدان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۹۲)، مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد نیکلسون، با مقدمه‌ی: بدیع‌الزمان فروزان فر، چاپ هفتم، تهران: میلاد.
- همدانی، عین‌القضات، (۱۳۸۶)، تمهیدات، با مقدمه: عقیف عسیران، چاپ هفتم، تهران: منوچهری.

Reference

- The Holy Quran.
- Hafez, Shamsuddin Mohammad, (2014), Divan, edited by Mohammad Qazvini and Qasem Ghani, 28th edition, Tehran: Tolo.
- Hamedani, Einat al-Qozat, (2007), Preparations, with introduction: Afif Asiran, seventh edition, Tehran: Manouchehri.
- Moin, Mohammad, (2007), Dictionary, third edition, Tehran, Zarrin.
- Molavi, Jalaluddin Mohammad Balkhi, (2011), Divan-e Shams, with introduction: Jalaluddin Homayi and Badi'a-e-Zaman Forouzanfar, second edition, Tehran: Badraghe Javidan.
- Molavi, Jalaluddin Mohammad Balkhi, (2013), Masnavi Manavi, edited by Reynold Denikelson, with introduction: Badi'at al-Zaman Forouzanfar, seventh edition, Tehran: Milad.
- Pournamdarian, Taghi, (1989), Mysteries and Mysterious Stories in Persian Literature, Third Edition, Tehran: Scientific and Cultural.
- Rajae Bukharaei, Mohammad Ali, (1373), Hafez Poetry Culture, seventh edition, Tehran: Scientific.
- Sahib Al-Zamani, Nasser al-Din, (1387) third line. Twenty-first edition, Tehran: Atai.
- Sajjadi, Zia-ud-Din, (1372), Introduction to the principles of mysticism and Sufism, first edition, Tehran: Samat.
- Soroush, Abdolkarim, (2009), Romantic Gambling, Fourteenth Edition, Tehran: Sarat.
- Zamani, Karim, (2013), Minagar Eshgh, thematic description of the spiritual Masnavi of Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi, 11th edition, Tehran: Ney.
- Zarrinkoob, Abdolhossein, (2015), The Value of Sofia Heritage, Seventeenth Edition, Tehran: Amirkabir.
- -----, (1375), step by step until the meeting of God, tenth edition, Tehran: scientific and cultural.