

پژوهشنامه‌ی ادب غنایی
دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال دهم، شماره‌ی نوزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱
(صص: ۵۴-۳۳)

کوه و معانی نمادین آن در بیان عواطف عارفانه و عاشقانه‌ی مولانا در مثنوی

دکتر محمد بهنام فر* – مریم زمانی پور**
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

چکیده

مولوی پرآوازه‌ترین شاعری است که لطیف‌ترین و با شکوه‌ترین معانی زندگی را در قالب مثنوی به جهانیان عرضه کرده است. مثنوی را به عنوان گنجینه‌ای از تصاویر بی‌پایان و مولوی را با قدرت تصویرگری بی‌مانند، می‌شناسیم. مولوی از ساده‌ترین جلوه‌های زندگی و مظاهر بی‌مانند عالم طبیعت از جمله کوه، نفیس‌ترین و ناشنیده‌ترین درس‌ها را به ما می‌آموزد و به دنیای کهنه و غم‌زده‌ی درون ما، جامه‌ای از طراوت و تازگی می‌بخشد.

با توجه به اهمیتی که کوه در تصویرگری‌های شاعرانه و بیان عواطف و احساسات مولانا دارد که این خود حاکی از بازتاب افکار متعالی و روح بزرگ اوست، در این مقاله کوشیده‌ایم تا نقش کوه و

*Email: mbehnamfar@birjand.ac.ir

**Email: maryam.zamanipour@stu. birjand.ac.ir کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

تاریخ پذیرش: ۹۱/۷/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۳۰

معانی نمادین آن را در بیان عواطف عاشقانه و عارفانه مولانا تحلیل کنیم و از این رهگذر با خلاقیت شاعرانه و شیوه‌ی بیان عواطف و احساسات او در بیان مضامین والای عرفانی آشنا شویم. این تحقیق به روش توصیفی و شیوه‌ی تحلیل محتوا انجام شده است. نتایج تحقیق، نشان دهنده‌ی تعلق خاطر و توجه روح بزرگ مولانا به مظاهر بخشندگی، عظمت و بزرگی و پایداری است. کوه علاوه بر هیبت و صلابتی که دارد، الهام بخش یک درس اخلاقی نیز هست و آن درس هم صدایی در عین رازداری و پناه دهنده‌گی است که مولانا به آن توجه خاصی داشته است.

واژگان کلیدی: مولوی، مثنوی، کوه، نماد شناسی، کوه و مثنوی.

مقدمه

کوه از جمله پدیده‌های طبیعی است که در آیات قرآن کریم ۴۷ مرتبه با نام‌ها و شکل‌های متفاوت از آن یاد شده است و این امر نشان دهنده‌ی اهمیت این جلوه‌ی بی‌مانند طبیعت است. از کوه به عنوان نقطه‌ی تلاقی آسمان و زمین و کانون وحی و اندیشه یاد کرده اند همچنین کوه‌ها نقش سازنده‌ای در پرورش شخصیت روحی و معنوی پیامبران داشته‌اند. در باور انسان، کوه همیشه رمز استقامت، بلندی، تعالی و جایگاه قدرت و قداست بوده است و علاوه بر هیبت و عظمت و صلابتی که دارد، الهام بخش یک درس اخلاقی نیز بوده و آن هم صدایی در عین رازداری و پناه دهنده‌گی است. بسیاری از این کوه‌های مقدس به سبب نزول وحی و تجلی فرشته‌ی حق جنبه‌ی تقدس یافته و دارای فضیلت و شرافت معنوی شده‌اند. کوه‌ها از نظر ایرانیان باستان نیز اهمیت و اعتبار خاصی داشته و می‌توان گفت که اغلب آیین‌ها و مراسم مذهبی انسان‌ها در کوه‌ها برگزار می‌شده است. شاعران از این جلوه‌ی کم‌مانند جهان طبیعت برای بیان اندیشه‌ها و افکار و اعتقادات خویش بهره گرفته‌اند و به تناسب وسعت اندیشه و دانش فرهنگی خود، به توصیف این عنصر طبیعی پرداخته‌اند که باعث پیدایی اشعاری زیبا و جذاب در فرهنگ شعری شده است. با نگاهی عمیق و دقیق به شعر شاعران ایرانی، می‌توان گفت که کوه‌ها در چهار محور اسطوره‌ای،

مذهبی، عرفانی و نمادین اهمیت دارند. این امر بی گمان ناشی از آشنایی شاعران ایرانی با فرهنگ ملی و مذهبی ایران است که باورها و اعتقادات خودشان را با بهره بردن از این جلوه‌های کم مانند طبیعت بیان کرده اند.

بازتاب کوه و جلوه های عرفانی و نمادین آن در تصویرهای مثنوی هزاران جلوه و جمال به خود می‌گیرد. در قله‌ی سر به فلک کشیده‌ی مثنوی بیش از ۱۸۵ مرتبه واژه‌ی کوه و حدود ۶۰ مرتبه واژه‌ی کوه و ۱۱۵ مرتبه کوه در تعبیرات و ترکیبات نادر استفاده شده و در ۶۰ مورد فقط منظور مولانا از واژه‌ی کوه، خود کلمه بوده است. همین کثرت استعمال، شدت تعلق خاطر و توجه روح بزرگ مولانا را به مظاهر بخشندگی، عظمت و بزرگی و پایداری، از جمله کوه نشان می‌دهد.

جنبه های رازآمیز و نمادین کوه که در مثنوی بیان شده است استواری، شکوهمندی و کمال انسان هایی را می‌نمایاند که بر ستیغ کمال نشسته اند و پاسداری از فضایل و تصرف در ضمیر انسان ها از ویژگی های آنهاست.

پیشینه و هدف تحقیق

در نقدها و شروحنی که بر مثنوی معنوی نوشته شده به صورت گذرا و پراکنده اشاراتی به موضوع مورد بحث دیده می‌شود، در کتاب فرهنگ نمادها اثر شوالیه و دیگران نیز به برخی از معانی نمادین کوه اشاره شده است، اما تاکنون هیچ گونه تحقیق کامل و مستقلی در خصوص کوه و معانی نمادین آن در بیان عواطف عارفانه و عاشقانه مولانا در مثنوی انجام نشده است. هدف مولانا از به کار بردن مظاهر و جلوه های طبیعت در مثنوی تنها شناخت آنها نیست، بلکه او از این جلوه های بی مانند برای القای مفهومی فراتر از اسطوره، رمز و نماد را شاعرانه متجلی می‌کند تا به کمک آن اندیشه های عارفانه‌ی خویش را القا کند. مولانا با تصویر سازی کوه که یکی از مظاهر طبیعی است و با استفاده از این راز و رمزها و اشارات دشوارترین و در

عین حال عالی‌ترین اندیشه‌های عارفانه-عاشقانه از جمله عشق، تجلی، سماع و ... را نشان می‌دهد و در عمق روح و روان خواننده تاثیر می‌گذارد.

این مقاله می‌کوشد تا در حد امکان نمادهای گوناگون کوه و بازتاب آنها را در بیان عواطف عارفانه-عاشقانه‌ی در مولانا در مثنوی، به تماشا بگذارد و به جست و جوی قابلیت‌هایی بپردازد که در این جلوه‌ی عظیم هستی نهفته است و موجب شده که با چنین شگفتی در ادب عرفانی ما راه پیدا کند.

کوه و بیان عواطف عارفانه-عاشقانه در مثنوی

شاعر عارف همان چیزی را می‌بیند که می‌خواهد، اما نمی‌تواند در یک پدیده چیزی بنهد که با روح و خصلت‌های آن سازگار نیست. پس تنها راز و رمزهای نهفته در دل آن را کشف می‌کند و بی‌شک در این راه، اندیشه‌های عرفانی اش راهبر اویند.

از آنجا که عارفان از حالات و دریافت‌هایی سخن می‌گویند که «لایوصف» است به تعبیری متوسل می‌شوند که ساخته ذهن و فکر و روح خود آنهاست و زبانی است رمزی و غیر معتاد و سبب این امر نیز بی‌منتھایی معانی و گاه پوشیدگی مفهوم است (بهنام فر، ۱۴:۱۳۸۷).

مولانا به وسیله‌ی یکی از جلوه‌ها و مظاهر کم‌مانند طبیعت یعنی کوه، تصاویری پویا خلق می‌کند و این امکان را نیز در اختیار می‌گیرد تا سلوک و حرکت خود در راه حق را گاه با وجد و شور و گاه با تعلیق و سکون همراه است، در زبان تصویری خویش به نمایش بگذارد. مولانا با قرار دادن انسان در برابر طبیعت بی‌جان کوه، پویایی و تحرک این تصاویر را دو چندان کرده است.

باری شاعران بزرگ که اندیشه‌ای متعالی و روحی بزرگ دارند، ناخود آگاه در پی تصاویر بزرگ و با عظمت چون خورشید و دریا و کوه هستند. لذا کوه که یکی از مظاهر بزرگ طبیعت و جهان هستی است در تصویر گری مولانا و بیان شاعرانه‌ی عواطف و احساسات او نمود چشمگیری دارد.

تجلی

عارفان راز آفرینش و سر وجود را عشق می‌دانند و این عشق را زاییده‌ی تجلی می‌شمارند و در تبیین و توجیه آن می‌گویند: «تجلی جمال و جلوه‌ی حسن معبود ازلی و تعلق علم ازلی به حسن ازلی مستلزم وجودی بود که به این جمال تام و حسن کامل عشق بورزد؛ یعنی حسن و جمال و تجلی جمال یار در صورتی تحقق می‌یافت که متجلی‌ی برای آن و صورت بی صورت معشوق در صورتی قابل تصور بود که آینه‌ای برای نمایش آن باشد... جمال و جلوه‌ی حسن ازلی که بی وجود عاشقی جمال پرست و آینه‌ای که محل انعکاس این جلوه و جمال باشد تجلی و تحقیقی نمی‌توانست داشته باشد، این استلزام و احتیاج بود که موجب ایجاد عالم وجود و شروع آفرینش شد» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۳۵۴).

صاحب مرصاد العباد در تعریف تجلی می‌گوید: «تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات و نعوت و اسماء جلالیه و جمالیه حق جل و علاست» (رازی، ۱۳۶۳: ۳۱۶). اما عرفان مولانا با اصطلاح و لفاظی کاری ندارد، و دل شرحه شرحه اش دنبال دل‌های صاف و سپید می‌گردد، دل‌هایی که مانند کوه در مواجهه با نور حق به وجد می‌آیند و از خود بی خود می‌شوند، لذا غالباً در طرح مسأله تجلی به داستان کوه طور و اندکاک آن در اثر تجلی الهی اشارات لطیف و جذابی دارد از جمله در دفتر اول معتقد است که طور سنگین دل در اثر شور و اشتیاق بی حد و عشق ناشی از تجلی ذات خدا چابک و چالاک شد و به رقص در آمد:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خرّ موسی صاعقا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶/۱-۲۵)

و در جایی دیگر این پرتو فیض بخش نور موسی است که کوه را مانند خانقاه نشینان به دست افشانی و پایکوبی وا می‌دارد و چون صوفیان کامل از همه عیبها پاک می‌گرداند:

کوه طور از نور موسی شد برقص صوفی کامل شد و رست او ز نقص

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۶۸/۱)

کوه از خویش رسته و به حق پیوسته است و از خود فنا شده و موسی نیز از وجود خاکی و صفات بشری خالی شده و نور حق طور قلبش را در هم شکسته و دلش را آئینه خانه‌ی حق می‌گرداند.

مولوی در ایبات فوق، متجلی شدن نور حق بر کوه طور و متلاشی شدن کوه را به حالت وجدی تشبیه کرده که بر صوفیه عارض می‌شود و «آن گاه برای آن که ما از صوفی شدن کوه و وجد و حالت وی تعجب نکنیم، می‌گوید که: سنگ و خاک در مقابل قدرت و فعل حق یکسانند و موسی نیز موجود مادی و اصلش از خاک بود... پس چه عجب اگر کوه نیز از جلوه‌ی جمال الهی مست و حیران شود و صوفی وار خرقه‌ی هستی را در هم شکافد» (فروزانفر، ۱۳۶۷:۳۲۹).

مولانا در دفتر سوم آن جا که از لزوم استعداد برای درک نور حق و معنویت سخن می‌گوید، تأکید می‌کند: وقتی نور خداوند بر کوه طور تجلی کرد، از آنجا که کوه توانایی تحمل نور حق را نداشت، پاره پاره شد و بر خود شکافت:

کوه طور اندر تجلی حلق یافت تا که می نوشید و می را بر نتافت

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵/۳)

و در تعبیر دیگر:

برگه سنگین بخواندم شد شکاف خرقه را بدرید بر خود تا به ناف

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۸۱/۳)

در دفتر ششم با اشاره به تجلی نور الهی بر کوه طور و استناد به آیه‌ی «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ: خدا نور آسمانها و زمین است. چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد، و آن چراغ در شیشه‌ی...» (قرآن، نور: ۳۵) جسم و دل عارف را مشکات و زجاجی می‌داند که به واسطه‌ی کمال قدرت الهی توانست نوری را که کوه بر نتابید، تحمل کند:

آنچ طورش بر نتابد ذره‌ی قدرتش جا سازد از قاروره‌ی

گشت مشکات و زجاجی جای نور که همی درّ ز نور آن قاف و طور

(مولوی، ۱۳۶۳: ۸/۶-۳۰۶۷)

کوه از هم پاشید، تا جلوه‌ی حق بر تمام ذرات آن و در درون آن ذرات هم بتابد و منظور از پاره شدن کوه، اندکاک جبال انیت است در تجلی نورالهی (همایی، ۲۵۳۶: ۲۲۰).

کوه بهر دفع سایه مندکست پاره گشتن بهر این نور اندکست

بر برون که چو زد نور صمد پاره شد تا در درونش هم زند

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۶-۴۷۵۰)

و سرانجام حق تعالی از مرتبه‌ی کبریایی و تجلی جلالی بیرون می‌آید و به مرتبه‌ی بنده‌نوازی و تجلی جمالی جلوه می‌کند:

گفت ای عنقای حق جان را مطاف شکر که بازآمدی ز آن کوه قاف

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۴۶۹۶)

سماع

بین نگرش و افکار هر شاعر با تصاویری که می‌سازد ارتباط تنگاتنگی وجود دارد به تعبیر دیگر می‌توانیم با دقت در صور خیال و تصاویر شعری هر شاعر به نگرش و جهان بینی او پی ببریم به عنوان مثال مولانا که خود عارفی اهل سماع است با بیانی بلاغی و مبالغه آمیز، هر جا صحبت از تجلی خداوند بر کوه طور و اندکاک آن می‌کند، ناخودآگاه کوه را -که برای رسیدن به سر حد کمال مطلوب در تکاپو و تلاش است- صوفی می‌بیند که در حال سماع است و در این حالت وجدی بر او عارض می‌شود و استغراقی به او دست می‌دهد که در اثر جذبه و عشق الهی از خود بی‌خود می‌گردد و به رقص می‌پردازد و دست استغنا بر جهان می‌افشاند و از فرط وجد خرجه بر خود می‌دراند تا از دام جهان آزاد شود:

عشق جان طور آمد عاشقا طور مست خرّ موسی صاعقا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶/۱)

کوه طور از نور موسی شد به رقص صوفی کامل شد و رست او ز نقص

چه عجب گر کوه، صوفی شد عزیز جسم موسی از کلوخی بود نیز

(مولوی، ۱۳۶۳: ۸/۱-۸۶۷)

لذا از آن جا که مولانا شاعری اهل بسط و سکر است که از ازل خوشدل و خندان زاده شده است و این شادی درونی در غالب تصویرگری های او از جمله تصویرگری با کوه دیده می شود، استمرار دهنده‌ی تفکر شادی گرایی در عرفان ماست (محمدی آسیابادی و علیپور، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

در بیشتر این تصاویر شور و هیجان و حرکت به چشم می خورد و پی بردن به مفاهیمی مانند کوه، به منزله‌ی کلیدی است که می توان به روح و روان شاعر راه پیدا کرد. چنانکه در دفتر سوم کوه به طور ماهرانه ای صاحب حلق می شود تا شراب عشق بنوشد و سرمست از آن به رقص و سماع پردازد:

کوه طور اندر تجلی حلق یافت تا که می نوشید و می را بر نتافت
صارَ دَكَاً مِنْهُ وَ انْشَقَّ الْجَبَلُ هَلْ رَأَيْتُمْ مِنْ جَبَلٍ رَقَصَ الْجَمَلُ

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶/۳-۱۵)

در جایی دیگر نیز مولانا می گوید: کوه هنگامی که روی موسی را می بیند و بارقه الهی را در چهره اش مشاهده می کند، به شکرانه‌ی ورود موسی "رقاص" می شود و به پایکوبی می پردازد:

چون بر آمد موسی از اقصای دشت کوه طور از مقدمش رقص گشت

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۲۶۷/۳)

به این ترتیب نیروی عشق و قدرت خیال شاعرانه مولانا دست به دست هم داده تا وجد و سروری که حاکی از شور و هیجانات درونی او است و بر اثر عشق الهی در او ایجاد شده را با تحرک و پویایی چشم گیری به تصویر بکشد.

کوه از سماع شکافته می شود تا سایه‌ی آن از بین برود که این نشان دهنده‌ی در هم ریختن جسم سالک برای روشنی جان و روح او است:

کوه بهر دفع سایه مندکست پاره گشتن بهر این نور اندکست
بر برون که چو زد نور صمد پاره شد تا در درونش هم زند

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷/۶-۴۷۵۶)

به عقیده‌ی مولانا، هر موجودی با زبان راز آمیز خود خدای را می ستاید و در نهایت گوش دل باید شنوا باشد تا بتواند تسبیح ذرات عالم را، بشنود و پیامبران و اولیای الهی چون خود را به خدا سپرده اند، خدا نیز تصرف در این جهان را خاص آنان گردانیده است. جماد با آنان به سماع می پردازد، با آنان سخن می گویند و هم آواز می شوند:

کوه با داود گشته همره‌ی هر دو مطرب مست در عشق شهی
یا جبال اوبی امر آمده هر دو هم آواز و هم پرده شده

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۰/۳-۴۲۶۹)

عشق

به اعتقاد صوفیه "محبت" وقتی به کمال رسد "عشق" نام می گیرد و عشق چون به کمال رسد به فنا در ذات و وحدت عشق و عاشق و معشوق منتهی می شود (رجایی بخارایی، "محبت"). عرفا راز آفرینش و سر وجود را در کلمه‌ی "عشق" خلاصه می کنند و عشق را مبنای آفرینش و وجود می دانند. باید دانست که عشق، نتیجه‌ی ادراک و معرفت می باشد و حاصل علم است و از معرفت به حسن و جمال، عشق پدید می آید.

عشق حقیقی همراه با الفت رحمانی و الهام شوقی است که «وَالْعِشْقُ شَبَكَةُ الْحَقِّ» و عشق حقیقی عشق به لقای محبوب حقیقی است و باقی عشق ها مجازی است و عرفا معتقدند حتی وجود افلاک و حرکات آنها به واسطه‌ی عشق و محبت است (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۳۴).

نگاه مولانا به آفرینش و هستی عاشقانه و آن جهانی است. او از هر شی که می بیند، بیش از آنچه که هست انتظار دارد و به محض دیدن آنها این فکر برایش تجسم می یابد که چون هر موجودی کمال طلب است و کمال، همان عشق و همان حرکت وجودی و جوهری

پدیده هاست، پس تمام اجزای تشکیل دهنده ی عالم در جنبش و حرکت است، بدین خاطر است که همه عاشق و مست دیدار معشوق هستند.

مولانا اساس تجلیات را به هر صورتی که باشد، ناشی از عشق می داند و عاشق در حقیقت جلوه‌ی معشوق است و طبق گفته ی او این عشق بود که کوه را متلاشی کرد و آنچه که کوه با این عظمت را زنده کرد، عشق بود. اکسیر عشق به کوه طور جان بخشید و موسی (ع) را مدهوش بر زمین زد و جلوات حق بر کوه طور متجلی شد و کوه طور به رقص آمد:

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| شاد باش‌ای عشق خوش سودای ما | ای طیب جمله علت های ما |
| ای دوی نخوت و ناموس ما | ای تو افلاطون و جالینوس ما |
| جسم خاک از عشق بر افلاک شد | کوه در رقص آمد و چالاک شد |
| عشق جان طور آمد عاشقا | طور مست و خرم موسی صاعقا |

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۲۶-۲۳)

عشق موجب سربلندی، تحرک و پویایی می شود و به عاشق تعالی و کمال می بخشد.

شاعر خواب اصحاب کهف را ناشی از نوشیدن شراب الهی معرفی می کند:

| | |
|----------------------------------|------------------------------|
| خاصه این باده که از خم بلی است | نه میی که مستی او یک شبی است |
| آن که آن اصحاب کهف از نُقل و نقل | سیصد و نه سال گم کردند عقل |

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۹-۲۰۹۸)

خداوند، عاشقانه بنده نوازی می کند و دعای شعیب پیامبر را لبیک می گوید و عنایتش کوه

را به خاک بدل می کند:

| | |
|------------------------------|--------------------------|
| چون شعیبی کو که تا از او دعا | بهر کشتن خاک سازد کوه را |
|------------------------------|--------------------------|

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۱۶۴۷)

و دعای حضرت صالح را که تاثیر عشق روحانی اوست، به اعتبار همین عشق مستجاب

می گرداند:

صالح از یک دم که آرد با شکوه صد چنان ناچه بزاید متن کوه

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۴۹/۴)

مولانا صالح را از اولیای الهی می داند و تاکید می کند که روح پیامبران از نور خداست و دعای مستجاب صالح را چنان موثر می داند که " صد چنان ناچه از کوه می زاید" مولانا هستی و وجود خود را از خدا و آن را همچون کوه استواری می داند و بیان می دارد که نسیم عشق الهی او را به جنبش و تحرک وا می دارد:

کوهم و هستی من بنیاد اوست و ر شوم چون کاه بادم باد اوست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۸۰۳/۱)

شاعر صفت ذاتی پویایی عشق را بارها و بارها در اشعارش تکرار می کند و آن را عظیم ترین قدرت در هستی می داند و سالاری حضرت رسول را به واسطه‌ی همین عشق می داند و آنگاه می فرماید: عظمت عشق سبب آفرینش و موجب کمال است و همین قدرت و شکوه است که می تواند کوه ها را با زمین هموار کند:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق بکشافد فلک را صد شکاف عشق لرزاند زمین را از گزاف

(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۵-۲۷۳۵)

استاد زرین کوب نیز به همین مطلب اشاره می کند: «البته در مثنوی هر گونه گرایش و کششی را که بین کاینات عالم هست مولانا نوعی عشق یا محبت تلقی می کند؛ چنانکه رقص کوه گران را در تجلی طور ناشی از عشق می بیند و آنچه بحر را مثل دیگ به جوش می آورد و کوه را مثل ریگ می ساید و... هم عبارت از عشق می داند و همه هستی را از دریا و کوه و زمین و آسمان مسخر عشق می یابد» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۹۴).

همه‌ی کاینات در عالم خود جویای حق اند و عشق یا همان معشوق حقیقی مانند ازدهایی همه را در خود فرو می برد.

این ازدها، دلربایی است که همه‌ی کاینات عاشق اویند:

بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
 ازدهایی گشت گویی حلق عشق
 ازدهایی ناپدید دلربا
 عقل همچو کوه را او کهربا
 عقل هر عطار گاگه شد ازو
 طبل ها را ریخت اندر آب جو

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۶-۶۲۳)

و کوه ها ابزارهایی هستند که پژواک صدای اولیا را باز می گردانند تا نام خدای خود را مکرر بشنوند:

هر نبی زان دوست دارد کوه را
 تا مثنا بشنود نام ترا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۵۱/۳)

معشوق ازلی مانند کوه ثابت و استوار است و عاشق بر اساس فطرت و طبیعت خود متزلزل و بی قرار می باشد و فقط حق می تواند این تزلزل و بی قراری را درمان کند:
 او چو گه در ناز ثابت آمده
 عاشقان چون برگها لرزان شده

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۱۵/۶)

فنا و بقا

یکی از اصول افکار و عقاید مولوی - مانند دیگر صوفیه - بیان حالت هایی است که از آن به «فناء فی الله و بقاء بالله» تعبیر می شود و آن فنای وجود ناقص در وجود کامل است که مولوی راه کمال بشر را منحصر به همین اتصال به کامل و فنای ناقص در کمال می داند (همایی، ۱۳۶۹: ۳۱۱).

اصل در عشق بر فنای صفات بشری سالک می باشد نه ذات و صورت ظاهری او، زیرا صفات بشری برای سالک در حکم حجابی است که مانع رسیدن او به وصال می شود و تا خود را از این صفات نرھاند، متجلی به صفات حق نمی شود و آن که در وادی عشق قدم می گذارد محو عشق می شود و در دریای بیکران عشق الهی غرق می شود.

مولانا در دفتر اول فنای افعالی را توصیف می کند که یکی از مراتب فنا است و آن، سقوط رؤیت فعل خود و شهود فعل حق تعالی است، بدین سبب که انسان وجهه ای الهی دارد که

فاعلیت او قائم بدان است و وجهه ای دیگر نفسی که به اعتبار آن افعال را به خود نسبت می دهد و هرگاه به سبب دوام مجاهدت و ریاضت، حق تعالی دیده ی سالک را روشنی بخشد و سرمه «ما زاعَ البَصْرُ وَ ما طَعَى» (النجم: ۱۷)، در چشم وی کشد آن وجه نفسی از بین می رود و آن وجهی الهی که اصل است باقی می ماند و در آن حالت سالک هیچ فعلی را بخود منتسب نمی بیند و سلب فعل از وی درست آید (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲۵۲).

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از ما نی، تو زاری می کنی
 ما چو ناییم و نوا در ما زتست ما چو کوهیم و صدا در ما زتست
 ما چو شطرنجیم اندر برد و مات برد و مات ما زتست ای خوش صفات

(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۰۰/۱-۵۹۸)

مولانا برای اثبات فنای افعالی، چنگ و نای و کوه و سواره و پیاده‌ی شطرنج را مثال می آورد که به حسب ظاهر به هر یک آوازی و عملی منسوب است و در حقیقت آن، فعل چنگی و نای زن و آواز دهنده و شطرنج باز است و آنها جز اسباب و ادواتی بی جان چیزی نیستند که همه‌ی اینها وصف حالت مرید و سالک رسیده و ریاضت دیده است.

جلوه ها و معانی نمادین کوه در مثنوی

در ادبیات عرفانی، نماد و زبان نمادینه، وسیله ای برای بیان مفاهیم عمیق فلسفی و عرفانی است. بسیاری از مفاهیم فلسفی و عرفانی که با زبان معمولی نمی توان آنها را بیان نمود، به شکل نماد و رمز در می آیند. در آثار نویسندگان عارف و فیلسوف برخی رموز و تمثیل ها شایان توجه است.

نماد تصویری رساننده‌ی معنایی سَرّی و رمزی است؛ از نگاه عارفانه، انسان عارف که در ورای سطح ظاهر اشیاء جهانی پنهان می طلبد، می خواهد با نماد و رمز، پرده از روی حقایق لایتنهای بردارد. از آن جا که همه‌ی هستی جلوه ای از تجلیات حق تعالی است، از دید عارف، جهان، سراسر نوعی نماد است (صلاحی مقدم، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

از این لحاظ می‌توان گفت که کلام صوفیه، به عنوان زبان طریقت که به کشف حقیقت می‌انجامد، طبیعتاً زبانی است که از رمز و مثل و تمثیل و تشبیه، برای ادای مقصود سود می‌جوید. اما این امر تنها اختصاص به صوفیه ندارد و نیز به همین صورت کلی، معلوم نمی‌دارد که دقیقاً کدام معانی و اندیشه‌های صوفیه ضرورتاً به زبان رمز بیان شده است و کاربرد زبان رمز، در آن موارد، جبری و چاره‌ناپذیر بوده است، نه سبکی ادبی و از فنون بلاغت و فصاحت (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

رمز و نماد در ادبیات عرفانی، نمودی دیگر یافته است، شاعران عارف و عارفان شاعر چون سنایی، عطار و مولوی و ... برای بیان عشق حقیقی خویش و ازگان رمزی و نمادین بسیاری را مورد استفاده قرار داده‌اند زیرا نماد بهترین تصویر ممکن برای تجسم بخشیدن به معانی خارج از واقعیت و محسوسات و فراقینی احساسات درونی به خارج است و نیز می‌توان به وسیله‌ی آن مفاهیمی بسیار عظیم و گسترده را در آن گنجانند.

مولانا نیز برای بیان اندیشه و افکار متعالی و عمیق و ژرفا بخشیدن به شعر خویش، از واژه‌های نمادین بسیاری بهره برده است. نمادهای او معمولاً شخصی و حسی‌اند و بیشتر عناصر طبیعی را در بر می‌گیرند. تصویرهای مولانا در حکم نمادهای عظیمی هستند که اکثر آنها به مفهوم "کلّ مطلق" و "حضرت حق" اشاره دارند و در آن شور عاطفی و احساسات خود را به نمایش می‌گذارد.

نمادهای بزرگ، پل ارتباطی میان انسان و جهان و اصل جان هستند و مهمترین وجه تمایز نمادهای بزرگ این است که از نظر شمول و وسعت معنایی، به قدری از حد نمادهای اولیه فراتر می‌روند که دلالتشان بر مقام و حقیقت قدسی، موجه به نظر می‌رسد (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۸۵).

مولانا از کوه که یکی از عناصر و مظاهر بزرگ طبیعی است به عنوان نماد برای نشان دادن تفکرات و تجربه‌های خویش استفاده کرده است که بیشتر این نمادها را با تعبیرهای تشبیهی لطیفی بیان می‌دارد. تصاویر نمادین صوفیانه نردبان آسمان است که مخاطب را از تعبیر لفظی به

عالم فرا هشیاری معانی مثالی می برد تا در آنجا معنایی را ادراک کند که به لفظ حیات بخشد (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۴۰).

در فرهنگ نمادها کوه قاف حقیقت جاودانه انسان است که به شکل مظهر کامل حقیقت الهی تجلی می کند (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۵: ۶۴۶) و مولانا نیز در دفتر سوم همین مضمون را بیان می دارد:

گفت ای عنقای حق جان را مطاف شکر که باز آمدی زآن کوه قاف

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۶۹۴/۳)

کوه در بیان مولانا نیز نماد مفاهیم گوناگون است که در ادامه به مواردی که در ارتباط با معانی عرفانی و عاشقانه است، اشاره می کنیم:

کوه نماد هستی و انانیت سالک:

کوه بهر دفع سایه مندکست پاره گشتن بهر این نور اندکست

بر برون که، چو زد نور صمد پاره شد تا در درونش هم زند

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۷۵۰/۶)

شکافتن و در هم ریختن کوه در برابر تابیدن و روشنی گرفتن ارزش چندانی ندارد و کوه از هم می پاشد تا جلوه‌ی حق بر تمام ذرات آن و در درون آن ذرات هم بیاشد و جسم سالک نیز مانند سایه‌ای است که وقتی نور حق بر آن می تابد، از هم پاشیده می شود تا جان که گرانبها و عظیم است، روشنی یابد و به بقای حقیقی برسد.

کوه نماد سینه‌های اولیا:

لیک درکش در نمد آینه را گر تجلی کرد سینا سینه را

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۵۵۲/۱)

و گاهی هم نماد وجود اولیاست:

وین زمین مضطرب محتاج کوه

گر نبودی نافریدی پر شکوه

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲۷۶/۲)

کوه نماد جسم خاکی:

خود تو می‌خوانی نه من ای مقتدا

من که طورم تو موسی وین صدا

کوه بیچاره چه داند گفت چیست

زآنکه موسی می‌بداند که تهیست

کوه می‌داند به قدر خویشتن

اندکی دارد ز لطف روح تن

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۰۰/۵-۱۸۹۸)

و همچنین در بیت:

موسیا کشفتم لمع بر که فراشت

آن مخیل تاب تحقیقت نداشت

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۹۲/۵)

کوه نماد هجران و دوری:

اهل نار و اهل نور آمیخته

در میانشان کوه قاف انگیخته

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۷۶/۱)

کوه نماد عقل:

عالم وهم و خیال طمع و بیم

هست رهرو را یکی سد عظیم

نقش‌های این خیال نقش بند

چون خلیلی را که که بد شد گزند...

عالم وهم و خیال چشم بند

آنچنان که را ز جای خویش کند

غرق گشته عقل‌های چون جبال

در بحار وهم و گرداب و خیال

کوه‌ها را هست زین طوفان فضوح

کو امانی جز که در کشتی نوح

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۵۵/۵-۲۶۴۵)

عقل انسان همواره سلامت جو و تدبیر سازی کوه مانند است که در مقابل عشق نمود و

ثباتی ندارد. وهم و آزمندی چنان این کوه استوار را در بر می‌گیرد که مانند سدّی عظیم در راه

کمال سالک قرار می‌گیرد و تنها طوفان عشق الهی است که چون موج می‌زند کوه‌ها را فرا می‌گیرد و از جای بر می‌کند و خود به صراحت پاسخ می‌دهد:

در علو کوه فکرت کم نگر که یکی موجش کند زیر و زبر

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۳۶۴/۴)

کوه نماد انعکاس صدای حق برای معشوق:

هر نبی زآن دوست دارد کوه را تا مثنی‌ا بشنود نام تو را

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۴۹/۳)

نیز: ما چو نایبیم و نوا در ما زتست ما چو کوهیم و صدا در ما زتست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۹۹/۱)

علاوه بر این موارد، مولانا از کوه در تصویرگری و بیان عواطف عاشقانه و عارفانه در مثنوی به کرات استفاده کرده است که در غالب موارد، مفاهیمی چون استواری، سنگینی، پهناوری و شکوه و عظمت را به ذهن متبادر می‌کند که برای رعایت اختصار به ذکر چند مورد اکتفا می‌شود:

کوه نماد استواری:

غیر آن قطب زمان دیده ور کز ثباتش کوه گردد خیره سر

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۲۹/۱)

کوه نماد پهناوری و وسعت:

اهل نار و اهل نور آمیخته درمیانشان کوه قاف انگیخته

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۷۱/۱)

بحر گوهر بخشش صاف آمده داد او از قاف تا قاف آمده

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴۶/۱)

آن یکی شاخی که آمد سوی یم گشت شیرین آب تلخ همچو سم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۳۷/۶)

کوه نماد سنگینی:

آرزو می خواه لیک اندازه خواه برتابد کوه را یک برگ کاه
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۰/۱)

کوه نماد شکوه و عظمت:

آدمی کوهیست چون مفتون شود کوه اندر مار حیران چون شود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۹۸/۳)

ظلّ او اندر زمین، چون کوه قاف روح او، سیمرخ بس عالی طواف
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۶۲/۱)

مولانا نمادهای کوه را با تعبیرهای تشبیهی نظیر عقل‌های چون کوه، مکرهای کالجبال، کوه فکرت، حلم چون کوه، عهد چون کوه و... می‌آمیزد و از استعاره‌ای مکنیه و تشخیص‌هایی مانند کُهِ پست، هوش کُهِ، خون شدن کوه، خیره سر شدن کوه، کوه با وحشت، کوه بیچاره و... استفاده می‌کند تا به اشعار نمادینش پویایی و تحرک بیشتری بخشد.

قابل ذکر است که نماد کوه در مثنوی همیشه جنبه‌ی مثبت نداشته و در بعضی موارد جنبه‌ی منفی به خود گرفته است، از جمله:

کوه نماد اندیشه های فاسد: پور نامداریان در کتاب " رمز وداستان های رمزی در ادب فارسی " کوه های مربوط به عالم صغیر را نماد اندیشه های فاسد انسان ها و حبّ آنها نسبت به دنیا می داند (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۳۴۳). مولانا در ابیات زیر به این مورد اشاره می کند:

همچو کنعان سوی هر کوهی مرو از نبی لا عاصم الیوم شنو
می نماید پست این کشتی زبند می نماید کوه فکرت بس بلند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۴-۳۳۶۱)

در بیت زیر نیز کوه را نماد انسان های ناشایست گرفته است:

آن که پست مشال سنگلاخ موش را شاید نه ما را در مناخ

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۵۲/۳)

نتیجه

مولانا در بحث های عرفانی و نمادین خود ۲۴۵ مرتبه از کوه استفاده کرده و در ۲۳۳ مورد از کوه در تصویرگری و مبحث زیبایی شناختی بهره برده است. تکرار این کلمه در تمام دفاتر مثنوی نماینده ی یک بن مایه ی ذهنی و روانی بزرگ است. در تعبیرات و ترکیبات نیز ۱۱۵ مرتبه در مثنوی از کوه استفاده نموده است. همچنین لفظ کوه و صورت های مختلف آن در مثنوی تنوع خاصی دارد که در نمودار به آن اشاره شده است.

مولانا برای بیان اندیشه های عارفانه-عاشقانه ی خود از عظمت و وسعت کوه بهره می گیرد و اندیشه ها و تجربه های والای خود را بیان می دارد و در طرح مباحث عرفانی نظیر: تجلی، سماع، عشق، فنا و بقا و ... از نماد و تصویر کوه استفاده می کند و سلوک و حرکت خود در راه حق را که گاه با وجد و شور و شوق و گاه با سکون و تعلیق همراه است، در زبان تصویری خود به نمایش می گذارد.

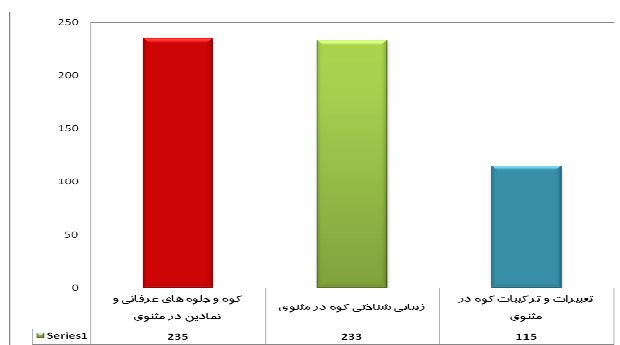
از طرفی چون مولانا عارفی اهل بسط و سگراست که از ازل خوشدل و خندان زاده شده است و پیوسته در شادی و سرور و سماع است، هر جا سخن از تجلی ذات الهی بر کوه طور به میان می آید، کوه طور را هم در رقص و پایکوبی می بیند.

کوه در مثنوی نماد و رمز حق، جسم ولی، هستی مجازی انسان، سینه ی اولیای الهی، اقلیم دل، عقل و هجران و دوری و همچنین نماد استواری، پهناوری، سنگینی و شکوه و عظمت است. کوه علاوه بر هیبت، عظمت و صلابتی که دارد، الهام بخش یک درس اخلاقی نیز هست و آن درس هم صدایی در عین رازداری و پناه دهندگی است که مولانا به آن توجه خاصی داشته است و از داستان حضرت داوود در این مورد بهره گرفته است.

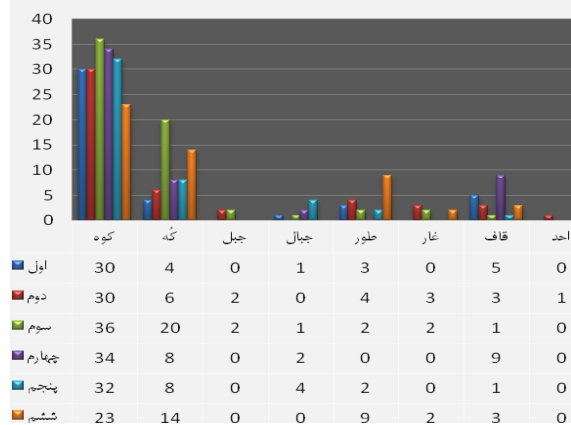
در پایان می‌توان گفت: اصولاً جلوه‌های مختلف کوه نتیجه‌ی تحلیل و تبیین موضوع‌ها و مواردی است که نشان‌دهنده‌ی اهمّیت، عظمت و برجستگی کوه در مثنوی است و تأییدکننده و تأکیدافزای فرضیه‌های ابتکاری مولاناست.

بازتاب گسترده و متنوع کوه در اندیشه و تصویرگری مولانا حاکی از تعلّق خاطر، افکار بزرگ و والای مولانا به تصاویر با عظمتی چون کوه است و طبیعی است که یک روح بزرگ، اندیشه‌های بزرگ را با تصاویری بزرگ به نمایش می‌گذارد.

کوه و جلوه های مختلف آن در مثنوی معنوی



کوه و صورتهای مختلف آن در مثنوی



منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه مهدی فولادوند، چاپ دوم، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۸۱.
- ۲- بهنام فر، محمد، وحی دل مولانا (دریافتهای عرفانی مولوی از آیات قرآن در مثنوی)، مشهد: به نشر (آستان قدس رضوی)، ۱۳۸۷.
- ۳- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۴- رازی، نجم الدین، مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، به سعی و اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ یازدهم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.
- ۵- رجایی بخارایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ پنجم، تهران: علمی، ۱۳۶۸.
- ۶- زرین کوب، عبدالحسین، سر نی، جلد ۱، چاپ یازدهم، تهران: علمی، ۱۳۶۸.
- ۷- ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز، ۱۳۷۲.
- ۸- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: گلشن، ۱۳۸۳.
- ۹- شوالیه، ژان و گربران، آلن، فرهنگ نماد ها، اساطیر، رویاها و رسوم و ایماء و اشاره، اشکال و قوالب و ...، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران: جیحون، ۱۳۸۵.
- ۱۰- صلاحی مقدم، سهیلا، نماد و کهن الگوی نمادین در مثنوی، فصلنامه دانشکده ی ادبیات و علوم انسانی تخصصی مولوی پژوهی تبریز، ش ۹، پاییز و زمستان ۸۹، ص (۱۴۵-۱۲۷)، ۱۳۸۹.
- ۱۱- فتوحی رود معجنی، محمود، بلاغت تصویر، تهران: سخن، ۱۳۸۶.
- ۱۲- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، چاپ چهارم، تهران: گلشن، ۱۳۶۷.
- ۱۳- محمدی آسیابادی، علی و علیپور، زهرا، شادی و خوشدلی نزد شمس، پژوهشنامه ادب غنایی، سال هفتم، شماره سیزدهم، پاییز و زمستان، ص (۱۴۹-۱۲۵)، ۱۳۸۸.
- ۱۴- محمدی آسیابادی، علی، هرمنوتیک و نماد پردازی در غزلیات شمس، تهران: سخن، ۱۳۸۷.
- ۱۵- مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران: توس، ۱۳۶۵.
- ۱۶- مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، با تصحیح رینولد. نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پور جوادی، جلد ۱-۴، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- ۱۷- همایی، جلال الدین، مقالات ادبی، جلد ۱، تهران: هما، ۱۳۶۹.