

بررسی نمادهای «ابدال» در حکایت دقوقی مثنوی معنوی

احمد خاتمی*

صدیقه کاردان**

◀ چکیده:

حکایت دقوقی در مثنوی معنوی مولانا، شرح «واقعۀ» ای استثنایی و دیدار با اولیاء الله، آن هم در صورت‌ها و تبدیل‌های گوناگون، برای عارفی واصل به نام «دقوقی» است. اگرچه برای مولانا جلال‌الدین بلخی نیز، مانند دیگر ارباب و اصحاب تصوف، رمز و تمثیل اهمیت حیاتی دارد؛ تا آنجا که جهان با آنان به زبان رمزی سخن می‌گوید و هر چیز در جنب ارزش خارجی خود، معنا و ارزش رمزی نیز دارد، و هرچند در این حکایت، از نخستین صحنه آن تا دم پایانی، رخدادهایی شگرف و نمادین و موضوعاتی عمیق طرح می‌شود؛ آنچه در این گذار بدان پرداخته شده، تأملی دقیق‌تر بر صورت‌های مبدل «ابدال» است تا پیشینه حضور این جلوه‌ها در فرهنگ و باورهای دیگر ملل و نحل و در پی آن، علل تصویر شدن آن‌ها در جایگاه نمادهای این واقعۀ، قدری بیشتر روشن شود.

در رویه پژوهشی و مطالعه کتابخانه‌ای این نوشتار و در پیوند با مفاهیم مرتبط با تبدیل‌های پیاپی جلوه‌های ابدال، از موضوعات انسان‌شناسی مولانا، وحدت وجود و نور در دو عالم شهادت و غیب نیز بحث به میان آمده است.

بهره‌گیری مولانا از سه جلوه «نور، درخت و انسان» که اغلب در باور اقوام و ادیان گوناگون، رمز هدایت‌گری و حیات‌بخشی و خلیفه‌اللهی‌اند، برای تصویرسازی از اولیاء الله، در بستر نگاه ویژه مولانا به جایگاه حقیقی انسان در محضر آفریدگار خویش و چگونگی تلاش او برای دستیابی دوباره به آن جایگاه، از دقایق ظریف و نکات لطیف عرفانی این حکایت است که در کنار دیگر پدیده‌های خارق‌عادت و حیرت‌افزای آن، حکایت دقوقی را بی‌شک در زمره یکی از تأمل‌برانگیزترین حکایات اسرارآمیز اندیشه عرفانی ادب ما معرفی می‌کند.

◀ کلیدواژه‌ها: مثنوی مولوی، حکایت دقوقی، ابدال، وحدت وجود.

* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، نویسنده مسئول / a_khatami@sbu.ac.ir

** کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی / Sedigheh.kardan@yahoo.com

۱. مقدمه و طرح مسئله

حکایت دقوقی بی‌گمان یکی از حیرت‌آورترین حکایت‌های مثنوی معنوی است که شارحان و عالمان و محققان از آن سخن‌ها گفته‌اند و جنبه‌های گوناگون آن را کاویده‌اند و همچنان ناگفته‌های بسیار دارد. شیوه‌ی روایی مولانا و فراوانی اتفاقات و موضوعاتی که از دریای زایا و پویای اندیشه‌ی او در عرصه‌ی این حکایت وارد می‌شود، سبب شده که حقیقتاً نتوان تمام ابعاد و جریانات این قصه‌ی غریب را توأمان نگریست و آن‌طور که شایسته است، تحلیل و رمزگشایی کرد.

یکی از بخش‌های بسیار مهم و عمیق حکایت، جلوه‌گری ابدال در صور متفاوت شمع، مرد و درخت و نیز یگانگی و هفت‌گانگی پی‌درپی ایشان است. این مسئله که اساساً چرا این صورت‌ها به عنوان نماد اولیاء الله برای جلوه بر عارف راه حق انتخاب شده‌اند و تبدیل به کرات ایشان به یک و هفت، مبین چه امری است، پرسشی است که در این نوشتار، کوشش شده تا به آن پاسخی قابل قبول داده شود؟

در این پژوهش برآنیم تا ضمن بهره‌گیری و ارائه تفاسیر متنوع صاحب‌نظران حوزه‌های عرفان و مولوی‌پژوهی درباره‌ی این نمادها، سابقه‌ی این عناصر را در اعتقادات اقوام و آیین‌های قدیمی‌تر نیز مورد توجه قرار دهیم تا با پی‌گیری این رشته معنایی، هم از گذشته تاکنون و هم در ساحت جهان عین و ماورا، لایه معنایی دیگری بر سطوح پیشین بیفزاییم.

۲. خلاصه حکایت

دقوقی عارفی وارسته و راه‌یافته است که پیوسته در طلب دیدار ابدال الهی است و به تعبیر خویش «در بشر انوار یار می‌جوید». او به شوق ملاقات اولیاء الله، خارستان‌ها و ریگستان‌ها را برهنه‌پا و جامه‌دران، بی‌محابا زیر پا می‌نهد و در هیچ منزلی استقرار نمی‌یابد و هیچ‌چیز او را از این جست‌وجوی عاشقانه و خالصانه باز نمی‌دارد. در نهایت، این جست‌وجو او را به ساحل دریا می‌رساند و آنجاست که با صحنه‌ای شگرف روبه‌رو می‌شود.

دقوقی هفت شمع را از دور می‌بیند که با انواری حیرت‌آور به آسمان شعله می‌کشند؛ آنگاه به یکباره آن هفت شمع، یکی می‌شوند و شعاع نورشان از گردون درمی‌گذرد. این یگانگی و هفت‌گانگی تکرار می‌شود. لحظه‌ای دیگر، هفت شمع، به هفت مرد بدل می‌شوند و سپس به شکل هفت درخت، چهره می‌نمایند؛ درختانی که ریشه به قعر زمین می‌رسانند و شاخ از سدره می‌گذرانند و میوه‌ها از نور دارند و از انبوهی برگ و بار بی‌مانندند. حیرت‌آورتر اینکه خلق، که جویان چراغی بودند یا در آرزوی سایه و میوه جان می‌باختند، آن شمع‌های پرنور و درختان عظیم را نمی‌دیدند و دعوت آن‌ها را در نمی‌یافتند؛ چنان‌که دقوقی خود می‌گوید: «خیره گشتم، خیرگی هم خیره گشت» (مولوی، ۱۳۸۱: ۴۴۵).

باری! دقوقی که به صف شدن درختان را برای نماز درمی‌یابد، نزدیک می‌شود و بدانان، که دیگر بار به شکل هفت مرد درآمده‌اند، سلام می‌گوید. آنان نیز او را سلام می‌گویند و با نام خودش می‌خوانند و به اعجاب او از این که نام او را از کجا می‌دانند، می‌گویند:

بر دلی کاو در تحیر با خداست کی شود پوشیده راز چپ و راست
(همان: ۴۴۹)

آنگاه دقوقی را به امامت نمازی که آهنگ اقامه آن در ساحل دارند، برمی‌گزینند و دقوقی پیش می‌رود. در اثنای نماز، ناگاه دیدگان او بر کشتی شکستگانی می‌افتد که در میانه دریا و گرداب عظیم آن، زاری‌کنان خدای را می‌خوانند و رهایی از آن مهلکه هولناک را می‌طلبند؛ پس رحم دقوقی می‌جوشد و اشکش بی‌اختیار می‌دود و از خداوند درمی‌خواهد که آن گروه درمانده به او پناه آورده را ببخشد و از غرقگی برهاند. در پی این، آن قوم، نجات می‌یابند و با پایان یافتن نماز دقوقی و آن هفت مرد، کشتی نیز به سلامت به ساحل می‌رسد.

اما در این گاه، زمزمه‌هایی از این که کدامین بوالفضول در کار غیب‌رخنه کرد و حکم قضای الهی را بگرداند، در میان نمازگزاران درمی‌گیرد و سرانجام بر ایشان روشن

می‌شود که این کار از سوی امامشان بوده است. دقوقی نیز تا روی می‌گرداند، از آنان هیچ نشان نمی‌یابد و برای همیشه در حسرت دیدارشان می‌ماند.

۳. بررسی صورت‌های ابدال

شمع: نخستین تصویری که از دگرگونی‌های داستان دقوقی وصف شده، شمع‌هایی است که دمام به هفت و یک بدل می‌شوند و در هر حال، پرتو فروغشان به گونه‌ای است که بر «آن سری» بودنشان صحنه می‌نهد و دقوقی را که عارفی اهل راز است، پیاپی مدهوش و بیهوش می‌کند. مولانا خود نیز ماورایی بودن شمع‌ها را، آنگاه که مردمان عادی را از دیدن آن‌ها بی‌بهره می‌خواند، تأیید می‌کند:

چشم‌بندی بد عجب بر دیده‌ها بندشان می‌کرد یهدی من یشا

(همان: ۴۴۵)

درباره این هفت شمع، سخنان گوناگون نوشته‌اند. پاره‌ای، آن‌ها را هفت نام خدا یا ائمه اسماء دانسته‌اند (حی، علیم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم) (نیکلسون، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱۱۶۳) و برخی هفت برکشیده خدا یا ابدال سبعة. عده‌ای نیز با توجه به آگاهی‌های گسترده مولانا از فلسفه خسروانی و باورهای آیین بهی، به‌ویژه آنچه در حکمت شیخ اشراق تشریح و تبیین شده، آنان را به هفت امشاسپند اوستایی (اهورامزدا، بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسپندارمذ، خرداد، امرداد) نسبت می‌دهند (پرتو، ۱۳۷۹: ج ۱، ۵۰۹).

اما شمع و آتش در متون عرفانی، القاکننده معانی متفاوتی هستند. آن‌چنان‌که ابوالفضل میبیدی در تفسیر سوره طه می‌نویسد: «آتش نشان جود است و دلیل سخا. عرب آتش افروزد تا بدان مهمان گیرد. موسی با آتش میهمان خدا شد» (میبیدی، ۱۳۷۶: ۱۱۲). از دیگر سوی، نور شمع‌ها بر پایه آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) می‌تواند تجلی‌ای از تجلیات خداوند باشد و از آنجا که به تعبیر میبیدی آتش برای دعوت است، پس همگان در شمار دعوت‌شدگان نیستند؛ چنان‌که آتش کوه طور تنها بر موسی (ع) جلوه کرد و خداوند فقط موسی (ع) را بدان فراخواند. در سوره مبارکه

نور، نور خداوند به چراغدانی مانند شده که روغن آن روشنایی بخش است و سپس در چند آیه بعد می‌فرماید: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور: ۴۰). پس دیدار نور الهی بی‌یاری خداوند ممکن نیست (نوروزپور و جمشیدیان، ۱۳۸۷: ۸)؛ به دیگر سخن:

به رحمت سر زلف تو واثقم ورنه کشش چو نبود از آن سو، چه سود کوشیدن
(حافظ، ۱۳۸۶: ۲۴۶)

شمع همچین مقام فنا و سوز و تاب مشتاقانه عارفان را در نظر می‌آورد. اما نکته شایان تأمل این بود که مردم جوایای نور در پی چراغ بودند و هیچ یک درکی از آن نورهای خیره‌کننده سر به فلک کشیده نداشتند. به گفته هانری کربن: خداوند متجلی را تنها از طریق قوای غیرحسی در حالت خواب یا بیداری عرفانی می‌توان ادراک کرد «و به تعبیر محی‌الدین بن عربی: تجلی خداوند نور و نفس سایه است؛ نفس با رویت الله فنا می‌شود» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۸۷). پس، از آنجا که ادراک این نور، پس از بی‌خویشتنی است، دیدن آن بر همگان میسر نیست.

از نگاهی، هفت مرد که ابتدا در صورت هفت شمع نمودار شدند، از کاملان الهی اند؛ زیرا اولیا قدرت تمثیل در صورت‌های فراوان دارند و مناسبت میان ایشان و شمع نیز وجه روشنگری است؛ چنان‌که شمع، خلق را به نور خود راه می‌نماید و به سوی راه مطلوب می‌برد، همچنین اولیاء الله نیز هادی راه حق‌اند؛ و چنان‌که شمع، نور محسوس دارد، ایشان نیز مملو از انوار حق‌اند. پس به فرموده شیخ اکبر: اینان اند اقطاب هفت اقلیم و این اقلیم، خالی از تصرف ایشان نمی‌تواند شد (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ج ۳، ۱۵۸).

درخت: از دورترین ایام، درخت صورت مثالی زندگی و نماد تطور و نوشندگی و آینه تمام‌نمای انسان و ژرف‌ترین خواست‌های اوست. این تصویر مثالی، زاینده انبوهی رمز است که در شاخه‌های بی‌شمار، گسترش می‌یابند و در بستر اساطیر و ادیان و هنرها و ادبیات و تمدن‌های گوناگون می‌پراکنند.

در تاریخ ادیان، درخت، نمودار عالم فرض شده است که جهان را تکرار، تلخیص

و به صورت رمزی تمثیل می‌کند. رشد مداوم نباتات، نشانه تجدید حیات ادواری و یادآور «اسطوره بازگشت جاودانه» به اصلی واحد است. از این روست که در اساطیر آفرینش از درختان مقدسی چون درخت آفرینش، شجره ممنوعه، درخت معرفت و ... یاد شده است. افسانه‌های باستانی، بر این باور بوده‌اند که انسان از درخت به وجود آمده است و تبدیل زنان و مردان به درخت شگفت‌انگیز نبوده است. در اساطیر بین‌النهرین، درخت زندگی که ترکیبی از رستنی‌های گوناگون است، مقدس شمرده می‌شود. در سفر آفرینش *تورات* نیز درخت زندگی که در بهشت یا باغ عدن می‌روید، درخت معرفت نیک و بد نامیده شده است (زمردی، ۱۳۸۸: ۱۸۹).

در روایات زرتشتی، به درخت بسیار تخمه در فراخکرد که سیمرغ بر آن آشیان دارد، اشاره شده و هوم سپید یا درخت «گوگرد»، دورکننده پیری محسوب می‌شود. *زادسپرم* از آتش و روشنی ازلی یاد می‌کند که شاخه‌هایش بالا و ریشه‌اش در زمین است و از آن به هر پرهیزکار، شاخه‌ای و به هر گناهکار ریشه‌ای می‌رسد. شمعدان هفت‌شاخه و درخت باژگون یا منوره در سنت یهودی نیز، مبین این اعتقاد است که زندگانی از آسمان به زمین می‌آید و در زمین رخنه می‌کند و بدان تقدس می‌بخشد. در بهمن‌یسن نیز، درخت هفت‌شاخه یک‌ریشه نماد گیتی تصور شده است (همان: ۱۹۰-۱۹۱).

چنان‌که اشارت رفت، اعتقادات مذهبی درباره درخت در بسیاری فرهنگ‌ها رواج دارد. مطابق باور هندوان، بودا در سی و شش سالگی، هنگامی که زیر درخت انجیری نشسته بود، به حقیقت رسید و این درخت بعدها به درخت دانش مشهور شد. بنا بر روایات *قرآن کریم* و *تورات*، موسی (ع) تجلی خداوند را به صورت آتش در میان درختی در کوه طور مشاهده کرد. بعضی از اقوام نیز دعوی داشتند که در زمزمه برگ‌ها، طنین آوای خدایان را می‌شنوند؛ از این رو با شنیدن صدای برگ‌ها از آینده خبر می‌دادند و غیب‌گویی می‌کردند (همان: ۱۹۳).

ویژگی‌های درخت حکایت دقوقی، همچون انبوهی برگ‌ها که شاخه‌ها را

می‌پوشانند، گذشتن سرِ درخت از سدره و بیخش از گاو و ماهی و میوه‌هایی که نور می‌پراکنند، بی‌شبهت با «درخت کیهانی» نیست. در وصف درخت کیهانی نوشته‌اند: درخت در کهن‌ترین تصویرش، درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز کیهان و آفرینش جهان است و زمین را به آسمان می‌پیوندد که این، گواه بر حسرت و دلتنگی و دورافتادگی از روزگاری است که زمین و آسمان سخت به همدیگر نزدیک بودند. نوک این درخت، تمام سقف آسمان را پوشانیده است؛ در سراسر زمین ریشه دوانیده است و شاخه‌های پهن و ستبرش در پهنه جهان گسترده‌اند و قلبش جایگاه آتش (آذرخش) است. خورشید و ماه و ستارگان در میان شاخ و برگ‌های این درخت، همچون میوه‌های تابناک می‌درخشند. این درخت، وسیله دست یافتن به طاق آسمان و دیدار خدایان و گفتگو با آنهاست و یادآور پرواز پرنده به سوی عالم اثیری، یعنی گذار از عالم عین و شهادت به عالم غیب است. وصف درخت کیهانی، با درختان بهشتی طوبی و سدره در روایات اسلامی نیز، کاملاً مطابق است (نوروزپور و جمشیدیان، ۱۳۸۷: ۱۲).

در حقیقت، در تصویرسازی مولانا، درخت و مفاهیم وابسته به آن، جایگاهی برجسته دارد. مولانا در جایی از مثنوی، چنان انسان‌انگارانه به درختان می‌نگرد که صحنه اشارت‌گری آن‌ها به گمشدگان صحرا را در قصه دقوقی به یاد می‌آوریم:

این درختانند همچون خاکیان دست‌ها بر کرده‌اند از خاکدان
سوی خلقان صد اشارت می‌کنند و آن‌که گوشستش عبارت می‌کنند
با زبان سبز و با دست دراز از ضمیر خاک می‌گویند راز

(مولوی، ۱۳۸۱: ۹۵)

به‌علاوه نماز و سجده بردن درختان در صحنه واقعه، وجود درختان را انسان که در سوره الرّحمن از آن یاد شده، بر دقوقی مجسم می‌کند (توکلی، ۱۳۸۹: ۱۴۸). دیگر تداعی قرآنی حالات درختان، آنجاست که هر برگ و شکوفه آن‌ها «دم به دم یا لیت قومی یعلمون» (همان: ۴۴۷) می‌گفتند. در آیه‌های ۲۶ و ۲۷ سوره یس، می‌خوانیم که

در روز جزا، آنگاه که به آن خدای مردی که برای هدایت و روشن‌گری در میان قوم خود در تلاش بود، «گفتند: به بهشت اندر آی؛ گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم چگونه مرا آمرزید و مرا از مکرمین ساخت. قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (نیکلسون، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱۱۶۶). همچنین در فیه ما فیه نیز از درخت، در هیئت صوفی و درویش سخن می‌گوید: «و در درختان نگر که چون اندک‌اندک پیش می‌آیند، اول تبسمی، آنگاه اندک‌اندک رخت‌ها را از برگ و میوه پیدا می‌کند و درویشانه و صوفیانه همه را در میان می‌نهد و هر چه دارد، جمله درمی‌بازد» (مولوی، ۱۳۷۸: ۹۴). در غزلی از مولانا نیز تقریباً به تمامی آنچه در حکایت دقوقی از آن سخن رفته، از وصف «عاشقان» در قالب درخت و شمع و حتی یگانه شدن نورها و بحر و موج، اشارت هست:

عاشقان بر درت از اشک چو باران کارند	خوش به هر قطره دوصد گوهر جان بردارند
گرچه بی دست و دهانند درختان جهان	لیک سرسبز و فزاینده و دردی‌خوارند
صدهزارند ولیکن همه یک نور شوند	شمع‌ها یک صفتند ار به عدد بسیارند
نورهاشان به هم اندر شده بی‌حد و قیاس	چون برآید مه نو، جمله به تو بسپارند
چشم‌هاشان همه وامانده در بحر محیط	لب فروبسته از آن موج که در سر دارند

(همو، ۱۳۵۵: ج ۲، غزل ۷۷۶)

بنا بر شرح نیکلسون در توصیف درختان، ممکن است مراد از «شاخ»، شاخه‌ها، خوی‌های اولیایی و مراد از «برگ»، برگ‌ها، اعمال ظاهری و «میوه»، برکات فیض الهی صادر از ولی باشد (نیکلسون، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱۱۶۵). در تفسیر بحرالعلوم نیز آمده که محتمل است که شاخه‌ها و برگ‌های این درختان (که صورت مبدل اولیایند). صورت شفقت ایشان است بر خلق، که توانند در سایه آن‌ها زیست کنند و تربیت یابند و میوه‌ی این درختان نمودار صور علوم ایشان است. همچنین این ابیات، تلمیحی است به آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» (ابراهیم: ۲۴). کلمه عبارت است از عین ثابت و

کلمه طیب، مثل شجره طیبه، اصل و بیخ آن ثابت است در زمین و شاخه‌های آن در علوند؛ یعنی به این بدن در بشریت اند، و به قلب خود، در علوند. مقصود آنکه علم از علو و سفلی می‌گیرند (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ج ۳، ۱۶۲).

مرد: «ولی» که در لغت به معنی محب صدیق و دوستدار و صاحب اختیار و متصرف در امور و سرپرست و... است، از دیدگاه صوفیه، محب و دوستدار باری تعالی و عارف به خدا و فانی از حال خود و باقی در مشاهده حق است. به تعبیر خواجه عبدالله انصاری در *زاد العارفين*، اولیای خدای آنانند که در بحار علوم حقیقت، غواصان گوهر حکمت‌اند و در آسمان فطرت، خورشید ارادت. مقبول حضرت الهیت و صدف اسرار ربوبیت‌اند و عنوان شریعت و برهان حقیقت‌اند. ظاهر ایشان به احکام شرع آراسته و باطنشان به گوهر فقر افروخته. خدای عزوجل ایشان را به دوستی و ولایت، مخصوص گردانیده است و آفات طبیعی از ایشان پاک کرده و از متابعت نفسشان برهانیده تا همتشان جز وی نباشد و انشان جز با وی نی (انصاری، ۱۳۵۳: ۲۱-۲۲).

به گفته ابن عربی، ایشان را «ابدال» بدان جهت گویند که آنان را قوت تمثیل قوی هست. هر وقتی که خواهند موضعی را ترک کنند و عوضی از خویش را بر جای خود گذارند، شخصی را بر صورت خویش در آنجا باقی گذارند و هر کس ولی را مشاهده کند، شکی در این که وی همان شخص است، نمی‌کند؛ حال آنکه شخصی دیگر است. می‌تواند که این اولیای سبعة، رجال العلی باشند که زائد و ناقص نمی‌شوند و ایشان، اصحاب معارج عالی‌اند و در هر نفس، ایشان را معراج خاص است سوی الله تعالی؛ تا آنکه حاصل شد ایشان را علم خاص، از سوی الله تعالی (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۸). نیز شیخ اکبر گفته که مقام این هفت اولیا سلامت است از رنگ شکوک و از قلب ایشان الله تعالی غل را نزع کرده است در این دار دنیا؛ نیست ایشان را ظن اصلاً، که ایشان صاحب علم‌اند (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۴).

بیان دیگری نیز از ابدال می‌توان به دست داد که با ذهن و زبان مولانا هماهنگی

دارد: «مبدل شدگان» یا «مبدل شدگان»؛ آدمیانی که از خویشتن و سیرت انسانی فانی و به وجودی دیگر - وجودی خدایی و غیبی - بدل شده‌اند:

کیست ابدال؟ آنکه او مبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خلل شود
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵۳۶)

چون مبدل گشته‌اند ابدال حق نیستند از خلق، برگردان ورق
(همان: ۱۱۰۲)

در عقیده و مسلک عرفانی مولانا، میان طایفه اولیا و پیغمبران و اقطاب واصل و پیران و رهبران صاحب‌دل کامل مکمل، با دیگر طبقات و اصناف بشر، تجانس ذاتی نیست و به طور کلی، عالم با جاهل و عاقل با نادان یکسان نیست (همایی، ۱۳۹۳: ۲۵۱).

نکته چشمگیر دیگر در مورد ابدال، بی نام و نشان بودن مطلق آنان است. حدیثی نبوی در *احیاء العلوم* امام محمد غزالی نقل شده است که: «انَّ اللّهَ يُحِبُّ الْأَبْرَارَ الْأَتْقِيَاءَ الْأَخْفِيَاءَ الَّذِينَ إِنْ غَابُوا لَمْ يُتَفَقَدُوا وَإِنْ حَضَرُوا لَمْ يُعْرَفُوا. قُلُوبُهُمْ مَصَابِيحُ الْهُدَى يَخْرُجُونَ مِنْ كُلِّ غَبْرَاءٍ مُظْلِمَةٍ» (غزالی، ۱۳۵۱: ۳۷۵). حدیث قدسی معروفی نیز در باب ایشان مطرح است که «اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری» (همان: ۳۷۷). اولیای مستور، یا به گفته خواجه حافظ «ساکنان حرم ستر عفاف ملکوت» (حافظ، ۱۳۸۶: ۱۱۵)، خدای مردانی‌اند که از انظار خلاق پنهان‌اند؛ همچون همان «عبد صالح» که در سوره کهف در داستان خضر و موسی علیهما السلام می‌خوانیم: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَانَهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلْمَانَهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵)؛ که حضرت موسی (ع) نیز با مقام عالی نبوت و رسالتش در برابر اعمال ظاهری او طاقت نیاورد و سرانجام آن شد که خضر (ع) فرمود: «هذا فراق بینی و بینک» (کهف: ۷۸) (همایی، ۱۳۹۳: ۶-۳۳۴). مولانا خود در جایی از *مثنوی* در خصوص اولیای مستور الهی می‌فرماید:

صدهزاران پادشاهان و مهان سرفرازان‌اند ز آن سوی جهان
نامشان از رشک خود پنهان بماند هر گدایی نامشان را برنخواند
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲۲۸)

بنابراین، می‌توان گفت اساساً «انسان الهی در عرفان، موجودی نادر و کیمیاگون است که جنبهٔ ماورای بشری دارد و او را در محیط و فضای زندگی معمول و متعارف آدمیان نمی‌توان یافت. این انسان از آن «یافت می‌نشود» هابی است که باید او را در افق‌های دوردست جهان آرمانی، در عالم نور و در ورای قلمرو خاک جست‌وجو کرد و به تعبیر خواجهٔ شیراز، چنین «آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست» (حافظ، ۱۳۸۶: ۲۹۵). خمول و گمنامی و پنهان بودن از چشم مردمان و اشراف بر اسرار و ضمائر نیز، از ویژگی‌های اخلاقی و وجودی این انسان است» (رزمجو، ۱۳۷۵: ۳۲۴).

همچنین، در سرتاسر قصهٔ دقوقی، حتی به هیچ‌گونه تمایزی میان ابدال اشاره نمی‌شود؛ گویا به‌راستی یک نفرند. شاید بدین جهت که در مقام و هدایت یکسان بودند، به یک شکل نمودار شدند و البته این بی‌نشانی و یگانگی، دقیقاً با مقام فنا پیوند دارد که آرمان عارف و غایت سلوک اوست. وحدت و یکسانی ابدال، با ذهنیت صوفیانهٔ مولانا نیز کاملاً تبیین‌پذیر است (توکلی، ۱۳۸۹: ۱۴۷). از دیدگاه او، تضاد و کشمکش‌ها و ستیزه‌ها همه مربوط به دنیای رنگ‌هاست:

چون به بی‌رنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۱۵)

در عالم غیب و وحدت، هیچ‌گونه دوگانگی و تمایز و ستیزه‌ای یافتنی نیست و ابدال و اولیا، همه هم‌نهاد و یگانه‌اند:

جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان‌های شیران خداست
(همان، ۱۳۸۱: ۵۹۷)

حتی در همین قصه نیز در وصف سلام نماز، به یگانگی انبیا و اولیا اشاره می‌شود:
در تحیات و سلام الصالحین مدح جمله انبیا آمد عجین
(همان، ۱۳۸۱: ۴۵۱)

از دیگر خصوصیات ابدال و مردان حق، این است که این طایفه، رهبران الهی و طیبیان نفوس بشرنند که برای دستگیری و نجات بشر خلق شده‌اند و بدین سبب است

که بار سنگین هدایت خلق و درمان رنجوران روحانی را به دل و جان می‌کشند و به وظیفه تبلیغ رسالت و رهبری، به عموم خلق خدمت می‌کنند (همایی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۲۶۵)؛ همچنان‌که در همین حکایت می‌فرماید:

بانگ می‌آمد ز سوی هر درخت سوی ما آید خلق شوربخت
(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۴۷)

همچنین، عارفان صاحب‌دل و ابدال و بندگان خاص الهی از اسرار و رموز غیب و پنهانی‌ها و سرایر احوال و ضمائر خلق آگاهی دارند؛ حتی این که حال هر کسی را بهتر از خود او می‌دانند:

بندگان خاص علام الغیوب در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل درآید چون خیال پیششان مکشوف باشد سرّ حال
آن‌که واقف گشت بر اسرار هو سرّ مخلوقات چه بود پیش او
آن‌که بر افلاک رفتارش بود بر زمین رفتن چه دشوارش بود
(همان: ۲۵۱)

۴. نظری بر تبدیلات کمی و کیفی حکایت

دیگرگون شدن و تغییر شکل دادن شخصیت‌ها، از مکررترین درون‌مایه‌های قصه‌ها و افسانه‌هاست که حال و هوایی جادویی و افسانه‌آمیز به قصه می‌بخشد. این دگرگونی در قصه دقوقی دو جنبه دارد؛ یکی تبدیل کمی: از هفت به یک و از یک به هفت و دیگری تبدیل کیفی: از شمع به درخت و آنگاه به انسان. همه این دگرگونی‌ها، ابدال را تداعی می‌کند. به بیان استاد زرین‌کوب، تبدیل هفت شمع و هفت درخت به یک شمع و یک درخت، تعبیری از وحدت ارواح اولیا، بدین‌گونه که مولانا و اهل عرفان بدان اشارت دارند، در ذهن و ضمیر القا می‌کند و یا رمز نور و هدایت را در وجود شمع و رمز زندگی و حیات را در وجود درخت قابل تعبیر می‌نماید و نیز اشارت به این قول صوفیه را که به اعتقاد آنها، خلق عالم، هم حیات خود و هم هدایت خود را به وجود اولیای حق مدیون‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۱۵۲). پس این دگرگونی‌ها و مظاهر متفاوت،

جملگی، صورتی از یک حقیقت‌اند که هر لحظه به شکلی و رنگی درمی‌آیند و به تعبیر دیگر، یک حقیقت است که جامه و مظهر و صورت «بدل» می‌کند.

مولانا در موارد متعدد این ویژگی خداوند را عنوان می‌کند. در حقیقت، او خداوند

را «بی‌نقش چندین صورتی» می‌داند که هم مشبه و هم موحد را حیران می‌کند:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها وز بیش، بیش
از تو ای بی‌نقش با چندین صور هم مشبه هم موحد خیره‌سر
گه مشبه را موحد می‌کنی گه موحد را به صورت ره زنی
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۹۱)

«وقتی نشان جمال الهی بر بنده عارف تجلی کند، او مست می‌شود و تمام اشیا در برابر مقام ربوبیت، تبدیل به یک شیء می‌شود و او قادر به تمییز اشیا از یکدیگر نیست» (نوروزپور و جمشیدیان، ۱۳۸۷: ۹-۱۰)

عدد «هفت» در آیین‌ها و روایات مقدس، جایگاهی ویژه دارد. در متون ادبی و عرفانی ما، تعبیرات متعددی از عدد هفت اعم از این موارد به کار رفته است که هر یک پیشینه و سببی جدا دارد: هفت آسمان، هفت اقلیم، هفت اندام، هفت پرده، هفت پیکر، هفت پوست، هفت جوش، هفت چشمه، هفت خلیفه، هفت خیل، هفت دریا، هفت دوزخ، هفت رنگ، هفت روز، هفت سال، هفت عروس، هفت کشور، هفت کوه، هفت گنبد، هفت گُرد، هفت ماه، هفت مرد، هفت وادی، هفت یل (زمردی، ۱۳۸۸: ۳۴۸).

تبدیل هفت به یک را می‌توان رمز تبدیل کثرت به وحدت و انتقال از ظاهر به باطن دانست. این تبدیل‌ها و کثرت و وحدت‌ها، بیانی است از نظریه‌ای فلسفی عرفانی که آن را «وحدت وجود» می‌نامند. با این‌که رگه‌ها و ریشه‌هایی از وحدت وجود، در جریان‌های فکری قبل از قرن هفتم هجری، اعم از اسلامی و غیر اسلامی دیده می‌شود؛ اما مکتب وحدت وجود به گونه‌ای کامل و به صورت مشروح و منظم، پیش از ابن عربی نبوده و او نخستین عارفی است که در عالم اسلام، با ایمان و شور و شوق فراوان این اصل را استوار ساخته و با قلم خویش به شرح و بسط آن پرداخته است

(جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۶۱). وحدت وجود بدین معنی است که خداوند در عین آنکه نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست و در حقیقت، جهان به صورتی اسرارآمیز، غوطه‌ور در خداوند است. این بدین معنی است که معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ اسلام یعنی شرک است و انکار «لا اله الا الله»؛ و «لا اله الا الله» در واقع شهادت دادن به این امر است که هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق وجود ندارد. عالم و اشیایی که در آن است، خدا نیست؛ ولی حقیقت آن‌ها چیزی جز حقیقت او نیست. اگر چنین نباشد، آن‌ها نیز حقیقت‌های مستقلی خواهند بود که در واقع، مثل این است که آن‌ها نیز خدایانی جز الله خواهند بود (نصر، ۱۳۶۱: ۱۲۷).

ابن عربی در رساله‌ی الاحدیة خویش در تصدیق تعالی و وحدت خداوند چنین نوشته است: «او هست و با او نه پسی هست و نه پیشی، نه زیری و نه زبری، نه دوری و نه نزدیکی، نه وحدتی و نه تقسیمی، نه چونی و نه کجایی و نه کیبی، نه زمانی و نه آنی و نه عمری، نه بودی و نه مکانی و اکنون همان است که بود. واحدی است بی وحدت و فردی است بی فردیت. از اسم و مسمی ترکیب نشده؛ چه نام او، او است و مسمای او، او ... در چیزی نیست و چیزی در او نیست، خواه به داخل شدن باشد، خواه به پیش افتادن. ضرورت دارد که تو او را این‌گونه بشناسی؛ نه از طریق علم و نه از طریق عقل و نه از طریق فهم و نه از طریق خیال و نه از طریق حس و نه از طریق ادراک. کسی جز او، او را نمی‌تواند دید. کسی جز او، او را ادراک نمی‌کند. به خود، خود را می‌بیند و به خود، خود را می‌شناسد. هیچ کس جز او، او را نمی‌بیند و هیچ کس جز او، او را ادراک نمی‌کند» (نصر، ۱۳۶۱: ۱۲۹).

آنچه ابن عربی می‌خواهد بگوید این است که حقیقت الهی از مظاهر و تجلیاتش متمایز است و نسبت به آن‌ها جنبه‌ی تعالی دارد؛ اما این مظاهر و تجلیات، از هر لحاظ مجزا از حقیقت الهی نیست. بنابراین، از دیدگاه وحدت وجود، هستی یکی بیش نیست و عبارت است از خدا و تجلیات او در مراتب مختلف وجود. آنچه ما ادراک می‌کنیم،

وجود حق در اعیان ممکنات است؛ اشتراک آن‌ها در حق بودن آن‌ها است و اختلافشان در کثرت صورت‌های اعیان ممکنات. جهان، بی‌وجود حق نهان در آن، متوهم است. حق از حیث اسما و صفاتش - که از این لحاظ، متجلی در مرایای اعیان و مظاهر ممکنات است - همان عالم است؛ اما از حیث ذات - که مجرد و معرّاً از جمیع اوصاف و نسب است - غیر عالم و متعالی از آن است. در حقیقت، خداوند به عنوان ظاهر، در عالم کبیر و صغیر تجلی می‌کند و به عنوان باطن، همواره ثابت و درک‌ناشدنی است (نوروزپور و جمشیدیان، ۱۳۸۷: ۱۱)

در کتاب *انسان کامل* نسفی نیز در این باره می‌خوانیم: «وجود یکی بیش نیست و این یک وجود، ظاهری دارد و باطنی و باطن این وجود، یک نور و این نور است که جان عالم است و عالم، مالا مال آن نور است. نوری است، نامحدود و نامتناهی و بحری است، بی‌پایان و بی‌کران. بل خود، همه این نور است و ظاهر این وجود، تجلی این نور است» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۶۸). «تمام موجودات یک وجود است و ملک و ملکوت و جبروت، مراتب این وجودند. اکنون تو این یک وجود را به هر نامی که خواهی می‌خوان. اگر یک شخص گویی، راست بود و اگر یک درخت گویی هم راست بود و اگر یک وجود گویی و به هیچ نامش منسوب نکنی، هم راست بود.» (همان: ۱۹۷). در این گفتار نسفی، وجود یکی است و آن هم نور است و جالب این که مثال‌های نسفی دقیقاً با مثال‌های داستان دقوقی مطابقت دارد؛ آن نور ممکن است شخصی باشد یا درختی.

۵. انسان‌شناسی و طی طریق سلوک آدمی در آرای مولانا

«احوال آدمی همچنان است که پر فرشته را آورده‌اند و بر دم خری بسته‌اند تا باشد که آن خر از پرتو و صحبت فرشته، فرشته گردد» (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۲۴). مولانا بدین قرار، احوال غریب بشر را توصیف می‌کند. او هرگز از یادآوری مقام اعلای بشر، بدان گونه که نشانه‌های متعدد قرآنی گواه است، باز نمی‌ایستد:

ما به فلک بوده‌ایم، یار ملک بوده‌ایم باز همانجا رویم جمله که آن شهر ماست
(مولوی، ۱۳۵۵، ج ۲: غزل ۴۶۳)

اما بشر علی‌رغم همه‌ی الطافی که خداوند در حق او مبذول داشت، در چهل روز به دست‌های قادر متعال سرشته شد و «دیده‌ نور قدیم» بود (بود آدم دیده‌ نور قدیم/ موی در دیده بود کوه عظیم) (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۸۹)، بسیار زود «عهد الست» را از یاد ببرد و نخست نافرمانی او تمکین به امر شیطان بود و البته این هشدار است برای هر کسی که با مصاحبان ناموافق و نامتجانس و شریر که او را مقید به ماده می‌دارند و سیر روحانی او را به مخاطره می‌اندازند، آمیزش می‌کند (شیمل، ۱۳۷۰: ۳۵۱).

باری، به باور مولانا، راه وطن را تنها به گریستن مدام می‌توان جست زیرا:
بهر گریه آمد آدم بر زمین تا بود گریان و نالان و حزین
(مولوی، ۱۳۸۱: ۷۸)

چنان‌که آدم (ع) از پی بازیافتن رضای حق سال‌ها گریست و به وعده «لا تقنطوا» (نومید مباش) خداوند توکل کرد: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر: ۵۳).

آدمی که به حصار چهار عنصر درافتاده است، این دنیا را زندان خود می‌پندارد:
من از برای مصلحت در حبس دنیا مانده‌ام

حبس از کجا، من از کجا؟ مال که را دزدیده‌ام؟

(مولوی، ۱۳۵۵، ج ۳: غزل ۱۳۷۲)

اما آدمی اغلب آن مرتبه‌ عالی را که خداوند بدو عطا کرده، فراموش کرده، خویشتن را نمی‌شناسد و ارزان می‌فروشد. تنها معدودی از افراد بشر برای رسیدن به مقام عالی سابق خود می‌کوشند، یا حتی از آن آگاهند.

در آیات قرآن کریم، نقش دوگانه‌ بشر - خلیفه‌ خداوند بودن در روی زمین و آفریده‌ای غافل و گمراه و گناهکار- در کنار هم دیده می‌شود. خداوند در آفرینش خود، آدمی را عالی‌ترین تجلی صفات خویش دانسته است و از آنجا که هدف نهایی از این آفرینش، تکامل انسان است، همه‌چیز به شوق او و به سوی او حرکت می‌کند. همه‌چیز از معدنیات گرفته تا بشر، دانسته و ندانسته، در آرزوی مرتبه‌ «انسان کامل»

است؛ اما تنها معدودی به کسب این مرتبه، فراخوانده می‌شوند و چنین فردی که تمامی صفات شریف خود را به عالی‌ترین حد ممکن در خدمت مدام خداوند به کمال رسانیده باشد، به ندرت در دنیا دیده می‌شود (شیمیل، ۱۳۷۰: ۳۵۸).

در جهان بینی الهی مولانا، خداوند به آدمی اقتدار و اختیار داده است تا از آن قدرت، در راه مقاصد نیکو استفاده کند و آن را به طریق درست به کار بندد. بدین ترتیب، آدمی به درجات عالی‌تر تقرب به صفات الهی و به‌خصوص به مشیت الهی دست می‌یابد. اگر آدمی در هر قدمی شکر ایزد به جای آورد، شکرگزاری او سبب می‌شود تا خداوند هدایای افزون‌تری بدو عطا کند:

شکر قدرت، قدرت افزون کند جبر، نعمت از کفایت بیرون کند
(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۷)

فیض حق، جد و جهد آدمی را برای رسیدن به بهشت نیرو می‌بخشد. هر اندازه که آدمی برای نیل به هدف عالی خود در اجرای دستورات خداوند بکوشد و بیشتر جد و جهد کند، خداوند از او بیشتر حمایت خواهد کرد:

ذره‌ای گر جهد تو افزون بود در ترازوی خدا موزون بود
(همان: ۹۰۸)

از این رو مولانا به حدیث «قرب نوافل» استناد می‌کند که در آن خداوند وعده می‌دهد که «آنگاه که بنده من با انجام عبادات نافله، خود را به من نزدیک‌تر سازد، من خود را بدو نزدیک‌تر می‌سازم؛ اگر او یک وجب پیش آید، من یک ذراع پیش می‌آیم؛ آنگاه که او به قدم آید من دوان می‌آیم و دستی می‌شوم که بدان وسیله او می‌گیرد، چشمی می‌شوم که بدان وسیله او می‌بیند و گوشی می‌شوم که بدان وسیله او می‌شنود» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۳۸). آدمی از راه منازعه بی‌وقفه با قوای فرومایه و از میان بردن صفات پست می‌تواند به مقام «فنا» در مشیت الهی برسد. فنا، در اصل مفهومی اخلاقی است. آدمی آنگاه که در عشق صافی شد، مطابق مشیت الهی عمل می‌کند و پس از آن که خود را تسلیم حق کرد، از جام خداوند خواهد نوشید که او را از اراده و خویش‌تن خویش وامی‌ستاند.

آن که سرمست از این باده است، آنچه انجام می‌دهد، مطابق مشیت الهی است؛ گویی که تقدیر عالی تری را تجربه می‌کند (شیمل، ۱۳۷۰: ۳۶۹).

بنابراین مولانا این «جام تن» را شایسته «می پاک جان» نمی‌داند و باور دارد، باید این جام را با همه ویژگی‌های پست و خاکی آن، در هم شکست تا جامی پاک و درخور جان پاک بدو عطا کنند:

گر بشکنند این جامم، من غصه نیاشامم جامی دگر آن ساقی در زیر بغل دارد
جام است تن خاکی، جان است می پاکی جامی دگرم بنخشد کاین جام علل دارد
(مولوی، ۱۳۵۵، ج ۲: غزل ۶۰۰)

برای رام کردن نفس، که بنا بر گفته مولانا «جمله قرآن شرح خبث نفس هاست» (همو، ۱۳۸۱: ۱۱۷۵)، مبارزه‌ای سخت و طولانی لازم است، اما سرانجام به لطف حق، نفس از مقام نفس اماره و نفس لوامه (قیامت: ۲) درخواهد گذشت و به مقام نفس مطمئنه (فجر: ۲۷) خواهد رسید. نفس اگر عاشق راستین شود، دیگر اغواکننده به شر نیست؛ بلکه پس از آنکه عاشق شد، ندای ارجعی پروردگار و معشوق خویش را می‌شنود و همچون بازی دست‌آموز به سوی دست پروردگار خود بازمی‌گردد:

چرا ز صید نپرد به سوی سلطان باز چو بشنود خبر ارجعی ز طبل و دوال
(مولوی، ۱۳۵۵، ج ۳: غزل ۱۳۵۳)

در تصویرسازی دیگری نیز مولانا نفس را اژدهایی می‌نماید که تنها به نیروی حیرت‌انگیز نگاه عمیق شیخ روحانی می‌توان نابینایش ساخت:

نفس اژدهاست با صد زور و فن روی شیخ او را زمرد دیده‌کن
(همو، ۱۳۸۱: ۴۷۰)

این «شیخ روحانی» یا «مرد خدا» که دیگر بسته عناصر چهارگانه نیست، و اقیانوس بیکرانی است که از خود مروارید پدید می‌آورد، در حقیقت در شعر و شاعری مولانا موضوعی بسیار مهم است. با این همه، توصیف مولانا از ولی، شیخ، معشوق، پیر، مسلمان حقیقی یا هر آن کس را که نمونه کامل آدمی می‌داند، در سراسر آثار او

به خصوص در مثنوی پراکنده است.

مولانا گاه‌گاه از کراماتی که به دست اولیا صورت پذیرفته است، سخن می‌گوید. نزد او هر کس که اراده خود را به‌طور مطلق، تسلیم مشیت حق کرده باشد، قادر به انجام کرامات است؛ زیرا هرآنچه در گیتی است به فرمان آن کس است، که او به فرمان حق است:

تا کنون فرمان پذیرفتی ز شاه بعد از این فرمان رساند بر سپاه
(همان: ۵۳)

مولانا این سخن متصوفه را با داستان‌های فراوان تصویر می‌کند، همچون حکایت شیخ ابوالحسن خرقانی که بر شیر سوار می‌شود و مار را در حکم تازیانه می‌گیرد:

اندر این بود او که شیخ نامدار زود پیش افتاد بر شیری سوار
شیر غران هیزمش را می‌کشید بر سر هیزم نشسته آن سعید
تازیانه‌ش مار نر بود از شرف مار را بگرفته چون خرزن به کف
(همان: ۱۰۵۶)

یا داستان ابراهیم ادهم که پس از گم شدن سوزن در دریا، به‌نحوی معجزه‌آسا سوزن‌هایی طلایی از دریا برمی‌آورد:

شیخ، سوزن زود در دریا فکند خواست سوزن را به آواز بلند
صدهزاران ماهی اللّهی سوزن زر در لب هر ماهی
سر برآوردند از دریای حق که بگیر ای شیخ، سوزن‌های حق
(همان: ۳۲۷)

مولانا اولیا را اطفال حق می‌داند:

اولیا اطفال حقند ای پسر در حضور و غیبت، ایشان باخبر
(همان: ۳۶۰)

خداوند چندگاهی آنان را چون یتیمان، از بهر امتحان از خود دور نگاه می‌دارد، اما آنان همچون اطفال حق به او نزدیک‌اند:

از برای امتحان خوار و یتیم لیک اندر سیر، منم یار و ندیم
(همان: ۳۶۰)

مولانا انواع گوناگون طبقات اولیا را نیز برمی‌شمارد؛ از جمله آنان که «اهل دعا» هستند و با عبادات مداوم خود، مقتضیات بشر را می‌دوزند و می‌درند و آنان که «دهانشان را از دعا بسته‌اند» و به تسلیم و رضای مطلق سر نهاده، دگرگونی‌های سرنوشت را همچون نشانه‌های فیض خاص حق پذیرفته‌اند:

ز اولیا اهل دعا خود دیگرند گه همی دوزند و گاهی می‌درند
قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص کفرشان آید طلب کردن خلاص
(همان، ۴۴۰)

مؤلفان متصوفه از اوایل سده چهارم هجری، مراتب مردان حق را طبقه‌بندی کردند و سلسله‌مراتب روحانی کاملی ساختند که «قطب»، یعنی آن کس که همه‌چیز گرد او می‌گردد، بالاترین مقام را داشت. مولانا قطب را به «عقل» همانند می‌کند که مردمان معمولی نسبت به او چون اعضای تن‌اند که عقل آن‌ها را به حرکت می‌آورد و به عمل وامی‌دارد:

او چو عقل و خلق چون اعضای تن بسته عقل است تدبیر بدن
(همان: ۸۶۹)

اوست که آسمان‌ها به گرد او می‌چرخند؛ مرکز عالم حادث و انسان کامل است:
قطب آن باشد که گرد خود تند گردش افلاک گرد او بود
(همان: ۸۶۹)

گروه دیگر اولیا که به نام فنی و اصطلاحی خود یاد می‌شوند، «ابدال»‌اند؛ گروه چهل و گاهی هفت نفره اولیای عالی‌درجه که به‌خصوص در اسلام مشهورند؛ زیرا اشارات فراوان به آنان در متون و سرزمین‌های اسلامی رفته است. ابدال کسانی هستند

که انفاسشان بهاران را آشکار می‌سازد:

این دم ابدال باشد زان بهار
در دل و جان روید از وی سبزه‌زار
فعل باران بهاری با درخت
آید از انفاسشان در نیکبخت

(همان، ۹۶)

و مولانا در توضیح نام آنان می‌گوید چنان «مبدل گشته‌اند» که به شکرانه لطف حق، شراب آنان به باده ناب روحانی تبدیل گردیده است؛ گویی همچون دیگر خلق نیستند:

چون مبدل گشته‌اند ابدال حق
نیستند از خلق، برگردان ورق

(همان، ۱۱۰۲)

مبدل گشتن ابدال که به معنای مبدل گشتن همه اولیاست، از راه تحول باطن حاصل می‌شود؛ خانه دل که حق آن را منزلگاه خود برگزیده است، باید پیش از آنکه خداوند در آنجا ساکن شود، مصفا و پاک گردد:

خانه را من روفتم از نیک و بد
خانه‌ام پر است از عشق احد
هرچه بینم اندر او غیر خدا
آن من نبود، بود عکس گدا

(همان، ۸۹۱)

آنگاه که آدمی خانه دل خود را به جاروب «لا» از خویشتن و ما سوی الله به‌طور کامل منزّه گرداند (بروب از خویش این خانه، بین آن حسن شاهانه / برو جاروب لا بستان، که لا بس خانه‌روب آمد) (همو، ۱۳۵۵، ج ۲: غزل ۵۸۷)، خداوند بدانجا فرود می‌آید. تنها در آن دم که آدمی خود را پاک سازد و تمام کسوت‌های ظاهری را ترک گوید و فقیر و برهنه‌جان پیش شاه آید، خداوند بخشنده خلعتی از اوصاف قدسی و بافته شده از اوصاف شاه به او عطا خواهد کرد:

گشت فرد از کسوه خویشتن
شد برهنه‌جان به جان‌افزای خویش
چون برهنه رفت پیش شاه فرد
شاهش از اوصاف قدسی جامه کرد
خلعتی پوشید از اوصاف شاه
برپرید از چاه بر ایوان جاه

(همو، ۱۳۸۱: ۹۲۹)

در این حال، فضل خدا وطن او خواهد شد:

رستم از این نفس و هوا، زنده به لا، مرده به لا

زنده و مرده وطنم نیست به جز فضل خدا

(همو، ۱۳۵۵، ج ۱: غزل ۳۸)

سپس همه چیز مبدل می شود؛ کفر، ایمان می گردد و بنا بر حدیث نبوی «اسلم شیطانی»، شیطانها اسلام می آورند، زیرا نور بی حد جایی برای غیر باقی نمی گذارد. آدمی بار دیگر مظهر عز و محبوب حق می شود؛ داستان آفرینش تحقق می یابد و فرشتگان پیش او سجده می برند:

کفر ایمان گشت و دیو اسلام یافت آن طرف کان نور بی اندازه تافت

مظهر عز است و محبوب به حق از همه کروبیان برده سبق

سجده آدم را بیان سبق اوست سجده آرد مغز را پیوست پوست

(همو، ۱۳۸۱: ۱۰۵۳)

آن را که چندین حالت قداستی یافته است، می توان به درخت موسی (ع)، آن درخت مشتعلی مانند کرد که خداوند خود را به شکل آتش در او متجلی ساخت؛ گرچه آن آتش در حقیقت نور الهی بود که ظهور پیدا کرد:

مرد حق را چون ببینی ای پسر تو گمان داری بر او نار بشر

تو ز خود می آیی و آن در تو است نار و خار ظن باطل این سو است

او درخت موسی است و پرضیا نور خوان، نارش مخوان، باری بیا

(همان: ۵۵۳)

آدمی همان گونه که در آیه «نور» قرآن (نور: ۳۵) وصف شده است، به زجاجه، شمع و مشکات مانند می شود: تن او مشکات و دل او زجاجه سرشار از نور ازلی، دنیا و آسمانها را چنان منور می سازد که جمله نورهای کوچک دیگر، مانند ستارگان در آن هنگام که نور صبح، پدیدار می شود، فنا می پذیرند و سرگردان می شوند:

جسمشان مشکات دان، دلشان زجاج تافته بر عرش و افلاک این سراج

نورشان حیران این نور آمده چون ستاره زین ضحی فانی شده
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۰۹۷)

این تحول آدمی به نور، یکی از موضوعات زیبا و دلخواه مولاناست. اولیایی که بدین حال می‌رسند، همه چیز را به نور حق و حتی به خداوندی مشاهده می‌کنند که سرمنشأ همه نورهاست. این نور، اولیاءالله را قادر می‌سازد که از آغاز تا انجام، اشیا و موجودات را ببینند و باطنی‌ترین افکار آدمی را شهود کنند. ولی، همچون شیر و اندیشه‌های دیگران مانند بیشه است که به آسانی می‌تواند بدان وارد شود:

شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش شیخ چون شیر است و دل‌ها بیشه‌اش
چون رجا و خوف در دل‌ها روان نیست مخفی بر وی اسرار جهان
(همان: ۳۲۷)

او قادر است که:

بیند اندر ذره خورشید بقا بیند اندر قطره کل بحر را
(همان: ۱۰۲۸)

و عدم‌ها را جمله هست ببیند:

تا عدم‌ها را ببینی جمله هست هست‌ها را بنگری محسوس پست
(همان: ۱۰۲۳)

بدین سبب، اولیاءالله می‌توانند به مبتدی بهترین طریقی را نشان دهند که او را به سوی معرفت نفس و تقرب به حق هدایت کند. کمال مردان حق چنان است که حتی می‌توانند تیر جسته را به کمان باز آرند:

اولیا را هست قدرت از اله تیر جسته باز آرندش ز راه
(همان: ۸۰)

و از آنجا که واسطه اراده خداوندند که خارج از حد عقل بشر است، آدمی پی می‌برد که چرا گاهی اعمالی انجام می‌دهند که تباهی و هلاکت به نظر می‌آید؛ اما منظور از آن بهبود وضع انسان است؛ همچون خضر(ع) که نمونه کامل ولی حق است:

آن پسر را کش خضر ببرید حلق سر آن را درنیابد عام خلق
(همان: ۱۵)

همچنین، اولیا مافوق قیده‌های بشرند. نزد آنان یکصد سال و یک ساعت یکی است؛ زیرا حلقهٔ زمان حادث را در هم شکسته و در ابدیت الهی مستغرق گشته‌اند:

پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است که دراز و کوتاه از ما منفکی ست
آن دراز و کوتاهی در جسم‌هاست آن دراز و کوتاه اندر جان کجاست؟

(همان: ۴۸۷)

مولانا با بیان قاطع «کیست کافر؟ غافل از ایمان شیخ / چیست مرده؟ بی‌خبر از جان شیخ» (همان: ۳۳۱)، بر اهمیت شناخت و تبعیت از شیخ روحانی و مرد الهی تأکید می‌ورزد و احادیث نبوی «الشَّيْخُ فِي بَيْتِهِ كَالنَّبِيِّ فِي قَوْمِهِ» (شیخ در خاندان خود مانند پیامبر است در میان قوم خود) (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۲۶) و «مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْخٌ فَشَيْخُهُ شَيْطَانٌ» (هر آن کس را که شیخ نباشد، شیطان مرشد اوست) (همان: ۹۳)، را شاهد می‌آورد. از این رو، مولانا یکی از قهرمانان خود را به فریاد می‌آورد که:

من نجویم زین سپس راه اثیر پیر جویم، پیر جویم، پیر پیر

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۱۴۳)

مشاهدهٔ نور الهی همان است که مرید می‌تواند از درخشش مراد کسب کند. ظل پیر، نفس امارهٔ کسانی را که دامن او را می‌گیرند، می‌گشاید. مردان حق، همان طیبیان روحند که با فعل ملهم از پرتو نور جلال و به واسطهٔ نیروی حق، شفا می‌بخشند:

ما طیبیان فعالم و مقال ملهم ما پرتو نور جلال

(همان: ۴۷۷)

زیرا:

دست پیر از غایبان کوتاه نیست دست او جز قبضهٔ الله نیست

(همان: ۱۳۹)

بدین سان، مولانا اندیشه‌های خویش را در باب مراتب سلوک انسان، آن‌چنان‌که در آیهٔ شریف «لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» (و در احوال گوناگون سیر خواهید کرد) (انشقاق: ۱۹) آمده و نیز چگونگی طی این طریق عرضه می‌دارد.

۶. نگاهی عمیق‌تر به تجلی نور

هرچند تجلی خداوند در هر آنچه اراده او باشد محقق می‌شود؛ اما در این میان، تجلی در هیئت «نور» بسیار برجسته است. به جرأت می‌توان گفت که نور عام‌ترین صفت حق (و وجود او) در تمامی ادیان و مذاهب، از مذاهب ابتدایی تا ادیان پیشرفته و فرهنگ‌ها و تمدن‌ها است.

در تفسیر المیزان در تعریف نور و ارتباط آن با وجود آمده: «نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است؛ مظهر اجسام قابل دیدن... و چون وجود هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، پس مصداق تام نور، همان وجود است و از دیگر سو، چون موجودات امکانی وجودشان به ایجاد خدای تعالی است؛ پس خدای تعالی، کامل‌ترین مصداق نور است. اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش است و هر وجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود. پس خدای سبحان نوری است که به وسیله آن آسمان و زمین ظهور یافته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۶۶: ج ۱۵، ۱۷۰).

آرای شیخ اشراق نیز در این خصوص چنین است: «ذات نخستین نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته نور افشانی (اشراق) می‌کند و از همین راه، متجلی می‌شود و همه چیز را به وجود می‌آورد و با اشعه خود به آن حیات می‌بخشد. هر چیز در این جهان، منشعب از نور ذات اوست و هر زیبایی و کمال، موهبتی از رحمت و رستگاری عبارت از حصول کامل به این روشنی است» (سهروردی، بی تا: ۲۲۱-۲۲۲).

بنا بر نظر سهروردی، همه چیز به وسیله نور آشکار می‌شود و باید به وسیله آن تعریف شود. نور محض، حقیقت الهی است که سهروردی آن را «نور اعلی» و منبع هر وجود می‌نامد؛ واقعیت‌های مختلف در درجات متفاوت، نیز چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیستند که از لحاظ شدت و ضعف، با یکدیگر تفاوت دارند. مرتبه وجودی همه موجودات، بسته به درجه قرب آن‌ها به نور اعلی و درجه اشراق و روشن شدن آن‌ها است. در نتیجه، ملاک برای درجه موجودات، نوری است که هریک

دارد و این نور همان معرفت و آگاهی است. از دیدگاه شیخ اشراق، هدف هر انسان، صرف نظر از مقامی که دارد، باید این باشد که در هر لحظه از زندگی خود، در جست و جوی نور اعلی باشد؛ حتی اگر خود از منظور اصلی جست و جوی خویش آگاهی نداشته باشد. شادی و سعادت از همنوایی با نورهای آسمانی حاصل می شود و همه شادی های جزئی و گذران این جهان، چیزی جز انعکاسی از شادی اشراق و عرفان نیست (نصر، ۱۳۶۱: ۸۱-۸۴).

در حکایت دقوقی، در هر دو صورت مبدل مردان حق، تجلی نور نمایان است؛ هم در شمع که نور بر سر دارد و هم در درخت که در دل میوه های آن، نور است که افشان می شود. بنابراین، در مقولات عرفانی و الهیاتی نیز «نور»، مظهر وجود حیات است؛ همان وجود مطلق و حیات حقیقی که منشأ و مبدع همه اوست که در همه چیز و همه جا جریان دارد؛ همچنان که در این جهان ماده نیز، نور در هر پدیده ای نهفته است؛ و اگر نمی بود، آن چیز هرگز به دید نمی آمد و موجود نمی بود.

شاید از همین روست که ابدال الهی نخست در صورت شمع بر دقوقی جلوه می کند؛ زیرا نور (به ویژه نورهای سر به فلک کشیده ای که در حکایت وصف آنها شده)، برجسته ترین و مشخص ترین نمود عالم غیب و تجلی حق است که عارف روشن ضمیر را به سوی خود می کشد؛ چنان که مردمان عادی نیز طالب نورند و هر جا روشنی یابند، به سوی آن می روند.

۷. نتیجه گیری

صورت های مبدل ابدال در حکایت دقوقی، هریک سابقه ای مهم و باارزش در قلمرو فرهنگ ها و اعتقادات ملل و مذاهب مختلف دارند. حتی در عالم فلسفه و عرفان نیز، حکیمان و عارفان پیش از مولانا، از این جلوه ها برای بهره گیری از جنبه های نمادینشان استفاده کرده اند. نور که تداعی گر روشن گری و هدایت است و درخت که نماد بقای حیات و زندگی بخشی است؛ همچنین تبدیل های پیاپی آنها به یکدیگر و نیز از هفت به یک و از یک به هفت بدل شدن به کرات آنها در این داستان، این حقیقت را بر «عقل

قلب» عیان می‌سازد که همهٔ انبیا و اولیا از روی ذات نفس، واحدند و تنها به حسب صورت ظاهری از آن روی با هم فرق دارند که تعینات ذات واحد احدند؛ و همان تعبیر زیبای هاتف اصفهانی «که یکی هست و هیچ نیست جز او» (هاتف اصفهانی، ۱۳۷۹: ۲۳). نگاه مولانا به انسان و حقیقت ذات او نیز برای پرده برداشتن از راز شمع و درخت، قابل تأمل است. مولانا جان آدمی را متصل به آن یگانه روح مقدس عالم می‌داند و هرچند اکنون در مراتب پست خاکی و نفسانی محبوس شد، اما روزگار خوش وصل و لقا را از یاد نبرده و همچنان در کنه ضمیر خود، در تمنا و جست‌وجوی آن است؛ به بیان خود مولانا:

گرچه بر ما ریخت آب و گل، شکی
یادمان آید از آن‌ها چیزکی
(مولوی، ۱۳۸۱: ۶۱۲)

در این میان، «نور» مشخص‌ترین تجلی خداوند تعالی و وجود او در عالم الهیات و عرفان است و طرفه آن که در عالم ماده نیز «نور» است که منبع وجود حیات و بقاست. در حقیقت، می‌توان گفت مدار عالم غیب و شهادت، حول یک مرکز و به نیروی یک وجود، در گردش و حیات است: «نور».

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۵)، ترجمهٔ مهدی الهی قمشه‌ای، چ ۲، بیروت: بنیاد قرآن و عترت.
- ابن عربی، شیخ اکبر محیی‌الدین (۱۳۶۷)، *رسائل ابن عربی*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۵۳)، *زاد العارفین*، پیراسته مراد اورنگ، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- بحر العلوم (۱۳۸۴)، *تفسیر عرفانی مثنوی معنوی*، زیر نظر فرشید اقبال، تهران: ایران یاران.
- پرتو، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، *شور خدا، گزاره بر مثنوی معنوی*، تهران: اساطیر.
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹)، *از اشارت‌های دریا، بوطیقای روایت در مثنوی*، تهران: مروارید.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، *محیی‌الدین بن عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۶)، *دیوان حافظ*، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چ ۲۴، تهران: اقبال.

- رزمجو، حسین (۱۳۷۵)، *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲)، *بحر در کوزه*، چ ۱۰، تهران: علمی.
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۸)، *نقد تطبیقی ادیان و اساطیر*، چ ۳، تهران: زوار.
- سهروردی، شیخ شهید شهاب‌الدین یحیی (بی تا)، *حکمة الاشراف*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۰)، *شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا*، ترجمه حسن لاهوتی، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه هیئت مترجمان، تهران: رجا.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۱)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱)، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه و تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران: امیرکبیر.
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، *تفکر خلاق در عرفان ابن‌عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۸)، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۷، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۵)، *کلیات شمس*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد ۱ و ۲ و ۳، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۱)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، مقدمه حسین محیی‌الدین الهی قمش‌های، چ ۲، تهران: محمد.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶)، *کشف الاسرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، چ ۶، تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین ابن محمد (۱۳۷۹)، *کتاب الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چ ۴، تهران: طهوری.
- نصر، سید حسین (۱۳۶۱)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چ ۲، تهران: خوارزمی.
- نوروزپور، لیلا و همایون جمشیدیان (۱۳۸۷)، «تحلیل داستان دقوقی از مثنوی»، فصلنامه علمی پژوهشی *کاوش‌نامه*، سال نهم، شماره ۱۷، ۲۸۹.
- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۹۳)، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه حسن لاهوتی، چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی.
- هاتف اصفهانی (۱۳۷۹)، *کلیات دیوان*، چ ۲، تهران: گلبانگ.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۹۳)، *مولوی‌نامه*، *مولوی چه می‌گوید؟*، تهران: زوار.