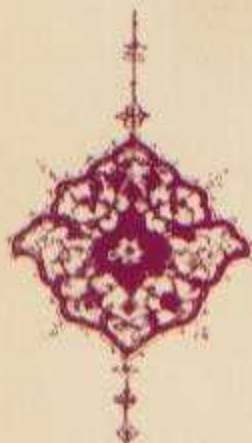


# عرفان

پژوهشنامه

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲



- بازشناسی مفهوم تعناء در عرفان اسلامی / سید رضا شهباشی، امحیی لیا و حسین رحمتکشی
- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های انسان‌شناسی مزلو و مولوی / حسن خدیوی و خدیجه آرزوست
- وجود و ذات از منظر ابن عربی و امام خمینی / فاطمه طباطبایی و مرتضی شریعتی
- تلاقی چند مضمون متناقض: نما، عرفان، سیاست، حماسه و عشق / فر... / محمدرضا عسکری و محمداقبر پهلادی
- تأثیر پایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی بر مولوی / فر... / محمد امام علی سیلا و سیده سوزان نجم‌ریز
- نفس رحمانی در متون عرفانی اقلیم لائلی و دستعلی طبری
- مفاتیح غیب در مکتب ابن عربی / احمد میری



انجمن علمی عرفان اسلامی ایران

## تأثیر بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی بر مولوی

### در ساحت قبض و بسط

محمد کاظم علم‌سوی\*

مبینه سوزان انجم روز\*

چکیده: اهمیت تأثیر و تأثر عقاید، در عرفان اسلامی حتی مهم و جدی است. در این پژوهش نگاهی اجمالی به تجارب و احوال قبض و بسط صوفیان بزرگ روزگار پیش از مولوی داشته‌ایم تا از این چشم‌انداز به بررسی نقش به‌سزای بارناب آن‌ست‌ها در آفرینش و تکوین تجارب مولوی در موضوع قبض و بسط بپردازیم. قبض و بسط در نزد صوفیان نخستین جایگاهی داشت که بیشتر بر محور قبض و انشود حاضر بود؛ در سیر تحول تاریخی تصوف اندک‌اندک تجارب عرفان و تفسیر آنان از آن تجربه‌های معنوی و نیز چشم‌اندازشان به هستی سبب خلق یکی از این دو حال بر دیگری می‌شده است. پژوهش حاضر به تحلیلی در ردیابی تأثیرات بسطامی و خرقانی بر مولانا و در چهارچوب افرینش شمس بسنده کرده و بر این باور است که بایزید به‌جهت غلبه سکر و سرمستی و گشادگی خاطر و نگرشی که درباره رابطه انسان و خدا بر پایه محبت و فدای از خود و بقای به خداوند و نیز وحدت وجود دارد، و خرقانی به‌جهت خلق قبض بر خاسته از طریقت در دنیا و جدایی از وطن اولی و همچنین مهم‌ترین اندیشه او در باب فنا و نیستی بر مولانا تأثیر داشته‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** قبض و بسط، رابطه انسان و خدا، مولوی، بایزید، خرقانی

Email: etmi@ferdowsi.um.ac.ir

Email: Su\_aajom@yahoo.com

\* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

\*\* کارشناس ارشد دانشگاه سمنان

پدیرش مقاله: ۱۳۹۲/۱/۲۱

برجاست مقاله: ۱۳۹۱/۱۶/۶

## مقدمه

منت به ارث مانده از پیشینیان در شکل‌گیری ساختار شخصیت هر انسان برجسته‌ای نقشی بنیادین ایفا می‌کند و مولوی نیز از این قاعده مستثنا نمی‌باشد. بررسی فضاهای زمین‌ساز اندیشه مولانا در تحلیل قبض و بسط وی و در شناخت بیشتر و بهتر جهان‌شناسی او مؤثر است. در این مقاله بر آنیم تا با بررسی تاریخی احوال و سخنان صوفیان بزرگ چندین سده پیش از مولانا در باب قبض و بسط - که تا روزگار مولوی به طای عمیقی رسیده بود - بازنات آن میراث عظیم و نقش منت عرفانی را در آفرینش و تکوین احوال و تجارب ناب مولوی نشان دهیم. روش پژوهش به گونه‌ی رهبافت تاریخی به تحلیل ابعاد پنهان تأثیرات دو عارف بزرگ خراسان بر مولانا می‌پردازد. نخست با آشنایی اصطلاح عرفانی قبض و بسط، تاریخچه و سیر تحولی آن در عرفان ایرانی ارائه شده، سپس تأثیرهای دوتن از برجسته‌ترین عرفای پیشین درباره قبض و بسط و حوزه‌های مرتبط با این دو حال که بر مولانا داشته‌اند، تحلیل شده است. بنابراین پرسش اصلی این است که ذهن و زبان مولانا، پیرامون مسئله قبض و بسط چه مایه میراث بر آموزه‌های پیشینی چون بازید بسطامی و ابوالحسن خرقانی است؟

درباره پیشینه این پژوهش می‌توان گفت: محققانی چون شیعی کدکسی در مقدمه منطق‌الطیبر عطار (۱۳۸۹: ۵۰) و زرین کوب (۱۳۵۵: ۱۳۴) بر این باورند که اگر تجربه‌های سانی و عطار نبود، بی‌تدرید، غزلیات شمس مولوی نیز نمی‌توانست شکل بگیرد. مولوی تجارب روحی و بازنات آن احوال را در ذهن و زبان و شیوه شاعری شاعران بزرگ و هنرمند نزدیک چهار سده را در پیشینه خود داشت که بی‌تدرید نقش مؤثری در تکوین غزل‌های ناب مولانا دارند. یادآوری این نکته شایسته است که پیش از متبری مولانا به غزلیات شمس او نظر داشته‌ایم؛ زیرا وی در غزلیات از رابط‌های بسیار شخصی و نزدیک با خداوند و طلب در حال سکر و بی‌خوشی سخن می‌گوید. جلوه‌های هیجانی و روحی وی پس از تجربه معنوی و بیان این تجارب در قالب ناتوان زبان و شکایت او از این موضوع، بر اهمیت این اثر مولانا می‌افزاید.

## ۱. وازه‌شناسی و واکاوی معنای قبض و بسط

## ۱.۱. معنای لغوی

قبض در لغت یعنی به پنجه گرفتن و قبض خاطر گرفتگی و ملالت خاطر است و مغالط پارسی واژه نازی بسط گسترده، پهن کردن، باز کشیدن، گشادان و باز کردن است (معجم، ۱۳۷۷، دلی وازده).

## ۲.۱. معنای اصطلاحی

یکی از مهم‌ترین تعاریف اصطلاحی قبض و بسط در کشف المحجوب آمده است:

قبض و بسط در حالتی از احوالی که تکلف بنده از آن برناظر است چنان که آمدنش بکسی نیاند و رفتن بجهتی نه پس قبض عمارتی بود از قبض قلوب اندر حالت حجاب و بسط عمارت است از بسط قلوب اندر حالت کشف و این هر دو از حقیقت بی‌تکلف بنده و نفس اندر روزگار عارفان چون حروف باشد اندر روزگار مریدان و بسط اندر روزگار عارفان چون رجا باشد اندر روزگار مریدان (مجموعی، ۱۳۸۱: ۲۹۸).

عرفا تفاوت خوف و رجا و قبض و بسط را در این می‌دانند که خوف و رجا مربوط است به امری خوش یا ناخوش در آینده و قبض و بسط مربوط است به خوشی یا ناخوشی دل عارف در حال حاضر (وقت) که از وارد غیبی علیه می‌یابد. همچنین معتقدند که قبض و بسط در مقام قلبیه روی می‌دهد، بر خلاف خوف و رجا که در مقام نفسیه تحقق می‌یابد (اکتاشی، ۱۳۸۹: ۲۵).

آنچه از این دو صفت قبض و بسط در مقام نفس بود آن را خوف و رجا خوانند و آنچه در مقام دل باشد که منقلب است به اصبع جلال و جمال آن را قبض و بسط گویند (اکتاشی، ۱۳۷۵: ۳۷).

از بازید روایت شده است: قبض دل‌ها در بسط نفوس است و بسط دل‌ها در قبض نفوس است<sup>۱</sup> (اصحار، ۱۳۶۶: ۱۱۹).

بسط، که از ریشه باسائط یا تنز و وسیع‌تر شده است، به معنای توسعه و وسعت احساس شوق و رغبت است؛ قدرت و آسایش به تمام و گمش که در بعضی موارد ممکن است به مرحله آگاهی‌های جهتی برسد. احساس متناوبت در حیات همه مخلوقات عالم، آن حال وجد و بی‌خودی که شعرا بسیار از آن سخن گفته‌اند... اما در حالی که بسط، حال توسعه و شاید استحکام خویش (امن) می‌باشد، قبض به معنای انقباض و تنگی روح آدمی است (شهبلی، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

عرفا تمامی امور را در پیوند با پروردگار در نظر می‌گیرند، غم عارفان، قبض آن‌ها از سوی خداست و شادی عارفانه را بسط نامیده‌اند. احوال عرفانی در پیوند مستقیم یا تجربه‌های عارفان است. بر این اساس، عارف بر حسب مقتضای حال و وقت خوش، اهل بسط یا قبض می‌شود.

### ۱.۲.۱. چگونگی شکل‌گیری معنای عرفانی قبض و بسط

در تارة نخست و اتم که کدامیک باید اساس زندگی قرار گیرد، عقاید مختلفی موجود است. بعضی چون دنیا را ناپایدار و بنای کارهای عالم را بر رنج و محنت استوار می‌دانند، از اتم و لذت و خوشی روگردانند.

خود را به تشو و غم مشغول ساخته‌اند و سعادت ناپایدار را در عالم دیگر به خود نوبه می‌دهند. در مذهب یونانی اساساً زندگی مرادف رنج و محنت است و در ادیان مانی و مسیح نیز اصل بنیستی به عالم مادی کلاً مشهود است. اما گروهی دیگر با اعتقاد به ناپایداری دنیا می‌گویند، باید خوش بود و دم را غنیمت شمرد و این فلسفه خاتم است. در مقابل در عقیده مذکور عقیده سومی نیز موجود است و بیشتر اعتقاد به کار و کوشش و خوش‌بینی دارد. در صورتی که دنیا ناپایدار است این عقیده در آثار شعرا و ادبای ایران که بیشتر نمونه روح غم‌دیده و احمق و درون افسرده آنان است کمتر دیده می‌شود. اما بین مسلک‌های قدیم، آیینکوری‌ها را می‌توان از دسته دوم و روحپور و تابع مسلک اول دانست. در عقیده اسلامی طریقه شرافتی مبتنی بر مسلک اول می‌شد. زینت نبودن به مذهب، اسلام نیز بی‌روان خود را تاحدی به ریاضت نفس و ترک امور مادی ترجیح می‌کند. صوفیه در عالم اتم زندگی می‌کنند و کمتر غم و تشو را به خود راه می‌دهند، چه عرفا امور و وقایع عالم را التماس می‌دانند. و بر این عقیده‌اند که آنچه در جهنم رخ می‌دهد، زاینده تقدیر الهی است. افروز نهر، ۱۳۵۱: ۱۸۱.

۱۱۸۲

گذشت از رویکردهای مختلف به غم و شادی و واژه‌های مرادف با آن‌ها، آنچه اوجلی است از بهنجار و سرور موجودات بر حسب کمالات و مراتب خاص آن‌ها بیان می‌دارد، به مقصود پژوهش از غم و شادی عرفا نزدیک‌تر است. وی لذت را دور یافتن و رسیدن به چیزی دانسته که پیش دریافت‌کننده کمال و خیر است، و عالم و درد را دور یافتن و رسیدن به چیزی که پیش دریافت‌کننده آفت و شر است. (ارکنا: ۱۳۸۵: ۲۶۳-۲۶۷). بنابراین دیدگاه آدمی بر اساس نگرشی که به

خبر و شر در ذهن خود دارد، دچار غم و شادی می‌شود و از آنجایی که مرکز تمامی حالات و مستحان عرفانه توجه و تمرکز بر خداست، پس شادی و غم آنان نیز در پیوند با خداوند است.

### ۲.۲.۱. تلقی صوفیان زاهد قرون اولیه از قبض و بسط

در دوره‌های آغازین اسلامی، زبان و مردانی که مایل به زهد و نفی قطعی دنیا بودند، باغزوان الیکانونه شناخته می‌شدند. زاهدان دوره آغازین تصوف، از سرنوشت آینده خود همواره در بیم و اندوه بودند. خداوند در ذهن آنان همچون قدرت مطلق بود که ممکن است بنده را بدون دلیل به دوزخ بفرستد.<sup>۴</sup> حسن بصری در حزن و غم می‌گوید که در زهد و ریاضت پیشگان همه ادیان به چشم می‌خورد، عمیقاً غرق شده بوده‌اند، ۱۳۷۷: ۸۱. کسانی همچون عبدالواحد بن زیند، ابراهیم ادهم و فضل بن عیاض از زاهدان مشهور حزن و اندوه‌ها. همچنین بیشتر گزارش‌ها درباره احوال جنید نشان از غلبه حال قبض و خوف بر وی دارد:

از شنیدن می‌آید که می‌گفتند: خوف مرا بر قبض همی دارد و رجا بر بسط همی دارد و حقیقت جمع همی کند و حق مرا تفرقه همی کند. چون به تعریف بگردد از حوریتش فانی کند و چون به رجا مرسوم گردد، مرا باز دهد و چون مرا به حقیقت جمع کند حاضریم گردد، و چون تفرقه کند، به حق، مرا از من بیرون، و او آخرین همه حرکاتم آورد و سکون، و مستوحش کند و مؤاسست، و به حاضر آمدن طعم وجود پخشاند، کاشکی کنی مرا از من فانی کردی تا بهره یافتمی یا مرا از حق غایب کردی تا راحت افتادم (خلیری، ۱۳۷۸: ۹۶-۹۷).

یوحی شرقی‌شناسان بر این عقیده‌اند:

شادی در فرهنگ اسلامی با نگاه چندان مستحکمی تعاقبت و تنها در بهشت وعده آن را به انسان‌ها می‌دادند و حتی در نزد مؤمنان، تا زمانی که در این دنیا به سر می‌برند، امری مشکوک تلقی می‌شد. در این دنیا می‌باید محرومیت و غم و اندوه حکم فرما باشد، تا در آن جهان کامرانی و شادگامی نصیب انسان شود. در گاهی احساسی به دوران تصوف کلاسیک تا عصر فلسفی، ملاحظه می‌کنیم که شادی در هیچ‌یک از مقامات عرفانی جایگاه قابل ملاحظه‌ای نداشته است (امام، ۱۳۷۸: ۱۵۶-۱۵۷).

## ۴.۲.۳. تحول تاریخی دو اصطلاح قبض و بسط

در سیر تحول تاریخی مفاهیم قبض و بسط گاه برخی از صوفیان از منظر تأویل از آیه دوست و چهل و پنج سوره بقره<sup>۲</sup> قبض را حجابی در برابر قنات یعنی شاعر و بسط را راه گشایی بشر بمسوی حق تعالی یعنی باطن توصیف کرده‌اند (نایر، ۱۳۷۸: ۱۲۱۴). بنابراین اندک‌اندک مسئله قبض و بسط، به چشم‌اندازی بستگی یافت که از آن به این دو حال نگریسته می‌شد و دیدگاه‌های بسیار متفاوتی درباره ارزش قبض یا بسط در میان صوفیان بدو وجود آمد. دیدگاه روزبهان بقلی درباره قبض و بسط و علل هر یک، به روشنی سیر تحولی آن‌ها را آشکار می‌سازد:

قبض از رکوب عظمت، بسط از نشاط وجدان، معرفت در معرفت، حرمت در حرمت، احتشام در احتشام از رویت انوار عظام، شکر در شکر از پدیده قسم ظهور، وگه در وگه در بحر ازل، دهشت در دهشت از غرابت ابد، صحو از رویت بقا، فنا از تأثیر سلطوت انوار دانسته بقا از تأثیر جمال نفس کلی، در آن منزل نه حظوظ حقیقتی، نه آفات نفسانی، و از بسط حق در موجد البساط پدید آید (بقلی، ۱۳۶۶: ۱۱۶۶).

این سیر تحول تاریخی ادامه دارد:

مانند طریق حقیقت، چون از مقام محبت عام بگذرد و به اولی محبت خاص رسد، داخل زمره اصحاب قلوب و ارباب احوال شود و حال قبض و بسط بر دل او فرو آمدن گردد و قلب القلوب تعالی شأنه قلب او را همواره میان این دو حال متعاقب و متناوب متقلب می‌دارد تا یکی حظوظ او را از او قبض کند و از نور خودش منبسط گرداند. گاهی در قبضه قبضش تنگ می‌شمارد تا فضیلت وجود حظوظی از او مترشح گردد، و ممکن که آثار آن رشحات در صورت قطرات صبر است نموده شود و گاهی در میزان بسطش عین فرو گذارد تا مراسم عبودیت و اخلاص با پای می‌دارد آنگاه ای بر تا (۱۳۶۶).

## ۴.۲.۱. سیر تاریخی مفاهیم قبض و بسط تا عصر مولانا

بنابر آنچه گذشت قبض و بسط در سنت‌های عرفانی پیش از مولانا وجود داشته و در غلبه یکی بر دیگری اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. تاریخ تصوف نشان می‌دهد که گروهی از صوفیان در مشاهده چهره جلالی و هیبت حق در خوف و قبض بهسر می‌برده و برخی در حال رجا و بسط بوده و همواره شاهد جمال حق و طرقتی در سرور بوده‌اند.

عسکین باشم چو روی تو کم نسیم      چون بنام روی تو به غم بنشیم  
 کس نیست بدین بیان که من نسکیم      کر دیدن بر نادیده تو عسکیم  
 (عین‌القصه، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۱۶)

#### از چشم‌انداز عارفانه:

عمیق‌ترین حدیث و آرمان صوفی این است که به اتحاد باطنی و دائمی با خداوند دست یابد. در حالات وجد و بسطی که قرب او به حضرت ربوبیت بیشتر می‌شود کلی‌انبای بشر و محفوقات از نظر او به اشباح بی‌ثبات بدل می‌شود و او جز به قرب حق به ملاحظه امری مشغول نمی‌شود که تلفات به آن‌ها حساب چنان است از قرب درگناه عزت و لذا لازم است که آن از میانه بریزد (ابن عربی، ۱۳۷۷: ج ۲: ۱۵۱۲)

بنابر این مرحله نخست تصوف، تصوف زاهدانه و خائفانه بود که نماینده برجسته آن غزالی در قرن پنجم هجری است.

لبنه تعلیمات موجود در کتاب احیاء و مثنوی تقریباً یکی است ولی معلمان این تعلیم با یکدیگر تفاوت بسیار دارند. غزالی بسیار منظم، دقیق و واضح است جلال‌الدین رزمی - کتابی (allegorical) و پریشان و نامنظم آورده و غالباً نامفهوم است. با این همه غزالی هیچ‌گاه نمی‌تواند در شور و شادی احساسات و استقامت و ژرفای آهسته و با قوت و آزادی بیان با او برابری کند (اسکندرون، ۱۳۵۸: ۱۱۰۸)

عرفان غزالی، مقام خوف و قسّ را به فراترین مرتبه سلوک برد؛ از این رو اهمیت کار غزالی برای فراتر رفتن مولانا از بله خوف و قسّ به رجا و بسط شایان توجه است. لبنه در این بین شخصیت‌های برجسته‌ای چون ابوسعید و سنایی و بسیاری دیگر نقش اساسی دارند. بنابر این تصوف، به‌طور تقریبی تا سده پنجم هجری بیشتر بر محور خوف و هراس بود و رگه‌های تصوف عاشقانه با احمد غزالی آغاز شد و پس از او برجسته‌ترین چهره، مولوی است که در جهان‌بینی اش، بسط بر حزن چیرگی یافت. از چشم‌انداز قسّ و بسط، سیر تاریخ تصوف بیان‌گر تطور بسط بر اسوای عارفان تا روزگار ظهور مولانا جلال‌الدین است.

#### ۵.۲.۱. قسّ و بسط از دیدگاه مولوی

افزون بر قسّ و بسط‌های مولانا در حالت هیجانات عاشقانه وی در غزالیات شمس، او دیدگاهش را درباره این دو حالت در میانه بیان کرده است. از نگاه او، در عارف به‌واسطه طاعت و مجاهده و



عظای سنی [عاشق مرتبه] روشنی و روشنی و روشنی و روح و راحت پدید می‌آید، اما در حالت ترک این صاعقت و مجاهده، آن خوشی در غروب می‌رود. بنابراین روشنی و راحت از طاعت، شروع می‌کند و می‌توان گفت با بسط و شادی در ارتباط است و در مقابل، فسق و فساد و معصیت که حالت غروب و مغرب آدمی است با قبض و اندوه در پیوند است:

خوشی‌ها و روشنی‌ها و زنده‌گی‌ها از آن کسی است که راستی ورزد و مشاهدت  
شریعت و طریق نیاید و توبیخ کند. اما به عکس آن مستحق توبیخ‌ها و خوف‌ها و  
جاده و بلاهاست (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۶۱)

مولانا اشاره می‌کند که عارف، به سبب اینکه معنای قبض و بسط برای دیگران امری نامعقول به نظر می‌رسد، به مثال معقول متوسل می‌شود. عارف، گنگد و خوش و بسط را نام، بهار کرده است و قبض و غم را خزان می‌گوید (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۳۳). همچنین تمثیل زیبایی بیان می‌کند که ناظر به مراتب قبض و بسط است؛ زیرا افزون‌تر معنای نهفته در آن، به آبنای استاد کرده که این دو واژه در آن ذکر شده است. از سوی دیگر، چنان‌که خود بیان می‌کند، صیاد تمام معشوق (حق) است و ماهی تمام عاشق:

صیادان ماهی را بکبار نمی‌کنند. چنگال در حلقوم چون رفته باشد، باری می‌کنند  
تا خورش می‌رود و سست و ضعیف می‌گردد. بارش رها می‌کنند و همچنین باز  
می‌کنند تا بکلی ضعیف شود. چنگال عشق نیز چون در کام آدمی می‌افتد، حق تعالی  
او را به تدریج می‌کند که آن قرش‌ها و خون‌های باطل که در نوست پاره پاره از او  
برود. که والله تمیض و تبسط (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶۶)

به نظر می‌رسد این کشیدن، کشیدن به فراتر رفتن است و بالا بردن ظرفیت وجودی سالک برای شهود معانی ژرف هستی است. بنابراین مولوی دارای مراتب مختلف قبض و بسط بوده که وی را - بر اساس سخن خودش - به پله تا ملاقات خدا برده است.

## ۲. جلال‌الدین مولوی و قبض و بسط او

بر تردیده دشوار و جیسا ناممکن است که بر اساس متون کهن و به جا مانده از چند صدسال پیش، نویسنده و حالات روحی او را روان‌شناسی کنیم. بنابراین دو صدهاد اثبات یا رد تجارب روحی مولانا بایزید و خرقانی نیستیم؛ بلکه مقصود نشان دادن غلبه هر یک از این دو حال و تأثیر و تأثرهای آنان

است - حتی الامکان پیش‌داورانه نخواهد بود - و بر اساس شیعه تومسوف و تحویل‌های گفتار و احوال این عرفا است.

### ۱.۴. بسط و شادی مولوی

اگر به شکل آماری، ده لغز اول غزلیات شمس را از چشم‌انداز قص و بسط بررسی کنیم، درمی‌یابیم که فضای اصلی غزل‌ها که نمایان‌گر تجربه‌های روحی مولانا است، بسط و شرب است و غلبه حال بسط را به خوبی درمی‌یابیم. مولوی حتی معتقد است معای تصوف شادی جشن در دل به وقت آمدن لذت‌ها است:

ما التصوف؟ قال وجدان الفرح فی الفؤاد عند انبساط الفرح

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۶)

مولانا چیرگی بسط بر احوال خود را به روشنی و با انواع نمادها بیان کرده است:

نست گل خنده بود، گریه ندارد چه کند سوس و گل می‌شکند در دل هشدارم از او

(غزلیات شمس، بیت ۲۲۶۶)

وی تأکید دارد که این بسط و شادمانی در دل، ثمره عشق و فضای در معشوق الاهی است:

اگر خود بریدم، من عشق تو بگریدم خود را چو فنا دیدم، آهسته که سرمستم

(غزلیات شمس، بیت ۱۵۶۰۳)

در جهان‌بینی مولوی «عشق» عنصر اصلی است که ذاتاً شاد و سبب بسط روحی عاشقان است:

ای عشق که جمله از تو شادند وز نور تو عشاق برآند

تو پادشهی و جمله عشاق هم‌رنگ تو پادشه زآند

(غزلیات شمس، بیت ۷۷-۱۷۶)

پسند این عشق سکر آور در جهان‌بینی بسط‌آمیز وی این است که تمام پدیده‌های هستی را در

خوشی و بویایی ناشی از آن می‌بیند و خود نیز هم‌دل و هم‌زاد با جهان در غلبه گشادگی است:

حش کرد جهان را ز شکر خندیدن آنک آموخت مرا همچو شرر خندیدن

(غزلیات شمس، بیت ۱۲-۱۱)

## ۲.۲. قفس و اندوه مولوی

چنان‌که آمد:

طلب در آثار مولویه این اندیشه مطرح می‌شود که چنان‌ها در روزگارت یاد‌های از  
 قرب خداوند را چشیده بودند، ولی بعدها گرفتار دنیا شدند و مومن اصلی و عزت و  
 منزلتی را که آنجا دارا بودند و آشنایی اولیه خود با خداوند را فراموش کردند. آن‌ها  
 باید تا ارتداد و با بصیرت شخصی وارد شوند که باز دیگر به بندای اصلی خود  
 بازگردند. شریعت آن‌ها که قادر به این سیر و سلوک نبود در سنگتای این محبت‌آباد  
 گرفتار بماند (اربع، ۱۳۷۷: ۵۱۹).

حقیقت امر در جهان‌نگری مولانا این است که روح آدمی از نیستان لزللی جدا گشته و در دنیا  
 در محبس تن گرفتار آمده تا این وطن مألوف فریاد آدمی نیاید و اشتیاق به عالم ارضی او را در  
 قفس و اندوه ناشی از درد جلدایی فرو نبرد، در مسیر اقل تاثره غیب قرار نخواهد گرفت و در دام  
 ظلمت، گرفتار خواهد بود:

همچو مرغی مانده در دام جهان‌زان بحر دور      و آنگهی پنداشته خود را که قدر گشت نیست  
 (انزلیات، سوره، بیت: ۲۱۳۳)

همچنین در غزلیات شمس اشعار بسیاری متأثر از چهرهٔ جلالی حق است، که در نگرش حافظان  
 گریزی از آن نیست و مولوی با به‌کارگیری نمادهای گوناگون خولعان دهایی از آن است:

چون روی در کشی تو شود مه سیه ز غم      قصد خسوف قرص قمر می‌کنی ممکن  
 (انزلیات، سوره، بیت: ۲۱۳۹۱)

مثلاً در غزل زیر از توصیف حالاتی که مولانا دارد، می‌توان پی‌برد که پیش از چهرهٔ باسلف حق،  
 تجلی قایض خداوند را تجربه کرده است:

چه حریصی که مرا می‌خورد و می‌خواب کنی      در کشی روی و مرا روی به محراب کنی  
 آب را در دهان تلخ‌تر از زهر کنی      زهرام را بیری، در غم خود آب کنی  
 سوی حج رسی و در بادیه‌ام قطع کنی      اشتر و رخت مرا قسمت اهراب کنی  
 (انزلیات، سوره، بیت: ۲۱۵۹۹-۲۱۶۰۱)

بنابراین مولوی نیز با معرفت به اصل لزوم تجربهٔ هر دو حال قفس و سبب در طریقت و تجاریس  
 از این هر دو، به بهترین شکل ممکن این اصل را پذیرفته و پرداخته است.

## ۳.۲. بازتاب شادی مولوی در زبان و بیان هنری او

هنگامی که مولوی سلوک معنوی (به تعبیر عرفانی: سیر الی الله) را تا پایان برد، «صاحب حال» شده یعنی نه در جدایی از حق بود تا محزون شود و نه وصل یکباره برایش پیش می آمد تا به آن مسرور شود؛ بلکه روح مولانا پیوسته در غمی سیر کرده و صاحب حال بسط شده بود. بهترین شاهد و محکم ترین مدرک این مدعا سخن خود مولوی است با این تشبیه زیبا:

شاخ درخت گردان، اصل درخت ساکن  
گرچه که بی قرمزم در روح برقرارم  
(تجربات نفس، بیت: ۱۷۳۸)

مولانا شادی خویش را به گونه ای بیان می دارد که می توان گفت در طیف مقام بسط است. وی مقامی را بیان می کند که بزرگوار است، بنابراین غم در آنجا حتی به اندازه مویی جای ندارد:

ای غم اگر موشوی پیش منت بار نیست  
بزرگوارت این مقام هیچ تو کار نیست  
(تجربات نفس، بیت: ۱۴۶۷)

## ۴.۲. پیوند آدمی و حق از دیدگاه مولوی

خدایی که مولانا در غزلیهایش با او نیاز می گوید، در وقت بهار و شکوفه دادن درختان، در باغ و در سماع مانگ چنگ و دف و نی آشکارتر است. از این رو بهارهای مولانا در مجموعه غزلهایش نسبت به صور دیگر بیشتر است. بهاری درونی و حقیقی که سب اصلی آن، معشوق الهی است:

بی تو هشتم چون زمستانه خلق از من در عذاب  
با تو هشتم چون گلستان، خوری من خوی بهار  
(تجربات نفس، بیت: ۱۱۶۹)

مولانا این خوی بهارگونه را نتیجه «مصاحبت با عاشقان» می داند. از سوی دیگر، دلیل غمگین شدن یا خزان خود را در برخورد یا منکران امسده این معشوق آسمانی بیان می کند:

نزد عشاق بهاریم، پر از باغ و چمن  
پیش هر منکر امسده خزانیم همه  
(تجربات نفس، بیت: ۳۵۶۸)

مولوی در آفرش پیوند میان عارف و حق را با زیباترین تمثیل ها به تصویر می کشد، اما در نهایت بیان می کند که تمامی تعبیرهایش برخاسته از رؤیا و توهم است. او معتقد است خداوند، بروز از وهم و گفت و شنودهای انسان هاست و با تمامی اوهایی که از خداوند در ذهن داریم، هرگز به حقیقت حق نمی رسیم. «این همه، بنده می خواهد که تصویری خوش از خدا داشته باشد».

مولانا با عشقی دربریز و شوری شیرین، شیفته نیایش با خداست، به یزید عزلهایش سرشار از پیوند شخصی و صمیمانه او با خداست و این نشانه پیوندی عاشقانه است. این رابطه صمیمانه و عاشقانه، از میراث عرفانی خراسان و بزرگانی همچون بازیید و ابوسعید سرچشمه می‌گیرد. پروردگاری که وصفش در نگاه مولانا، امفوح بخش رنجوران است بسیار تفاوت دارد با خطایی که امثال عزالی و ابن عربی توصیف کرده‌اند. بنابراین در ورای نمادهای تصویرشده فراوان در عزلهای، خطایی تجربه شده که چهره غالب او، چهره محبت‌آمیز و سرورآنگیز و بسط‌آفرین است. مولانا در خطایی به خداوند بارزترین صفت او را در حق هر گروهی چنین بیان می‌دارد:

ای صبر بخش زاهدان، اصلاح‌بخش عابدان  
وی گشتنل عارفان در وقت بسط و انقباض  
انزلیات نسس، یس: ۳۹۹۹۹

اما تحلیل اینکه چرا مولوی چنین نگاهی به رابطه انسان و خدا دارد، با نگاهی تاریخی و با نگرش پیش‌زمینه‌های تأثیرگذار بر جهان بینی وی شدنی است.

### ۳. دیدگاه عرفای پیش از مولانا درباره پیوند آدمی و حق

پیش از بیان قبض و بسط بازیید و خرقانی و تأثیر آن‌ها بر مولانا باید در نظر داشت که قبض و بسط ارتباط مستقیمی با رابطه انسان و خدا دارد. در اوپان رایج، انسان مخلوق، با ترس و لرزه هم برای ایستادن در برابر عظمت و هیبت خداوند را ندارد، اما ارتضایی که عموم عارفان با پروردگار عالم دارند، با رابطه‌ای که در ادیان رسمی در قالب آداب و شعائر برای عموم مقرر می‌شود، تفاوت بسیاری دارد.

اساس عرفان اسلامی تا روزگار رابعه، بر پایه خوف و خشیت و درد و اندوه تاملانه بود. رابطه نخستین کسی بود که رابطه انسان و خدا را بر اساس عشق محض و محبت خالص نهاد. با ظهور رابعه جدیدیه رابطه بین انسان و خدا اندک‌اندک بر پایه عشق محض و رویکردی عاشقانه قرار گرفت. البته عشقی که هنوز پُر از درد و نومیثی و طلب قرب حق بیش از وصال عاشقانه قرار گرفت. فرار داشت. پس از آن اغلب صوفیه رابطه حق با خلق را عاشقانه دانستند؛ زیرا رابطه عاشقانه به وصال عاشقانه یا پروردگار می‌انجامید. تصوف عاشقانه با کسانی چون بازیید و حلاج در سیر تحول و ظهور، معتقد به اتصال عاشق و معشوق بر اساس فضای عاشق شد. پس از آن، دنیا نیز در خطایی کامل با

حق نبوده زیرا از نگاه عارفان، عالم جنونگه جمال و جلال حق تعالی بود و زیبایی‌ها و مظاهر معشوق سبب شدای عارف می‌شد (زکات: ستاری: ۱۳۸۵: ۹۸-۹۹).

بایزید درباره رابطه انسان و خدا معتقد بود: «چون دوستی خدای در آید، بر همه چیز چیره شود» نه حلاوت دنیا و نه حلاوت آخرت. [آنجا] حلاوت، حلاوت رحمان است! (اسهلکی: ۱۳۸۴: ۱۲۷۸).

خرقانی عارفی است که در یکی از شطح‌های مشهورش با خدا کشش گرفته است. این بیان او یادآور داستان یعقوب در کتاب مقدس عهد عتیق می‌باشد. همچنین بیان صمیمی و بی‌بروای او با حق تعالی و «من» و «تو» کردن‌های او با خدا بسیار نقل شده و با توجه به احاطه ضمنی‌ای که مولوی بر معارف عصر خویش به‌ویژه عارفان خراسان داشته از این گفتارهای مشهور عارفان ناآگاه نبوده است. روایت زیر از نمونه‌های زیبای بیوند بسیار صمیمانه خرقانی با حق است:

از من آید که شئی نماز می‌کرد، آوازی شنید که همان، برالمسئو خواهمی که آنچه از تو می‌دانم با خلق بگیرم تا سنگسارت کنند! شیخ گفت: ای پسر خدا، خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌دانم با خلق بگیرم تا هیچ کسست سعادت نکنند! آوازی شنید که نه تو را نه از من (شعیر: کذکی: ۱۳۸۴: ۱۵۲-۱۵۳).

زیرین کوب این داستان را نمونه «میا مسقط او با حق» می‌داند (۱۳۸۵: ۴۰). در تصوف عاشقانه، خداوند اغلب در لامکان با عاشق خطاب می‌کند و او را به نور احدیت روشن می‌کند (بفتی: ۱۳۶۶: ۱۹۱). عارف از این تجلی و رابطه صمیمی، طریقت شده و به انبساط می‌رسد.

بی‌تردید مولانا با تأثیر از پیشینیان، از هر دو چهره خداوند قابض و یاسط تجربه‌هایی مشابه داشته است و با توجه به نظریات شمس، نگاه غالب مولانا حاصل تجلی جمالی حق است، که از مهربان عظیم و غنی تصوف خراسان بهره برده. آنچه حنبذ، سردمدار صوفیان بغداد، اصل حقیقت می‌دانست، اندوه این جهانی بود و با نظر می‌رسد ریشه رنج این جهانی در عرفان مکتب بغداد برآمده از برخی آیات قرآن است: «که آدمی را در رنج و محنت آفریده‌ایم»<sup>۲</sup> تصوف ایران اندوه را یکی از نوازم سلوک می‌شمرد، اما در گفتارهای نمایندگان برجسته آن به شدتی نبوده که اصل حقیقت جهان در نظر گرفته شود.

مولانا برآمده سنت تصوف خراسان است؛ تصوفی که تجربه‌های آن در زبان فارسی بازتاب یافته و پرورده شده است. زبان و شعر عرفانی فارسی در روزگار مولانا به نقطه

اوج خود رسیده بود و مولانا به عنوان نهادین ترین حاشیه و خلافت آن، بر سرآش پیش  
تر خود تکیه بسیار دارد (نوکبی، ۱۳۸۹: ۳۹۲).

بدین ترتیب برخی عارفان تأثیر بیشتری بر ذهن و زبان مولانا دارند، که نشان از اهمیت این عرفا  
نزد مولانا است:

عاشقان پیدا و دلیر ناپدید در همه عالم چنین عشقی که دید۱۹

(تذکرات شمس، بیت: ۵-۸۴)

این زیادت‌های این عالم کم‌ست آن زیادت جو که دارد بایزید

(تذکرات شمس، بیت: ۸۴)

#### ۴. بایزید بسطامی و قبض و بسط او

بایزید شیخ‌زاد بن عیسی بن سروشان ملقب به سلطان العارفين از عرفای برجسته ایران است. درباره  
او روایت شده است:

شخصیتی داشت که تمام خلق را بر خویش برتری می‌داد و رحمت خداوند را بیش‌تر

خویش برای خلق طلب می‌کرد تا جایی که از غرط شفقت رانمی بود به‌جای همگی

(زها به دوزخ رود (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

بایزید هدف خویش را مداخلت سرور در قلب مؤمن و بیرون راندن ظم از دل او می‌دانست و

در این راه گوشش می‌کرد سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۵. وی از چشم‌اندازی کلی و در عبادتی موجز مراتب

و ارزش شادی انسان‌ها را بیان می‌کند:

سرور و شادی آدمیان سه‌گفته است با سرور در دنیاست که سرور تر غرور است، یا

سرور تر آخرت که سرور از سرور است و با سرور تر دوستی خدای است که سروری

تر سرور است (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۰۹).

نکته مهمی که در باب بایزید باید گفت شخصیات مشهور اوست؛ مانند مهر که را دیدم در بحر

اعمال غرقه بود جز من که غرقه دریای بر (نیکئی) بودم (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۳). در بیان حال بسط

خویش با عباراتی شطح‌گونه گوید:

حجت خدای از من بشود، نریزه گشت پس ترو، به او خرمند شدم و او خرمند شد

بدان، تر من، به او آن‌گاه که من به او، لایه آنگاه هو. پس آن‌گاه مراد به نور داشت

خویش در شایسته بشود. و به چشم فضل در او نگریستیم، پس گفت: هر چه خواهی از فضل من درخواه، که دادم تو را. گفتم: تو از فضل خویش فاضل تری و از کرم خویش کرم تری، من از تو به تو خرسندم و در تو به نهایت رسیدم. آن گاه پاسخ داد و گفتش: حق است آنچه گفتی و حق است آنچه شنودی و حق است آنچه دیدی و حق است آنچه تحقیق کردی. اسهنگی، ۱۳۸۶: ۳۹۸ و ۳۹۹.

پایزید در مسئله حب الهی معتقد است که محبت یعنی لذای محب از نفس خود و بقای او به بقای خداوند، تیکسون، ۱۳۵۸: ۱۵۹. پایزید در باب هفتا و هفتاد سخنان و شخصیات مشهوری دارد که زمنه مساعلی را برای تجارب، احوال و گفتارهای عارفان پس از او آماده کرده است. شطیح به طور کلی ناشی از وجود وقت عارف است که از شوق او ناشی می شود. بنابراین رابطه ای مستقیم میان شخصیات پایزید و اوقات سکر و بسط او وجود دارد. به عبارت دیگر از دیدگاه فیض و بسط، به جهت ارتباطی که به نظر می رسد میان غلبه حالت سکر با بسط وجود دارد و نیز گزارش غلبه سکر بر احوال پایزید، می توان بسط و احوال غالب پایزید دانست؛ اگر چه احوالی که نشان از روزگار فیض وی دارد نیز روایت شده است. آنچه که مریدش گوید: «پایزید سیزده سال کتمه ای نگفت، تنها سر بر زانوی خویش گذارد، گاه بر می داشت آمد می کشید و باز سر بر زانو می نهاد. اسهنگی، ۱۳۸۴: ۳۰۷» در همین روایت نیز، فرآوری اسمعیل و که از زبان مرید این عبارت را نقل کرده است، تأکید می کند که گوئی مریدش او را به هنگام فیض دیده و روزگار بسط پایزید را ندیده است. بنابراین:

برای حال فیض که نشان ریاضت و الزوای نوست گد گاه نیز حالت سکر بر احوال او غلبه داشت... و زنده گی روحانی تسبیح بین حال فیض و حال سکر تقسیم می شد.  
(زین کوبه، ۱۳۸۵: ۱۹۱)

خطوط اصلی صنوگ که عبارت است از برگردشتن از دلج فیض از معرفت و به دور افتادگی از حق و سپس بسط از وصال و وحدت با حق را از خلال سخنان نماد گونه پایزید می توان دریافت:  
سوق دار الملک عاشقان است. در آن دار الملک نفس از سیامت فرقی نهاده است و نیکی از هون هجران کشیده بر یک شاخ ترگس وصال به دست رجا داده و در هر نفس هزار سرشاق تبع بر دارد. (عطار، ۱۳۶۶: ۱۹۶)

از دیدگاه پایزید سالک باید موانعی از صدق و اخلاص را علی کند تا آمادگی روحی او معرفتی برای بسط عرفانی را درآورد؛ در این باره حکایت شده است:



مردی روزگرمی چند حاجب بایزید بود. یک روز او را در سرخوشی دید. گفت ای بایزید مردان از چه سرخوش می‌شوند؟ بایزید گفت: نوتانی آن را داری که بیست-سی سال در طریق صدق کوشی تا بناسی که مردان از چه سرخوش می‌شوند؟ هنوز تازه از پای لوح کوردگان، بر شاهنامه‌ای و می‌خواهی بناسی مردان از چه سرخوش می‌شوند؟ (سهلگی، ۱۳۸۶: ۱۲۰۶).

این روایت حاکی از مقام بالای حال بسط نزد عرفا به‌ویژه بایزید است. براین اساس هر سانگی در ابتدای سلوک و یا حتی گاه در اواسط حریقت نیز ممکن است شایستگی بسط را نداشته باشد. براساس آنچه از احوال و سخنان بایزید برجای مانده و گزارش این نکته که بایزید بیشتر اوقات در مشاهده بود. (سهلگی، ۱۳۸۶: ۱۳۶۰). گرچه به‌جهت ناگزیر بودن تجربه هر دو حال «توقانی هم به هنگام قبض آهی سرد می‌کشیده (سهلگی، ۱۳۸۶: ۱۳۰۷). می‌توان گفت که وی اغلب روزگار خویش را در نظیة بسط گذرانده است. به‌این دلیل روشن که واژه‌هایی همچون روشنی، نور و جاودانگی در سخنان بایزید شان از آن دارد که وی بیش از قصص، در غلبت بسط و نور و سرور بوده است. معرکه در بسط دیمومیت سخن گوید باید که با او روشنی دیمومت باشد. (سهلگی، ۱۳۸۶: ۱۲۴۴). در نگاه بایزید سالک طریق حق به‌جهت معرفتی که به کلی هستی دارد بیشتر بسط است، زیرا بایزید معتقد است: اعرف را هیچ چیز کند نکند. و همه‌چیز از برای او صافی است. (سهلگی، ۱۳۸۶: ۱۱۹۹). همچنین به جهت پیوندی عاشقانه و صمیمانه که با حق دارد، شیرینی تحفیات وصال، بسط را برای او به ارمغان می‌آورد. هوزن ذره‌ای از شیرینی او افزون‌تر است از کاس‌های بهشت. (سهلگی، ۱۳۸۶: ۱۱۹۳). بایزید دربارهٔ قبض و بسط سخن دل‌نشینی خطاب به خداوند دارد: «این است شادی من به تو، یا اینکه در خوفم، پس چگونه خواهد بود شادی من آن‌گاه که از تو در زینهار باشم» (سهلگی، ۱۳۸۶: ۱۵۰). در دیدگاه عرفا یکی از اصول اساسی این است که هرگز دستاوردهای خویش را به چیزی نمی‌گیرند و با اینکه به تعبیر دینی، در نظر حق جایگاه والایی دارند، استغای حق و فقر خویش را همواره در نظر می‌آورند. بایزید می‌گوید که حتی در همین مقام «خوف از بی‌بازی خداوند» نیز شادمان است تا چه رسد به مقام رجا و حال بسطی که از سوی حق بر وی نازل شود! در نهایت با خدا از وی حکایت شده که می‌گفت:

الاهی، فرمی را که بیگانه از عذاب‌دهنده خویشند فردا به دروخ عذاب برآمی دارد  
چرا مرا عذاب نمی‌دهی که عذاب‌دهنده خویش را می‌شناسم؟ (سهنگی، ۱۳۳۶، ۱۱۴)

این گفتارها نشان‌دهنده رابطه عاشقانه و صمیمی او با خداست، چنانکه معتقد است: «کمال  
عارف در آن است که در حب پروردگار خویش بسوزد» (سهنگی، ۱۳۸۶، ۱۷۷). بایزید درباره پیوند  
عمیق و رابطه شخصی و صمیمی خود با مخلوقد گوید: «نظر کردم در پروردگار خویش به چشم  
یقین از پس آنکه او مرا از نظر به غیر خویش، بازداشت و مرا به نور خویش روشنایی بخشید»  
(سهنگی، ۱۳۸۶، ۱۲۹۵). براساس نمونه‌های بسیاری می‌توان گفت تصوف بایزید، بر رابطه من - تو عارفانه  
و عشق خالص به خداوند استوار است که در موارد بسیاری رنگ تند شطح و سکر بسط‌گونه  
به‌خود می‌گیرد که در عرفان حوزه خراسان تأثیری عظیم دارد.

#### ۱.۴. تأثیر سکر و بسط بایزید بر مولانا

(طریق وی [بایزید] غلبه و سکر بود و غلبه حق عزوجل و سکر دوستی از جنس کسب آدمی نباشد»  
(محرری، ۱۳۸۰، ۱۲۶). عرفا گویند، در حالتی که از خویش خویش بی‌خبرند، به وحدتی الهی مائل  
شوند که لمره آن شادی بی‌حد و وصف است؛ چنان‌که بایزید می‌گفت: «از خویش خویش بیرون  
آمدم آن‌گونه که مار از پوست، پس در خویش نظر کردم، خویش را او دیدم» (سهنگی، ۱۳۸۶،  
۱۳۶). مولانا خود را چون گلی خندان و بسط روحی خویش را ناشی از فرصت «تنها با شاه جهان»  
می‌داند:

چون گل همه تن خندم نه از راه دهان تنها      زیرا که منم بی من با شاه جهان تنها

(تغزینات شمس، ص: ۲۶۶)

این‌گونه از خویش بیرون آمدن‌ها در غزل‌های مولانا با شطحیات بایزید از جهت اینکه  
«جنوب‌هایی از پیش مافوق واقع است» قابل مقایسه است (مولوی، ۱۳۸۷، ۸۲).

درمیان عرفا، بایزید بسطی، سرحلقه ازیاب سکر و سرمستی و بسط و گشادگی خاطر است.  
(مولوی، ۱۳۸۷، ص: ۱۲۸). بایزید «قطب به یک عشق می‌اندیشد؛ عشق حق، که آن نیز در بیان وی  
بیشتر رنگ وصال داشت تا رنگ اشتیاق عاشقانه» (زورکوبه، ۱۳۸۵، ۳۶).

رابطه مستقیمی میان فتای عارف و بسط او وجود دارد و هراندازه عارف در فتای از خویش  
دریای حق مستغرق شود، بسط ناشی از بی‌خویشی در احوال او شدیدتر است. ابوعلی سینا که در

انوارات و تشبیهات به تحلیل آرای عرفا پرداخته و با دلایل عقلی، احوال و سخنانشان را اثبات کرده است حال برخی عارفان را در همین جهان مادی رسیده به وصال حق و شادی ناشی از آن می‌داند. آنان که در دریای حیرت محرق شده‌اند و از شواغل و موانع مادی انحراف کرده‌اند، درحالی که زندان بیوند دارند، از این لذت نامتناهی بهره‌برداری می‌کنند، و گفتمی استمرار و رسوخ این بهره‌مندی آنان را از همه چیز بیزار می‌دارد. این مباحث، ۱۳۸۵، ۱۳۴۰.

بنابراین از نگاه پورسیا شادمانی و لذت برای عرفا اختصاص به زمان پس از مرگ ندارد و در همین دنیا در شادی ناشی از فانی در حق به سر می‌برند. غزل زیر نشان از همین لذت ابتهاج مولانا است در وصال و فانی در معشوق الاهی و بسط ناشی از آنکه در سیر تکامل تاریخی از میراث تجارب و سخنان بایزید به وی رسیده است:

گفتمی که جدا مانده‌ای از بر معشوق ما در بر معشوق ز اندوه درامانیم  
(تقریبات شمس، بیت: ۱۱۳۶۶)

چون هیچ نمانیم، ز غم هیچ نیچیم چون هیچ نمانیم هم اینیم و هم آیم  
(تقریبات شمس، بیت: ۱۱۳۶۵)

در سخنان بایزید تأکید شده است که آن خیال بی‌صورت (حق)، عارفان و از تعامی نقوش و کثرات دژدرد می‌کند و با فانی شدن عاشق، بی‌کرتگی جهان وحدت روی می‌نماید که سراسر شادی است. دیدگاه مولانا درباره‌ها، بسیار نزدیک به احوال و سخنان بایزید است. مولانا می‌گوید:

ز شادی و ز فرح در جهان نمی‌گنجد دلی که چون تو دلارام خوش لقا دارد  
ز بهر شادی تست از دلم نمی‌دارد ز دست و کیسه تست از کلم سخا دارد  
مرا و صد جو مرا آن خیال بی‌صورت ز نقش سیر کند عاشق فنا دارد  
(تقریبات شمس، ابیات: ۹۸۰۷، ۹۸۰۹، ۹۸۱۱)

از بسیاری روایت‌های افلاکی برمی‌آید، مولانا توجه خاصی به سلطان‌الاعارفين و احوال و اقوال او داشته است. وی در مثنوی به مناسبت‌های مختلف از بایزید یاد کرده و در تقریبات شمس نیز در بیان برخی معانی و نمادها از گفتار و کردار بایزید بهره برده است؛ مانند آنجا که مولانا می‌خواهد بگوید: «عشق و نزدیکی به خداست که مَلَکِ حق و باطل است!» ابولوی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۴.

کدامست او؟ یکی اوست، همه اوها از او بویی که از بُعدش بزیستم ز قریش بایزیدست  
(غرلیبات شمس، بیت: ۱۶۸۵)

تأثیر مولانا از منکر و بسط بایزید را می‌توان از سخن خود مولانا دلیل آورد که در بیت زیر  
مولانا در یک لحظه، خود را هم‌حس با بایزید می‌بیند و به صراحت می‌گوید که «من، گویی جسم  
روان بایزیدم که چنین گشادگی و طرب در روح و روانم جاری است» (مولوی، ۱۳۸۷، ص: ۲۴۴).  
خشن، لوجه داد داری، طرب و گشاد داری به چنین گشادگویی که روان بایزیدی  
(غرلیبات شمس، بیت: ۴۰۰۲)

از نگاه مولانا، بایزید در جرگه حرفای اهل بسط قرار دارد. مولانا افزودن ارادت به بایزید و  
برتر دانستن مقام وی در میان تمامی صوفیان، از او و احوالش الهام گرفته و بایزید را از منظر  
ارزشی همچون جان و دل در خاتماو جسم می‌داند:

جسم، جو خاتماو جان، فکرت‌ها چو صوفیان حلقه زدند و در میان، دل چو بایزید من  
(غرلیبات شمس، بیت: ۱۸۱۷۸)

مولانا خطاب به شمس تبریزی و در ستایش جایگاه ولای او در مقام وصال یا حق، نام بایزید را  
نیز در کنار برخی بزرگان تاریخ می‌آورد:

بهتوی ختم وحدت بگرفته‌ای مقام با نوح و لوط و کرخی و شبل و بایزید  
(غرلیبات شمس، بیت: ۱۶۲۱)

و یا در غزلی دیگر دربارهٔ ارزشمندی سلوکه روحانی بایزید و در بیان فقر حقیقی او، اندرز  
می‌دهد:

بگیر از آن فقیری کو بند ثوب باشد ما را فقیر معنی چون بایزید باید  
(غرلیبات شمس، بیت: ۱۸۵۰)

جایگاه بایزید و نقش مؤثر وی در اندیشهٔ مولانا از خلال تصویرها و نمادهایی که مولانا دربارهٔ  
او به کار می‌برد، آشکار می‌شود.

روزی یکی همراه شد با بایزید اندر دهی پس بایزیدش گفت چه پیشه گزیدی ای دعا  
گفتا که: من خریدم هم پس بایزیدش گفت رو یا رب خورش را مرگ ده تا او شود بنده خدا  
(غرلیبات شمس، ابیات: ۴۸-۴۹)

هنگامی که مولانا در حالتی از سکر و در بیانی تعدادین از «عزایات» قنیه، که از شش جهت بیرون است و از می چون نژی، آن در میان عالم بی چونه سخن می گویند، برای بیان حیرت در این وادی که فلان گیر بزرگانی چون جنید و بایزید و ... شده، تنها راه گریز از آن را لطف حضرت دوست می داند. مولانا در فاصره بودن سایر آدمیان از فهم شناخت و معرفت حق بیان می کند:

بسی سبغ ربانی که تسبیحش «الله» شد بسوزد یز و باد تو اگر بکنه برآید آن حول  
 تو معادوری در انکازت که آنجا می شود حیران جنید و شیخ بسطامی، شفق و کرخی و ذالنون  
 (تغزبات نفس، ایات: ۱۹۵ و ۱۹۵۲)

بایزید بزرگ دعوتش جموسی حق را نیز با مضامین بسط برانگیز فریاد می کند:

باشنید به رخت زاهدان و شوقدار جان و سرور عارفان و بی نظیری مهربان و مباحثات  
 عالیشان و آرامش انس گرفتگان و محبت وصال و جلالت پیوستگان و انس با  
 پروردگار جهنمیان (سهنکی، ۱۳۸۲: ۲۱۸)

و در این راستا خنده و گریه او دو هم می آمیزد: «چندان گریستم که خندیدم و چندان خندیدم که چنان شدم که نه خندم و نه گریم» (سهنکی، ۱۳۸۲: ۲۵۲). این سخن بایزید تقریباً همان سیری است که مولانا در سلوگت پیموده است. در آغاز، قبض جدایی از ایستادن ازنی و غربت روح در انگشتی تن، پس از آن بسط و غریب در وصال با مخلوق و سرانجام غایب خویشی و بی کرانگی در وادی قبض و بسط. مولانا بارها می گوید که تجربه های قبض و انگیزی را از سر گذرانده تا از بسط سر زده است:

خندان در آن لعلی بگش، شادش ای لعلی خوش گلها دهد، گرچه که من، اول همه خور آمدم  
 (عزایات نفس، بیت: ۱۲۶۰)

نکته شایان توجه در دیدگاه عرفا این است که در آغاز، معرفت و بصیرت از اسباب عمده قبض و بسط عارفان، بایزید در ارتباط شادی و معرفت گفته است:

هیچ چیز عارف را آن مایه شادی نمی بخشد که معرفت او، آن گاه که بداند که تو بر  
 هر چیز تواناست، می شد نفس خویش را، از سر قدرت، جنبه به مشیت تو که پروانی  
 هیچ جنبیشی را ندارد، از پس آنکه دانست که از قدرت اوست که بر این توانایی است  
 و هرگز از عبودیت جموسی قدرت راه نمی جوید (سهنکی، ۱۳۸۲: ۲۱۹)

از غزلیات شمس هم برمی‌آید که مولانا با معرفت به اینکه انسان در هستی چه جایگاهی دارد و می‌تواند از ملک برآن شود و آن شود که در وهم آدمی هم نمی‌آید؛ به حالت بسط رسیده است. معرفت به اینکه انسان قادر است چه رابطه عاشقانه و نزدیکی با آفریدگار هستی داشته باشد، از میراث صوفیانی همچون بایزید به وی رسیده و سبب شادی و شوق او می‌شده است. بنابراین در جهان‌نگری بایزید بسطی رابطه شفاعت حق با ابتهاج و بسط عارف، رابطه‌ای مستقیم است. هرچه معرفت به خدای در جان عارف بیشتر شود، بسط و خوشی ناشی از آن شدیدتر است.

### ۵. ابوالحسن خرقانی و قبض و بسط او

در بیان عرفا، پیر خرقان ابوالحسن خرقانی بر اساس رفتارهای قبض آمیزی که از او نقل شده، برجسته‌ترین عارف حال قبض است؛ تا جایی که زکریای قزوینی در کتاب *آئین‌الایاد و آداب‌التعداد* می‌گوید: «مخرفان، شهری است در نزدیکی بسطام با فاصله چهار فرسنگ. گویند هر که در آنجا حاضر شود حالت قبضی سخت بر او چیره می‌شود. (شعبی که‌کبی، ۱۳۸۲: ۲۲۰). عطار با عنوانی همچون *مبحر اندوه* و *ارواح‌المرکوبه* از گروه از خرقانی نام می‌برد (۱۳۶۵: ۱۶۶). شخصیت خرقانی و بسیاری آندوهی که در آن دارد، از خلال سخنانش فهمیدنی است:

بسیار گریزد و مغلطداید، و بسیار غمخوران باشد، و مگریزد و بسیار عهد و مخوریزد، و

بسیار سر از تپین برگریزد، و منهدا اشقیعی که‌کبی، ۱۳۸۲: ۲۲۰.

در این عبارات نوعی عرفان مثلی وجود دارد که از حال قبض وی سرچشمه می‌گیرد. با بررسی سخنان و رفتار قبض آمیز خرقانی می‌توان گفت یکی از کلیاتی‌ترین و از راه‌های خرقانی که نمایان‌گر جهان‌بینی او نیز می‌تواند باشد، آندوه عارفانه یا همان قبض است.

خرقانی توصیه می‌کند که دولت آندوه بکاریم تا بر برش بنشینیم و بگرییم تا بدان دولت دست یابیم که از ما پرسند: «چوا می‌گریی؟» و این یعنی رسیدن به مقامی والا در نظرگاه وی. خرقانی به گونه‌ای از ارتباط خویش با خداوند سخن می‌گوید که نگرش وی را درباره آندوه نمایان می‌سازد:

راه اعیان را عاده نتوان کرد، چندانکه بنده است به اعیان راه است، به هر راهی که

برفتم قوم می‌دانم، گفتم: دار اعیان مرا به راهی نبود، بر که من و تو باشیم، خلق در آن

راه نداشت راه اندوه در پیش من نهاد، گفت این اندوه باری گزینسته خلق توزند  
کتاب: اشعری کدکلی، ۱۳۸۲: ۱۷۱

از دیدگاه خرقانی اندوه بار گزینی است و ارزش والا برای تحمل آن قائم است: «هر کسی  
و از این خداوند سر بستگاری بود، ما را اندوه دوام بود، خدای قوت دهد تا این بار گران بکشیم»  
(اشعری کدکلی، ۱۳۸۲: ۱۷۱)

گران‌بهای اندوه از نگاه خرقانی، یادآور ارزش امانت الهامی در نظر عرفاست: «این اندوه که بر  
دل جوانمردان است اگر بر آسمان نمی بر زمین فرو آید و اگر بر زمین نمی رانند و فرو برد و اگر  
ملائکه از این آگاه گردند در فرخ افتند و به زمین آیند» (اشعری کدکلی، ۱۳۸۲: ۱۷۲). در سلطان او  
باطنه‌ای مستقیم میان جوانمردی و اندوه وجود دارد:

خداوند، تعالی، قسمت خویش پیش حلقه نهاد هرکسی نصیب خویش برگزفتند،  
نصیب جوانمردان اندوه بود... و زرد جوانمردان اندوهی است که به در عالم درنگند.  
(اشعری کدکلی، ۱۳۸۲: ۱۷۱)

ممکن است این پرسش پیش آید که چرا جوانمردان اندوهناکند و سبب این اندوه چیست؟  
خرقانی سبب اندوه را به روشنی بیان کرده است:

و زرد جوانمردان اندوهی است که به در جهان درنگند و یکی از آن اندوه آن است  
که خواهند که حق را یاد کنند، بسزای حق و توزند، (اشعری کدکلی، ۱۳۸۲: ۱۷۲)

بنابراین یکی از خاستگاه‌های قبض در سنت خرقانی پیش از مولانا، ناشی از ناتوانی و عاجز بنده  
در برابر ستایش و سپاس پروردگاره است؛ که در حقیقت از معرفت بنده ناشی می‌شود. دیگر  
خاستگاه‌های قبض از نظر او: «سه اندوه باید که مرد را بود: یکی اندوه حسرت گذشت، دیگر جهد  
بستاند امروز، سیم عقابت فردا» (اشعری کدکلی، ۱۳۸۲: ۳۳۲)

باید توجه داشت که بنابر نسبی بودن دو حال قبض و بسط، خرقانی مشخص می‌گوید که نشان از  
آن دارد که بوقت معاینی را در شادی و وحدت با حق سپری کرده است: «یک ساعت که بنده به  
خدای تعالی شاد بود گرمی تر است که سال‌ها نماز گزارد و روزه دارد» (اشعری کدکلی، ۱۳۸۲: ۲۵۱).  
اما از نظر او عارف باید خوشی و شادی به حق را پنهان دارد: «در راه حق چندان خوش بود که  
هیچ‌کس نداند. چون بدانستند همچو خوردن بودی سسکه» (عطار، ۱۳۶۶: ۷۰۲). به نظر می‌رسد دلیل  
این پنهان‌داشتن شادی، جلوگیری از برخی سوء استفاده‌ها در تصوف باشد که حتی چند بدنام‌کننده

گروهی استین نیا شد. خرقانی ادایم به دل در حضور و مشاهده و به حق در خصوص ریاضت و مجاهده بود... و در گستاخی کَر و بَری داشت که صفت نتوان کرد: اعطار، ۱۳۶۶: ۱۵۵.

باین همه، حزن و فیض او خالی از لحظه‌های غلبه و مباهلت یا حق نبود. در همین

احوال غلبه بود که اقوال او شباهت به اقوال و احوال بایزید می‌یافت (درین کتب، ۱۳۸۵

۱۵۹).

در همین زمینه باید گفت: رابطه صمیمی خرقانی با حق مشهور است:

نفل است که روزی در جلالت تساهل کلماتی می‌گفت. به سرش نهاد آمد که

بوالحسن از حلقام آنسی اترسی؟ گفت: الهی، برادری داشتی، او از مردم ترسیدی اما

من ترسیدم. گفتا: شب نخستین از تمکیر و تکبر اترسی؟ گفت: لشکر که چهار دندان شود

از آواز خرس نهرامند، از قیامت و صعوبات آن ترسی؟ گفتا: می‌تد، بنم که فردا مرا

از خاک بر آری و خلی را در حریمات حاضر گردانی من در آن موقف پیرامن

بوالحسنی خود از سر بر کشم و در دریای وحدانیت غوطه‌های خورم از همه واحد بود و

بوالحسن نبود چون بوالحسن نبود موگن خوف و مبشر رجا بر که بار نشیند!

(شعری کدکلی، ۱۳۸۹: ۱۵۷)

بنابراین در بررسی احوالات فیض و بسط همواره باید به نسی بودن هر یک از این دو حال بر هر

عازفی توجه داشت. اما جهان‌بینی خرقانی از گفتارهای بسیارش دربارهٔ لنبوه و درد آشکار می‌شود

که دلالت بر غلبه فیض بر احوال او دارد: الهی! چون به جان نگرم جانم کند درد. چون به دل نگرم

دل کند درد. چون به فعل نگرم قیامت کند درد. چون به وقت نگرم توام کسی درده (شعری کدکلی،

۱۳۸۱: ۱۳۸)

بنابر سخن صریح خرقانی، غلبه فیض بر وی بیش از بسط بوده است: درباب دوستی وی با

ابوسعبد قولخیر روایت شده است:

شیخ نعمت با فرزندان و جمیع جمله، به دواغ شیخ یوسعد، بیرون آمدند و به وقت

دواغ شیخ یوسعد را گفت: یاد تو بر بسط و گمشدین است و یاد ما بر فیض و حزن.

آنگون تو شد باش و حرم می‌زی تا ما آنبوه تو خوریم که هر دو کار تو می‌کنیم

(شعری کدکلی، ۱۳۸۹: ۱۶۰)



با توجه به سخنان و احوال خرقانی می‌توان گفت مهم‌ترین تدبیرش وی فنا و نیستی است. در زمینه ارتباط میان فنا و قبض و بسط، خرقانی معتقد است که در حقیقت، مردان حق اندوه و شادی ندارند؛ زیرا وجود مستقلی از خود ندارند و چون برای خود و وجود خویش استقلالی قابل نیستند، بنابراین اندوه و شادی هم ندارند. پس اگر در کردار و گفتارشان، اندوهی است، از حق است و اگر شادی دارند، آن نیز از آن حق است؛ مردان خدای را اندوه و شادی نگیرد. اگر اندوه و شادی بود هم از او بود. (اشعری کدکسی، ۱۳۵۶، ۱۹۹۱ و ۲۲۱). با فزای عارف در حق، شادی و اندوهش نیز از سوی حق خواهد بود. خرقانی لحظه تجربه عرفانی فزای خویش را چنین بیان کرده است: از خود به در آمد[م] چنان‌که شکوفه از شاخ درخت، اشعری کدکسی، ۱۳۵۶، ۳۶۸.

### ۵.۱. تأثیر قبض خرقانی بر مولانا

برخی معتقدند:

در حال قبض، بدن با خود از میان برداشته می‌شود که از بایزیدی بر خود آگاهی بسط و توسع حال بسط ترجیح دارد. تسلان، در حال قبض، شیب تاریک و روح، مطلقاً بدست خدا رها می‌شود، بدون هیچ تعدد و تشابهی از خود، بدون قدرت و توان در خواست چیزی و از آن حصی تاریکی است که نور تحریر الهی، با تسویه و انوار، ممکن است لاگه سوزد. شیه خورشید نیمه شب (شبهه)، ۱۳۷۷، ۱۳۹.

شاید به سبب همین سودای و تجربه اتحاد است که برخی صوفیان همچون خرقانی بر قبض تأکید می‌کردند؛ چندان باید که بگیرد که هر خون که در تن شعا بود آب شود و به چشم شما بیرون آید. (اشعری کدکسی، ۱۳۵۶، ۱۳۷). و هم او در بیان ارزشمندی اندوه می‌گفت: «اندوه طلب کن تا آب چشمت پدید آید که حق تعالی گویندگان را دوست دارد» (اشعری کدکسی، ۱۳۵۶، ۳۰۸).

در این زمینه ممکن است پرسشی مطرح شود که آیا حالت قبض و اندوه با عشق و تصوف عاشقانه هماهنگی دارد؟ با توجه به سخنان عرفا از تعابیر بسیار درباره جدایی از معشوق ازلی، باید گفت بی و نمونه بارز آن خرقانی است که مست خداوند بود، اما نصیب او از این مستی و پیوند با حق، قبض بود. شاید مولانا با توجه به همین مضمون درباره خرقانی است که می‌گوید:

سخت خوش مستی وی ای بوالحسن

پنازهای راهست تا بسینه شدن

اشعری، دفتر چهارم، بند ۵۰۴

پروفتی نهم دیگر این است که چگونگی عارف مقبوضی چون خرقانی می تواند بر عارف مسوطی چون مولانا تأثیر گذارده؟ قبض و بسط، ناشی از اشرفیات معنوی است، بدیهی است که تجارب معنوی هر عارف، متناسب با ویژگی های ذهنی اوست. این معنا در روایت زیر نمود دارد:

نقل است که شیخ بوسعید خواست و شیخ ابوالحسن که بسط آن بیک بدین آید و نفس این بیک بدان رود بیکدیگر را بگیرند، آن دو صفت نقل آید. چنان که شیخ بوسعید آن شب تا به روز سر بر زانو نهاده می گریست، و شیخ ابوالحسن نهره می زد و نفس می کرد. چون روز بود شیخ ابوالحسن بار آمد و گفت ای شیخ، تشویه من به من بازده که مرا به تشویه خویش خویش تراست، تا دیگر بار نقل آید. پس شیخ بوسعید را گفت فردا به قیمت در میان ما که تو همه اطمینان تاب ناری، تا من تحت پرورد و فرج فراموش بشانم آن گاه بر در آری انصافی کدکسی. (۱۳۸۶: ۱۱۴)

بی گمان سخنان و احوال صوفیان هر دوره، گفشته از غالب بودن هر یک از این دو حال، بر زوگذار پس از خویش تأثیراتی داشته است. مثلاً ابوسعید در تصوف خویش بیشترین ارتباط روحی را با بایزید و به ویژه خرقانی داشت تا آنجا که برخی قائل اند: بوسعید، شیفته ابوالحسن خرقانی بود. است: انصافی کدکسی، ۱۳۸۶: ۱۵۲. مولانا نیز مقدم والای خرقانی را می ستاید.<sup>۹</sup>

به حوص علم و هنر مالدشان به حوص بهشت تجوید او خو و اشتر که هست شیرسوار  
 (تذکرات شمس، بیت: ۱۱۲-۱۲۸)

در غزلی مولانا از زبان شعیب پیامبر، که تنها خواهان دیدار حق است، چنین می سراید:

گفت از دو چشم عاقبت خوخته، دیدن آن صفت هر جز من چشمی شود کی غم خورم من از عسی  
 در عاقبت این چشم من محروم نواهد ماندن تا کور گردد آن بهر کو نیست لایز دوست را  
 (تذکرات شمس، ابیات: ۲۴ و ۲۵)

که به روشنی یاد آور آیات مشهور منسوب به خرقانی است که بر سر در آرمگاه وی نوشته اند:

آن دوست که دیدنش بیارایت چشم بی دیدنش از گزیه نیامید چشم  
 ما را از بری دیدنش بزند چشم گر دوست نبیند به چه کار آید چشم  
 (حقیقت، ۱۳۷۰: ۳۵۸)

درباره تأثیر خرقانی بر مولانا باید به مضمون غزلی آدمی در این دنیا که از مفاهیم اساسی عرفان است، اشاره کرد. از ابوالحسن پرسیدند که غریب کیست؟ پاسخ داد: غریب آن است که در

این جهان غریب است و دلش در نین غریبه نشینی که کنی. (۱۳۲۴: ۱۳۲۲). قبض از زندان دنیا و بسط از مکاشفه و شهود حق تعالی، در متون عرفانی و گفتارهای صوفیانی پیش از مولانا، سستی دیرینه بود. حال اصیل در چشم انداز مولانا بسط و غرمی است، اما قبض هم که از معرفت به حقیقت مسئله انسان سرچشمه می‌گیرد، دارای اهمیت بنیادی است. حتی عارف مستطعی چون یازید معتقد است: چون لدوهی در آید نگاه دارید که مردان به برکات آندوه به جای رسیده‌اند (سهنگی: ۱۳۴۴: ۱۳۴۳). پانوجه به پیشینه معنی غریب بودن انسان در زندان دنیا و جسمه مولانا روایت مثنوی را بر اساس حس غربت ازنی در عالم خاک و باد آوری زادگاهی از یاد رفته (نیستان وجود) آغاز می‌کند. روح چون از عالم علوی و وحدت در این سرای سفلی و دنیای دوگانه اضداد نزول کرده پیوسته در آرزوی وصال نخستین است:

هر کسی کج دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش  
(مثنوی: دفتر اول، بیت: ۱۴)

در جهان بینی عارفانه مولانا، همچون خرقانی، آندوه از جایگاه قابل توجه ای برخوردار است؛ تا آنجا که تمامی حکایات مثنوی را بیان نالد و مرئی جدا مانده از نیستان ازلی می‌داند. خرقانی از غمی حرف می‌زند که اصیل است و آنچه اصیل است در پیوند با عشق قرار می‌گیرد. همچنین غمی که مولانا در آغاز مثنوی همچون نی از آن می‌نالد، غمی است که آدمی را مرشار از درد و غلب می‌سازد؛ اما مولانا در نهایت با پیوند عاشقانه با معشوق ازنی مبتهج از بهجت حق شده است و از مرتبه قبض عارفانه فراتر می‌رود. در تبیین حزن عارفانه باید گفت حزن که حاصل از شناختن خویش در عارفان است با حزن که ناشی از شناختن و غفلت از اصل خویش است فرسنگها فاصله دارد. حزن عارفانه زیاده‌تی‌ها را رها می‌کند تا به خود پیشتر برسد. این حزن است که با گشاده رویی قابل جمع است و عین رحمت بودن آدمی است بر خود تا بندها را بگسلد و رحمت بر دیگران که در نزاع‌ها درگیرند و در غم‌های بی حاصل غوغامور درکد. سروش، ۱۳۲۴: ۱۳۲۴ و ۱۳۲۴: ۱۳۲۴. گویا در همین معنا است که از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده که فرد مؤمن، شادی‌اش در چهره و حزن و اندوه‌اش در دل است. آبیر این این حزن باطنی، لدوهی عارفانه و یا ارزش است و مولانا نیز همچون خرقانی توصیه می‌کند تا در قبض او فرو شویم و به برکات ناشی از آن سریر آوریم:

ای دل فرو رو در غمش کالصبر مفتاح الفرج تا رو نماید مرهمش کالصبر مفتاح الفرج

چندان فرو خور اندوهان تا پشت آید ناگهان      کرسی و غرش اعظمش کالعبس مفتاح الفرج  
 خندان شو از نور جهان تا تو شوی سوز جهان      این شوی از عالمش کالعبس مفتاح الفرج  
 (غزلیات شمس، ابیات: ۲۶-۵۵۲۲)

در بسیاری از غزلها، غم معشوق برای مولانا غم فرخنده‌ای است و غم عشق، گرمی؛ زیرا غم  
 عشق تلخ و لاگو از نیست، ناجایی که مولانا آن را چون نماز و روزه واجب دانسته است:  
 به خدا کز غم عشقت نگریم، نگریم      و اگر از من طنبی جهان، نستیم، نستیم...  
 بده آن آب از کوزه که نه عشقت دوروزه      جو نماز است و چوروزه غم تو واجب و مزوم  
 (غزلیات شمس، ابیات: ۱۶۹۰۰ به بعد)

اما غم دنیا که عموم انسانها از انواع گوناگون آن در مختلف، از نگاه مولانا هیچ ارزش ندارد:  
 اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد      نشاط و عیش به باغ بقا توانی کرد  
 اگر به آب ریاضت برآوری غسلی      همه کدورت دل را صفا توانی کرد...  
 مگر که درد غم عشق سر زند در تو      به درد تو غم دل را دوا توانی کرد  
 (غزلیات شمس، ابیات: ۱۰۱۲۲ و ۱۰۱۳۰-۱۹)

مولانا تمثیلی از حقیقت وجودی انسان را در کتک ارزش والای آدمی در این عالم می‌نماید:  
 قطره به زبان حال می‌گوید که: در جان من که قطره‌ای‌ام و شعیه‌ام، شوی است از  
 تأثیر حمایت در پای من پادشاه... جان آدمی قطره‌ای است... اما چون آنکر حمایت کردند  
 بی آدم به گوش جام رسیده، نه شعیه‌ام و نه شعیه‌ام، نه بیچاره‌ام، چاره‌گر جهانم  
 (موسوی، ۱۳۷۹، ۱۲۶)

و با این تمثیل ضمن بیان قبض از حقیقت وجودی خویش و بسط از شوق به اتصال و لمای خود  
 در حق، به بهجت نهایی خویش اشاره می‌کند.

### نتیجه

با بررسی فضای کلی غزلیات شمس و جهان‌بینی مولانا آشکار شد که غزلیات شمس تنها دوقی  
 ادبی مولانا نیست که بر اثر حال و مقامات عرفانی در قلمرو عوالم روحانی به وی دست داده باشد.  
 غزلیات شمس مجموعه عینیت‌یافتگی‌های حالات معنوی حاصل از تجارب مولانا و زبان حال

اوست برای گزارش شور عرفانی اش، اما با وسعت و قدرت بی نظیری وی در خلق تصاویر تازه از آموزه‌های پیشینیان بهره بسیار برده است. در این زمینه داشتن نگاه تاریخی و توجه داشتن به سنت‌های عرفانی متمایز و متفاوت اهمیت بسیار دارد؛ زیرا، مولانا در کودکی از خراسان هجرت کرد اما در زنجیره سنت عرفانی بازیید و خرقانی با همان تربیت اهل سکر قرار دارد. بنابراین مولانا با تأثیر از احوال و تجارب صوفیانی چون بازیید و خرقانی پیشینه فکری عمیقی از تصوف خراسان را دارا شد. در قلمرو فیض و بسط، وی که گنجینه غنی و پربرکتی از تعلیم روحانی را در پیشینه خویش داشت، در قالبی نو باز آفرینی کرد. همچنین مولوی با تأثیرپذیری و در نهایت احترامی که برای عرفان پیش از خود، به‌ویژه بازیید و خرقانی، قائل بود از تقلید صرف با رویگردانی خام‌اندیشانه به دور بوده زیرا در عالم زیبایی، عشق و عرفان تقلید معنا ندارد. بنابراین مولانا عناصر بارز و مشابه اندیشه خود را در کنار و با تکیه بر پیشوایان سنت عرفانی داراست. هم بسط و شوری که در سراسر تحریکات شمس، خواننده را به وجد و حال می‌آورد و هم گاهی آندوه عشق و فیضی که تا ژرفای جان خواننده نفوذ می‌کند. این فیض از زلدان دنیا در سخنان خرقانی و بسط از شهود حق و داشتن پیوندی نزدیک با او در گفتارهای سکرآمیز و شططیات بازیید، پیش از مولانا، مستی در پنه بود که ذهن و زبان مولانا از آنان سرچشمه می‌گرفت.

### پی‌نوشت‌ها

۱. جهت مشاهده تعریف عطار از فیض و بسط رکن: مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸-۱۳۶۶، ابیات ۱۴ و ۱۵.
۲. برای دریافتان تکمیل ترجیح رجا بر خوف از خدا، مقایسه شود با تصویری که مولانا از خداوند در داستان بنده گلشکر در روز رستاخیز در مثنوی، دفتر پنجم ابیات: ۱۷۷۲-۱۸۵۵، دست می‌دهد.
۳. «وَإِلَّا لَفِضٌ وَبَسْطٌ وَرَبِّهِ نَرْجِعُونَ» بقدر: ۳۴۵.
۴. این گونه روایت‌ها در قلمرو خرقانی - و نه علمی - معادار و نشان‌دهنده تلقی عرفا از غم حس روح در زندان جسم است.
۵. «لقد خلقنا الانسان في كبر» بقدر: ۴.
۶. مولانا در موارد بسیاری از مثنوی همچون ذکر نام ابوالحسن؛ در دفتر دوم و چند حکایت در دفتر چهارم نیز وحدانیت مرید شیخ حسن خرقانی، در دفتر ششم به ذکر احوال و حوال خرقانی پرداخته است.
۷. «الْمُؤْمِنُ يَتُوبُ فِي وَجْهِهِ، وَ عُرْفَتُهُ فِي قَلْبِهِ» نهج البلاغه، کلمات قصار: ۳۳۳.

## کتابنامه

- ابن سینا، (۱۳۸۵)، اشارات و تنبیها، ترجمه حسن ملکشاوی، چاپ پنجم، تهران: سروش.
- اشپس، و. ش. (۱۳۶۷)، عرفان و فلسفه، ترجمه خرمندان، چاپ سوم، تهران: سروش.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶)، عبیر المقلدین، به اهتمام هنری گزین و محمد معین، چاپ سوم، تهران: مروجهری.
- بورجوئی، نصرالله (۱۳۸۵)، بریل حکم در عرفان و ادبیات پارسی، تهران: خرمس.
- توکلی، حبیبرضا، (۱۳۸۹)، اثر اشارت‌های دریا ابوطیلتان روایت در مثنوی، تهران: موارید.
- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۰)، تاریخ خرمس، چاپ سوم، تهران: گومش.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغتنامه دهخدا.
- زاری، نجم‌الدین (۱۳۸۲)، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- زیتر، هشمت (۱۳۷۷)، در پرتو جان، ترجمه عباس وزیراب‌نویی و مهر آفاق بایوردی، چاپ دوم، تهران: حدی.
- زین کوبه، عبدالحسین (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف ایران، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال (۱۳۸۵)، عشق صوفیانه، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶)، اوصاف پارسیان، چاپ هشتم، تهران: صراط.
- سهلگی، محمدسید علی (۱۳۸۴)، دفتر روش‌های، ترجمه شفیع کدکلی، تهران: سخن.
- شعل، آسماری (۱۳۶۷)، تذکره شمسی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گولفی، چاپ سوم، تهران: فرهنگ اسلامی.
- شفیع کدکلی، محمدرضا (۱۳۸۶)، مقدمه و تعلیقات [نوشته بر رویه] تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۶۶)، تذکره الاولیاء، تصحیح محمد اسماعیلی، چاپ پنجم، تهران: زواری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، مصیبت‌نامه، تصحیح شفیع کدکلی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیع کدکلی، چاپ دهم، تهران: سخن.

- عین القضاة همدانی (۱۳۸۹)، تمهیدات، تصحیح عقیق خراسانی، چاپ هشتم، تهران: سزچهری.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۱)، مجموعه مقالات و اشعار، تهران: دهخدا.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، رساله قشیری، ترجمه اوعلی عثمانی، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۹)، اصطلاحات التصوف، ترجمه محمدعلی فردوسی لاری، تهران: زواری.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (بی تا)، مصابح المبتدیان و مفتاح الکفایة، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همدانی، تهران: ستاسی.
- کاشانی، حسن (۱۳۷۵)، گنج کباب شعری، مقدمه سعید نفیسی، تهران: اساطیر.
- مایه، فریض (۱۳۷۸)، ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و انسان، ترجمه مهر آفاق دایوردی، تهران: نشر دانشگاهی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۳)، کلیات شمس، دوره ده جلدی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، فیه ما فیه مقالات مولانا، به تصحیح فروزانفر، تهران: نامکد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، مجالس سماع، تصحیح توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران: کیهان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، شعری، تصحیح عبدالکریم مروض، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه شفیع کدکنی، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، گزیده غزلیات شمس، به کوشش شفیع کدکنی، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- نیکلسون، ریتولد (۱۳۵۸)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه شفیع کدکنی، تهران: توس.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۰)، کشف المحجوب، تصحیح و التئیل ژو کوفسکی، چاپ هشتم، تهران: طهوری.