

شریعت در قیاس با طریقت در داستان موسی و شبان مثنوی^۱

اکرم اقدسی^۲

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

شهرام پازوکی^۳

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

چکیده

«شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» سه مرحله جداناپذیر از مقامات معنوی و مدارج دینی کمال انسانی است که می‌توان آن را به پوست، مغز و روغن بادام تشبیه کرد. هر دینی از سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت تشکیل می‌شود و شریعت ناظر به احکام و آداب ظاهری دین، طریقت ناظر به معنا و آداب قلبی و حقیقت همان مطلوب و مقصود اصلی هر دینی است؛ از این منظر، تمام ادیان دارای مقام طریقتی هستند که در تاریخ اسلام این طریقت به عنوان «تصوف» نامیده شده است. منتهی نکته‌ای که در این جا وجود دارد این است که اسلام از آن جهت که جامعیت دارد، هم شریعت و هم طریقت در این دین حضوری متعادل و متساوی دارند اما در ادیان دیگر معمولاً یکی بر دیگری غلبه داشته است؛ مثلاً در مسیحیت طریقت غالب است و در دین یهود شریعت غالب شده است؛ این است که دین یهود به شریعت‌مداری و دین مسیح به طریقت‌مداری مشهور است. اما حقیقت فراتر از ظاهر همه ادیان است و شریعت و طریقت راه‌های رسیدن به آن محسوب می‌شود. از این روست که در قرآن کریم واژه دین به صورت جمع به کار نرفته و همه جا سخن از دین است نه ادیان. قصه «موسی و شبان» مثنوی یکی از شاهکارهای مولوی از این جنبه به دور نیست و نگارنده در این مقاله این قصه را از دو منظر «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» و «تشبیه» و «تنزیه» نگریسته است. سپس با توجه به توضیحات مذکور، این اشارات را در خود آیات قصه شرح می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

شریعت، طریقت، تشبیه، تنزیه، موسی (ع)، شبان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۷

۲. پست الکترونیک: a.aqdasi@yahoo.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): pazouki@irip.ir

طرح مسأله

شریعت، طریقت و حقیقت سه مرتبه از مراتب دینداری هر فرد محسوب می‌گردد که ضعف در هر یک انسان را از دستیابی به حقیقت دور می‌سازد. به تدریج در بستر زمان این سه مرتبه از یکدیگر تفکیک شد و هر کدام در ساحتی جداگانه تعریف گردید. شریعت و التزام به بایدها و نبایدها به اکثریت مردم مختص شد و طریقت و باطن شریعت، خاصاً عده‌ای اندک گردید. به همان میزان که اقبال بیش اندازه به شریعت از جانب اکثریت دلیل اتهام آنان به شریعت‌گرایی (ظاهرگرایی) شد؛ برخی شریعت‌مداران هم توجه و اعتبار بیش از حد طریقت را از سمت و سوی اقلیتی عارف مسلک از دلایل محکومیت عارفان و طریقت‌مداران به حساب آوردند. بدون شک در هر گروه به جهت عدم آگاهی از دقائق و لطایف هر مرتبه اشتباهاتی رخ داد که به تقابل بین این دو گروه منجر گردید.

در این مقاله نگارندگان در صدد این مهم هستند که این سه مرتبه را از منظر دین اسلام تعریف و به بررسی خاستگاه آن پردازند. سپس درصدد خواهند بود که انفکاک این مراتب را به همراه دو مقوله تشبیه و تنزیه‌گرایی در داستان موسی و شبان مثنوی مطرح و آسیب‌شناسی کنند.

جایگاه شریعت و طریقت در تعالیم اسلام

از حیث تاریخی، تا زمانی که پیامبر اکرم (ص) در مکه بودند، دستوراتشان جنبه شریعتی و طریقتی هر دو را داشت، چون اسلام محدود و منحصر به گروهی خواص بود. در این دوره از زندگی پیامبر به جهت غلبه احکام و دستورات معنوی عمیق جنبه طریقتی غالب بود و این جنبه فقط برای خواص مسلمانان، که از دل و جان ایمان آورده بودند، مورد پذیرش و قابل اجرا بود. در این دوره بین «مسلم» و «مؤمن» تفاوتی نبود. با هجرت پیامبر به مدینه و تأسیس حکومت و قدرت ظاهری یافتن اسلام، احکامی تشریح شد که عمومی و غالباً مربوط به شأن حکومتی اسلام بود. در آنجا مخاطب احکام، اجتماع مسلمانان با تفاوت مراتب ایمانی بود.^۱

۱. بازوکی، شهرام، حکمت مسیحی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵ش، صص ۱۶۱-

بنابراین هر یک از این دو جنبه به طور مستقیم از دین مبین اسلام منشأ گرفته‌اند. از این رو اگر بخواهیم به هدف اصلی قرآن که نفوذ ایمان در اعماق جان است نزدیک شویم ضمن تأکید بر احکام ظاهری و شریعتی می‌باید به احکام و دستورات طریقتی که از ابعاد الی‌الحقی و ولوی پیامبر(ص) سرچشمه می‌گیرد هم توجه کنیم.

پیامبر اکرم(ص) که به صریح آیات (نحل/ ۴۴ و ۶۴ و جمعه/ ۲) مسئول تبیین و تفسیر قرآن کریم است، در روایات بسیاری فرموده است: قرآن دارای ظاهر و باطن تا هفت بطن و حتی بیشتر است^۱ و یا روایاتی که می‌گوید تفسیر قرآن بر هفت حرف یا هفت وجه است: برخی از آن تحقق یافته و برخی از آن هنوز به وجود نیامده است.^۲ در ادامه به چند نمونه از احکام شریعتی قرآن با رویکرد طریقتی اشاره می‌کنیم:

نماز. نماز به عنوان یک حکم از مجموعه احکام تشریحی از جایگاه بلندی برخوردار است که بر اساس آیات قرآنی (طه/ ۱۴ و عنکبوت/ ۴۵) به عنوان یک حکم مقدماتی معرفی شده که دارای یک هدف مشخصی می‌باشند. در آیه اول این هدف یاد خداست که مایه فلاح و رستگاری است و در آیه دوم ترک زشتی‌ها و ناپسندی‌هاست. امام صادق(ع) می‌فرماید: «ان کانت صلاته حجزته عن الفواحش و المنکر فانما ادراک کم نفعها بقدر ما احتجز»^۳؛ بنابراین اگر در نماز روح و معنایی وجود نداشته باشد در واقع تهی از طریقت باشد به مطلوب نخواهد رسید و قالب صرف آن ارزش والایی ندارد.

قصاص. حکم فقهی «قاعده قصاص» در (بقره/ ۱۷۹) منطبق است با حکم (بقره/ ۱۹۴): «کسی که بر شما تعدی کرد به همان اندازه که او تعدی کرد بر او تعدی کنید؛ یعنی مقابله به مثل کنید». در تکمیل همین اصل، «قاعده عفو» یا مقام عرفانی عفو و گذشت از آیه شریفه (نور/ ۲۲) و در مرتبه‌ای عالی‌تر «قاعده احسان» از آیه شریفه (آل عمران/ ۱۳۴) استفاده می‌شود و بدین ترتیب فضای احکام جزائی اسلام را بسیار لطیف‌تر می‌نمایاند. دستور قصاص دستوری عمومی است اما دستورات بعدی دستوری طریقتی است که

۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرضا، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۱، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰.

۲. حرعاملی، محمدبن الحسن، *وسائل الشیعه*، به تصحیح عبدالکریم الریانی الشیرازی، ج ۲۷، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۷.

۳. محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، انتشارات دارالحدیث، ج ۵، ص ۳۷۱.

بی‌شک قابل اجرای عمومی نمی‌باشد.^۱

اتباع (طریقت) و اطاعت (شریعت) در قرآن. از یک طرف خدای اسلام مانند خدای یهود، شارع است و نسبت میان او و بندگانش نسبت حاکم و قانون‌گذاری است که معتقدانش باید از او امر و نواهی‌اش پیروی کنند؛ از طرف دیگر مانند خدای مسیح، محبوب است و بندگانش محبّ و عاشق او هستند. از این رو در شریعت اسلام از جنبه شارع بودن به خدا می‌نگرند و به خوف از جهنم و میل به بهشت عبادتش می‌کنند ولی در عرفان از جنبه محبوب بودن او را می‌پرستند؛ همان‌گونه که در آیه ۳۱ سوره آل عمران فرمود: «اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید، تا خدا نیز شما را دوست بدارد و بر گناهان شما بیخشد و خداوند بخشنده مهربان است».

این دعوت مشروط به دوست داشتن خداست و چون چنین است، کار هر کس نبوده و عمومی نیست و مخصوص خواص مسلمانان است که محبّ خدا هستند. در حالی که به دنبال همین آیه، آیه ۳۲ همین سوره آمده است. تفاوت این دو آیه این است که آیه اخیر حاکی از دعوت عمومی است و پاداش چنین طاعتی این است که شخص، کافر محسوب نمی‌شود که اگر محسوب شود مشمول مزایای حقوقی مسلمان بودن نمی‌گردد. دیگر آن‌که در آیه اول سخن از «اتباع» است که منشأ آموزه «ارادت» در تصوف اسلامی شده است و در آیه دوم سخن از «اطاعت» است که منشأ مفهوم «تقلید» در شریعت گردیده است.^۲

در این جا مشخص شد که فقه، متکفّل شریعت شده و تصوف و عرفان که به طریقت پرداخته، در صدر اسلام و در قرآن کریم از همدیگر جدایی نداشتند؛ اما این سؤال طبیعتاً رخ می‌نماید که چه عاملی سبب انشقاق و تضعیف رابطه بین آن دو گردید؟ آیا این امر به تدریج حاصل شد یا دفعی بوده است؟

گستره شریعت و جدایی فقه و عرفان

در ادامه به شرح انقسام گستره شریعت به اجزاء خاص پرداخته می‌شود. به این نحو که شریعت عام و شریعت خاص، اصول و فروع شریعت، جلوه‌های ظاهری و جلوه‌های باطنی

۱. بازوکی، شهرام، حکمت مسیحی، صص ۱۶۴-۱۶۵.

۲. همان، صص ۱۵۹-۱۶۰.

شریعت، نمونه‌هایی از این تقسیمات است. اما از معروف‌ترین این دسته‌بندی‌ها براساس برداشتی است که غالب عالمان از این حدیث داشته‌اند. «قال النبی (ص): انما العلم ثلاثة، آیه محکمه، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة و ما خلاهن فهو فضل.»^۱ یعنی: علم تنها سه چیز است: نشانه استوار، واجبی دادگر و شیوه‌ای پایا؛ که هر چه جز این سه باشد زیاده است. و طی آن تعالیم اسلامی را در سه حوزه جای داده‌اند: به نظر آنان «آیه محکمه» به اصول عقاید، «فريضة عادله» به علم اخلاق و «سنه قائمه» به احکام شریعت یعنی حلال و حرام راجع است.

فقه‌های اسلامی کلمه «فقه» را در مورد قسم اخیر اصطلاح کرده‌اند. واضح‌ترین دلیل بر انقسام شریعت و نیز تفاوت در نام‌گذاری شریعت از اصلی به فرعی، قیدی است که در تعریف اصطلاحی «فقه» لحاظ شده است. «الفقه فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة»^۲ فقه در اصطلاح عبارت است از علم به احکام شرعی فرعی از روی دلیل‌های تفصیلی آن‌ها.

به استنادی آن‌چه موجب تغییر در نام‌گذاری شریعت از عام به خاص و از احکام اصلی اعتقادی به احکام فرعی شد و احکام فقهی را آشناترین و حاکم‌ترین چهره دین نزد دینداران معرفی کرد، دست‌کم عبارت بود از: شکل عملی و بیرونی احکام فقهی که مستقیماً با حوزه عمل و رفتار دینداران در ارتباط بود، در برابر حالت درونی و قلبی عقاید و مسائل اخلاقی شریعت و دیگر نقش کارکردی احکام فقهی در تنظیم امور معیشت و حلّ دشواری‌های حقوقی جامعه دینی.^۳ در موضعی دیگر واکنش‌های صوفیان نسبت به جامعه مسلمین که بیش از حدّ به شریعت می‌پرداختند؛^۴ منجر به این تغییر گردید.

با این اوصاف در سخنان صوفیان، شریعت دست‌کم در دو معنای اصلی به کار

۱. کلینی رازی، ابی جعفر بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، ج ۱، با ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات قائم، ص ۳۷.

۲. صاحب معالم، شیخ حسن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، به اهتمام مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۷.

۳. سلیمانیان، حمیدرضا، «در نسبت شریعت و عرفان»، ادب و زبان، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۸، ش ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ش، ص ۱۹۱.

۴. همان، ص ۱۸۵.

می‌رود؛ گاه منظور از شریعت اعمال ظاهری و بدنی است، یعنی وقتی ما آموزه‌های دینی را به اعتقادات، احکام و اخلاقیات تقسیم‌بندی کردیم، منظور از شریعت، احکام است و شریعت‌گریز کسی است که اگر چه ممکن است پایبند به اخلاق باشد اما به آداب و مناسک عبادی (فقه) تن نمی‌دهد و ساز عبادت به جز خدمت خلق نیست را می‌زند. در یک اطلاق دیگر، شریعت به معنای جنبه ظاهری همه تعالیمی است که بر پیامبر نازل شده است. بر این اساس حتی نسبت به اعتقادات نیز می‌توان از شریعت سخن گفت.

سید حیدر آملی از عرفای به‌نام شیعه برای هر یک از اصول پنج‌گانه دین سه مرحله، مشخص کرده و مثلاً توحید اهل شریعت را از توحید اهل طریقت و توحید اهل حقیقت متمایز ساخته است. او نسبت به عبادات نیز این سه مرحله را مطرح می‌کند.^۱ پس در این کاربرد، شریعت تنها به امور فقهی اختصاص داده نمی‌شود. در ادامه به شرح شریعت و طریقت و تشبیه و تنزیه در مثنوی معنوی می‌پردازیم.

الف: شریعت و طریقت در مثنوی

همان‌طور که از تعریف شریعت، طریقت و حقیقت برآمد، طریقت در واقع مقام عمل و اغلب یک طریق به نسبت «شخصی» و «وجدانی» محسوب می‌شود؛ طبق فرموده پیامبر: «الشريعة أقوالی، الطريقة أفعالی و الحقیقة أحوالی» دستورات گاه فردی است و بنا به حدیث «الطرق الی الله بعدد أنفاس الخلاق» اصول دستورات یکی است اما احوال متفاوت است و حال کسی برای دیگری ملاک نیست. مثلاً بنا بر عرف عارفان کسی که حالات عشق و جذبه‌اش غلبه دارد و به اصطلاح «مجنوب سالک» است، با کسی که حالات عشق و جذبات الهی‌اش فرع بر سلوک اوست متفاوت است؛ چنان‌چه در ادیان الهی حالات حضرت موسی (ع) اصلاً قابل مقایسه با حالات حضرت عیسی (ع) نیست.^۲

در مقدمه دفتر پنجم مثنوی این سه واژه به ترتیب با علم و عمل و رسیدن به مقصد، همانند گذشته‌اند. مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) در این باره از مثال‌های گوناگونی بهره می‌گیرد و

۱. رک: آملی، حیدر بن علی، *أسرار الشریعة و أطوار الطريقة و أنوار الحقیقة*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

۲. بازوکی، شهرام، *عرفان و هنر در دوره مدرن*، نشر علم، تهران، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۰۸.

برای نمونه «شریعت» را هم چون آموختن علم کیمیا می‌داند و «طریقت» را با کاربرد این شیوه و مس را به کیمیا مالیدن همسان می‌کند. و در نظر وی «حقیقت» هم چون تبدیل شدن به طلا است.^۱

در این جا همایی، نکته مهمی را در مورد مولانا یادآور می‌شود، این که مقصود از شریعت و طریقت، تحصیل حقیقت است یعنی رسیدن به غایت کمال انسانی؛ اما اگر کسی از این قاعده مستثنی باشد همان طایفه دیوانگان و مجذوبان‌اند که در اثر عشق و شور الهی در حالت سکر و محو و استغراق بسر می‌برند و مولوی در حق این طایفه گفته: بر دِه ویران خراج و عُشر نیست. بنابراین آن جا که مولوی در مقدمه دفتر پنجم عبارتی دارد که ظاهرش بر خلاف گفته‌های دیگر اوست «لو ظهرت الحقایق بطلت الشرایع»: شاید منظورش نقل قول دیگران بوده و یا مقصود همان طایفه مجذوبان‌اند که تکالیف شرعی و آداب طریقت از ایشان ساقط شده است.^۲

در عین حال نباید غافل بود که شریعت مآبی و زهد حقیقی نیز با متشرع نمایی و زهدفروشی تفاوت دارد. حتی تشریح اشخاص هم متناسب با احوال آن‌هاست. چنانچه تشریح موسی (ع) از طرفی با تشریح شبان و از طرفی دیگر با تشریح عیسی (ع) متمایز است. بنابراین نزد مولانا طریقت و شریعت ملازم و مکمل یکدیگرند و در نیل به حقیقت، هیچ‌یک از آن‌ها صرف نظر کردنی به‌شمار نمی‌آید.^۳ بدین گونه مولانا طریقت را امری موافق و هماهنگ با شریعت نشان می‌دهد و انحراف از شریعت و احکام آن را در سلوک طریقت موجب گمراهی و سرگشتگی می‌داند.^۴ او رعایت این احکام را نه فقط لازمه تسلیم به حکم حق بلکه در عین حال متضمن مصلحت خلق نیز تلقی می‌کرد. از جمله یک جا که برای علمای اهل دیانات به تقریر علل غایبی احکام شریعت می‌پرداخت، خاطر نشان کرد که ایمان ناظر به تطهیر از شرک، نماز متوجه به تنزیه از کبر، زکات برای تسبیب رزق، ایجاب روزه برای آزمایش اخلاص، الزام حج تقویت دین، امر به معروف به رعایت مصلحت عام

۱. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، تهران، ناهید، ۱۳۷۵ش، دفتر پنجم، مقدمه.

۲. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۱، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴ش، صص ۲۷-۴۲۹.

۳. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، مقدمه.

۴. زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸ش، ص ۳۰.

و نهی از منکر به جهت بازداشت بی‌خردان از ناروایی‌ها ضرورت داشت. بدین گونه حکم شریعت را هم مستقل بر ضرورت و هم متضمن مصلحت نشان می‌داد.^۱

در این داستان غیر از «شریعت» و «طریقت» که موسی و شبان به تربیت نمایندگان آن دو مفهوم محسوبند، «حقیقت» را هم که حال و اصلان است به صراحت بیان می‌کند؛ حال این چوپان «بشارت یافته» حالی است که در محدوده شریعت و طریقت که اولی راه عبودیت و دومی راه عشق است، جایی ندارد. حال این چوپان «بشارت یافته» حال کسی است که ناسوت در وجود او به لاهوت پیوسته است. از خودی خود به کلی رسته و بر وفق حدیث معروف «قرب نوافل» دیگر از خود دست و پا و گوش و زبان ندارد. خودی که تعلق به عالم خلق دارد دیگر در وجود او نیست. شریعت و طریقت هم که در طی مراحل سلوک تا این مرحله همه جا حاکم بر وجود وی بود از وی عقب مانده است. وجودش در این مقام که او از خود فانی و خالی است، دود و غباری بی وزن و تعیین است که بعد از وصول به آن چه ورای او و مطلوب اوست در آفاق دوردست مرزهای عالم خلق، محو شده و از میان برخاسته است.^۲

ب: تشبیه و تنزیه در مثنوی

قصه موسی و شبان را می‌توان قصه رویارویی «تشبیه» و «تنزیه» هم در نظر گرفت و داوری مولانا را به صراحت دید. همه ما وقتی از مهربانی خدا سخن می‌گوییم، ناخودآگاه مایلیم موجود مهربانی را تصور کنیم که همانند پدر و مادر و یا دوست و محبوب ماست، چنانچه خود را به او نزدیک می‌بینیم و می‌یابیم که گویی چون ماست و همانند ما سخن را می‌شنود و متأثر می‌گردد. داشتن چنین تصویری از خدا بنابر اصطلاح اسلامی همان «تشبیه» است. یعنی خدا را در جامه احوال و اوصاف بشری دیدن و به دیگر سخن «انسانی کردن خداوند» مانند خدایی که نزد مسیحیان است. اما بر اساس عقل و علم کلام و پاره‌ای از متون معارف دینی، چنین تصویری رنگ می‌بازد و درمی‌یابیم که قیاس خداوند با آدمیان قیاسی از بُن، باطل است. خداوند در وهم ما نمی‌گنجد و افعال و اوصافش، بشری و انسانی

۱. همو، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۱ش، ص ۲۷۲.

۲. همو، «شریعت و طریقت»، کلک، آبان، آذر و دی ۱۳۷۴ش، ص ۱۵.

نیست. دور داشتن خداوند از شوایب انسانی، همان گام زدن در وادی «تنزیه» است. یعنی تنها راه توصیف او را توصیفات سلبی دانسته‌اند مانند جاهل نیست، عاجز نیست.^۱ جمع بین این دو دیدگاه بسیار سخت است اما هرکس می‌تواند به خویش مراجعه کند و ببیند چه تصویری از معبود خویش دارد.

مولوی معتقد به جمع میان تشبیه و تنزیه است و تنزیه محض خداوند و تشبیه مطلق او به مخلوقات را باطل و ناصواب می‌داند. موسی و شبان، قهرمانان اصلی این داستان دو شخصیت کاملاً متفاوتند. «موسی»، نماینده عقل‌گرایی محض و آداب دانی طبعاً معتقد به تنزیه حق تعالی به هرگونه تشابه به مخلوقات و «شبان»، نماینده قوه خیال و حاکمیت آن بر عقل می‌باشد، از این رو، قائل به تشبیه حق با سایر موجودات است. البته او مقام ذات حق تعالی را منزله و میرا از هرگونه تشبیه و تنزیه می‌داند زیرا ذات حق، بی نهایت مجرد محض و اصولاً غیر قابل شناخت است.

موسی که صاحب شریعت و جامع مرتبه رسالت و خلافت الهی است با آن‌که در غلبه بی خودی تمنای «آرنی» از زبانش می‌گذرد، از قول تشبیه ابا دارد و اعتقاد به تنزیه وی را وامی‌دارد تا بر مناجات شبان اعتراض کند. در این قصه شبان تشبیه‌گر رمزی از حال اهل انس است. بدین‌گونه بررغم آن‌چه از ظاهر قصه برمی‌آید شبانی او، نشان عاری بودنش از عشق و معرفت نیست بلکه بر عشق و تسلیم مبتنی است. او خدا را در درون خویش که قلب عبد مؤمن است دیده است و با آن‌که چشم وی از این دیدن خبر ندارد، دلش با او احساس انسی عاری از تکلف دارد که به مناجات و نیایش وی صبغه تشبیه می‌بخشد.^۲

مولانا با آن‌که قول اهل تشبیه را رد و نفی می‌کند در این‌جا اشارت اهل تشبیه را از زبان مردم ساده و شوریده‌ی حال مقبول می‌یابد و قول موحد را هم تا آن اندازه که نفی صفات را تا حد تعطیل بکشاند قابل تأیید نمی‌یابد و هر دو قول مشبّه و موحد را نسبت به پاکی حق ابرتر می‌داند. پیداست که مولانا خداوند را حقیقت واحده‌ای می‌داند که مرتبه

۱. سروش، عبدالکریم، «قصه موسی و شبان در رازهای نهان»، فصلنامه دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، پاییز و زمستان ۱۳۷۰ و بهار ۱۳۷۱ ش، ص ۲۵.

۲. زرین‌کوب، بحر در کوزه، ص ۵۹.

غیریت و اثنینیت در آن ملحوظ نیست^۱ و این قولی است که ابن عربی^۲ و شیخ شبستری^۳ نیز بدان تصریح دارند.

درباره مأخذ این داستان باید گفت که ماجرا با صبغه و سیاقی که مولانا آورده در هیچ کتاب معتبری از منابع یهودی و اسلامی نیامده، نه در تورات و نه در هیچ‌یک از نوشته‌های دیگر عهد عتیق. هم‌چنین هیچ‌گونه قید زمان و مکان هم در این داستان وجود ندارد که در چه زمانی موسی با آن چوپان روبه‌رو شد یا در چه مکانی آن چوپان برای خداوند سرود گفت. مولانا هم مانند هر هنرمند بزرگ دیگری اسطوره‌ای و رای زمان و مکان می‌آفریند. با این حال این حکایت از حکایات جنجال برانگیز مثنوی است. گویا ماجرای عبد صالح (خضر) و موسی(ع) در قرآن،^۴ مجال چنین حکایتی را داده است. با وجود این نمونه‌هایی وجود دارد که می‌توان در آن‌ها مشابهتی یافت که به‌خاطر پرهیز از اطاله کلام از شرح داستان آن‌ها حذر می‌کنیم.^۵

نکته دیگر که پرداختن به آن دارای اهمیت و نکته سنجی مولانا را یادآور می‌شود، بحث «سالک مجذوب» و «مجذوب سالک» است. به‌طور کلی در قرآن جزئیات زندگی هیچ نبی‌ای به اندازه زندگی حضرت موسی(ع) بیان نشده، گویی دقایق سیر معنوی یک سالک مجذوب را به‌طور کامل نشان می‌دهد. او دقایق را می‌چشد، آزموده می‌شود تا آرام آرام راه را طی کند و منزل به منزل را ببیند اما در مورد «مجذوب سالک» این گونه نیست، سیر او یک سیر دفعی است. چنان‌که حالات معنوی حضرت عیسی(ع) این گونه است که بنا بر عهد جدید فقط چهل روز ریاضت کشید و پس از سه بار آزمایش پس دادن رسالت خویش را آغاز کرد. بهترین مثال در تفاوت این دو حالت همین داستان موسی و شبان مثنوی است. بنابراین این امر تصادفی یا به دلیل تاریخی نبوده که مولانا موسی(ع) را وارد این داستان کرده و عیسی(ع) را نمی‌آورد که با شبان مواجه کند، زیرا که این اعتراض به

۱. همو، سرّ نی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۲ش، ص ۴۵۲.

۲. ابن عربی، محمدبن علی، فصوص الحکم، شرح عبدالرزاق کاشانی، نشر مکتب الازهریه للتراث، ۱۴۲۳ق،

فص الیاسی، صص ۳۵۶-۳۵۷.

۳. لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، زوار، ۱۳۹۱ش، صص ۶۸-۶۸.

۴. کُهِف ۶۰-۸۲

۵. فروزانفر، بدیع الزمان، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۷ش، ص ۶۰.

شبان در مقام مجذوب سالک، با حالات موسی (ع) منطبق است نه با حالات عیسی (ع).^۱ برای بررسی عمیق تر این داستان بهتر است به سه بیت قبل از آغاز آن برگردیم؛ مولانا می گوید:

«اذکروالله» شاه ما دستور داد اندر آتش دید ما را نور داد
گفت: اگرچه پاکم از ذکر شما نیست لایق مرمر تصویرها
لیک هرگز مست تصویر و خیال در نیابد ذات ما را بی مثال

خدا با آن که می داند ما انسانها به جهت اقتضائات بشری دچار تصویر و خیال پردازی هستیم و ادراک ما از درک ذاتش عاجز است؛ ما را به ذکر خویش امر می کند: «یا ایها الذین امنوا ذکرو الله ذکرا کثیرا...» (احزاب / ۴۱-۴۲). به ندرت کسی می تواند فارغ از عالم صور و خیال به تنزیه صرف الهی دست یابد. به همین جهت مولوی نیز بر این باور است که خدا را در قالبی می بینیم اما مطلوب و مقبول حق است.

در این داستان موسی یک تنزیه گر است و شبان یک تشبیه گر، اما خداوند در طی داستان با داوری می فهماند که هم موسی و هم شبان مقبول اند چون هر دو از سرچشمه عشق نشأت گرفته اند. در بُن این تشبیه ها و تنزیه ها ایمانی هست و همین ایمان ملاک مقبولیت این دوست. حال به خود ابیات برمی گردیم و این اشارات را در آن می یابیم. موسی در راه خود شبانی را دید که با خدا راز و نیاز می کند:

توکجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه ات شویم شپشها گشتم شیر پیشت آورم ای محشتم
دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آید بروم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من ای به یادت هیهی و هیهای من

چوپان با عباراتی بسیار ساده و خالی از هرگونه تکلف به درگاه خدا راز و نیاز می کند. ایمان، عشق و علاقه در مناجات او هویدا است. در ایمان او هیچ گونه ریا و ریاکاری دیده نمی شود. او حتی حاضر است عزیزترین چیزهایش - بزهایش - را صدقه این عشق کند. همه این اوصاف حکایت از این دارد که چوپان معتقد به تشبیه محض حق تعالی با انسان است و او مانند اهل تجسیم همه اوصافی را که خاص انسان است به خدا نسبت

۱. پازوکی، شهرام، عرفان و هنر در دوره مدرن، ص ۱۳۵.

می‌دهد که این می‌تواند نوعی بیان حال باشد که آدمی خداوند را چیزی شبیه به خود تصور کند اما در مرحله‌ای متعالی‌تر از خود کنونی و در جایگاهی استوارتر. موسی (ع) در چنین موقعی با چوپان روبه‌رو می‌شود و طبیعی است که اعتقاد چوپان برای موسی تنزیه‌گر قابل قبول نباشد. او نیز مانند همه پیامبران به وظیفه خود که امر به معروف و نهی از منکر است عمل کرده و از این رو با عتاب و خطاب با او برخورد می‌کند.

موسی برای آن‌که از مرد شبان و بی‌آداب اقرار بگیرد، پرسید: با که هستی؟ شبان آشکارا گفت:

با آن کس که ما را آفرید این زمین و چرخ از او آمد پدید

این اقرار به کفر باعث می‌شود موسی با تمام قدرت حکم خویش را صادر کند و او را خارج از دین و مسلمان ناشده کافر بخواند.^۱

گفت موسی: های، بس مدبر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی

سپس موسی شرحی از چگونگی و ناچگونگی خداوند را با لحن عتاب‌آمیز، نثار روح ناب و مخلص شبان بی‌آداب می‌کند. شاید این هم از خصلت‌های بارز آدمی باشد که هنگامی که خود را کارشناس در امری می‌داند، اجازه مداخله و اظهار نظر دیگران را در آن امر به کسی نمی‌دهد. این خصلت را به خصوص در صنف روحانیت یهود و بسیاری از متوکیان دیگر ادیان می‌توان مشاهده کرد.

در این‌جا مولانا از این سؤال و جواب دو مقصود دارد: اول تأکید بر این معنا می‌کند که خدای شبان با خدای موسی از آن جهت که خالق آسمان و زمین و آفریننده بندگان است، فرقی نمی‌کند؛ بلکه فرق آن‌ها در اوصافی است که شبان به خدایش می‌دهد. دوم این‌که برای تعظیم انسان کامل، حتی مقام او را از قول موسی، برتر از این‌گونه اوصاف نشان می‌دهد و می‌گوید این اوصاف حتی درباره آن بنده‌ای که به مقام «بی‌بصر»^۲ رسیده است و هم‌چنین طبق خطاب «انی مرضت و لم تعد»^۳ که در حدیث نبوی ذکر آن

۱. سروش، ص ۳۷.

۲. مشایخ صوفیه به استناد آیات (انفال/۱۷)، (نساء/۸۰) و (فتح/۱۰) به این مرتبه مقام قرب نوافل گویند؛ همایی، ج ۱، ص ۲۸۸.

۳. فروزانفر، ص ۵۷؛ انجیل متی، باب ۲۵ شماره ۳۵-۴۰.

آمده است هم بیهوده است.^۱

آنکه گفت: اِنِّیْ مَرَضْتُ لِمَ تَعُدُّ من شدم رنجور او تنها نشد
آنکه بی یسمع و بی بیصر شد دست در حق آن بنده این هم ببهدست
وحی آمد سوی موسی از خدا بنده ما را ز ما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی یا خود از بهر بریدن آمدی

موسی با اطمینان کامل از این که کفرگویی را از گمراهی مانع شده به رسالت خود ادامه داد. اما پس از سرزنش چوپان به خاطر تشبیه محض، خود به خاطر تنزیه صرف مورد عتاب الهی قرار می‌گیرد. که چرا بنده ما را از ما جدا کردی و چرا به باطن و دل چوپان که سرشار از عشق و محبت به ما بود توجه نکردی و فقط به ظاهر الفاظ او خرده گرفتی. از این رو مولانا موسی را محتاج به هدایت الهی می‌داند.

گرچه موسی وظیفه پیامبری خود را که دعوت خلق به سوی حق است را می‌دانست اما شیوه طریقتی را خوب نمی‌دانست و خداوند انگیزه رسالت او را مجدد به او یادآوری نمود.

تا توانی یا منه اندر فراق أَبْغَضُ الْأَشْيَاءَ عِنْدِي الطَّلَاقِ

تا می‌توانی در عرصه طلاق و جدایی گام بردار. در روایتی رسول خدا فرمود: «نیافرید خدای تعالی هیچ چیزی را بر روی زمین که دوست‌تر باشد به سوی حق از آزاد کردن و نیافریدن خدای تعالی هیچ چیزی را بر روی زمین مبعوض‌تر به سوی حق از طلاق».^۲

گویی مولانا از حصار قومیت بنی اسرائیل خبر داشت. در این‌جا این حصار را می‌شکند و خدای ویژه و انحصاری آنان را ملی و همگانی معرفی می‌کند. خداوندی که به جای قوم و خویش‌پرستی، پیامبر خود را در پی شبان بی‌آداب روانه می‌کند. به همین دلیل به رغم این که فقیهان یهود، معتقدند خداوند را تنها با اصطلاحات عبری باید خواند، چیزی که اقوام و ملل دیگر که با زبان‌های متفاوت سخن می‌گویند از آن بی‌بهره‌اند؛ اما در این

۱. زرین‌کوب، نردبان شکسته، تهران، انتشارات علمی، ص ۲۹۱.

۲. اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی موسوم به مخزن الاسرار، ج ۲، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران،

داستان خدا به موسی می‌گوید:

هرکس را سیرتی بنهاده‌ام هر کس را اصطلاحی داده‌ام
 هندیان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سند مدح

مولانا در این جا از کسانی یاد می‌کند که حتی مسیحی و یهود و مسلمان هم نیستند، از هندوها و اهالی سند یاد می‌کند؛ از کسانی که مسلمانان زمان مولانا آن‌ها را نجس می‌دانستند. در واقع اشاره دارد که ادیان مختلف زبان‌های مختلف هستند ولی معنا و محتوا واحد است.^۱ حتی فراتر از آن هر کسی در ارتباط با حق، راهی خاص خویش دارد: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق» و ارتباط بین انسان و حق، مستقیم است و آداب و قیود اهل شریعت بین آن‌ها جدایی نمی‌افکنند. مصرع دوم آیه ۲۲ سوره روم را تداعی می‌کند: و از نشانه‌های او آفریدن آسمان‌ها و زمین است و گونه‌گونی زبان‌ها و رنگ‌های شماسست؛ اندرین نشانه‌ها، حجت هاست مر دانایان را.^۲

در واقع او به طور ضمنی بیان می‌کند که هر چه جدایی بین خلق و حق افکند، مردود جلوه دهد و در درگاه ربوبی به الفاظ چندان توجهی نمی‌شود بلکه به خشوع قلب بها می‌دهند و این معنا در وهله اول به موسی تذکر داده می‌شود.^۳

ناظر قلبیم اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ ناخاضع رَوَد

در مکتب عرفانی مولانا، آنچه که اهمیت دارد «اخلاص» و مراتب آن است. گرچه رعایت آداب و رسوم شریعت مورد قبول است اما در درجه اول اهمیت قرار ندارد و خدای تعالی به اخلاص بندگان می‌نگرد. به واقع اخلاص، روح شریعت و حقیقت دین است و برای چوپان از چنان حلاوتی برخوردار است که حاضر است همه اموال خود را فدای او کند و برای همیشه غلام و چاکر او باشد.^۴ چنان‌که از پیامبر اسلام آمده: خدای تعالی به صورت‌ها و اموال شما نظر نمی‌کند بلکه به قلب‌ها و کردارهای شما نگاه می‌کند.^۵

۱. سروش، ص ۳۹.

۲. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ص ۴۴۳.

۳. زرین‌کوب، نردبان شکسته، ص ۲۹۵.

۴. شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، ج ۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۴۵.

۵. فروزانفر، ص ۵۹.

این داستان نشان می‌دهد که تشبیه و تجسم اهل محبت کمتر از تنزیه و تقدیس اهل شریعت نیست و خداوند به قلب خاشع نظر دارد.^۱ چنانچه در نهایت هم داوری خداوند به نفع عاشق صادر گردید.

نکته دیگر در این داستان ذکر اهمیت نیایش است. گفته می‌شود که نیایش مهم‌ترین وجه هر دینی است و می‌توان با توجه به نحوه نیایش افراد به وجوه شخصیتی آن‌ها پی برد. ترجمه یکی از ابیات مولوی این است: «نه تنها تشنه به دنبال آب است بلکه آب نیز به دنبال تشنه می‌گردد». بنابراین نه تنها انسان در جست‌وجوی خداست بلکه پروردگار نیز انسان را می‌جوید و به او جسارت می‌بخشد تا او را بخواند.^۲

آتشی از عشق در جان برفروز سر به سر فکر و عبارت را بسوز
موسیا آداب دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند

نکته دیگر در این قصه نفی ادب است. شبان هر چه می‌خواهد می‌گوید و متکلمان نمی‌پسندند و موسی با او در می‌پیچد و به او عتاب می‌کند و در این عتاب مورد عتاب خدا نیز قرار می‌گیرد. ادبیات تذکر خدا به موسی تأیید نفی ادب و آداب دانی عاشق است. مولانا دینداران را به دو دسته تقسیم می‌کند: آداب دانان و سوخته جانان. کسانی که چون فقیهان و متکلمان درس دین را خوانده‌اند و کسانی که چون عارفان درد دین دارند. آن‌چه حقیقت و گوهر دیانت است و آن‌چه خدا به آن نظر می‌کند همان جان سوخته است. البته مولانا در این جا آداب شریعت را ساقط ندانسته بلکه نقد او در این جا متوجه کسانی است که آداب را چنان اهمیت می‌دهند که جوهر معرفت دینی را تباه می‌سازند.^۳

عاشقان را هر نفس سوزیدنی است بر ده ویران خراج و عشر نیست
عاشقی که سوخته جان است ممکن است در کلامش قصوری حاصل آید و از نظر کلامی بر آن اشکالی وارد شود. به قول مولانا، مالیات را از ده آباد می‌ستانند نه از ده ویران. بنابراین عاشق را به تربیت پیر و رعایت آداب ظاهر حاجت نیست. چنانچه لعل محتاج تربیت آفتاب نیست.

۱. زرین کوب، بحر در کوزه، ص ۶۰.

۲. شیمیل، آنه ماری، «موسی و شبان در متون عرفانی»، عرفان پلی میان فرهنگ‌ها، ص ۲۷.

۳. زمانی، ص ۴۴۶.

لعل را گر مهر نبود باک نیست عشق در دریای غم غمناک نیست
مقصود آن است که اگر عاشق آداب ظاهر نداشته باشد، ضرر نیست، نه آن‌که در
وصول عشق به هیچ کس و هیچ چیز محتاج نیست.^۱ مولانا ادامه این مطلب را با مثال‌های
دیگر فقهی بیان می‌دارد و حکم موسی را درباره شبان، حکمی ظاهری و بر اساس ظواهر
شریعت می‌داند:

| | |
|----------------------------|-------------------------------|
| گر خطا گوید ورا، خاطی مگو | ور بود پر خون شهید، آن را مشو |
| در درون کعبه رسم قبله نیست | چه غم ارغواص را پاچیله نیست |
| توزسرستان قلاووزی مجوی | جامه چاکان را چه فرمایی رفو |
| ملت عشق از همه دینها جداست | عاشقان را ملت و مذهب خداست |

وقتی عشق حقیقی بر مؤمن سالک غالب آید؛ جای هرگونه ملت و شریعت را
می‌گیرد و از این جاست که ملت عشق از همه دین‌ها جداست.^۲ از این دیدگاه کسانی پیدا
می‌شوند که به‌رغم همه تفاوت‌های زبانی، نژادی، ملی و دینی در یک چیز مشترکند و آن
بارقه عشق است که وجود همه آنان را فرا گرفته است. در ابیات بعد مولانا به این حقیقت
اشاره می‌کند که موسی بعد از خطاب خداوند حقیقت جمع میان شریعت و طریقت و
تشبیه و تنزیه را دریافت اما در مورد این کشف و چگونگی آن توضیحی نمی‌دهد و آن را
از اسرار میان حق و پیامبرش می‌داند.

| | |
|-----------------------------|--------------------------|
| بعد از آن در سرموسی حق نهفت | رازهایی کان نمی‌آید بگفت |
| بر دل موسی سخن‌ها ریختند | دیدن و گفتن بهم آمیختند |

نکته مهم در این بیت، تعلّم انبیاء در طی رسالت است. این گونه نیست که پیغمبران با
بعثتشان بر قله کمال نشسته‌اند و از بدو پیامبری تا نهایت رسالت خویش در یک سطح باقی
می‌مانند. آن‌ها هم نکته‌ها می‌آموزند و از خدا «ربّ زدنی علماً» می‌خواهند.^۳
پس از این کشف و شهود، موسی در پی شبان می‌دود و او را در بیابان پیدا می‌کند و
به او می‌گوید:

۱. اکبرآبادی، ص ۸۱۹

۲. زرین‌کوب، بحر در کوزه، ص ۶۰؛ گولپینارلی، عبدالباقی، نثر و شرح مثنوی شریف، ص ۲۳۱.

۳. سروش، ص ۴۳.

هیچ آداب و ترتیبی مجو هر چه می خواهد دل تنگت بگو

اکنون خداوندِ هراس انگیز یهود از عشق سخن می گوید، حصار تنگ قبیله را می شکند و ملت و مذهبی دیگر را یادآوری می کند.

البته وقتی موسی به شبان می گوید: «هیچ آدابی و ترتیبی مجو» بدین معناست که موسی دریافته است که او در مقام دیگرست و نباید این آداب و ترتیبها را بجوید. نه این که به عنوان یک استثناء بی ادبی و کفرآمیز بودن سخن شبان را نادیده گرفت؛ بلکه او اصلاً نباید مراعات این ادب را کند. در واقع وقتی کسی از مقام گوش (شنیدن امر و نهی شریعت مدارانه) فراتر رفت و بویی از دیار محبوب به مشامش رسید دیگر از مقام شریعت عبور کرده و به وادی طریقت گام نهاده است. این همان چیزی است که خداوند به موسی آموخت و گفت: شبان از جنس دیگر بندگان نیست، از نوع دیگرست.

به همین سبب خطاب می کند:

ای معاف یفعل الله ما یشاء بی محابا رو زبان را برگشا

یعنی تو که به مقام قرب خداوند رسیده‌ای، به مقام ادب ربوبی رسیده‌ای، چون خداوند از مراعات آداب انسانها معافی، نه این که از گناه و تقصیر تو در می گذریم بلکه دریافته‌ایم کفر نمی گویی و ایمان خالص را بیان می کنی.^۱

در این جا موسی با آن که او را از هر قید و رسمی معاف خواند، اما چوپان که سیر در بیابان و استغراق در عشق حق او را به کلی از خود ربوده بود، حتی با چنین رخصت و مزده‌ای هم از آن عالم استغراق خارج نشد و فریاد مدح و ذمّ این و آن و تأیید و رد دیگران بر او اثری نداشت. شبان در این مرحله مراتبی از کمالات معنوی و روحانی را گذرانده و از عتابی که موسی به وی داده بود پله‌ها را فراتر رفته و افزون بر این که به مقام حقیقت رسیده بود ادب آن مقام شریف را هم دریافت؛ یعنی تفسیر صحیح تجربه قدسی و عرفانی خویش را هم آموخته بود.^۲ مولانا از این سیر و سلوک معنوی به «سدرۃ المنتهی» تعبیر می کند:

گفت: ای موسی از آن بگذشته‌ام من کنون در خون دل آغشته‌ام

من ز سدرۃ المنتهی بگذشته‌ام صد هزاران ساله ز آن سو رفته‌ام

۱. همان، صص ۳۵-۳۶.

۲. همان، ص ۴۴.

مولانا در این داستان حرکت شبان را از تشبیه محض به مرتبه فوق سدره المنتهی^۱ بیان می‌کند. از نظر انقروی عالم تشبیه برای شبان همان عالم جذبه و مرتبه سکر است و ادامه داد اکنون من به خون دل آغشته‌ام؛ یعنی می‌توان گفت: که من به مرتبه فنا و اضمحلال رسیده‌ام و به سبب جذبه الهی از سدره المنتهی گذشته‌ام و الان به بالاتر از آن رسیده‌ام.^۲ حاصل این بیت آن‌که به جمع بین التنزیه و التشبیه مشرف شدم.^۳

بیان شبان بیانی بشری و آلوده به تشبیه بود. در این میان، پیامبر و مرشدی چون موسی لازم بود که با او عتاب کند و از او بخواهد که زبان را هم مانند روان مستقیم کند. ازین رو پس از این‌که موسی تازیانه عتاب و ملامت را به چوپان نواخت، چوپان تقدیر کرد و گفت: تو را سپاس می‌گذارم که مرا از این که بومد بالاتر بردی.^۴

تازیانه برزدی اسبم بگشت گنبدی کرد و زگردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد آفرین بر دست و بر بازوت باد

«ناسوت» یعنی عالم انسانی و «لاهورت» یعنی عالم الهی؛ یعنی تو چنان کردی که ناسوت من مجاور و همسایه لاهوت شد.^۵ مولانا در این جا مقام «ولی» را که شبان در پایان کار تجسم حال اوست در هر حال از مرتبه «نبی» که مقام موسی است فروتر نشان می‌دهد و عارف را از زبان شبان تشبیه به آینه‌ای می‌کند که موسی در آن آینه نقش خود را می‌بیند.^۶

نقش می‌بینی که در آینه‌ای است نقش توست آن، نقش آن آینه نیست
دم که مرد نایی اندر نای کرد در خور نای است نه در خورد مرد

یعنی من به کل از زنگار وجود چون آینه صاف گشتم و به واسطه فانی فی الله شدن مرتبه ولایت یافتم. پس هر نقش و صورتی که از من از ولایت و کرامت و حکمت و

۱. سدره المنتهی نام درختی است در فوق آسمان هفتم که جنت المأوا نزدیک آن است و مقام حضرت

جبرئیل است؛ اکبرآبادی، ص ۸۲۱

۲. انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، شرح کبیر انقروی، تهران، نشر زرین، ۱۳۷۴ ش، ص ۶۲۵.

۳. اکبرآبادی، ص ۸۲۱

۴. سروش، ص ۳۲.

۵. همان، ص ۴۵.

۶. زرین کوب، نردبان شکسته، ص ۲۹۵.

نقش‌های دیگری غیر از این‌ها ببینی، آن نقش خود توست که تو رسول حضرت حق و خلیفه وجود مطلق^۱. مثلاً من که ولی هستم چون نی‌ام و تو که نبی هستی چون نای زن. باید دانست نی درون خالی در هر مرتبه‌ای که باشد و اگر از آن، نعمات و الحانی صدور و ظهور نماید تمام آن نعمات از آن مرد نایی است و نای برایش یک آلتی بیش نیست. با وجود این، هر ولی نسبت به نبی پیشوایش همین حالت را دارد و ولی، پیرو هر نبی که باشد تمام نقوش و کرامات و ولایات دیده شده در آیینه وجودش، از آن همان پیغمبر است.^۲

به تعبیری دیگر، تجلی ذات حضرت حق در موجودات بر حسب استعداد هر موجود است نه این که آن تجلی اوست. چنانچه آیینه هر نقش را می‌نمایاند ولی خود آن نقش نیست. پس وصف‌ها برای حضرت حق، هرچند هم از نظر ما خوب و رسا باشد، لایق پیشگاه او نیست و در قیامت آشکار خواهد شد که آن وصف‌ها ناتمام است.^۳

حمد تو نسبت بدان گر بهتر است لیک آن نسبت به حق هم ابتر است
مولانا این معنا را هم به موسی القاء می‌کند و هم خود نتیجه می‌گیرد که حمد و دعای انسان هر قدر هم بر وفق آداب و رسوم اهل شریعت باشد؛ نسبت به عظمت مقام الهی قاصر و ابتر است و هیچ ارج و بهایی ندارد.

در نهایت به نظر مولانا اگر خدا در دل کسی نیامده باشد، دین ندارد. آن‌که خدا تنها در دنیایش وارد شده باشد، یعنی زندگی بیرونی‌اش را بر وفق «فقه» ارائه کند، نمی‌توان او را «دیندار» نامید. حقیقت و گوهر دین، همان ایمان، عشق و شوریدگی است.^۴ در قرآن کریم نیز به صراحت، مسلمان (شریعت مدار) از مؤمن (طریقت مدار) تفکیک شده آن‌جا که خداوند می‌فرماید (حجرات/۱۴): اعراب پیش تو می‌آیند و می‌گویند: ایمان آوردیم، بگو شما ایمان نیاوردید بلکه بگوئید اسلام آوردید ولی ایمان هنوز وارد دل شما نشده است.

۱. انقروی، ص ۶۲۷.

۲. همان، ص ۶۲۸.

۳. شهیدی، صص ۳۵۴-۳۵۵.

۴. سروش، ص ۲۹.

نتیجه

در این داستان به ویژگی‌های متفاوت اصحاب شریعت و اصحاب طریقت پرداخته شده است. طالبان و جویندگان این دو حوزه می‌توانند طیف وسیعی از افراد را به خود اختصاص دهند. چه بسا یک پیامبر علی‌الظاهر در زمره شریعت‌مداران است که آداب ظاهری را بسیار ارج می‌نهد و یک شبان امی در طبقه طریقت‌مداران که به علت عدم آگاهی واقعی به آداب ظاهری نمی‌نهد.

اما آن‌چه مهم است باید میان کفر و ایمان واقعی و کفر و ایمان فقهی تفاوت قائل شویم. از منظر فقهی مسلمان آن است که به زبان اظهار ایمان کند و کافر اوست که به زبان اظهار کفر نماید. در واقع ملاک و معیار کفر و ایمان نزد فقها و متشرعین اقرار زبان است. حال آن‌که خداوند به نیت و اخلاص آدمیان می‌نگرد. چه بسا کسانی که اظهار اسلام می‌کنند اما به دل کافرند؛ و کسانی که دم از اسلام نمی‌زنند اما به واقع مؤمن‌اند. در واقع آن‌چه اتصال و پیوند درونی آدمیان با خداوند را استحکام می‌بخشد تجربه باطنی آنان است. اما عادلانه‌تر در قضاوت این است که تصحیح تفسیر یافته‌ها و تجربه‌های عارفان و تفسیر رسالتی که رسولان در این عرصه بر عهده داشته‌اند نیز ضروری است. گرچه حقیقت کفر و ایمان را باید در دل جست نه در زبان، اما اقرار زبان هم لازم است.

داستان موسی و شبان همانند داستان موسی (ع) و خضر است. موسی نماد شریعت و سفتی و سختی آداب شریعت است و انسان مؤمن هرگز دچار اعمال قتل نفس، سوراخ کردن کشتی و تصرف عدوانی در مال مردم نمی‌شود در حالی که آن عبد صالح (خضر) که مرتکب این اعمال شد و در هنگام وداع در مقام توضیح کرده خویش برآمد و گفت این جهان و این اعمال باطن و تأویلی دارد و تو اگر به آن باطن بنگری کرده‌ من درست می‌نماید. البته رفتار من با اخلاق و فقه متعارف ناسازگار است. داستان موسی (ع) و خضر تالی این داستان است با این تفاوت که در این قصه اقوال نامعقول و ظاهری شنیده می‌شود و در آن ماجرا افعال تحمل‌ناپذیر سر می‌زند. اما اگر به باطن قضیه بنگریم هم این سخنان عین ایمان است و هم آن کرده‌ها عین طاعت و احسان.

باید اقرار نمود که کم نبوده‌اند جویندگان راه حقیقت، کسانی که ظاهر و باطن را کنار هم نشانده و عرفان حقیقی را با دین اصیل آسمانی منطبق یافته‌اند.

آنچه از این داستان برمی آید این است که اگر موسی را نماینده ظاهرگرایی و شبان را نماینده باطن گرایی بدانیم؛ در پایان داستان این دو شخصیت مکمل یکدیگر شدند و شریعت و طریقت و تشبیه و تنزیه با تعلیم و تصحیح در هر دو شکوفا گردید که کامل ترین و عالی ترین نوع دیانت است.

منابع

- اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی موسوم به مخزن الاسرار، ج ۲، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۳ ش.
- آملی، حیدرین علی، أسرار الشریعة و أطوار الطریقة و أنوار الحقیقة، ترجمه محمد خواجهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
- انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، شرح کبیر انقروی، ترجمه عصمت ستار زاده، انتشارات زرین، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- پازوکی، شهرام، عرفان و هنر در دوره مدرن، نشر علم، تهران، ۱۳۹۳ ش.
- همو، حکمت مسیحی، تهران، نشر مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵ ش.
- حرعاملی، محمدبن الحسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، به تصحیح و تحقیق عبدالکریم الریانی الشیرازی، ج ۲۷، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸ ش.
- همو، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۱ ش.
- همو، سرّ نی، ۲ جلد، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۲ ش.
- همو، نردبان شکسته، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۲ ش.
- همو، «مثنوی معنوی: شریعت و طریقت»، کلک، آبان، ش ۶۸، ۶۹ و ۷۰، آذر و دی ۱۳۷۴ ش.
- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵ ش.
- سروش، عبدالکریم، «قصه موسی و شبان در رازهای نهران»، فصلنامه دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، پاییز و زمستان ۱۳۷۰ و بهار ۱۳۷۱ ش.
- سلیمانیان، حمیدرضا، «در نسبت شریعت و عرفان»، زبان و ادب، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۸، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرضا، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ ق.
- شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، ج ۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- شیمیل، آنه ماری، «موسی و شبان در متون عرفانی»، عرفان پلی میان فرهنگها، ترجمه آویسا خواجه نوری، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، بهار ۱۳۸۳.

- صاحب معالم، شیخ حسن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، به اهتمام مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
- فروزانفر، بدیع الزمان، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۷ش.
- کلینی رازی، ابی جعفر بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات قائم، بی تا.
- گولپینارلی، عبدالباقی، نثر و شرح مثنوی شریف، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ش.
- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۵، انتشارات دارالحدیث.
- مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، مقدمه، تصحیح نیکلسن، تهران، ناهید، ۱۳۷۵ش.
- همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۱، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴ش.