

دو فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی

سال ششم، شماره چهاردهم

پاییز و زمستان ۱۳۹۱

صص ۱۵۲-۱۸۵

تقابل و تشابه انسان و کوه در آثار مولوی

طاهره کریمی**

دکتر مهدی نیک منش***

چکیده

در جهان‌بینی مولوی، «انسان»، از محوری‌ترین مسائل است و باقی آفرینش برمدار و هدف آن می‌چرخد. در کنار آن، در رشته جمادات، «کوه» یکی از برجسته‌ترین موجودات عالم، و در همه اساطیر و ادیان الهی و غیرالهی، مکانی مهم و مقدس به شمار می‌آید. در آثار مولوی، نیز کوه از رمزهای کلان و حاوی تصویرپردازی‌های بدیع است. این پژوهش بر آن است که در آثار مولوی به تقابل، تشابه و اتصال کوه و انسان با یکدیگر بپردازد. در سیر طولی آفرینش، در سه زمان آغاز، میانه و واپسین رخداد (آخرت)، چند کلان‌ماجرای بین انسان و کوه رخ می‌دهد؛ آغاز آن پذیرش و ابا است؛ انسان امانت الهی را می‌پذیرد و کوه سر باز می‌زند. در میانه، انسان و کوه با امر تجلی رو به رو می‌شوند و خداوند بر هر دو تجلی می‌کند. در انتها نیز فنای عارف و فنای کوه، هر کدام به شیوه‌ای متفاوت صورت می‌گیرد؛ انسان و کوه در این سیر طولی، گاه در تقابل، گاه هم‌عرض و گاهی نیز در تصویرسازی هنرمندانه شاعر، در یک پیکره قرار می‌گیرند. این مقاله در سه بخش اصلی شکل یافته است؛ مجموعه‌ی تقابل‌ها، مجموعه‌ی تشابه‌ها و در آخر اتصال انسان و کوه در زبانی رمزوار.

کلید واژه‌ها: انسان، کوه، عشق، تجلی، فنا، مولوی.

*- تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۰۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۲/۰۸/۲۹

a_thinker۱۰۷@yahoo.com

nikmanesh۴۴@yahoo.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه الزهرا

*** دانشیار دانشگاه الزهرا

مقدمه

ارزش‌ها و معانی و ابعاد رمزی و روحانی کوه در آثار مولوی، متعدد است؛ در واقع، در پس این تصویرِ سترگ، ایده‌های بنیادین مولوی نهفته است. «اصولاً، مولانا، زیبایی را در عظمت و بی‌کرانگی می‌جوید. به همین دلیل در تخیل او، همیشه، عناصر پر عظمت هستی از قبیل مرگ و زندگی و رستاخیز و ازل و ابد و دریا و کوه، عناصر سازنده تصاویر هستند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۸۶).

در قرآن و سنت تفسیری پیرامون آن، به ماجرای کوه و جنبه‌ی مثل‌گونه‌ی آن پرداخته شده است. هم‌چنین در ادبیات عرفانی پیش از مولوی، کما بیش به نماد کوه توجه و در آثار عین‌القضات، سهروردی، سنایی، عطار، بهاء‌ولد و دیگر عرفا به شکل نمادین و تمثیلی بدان اشاره شد. بنابراین، نماد شخصی مولوی نیست؛ اما در آثار مولوی یکی از رمزهای بزرگ است. کوه، در بیان مولوی نماد اشخاص و مفاهیم گوناگونی است؛ پیامبر(ص)، حضرت علی(ع)، اولیای الهی، هستی مجازی انسان و یا انسان، آن هنگام، که در برابر شهوت و تعلقات نفسانی ایستاده است.

در این پژوهش، تمامی آیه‌های مربوط به کوه از قرآن استخراج، و سپس شواهد آن در آثار مولوی بررسی شده است؛ به یقین، هیچ آیه‌ای در قرآن - در این باره - وجود ندارد که در آثار این شاعر مطرح نشده باشد. در حقیقت، مولوی به طور مستقیم از سرچشمه‌ی اصلی، آب نوشیده است.

پیش از شروع بحث، باید در نظر داشت که مولوی، در آثار خود در چندین مورد، برای بیان اندیشه‌ها و اثبات آن به مخاطب، کوه را در معنای قاموسی آن به کار برده است؛ در این معنا، کوه هیچ حرکت و معنایی از خود ندارد و جمادِ صرف است؛ این موارد بیرون از بحث و بررسی این پژوهش قرار می‌گیرد. برای نمونه:

از صدا آن کوه خود آگاه نیست سوی معنی، هوش کُهِ را راه نیست
او همی بانگی کند بی‌گوش و هوش چون خمش کردی تو او هم شد خموش^۱
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ب ۲۸۳-۲۸۴)

مولوی از مثل‌های گونه‌گون کوه نیز بارها بهره گرفته است. مانند تضاد کاه و کوه:
آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه برنتابد کوه را یک برگ کاه
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۱: ب ۱۴۰)

آن‌چه در این نوشتار، مدّ نظر است، لایه‌های معنایی و زنده و پویای کوه در آثار مولوی است. و به گفته‌ی وی:

مرد زین سواند و زان سو زنده‌اند خامش این‌جا و آن طرف گوینده‌اند
چون از آن سوشان فرستد سوی ما آن عصا گردد سوی ما ازدها
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ب ۱۰۱۲-۱۰۱۳)

بنابراین، در این مقاله به این امر می‌پردازیم که کوه^۲ چه وزنه یا وزنه‌های سنگینی، در مبانی فکری و تصویری مولوی دارد. و در این میان، وی چگونه مانند دیگر اندیشه‌هایش بین این تصویر و انسان، رابطه برقرار می‌کند و این رابطه به چه شکل است.

۱- تقابل

ابا- پذیرش

یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین آیه‌هایی، که در طول تاریخ همواره بررسی و تفسیرهای گونه‌گون شده، آیه «امانت» است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲).

مفسران و اهل کلام، بیشتر به ماهیت و چگونگی واژه‌ی «الامانه» پرداخته‌اند. و همین امر، سر منشأ اختلاف نظرهای فراوان، شده است. اما در این‌جا، آن‌چه

مهم است این است که خداوند در این آیه، ابتدا آسمان‌ها، بعد زمین و سپس کوه‌ها را نام می‌برد. کوه‌ها جزوی از زمین به شمار می‌روند اما چه حکمتی در این امر نهفته است که باری تعالی به صورت جداگانه، امانت را به کوه‌ها پیشنهاد می‌کند؟ دیگر آن‌که چرا این امانت بر دریاها و دشت‌ها و یا بر نباتات و حیوانات - پس از آفرینش - عرضه نشده است؟ این نکته می‌رساند که کوه عنصری برجسته و مهم در عالم آفرینش است.

«و اوّل خدای، عزوجلّ، این زمین را بیافرید و به همه جهان اندر کشید و چنان بود که خلقان، بدو قرار نتوانستندی گرفتن. پس خدای عزوجلّ این کوه‌ها را بیافرید و میخ زمین گردانید تا زمین، قرار گرفت؛ چنان که گفت: و الجبال اوتاداً [عم: ۷]» (طبری، ۱۳۶۷ ج ۷: ۱۷۴۷).

در کهن‌ترین تصاویر ذهنی، کوه، ناف زمین نامیده شده و «انسان مذهبی، همیشه در جست و جوی تثبیت مسکن خود در «مرکز» جهان بوده است... کشف یا طرح نقطه‌ای ثابت (مرکز)، معادل با آفرینش جهان است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۲). مولوی، نیز بر آن است که تخصیص کوه، دال بر گزیدگی آن است؛ و الا چه ضرورتی داشت که خداوند، نام کوه را ببرد، هنگامی که تمامی آفرینش از آن باری تعالی است. وی در فیه مافیه می‌گوید: «یا خالق السموات و الأرض، تخصیص آسمان و زمین چیست؟ چون همه چیزها را علی‌العموم او آفرید... تخصیص چیزی دلیل گزیدگی آن چیز می‌کند» (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

مفسران، واژه امانت را به معانی مختلفی چون شهوت، طاعت، اختیار، معرفت و جز آن تعبیر کرده‌اند.^۳ اما اهل عرفان و تصوف، منظور از آن را «عشق» دانسته‌اند و گاه به سرّ پروردگار که باز همان عشق است، تعبیر کرده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۲۹۸).

نخستین تقابل انسان و کوه، در آغاز آفرینش صورت می‌گیرد؛ کوه ابا می‌کند از پذیرفتن این امانت، اما انسان آن را می‌پذیرد. کوه با آن که از نظر حجم، بسیار

بزرگ و از نظر سنگینی، بسیار ثقیل و از نظر نیرو، بسیار نیرومند است، لیکن «آن بیچاره آدمی زادی را بینی پوستی در استخوانی کشیده بی‌باک‌وار شربت بلا در قدح ولا کشیده و در وی هیچ تغیر نآمده، آن چراست؟ زیرا که صاحب دل است، و القلبُ یحمل ما لا یحمل البدن» (مبیدی، ۱۳۷۱ ج ۸: ۱۰۱). انسان جنونی دیگرگونه دارد:

آن بار که چرخ بر نتابد از قوت عشق می‌کشانم
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ب ۱۶۴۶۲)

از نظر مولوی، انسان در کاینات والاترین پایگاه را دارد؛ چرا که عالی‌ترین جلوه‌ای که حضرت حق در صورت تعینات هستی داشته، در انسان مشاهده می‌شود. از این رو، گویا در پذیرفتن امانت الهی و سختی‌های آن شایسته‌تر و توان‌مندتر است.

عشق انسان - عشق کوه

رویاری انسان و کوه در عشق‌ورزی به حضرت باری تعالی در دو لایه متفاوت رخ می‌نماید. در لایه رویین ماجرا و در نگاه شریعت‌مدارانه، کوه برجستگی و هوشیاری الهی دارد، اما نوع انسان، در غفلت و بی‌خبری سر می‌کند، آدمی منکر ز تسبیح جماد و آن جماد اندر عبادت اوستاد
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ب ۱۴۹۷)

«در عشق و معرفت، جمادات را تفوق است بر جمیع موجودات. و بعد آن‌ها نباتات را، و بعد نباتات حیوانات را و مرتبه انسان و رای اهل کشف و معرفت از همه فروتر است» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳ ج ۳: ۱۱۳۴). مولوی، در یکی از مجالس خود می‌گوید: «... اگر نسیم این سخن [قرآن] بر کوه وزد هم چو گه‌پاره‌ها در باد شوق پُران شود. پاره‌های آن کوه در هوای ولاء هم چون ذره‌ها معلق‌زنان شود که: «لَو انزلنا

هذا القرآن على جبلٍ لرأيتُهُ خاشعاً متصدعاً من خشية الله». این وجود [انسان]، دک و پاره پاره نمی شود. چه چیز مانع دک است که این وجود آدمی، که چنین عجایبی بر زبان و دل او می رود یا در گوش او می رود یا به قلم می نویسد، چون می رود، چون برقرار می ماند؟ خطاب عزت می آید که آن چه مانع دک است، حجاب شک است» (مولوی، ۱۳۷۲: ۴۹).

آن درد که کوه ازو چو ذرست بر ذرگگی چه می گمارید
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۷۵۳۵)

که اشاره به همین آیه کریمه است: «لو أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيتُهُ خاشعاً مُتَّصِداً مِّنْ خَشِيَّتِهِ اللهُ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرْبِهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر: ۲۱). اهل تفسیر، این آیه را به مثل تعبیر کرده اند. «و این حقیقت نیست بر سبیل مثل است و طریق مبالغه و مانند این در کلام عرب و عجم و اشعار ایشان، بسیار است» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۷، ج ۱۹: ۱۴۱؛ جرجانی، ۱۳۳۴، ج ۱۰: ۴۰).

«قيل هذا توبيخ للناس. أي لو جعل في الجبل تمييز و أنزل عليه القرآن لخشع و تصدع و تشقق من خشية الله مع صلابته و رزائته حذراً من أن لا يؤدي حق الله عز وجل في تعظيم القرآن...» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۵۶). زمخشری، نیز این آیه را تخیلی می داند برای هشدار بیشتر به انسان: «این عبارت، تمثیل و تخیل است، چنان که پیش تر در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» گذشت و عبارت «و تلك الأمثال نضربها للناس» نیز بر آن دلالت می کند و هدف توبیخ انسان به دلیل قساوت قلب و سنگدلی و خشیت اندکش به هنگام تلاوت قرآن است، چنان که در اندازهای کوبنده و هشدارهای سختش تدبیر و اندیشه نمی کند» (زمخشری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۶۲۲).

در نگاه مولوی، انسان مطرح در این آیه، انسانی معمولی است و حتی فروتر از آن، دچار خودشیفتگی شده است:

حق همی گوید که ای مغرور کور نه ز نامم پاره پاره گشت طور

که لو انزلنا کتابا للجبل لانصدع ثم انقطع ثم ارتحل
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ب ۵۰۸-۵۰۹)

در مثنوی و غزلیات شمس، بارها به ماجرای عشق و کوه پرداخته شده است؛
کوه در عالم هستی، سراسر عشق به پروردگار است و گاه این عشق را برتابد و
با تابش آن ذره ذره شود.

ناقۀ صالح، چو ز گه زاد یقین گشت مرا کوه پی مزده تو اشتر جمّازه شود
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۵۸۱۸)

کُهی که ذره بود پیش او دو صد گه قاف دوان دوان شود آن دم که او بیا گوید
چو گوش کوه شنید آن بیای فرخ او به سر بیاید و لبیک را دو تا گوید
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۹۹۶۱-۹۹۶۲)

و در خطاب به خدا، کوه‌ها چنین‌اند:

کوه‌ها چون ذره‌ها سرمست تو نقطه و پرگار و خط در دست تو
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۵: ب ۴۲۰۹)

سخت‌تر از کوه چیست چون که به تو بنگریست

زنده شد، از عشق زیست، شهره شد اندر زمان
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ب ۲۱۷۱۳)

اما در کنار این نوع ابیات، به ویژه در غزلیات شمس، کوه در عشق و
عشق‌ورزی، همواره با انسان مقایسه می‌شود؛ از نظر مولوی «اگرچه عشق، در
همه کاینات سرّیان دارد، و حرکت در جهان از نیروی عشق است، اما به مناسبت
این که عشق در انسان، تجلی دیگری دارد، پایگاه او والاتر است از دیگر پدیده‌ها»
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۷). بنابراین، در لایه زیرین و در نگاه عارفانه، به ویژه
آن‌جا که ماجرا با روح مولوی و انسان کامل گره می‌خورد، کوه، تمام‌قد در برابر
انسان سر خم می‌کند و در عشق‌ورزی به حضرت الوهیت کم می‌آورد:

از کمالِ قدرت، ابدانِ رجال
آن چه طورش برتابد ذره‌ای
گشت مشکات و زجاجی جای نور
جسم‌شان مشکات دان دل‌شان زجاج
یافت اندر نور بی‌چون احتمال
قدرتش جا سازد از قاروره‌ای
که همین درّد ز نور آن قاف و طور
تافته بر عرش و افلاک این سراج
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۶: ب ۳۰۶۶-۳۰۶۹)

هرچند که کوه بر قرار است
والله که قرار ما ندارد
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۷۲۴۰)

«کوه با همه ظاهر آرام اش، کوه بی‌قرار است و هرچه باشد تاب تجلی حق را کمتر از من مولوی دارد. مقایسه‌ای است میان استعداد انسان و کوه، در برابر تجلی حق تعالی. بی‌قراری کوه، در مفهوم حرکت جوهری کاینات نیز منظور مولوی بوده است. چنان‌که در قرآن آمده: وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ (نمل: ۸۸)» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۳۳).

به باور عده‌ای، این آیه درباره آستانه رستاخیز است و نشان‌دهنده آن شرایطی است که کوه‌ها و صخره‌ها بر اثر زلزله تکان‌دهنده قیامت، از جای کنده شده و سخت به حرکت می‌آیند (طبرسی، ۱۳۸۰ ج ۱۹ و ۲۰: ۴۵۹-۴۶۰). اما در باور عده‌ای دیگر، این آیه بیان‌کننده یکی از نشانه‌های قدرت باری، تعالی در پهنه جهان هستی است و به این وسیله اندیشه‌ها را به سوی نظام شگرف آفرینش، جلب می‌کند. «این‌گونه اجرام بزرگ و انبوه هنگامی که حرکت می‌کنند، جنبش آن‌ها به وضوح آشکار نیست چنان‌که نابغه جعدی در توصیف لشکری چنین گفته است (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۹۹):

بَارِعْنَ مِثْلَ الطُّودِ تَحَسَّبُ أَهْلُهُمْ
وَقُوفٌ لِحَاجٍ وَالرُّكَّابُ تُهْمَلَجُ

و نیز ابوالفتوح می‌نویسد: «و هر چیز که بزرگ بود چنین نماید به خیال چون کشتی که اهل کشتی پندارند که ایستاده است و آن رونده باشد» (رازی، ۱۳۷۷، ج ۱۵: ۸۳).

و سرانجام، مولوی دربارهٔ جانب روحانی و عاشقانهٔ خود، که فراتر از تحمل کوه‌ها است، می‌گوید:

آن چه از عشق کشید این دل من، گه نکشید
وان در آتش کرد این دل من عود نکرد
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲:
ب ۸۱۳۹)

پاره پاره شود و زنده شود چون گه طور
گر ز برق دل خود بر گه و کهسار ز نیم
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ب ۱۷۲۵۰)

۲- تشابه

انسان کامل - کوه مقدس

کوه، محل نزول وحی و ملاقات با خداوند است. این ویژگی در دین یهود و اسلام، بیشتر نمود دارد؛ محل دیدار موسی (ع) با خداوند و دریافت لوح مقدس بر روی کوه، صورت گرفته است؛ در تورات آشکارا به این مطلب، اشاره شده است: «و خداوند، بر کوه سینی به سر کوه نازل شد و خداوند موسی را بر سر کوه آواز کرده که موسی بر آمد» (کتاب مقدس، سفر خروج، بند بیست و یکم). در اندیشه‌های اسلامی نیز حضرت رسول (ص) بر فراز جبل النور در غار حرا به الهام غیبی دست یافت و نخستین وحی الهی در این کوه مقدس بر او نازل شد.

روایت شده که چهار کوه به نزدیک خدای، تعالی، مقدس‌اند: «[طور سینا] و این آن است که خدای تعالی با موسی (ع) بر وی مناجات کرد و [طور زیتاء] و این بیت المقدس است و [طور تیناء] و این دمشق است و [طور تیماء] و این مکه است» (جرجانی، ۱۳۳۴، ج ۱۰: ۴۰۰-۴۰۱).

در مجمل‌التواریخ و القصص آمده است که سنگ‌های خانهٔ کعبه را فرشتگان از پنج کوه مقدس، آورده‌اند. از آن پنج کوه، نام طور سینا، طور زیتا، کوه جودی و کوه حرا به روشنی بیان شده است (بهار [مصحح]، ۱۳۸۹: ۴۲۳). کوه‌هایی که پیامبران

بزرگ، با آن‌ها دیدار و انس داشته‌اند، عبارت است از: موسی(ع) و طور سینا، نوح(ع) و کوه جودی، عیسی(ع) و کوه زیتا و پیغمبر اکرم(ص) و کوه حرا.^۵ این کوه‌ها غالباً بلند نیستند اما مقدس بوده‌اند؛ به بیان بهتر، تقدس کوه به بلندی و پهنای آن ارتباطی نداشته است (قرشی، ۱۳۸۰: ۵۶). بلکه این عنایت الهی است که شامل حال آنان شده است. بنابراین هر کوهی، مقدس نیست و سرنوشت هر کوهی نیز به تجلی گره نمی‌خورد.

ز مستی تجلی گر سر هر کوه را بودی مثال ابر هر کوهی معلق در هواستی
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵: ب ۲۶۷۳۰)

همان‌طور که گفته شد، گویی در کنار هر پیامبر عظیم‌الشانی، یک کوه مقدس قرار گرفته در این‌جا به یکی از نمونه‌های آن که مولوی بارها به آن پرداخته، اشاره می‌کنیم.

داود(ع) - نجوای کوه

در قصه‌های مربوط به داود، ذیل آیه «یا جبالُ اوَّبی معَهٗ وَ الطَّیْر» (سبأ، ۱۰) ای کوه‌ها با او هم‌آوازی کنید و ای پرندگان؛ حکایات بسیاری آورده‌اند که همه می‌تواند مستند این گفتار باشد: «فضل داود بر دیگران، آن بود که جبال را امر کرد یعنی الهام داد که چون داود آواز برآورید، کوه و اهل آن، با وی آواز می‌گردانیدی و اگر بر کنار دریا آواز به الحان زبور برآوردید (= برآوردی) همه جانوران دریا روی به وی نهادندی و با وی، آواز می‌گردانیدی و از لذتِ حلاوت آواز وی، جان می‌دانی و مُرده بر سر آب می‌آمدی. و مرغان، آواز می‌گردانیدی با داود و آن، آن بود که چون داود در دشت، آواز برداشتی مرغان هوا حاضر آمدی و با وی آواز می‌گردانیدندی و از حلاوت آن می‌افتادند و می‌مردند» (مهدوی، ۱۳۴۷: ۳۴۳-۳۴۴).

بود در جانت جهانی راز نور آن همه حق شرح دادت در زبور

لاجرم آن رازهای غمگسار
ای خوش آوازیست با جان ساخته
جمله در آوازت آمد آشکار
خلق از حلق تو جان در باخته
(عطار، ۱۳۸۶: ب ۵۷۲۴-۵۷۲۶)

مولوی، در این باره می‌گوید:

آهن اندر دست تو چون موم شد
کوه‌ها با تو رسائل شد شکور
چون زره سازی ترا معلوم شد
با تو می‌خوانند چون مقری زبور
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ب ۲۴۹۸-۲۴۹۹)

که برگرفته از این آیه قرآنی است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَآلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ» (سبأ: ۱۰)^۱. خداوند «به کوه‌ها، جایگاه انسانی بخشیده است و منزلتی به آن‌ها داده که در رتبه خردمندان قرار گرفته‌اند، چنان که اگر به آنان فرمان دهد، می‌پذیرند و گردن می‌نهند و هرگاه آنان را فرا خواند می‌شنوند و اجابت می‌کنند» (مبیدی، ۱۳۷۱ ج ۳: ۷۶۶).

روی داود از فرش تابان شده
کوه با داود گشته هم‌رهی
کوه‌ها اندر پی‌اش نالان شده
هر دو مطرب مست در عشق شهی
یا جبال اوّبی امر آمده
هر دو هم‌آواز و هم‌پرده شده
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ب ۴۲۶۸-۴۲۷۰)

انقروی می‌گوید: «صورت حضرت داود(ع) از فرّ حق، تعالی، منور و تابان شد، و کوه‌ها در تسبیح و نوحه‌سرایی با وی همراهی کردند و در پی‌اش نالیدند» (انقروی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۱۶۱۳-۱۶۱۴). روایت شده که هرگاه عشق الهی به حضرت داود(ع) غلبه می‌کرد. او جان و سر و حلالش را ترک می‌گفت و به سوی کوه‌ها می‌رفت و در آن‌جا به درگاه حق تعالی مناجات و عرض حاجات می‌کرد:

خیز ای داود از خلقان نفیر
ترک آن کردی عوض از ما بگیر
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۶: ب ۲۲۸۷)

^۱ - قرآن کریم در دو جای دیگر نیز به آن اشاره کرده است: در سوره‌های انبیا (آیه ۷۹) و ص (آیه ۱۸).

در مزامیر داود، نیز واژه «کوه» یکی از پربسامدترین واژگان است (از جمله مزامیر نهم، پانزدهم، چهل و هشتم):

گفت: داودا تو هجرت دیده‌ای	بهر من از همدمان بپریده‌ای
ای غریب فرد بی‌مونس شده	آتش شوق از دلت شعله زده
مطربان خواهی و قوال و ندیم	کوه‌ها را پیشت آرد آن قدیم

(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ب ۴۲۷۱-۴۲۷۳)

ای داود اگر مطربان و گویندگان و یار و ندیم می‌خواهی، آن پادشاه قدیم، کوه‌ها را پیش تو می‌آورد و آن‌ها را ندیم و مونس تو می‌سازد (انقروی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۱۶۱۵). «و چون داود علیه‌السلام به تسبیح و تهلیل و زبور خواندن، مشغول شدی مرغان هوا بیامدندی و بر سر وی بیستادندی و آن آواز او همی شنیدندی، و آواز او، باز کوه پیوستی چنان که خدای عزوجل گفت: *إنا سخرنا الجبال...*» (طبری، ۱۳۶۷، ج ۵: ۱۲۱۶):

از کُهی که یافت زان می‌خوش لبی	صد غزل آموخت داود نبی
جمله مرغان، ترک کرده چیک چیک	باسلیمان گشته افصح من اخیک

(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۶: ب ۲۶۵۷-۲۶۵۸)

و مولوی زبان‌حال دل خویش را چنین می‌سراید:

نال‌های دل و جان را جز تو محرم نیست	ای دلم چون کُ و کُ را تو چو داود بیا
-------------------------------------	--------------------------------------

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۷: ب ۳۴۸۰۸)

تجلی

موسی (ع) - کوه طور

در بیان قرآنی، چنین آمده که موسی (ع) گفت: «*ربّ أرنی انظر إلیک*» (اعراف: ۱۴۲) پروردگارا خویشتن را به من بنمای تا در تو نگرم. خدای گفت: «هرگز مرا نخواهی دید اما به کوه بنگر اگر بر جای خویش آرمیده بماند، آن‌گاه، مرا خواهی

دید». «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳)، و چون پروردگارش بر کوه در تجلی شد، کوه را خرد و شکسته کرد و موسی بیهوش بیفتاد. سینا یا طور سینا یا طور سینین (ضبط قرآنی کلمه سیناء است)، نام کوهی است که وقتی که موسی (ع) به همراه بنی اسرائیل از مصر خارج می شد، نور الهی در آن، بر موسی (ع) تجلی کرد. نام یکی از سوره های خداوند (۵۲) نیز طور است و نخستین آیه آن با قسم به این کوه آغاز می شود: «وَالطُّورُ^۷» (طور: ۱). در ده آیه قرآن، از این مکان مقدس یاد شده است؛ در آیه «و طُورِ سَيْنِينَ» (تین، ۲) دوباره به آن سوگند خورده، در آیه «وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ» (مریم: ۵۲) از آن نام برده، در آیه «فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه: ۱۲) آن را وادی مقدس خوانده، و در آیه «نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ» (قصص: ۳۰) آن را بقعه ای مبارک دانسته که در کرانه دست راست وادی، قرار دارد. همان گونه، که در اسطوره ها و فرهنگ و روایات اسلامی آمده، شأن کوه ها با یکدیگر متفاوت است. برخی از کوه ها قداستی ویژه دارند و نزد باری تعالی و یا مردم از اهمیت والاتری برخوردارند. در روایتی از حضرت علی (ع) آمده که پیغمبر (ص) فرمود: طور، سید همه کوه ها است (جرجانی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۲۸). در واقعه موسی (ع) و کوه طور، دو موجود ویژه در کنار یکدیگر قرار می گیرند: انسان کاملی به نام حضرت موسی (ع) و کوه طور^۸ که شأنی برتر و مقدس تر از دیگر کوه ها دارد.

ز اشکست تجلی فضل دارد میان کوه ها آن طور سینین

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ب ۲۰۱۱۰)

عارفان این نوع تجلی را تجلی ذاتی دانسته اند. تجلی ای که سبب نابود شدن در دم می شود. به بیان دیگر، تجلی اسمایی و صفاتی موجب هستی یافتن ممکنات است اما تجلی ذاتی، سبب فنای دایره موجودات می شود. «چون از آیات

جلال و آثار عزت احدیت، شظیه‌ای به آن کوه رسید به حال نیستی باز شد، و از وی نشان نماند، گفت: پادشاه! اگر سنگ سیاه طاقت این حدیث داشتی، خود در بدو وجود، امانت قبول کردی، و به جان و دل خریدار آن بودی» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۳۲-۷۳۳).

خداوند جز کوه، بر موجود یا شیء دیگری تجلی نمی‌یابد. پس در این جا نیز برگزیدگی کوه نمودی والا می‌یابد. مولوی در فیه مافیه می‌گوید: «حق تعالی چون بر کوه، به حجاب تجلی می‌کند او نیز پر درخت و پر گل و سبز آراسته می‌گردد و چون بی حجاب، تجلی می‌کند او زیر زبر و ذره ذره می‌گرداند فلماً تجلی ربّه لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاً» (مولوی، ۱۳۸۵: ۳۶):

کوه طور اندر تجلی، حلق یافت تا که می‌نوشید و می‌را بر ننافت
صار دکاً منه وانشقّ الجبَل هل رأیتم من جبَل رقص الجَمَل
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ب ۱۵-۱۶)

مولوی انشقاق و اندکاک طور سینا در لحظه تجلی الهی را به رقص شتر، به هنگام حدی‌خوانی، مانند کرده است (نیکلسون، ۱۳۷۴ ج ۳: ۱۰۲۵). در نگاه اهل تصوف، کوه طور رمزی عاشقانه و عارفانه دارد و پایه بسیاری از مباحث عرفانی است؛ از جمله: فنا، استغراق، محو، سکر و تجلیات حق.

کوه طور از نور موسی شد به رقص صوفی کامل شد و رست او ز نقص
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۱: ب ۸۶۷)

مقصود از «نور موسی»، انوار الهی است که به واسطه حضرت موسی (ع) بر کوه تافت. «و یا از آن جهت که گفته شده است: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ...» این جلوه، بدین اعتبار که از رب موسی بود، نسبتی به وی داده است، مولوی آن را به نور موسی تعبیر فرموده است» (فروزانفر، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۲۹):

چه عجب! گر کوه، صوفی شد عزیز جسم موسی از کلوخی بود نیز
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۱: ب ۸۶۸)

مولوی، حالت شکافتن کوه را تشبیه کرده است به حالت وجدی که بر صوفیه عارض می‌شود، از خودی خود بیرون می‌آیند و به رقص بر می‌خیزند و سپس از فرط وجد و حالت، خرقه خود را می‌شکافند و به سوی مطرب می‌افکنند. «وجه مشابهت، حصول حالت و انسلاخ از هستی است که بر طور عارض گشت؛ چنان‌که بر صوفیان در حالت وجد و تأثیر سماع» (فروزانفر، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۲۹). صوفی شدن کوه نیز به سبب آن است که اصل موسی از خاک است و بر اساس روایات دینی، آفرینش آدم و آدمیان از گِل و خاک است و باری تعالی در وی نیروی پذیرش وحی و اصغای کلام خود را نهاد «پس چه عجب اگر کوه نیز از جلوۀ جمال الهی مست و حیران شود و صوفی‌وار خرقه هستی را درهم شکافد» (همان):

چون برآمد موسی از اقصای دشت کوه طور از مقدسش رقص گشت
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ب ۴۲۶۷)

یکی از نکته‌های مهم، این است که نگاه مولوی، در مثنوی، بیشتر معطوف به روایت موسی (ع) و کوه طور است، اما در دیوان کبیر، نگاه وی فراتر از این روایت می‌رود و به تمام هستی گسترش می‌یابد. در کلیات شمس، همه عالم، کوه طور است و هر انسان عارفی موسی است. به بیان بهتر، هستی پیوسته در تجلی است و عارف، مدام تحت انوار الهی قرار می‌گیرد:

عالم چو کوه طور دان ما هم چو موسی طالبان

هر دم تجلی می‌رسد بر می‌شکافد کوه را
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ب ۱۶۰)

ماییم چو کوه طور، مست از قدح موسی بی‌زحمت فرعون، بی‌غصه اغیاری
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵: ب ۲۷۵۶۶)

چون فزون گردد تجلی از جمال حق ببین ذره ذره، هر دو عالم گشته موسی‌وار مست
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ب ۴۲۰۸)

مولوی درباره خود می گوید:

جهان طور است و من موسی، که من بیهوش و او رقصان

ولیکن این کسی داند که بر میقات من گردد

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۵۹۵۷)

باز آمد آن تجلی، از بارگاه اعلی ای روح، نعره می زن موسی و کوه طوری

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ب ۳۱۳۶۸)

در انتها باید افزود که کوه طور، تنها کوه مقدس و کاملی است که پیش از موعود (رستاخیز) به فنا می رسد، درست، همانند انسان کامل که در زمان حیات خود در وجود واحد مطلق، فنا می شود. به همین سبب است که در جهان بینی مولوی، انسان کامل، طوری است که دائم تحت تجلی است.

فنای انسان - فنای کوه

فنا، در لغت به معنی نیستی و در اصطلاح ساقط شدن اوصاف مذمومه است بر اثر کثرت ریاضت. فنای برتر از این، فنایی است که در نتیجه آن، عدم احساس به عالم ملک و ملکوت حاصل شود و این نتیجه استغراق در عظمت باری و مشاهده حق است (← التعریفات). در کتب صوفیه (از جمله عطار)، فنا از آخرین مقامات سیر و سلوک است.

سالکان دانند در میدان درد تا فنای عشق با مردان چه کرد

(عطار، ۱۳۸۸: ب ۴۱۳۶)

در زبان عرفانی، کوه نیز در انتهای آفرینش، به نوعی فنای عارفانه دست می یابد. در حقیقت، بنابر اسطوره ها و برخی روایات، «در پایان دنیا اول از همه کوه ها از هم می پاشند» (شووالیه، فرهنگ نمادها، ۶۴۳).

عالم افسردست و نام او جماد جامد افسرده بود ای اوستاد

باش تا خورشید حشر آید عیان تا بینی جنبش جسم جهان
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ب ۱۰۰۸-۱۰۰۹)

در قرآن به این ماجرای شگفت اشاره شده است. واژه کوه (جبل) در قرآن شش بار و کوهها (جبال) سی و چهار بار مطرح شده است. از این میان، حدود دوازده آیه به متلاشی شدن و نابودی کوهها به هنگام رستاخیز اشاره می‌کند.

کوهها بینی شده چون پشم نرم نیست گشته این زمین سرد و گرم
نه سما بینی نه اختر نه وجود جز خدای واحد حی و دود
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ب ۱۰۴۴-۱۰۴۵)

که اشاره به این آیه کریمه دارد: «و تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ المنفوش» (قارعه: ۵). و به زبان میدی: «از صعوبت و هیبت رستاخیز، یکی آن است که این کوههای افراشته و این راسیات راسخات از بیخ، برآزند و زیر و زبر کنند، و چون پشم زده در هوا پراکنند، زلزله در زمین افتد، خاک، فرا جنبش آید، کوه به لرزش آید، نه نشیب ماند نه فراز؛ همه راست گشته، بلا و نشیب یکی شده» (میدی، ۱۳۷۱ ج ۱۰: ۵۹۴):

کوه را گویم، سبک شو، هم چو پشم چرخ را گویم، فرو در، پیش چشم
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ب ۱۶۲۹)

«کوهها را هم به «عهن» همانند کرده که به معنای پشم چند رنگ شده است، زیرا کوهها رنگهای گوناگون دارند، به پشمهای چند رنگ حلاجی شده، زیرا اجزای مختلفش پخش و پراکنده خواهند شد» (زمخشری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۹۹۰):

کو حمیت تا ز تیشه وز کلند این چنین که را بکلی بر کنند
بوک بر اجزای او تابد مهی بوک در وی تاب مه یابد رهی
چون قیامت، کوهها را برکنند بر سر ما سایه کی می‌افکنند
این قیامت زان قیامت کی کم است آن قیامت زخم و این چون مرهم است
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ب ۱۳۳۶-۱۳۳۹)

مولوی در این ابیات، از قیامت در صورت تکوینی عالم، نقیبی می‌زند به رستاخیز روحانی. وقتی سالک، کوه نفس را از میان برداشت (نیکلسون، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۳۲)، و وجود موهوم خود را در وجود حقیقی و باقی حق تعالی فانی ساخت در او قیامت ظهور می‌کند. بیت سوم اشاره است به آیه: «و بُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا» (واقعه: ۵). «فناهی هستی سالک، قسمی است از اقسام قیامت، بلکه همان قیامت کبراست که حاصل می‌شود کاملان را قبل از وقوع حکم آن بر جمیع خلائق» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳ ج ۲: ۷۷۴). از چشم مولوی، قیامت پیوسته در حال روی دادن است و با آدمی همراه است. نظریه تجدد امثال یا خلق مدام و نیز آموزه «مرگ پیش از مرگ»، از وقایع چنین قیامتی است:

این جهان منتظم، محشر شود گر دو دیده مبدل و انور شود
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۶: ب ۸۲۷)

افزون بر این، مولوی در غزلیات شمس به فناهی کوه از زاویه عارفانه دیگری، نیز نگریسته است؛ فناهی کوه‌ها در حقیقت، رقص صوفیانه‌ای است که بر اثر لطف و عنایت عارفان حاصل شده است.

دوزخ‌آشامانِ جنت‌بخش، روز رستاخیز حاکمند و نی دعا دانند و نه نفرین کنند
از لطافت کوه‌ها را در هوا رقصان کنند وز حلاوت بحرها را چون شکر شیرین کنند
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۷۶۷۰ - ۷۶۷۱)

تشابه در صفت

کوه، در آثار مولوی برای معانی و نمادهای گوناگونی به کار رفته است. کوه، نماد ایستادگی نفس در برابر بادهای شهوت است؛ کوه محل ثبات و سکینه است و از این نظر، انسان کامل به آن مانند شده است. هم چنین مولوی بارها خداوند

و صفات او را به کوه تمثیل کرده است. افزون بر این، مولوی در ابیات زیر حضرت رسول(ص) را به کوه مانند کرده است:

احمد چون کوه، لغزید از نظر در میان راه بی‌گل بی‌مطر
عبرتی گیر اندر آن کُنه کن نگاه برگ خود عرضه مکن ای کم زکاه
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۵: ب ۴۹۸ و ۵۰۵)

مولوی، مراتب مختلف قابلیت‌ها و استعدادهای مریدان و صاحب‌دلان را به کوه‌ها و گونه‌گونی آن‌ها، مانند کرده است. گاهی وجود انسان، همانند کوهی پر از نداها و غیبی است و گاهی مانند کوهی دیگر خالی است از آن. «دلی باشد که آن‌چه از فیض عارف کامل، بدو رسد همان را ضبط می‌تواند کرد و دلی باشد که در وی، اثر یک توجّه و یک صحبت، کار صد صحبت و توجّه بکند» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۷۲):

می‌زهند کوه از آن آواز و قال صد هزاران چشمه آب زلال
چون ز کُنه، آن لطف بیرون می‌شود آبها در چشمه‌ها خون می‌شود
زان شهنشاه همایون نعل بود که سراسر طور سینا لعل بود
جان پذیرفت و خرد اجزای کوه ما کم از سنگیم آخر ای گروه
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ب ۱۳۳۰-۱۳۳۳)

سخنان قدسی می‌تواند حتی سخت‌ترین دل‌ها را نیز آب کند؛ اما تأثیر این سخنان بر طبایع مستعد پذیرش فیوضات قلبی و روحانی، سخت عظیم‌تر است. به سبب حضور موسی(ع) در کوه طور بود که حضرت حق، تجلی ذاتی فرمود و کوه به مرحله لعل گرانها رسید و ارزش معنوی یافت (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۷۴). هم‌چنین، مجموعه صفات نیکو و ویژگی‌های برجسته انسان کامل و عارف، به صفات کوه تشبیه شده است. در تشبیه‌سازی مولوی - در اضافه‌های تشبیهی -

سویۀ دوم، صفات کمالی و صفات برجسته انسان قرار گرفته است. مانند: کوه
حلم، کوه صبر، کوه جود:

کوه حلمی شمس تبریزی دو عالم تخت تو بر نهان و آشکارش می نگر از قایه‌ای؟
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۶: ب ۲۹۷۷۰)

عفیف و زاهد و ثابت قدم بدم چون کوه کدام کوه که باد توش چو که نربود
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۹۹۲۰)

مهل ندادی که عذر خویش بگویم خوی چو تو کوه باوقار نه این بود
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۹۴۲۸)

۳- اتصال انسان و کوه

آن گونه که از اسطوره‌ها، دریافت می‌شود مکان به دنیا آمدن آدم در بهشت و
هنگام هبوط انسان- یا پیدایش انسان- بر زمین، کوه بوده است. اساطیر یهود،
می‌گویند حضرت آدم(ع) در بهشتی که در مرکز عالم قرار داشت، به دنیا آمد. و
این بهشت «بر کوهی بلندتر از همه کوه‌ها» واقع بود (ترکی، ۱۳۷۸: ۱۲۹). در اساطیر
ایرانی آمده است که انسان نخستین، بر کوه پیدایش یافته است (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۲۸).
در یکی از مزامیر داود آمده است: «ای خدا ناله مرا بشنو و استدعای مرا متوجه
باش. هنگامی که دلم اندوهناک است از کرانه زمین، به تو فریاد می‌نمایم. مرا به
کوهی که از من بلندتر است راهبری فرما» (کتاب مقدس، مزمو شصت و یکم: ۱۰۵).
در زمان حضرت نوح(ع)، نیز پس از آن که طوفان و آب همه عالم را فرا می‌گیرد،
پسر سرکش نوح به امید زنده ماندن، به بلندترین کوه پناه می‌برد؛ غافل از آن که
آن جا نیز امان نمی‌یابد. در مقابل، آن هنگام که طوفان فرو می‌نشاند و آب‌ها فرو
می‌رود، کشتی نوح بر فراز کوه جودی فرود می‌آید. نام این کوه یک بار (هود: ۴۴)
در قرآن آمده و درباره محل آن نظرهای مختلفی هست (باحقی، ۱۳۸۶: ۲۶۹). اما
بازگشت انسان در اسطوره‌ها و به ویژه در نمادپردازی مولوی، به کجاست؟

انسان و کوه قاف

قاف، کوهی است اساطیری که «گرداگرد جهان اندر است و این جهان بر مثال انگشتت در انگشتی. و این کوه قاف از زمرد سبز است و با آسمان اول پیوسته است... و این کبودی آسمان که تو همی بینی نه کبودی است که سبزی کوه قاف است» (طبری، ۱۳۶۷، ج ۷: ۱۷۴۵). دربارهٔ این کوه سخنان شگفت، بسیار است. «گروهی گفته‌اند آن سوی قاف، عالم‌هاست و خلق‌ها که جز خدای هیچ‌کس نداند و بعضی برآندند که آنچه در آن سوی قاف است از مرزهای آخرت است و در حکم آن و بر آنند که خورشید در آن غروب می‌کند و از آن‌جا طلوع می‌کند و کوه قاف است که خورشید را از زمین در پرده می‌دارد. پیشینگان، کوه قاف را به فارسی کوه البرز خوانده‌اند» (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۰۳). در ادب عرفانی ما نیز غالباً به جای البرز، از قاف^۱ یاد شده است.

در قرآن کریم، کلمه «قاف» به عنوان یکی از حروف مقطعه قرآنی - که جزو متشابهات قرآن است - آمده است (ق: ۱). «از همان‌جا ذهن مفسران، در طول تاریخ - به طرف کوه قاف و افسانه‌های آن رفته و بخشی از این افسانه‌ها وارد تفاسیر شده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۵۳۴). صوفیان، قاف را سرزمین دل و سر منزل سیمرخ دانسته‌اند که همه سعی سالک، صرف رسیدن به آن می‌شود. مولوی، آن را گاهی کنایه از جلوه‌ای از جلوه‌های حق تعالی در عالم صفات و گاه کنایه از عالم کبریا و بی‌نیازی دانسته است (یاحق، ۱۳۸۶: ۶۴۵).

در دفتر چهارم، مولوی در تمثیلی، رفتن ذوالقرنین به کوه قاف را روایت می‌کند. روایتی که در باطن و ادامه آن، اندیشه و مفهومی نهفته است. هنگامی که ذوالقرنین، به کوه قاف می‌رسد از عظمت آن حیرت می‌کند و گفت‌وگویی بین

^۱ - برای آگاهی بیشتر دربارهٔ کوه قاف مراجعه شود به: مقدسی، آفرینش و تاریخ، ج ۱، ۳۰۵-۳۰۳.

آن دو رخ می‌دهد و کوه قاف از عظمت و متفاوت بودن خود با دیگر کوه‌ها، سخن می‌گوید:

من به هر شهری رگی دارم نهان بر عروقم بسته اطراف جهان
حق چو خواهد زلزله شهری مرا گوید او من برجهانم عرق را
پس بجنانم من آن رگ را به قهر که بدان رگ متصل گشتست شهر
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ب ۳۷۱۱-۳۷۱۷)

ذوالقرنین، «از نظر ایرانیان و اصحاب نجوم، وی اسکندر است که ملک عجم را زایل کرد و دارا بن دارا را کشت» (مقدسی، ۱۳۷۴ ج ۳: ۴۵۸). اما در مثنوی، منظور از ذوالقرنین سالک الی الله و طالب اسرار است. کوه قاف در بیان شاعران عرفانی، هم رمزی است از مقام قرب حق و هم یادآورنده حقیقت انسانی است. در این تمثیل، مقصود از کوه قاف ولی کامل است (نیکلسون، شرح مثنوی، ج ۴، ۱۶۷۸) یا به بیانی دیگر، کنایه از عاقل و عارف است (اکبرآبادی، ۱۳۸۳ ج ۴: ۱۹۱۲). سبزواری، نیز آن را قلب انسان کامل دانسته است (۱۳۷۷، ج ۲، ۴۲۶). «قاف در دسترس انسان‌ها نیست، و انتهای جهان به شمار می‌آید. قاف، مرز میان عالم مریی و عالم نامریی است؛ هیچ‌کس نمی‌داند که پشت آن چیست، و فقط خداوند مخلوقات را که در پشت آن زندگی می‌کنند، می‌شناسد» (شووالیه، ۱۳۸۹، ج ۴: ۶۴۵). انسان کامل نیز به نوعی دست‌نیافتنی است. حقیقت انسانی، برزخ هستی و نیستی است. مرز ملک و ملکوت، پیدایی و ناپیدایی.

پس از آن، ذوالقرنین از کوه می‌خواهد که عظمت صفت حق را بازگوید اما کوه از توصیف، سر باز می‌زند چراکه این امر هایل‌تر از آن است که در بیان گنجد. ذوالقرنین، از قاف می‌خواهد که دست‌کم از شگفتی‌های خداوند چیزی بگوید:

گفت اینک دشت سیصد ساله را کوه‌های برف پر کردست شاه
کوه بر گه بی‌شمار و بی‌عدد می‌رسد در هر زمان برفش مدد

کوه، برفی می‌زند بر دیگری می‌رساند برف سردی تا ثری
گر نبودی این چنین وادی، شها تف دوزخ محو کردی مر مرا
غافلان را کوه‌های برف دان تا نسوزد پرده‌های عاقلان
گر نبودی عکس جهل برف‌باف سوختی از نار شوق، آن کوه قاف
(مثنوی ۴/ ۳۷۳۶ - ۳۷۴۱)

اهل غفلت، مانند کوه‌های پر از برف‌اند؛ زیرا وجود اینان باعث می‌شود تا پرده‌های عاقلان نسوزد. اهل دنیا آن‌چنان سرد و یخ‌زده هستند که عارفان را به شیوه‌ای نامستقیم تحت تأثیر قرار می‌دهند. و اگر معاشرت، با اهل دنیا نبود، کوه قاف - عارف - از آتش شوق می‌سوخت (تاج‌دینی، ۱۳۸۸: ۷۴۰).

مولوی در صورت ظاهر، نیز جهان را به شکل کوه می‌نگرد. در فیه‌مافیه می‌گوید: «عالم، بر مثال کوه است هرچه گویی از خیر و شر، از کوه همان شنوی و اگر گمان بری که من خوب گفتم کوه زشت جواب داد محال باشد که بلبل در کوه بانگ کند از کوه، بانگ زاغ آید یا بانگ خر؛ پس یقین دان که بانگ خر کرده باشی» (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۵۲).

این جهان کوه ست و گفت و گوی تو از صدا هم باز آید سوی تو
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ب ۲۱۸۸)

اما در حقیقت امر و در عرفان سراسر رمزی ما، قاف، مقصد و منزلگاه نهایی سالک و عارف است. به بیان بهتر، سیمرغ (عنقا) که در کوه قاف جای دارد؛ رمزی از حقیقت بی‌کرانه ذات الهی تلقی می‌شود:

ای بی‌نویان را نوا، جان ملولان را دوا پرآن کننده جان که من، از قافم و عنقایم
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ب ۱۴۶۸۷)

در آغاز عقل سرخ سهروردی، قهرمان داستان، باز از بند رسته، از پیر می‌پرسد: «پس گفتم ای پیر از کجا می‌آیی؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و

آشیان تو نیز آن جایگاه بود اما تو فراموش کرده‌ای... اول کوه قاف، گرد جهان درآمده است و یازده کوه است و تو چون از بند خلاص یابی (بمیری) آن جایگاه خواهی رفت. زیرا که تو را از آنجا آورده‌اند و هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۶۸-۶۹).

همان‌گونه که در منطق‌الطیر عطار، کوه قاف نمادی از مقصد عارفان است، در دیوان شمس نیز کوه قاف جهان آرمانی مولوی است. در این‌گونه اشعار، ایده رجعت و این‌که همه چیز به آن اصل اصل باز می‌گردد، دیده می‌شود:

از بر و بحر بگذر و بر کوه قاف رو بر خشک و برتری منشین، زین دو برتری
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۶: ب ۳۱۵۹۸)

مه‌رخا، سیمرخ جانی منزل تو کوه قاف از تو پرسیدن چه حاجت کز کدامین مسکنی؟!
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۶: ب ۲۹۷۵۴)

و گر پرواز عشق تو درین عالم نمی‌گنجد به سوی قاف قربت پر، که سیمرخ و عنقایی
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵: ب ۲۶۴۳۸)

ای کُهِ هستیِ ما، ره را میند ما به کوه قاف و عنقا می‌رویم
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ب ۱۷۵۵۳)

نتیجه

«کوه»، در حکم یک کلان‌تصویر از پر بسامدترین واژگان، در آثار مولوی است؛ انسان نیز در مرکز این تصویر قرار دارد؛ انسانی که صاحب والاترین پایگاه در کاینات است. از این رو، انسان امانت الهی - عشق - را می‌پذیرد و کوه از پذیرفتن آن ابا می‌کند.

انسان، از نظر مولوی در سیر تکاملی و عروجی قرار دارد؛ به همین سبب، در آثار وی، در برخورد انسان با کوه به نگاه‌های متفاوتی می‌رسیم. برای نمونه، گره

نگاه دوگانه مولوی به انسان و کوه، در مسأله عشق چنین گشوده می‌شود: آن‌جا که انسان، به طور مطلق و گاه در جامه شمس تبریزی یا خود مولوی، ستایش شده و بر کوه و هر آن‌چه در هستی است رجحان یافته، به اعتبار جانب الهی او، بوده است. و در مقابل، به همان اندازه که از جانب الهی‌اش دور شده و از راه باز مانده است، مورد ملامت قرار گرفته و شأنی اسفل از کوه یافته است.

مولوی در آثارش بارها به رستاخیز و زندگانی آن سری، اشاره می‌کند. اما تعریف و تبیین او از قیامت و فنا به پس از اتمام دنیا بر نمی‌گردد؛ بلکه عارف را هر لحظه قیامتی است و فنا، غایت سلوک عرفانی است. این فنا نیز برای کوه مقدسی چون طور انجام می‌پذیرد. افزون بر این، در زبان عرفانی نیز کوه در انتهای آفرینش به نوعی فنا عارفانه دست می‌یابد.

و فرجام سخن، این‌که مولوی ایده رجعت و اصل بازگشت را که از بنیانی‌ترین اندیشه‌ها در آثار وی است، در قالب نمادین کوه به نمایش می‌گذارد: بازگشت انسان به کوه. و این‌گونه بار دیگر، انسان و کوه به یکدیگر اتصال می‌یابند.

*** **

پی‌نوشت‌ها

۱- این مقاله، حاصل شواهد بسیاری است که از مثنوی و دیوان شمس گردآوری شده؛ اما برای پرهیز از اطاله کلام، برای هر بخش تنها به ذکر یک یا چند شاهد بسنده کردیم.

۲- کوه، در آیین قبایل و اقوام قدیم جهان، مقدس و حتی جایگاه خدایان- از جمله زئوس در کوه المپ- و مقدسان و عابدان و از عناصر مهم اساطیر در سراسر جهان، بوده است. در اساطیر هند، کوه رمز قدرت خدایان است. در تورات، کوه مکان مقدس و مأوای ارواح خدایی قلمداد شده است (رک به: مزامیر داود، فصل‌های پانزدهم، بیست و چهارم و چهل و هشتم). نزدیکی این جلوه پر شکوه طبیعت با آسمان، آن را صاحب قداست دوگانه‌ای ساخته است؛ از سویی کوه‌ها از رمزپردازی فضایی علو و

رفعت برخوردارند و از سویی دیگر، کوه‌ها قلمرو تجلیات قداست و جایگاه اقامت خدایان، هستند (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۶).

۳- «ابن عباس گفت: امانت ایدر حدود دین است و فرایض شرع و طاعت الله. ابن مسعود گفت: پنج نماز است به وقت خویش گزاردن و زکوه مال دادن و روزه ماه رمضان داشتن و حج کردن و سخن راست گفتن و اوام گزاردن و در پیمان و ترازو راستی و عدل به جای آوردن و ودیعت‌ها بر امت نگه داشتن. زید بن اسلم گفت: امانت این‌جا سرائر طاعات است...» (مبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۸، ۹۲-۹۳). «و گفته‌اند این امانت حفظ جوارح است از ناشایست، و گفته‌اند این امانت نگه‌داشت معرفت خدای است به شرط صیانت، و گفته‌اند این امانت نگه‌داشت زفان است از فضول و ناصواب» (سورآبادی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۰۰۱). زمخشری بی‌نقل سخن دیگران، با قاطعیت می‌گوید: «مراد از امانت طاعت است» (زمخشری، ۱۳۸۹ ج ۳: ۷۶۶).

۴- لشکری بزرگ مانند کوه که می‌پنداری برای مقصودی ایستاده‌اند در حالی که با سرعت در حرکتند.
۵- کوه حرا کوهی در شمال شرقی مکه است که حضرت رسول (ص)، در آن‌جا پیش از بعثت به عبادت و اعتکاف می‌پرداخت.

۶- «اوبی معه» فیه ثلثه اقوال: احدها: سیری معه، و کانت الجبال تسیر معه حیث شاء إذا أراد معجزه له و -التأویب- سیر النهار. والقول الثاني: معه إذا سبّح، و هو بلسان الحبشه و كان إذا قرأ الزبور صوتت الجبال و اصغت له الطیر. والقول الثالث: اوبی، ای نوحی معه و الطیر تساعدک علی ذلک...» (مبیدی، ۱۳۷۱ ج ۸: ۱۱۰). مبیدی قول سوم را پذیرفتنی‌تر می‌داند و اندکی نیز به معنای «تسبیح و تهلیل» می‌گراید.
۷- جرجانی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «[طور] در زبان عرب کوه باشد و این‌جا مراد آن کوه است که خدای تعالی با موسی بر آن کوه سخن گفت به زمین مقدس» (۱۳۳۴ ج ۹، ۲۲۸).
۸- برخی از مفسران، تجلی را بر کوه زبیر دانسته‌اند نه طور. از جمله صاحب تفسیر تاج‌التراجم (۱۳۷۵، ج ۲: ۷۶۸)، ابوالفتوح رازی (۱۳۷۷ ج ۸: ۳۷۶)، جرجانی (۱۳۳۴، ج ۳، ۲۴۴) و مبیدی: «آن کوهی بود به مدین نام آن کوه زبیر، برابر موسی بود و تجلی آن را افتاد نه طور را» (۱۳۷۱ ج ۳: ۷۲۵).

فهرست منابع

❖ اسفرائینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر. **تاج‌التراجم** فی تفسیر القرآن الکریم، تصحیح نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، چاپ نخست، تهران: علمی و فرهنگی. (۱۳۷۵).

- ❖ اکبرآبادی، ولی محمد. شرح مثنوی مولوی (مخزن الاسرار)، به اهتمام نجیب مایل هروی، چاپ نخست، تهران: قطره. (۱۳۸۳).
- ❖ انقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل. شرح کبیر، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران: زرین. (۱۳۷۴).
- ❖ الیاده، میرچا. رساله در تاریخ ادیان ترجمه جلال ستاری. چاپ نخست. تهران: سروش. (۱۳۷۲).
- ❖ _____ . مقدس و نامقدس ترجمه نصرالله زنگویی. چاپ نخست. تهران: سروش. (۱۳۷۵).
- ❖ بهار، محمدتقی [مصحح]. مجمل التواریخ و القصص، به اهتمام محمد رضائی، تهران: اساطیر. (۱۳۸۹).
- ❖ پورنامداریان، تقی. عقل سرخ (شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی)، چاپ نخست، تهران: سخن. (۱۳۹۰).
- ❖ تاجدینی، علی. فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا تهران: سروش. (۱۳۸۸).
- ❖ ترکی، محمدرضا. «اسطوره‌شناسی»، ترجمه از جان صدقه، مجله شعر، شماره ۲۵، ۱۲۶-۱۳۱. (بهار ۱۳۷۸).
- ❖ جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن علی. تفسیر گازر (جلاء الاذهان و جلاء الاحزان)، تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، چاپ نخست، تهران: مهرآیین. (۱۳۳۴).
- ❖ جرجانی، سید شریف علی بن محمد. التعریفات، مصر: قاهره. (۱۳۵۷).
- ❖ رازی، ابوالفتوح (حسین بن علی). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، چاپ دوم، تهران: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. (۱۳۷۷).
- ❖ زمخشری، محمود بن عمر بن محمد. الکشاف عن حقایق التنزیل، ترجمه مسعود انصاری، چاپ نخست، تهران: ققنوس. (۱۳۸۹).
- ❖ سبزواری، هادی بن محمد. شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، چاپ نخست، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. (۱۳۷۷).
- ❖ سورآبادی، عتیق بن محمد. تفسیر سورآبادی، به تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو. (۱۳۸۱).
- ❖ سهروردی، شهاب‌الدین، رساله‌العشق - آواز پر جبرئیل - عقل سرخ و جز آن، تهران: سبکیاران. (۱۳۸۲).

- ❖ شفیعی کدکنی، محمدرضا. **زبور پارسی**، چاپ نخست، تهران: آگه. (۱۳۷۸).
- ❖ _____ . **غزلیات شمس تبریز**، چاپ نخست، تهران: سخن. (۱۳۸۷).
- ❖ شووالیه، ژان و الن رب گربه. **فرهنگ نمادها**، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون. (۱۳۸۹).
- ❖ طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. **مجمع البیان**، ترجمه و تحقیق و نگارش علی کرمی، چاپ نخست، (۱۳۸۰). تهران: فراهانی.
- ❖ _____ . **جوامع الجامع**، ترجمه احمد امیری شادمهری (و گروه ترجمه)، چاپ هفتم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. (۱۳۸۷).
- ❖ طبری، محمد بن جریر. **تفسیر طبری**، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، چاپ سوم، تهران: توس. (۱۳۶۷).
- ❖ عطار، محمد بن ابراهیم. **مصیبت‌نامه**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن. (۱۳۸۶).
- ❖ _____ . **منطق الطیر**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن. (۱۳۸۸).
- ❖ فروزانفر، بدیع‌الزمان. **شرح کبیر مثنوی شریف**، چاپ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی. (۱۳۷۵).
- ❖ _____ . **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر. (۱۳۶۲).
- ❖ قرشی، امان‌الله. **آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی**، چاپ نخست. تهران: هرمس. (۱۳۸۰).
- ❖ قشیری، ابوالقاسم. **ترجمه رساله قشیری**، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی. (۱۳۶۱).
- ❖ مقدسی، مطهر بن طاهر. **آفرینش و تاریخ**، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه. (۱۳۷۴).
- ❖ مولوی، جلال‌الدین محمد. **فیه‌ما‌فیه**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر. (۱۳۸۵).
- ❖ _____ . **کلیات شمس**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران. (۱۳۶۳).
- ❖ _____ . **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولدالین نیکلسون، تهران: امیرکبیر. (۱۳۸۹).
- ❖ _____ . **مجالس سبعة**، تصحیح توفیق ه سبجانی، چاپ دوم، تهران: کیهان. (۱۳۷۲).

- ❖ مهدوی، یحیی. **قصص قرآن مجید برگرفته از تفسیر سورآبادی**، با مقدمه و تعلیقات دکتری یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران. (۱۳۴۷)
- ❖ میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، **کشف الاسرار**، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر. (۱۳۷۱).
- ❖ نیکلسون، رینولدالین، **شرح مثنوی مولوی**، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی. ۱۳۷۴
- ❖ یاحقی، محمدجعفر. **فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی** چاپ نخست. تهران: فرهنگ معاصر. (۱۳۸۶).

