

اسلام پژوهی

شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۵، صص ۱۱۸-۱۰۱

درک حضور؛ نماز در نگاه مولوی

بخشعلی قنبری*

چکیده

نماز عالی‌ترین عبادتی است که در اسلام به آن توجه و تأکید شده است و عارفان مسلمان ضمن تأکید فراوان بر آن تفسیرهای گوناگونی درباره آن عرضه کرده‌اند. در برخی از این تفاسیر بر صبغه عرفانی آن تأکید بیشتری شده است. مولوی از جمله عارفانی است که در آثار خود به این موضوع توجه در خوری کرده و زوایای آن را کاویده است. از نظر او نماز روزن روزانه‌ای است به عالم ماوراء که سالک می‌تواند در طی برگزاری و اقامه نماز از عالم ناسوت فراتر رفته، وصال با خدا یا اصل یگانگی را تجربه کند. از این نظر، به نماز همچنان که در اسلام به عنوان پایه دین تأکید شده، در عرفان اسلامی نیز به عنوان مهم‌ترین راه برای رسیدن به هدف وصال/ وحدت در نظر گرفته شده است. مقاله حاضر درصدد است که اندیشه مولوی در باره نماز را بازخوانی نماید و به پدیدارشناسی نظر وی در این باره بپردازد.

واژگان کلیدی: تجربه عرفانی، مولوی، نماز، وصال.

مقدمه

مولوی بخش قابل توجهی از آثار خود را به توضیح و تبیین نماز اختصاص داده است. وی نماز را همانند سایر اعمال دینی دارای کالبد (صورت) و جان (معنا) می‌داند؛ کالبد نماز همان آداب و حرکات و سکنتات و اذکار، و جان نماز همان حضور قلب و خلوص نیت و صفای دل است. از این رو، مولوی نماز را استغراق بی‌هوش عارف می‌داند که از همه صورت‌ها فراتر رفته، در آنها نمی‌گنجد (مولوی، *فیه ما فیه*، ۱۱). از همین منظر، وی میان نماز عوام و خواص فرق می‌گذارد و می‌گوید «نماز عوام قالبی باشد بی‌جان، چه جان نماز حضور دل است که گفته‌اند: لاصلوة الا بحضور القلب» (همان، ۱۴۳).

نماز و نیاز

عارف در نظام وحدت شهودی نیازمند وصال، و در نظام وحدت وجودی نیازمند وحدت است و نماز از این جهت که موجب چنین وصال و وحدتی است همواره مورد توجه عارفان بوده است. مولوی البته نمازی را زمینه‌ساز دستیابی به وصال و وحدت می‌داند که مؤمنانه و از سر نیاز باشد (ر.ک. مولوی، *مثنوی*، دفتر اول، ابیات، ۲۸۷-۲۸۵، ۲۷۳۱). فقر (نیاز) مقام چهارم از مقامات عرفانی است که مولوی آن را مترادف فنا و راه دستیابی به گنج‌های نهانی می‌داند (همان، ۲۳۷۳). انسان نسبت به خداوند ذاتاً فقیر است (فاطر: ۱۵) و نمازی که از سر نیاز باشد انسان نمازگزار را به مقام فقر می‌رساند.

نماز و کشف و تجربه عرفانی

قلب محل بروز تجارب است، لذا نماز زمانی موجب کشف و تجربه عرفانی می‌شود که قلب آمادگی آن را داشته باشد. در نمازی که با حضور قلب ادا شود، می‌توان بروز تجارب عرفانی را انتظار داشت:

در نماز این خوش اشارت‌ها ببین تا بدانی کین بخواهد شریعتین
(مولوی، *مثنوی*، دفتر سوم، بیت ۲۱۷۴)

درک حضور؛ نماز در نگاه مولوی / ۱۰۳

در نظر مولوی نماز ایستادن آدمی در روز رستاخیز در حضور حق است (ر.ک. کاشفی، ۱۸). همان‌گونه که در روز رستاخیز پرده‌ها کنار می‌رود و غیب‌ها آشکار می‌شود، نماز راستین هم همین تجربه را به نمازگزار می‌دهد. مولوی همچنین نماز را سفری روحانی - معنوی می‌داند که نمازگزار در طی آن می‌تواند نقبی به عالم غیب بزند:

ای بلال خوش نوای خوش صهیل مئذنه بر رو بزین طبل رحیل
جان، سفر رفت و بدن اندر قیام وقت رجعت زین سبب گوید سلام
حاصل سخن آنکه مولوی نماز عرفانی را روزنی به سوی مخزن انوار الهی می‌داند.
از نظر او نماز خلوتگاه راز است که نمازگزار دم به دم با دانای راز یعنی خداوند
گفت و گو دارد:

تا روم من سوی خلوت در نماز پرسم این احوال از دانای راز
روزی جانم گشا دست از صفا می‌رسد بی‌واسطه نامه خدا
نامه و باران و نور از روزنم می‌فتد در خانه‌ام از معدنم
(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ابیات، ۲۴۰۰، ۲۴۰۳)

فلسفه عرفانی ارکان و اجزاء نماز

۱. طهارت. در عرفان مولوی، نمازگزار باید از طهارت ظاهری (وضو و غسل) به طهارت باطنی برسد:

چون شدی آماده غسل و وضو از معاصی دست و دل هم رو بشو
به نظر مولوی نمازگزار اول باید خود را از بدی‌ها «تخلیه» و سپس خود را با تکبیر
نماز «تخلیه» نماید:

خویش را خالی از تزویر کن پس بلند آوازه تکبیر کن
۲. قبله نماز. قبله ظاهری برای همه مسلمانان کعبه است، اما قبله حقیقی انسان‌ها در
مقایسه با یکدیگر کاملاً متفاوت است. چه، قبله حقیقی آن مقصدی است که نمازگزار
در نیت خود دارد، هر چند در ظاهر به سمت کعبه ایستاده باشد. انواع کعبه‌ها

(قبله‌ها)ی کاذب که مولوی یاد می‌کند بدین قرارند: ۱. کعبه جبرئیل، سدره‌المنتهی؛ ۲. کعبه اهل شکم، سفره غذا؛ ۳. کعبه عارفان، نور وصال؛ ۴. قبله فیلسوف، خیال؛ ۵. کعبه زاهد، خدای نیکوکار؛ ۶. قبله طمعکار، کیسه زر؛ ۷. قبله اهل معنی، صبر و درنگ؛ ۸. قبله صورت پرست، نقش سنگ؛ ۹. قبله باطن نشین، خدای صاحب نعمت؛ ۱۰. قبله ظاهرپرست، صورت زن (مولوی، مثنوی، دفتر ششم، ابیات، ۱۸۹۶ به بعد).

البته خود قبله نیز از نظر مولوی حالت نسبی دارد به این معنا که اگر نمازگزار در خداوند فانی شود او نه تنها به قبله نیاز نخواهد داشت بلکه خود قبله نمازگزاران خواهد شد. مولوی ضمن نقل داستانی از پدرش به چنین استغراقی اشاره کرده است: «شیخ چون از ما و من بگذشت و اویی او فنا شد و نماند و در نور حق مستهلک شد ... اکنون او نور حق شده است و هر که پشت به نور حق کند و روی به دیوار آورده، قطعاً پشت به قبله کرده باشد زیرا که او جان قبله بوده است» (مولوی، فیه ما فیه، ۱۲).

۳. تکبیرة الاحرام. مفهوم عرفانی تکبیرة الاحرام پشت پا زدن به اغیار و راندن آنها از حریم نماز است. با رانده شدن اغیار فضا برای حضور یار فراهم می‌شود. زیرا تکبیر در ظاهر اعتراف به بزرگی خداوند است و در باطن، اعتراف به ناتوانی از درک و توصیف شایسته حق تعالی و اعلام این که همه موجودات جز خدا ناتوان‌اند و جزء اغیار محسوب می‌شوند. نمازگزار با آگاهی از چنین وضعی تکبیرة الاحرام می‌گوید تا در مسلخ دوست قربانی شود.

پیش در شد آن دقوقی در نماز	قوم همچون اطلس آمد او طراز
اقتدا کردند آن شاهان قطار	در پی آن مقتدای نامدار
چونک باتکبیرها مقرون شدند	همچو قربان از جهان بیرون شدند

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۱۴۰ - ۲۱۴۲)

از نظر مولوی محل نماز قربانگاهی است که در آن نمازگزار نفس خود را به پای خدا قربانی می‌کند. پاداش این قربانی، وصال با خدا یا وحدت با اوست و معنای تکبیر هم اعلام آمادگی نمازگزار برای ورود به چنین معرکه‌ای است.

معنی تکبیر این است ای امام کای خدای ما پیش تو ما قربان شدیم
وقت ذبح الله اکبر می کنی همچنین در ذبح نفس کشتنی

(همان، ابیات ۲۱۴۳ - ۲۱۴۴)

بنابراین تکبیر الاحرام هم نشان دهنده اهمیت مبارزه با نفس است و هم قوت قلب نمازگزار است تا بتواند در این نبرد بر نفس و شیطان فائق آید.

بت نفس دشمن ترین دشمنان آدمیان است که کشتن آن به مبارزه دائمی نیاز دارد. و محراب نماز بهترین جایگاهی است که در آن می توان با نفس مبارزه کرد.

تن چو اسماعیل و جان همچون خلیل کرده جان تکبیر بر جسم نبیل

(همان، بیت ۲۱۴۵)

اسماعیلی که می بایست آن را به پای خلیل روح و جانان در تکبیر الاحرام و در طی نماز قربانی کرد اسماعیل خواسته هاست. لذا اگر کسی به این توفیق دست یابد مسلماً به عید قربان وارد شده است و آن روز جشن عظیم او خواهد بود. مولوی در این بیت به اهمیت عید قربان پرداخته است و نماز موفق را نیز از مصادق عید قربان می داند و حتی عید فطر را نیز عید قربان می داند زیرا عیدی نزد خداوند مقبول است که آدمی خود و خودخواهی مذموم خود را پای او قربانی کند و نماز، مجمع الجمع همه اعیاد مؤمن است. ۴. سوره حمد. در نظر مسلمانان نماز بدون خواندن سوره حمد تحقق نمی یابد. از نظر مولوی فاتحه در حقیقت ملکوت معنا را بر نماز گزار می گشاید، زیرا وقتی آدمی عبارت «اهدنا الصراط المستقیم» را می خواند، خداوند دست او را می گیرد و تا نعیم «بهشت» می برد (شیمل، ۱۳۸۲: ۴۹۳). مولوی کلمات سوره حمد را حتی در حالت در ختان نمایان می بیند:

ایاک نعبد است زمستان دعای باغ در نو بهار گوید ایاک نستعین

(مولوی، کلیات شمس، غزل ۲۰۴۶)

از نظر مولوی نماز گزار وقتی عبارت «ایاک نعبد» را به کار می برد می خواهد صراحتاً اعلام کند که خدایا برای گدایی به درگاه تو آمده ام منتها در یوزه ای که نماز گزار سالک

می‌کند با در یوزه انسان‌های معمولی فرق می‌کند. او از خدا طربناکی را می‌خواهد که از طریق وصال حاصل می‌شود تا در سایه آن از تمام حزن‌ها و رنج‌ها رهایی یابد:

ایاک نعبد، آنکه به در یوزه آمدم بگشا در طرب، مگذارم دگر حزین (همان)

وقتی سالک نمازگزار از طرب پرشد خود را مستغنی از خدا و دستگیری او نمی‌داند بلکه از او می‌خواهد همچنان مدد کارش باشد تا این بار نه از فرط درد ورنج که از فرط پری از میوه‌های شادی نشکند.

ایاک نستعین، که زپری میوه‌ها اشکسته می‌شوم، نگهم دار ای معین (همان)

۵. قیام. ظاهر قیام برپاداشتن بدن به صورت مستقیم در برابر پروردگار است و باطن آن، بر پاداشتن قلب خویش در مقام عبودیت و پرهیز از افراط و تفریط است یعنی برخوردار شدن از حالت‌های خوف ورجا و نغلتیدن به یکی از آنها و غفلت نکردن از دیگری به گونه‌ای که نه خوف بر او غلبه کند و نه رجا. نمازگزار به نشانه تضرع باید سر خود را پایین انداخته و به سجده گاه خویش بنگرد تا به اوج عزت خدا و خودی خود پی برد و در آن اندیشه کند. آن‌گاه قلب خود را از طبیعت فراتر برده قیامت به پا شده را مشاهده کند و خود را در عرصات بیابد:

گشت کشته تن ز شهوتها و آز شد به بسم الله بسمل در نماز

چون قیامت پیش حق صفها زده در حساب و در مناجات آمده

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۱۴۶ - ۲۱۴۷)

حضور در نماز به معنای آغاز مناجات با خداست چون، نماز آئینه قیامت است و خدا در قیامت حاضر و ناظر است. از این رو نمازگزار با قیام خود شاهد قیامت حقیقی شده است. مولوی نماز را نمادی از قیامت می‌داند و نمازگزار حاضر در آن را به کسی تشبیه می‌کند که شاهد ظهور قیامت بوده است. چنین فردی با تمام وجود حضور و سلطنت و قدرت و لطف و رحمت خدا را درک و لمس می‌کند. اشک و شوق سالک همه در این باره قابل توجیه و تفسیر است.

ایستاده پیش یزدان اشک ریز بر مثال راست خیز رستخیز

(همان، بیت ۲۱۴۸)

مولوی تمثیل خود را با ذکر نمونه‌هایی از محاکمه انسان‌ها در قیامت کامل می‌کند و از زبان خدا خطاب به بنده می‌گوید:

حق همی گوید چه آوردی مرا اندرین مهلت که دادم من تو را
عمر خود را در چه پایان برده‌ای قوت و قوت در چه فانی کرده‌ای

(همان، دفتر سوم، ابیات ۳/ ۲۱۴۹ - ۲۱۵۰)

۶. رکوع و سجده و قنوت: رکوع نشانه شرمساری نمازگزار از کرده‌ها بلکه از وجود خود است، زیرا در عرفان بهترین حالت عارف آن است که به مقام فقر و فنا برسد. اگر کسی هنوز به این مقام نرسیده باشد باید از شرمندگی در برابر خدا رکوع کند. افزون بر آن گذراندن لحظه‌ای بدون یاد خدا عین خسران است. بنابراین این از نظر مولوی تمام حواس آدمی باید مصروف دیدار حق شود نه چیز دیگر:

در قیام این گفت‌ها دارد رجوع و زخجالت شد دوتا او در رکوع

(همان، بیت ۲۱۵۵)

سالک رکوع می‌کند تا بتواند با شکستن خودش به وصال حق نایل آید. سجده نیز همانند رکوع نشانه خود شکستگی عارف است. وقتی نماز گزار به یاد کرده‌های نا شایست خود می‌افتد از فرط خجالت توان رکوع را نیز از دست می‌دهد و به سجده می‌افتد:

قوت استادن از خجالت نماند در رکوع از شرم تسبیحی بخواند

(همان، بیت ۲۱۵۶)

در آثار عارفان گفت و گوی انسان و خدا به اشکال مختلف مطرح شده است. وضعیتی که مولوی ترسیم می‌کند مبین آن است که نماز گزار توانایی آن را دارد که بتواند در نماز هم با خدا سخن بگوید و هم از او سخن بشنود. آغازگر این گفت و گو گاه خداست و گاهی بنده. البته جای این سؤال باقی است که کیفیت این گفت و گو چیست؟ آیا این گفت‌وگو امری واقعی است یا امری شناختی و یا احساسی و یا محصول تخیل نمازگزار است؟ مفروض نگارنده آن است که چنین حوادثی به طور واقعی در نماز رخ می‌دهد و عارف با خدا در نفس‌الامر به گفت و گو می‌نشیند. روشن است که ابزار این گفت و گو لزوماً حسی نیست بلکه دریافتی و شهودی است. حال آیا چنین ادعایی

به لحاظ معرفتی صادق است یا کاذب؟ جز عارف از حاق و حق امر خبر ندارد. اما باید اذعان کنیم که عارفان به لحاظ اخلاقی در ادعایی که می‌کنند صادق‌اند یعنی آنچه را باور دارند و دریافت کرده‌اند گزارش می‌کنند و چیزی بر آن نمی‌افزایند. به تعبیر دیگر از چیزی سخن نمی‌گویند که بدان باور نداشته باشند، بلکه آنچه می‌گویند عین باور قلبی ایشان است.

باز از غیبت به او فرمان می‌آید که سرش را بلند کند و فرمان می‌رسد تا از ماوقع گزارش دهد و خود به زبان حال و قال اعتراف کند که سود کرده است یا زیان. سر بر آرد او دگر ره شرمسار اندر افتد باز دررو همچو مار

(همان، بیت ۲۱۶۰)

باز فرمان آیدش بردار سر از سجود واده از کرده‌ی خبر

(همان، بیت ۲۱۵۹)

وضع همین طور ادامه می‌یابد و نماز عرفانی عینیت می‌یابد و عارف با تمام وجود به سؤال‌ها و جواب‌های خداوند گوش فرا می‌دهد:

نعمتت دادم بگو شکر چه بود دادمت سرمایه هین بنمای سود

(همان، بیت ۲۱۶۴)

تا اینکه به این نقطه می‌رسد که:

از همه نومید شد مسکین کیا پس برآرد هر دو دست اندر دعا

(همان، بیت ۲۱۷۲)

مولوی در بیت مذکور به قنوت اشاره کرده، فلسفه آن را بیان می‌کند. در شریعت فرض است که در قنوت هم دعا خوانده شود، هم خواسته طرح گردد و هم نمازگزار با خدا مناجات کند که قنوت و دعا در نماز جایگاه ویژه‌ای دارد و مولوی از آن به عنوان پناهگاه سالک و عارف یاد می‌کند.

کز همه نومید گشتم ای خدا اول و آخر توئی و منتها

(همان، بیت ۲۱۷۳)

۷. سلام. مولوی سلام نماز را هم نشانه شکرگزاری و هم مدح و ثنای پیامبر در واپسین مراحل نماز می‌داند. به علاوه از نظر او سلام نماز نشان دهنده‌ی اتمام نماز به عنایت خداوند است.

در تحیات و سلام الصالحین مدح جمله انبیا آمد عجین

(همان، دفتر سوم، بیت ۲۱۲۲)

وقت تحلیل نیاز ای با نمک زان سلام آورد باید بر ملک

که زالهام و دعای خوبتان اختیار این نمازم شد روان

(همان، دفتر پنجم، ابیات ۲۹۸۶-۲۹۸۷)

مولوی اشاره می‌کند که سلام نمازگزار در بردارنده دو درود است: درود بر زندگان و ارواح مردگان، و درود بر بازگشتگاه روح. روشن است که تنها نمازی که از روی اخلاص برگزار می‌شود واجد چنین اوصافی و شایسته مرکب روح شدن است؛ نمازی که به ریا و گمراهی آغشته نیست (همان، دفتر اول، ابیات ۳۳۹۲-۳۳۹۰).

انواع نماز و قوای نفسانی

در این قسمت انواع نماز از دیدگاه مولوی را با در نظر گرفتن وضعیت قوای نفسانی نمازگزار در حین برگزاری نماز بررسی می‌کنیم تا ببینیم که در هنگام انجام نماز این قوا چه حالتی پیدا می‌کنند؟ آیا همانند وضعیت عادی به فعالیت خود ادامه می‌دهند یا همه قوا یا بخشی از آنها حالت تعطیل به خود می‌گیرد؟ گفتنی است که در میان عارفان مسلمان عموماً چنین تقسیم‌بندی از نماز عرضه نشده است. الگوی نگارنده در این مسئله تقسیم‌بندی ترزا آویلایی عارف معروف اسپانیا است که نمازها (نیایش‌ها) (Teresa: 127-133) را به چهار قسم تقسیم کرده است: ۱. نماز ذهنی (مراقبه)؛ ۲. نماز ذکر؛ ۳. نماز سکوت و ۴. نماز وصال نهایی.

در آثار مولوی دو نماز از نمازهای چهارگانه ترزا وجود دارد که به بررسی آن می‌پردازیم.

گفتنی است که مولوی همانند ترزا به طبقه‌بندی منطقی نیایش‌های خود اهتمام نکرده، بلکه به طور کلی به انواع و درجات نیایش (= نماز) پرداخته بدون آنکه مرتبه یا جایگاه و یا رابطه آنها با یکدیگر را مشخص کرده باشد. با وجود این اگر تقسیم‌بندی ترزا را در نظر داشته باشیم می‌توانیم نمازهای مولوی را نیز طبقه‌بندی کنیم.

۱. نماز ذهنی. منظور از نیایش ذهنی نظم دادن به افکار و اندیشه‌ها در جهت توجه به خداست. نام دیگر این نیایش مراقبه است. این کار را به اشکال و طرق مختلف می‌توان انجام داد؛ مثلاً می‌توان تصویر دوست را تخیل کرد تا ذهن به نظم عادت کند و بتواند به مراقبه بر روی همان تصویر ذهنی بپردازد. البته در این زمینه کار عارفان مسیحی آسان‌تر است برای اینکه در مسیحیت خدای متجسم و متجسدی به نام عیسی وجود دارد که به سهولت می‌توان تصویر او را در ذهن مجسم ساخت؛ اما در اسلام چنین کاری دست کم در باب ایجاد رابطه با خدا امکان‌پذیر نیست. از این جهت عارف مسلمان ناچار است از موجوداتی - غیر از خدا - بهره‌گیرد تا به وساطت او بتواند به مراقبه درباره خدا بپردازد. مولانا در این زمینه راهکارهای جزئی و مشخصی عرضه نمی‌کند، بلکه تنها تحت واژه کلی‌تر فکر و در باره عمل ملازم با آن یعنی ذکر، به مراقبه ذهنی (یا نیایش ذهنی) می‌پردازد (چیتیک، ۱۷۳). مولوی به دنبال آن است که بتواند فکر را به ذکر و ذکر را به یاد مذکور تبدیل کند.

مهم در نیایش (=نماز) ذهنی آن است که شخص بتواند تصاویر ذهنی پیشین را از ذهن خالی کرده، تصویر معشوق را جانشین آنها سازد. تنها راه ممکن برای این کار ایجاد عشق در درون است؛ زیرا عشق به موجودی باعث پر شدن دل و ذهن با تصویر او خواهد شد. در نتیجه جا برای تصویرها و تصورات دیگر تنگ خواهد شد؛ زیرا عشق از تصویر معشوق تغذیه می‌کند. بنابراین تا انسان همه توجه ذهنی خود را به معشوق (جانان) معطوف نکند و تا خیال خود را فقط از اندیشه معشوق آکنده نکند، عشقش رشد نخواهد کرد و قادر به رهایی از دست خیالات نامربوط نخواهد شد. زیرا هدف این نیایش (=نماز) آن است که نمازگزار اندیشه خود را کاملاً به سوی خدا متوجه کند و چیزی جز خدا را در نظر نداشته باشد. این هدف جز از طریق عشقی سوزان تحقق

نخواهد یافت. «در نتیجه رشد مداوم عشق سالک، او به نقطه‌ای خواهد رسید که تنها تشنگی خیال عشق برای او خواهد ماند. پله پله از حالات قبض و بسط بالا می‌رود، تا آنکه بالأخره خیال او از واقعیتی که بیرون از او و در ورای او وجود دارد، قابل تمیز نباشد. خیال به عنوان یک حالت نسبتاً ذهنی به تصویر ذهنی معشوق دگرگون می‌شود، و این خود، عاشق را بالا و بالاتر می‌کشد» (همان، ۲۷۸).

از این جهت است که عنصر خیال در نیایش ذهنی اهمیت پیدا می‌کند ولی سالک در مراحل بعدی نیایش از این عنصر هم فراتر رفته بلکه به راکد ساختن آن خواهد اندیشید. بنابراین در نماز ذهنی از نظر مولوی داشتن تصویر ذهنی معشوق نقش خدای پدر در عرفان ترزا را ایفا می‌کند. شرط توفیق در نیایش ذهنی حفظ خیال محبوب است و بس.

با خیالی میل تو چون پر بود تا بدان پر بر حقیقت بر شود
چون براندی شهوتی پرت بریخت لنگ گشتی و آن خیال از تو گریخت

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۱۳۵-۲۱۳۶)

مولوی در آثار خود به اثر گذاری چنین تصویرسازی‌ای اشاره کرده است: «یار خوش چیزی است زیرا که از خیال یار قوت می‌گیرد و می‌بالد و حیات می‌گیرد. چه عجب می‌آید مجنون را خیال لیلی قوت می‌داد و غذا شد جایی که خیال معشوق مجازی را این قوت و تأثیر باشد که یار او را قوت بخشد، یار حقیقی را چه عجب می‌داری که قوتش بخشد خیال او در صورت و غیبت. چه جای خیال است؟ آن خود جان حقیقت‌هاست، آن را خیال نگویند» (مولوی، فیه مافیه ۱۱۹).

مولوی به این نکته هم اشاره می‌کند که به خیال موجودی بودن، چیزی را از انسان خواهد ستاند و به سوی خود خواهد برد. اما اگر مورد خیال خداوند باشد آدمی را به سوی خود خواهد برد و از آن خود خواهد ساخت.

چون به هر فکری که دل خواهی سپرد از توجیزی در نهان خواهند برد
هر چه اندیشی و تحصیلی کنی می‌درآید دزد از آن سو کایمنی
پس بدان مشغول شوکان بهتر است تازتوجیزی برد کان کمتر است

(مولوی، مثنوی، دفتر دوم، ابیات، ۱۵۰۵-۱۵۰۷)

پس بر سالک فرض است که اگر قرار است خیال موجودی را در ذهن و دل داشته باشد شایسته آن است که موجود بهتری را انتخاب کند تا برای همیشه برایش باقی بماند. دل و ذهن سالک دیار دیاری است چون خیال خدا؛ و اگر خود او در دل حاضر شود که سالک به حضورش می‌رسد و از او تغذیه می‌کند، اما اگر چنین توفیقی دست نداد، آنگاه با خیال او معاشقه خواهد کرد:

آمد آن رخ چون گلستان تو و آورد قصه‌های شکر از لبان تو
گفتم بدو چه با خبری از ضمیر جان جان و جهان چه بی‌خبرند از جهان تو
آخر چه بوده‌ای و چه بوده است اصل تو آخر چه گوهری و چه بوده است کان تو
(مولوی، کلیات شمس، غزل ۲۲۳۵)

هدف اصلی نماز ذهنی مقدمه سازی برای دستیابی به وصال نهایی است؛ چرا که از دیدگاه مولوی سالک به خیال اهمیت می‌دهد تا خیال او را به وصال برساند:

از صفت و زنام چه زاید است خیال و آن خیالش هست دلال وصال
(مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۵۴)

هر چه بود آن خیال گردد روزی وصال چند خیال عدم آمد در هست، دوش
(مولوی، کلیات شمس، غزل ۱۲۷۷)

مولوی سپری کردن مراحل تصویر، حال، خیال، وصال و نگار برای رسیدن به کمال مطلوب لازم می‌داند؛ زیرا پس از طی این مراحل که عمدتاً در قوه خیال رخ می‌دهد کمال مطلوب حاصل خواهد شد.

هر چه بر اصحاب حال باشد اول خیال گردد آخر وصال چونک در آید نگار

(همان، غزل ۱۱۳۰)

تفاوت اصلی عارفان و دیگران در حوزه خیال در آن است که دیگران تصاویر قوای دماغی خود را درک می‌کنند و به آنها می‌اندیشند، اما عارفان به جای درک چنین تصاویری، تصویرهایی را از یک سطح وجود شناسانه مستقل از خود دریافت و تصویر معشوق را جانشین تمام تصاویر دیگر می‌کنند (چیتیک، ۲۸۲).

شب خواب مسافری ببندی یعنی که مخسب، خیز، بنشین

بنشین به خیال خانۀ دل هر نقش که می‌کنیم می‌بین
نقش دگری همی فرستم تا لقمۀ او شود نخستن
امشب همه نقش‌ها شکارند از اسب فرو مگیر تو زین

(مولوی، کلیات شمس، غزل ۱۹۳۲)

نکته قابل توجه اینکه خیال معشوق بر خلاف سایر خیالات، جز واقعیت معشوق چیز دیگری نیست. با وجود این از متفکری دیگر، عاشق از تمام باز نمودهای صوری در می‌گذرد و معشوق را که در ورای خیالش قرار گرفته است، تماشا می‌کند. بنابراین هر چند خیال معشوق بی‌نهایت واقعی‌تر از این جهان است، باز هم به اندازه خود معشوق واقعی نیست (چیتیک، ۲۸۸). از این جهت است که این نیایش (=نماز) اولین مرحله از مراحل مختلف نیایش (=نماز) است؛ زیرا وصلت با تصویر، از مقامات پایین طریقت است و وصال معشوق بسیار فراتر از آن می‌رود (همان).

ای خیالی که به دل می‌گذری نی خیالی، نی پری، نی بشری
اثر پای تو را می‌جویم نه زمین و نه فلک می‌سپری

(مولوی، کلیات شمس، غزل ۲۹۲۹)

و در جای دیگر نظر خود را صریح‌تر بیان می‌کند:

ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم که خیال شکرینت فر و سیمای تو دارد
غلطم گر چه خیالت به خیالات نماند همه خوبی و ملاحظت ز عطاهای تو دارد

(همان، غزل ۷۵۹)

۲. نماز وصال یا فنا. مراد از نماز وصال نمازی است که در طی آن قوای درونی و بیرونی نماز گزار از کار می‌افتد و او نسبت به دنیا کاملاً بی‌خبر است و نسبت به خدا کاملاً زنده. چنین نمازی در آثار مولانا مورد توجه قرار گرفته است. هم مولوی خود چنین نمازهایی اقامه کرده است و هم درباره چنین نمازهایی سخن گفته است. نقل است که وقتی مولوی در احوال سماع غرق می‌شد به وی می‌گفتند که وقت نماز شام رسیده است، اگر در سماع به اوج نمی‌رسید و دست کم برخی از قوایش فعال بود سماع را متوقف می‌کرد و به نماز می‌پرداخت و چون وارد نماز می‌شد حالت بی‌خودیش

مضعاف می‌شد؛ چنان که گویی مجلس و چراغ و قبله و... همه یک صدا با او به نماز در می‌آمدند و او خود نیز رعایت وضع نماز را فراموش می‌کرد و ارکان آن به هم می‌ریخت (زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا ۱۸۳-۱۸۲). حواس بیرون پاک از درک امور اطراف محروم می‌شدند؛ چنان که استغراق وی در نماز باعث شد که مولوی به اطراف توجهی نداشته باشد؛ به گونه‌ای که در یکی از این نمازها دزدی از راه رسید و قالیچه زیر پای وی را بر کشید و رفت و مولوی هم چنان مستغرق نماز بود (همان، ۲۹۸)

مولوی دستیابی به چنین نمازی را بسیار مشکل دانسته، چهل سال مجاهده با نفس و گذشتن از هفت صد حجاب ظلمانی و فرا رفتن از زندگی طبیعی و زنده شدن به حق را از شرایط تحقق آن شمرده است (مولوی، مکتوبات ۱۹ ص ۸۴). البته این حالت‌ها در نمازهای خاصی رخ می‌داد. اما روشن است که تمام این حالت‌ها به ایمان مشروط است که امری دائمی است.

بنابر این تأثیر نماز بر اعضای درونی و بیرونی نماز متفاوت است و به چگونگی ادای نماز و حالت نماز گزار بستگی دارد. گاه نماز باعث می‌شود او حواس خود را از توجه به امور بیرون منصرف سازد و گاه نیز اثرگذاری نماز چنان است که نفس را از توجه به امور درون نیز باز می‌دارد. شدیدترین اثر گذاری نماز بر قوای نفس آن است که تمام قوای بدن را به تعطیلی کشاند و آدمی به ظاهر مرده باشد. به تعبیر دیگر شخص نمازگزار نسبت به دنیا و خود مرده و نسبت به خدا و آخرت زنده باشد.

مولوی در غزل معروف نماز نکات بدیعی درباره وضعیت نفس و قوای آن در حین گزاردن نماز آورده است که ذیلاً به بخش‌هایی از آن غزل اشاره می‌شود:

چو نماز شام هرکس بنهد چراغ و خوانی	منم و خیال یاری، غم و نوحه فغانی
چو وضو زاشک سازم بود آتشین نمازم	در مسجدم بسوزد، چو بدو رسد اذانی
رخ قبله‌ام کجا شد؟ که نماز من قضا شد	ز قضا رسد هماره، به من و تو امتحانی
عجبا نماز مستان تو بگو درست هست آن؟	که نداند او زمانی، نشناسد او مکانی
عجبا دورکعت است؟ عجبا که هشتمین	عجبا چه سوره خواندم؟ چونداشتم زبانی

(مولوی، کلیات شمس، غزل ۲۸۳۱)

بیت اول این غزل بیان کننده این نکته است که برای ایجاد تمرکز در نماز لازم است معبود محبوب به خانه خیال دعوت شود و نماز گزار توجه خود را به او جلب و جذب کند. بیت دوم حالت شورانگیز نماز گزار عارف را با زگو می‌کند. چنین نمازی تمام ساحت‌های وجودی انسان را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد و زمینه‌ای فراهم می‌سازد که شخص با تمام جدیت در نماز حاضر شود. مولوی برای نشان دادن عمق اثر گذاری نماز از نماز آتشین یاد کرده تا بیان کند که با تمام حواس درونی و بیرونی به نماز متمرکز شده است، چه آدمی در مواجهه با آتش با تمام وجود متمرکز می‌شود.

از بیت سوم به بعد موضوع خواب قوا مطرح می‌شود و اولین قوه‌ای که یا کاملاً تعطیل می‌شود و یا دست کم بخشی از فعالیت خود را از دست می‌دهد قوه تمیز و تشخیص است چه نماز گزار، در ادامه نماز حتی نسبت به سمت قبله اظهار بی‌اطلاعی می‌کند در حالی که در آغاز نماز دقیقاً جهت قبله را می‌شناخت. در ادامه این وضعیت حتی آگاهی او نسبت به زمان نیز تحت شعاع آثار نماز قرار می‌گیرد و نماز گزار نمی‌تواند زمان ادا و قضا را تشخیص دهد و بعداً که به حالت اولیه خود بر می‌گردد متوجه گذر زمان می‌شود.

بیت بعد فرا گیر شدن خواب قوا را بیان می‌کند؛ به این معنا که در ادامه نماز شخص نماز گزار بسان انسان مست است که می‌بیند اما نمی‌داند چه چیز را می‌بیند، به جایی خیره می‌شود اما نمی‌داند چرا؟ مولوی در بیت بعد به از کار افتادن یکی از اعضای بدن یعنی زبان اشاره که می‌کند و خواب آن را صریحاً اعلام می‌کند. فعالیت قوه تشخیص نماز گزار به حدی کاهش پیدا می‌کند که حتی تعداد رکعات و چگونگی شک را از یاد می‌برد، بلکه از سایر ارکان نماز نیز بی‌خبر می‌شود. همه اینها که بیان شد فرع بر موضوعی است که مولوی در ابیات ذیل بدان اشاره کرده است:

در حق چگونه کوبم که نه دست ماند و نه دل دل و دست چون تو بردی بده ای خدا امانی
به خدا خبر ندارم چو نماز می‌گزارم که تمام شد رکوعی که امام شد فلانی

(همان، غزل ۲۸۳۱)

مقدمات فنا در نماز در این ابیات روشن است؛ زیرا دست و دل از کار می‌افتند. در نتیجه شخص نمازگزار امکان هر فعالیتی را از دست می‌دهد تا زمینه فنای کامل فراهم آید:

پس از این چو سایه باشم پس و پیش هر	که بکاهم و فزایم ز حراک سایه بانی
به رکوع سایه منگر، به قیام سایه منگر	مطلب ز سایه قصدی، مطلب ز سایه جانی
ز حساب رست سایه که به جان غیر جنبد	که همی زند دودستک که کجاست سایه
چو شه است سایه بانم، چو روان شود	چو شیند او نشستم به کرانه دکانی
چو مرا نماند مایه منم و حدیث سایه	چه کند دهان سایه به تبعیت دهانی

(همان)

اگر بخواهیم این ابیات را براساس نیایش‌های چهارگانه نیایش ترزا تقسیم‌بندی بکنیم باید بگوییم که هر چهار مرحله مورد نظر ترزا در یک نماز واقع می‌شود:

۱. در مرحله نخست، نیایش (=نماز) ذهنی رخ می‌دهد، یعنی نمازگزار در آغاز نماز بر روی خیال یار باید مراقبه کند (ر.ک. بیت اول).

۲. در مرحله دوم آتشین بودن نماز باعث تمرکز قوا می‌شود و قوا به ذکر (نیایش ذکر) مشغول می‌شوند (ر.ک. بیت دوم).

۳. در مرحله سوم خواب قوا رخ می‌دهد که ترزا از آن با عنوان نیایش سکوت یاد می‌کند (ر.ک. ابیات ۴-۷).

۴. در مرحله چهارم نیایش وحدت یا وصال رخ می‌دهد. یعنی نمازگزار به این نتیجه می‌رسد که سایه‌ای بیش نیست و اصل وجود او وجود خداست. با این آگاهی پیوند و وحدت حقیقی وجود نمازگزار با وجود خدا تحقق می‌یابد (ر.ک. ابیات ۸ تا آخر همان غزل). در این مرحله مولانا خود را چون سایه احساس می‌کند که او وقتی حرکت می‌کند که خورشید حرکت کند؛ و اراده و اختیاری برای او باقی نمی‌ماند و حتی از کارهای خود نیز ناآگاه است (شیمل، ۱۷۸).

با توجه به مفهوم ابیات اخیر است که حتی سؤال و جواب قیامت و... فاقد معنا می‌شوند؛ زیرا وجود سایه‌ای کاملاً در نور بی‌مانع و رادع مندک و مستحیل می‌شود.

نتیجه‌گیری

نماز از نظر مولوی مهم‌ترین راهی است برای دستیابی به وصال وحدت پروردگار. سالک از طریق اقامه نماز می‌تواند به حالت‌هایی دست یابد که هیچ‌به‌وجه پیش از آن نمی‌توانست به آنها دست یابد. بازخوانی نظر مولوی راجع به نماز این دستاوردها را نمایان می‌سازد:

۱. نماز صحیفه‌ای است که قرائت‌های زیادی را برمی‌تابد که هر کدام در حوزه خود مورد توجه‌اند. می‌توان از زاویه سیاست و اجتماع بدان نگریست و آثار مورد نظر را کسب کرد و نیز باز می‌توان آن را از نقطه روانی بررسی کرد.

۲. در نگاه عرفانی به نماز می‌توان به لطافت آن توجه کرد. کسانی که از این زاویه به نماز نگریسته‌اند آن را راهی برای گفت و گوی عارفانه و عاشقانه با خدا یافته‌اند. در طی نماز شخص می‌تواند صدای خدا را بشنود و وجود و حضور او را درک کند.

۳. اگر نگرش عرفانی به نماز مورد توجه و تأکید قرار گیرد نماز خوانان رغبت بیشتری به آن پیدا کرده، انجام آن را از حد وظیفه فراتر خواهند برد و آن را در عمق جان خود قرار خواهند داد و بی‌اختیار به سوی آن کشیده خواهند شد زیرا در این نگرش نماز پیش از آن که به عنوان یک وظیفه دینی در نظر گرفته شود امری جذاب و زیبا جلوه می‌کند و شخص را به سوی خود فرا می‌خواند.

۴. بی‌تردید نماز عارفانه هم می‌تواند دینداران مشخص را تعمیق بخشیده، دعوت دینی را تلطیف نماید.

۵. محصول نهایی این مقاله آن است که موارد ذکر شده در اندیشه مولانا وجود دارد و بازخوانی این اندیشه نتایج یاد شده را به ارمغان می‌آورد.

۶. این مقاله به این نتیجه رسید که نگاه مولانا به نماز دقیقاً عرفانی است و بر این نگرش تأکید کرده است. ضمن آنکه مولوی هرگز از جنبه‌های فقهی نماز غفلت نکرده، بلکه بر حفظ آن تأکید کرده است.

منابع

قرآن کریم

- چیتیک، ویلیام، طریق صوفیانه عشق، مهدی سرشته داری، تهران، مهر اندیش، ۱۳۸۳
- زرین کوب، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۸۱
- زرین کوب، عبدالحسین، سرنی ج ۱-۲، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۶
- شمیل، آن ماری، شکوه شمس، حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲
- شمیل، آن ماری، من باد وتو آتش، فریدون بدره ای، تهران، توس، ۱۳۸۰
- کاشفی، ملاحسین، لب لباب مثنوی، به کوشش نصرالله تقوی، تهران، اساطیر ۱۳۷۵
- گوهرین، سیدصادق، شرح اصطلاحات تصوف؛ ۱۰ جلد، تهران، زوار، ۱۳۸۳
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، فیه ما فیه، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، کلیات شمس تبریزی، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، مکتوبات، هـ توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱
- Teresa of Avila, Tr. E Allison Peers, New York Image Books Doubleday, 1991.