

• دریافت ۹۲/۰۶/۰۴

• تأیید ۹۳/۰۳/۱۳

رابطه داستان دقوقی با تجارب زیستی مولانا

قدرت الله طاهری *

چکیده

داستان دقوقی، یکی از اسرارآمیزترین روایت‌های صوفیانه ادبیات شرقی است و تجربه فراواقع‌گرایانه‌ای را گزارش می‌کند. وجوه نمادین آن از حیث ساختار روایی و عناصر داستانی، ابهامی تا حد معماگونه بر متن داستان تحمیل کرده است. این حکایت نیز مانند بسیاری از روایت‌های نمادین تمثیلی مثنوی، دارای لایه‌های معنایی متعدد و مستعد خوانش‌های متفاوت است. تقریباً همه شارحان قدیم و جدید مثنوی، چه آنهایی که داستان را بی ارتباط با تجارب راوی آن (مولانا) می‌دانند و چه آنهایی که رگه‌هایی از تجربه شهودی مولوی را در آن دیده‌اند، همگی حکایت را بر اساس اصول عرفان نظری، بویژه نظریه «وحدت وجودی» ابن عربی تأویل کرده‌اند. بی‌گمان، همه این تأویل‌ها به دلیل اینکه در راستای نظام فکری و عرفانی مولوی هستند، می‌تواند محل اعتنا باشد. لذا، خوانش داستان بر مبنای تجارب زیستی مولانا که در این پژوهش انجام خواهد شد، به هیچ وجه نافی تأویلات عرفانی گذشته و معاصر نیست. به نظر می‌رسد در روایت این قصه همزمان سه تجربه در هم تنیده و متنی رؤیگونه به وجود آمده است؛ تجربه فردی مولانا در آرزوی دیرسال برای ملاقات مجدد با شمس تبریزی و متقابلاً آرزوی شمس برای دیدار با ولی خدا از یکسو و هجوم خوفناک لشکر جرّار مغول به آسیای صغیر که به پشت دروازه‌های شهر قونیه رسیده بودند و نجات مردم از این بلای ناگهانی، از سوی دیگر، رکن نخست تجربه نهانی این قصه را تشکیل می‌دهد. از طرف دیگر، آموزه‌ها و تجارب کشف و شهود عرفانی، در لا به لای قصه گنجانده شده است. سومین تجربه که از جمله تجارب آموخته شده مولانا است، مجموعه آگاهی وسیع و دقیق او با سنت ادبی شرقی است که امکان می‌دهد در طرح اندیشه‌ها و قصص، برای افزایش غنای ادبی و گسترش دایره معنایی حکایات، وارد گفتگویی ادبی با هزاران گنجینه ادبی شود، به گونه‌ای که در این داستان، با دو روایت قرآنی از زندگی حضرت موسی (ع)، گفتگوی ادبی به تعبیر باختین صورت گرفته است. در این تحلیل، تلاش خود را برای تأویل داستان با محوریت تجربه‌های زیستی مولانا به کار خواهیم بست.

کلید واژه‌ها:

مولوی، شمس تبریزی، مثنوی معنوی، داستان دقوقی، تجربه خصوصی.

رابطه بینامتنی داستان با روایت‌های گذشته

بنا بر استقصا و بررسی علامه بدیع الزمان فروزانفر، روایتی نزدیک به داستان دقوقی در منابع مکتوب وجود ندارد. در میان شخصیت‌های معروف عرفانی مذکور در متون صوفیه، فردی به این نام و نشان شناخته شده نیست و تنها شخص متوسط الحالی به نام دقوقی عبدالمنعم بن محمد که به سال ۶۴۰ از دنیا رفته، شناسایی شده است.^۲ کریم زمانی نام کامل او را به صورت «ابو عبدالمنعم بن محمد بن محمد بن ابی المضاء دقوقی» ذکر کرده است.^۳ البته از مراتب عرفانی، مراحل سیر و سلوک و جایگاه عرفانی این شخص نیز اطلاعات کافی در دست نداریم تا حکم کنیم که آیا او نیز مانند دقوقی داستان کشف و شهودهای حیرت انگیز عرفانی داشته است یا خیر؟ عبدالحسین زرین کوب به صورت ضمنی چند احتمال را مطرح کرده است؛ از جمله اینکه ممکن است این مکاشفات مربوط به عارفان و مشایخ شناخته شده‌ای باشد ولی چون انتساب آنها بر این افراد نیاز به روایات مستند داشته، به شیخی گمنام به نام دقوقی نسبت داده شده است، یا اینکه دقوقی شیخی گمنام از معاصران مولانا بوده و مکاشفاتی از این دست که در داستان آمده در افواه مردم درباره او جاری بوده و مولانا از این روایت‌های شفاهی استفاده کرده است. سپس، یکی بودن دقوقی داستان را با عارفی به نام دسوقی که بعد از مولانا وفات یافته، منتفی دانسته است.^۴ علامه فروزانفر احتمال دیگری را مطرح می‌کند. اینکه ممکن است مولانا در سفر به حلب و شام به قصد آموزش علوم رسمی، با دقوقی مد نظر علامه قزوینی ملاقات کرده و این کرامت‌های صوفیانه را از او شنیده است.^۵

کلّیت داستان دقوقی بر خلاف بسیاری از تمثیلات عرفانی مثنوی که از سنت روایی شرقی و دنیای اسلام گرفته شده‌اند، از جمله برساخته‌های خود مولوی است. البته مولانا با ذهن خلاق خود، برای ابداع این روایت به صورت پوشیده باز هم به سنت روایی رجوع و از روایت‌هایی که می‌توانست در شکل بخشی‌نهایی یا اجزای این داستان کمک کند، بهره گرفته است. به عنوان نمونه، روایت متون مقدّس و قرآنی «رؤیت درخت آتشین» توسط حضرت موسی (ع) در تبدیل درختان به شمع و بالعکس در این داستان، می‌تواند الگوی روایی مولانا در نظر گرفته شود. موسی (ع) ابتدا در تجربه اسرارآمیز آتشی می‌بیند و چون نزدیک آن می‌شود، درخت را می‌بیند که از آن آتش بلند می‌شود و بلافاصله و بدون هیچ نشانه‌ای زبانی، از درخت کلام خداوند را می‌شنود. در این تجربه، همزمان سه چیز به یکدیگر تبدیل می‌شوند: آتش، درخت می‌شود و درخت، در تجربه شگفت دقوقی نیز، شمع‌ها به درختان و درختان به مردان تبدیل می‌شوند.

بی گمان ذهن مولوی برای بازسازی زبانی تجربه فراواقعگرایانه، بی اختیار به این تجربه قرآنی منتقل شده و از آن الگو برداری کرده است. ضمن اینکه دقوقی مشابهتی بین خود و موسی نیز یافته است. همچنان که موسی دنبال خضر بود، دقوقی هم برای یافتن ولی خدا سفر گزیده بود. علاوه بر این، «ویژگی مشترک دو داستان این است که هر دو [موسی و دقوقی] مسافرنده، هر دو واقعه در شب روی می‌دهد، هر دو با دیدن نور با موجود ماورایی رو به رو می‌شوند، هر دو در مواجهه با این واقعه شگفت بی هوش می‌شوند، هر دو صاحب کرامت می‌شوند و سبب نجات مردم.» (نوروزپور و جمشیدیان، ۱۳۸۷: ۲۳)

به غیر از پاره روایت فوق از زندگی موسی (ع)، قسمت‌های مختلف داستان دقوقی از بخش جستجو و ملاقات موسی با خضر، یکی دیگر از پاره روایت‌های رازآمیز قرآن الگو برداری شده است. همچنان که موسی قوم خود را رها کرده بود و به دنبال عبد صالح خداوند، خضر می‌گشت، دقوقی هم برای دیدار با خاصان اله مدام مسافرت می‌کرد.

با چنین تقوی و اوراد و قیام طالب خاصان حق بودی مدام
در سفر معظم مرادش آن بُدی که دمی بر بنده خاصی زدی
این همی گفتی چو می‌رفتی به راه کن قرین خاصگانم ای اله
(مثنوی، ۱۹۴۵/۳-۱۹۴۷)

محل ملاقات موسی و خضر که در «مجمع البحرين» اتفاق می‌افتد، بی شباهت با ملاقات دقوقی با ابدال در تلاقی «ساحل و دریا» نیست. کما اینکه غیب شدن ابدال بعد از اتمام نماز و اعتراض آنان بر دعای دقوقی یادآور مهجوری ساختن خضر از موسی به دنبال اعتراض او بر اعمال هنجارشکن خضر، تقریباً مشابه یکدیگرند.^۶

دقوقی، مولانای درگیر در سپهر اخلاقی

پیش از این، دو تن از محققان ایرانی به مطابقت دقوقی با خود مولانا اشاره کرده‌اند. زرین کوب، احتمال اینکه داستان دقوقی روایتی از تجارب عرفانی خود مولانا باشد را منتفی نمی‌داند.^۷ حمیدرضا توکلی نیز در کتاب «از اشارت‌های دریا» که به صورت گسترده این داستان را مورد مطالعه قرار داده است - البته از منظر روایت‌شناسی و با تأکید بر چندآوایی قصه - چند بار متذکر شده که ممکن است داستان، بیانی از تجربه‌های شهودی خود مولانا باشد.^۸ تحلیل‌های روایت‌شناسانه ایشان به اندازه‌ای غنی و پر بار است که ما را از پرداختن به بسیاری از ابعاد قصه بی نیاز

کرده است. ولی هیچ یک از این محققان، کلیت این قصه را با تجارب زیستی و تاریخی مولانا تطبیق نداده و صرفاً به بیان انطباق دقوقی داستان با مولانا و تجارب عرفانی او بسنده کرده‌اند. داستان دقوقی نیز مانند قصه طوطی و بازرگان، بازنمایی شدهٔ مراحل زندگی ذهنی مولوی است؛ دورانی که تحصیلات رسمی خود را در شامات به پایان برده و به قونیه بازگشته بود. نشستن بر کرسی قضاوت و صدور فتاوی و ارشاد سالکان و گهگاهی که مجالس وعظ روحانی برپا می‌داشت، او را در معرض دید خواص و تودهٔ شهر قونیه قرار داده بود. کسب شهرت و اعتبار علمی، برای او مواهب فراوانی داشت. اما تأثیرپذیری از روش باطن‌نگری پدرش بهاءالدین، تعلیمات برهان الدین محقق، ملاقات با شمس تبریزی در شامات و نیز روانشناسی فردی خود او، باعث می‌شد نتواند به داشته‌هایش دل خوش کند. مولانا در این سالها با وجود کسب امتیازات بزرگ اجتماعی و فرهنگی، از یک «نقیصه» رنج می‌برد. اگر زندگی مولانا را به داستانی شورانگیز مانند کنیم، زندگی او با احساس این نقیصه از آرامش اولیهٔ خارج می‌شود و در مسیر داستانی قرار می‌گیرد. چنانکه گرماس معتقد است اکثر داستان‌ها، با طرح چنین نقیصانی آغاز می‌شوند.^۹ در همان آغاز داستان، از سؤال و جوابی که بین دقوقی و خداوند انجام می‌گیرد، می‌توان به احساس نقیصهٔ دقوقی پی برد. خداوند از او می‌پرسد با وجود مهر من چه نیازی به عشق ابدال داری؟ دقوقی جواب می‌دهد: تو در نیاز را بر من گشوده‌ای. از آنچه که دارم افزونتر می‌طلبم. سپس به داستان حضرت داود تمثّل می‌جوید که با وجود نود گوسفندی که دارد طمع در تنها گوسفند حریف هم بسته است.

این همی گفتمی چو می‌رفتمی به راه
یارب آنها را که بشناسد دلم
و آنک نشناسم توای یزدان جان
حضرتش گفتمی که‌ای صدر مهین
مهر من داری چه می‌جویی دگر؟
او بگفتمی یارب ای دانای راز
در میان بحر اگر بنشسته‌ام
همچو داودم نود نعجه مراست

(مثنوی، ۱۹۴۷/۳-۱۹۵۴)

در ابیات فوق، دقوقی که ممتل خود مولاناست از خداوند می‌خواهد اولیایی را که می‌شناسد دل‌شان را با وی مهربان سازد و آنهایی را که نمی‌شناسد به او معرفی نماید. آیا یکی از اولیایی که او می‌شناخته، شمس تبریزی نبوده است؟ شمسی که مولوی در شامات حضورش را دریافته بود^{۱۰} و شاید بنا به عهد و پیمان نهانی که با او داشت، فکر اتصال با آن شخصیت بی‌نظیر معنوی یک آن مولوی را رها نمی‌کرد. مولانا بعد از کسب علم رسمی و زهدورزی متشرعانه، بی‌برده بود هنوز کار او تمام نشده و از خداوند «طلب یار» می‌کرد تا او را دستگیر باشد و مراحل باقیمانده سلوک را به مدد او طی کند. این درد طلب را مولانا در دیباچه دفتر دوم، توضیح داده است.^{۱۱} در همین داستان، اقدام به سفر دقوقی (مولانا) به معنای درک نقصان بزرگ در زندگی و «نه» گفتن به وضعیت موجود است.

از آنجا که عمده سفرهای عرفانی، به منظور ایجاد تحول روحی و استكمال معنوی عارف انجام می‌گیرد، با کنش‌های کهن الگویی (آرکی تایپی) یونگ از جمله «آیین تشرّف» قابل مقایسه است. عارف، با انتخاب سفر، وضعیت موجود را به هم می‌ریزد و وارد فرایندی از تحول شخصیتی می‌شود که در نهایت، هویت او را دگرگون می‌کند. دقوقی (مولانا) از طریق سفر انفسی و ورود به میدان کشف و شهودهای عارفانه که در نهایت به دیدار با ابدال نائل می‌شود، از همقطاران خود فاصله می‌گیرد. اینجاست که فردیت او تحقق پیدا می‌کند و به تعبیر کی‌یرکگور چنان از دیگران متمایز می‌شود که دیگر او را نمی‌توان فراموش کرد. پیش از سفر انفسی برای دیدار با ابدال، دقوقی هر چند «نسبت به دیگر انسان‌ها از مقام بالاتری برخوردار است، اما موقعیت مکانی، زمانی و شرایط او همان شرایط و موقعیت دیگر انسان‌هاست.» (اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۱: ۷۸) مولانای فقیه و دانشمند نیز با وجود برتری نسبت به انسان‌های پیرامون خود، در همان شرایط و نظام ارزشی (بویژه ارزش‌های دینی) قرار دارد که توده مردم بدان تعلق دارند. دقوقی داستان تنها توانسته از مردم فاصله بگیرد (بیت ۱۹۳۱) اما هنوز به آنها دلبستگی دارد (ابیات ۱۹۳۲-۱۹۳۳). آدمی در رابطه با خلق سه شیوه زیستی می‌تواند برگزیند: نخست اینکه خود را محور همه چیز قرار دهد و دیگران را برای خود بخواهد؛ دو دیگر اینکه از مردم فاصله بگیرد و پسند و ناپسند آنان برایش مهم نباشد، ولی به خلق مهر و محبت بورزد؛ سدیگر اینکه چنان تسلیم اراده الهی باشد که بود و نبود خلق برایش مهم نباشد. به نظر می‌رسد دقوقی شیوه دوم را انتخاب کرده بود. جدا از مردم می‌زیست اما به شدت دوستدارشان بود.

سفر دقوقی (مولانا) دقیقاً از نوع سفرهای عارفانه است. او می‌خواهد در روی بشر، اما نه هر بشری، بلکه «سلطان زمانه»، «قلزمی در قطره» و «آفتابی درج در ذره» ای انوار یار را ببیند. مصداق بیرونی این بشر در عصر مولانا، کسی غیر از شمس تبریزی نیست. به صورت پوشیده راوی (مولانا)، دقوقی را با موسی (ع) که به تعبیر قرآنی در مجمع البحرین به دنبال خضر (ع) می‌گشت، مانند کرده است.

می روم تا مجمع البحرین من تا شوم مصحوب سلطان زمن (مثنوی، ۱۹۶۸/۳)
گفت روزی می‌شدم مشتاق وار تا ببینم در بشر انوار یار
تا ببینم قلزمی در قطره ای آفتابی درج انوار ذره ای
(مثنوی، ۱۹۸۳/۳-۱۹۸۴)

می دانیم در بسیاری از موارد، مولانا رابطه خود را با شمس تبریزی در قالب همین داستان موسی و خضر بیان کرده و در بین مناقب نویسان نیز این مقایسه امری شایع بوده است و از جمله سلطان ولد در ولدنامه به صراحت این مقایسه را انجام می‌دهد.

غرضم از کلیم مولاناست آنکه او بی نظیر و بی همتاست...
خضرش بود شمس تبریزی آنکه با او اگر در آمیزی
هیچ کس را به یک جوی نخری پرده های ظلام را بدری
(ولدنامه: ۳۳-۳۴)

حتی اگر بیان غیرمستقیم مولانا در مثنوی و بیان صریح سلطان ولد و مناقب العارفین^{۱۲} را نادیده بگیریم، بنا بر اصل «جابه جایی» و «انتقال» در روایت‌های رؤیایگون ادبی که نظر فروید بر آن صخه گذاشته است،^{۱۳} مولوی جای طالب و مطلوب را عوض کرده و عمل شمس را به خود نسبت داده است. به نظر می‌رسد نیازی به این توجیه هم نیست. زیرا در مکتب عرفانی مولانا و شمس، تحقق امر قدسی - باریابی به آستان حضرت حق - تنها از طریق «دیگری» امکان پذیر می‌شود و لذا هر عارفی به هر اندازه که در سیر و سلوک عرفانی تعالی یافته باشد، باید به واسطه دیگری آخرین مراحل را طی کند. دیدن «انوار یار» در صورت بشر مبتنی بر این اصل عرفانی است که مولانا و شمس، هر دو به آن ایمان دارند. لذا در مکتب عرفانی آنها رابطه دوسویه «انسان - خدا» به رابطه سه سویه «انسان - انسان - انسان» تبدیل می‌شود. با این توضیح، اگر از منظر شمس بنگریم، او موسی است و مولانا به عنوان ولی خدا که شمس دیدارش را از خداوند طلب می‌کرد، خضر و بالعکس اگر از منظر مولانا نگاه

کنیم، او موسی است و شمس خضری که باید دست او را بگیرد و از ظلمات خودخواهی و خوشنامی عبور دهد.

نکته مهم دیگری که در داستان بدان اشاره شده است، تأکید راوی بر «انفسی بودن سفر» دقوقی است نه سفر جسمانی که نیاز به اسباب و لوازم مادی دارد و در بستر «زمان» و «مکان» مادی انجام می‌شود. سیر و سفر انفسی، همان چیزی است که کی یرکگور آن را لازمه دستیابی به ایمان حقیقی می‌داند.^{۱۴} مولوی در این داستان که «سر سیر و سلوک» خود را در «حدیث حال دقوقی» بیان کرده، سفرهای روحانی خود را گزارش می‌کند. اگر شمس، سفر جسمانی را برای یافتن یکی از اولیای الهی انتخاب کرده بود و شهر به شهر با لباس میدل (در کسوت بازرگانان) و گمنام سفر می‌کرد، مولوی در قونیه نشسته بود و در باطن سفر می‌گزد.

سال و مه رفتم سفر از عشق ماه	بی خبر از راه حیران در اله
پا برهنه می‌روی بر خار و سنگ	گفت من حیرانم و بی خویش و دنگ
تو مبین این پایها را بر زمین	زانک بر دل می‌رود عاشق یقین
از ره و منزل ز کوتاه و دراز	دل چه داند کوست مست دلنواز
آن دراز و کوتاه اوصاف تن است	رفتن ارواح دیگر رفتن است...
سیر جان بی چون بود در دور و دیر	جسم ما از جان بیاموزید سیر
سیر جسمانه رها کرد او کنون	می رود بی چون نهان در شکل چون

(مثنوی، ۱۹۷۴/۳-۱۹۸۱)

گفتیم عمده اشتغال فکری مولوی در سال‌های قبل از ورود شمس به قونیه، اتصال با آن یار آسمانی یا خضر وقت خویش بود. در این درگیری‌های ذهنی، مولانا مدام به موانع اتصال فکر می‌کرد. یکی از موانع در این داستان به صورت کاملاً پوشیده مطرح شده است. مولوی در این سال‌ها، هنوز درگیر سپهر اخلاقی^{۱۵} بود و سرنوشت انسان‌های پیرامون خود، از جمله مهمترین دغدغه‌های فکری او بود. او مشفقانه، نظر در خلق داشت و از اینکه آنها را اسیر تلاطمات زمانه می‌دید، زجر می‌کشید.

مشفق بر خلق و نافع همچو آب	خوش شفیع و دعایش مستجاب
نیک و بد را مهربان و مستقر	بهتر از مادر شهی تر از پدر

(مثنوی، ۱۹۳۲/۳-۱۹۳۳)

نکته بسیار جالب اینکه در مناقب العارفین حکایتی آمده است که می‌تواند کلید حل داستان

بغرنج و معماگون دقوقی باشد. اگرچه، در اجزای آن رگه‌هایی از کرامت‌سازی‌های مرسوم متون عرفانی قدیم دیده می‌شود و این اجزا چیزی جز شاخ و برگ دادن‌های تخیلی مریدان و دوستداران مولانا نیست، اصل حکایت قابل توجه است و داستان دقوقی می‌تواند بازآفرینی شده این تجربه فردی مولانا باشد که مانند هر داستان و تمثیل مثنوی، گسترش یافته و ظرفیت بر دوش کشیدن معانی متعدّد را پیدا کرده است. اصل حکایت چنین است:

«باران عتیق و اخوان شفیق که هر یکی شقیق وقت خود بودند - رَحْمَهُمُ اللهُ - چنین روایت کردند که چون لشگر باجو^{۱۶} گرداگرد قونیه را تو بر تو حلقه زده بودند و به محاصرت مشغول شده و کافّه خلایق از جان خود اومید بریده از همدیگر حلالی می‌خواستند، به حضرت مولانا آمده فریادها کردند و استمداد خواستند، همانا که حضرت مولانا از دروازه حلقه بگوش بیرون آمده بر سر تلّی که سپس میدان قونیه است برآمده به نماز اشراق مشغول شد و گویند که خیمه باجو را زیر آن تلّ زده بودند، از بعضی نوینان او دیدند که شخصی ازرق پوش دحانی دستار بر بالای آن تلّ برآمده به فراغت تمام نماز می‌گزارد و عالم در هم شده و آن زمان لشگر مغول از نور اسلام و امان و ایمان و ایمان بیخبر بودند، بلک در چندین پاره شهرهای اسلام هدم مدارس و مساجد و مناره‌ها کرده بودند، به اتفاق تمام قصد کردند که حضرت مولانا را تیرباران کنند همه را دست‌ها بسته شد، چندانک می‌کوشیدند کشیدن کمان ممکن نشد، بر اسبان سوار شده بر بالای تلّ می‌تاختند و اسبان را گرم می‌کردند، اسبی از آن جمله گامی پیش نهاد و اهالی شهر این قدرت را از بالای برج تفرّج می‌کردند و تکبیرها و فریادها به عیوق می‌رسانیدند. چون به خدمت باجو این حکایت را عرضه داشتند به نفسه برخاسته از در خیمه بیرون آمد، تیر و کمان خواسته تیری به جانب او پُران کرد، همانا که تیر بازگشته در میان لشگر افتاد. تا سه نوبت سوار شده اسب را پیش راند، دید که هیچ نمی‌رود از غایت غیظ و غضب پیاده گشته روان شد، به قدرت قادر کان فیکون هر دو پایش بسته شده نتوانست جنبیدن. گفت: آن مرد به حقیقت از آن یرتغانست. از خشم او پرهیز باید کردن و در هر شهری و ولایتی که چنان مردی باشد، آن مردم اصلاً مغلوب ما نشوند.» (افلاکی، ج ۱، ۱۳۶۲: ۲۵۸-۲۵۹)

مضمون همین حکایت در سه نوبت دیگر در مناقب با کمی اختلاف تکرار شده است و به نظر می‌رسد افلاکی واقعیتی تاریخی را هر چند به شکل افسانه‌ای روایت می‌کند.^{۱۷} نشانه درون متنی پیوند این حکایت با داستان دقوقی، گزاردن «نماز اشراق» توسط شخصیت اصلی حکایت و داستان است. به نظر می‌رسد کلمه «اشراق» به صورت تصادفی در متن حکایت وارد نشده

است. اگر این حکایت واقعیت تاریخی داشته باشد، آن گاه می‌توان گفت زمان، مکان و اشخاص این حکایت به صورت سمبلیک در داستان دقوقی تجلی کرده است؛ بدین گونه که دقوقی، مولاناست که درد و دلهره مردم او را به دعا و استغاثه به درگاه خداوند کشانده است. دریا و امواج آن لشگر جرّار مغول است که در صورت استیلا بر شهر، بر صغیر و کبیر رحم نمی‌کرد و همه را از دم تیغ می‌گذراند؛ اهل کشتی نیز مردم قونیه هستند که در معرض دریای طوفان زای حمله لشگر مغول فرار گرفته بودند.

باید دید اسناد تاریخی درباره ورود لشگر مغول به آسیای صغیر و نزدیک شدن آنان به فرماندهی باجو به شهر قونیه، چه می‌گویند و آیا با استناد به گزارش‌های تاریخی می‌توان درستی یا نادرستی اصل این حکایت را اثبات کرد؟ ذبیح الله صفا آغاز نفوذ مغول در آسیای صغیر را از جنگ بایجو با غیاث الدین کبخسرو ثانی (۶۳۴-۶۴۳) و شکست او می‌داند.^{۱۸} اگر سال ۶۴۳ را تاریخ نبرد سرنوشت ساز بایجو با این غیاث الدین بدانیم، هیچ استبعادی ندارد که مولوی برای ممانعت از یورش لشگر مغول به قونیه، چنین دعا و نیایشی را کرده باشد، یعنی زمانی که شمس نیز در قونیه بوده و تقریباً یک سال از ورود او به این شهر و ملاقات با مولوی می‌گذشت. در جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی به مأموریت یافتن بایجو برای تصرف بلاد روم اشاره شده است و از این فرد، در چند نوبت سخن به میان آمده، از جمله در فتح بغداد. ولی به جنگ‌های او در آسیای صغیر به صورت مبسوط پرداخته نشده است.^{۱۹} در تواریخی مانند جامع التواریخ، طبقات ناصری، تاریخ وصاف و تاریخ الفخری نیز به مسأله حمله بایجو به قونیه اشاره شده است. در کتاب تاریخ مغول، نوشته عباس اقبال آشتیانی در چند نوبت به حکمرانی بایجو بر بلاد غربی ایران و نفوذ او در آسیای صغیر اشاره شده است.^{۲۰}

به نظر می‌رسد حساس ترین قسمت داستان دقوقی، یعنی نماز خواندن او به عنوان امام جماعت ابدال و در حین نماز، پریشان حالی اهل کشتی را دیدن و در حقّ شان دعا کردن، از این تجربه فردی مولانا گرفته شده است. اگر اصل روایت بدان گونه که افلاکی از قول معتمدان نقل کرده، رخ داده باشد، به عنوان تجربه‌ای ترسناک و بهت آور بعید است پس از تقریباً دو دهه از حافظه آگاه و ناآگاه مولوی پاک شده باشد. ایستادن در برابر قومی خونخوار و برای نجات اهل شهری استغاثه و دعا کردن، عمل مخاطره آمیز فراموش ناشدنی است. ترس و دلهره حاصل از این تجربه زمانی معلوم می‌شود که به متون تاریخی آن روزگار مراجعه کنیم و ببینیم که چگونه ترسی فراگیر و فلج کننده کرور کرور آدم را در برابر تعدادی معدود از لشگریان مغول عاجز و

ناتوان کرده بود، به گونه‌ای که مرگ را بر هر اقدامی ترجیح می‌دادند. بنابراین، بعید نیست مولانا لحظات خوف و خطر این تجربه را در لایه‌های پنهان ذهنش حفظ کرده باشد و در این داستان، هنگام کشف و شهود عرفانی که بُعد هوشیار تضعیف می‌شود، بخشی‌هایی از ذخایر ناخودآگاه او امکان بروز و ظهور بیابد. استفاده از تعبیر «قیامت» برای وضعیت اهل کشتی بی تناسب با هول و ولایی نیست که مغولان در حملات خود به شهرها ایجاد می‌کردند. از لحن راوی (دقوقی) در خطاب به خداوند برمی‌آید که گویی اهل کشتی را می‌شناسد و از سیاهکاری‌های آنان باخبر است. مولانا، بارها در مثنوی و دیگر آثارش از بی‌مهری و دشمنی‌های مردم روزگارش شکایت کرده است؛ بویژه در باب معاملهٔ آنان با معشوق روحانی او، شمس تبریزی از دست کج اندیشان و «بدسگالان» زمانه اش خون دل‌ها خورده بود.

چون دقوقی آن قیامت را بدید	رحم او جوشید و اشک او دوید
گفت یا رب منگر اندر فعل شان	دست شان گیرای شه نیکونشان
خوش سلامت شان به ساحل بازبر	ای رسیده دست تو در بحر و بر
ای کریم و ای رحیم سمرمدی	در گذار از بدسگالان این بدی

(مثنوی، ۲۲۰۸/۳-۲۲۱۱)

در هر صورت، با دعای دقوقی (مولانا) اهل کشتی (اهل قونیه) از غرقاب (فتنهٔ مغول) نجات می‌یابند. اگر اسناد تاریخی، نجات یافتن قونیه از آسیب یورش‌های مغولان را تأیید کنند، امکان مطابقت این تجربهٔ فردی مولانا با آنچه در داستان دقوقی آمده، بیش از پیش تقویت خواهد شد. کتاب «الوامر العلالیه فی الامور العلالیه» معروف به تاریخ ابن بی بی، معتبرترین اثر تاریخی است که به تحولات سیاسی عصر مولانا از جمله به یورش مغولان به آسیای صغیر پرداخته است. بنا به گزارش‌های این کتاب، لشکر مغول به فرماندهی «جرماغون» از سال ۶۲۹ به ولایات آسیای صغیر یورش آوردند و نخستین شهری که به تصرف آنها درآمد، «سیواس» بود.^{۲۱} در این زمان، سلطان علاءالدین کیقباد بر روم و از جمله قونیه حکمرانی می‌کرد. او با فرستادن تحف و هدایا به نزد اوکتای قان ایلی را پذیرفت و فرزندش، سلطان غیاث‌الدین نیز به روش پدر رفت. بعد از فتح قیصریه به فرماندهی بایجو، مجدداً مصالحتی بین امرای روم و مغول برقرار گردید. ولی در زمان سلطان عزالدین کیکاوس، سایهٔ جنگ مغولان به سرکردگی بایجو بر قونیه سنگینی نمود. در این واقعه نیز به جز خرابی قلعهٔ بیرونی شهر، به آن آسیبی نرسید و سلطان با بایجو مصالحه کرد.^{۲۲} بنابراین، در این کتاب نیز که انتظار می‌رفت جزئیات

بیشتری دربارهٔ اتفاقات مربوط به قونیه و یورش مغولان ثبت شده باشد، چیزی بیش از این موارد نیامده است. از آنجا که اغلب کتب تاریخی، صرفاً رخداد‌های کلی سیاسی را ضبط کرده‌اند، نمی‌توان به غیرواقعی و ساختگی بودن روایت‌های مندرج در رسالهٔ فریدون سپهسالار و مناقب العارفین حکم کرد. چنانکه، در این کتاب‌ها اثری از رخداد‌های مربوط به خانوادهٔ مولانا از جمله ورود و اقامت بهاء‌ولد در قونیه، آمدن برهان الدین محقق ترمذی، ورود شمس و اتفاقات پس از آن، وفات مولانا و غیره نیامده است. در رسالهٔ فریدون سپهسالار و مناقب العارفین چند حکایت دربارهٔ این مسأله، یعنی در امان ماندن قونیه از حملهٔ لشکر مغول به دلیل وجود مولانا هنگام زندگی و حتی بعد از وفات او نقل شده است.^{۳۳} یکی از حکایت‌های منقول سپهسالار را با کمی تفصیل، افلاکی از قول شخصی به نام «اخى احمد شاه» نقل می‌کند و شاخ و برگى که این واقعه در روایت افلاکی پیدا کرده، نشان دهندهٔ آمیزش یک واقعیت تاریخی با تخیل عامه در طول چند دهه بعد از مرگ مولانا است. در روایت افلاکی، اخى احمد به نمایندگی از اهل قونیه همراه با تحف به اردوی مغول می‌رود و با کیغاتو دیدار می‌کند. هنگام ملاقات، وجود مثالی مولانا به صورت مردی «رَبْعَه القَد» دو موی زرد چهره، دستار دখانی بر سر، بُرد هندی در بر (افلاکی، ج ۲، ۱۳۶۲: ۶۱۲) بر کیغاتو تجلی می‌کند و او را از حمله به شهر می‌ترساند. در حکایتی دیگر و در زمان «باجو» لشکر مغول شهر را محاصره می‌کنند و مردم به مولانا پناه می‌برند و او مردم را اطمینان می‌دهد تا قیامت، مغول بر قونیه دست نخواهد یافت.^{۳۴}

مهمترین گره کور داستان دقوقی در همین ابیاتی که ذکر کردیم، آمده است. سؤال این است اگر دعای دقوقی در حق اهل کشتی (دعای مولانا برای نجات اهل قونیه از یورش مغولان)، دعای خداوند است که از زبان او بیان می‌شود (ابیات ۲۲۱۹-۲۲۲۱) یا به تعبیر مولوی، خدا خود دعا و خود نیز آن را اجابت می‌کند، پس چرا ابدال (شمس) به دعای دقوقی (در واقع دعای خداوند) اعتراض می‌کنند و آن را «فضولی» و دخالت در ارادهٔ الهی می‌دانند؟ می‌دانیم مبنای نظری ابیات فوق، مبتنی بر «حدیث قرب نوافل» است که مولانا بارها در توجیه گفتار و رفتار عارفان به آن استناد کرده است. آیا شمس تبریزی به این اصل اعتقادی نداشت؟ در مقالات شمس، توجه به این حدیث بسیار کم رنگ تر از مثنوی و دیگر آثار مولانا است و تنها یک بار در ضمن حکایتی به آن اشاره شده است.^{۳۵} به نظر می‌رسد احتمال اینکه در این مورد نیز مانند سطح گویی عارفان رادیکال بین مولانا و شمس اختلاف نظر باشد زیاد است. اگر این احتمال را کنار بگذاریم، حقیقتاً تناقض فوق ناگشوده می‌ماند و با هیچ ادلهٔ عرفانی نمی‌توان آن

را توجیه کرد. پیشفرض مسلم همه مولوی شناسان این است که بین شمس و مولانا هماهنگی فکری و مرامی تمام عیاری وجود داشت. ممکن است تعابیر عارفانه و عاشقانه مولانا از رابطه اش با شمس، به فنای او در وجود شمس تعبیر شود. گزارش هایی از زندگی آن دو در دست هست که اثبات می کند با وجود تقرب و نزدیکی فراوان، هر یک فردیت خود را در برابر دیگری حفظ کرده اند. به عنوان نمونه، یکی از این گزارش ها را از قول افلاکی نقل می کنیم. در این حکایت، مولانا به صریح ترین زبان ممکن، وجود و فردیت خود را در برابر شمس اثبات می کند. «ملک المدرّسین مولانا شمس الدّین ملطی رحمه الله علیه از کبار یاران محرم بود و در انواع حکم مُشارٌ الیه و مُتَّفَقٌ علیه، روایت کرد که روزی مصحوب حضرت مولانا در باغ جنیدالزمان معروف الوقت چلبی حسام الدّین بودیم و حضرت مولانا هر دو پای مبارک خود را در آب جوی کرده معارف می فرمود. همچنان در اثنای کلام به ثنای صفات سلطان الفقراء مولانا شمس الدّین تبریزی مشغول گشته، مدح های بی نهایت فرمود و خدمت مقبول الاقطاب بدرالدّین ولد مدرس رحمه الله که از اکابر کَمَل اصحاب بود، در آن حالت آهی بکرد و گفت: زهی دریغ، مولانا فرمود که چرا حیف و چه حیف و این حیف بر کجاست و موجب حیف چیست و حیف در میان ما چه کار دارد؟ بدرالدّین شرمسار گشته سر نهاد و گفت: حیف بر آن بود که خدمت حضرت مولانا شمس الدّین تبریزی را در نیافتیم و از حضور پرنور او مستفیذ و بهره مند نگشتیم و همه تأسّف و تهلّف بنده بدان سبب بود، همانا که حضرت مولانا ساعتی عظیم خاموش گشته هیچ نگفت، بعد از آن فرمود که اگر به خدمت مولانا شمس الدّین تبریزی عظیم الله ذکره نرسیدی، به روان مقدّس پدرم به کسی رسیدی که در هر تار موی او صد هزار شمس تبریزی آونگانست و در ادراک سرّ سرّ او حیران.» (افلاکی، ج ۱، ۱۳۶۲: ۱۰۱-۱۰۲)

اگر ابدال هفتگانه را که پشت سر دقوقی (مولانا) نماز می گزارند، تجلی کثرت گرایانه یک ولی بدانیم، آن یک شخص کسی جز شمس تبریزی نیست. اما اینکه چرا ابدال، دقوقی را به عنوان امام جماعت خود برمی گزینند، قابل بحث است. به نظر می رسد دلیل این کار، نه بهانه ای برای سنجش دقوقی است، نه نشان فروتنی یا ورع ابدال،^{۳۷} بلکه نشانی از اعتقاد راسخ ابدال (شمس) به تعالی و عظمت روحی و مقامی دقوقی (مولانا) است. چنانکه در مقالات، شمس چندین بار به این مسأله اشاره کرده است؛ از جمله: «والله که من در شناخت مولانا قاصرم. مرا هر روز از حال و افعال او چیزی معلوم می شود که دی نبوده است. مولانا را بهترک از این دریابید تا بعد از این خیره نباشید. ذلک یوم التّعابین. همین صورت خوب و همین سخن خوب

می‌گوید، بدین راضی نشوید، که ورای این چیزی هست، آن را طلبید از او. او را دو سخن هست: یکی نفاق و یکی راستی. اما آنکه نفاق است همه جان‌های اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی و آنکه راستی است و بی نفاق است روان انبیا در آرزوی آن است: کاشکی در زمان او بودیمی تا در صحبت او بودیمی و سخن او بشنیدیمی. اکنون شما باری ضایع مکنید و بدین نظر منگرید. بدان نظر بنگرید که روان انبیا می‌نگرد: به دریغ و حسرت.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۰۴-۱۰۵)

گفتیم که اهل کشتی با توجه و دعای دقوقی از غرقاب نجات یافتند. اما این دعا آن هم در حین نمازی که ابدال به آن اقتدا کرده بودند، مصداقی از رویگردانی از حق و توجه به خلق بود. این روی در خلق داشتن، هرچند «اخلاقی» است، خود می‌تواند سد راه کشف حقیقت متعالی باشد. می‌دانیم اخلاق، امری انسانی و از لوازم این جهانی است. کسی که بر مبنای اصول اخلاقی رفتار می‌کند، به یک اعتبار هنوز از این جهان فاصله نگرفته و رشته‌های تعلق خود را نگسسته است. دقوقی (مولانا) اگرچه مراحل سیر و سلوک معنوی را پیموده و چنان پیش تاخته است که ابدال او را برای امامت نماز خود برمی‌گزینند، ولی در حین نماز با توجهی که به اهل کشتی می‌کند، ثابت می‌شود هنوز در بند خلق است. به همین دلیل، دقوقی داستان که ممثل مولاناست از همدمی اولیای الهی (شمس) محروم می‌شود. باید به یاد داشته باشیم وصالی که برای دقوقی دست داده، در عالم کشف و شهود (ذهنی) است و نه در عالم واقعیت (عینی). به عبارت دیگر، مولانا در دوران قبل از ملاقات با شمس در قونیه، تنها در عوالم ذهنی می‌توانست به بارگاه معشوق خود (شمس) دست یابد و این حضور نیز، بسیار گذرا و لحظه‌ای بوده است. بنابراین، می‌توان گفت مولانا در این دوره هنوز حجاب‌ها (حجاب توجه به خلق) را در سیر و سلوک معنوی به کنار نزده و شاید زدودن فاصله‌ها از عهده شخص او خارج بود و انتظار می‌کشید - از طریق سیر و سفر انفسی - به مدد یکی از اولیای الهی آن را از بین ببرد. زیرا، اولیای الهی کسانی هستند که همه فاصله‌ها از جمله مهمترین آنها، یعنی «روی در خلق» داشتن را اگرچه در حد دعا برای نجات آنها باشد، از بین برده و تنها به خداوند نظر دارند. آنها تسلیم محض اراده الهی هستند و هرگونه مداخله در اراده محبوب را «فضولی» می‌دانند که به نوعی اثبات خود در کنار اثبات وجود خدا محسوب می‌شود.

شمس تبریزی، آفتابی درج اندر ذره‌ای

اولیای الهی را آن چنانکه هستند، مردم عادی نمی‌توانند ببینند. در این داستان نیز، نور شمع‌ها و

درختان و هفت مردان همگی از دید مردم پنهان می‌مانند و تنها دقوقی است که آنها را مشاهده می‌کند. زیرا «ولی خدا» یا شهسوار ایمان در تعبیر کی یرکگور، وجودی پارادوکسیکال دارد. جسم است، اما حقیقت متعالی در او مندرج و مندمج است. کسانی که خداوند چشم‌شان را بر دیدن معنویت بسته است، تنها در آنان جسمانیت صرف می‌بیند و همان‌گونه که ابلیس نتوانست روح نهفته در جسم آدم (ع) را ببیند، خامان روزگار نیز با همین «چشم ابلیسانه» به اولیای الهی می‌نگرند و از رؤیت حقیقت حالشان محروم می‌مانند.

این عجب تر که بر ایشان می‌گذشت	صد هزاران خلق از صحرا و دشت
ز آرزوی سایه جان می‌باختند	از گلیمی سایه بان می‌ساختند
سایه آن را نمی‌دیدند هیچ	صد تقو بر دیده‌های پیچ پیچ
ختم کرده قهر حق بر دیده‌ها	که نبیند ماه را بیند سه‌ها
دزه‌ای را بیند و خورشید نی	لیک از لطف و کرم نومید نی
کاروان‌ها بی‌نوا و این میوه‌ها	پخته می‌ریزد چه سحرست‌ای خدا
سیب پوسیده همی‌چیدند خلق	در هم افتاده به یغما خشک حلق

(مثنوی، ۲۰۰۹/۳-۲۰۱۵)

بنابراین، مردمی که در این داستان با وجود فقر و مسکنت، نسبت به درختان (ابدال پر ثمر) بی‌اعتنایی می‌کنند و همان‌گونه که کافران پیامبران را مجنون می‌خواندند، آنها نیز اولیا را دیوانه می‌دانند، کسانی جز همعصران مولانا نیستند، آنهایی که از بدو ورود شمس به قونیه مراتب معنوی او را درک نکردند و تا جایی که می‌توانستند در آزار و اذیت او کوشیدند و پس از او نیز همین معامله را با زرکوب و حسام‌الدین نمودند.

ای عجب چون می‌نبیند این سپاه	عالمی پر آفتابی چاشنگاه
چشم باز و گوش باز و این ذکا	خیره ام از چشم بندی خدا
من از ایشان خیره ام ایشان ز من	از بهاری خار ایشان من سمن
پیش شان بردم بسی جام رحیق	سنگ شد آبش به پیش این فریق
دسته گل بستم و بردم به پیش	هر گلی چون خار گشت و نوش، نیش
آن نصیب جان بی‌خویشان بود	چونک با خویشان پیدا کی شود
خفته بیدار باید پیش ما	تا به بیداری ببیند خواب‌ها
دشمن این خواب خوش شد فکر خلق	تا نخسبد فکرتش بسته است حلق

(مثنوی، ۱۱۰۸/۳-۱۱۱۵)

با وجود این، اولیاءالله از آنجا که مظهری از لطف الهی هستند، در برابر بی‌اعتنائی خلق روی در هم نمی‌شکنند و ذره‌ای از تلاش و کوشش خود برای نجات آنان نمی‌کاهند. اگر درختانِ پرسیاه و پرمیوهٔ این داستان، نمادی از اولیای الهی باشند، کریمانه خلق را فرامی‌خوانند و از اینکه مردم خود را از آنها بی‌نصیب می‌سازند، حسرت می‌خورند.

گفته هر برگ و شکوفهٔ آن غصون دم به دم یا لیت قومی یعلمون
بانگ می‌آمد ز سوی هر درخت سوی ما آید خلق شور بخت

(مثنوی، ۲۰۱۶/۳-۲۰۱۷)

تبدل کمی و کیفی شمع‌ها، درختان و مردان را که نمونه‌ای از عالی‌ترین و شگفت‌انگیزترین تجربه‌های شهودی هستند، می‌توان بر اساس اصول عرفان نظری توجیه کرد. هر سه اینها نمادی از انسان کامل و در نظر مولانا شمس تبریزی هستند. می‌دانیم در عالم بی‌چون (عالم مثال) کمیت‌ها (یک و هفت) و ماهیت‌ها (شمع و درخت و انسان) که سنجه‌هایی این جهانی هستند، از بین می‌روند. بنابراین، در نگاه وحدت‌بین، شمع و درخت و مردان، یک حقیقت واحدند و در نگاه کثرت‌بین، هم تعداد آنها زیاد است (هفت) و هم ماهیت‌شان از یکدیگر متفاوت. شمع، تجلی‌مثالی معنویت و نورانیت ابدال (شمس تبریزی) و درخت، تجلی‌مثالی سودمندی (سایه و میوه) آنهاست. بنابر این توجیه، نباید تعداد ابدال، ما را از مطابقت آنها با شمس تبریزی باز دارد. حتی اگر این اصل عرفانی را یکی از اعتقادات بنیادین مولاناست نادیده بگیریم، تکثر ابدال می‌تواند بنا بر تعبیر فروید مکانیزم «انحراف توجه»^{۳۸} از اصل واقعه و تجربه باشد که ضمیر پنهان راوی برای صیانت از خود، دست به تحریف تجربهٔ عینی زده است. لذا ذهن خلاق اما به شدت درگیر مولانا، تصویر ذهنی واحد از شمس را متکثر نموده و به اشکال شمع، درخت و ابدال بازسازی کرده است.

ابدال دعای دقوقی (مولانا) در حق اهل کشتی را «بوالفضولی» و «اعتراض بر مختار مطلق» می‌دانند. اگر ابدال تبلوری از شخصیت شمس باشد، باید دید چرا شمس باید دعای عبد صالح را در حق بندگان خدا این گونه تأویل کند؟ مگر سرنوشت مردم برای شمس مهم نبود؟ دو نشانهٔ متنی از اقوال شمس برای توجیه این مسأله می‌تواند مورد استناد قرار گیرد. در هر دو مورد، شمس از قول دیگران، یک بار از قول مولانا و دیگری از قول فردی ناشناخته، دربارهٔ ویژگی‌های شخصیتی خود که می‌تواند مبتنی بر نگرش عرفانی و اعتقادی او باشد، نکاتی ذکر

کرده است. آنچه از زبان مولانا می‌گوید، بر گذشتن او از مرز «توجه به خلق» حتی نجات آنان از خطرات جانی دلالت دارد. «این مولانا بارها گفته است که او از من رحیمتر است. او را مستی خوشست. خواه این کس در آب سیاه افتد، خواه در آتش و خواه در دوزخ، او دست در زیر زنج زده است نظاره می‌کند. او نه در آب می‌افتد نه در آتش در پی آن کس، الا نظاره می‌کند.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۷۴) این مرحله می‌تواند در تعبیر عارفانه که در همین داستان نیز مورد تأکید قرار گرفته، مرحله «فنا فی الله» باشد که بنده به نهایت تسلیم شدگی و نفی اراده خویش و اثبات اراده الهی می‌رسد و در این مقام، عارف مرگ و زندگی دیگران را ظهور اراده الهی می‌داند [دقوقی] در کار و بار غیب و حکمت الهی نیز از منظری انسانی می‌نگرد. این دقیقاً تفاوتی است که میان نگاه او و ابدال وجود دارد. ابدال یکسره تسلیم قضای الهی‌اند. در گفتار اعتراض آمیز آن‌ها درباره دقوقی بر دو واژه کلیدی «درد» و «انقباض» تکیه می‌شود که به روشنی نشان می‌دهد از چشم دیدار آنان حتی دردمندی و همدلی انسانی، در برابر امواج دریای غیب به چیزی نمی‌سنجد و مانعی جدی در برابر فنای کامل سالک قلمداد می‌شود. این معنی البته با منطق انسانی - حتی انسان عارفی چون دقوقی - فهم ناپذیر است.» (توگلی، ۱۳۸۹: ۱۴۱-۱۴۲) در تعبیر الاهیاتی کی یر کگور نیز، وارد شدن بنده به آستانه یا سپهر «دینی و ایمانی» است که رفتار او قابل توجیه با معیارهای بشری نیست. او در این مقام غرق تناقض و اخلاق از تبیین رفتار و گفتار او ناتوان است و همچنان که عمل ابراهیم در کشیدن کارد بر گوی فرزندش اسحاق / اسماعیل توجیه ناپذیر بود، حکم ابدال در بوالفضولانه خواندن دعای دقوقی (مولانا) نیز با احکام اخلاقی قابل ارزیابی نیست.

در نمونه دوم، شمس تأیید می‌کند وجود مولانا همه از لطف است و وجود وی آمیزه‌ای از لطف و قهر. پس اگر مولانا برای نجات اهل شهر از آسیب یورش لشگر خونخوار مغول دعا کرده بر اساس سرشت فطری خود عمل کرده است و اگر شمس بر دعای مولانا معترض بوده، بنا بر نیمی از اقتضای وجودی او، یعنی صفت قهرش بوده است. «یکی گفت که مولانا همه لطف است، و مولانا شمس الدین را، هم صفت لطف است و هم صفت قهر است، آن فلان گفت که همه خود همچنین‌اند. و آنگه آمد تأویل می‌کند و عذر می‌خواهد که غرض من رد سخن او بود نه نقصان شما! ای ابله! چون سخن من می‌رفت چون تأویل کنی؟ و چه عذر توانی گفتن؟ مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا، که هم قهر دارد و هم لطف، آن سخن او نبود و قرآن نبود و احادیث نبود، آن سخن من بود که بر زبان او می‌رفت. ترا چون رسد که گویی که همه را

هست؟ قهر و لطفی که به من منسوب کنند همه را چون باشد؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۳)

ناپدید شدن ابدال در پایان قصه بی شباهت با پایان کار شمس تبریزی نیست؛ پایان کاری که هر چه بود - قتل یا هجرت دائمی - همواره برای مولانا گره ناگشوده‌ای باقی ماند و هر چه از آن روز یا شب نکبت بار گذشت، بر پیچیدگی و در هم تنیدگی این گره افزوده شد و شب و روز مولانا را به عنوان کابوسی وحشتناک پر کرد. اگر چه در ظاهر به زبان و رفتار وانمود می‌کرد عشق بی نظیرش به آن یار آسمانی را به زرکوب و پس از او به حسام الدین منتقل کرده و به وجود معنوی آنان آرامش یافته است، در نهانگاه ذهنش حتی یک آن نمی‌توانست او را فراموش کند. بنابراین، در این داستان نیز مانند داستان‌های پادشاه و کنیزک و طوطی و بازرگان، شمسِ نهان شده در ضمیر پنهان مولانا، به شکل ابدال ظهور یافته است و اگر مولانا در عالم عینیت از شمس محروم شده بود، در عالم ذهنیت و در خلال روایت‌های رؤیایگون می‌توانست به دیدار آن یار گم شده خود نائل شود. در همین ابیات پایانی قصه تعابیری به کار برده است که دقیقاً شرح حال اوست در سال‌های غیبت همیشگی شمس. مولانا چگونه می‌توانست بپذیرد یکباره شمس بی هیچ نام و نشانی قونیه را ترک کند و هرگز از هیچ شهر و دیاری خبری از زنده و مرده او به گوش کسی نرسد؟ شمس، مثل ماهی‌ای بود که در دریا غوطه ور و از انظار ناپدید شده بود؛ یا دُری که یکباره آب شد و کسی از آن خبری نیاورد.

چون نگه کردم سپس تا بنگرم	که چه می‌گویند آن اهل کرم
یک از ایشان را ندیدم در مقام	رفته بودند از مقام خود تمام
نی به چپ نی راست نی بالانه زیر	چشم تیز من نشد بر قوم چیر
دُر‌ها بودند گویی آب گشت	نی نشان پا و نی گردی به دشت
در قیاب حق شدند آن دم همه	در کدامین روضه رفتند آن رمه

(مثنوی، ۲۲۸۸/۳-۲۲۹۲)

نتیجه گیری

داستان دقوقی چه از روایت‌های شفاهی یا مکتوب احتمالی در باب یکی از عارفان گمنام زمانه مولانا برگرفته شده و چه از جمله برساخته‌های خود مولوی باشد، تردیدی نیست که یکی از شگفت‌انگیزترین روایت‌های صوفیانه است که در رابطه‌ای بینامتنی با روایت‌های قرآنی آفریده شده است. ساختار روایی این داستان به گونه‌ای است که همزمان چندین لایه معنایی را شامل

می‌شود؛ به شکلی که رگه‌هایی از تجارب ناب شهودی مولانا که در دیگر آثارش بازتاب داشته، در این داستان به تفصیل تمام آمده است. از طرف دیگر، آموزه‌های متکثر و اندیشه‌های عرفان نظری زمینه و بافت داستان را تشکیل می‌دهد. همچنین، در یکی از خوانش‌ها، رگه‌هایی نامرئی‌تر از تجارب زیستی مولانا از لابه لای قصه قابل دریافت است. آشنایی مولوی با شمس تبریزی در دمشق و اشتیاق آتشین او به وصال و پس از تحقق این آرزو، جدایی بین آنها به همراه حوادث مهم تاریخی از جمله یورش لشگر مغول به آسیای صغیر و ترس و دلهره‌ای که این حمله در دل مردم زمانه ایجاد کرده بود و نقش برجسته مولانا در این باب چنانکه روایت‌های تاریخی نیز مؤید آن است، همگی در شکل‌گیری داستان دقوقی به صورت غیرمستقیم تأثیرگذار بوده است و همه این عوامل دست به دست داده است تا متنی رازآمیز و فراواقعگرایانه ایجاد شود.

یادداشت‌ها

- ۱- علاوه بر شرح‌ها، چند مقاله مستقل قابل ذکر در باب این حکایت در سال‌های اخیر نوشته شده است؛ از آن جمله:
 - توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۶) «نشانه‌شناسی واقعه دقوقی»، مجله ادبیات عرفانی، شماره ۵، کاشان، صص ۴-۲۹
 - اسماعیلی، عصمت و همکاران (۱۳۹۱) «رویکرد نشانه‌شناختی فرایند مرتب معنایی به مرتب تنشی در حکایت دقوقی مثنوی»، نشریه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ششم، شماره سوم پیاپی، صص ۶۹-۹۴
 - نوروزپور، لیلا و همایون جمشیدیان (۱۳۸۷) «تحلیل داستان دقوقی از مثنوی»، فصلنامه علمی پژوهشی کاوش نامه، سال نهم، شماره ۱۷، صص ۹-۲۸
 - تقوی، محمد و سمیرا بامشکی (۱۳۸۷) «حقایق خیالی داستان دقوقی در مثنوی» مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره سوم، سال چهل و یکم، شماره بی در پی ۱۶۲، صص ۲۱۴-۲۳۲
 - گرجی، مصطفی (۱۳۸۴) «تحلیل بوطیقای قصه موسی و خضر در مثنوی و کشف الاسرار»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۹ و ۱۰، صص ۱۸۱-۲۰۰
- ۲- ر.ک. فروزانفر، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ۱۳۴۹: ۱۰۷-۱۱۰
- ۳- ر. ک. زمانی، شرح جامع مثنوی، دفتر سوم، ۱۳۷۷: ۴۹۹
- ۴- ر.ک. زرین کوب، بحر در کوزه، ۱۳۸۲: ۱۴۹
- ۵- ر. ک. فروزانفر، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ۱۳۴۹: ۱۱۰
- ۶- برای آگاهی بیشتر از شباهت‌های جزئی‌تر دو روایت بنگرید به: توکلی، از اشارت‌های دریا، ۱۳۸۹: صص ۱۵۴-۱۵۹
- ۷- ر. ک. زرین کوب، بحر در کوزه، ۱۳۸۲: ۱۴۹
- ۸- ر.ک. توکلی، از اشارت‌های دریا، ۱۳۸۹: صص ۱۶۴، ۱۵۲، ۱۴۳

۹- ر. ک. عباسی، علی و هانیه یارمند (۱۳۹۰) «عبور از مرتب معنایی به مرتب تنشی: بررسی نشانه - معنانشناختی ماهی سیاه کوچولو»، فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، دوره ۲، شماره ۳ (پیاپی ۷)، ص ۱۵۰

۱۰- شمس بر سیبیل اتفاق در دو قسمت از گفتارهایش تاریخی را ذکر کرده است که می‌تواند گره بسیاری از ابهامات زندگی مولانا و شمس را باز کند. ذکر دو مرتبه این تاریخ در دو قسمت متفاوت، شبهه دخل و تصرف یا اشتباه ثبت از سوی کاتبان و نسخه‌سازان را نیز از بین می‌برد. اصل سخن او چنین است: «صور مختلف است و اگر نه معانی یکی است از مولانا به یادگار دارم از شانزده سال که می‌گفت که خلاق همچو اعداد انگورند. عدد از روی صورت است، چون بیفشاری در کاسه، آنجا هیچ عدد هست؛ این سخن هر که را معامله شود، کار او تمام شود.» (به نقل از چیتیک، ۱۳۸۶: ۱۸۵) کلید گشاینده اسرار زندگی مولانا و از جمله همین قصه طوطی و بازرگان، رقم «شانزده سال» است. به قطع و یقین، شمس این سخنان را در قونیه و در طی مجالس و محاضراتی که با مولانا و سایر مریدان داشته بر زبان آورده است؛ یعنی بین سال‌های ۶۴۲-۶۴۴ و با هر محاسبه‌ای شانزده سال پیش از زمان بیان این سخن، مربوط به دورانی می‌شود که مولانا در شامات مشغول تحصیل علوم رسمی بود. در جایی دیگر از مقالات می‌گوید: «با کسی کم اختلاط کنم. با چنین صدی - که اگر همه عالم را غلبیر کنی، نیایی - شانزده سال بود که "سلام علیک" بیش نمی‌کردم و رفت.» (همان: ۱۸۵) از فحوی سخنان دیگر شمس چنین برمی‌آید که مولانا از وی درخواست کرده بود او را تحت آموزش و تربیت ویژه قرار دهد - همچنانکه اوحدالدین کرمانی در بغداد این تقاضا را مطرح کرده بود - و شمس آن را با گفتن این سخن که - الامور مرهونه باوقاتها - به آینده‌ای نامعلوم موکول کرده بود.

۱۱- ر. ک. مثنوی، ۹۳/۲-۱۰۱

۱۲- «همچنان حضرت سلطان ولد بیان فرمود که چنانک موسی با قوت نبوت و عظمت بسالت رسالت جویای خضر علیهما السلام گشته بود، حضرت مولانا نیز با وجود چندین فضایل و خصایل و اخلاق حمیده و شمایل و مقدمات و کرامات و انوار و اسرار که در دور و طور خود بی نظیر بود و عظیم المثل، طالب مولانا شمس الدین تبریزی شده بود و خدمت شمس نیز من جمیع الوجوه فدای عشق او گشته و مجموع انبیا و اولیا برین طلب و مصاحبت همدیگر مأمور بودند.» (افلاکی، ج ۲، ۱۳۶۲: ۶۸۷-۶۸۸)

۱۳- ر. ک. فروید، تعبیر خواب و بیماری‌های روانی ۱۳۶۱: ۱۳۷ و ۲۰۲

۱۴- ر. ک. سورن کی یرکگور، ۱۳۸۶، «انفسی بودن حقیقت است»، سیری در سپهر جان (مقالات و مقلولاتی در معنویت) ترجمه مصطفی ملکبان، ۱۹-۴۸

۱۵- کی یر کگور در طرح مسأله هدف و معنای زندگی، به سه سپهر (مرحله یا منزل) زندگی قائل می‌شود، سپهرهایی که هر انسانی با توجه به رشد شخصیتی خود یکی از آنها را برمی‌گزیند و همین گزینش تعیین‌کننده عیار زندگی فرد خواهد بود. سپهر حسانی، اخلاقی و دینی سه مرحله رشد و تکاملی را تشکیل می‌دهند. در سپهر حسانی، فرد به دنبال لذت‌های شخصی است ولی در سپهر اخلاقی، فرد از خویشتن به درمی‌آید و تابع امر کلی اخلاقی می‌شود و سرنوشت دیگران، برای او اهمیت می‌یابد. در سپهر دینی، فرد همه چیز را به خدا می‌بازد و تنها او را می‌طلبد. (ر. ک. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ۱۳۸۷: ۳۳۳)

۱۶- باجو، تایجو، باجو نوین (با سه شکل کتابت) از سرداران معروف مغول بود از قوم یسوت و اوکتای قان او را

- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۵) تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، چ ششم، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران
- تقوی، محمد و سمیرا بامشکی (۱۳۸۷) «حقایق خیالی داستان دقوقی در مثنوی» مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره سوم، سال چهل و یکم، شماره بی در پی ۱۶۲، صص ۲۱۴-۲۳۲
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹) از اشارت‌های دریا، بوطیقای روایت در مثنوی، چ اول، انتشارات مروارید، تهران
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۶) «نشانه‌شناسی واقعه دقوقی»، مجله ادبیات عرفانی، شماره ۵، کاشان، صص ۴-۲۹
- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷) مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران
- جوینی، عظاملک بن بهاء‌الدین (۱۳۷۵) تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح علامه محمد قزوینی، چ اول، دنیای کتاب، تهران
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲) بحر در کوزه، چ دهم، انتشارات علمی، تهران
- زمانی، کریم (۱۳۷۷) شرح جامع مثنوی، دفتر سوم، چ دوم، انتشارات اطلاعات، تهران
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۹۱) رساله سپهسالار، تصحیح و توضیح محمدعلی موحد، چ اول، نشر کارنامه تهران
- صفا، ذبیح‌اله (۱۳۷۱) تاریخ ادبیات در ایران، چ یازدهم، تهران، انتشارات فردوس
- عباسی، علی و هانیه یارمند (۱۳۹۰) «عبور از مربع معنایی به مربع تنشی: بررسی نشانه - معناشناختی ماهی سیاه کوچولو»، فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، دوره ۲، شماره ۳ (پیاپی ۷) صص ۱۴۷-۱۷۲
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۹) مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، چ دوم، امیرکبیر، تهران
- فروید، زیگموند (۱۳۶۱) تعبیر خواب و بیماری‌های روانی، ترجمه ایرج پورباقر، چ چهارم، انتشارات آسیا، تهران
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه، چ هفتم، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش
- گرجی، مصطفی (۱۳۸۴) «تحلیل بوطیقای قصه موسی و خضر در مثنوی و کشف الاسرار»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۹ و ۱۰، صص ۱۸۱-۲۰۰
- گروه مؤلفان (۱۳۸۶) سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)، ترجمه مصطفی ملکیان، چ دوم، نشر نگاه معاصر، تهران
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷) غزلیات شمس تبریزی، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، چ سوم، انتشارات سخن، تهران
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۷) مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد آبن نیکلسون، چ پنجم، امیرکبیر، تهران
- نوروزپور، لیل و همایون جمشیدیان (۱۳۸۷) «تحلیل داستان دقوقی از مثنوی»، فصلنامه علمی پژوهشی کاوشنامه، سال نهم، شماره ۱۷
- وولهایم، ریچارد (۱۳۹۰) فروید و فهم هنر، ترجمه شهریار وقفی پور، تلی از تصاویر شکسته، مقالاتی درباره روانکاوی، چ اول، نشر چشمه، تهران

