

بررسی فراق و اشتیاق در جهان بینی عرفانی مولانا در مثنوی معنوی

شیرین صدوقی^۱، سید مجید تقوی بهبهانی^۲، رضا مهربان قزلحصار^۳

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

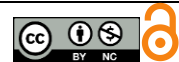
۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تایباد، دانشگاه آزاد اسلامی، تایباد، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: 4250795632@iau.ac.ir

چکیده

فراق و اشتیاق از جمله اصطلاحات کلیدی و پر تکرار در اشعار عرفانی فارسی است. این دو اصطلاح در آثار مولوی از جمله مثنوی نیز بسامد بالایی دارند و وی به شیوه‌های مختلف و از جمله در بحث از ارتباط میان انسان و خدا به این دو اصطلاح پرداخته است. بنابراین بررسی مفاهیم فراق و اشتیاق در مثنوی مولوی می‌تواند جهان‌بینی عرفانی مولانا را تبیین کند. با توجه به جایگاه والای مولوی در ادبیات عرفانی، در این مقاله که از نوع تحلیلی-توصیفی بوده و به روش کتابخانه‌ای نوشته شده است، به بررسی فراق و اشتیاق در جهان‌بینی عرفانی مولوی در مثنوی پرداخته شده است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که موضوع فراق و اشتیاق در مثنوی برجسته و پررنگ است و تک ابیات و جملات، تبلور فراق و جدایی از معشوق حقیقی و اشتیاق به بازگشت به اصل خویش است. بازتاب موضوع شرح فراق و درد اشتیاق در جهان عرفانی مولانا به حدی است که تقریباً اکثر حکایات مثنوی وی حول محور فراق و اشتیاق می‌چرخد و از این منظر قابل شرح و تفسیر است. همچنین، در مثنوی بیشتر با شرح فراق مواجهیم تا اشتیاق. فراق درد است و اشتیاق، ناله‌ی این درد. فراق، بذل اشتیاق را می‌کارد، اشتیاق، نهال صبر و استقامت را می‌رویاند و این نهال است که در نهایت به درخت توحید و وصال می‌رسد. به بیان دیگر، فراق، نیستی و فقر انسان را به او نشان می‌دهد و اشتیاق، نیرویی است که او را به سوی هستی‌بخش و غنی مطلق سوق می‌دهد.

کلیدواژگان: مولوی، عرفان، مثنوی مولوی، وحدت وجود، فراق و اشتیاق.



شیوه استناددهی: صدوقی، شیرین، تقوی بهبهانی، سید مجید، و مهربان قزلحصار، رضا. (۱۴۰۶). بررسی فراق و اشتیاق در جهان بینی عرفانی مولانا در مثنوی معنوی. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۵(۵)، ۱-۲۴.

© ۱۴۰۶ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۵ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۲۰ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۷ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۹ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ دی ۱۴۰۶

The Treasury of Persian Language and Literature

A Study of Separation and Longing in Rumi's Mystical Worldview in the Masnavi-ye Ma'navi

Shirin Sadughi¹, Seyed Majid Taghavi Behbahani^{1*}, Reza Mehraban Ghezelhesar²

1. Department of Persian Language and Literature, Ma.C., Islamic Azad University, Mashhad, Iran

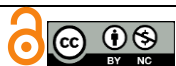
2. Department of Persian Language and Literature, Tay.C., Islamic Azad University, Taybad, Iran

*Corresponding Author's Email: 4250795632@iau.ac.ir

Abstract

Separation and longing are among the key and frequently recurring terms in Persian mystical poetry. These two concepts also occur with high frequency in Rumi's works, including the Masnavi, and he addresses them in various ways, particularly in discussing the relationship between the human being and God. Therefore, examining the concepts of separation and longing in Rumi's Masnavi can help elucidate Rumi's mystical worldview. Considering Rumi's eminent position in mystical literature, this analytical-descriptive article, written through a library-based method, examines separation and longing in Rumi's mystical worldview in the Masnavi. The findings indicate that the themes of separation and longing are prominent and highly emphasized in the Masnavi, and that every verse and statement manifests separation from the true Beloved and the longing to return to one's origin. The reflection of the theme of the account of separation and the pain of longing in Rumi's mystical world is so extensive that nearly most of the narratives in his Masnavi revolve around separation and longing and can be explained and interpreted from this perspective. Moreover, in the Masnavi, we encounter the account of separation more than that of longing. Separation is pain, and longing is the lamentation of this pain. Separation plants the seed of longing; longing causes the sapling of patience and perseverance to grow; and this sapling ultimately reaches the tree of divine unity and union. In other words, separation reveals to the human being his non-being and poverty, while longing is the force that drives him toward the Bestower of being and the Absolutely Self-Sufficient.

Keywords: *Rumi, mysticism, Rumi's Masnavi, unity of being, separation and longing.*



How to cite: Sadughi, S., Taghavi Behbahani, S. M., & Mehraban Ghezelhesar, R. (2027). A Study of Separation and Longing in Rumi's Mystical Worldview in the Masnavi-ye Ma'navi. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 5(5), 1-24.

© 2027 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 25 March 2026

Revise Date: 11 August 2026

Accept Date: 18 August 2026

Initial Publish: 23 August 2026

Final Publish: 22 December 2027

مقدمه

عرفای اسلامی همواره در پی درک و مشاهده‌ی معشوق حقیقی بوده‌اند و شوق دیدار حق تعالی و غم دوری از آن حقیقت مطلق در آثار و اشعار آنان موج می‌زند. شرایط و مقدماتی که در عرفان اسلامی برای وصول به معشوق راستین تبیین شده است، نشانگر دشواری این مسیر و صعب‌العبور بودن این جاده است و همین عامل، یکی از مهم‌ترین علل بازتاب درد و رنج فراق و شوق دیدار در آثار عرفانی شده است. از سوی دیگر، عرفانی که بر پایه‌ی عشق و کشف و شهود بنا شده است، همواره سرشار از عاطفه‌ها و احساساتی همچون شرح فراق و درد اشتیاق خواهد بود؛ زیرا سینه‌ی عارف مرکز احساسات عاشقانه نسبت به معشوق حقیقی است و میل به وصال، انواع رنج‌ها و بیم و امیدها را متوجه دل عارف می‌کند.

شرح فراق و درد اشتیاق از غربت سرچشمه می‌گیرد؛ غربتی که ناشی از فراق و دوری انسان از عالم معناست که در نتیجه‌ی هبوط او به وقوع پیوسته است. غربت در لغت به معنای اغتراب و دوری از وطن مألوف آمده است و بعضاً نیز به مفهوم «تنهایی»، «بیگانگی» و «بی‌کسی» به کار رفته است، اما مفهوم اصطلاحی آن بسیار گسترده‌تر و قابل تأمل‌تر است. مفهوم غربت بن‌مایه‌ی بسیاری از اندیشه‌های عرفانی در نزد ملل و نحل مختلف است. در اندیشه‌های عارفان و صوفیان مسلمان نیز توجه به این پدیده‌ی انسانی به قدری است که می‌توان مدعی شد نقش و نشانی از آن در بیشتر مبانی نظری و عملی اهل عرفان دیده می‌شود. صوفیه معتقدند که روح به هنگام تعلق به بدن، به سبب عدم سنخیت با عالم جسمانیت و نیز به دلیل نامأنوس بودن روح با قالب خاکی و محدودیت تنگجای بدن، دچار غم غربت می‌گردد و به اقتضای «الغریبُ مُسْتَوْحِش» در «ظلمت‌آباد وطن» به وحشت و دردی جانکاه گرفتار می‌شود. نجم رازی در مرصادالعباد، از این ابتلای روح سخن می‌گوید:

«چون روح به قالب آدم درآمد، درحال گرد جملگی ممالک بدن برگشت. خانه‌ای بس ظلمانی و باوحشت یافت. بنای آن بر چهار اصل متضاد نهاد، دانست که آن را بقایی نباشد. خانه‌ای تنگ و تاریک دید چندین هزار حشرات و موزیات... هر یک بدو حملتی بردند و از هر جانب زخمی زدند... و نفس سگ‌صفت غریب دشمنی آغاز نهاد» (۱).

بنابراین، غربت روح در قالب جسمانی بیش از هر چیز مولود ناسازگاری و عدم سنخیتی بود که در میان عوالم این دو وجود داشت، به گونه‌ای که یکی از «أعلى عِلین» بود و با اضافه‌ی «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» از عالم امر آمده بود و آن دیگری روی در عالم خلق داشت و از درکه‌ی «اسفل سافلین» بود. از یک سو، لطافت و بساطت بود و تجرید، و از سوی دیگر، کثافت بود و غبار ترکیب. سنایی در حدیقه می‌گوید:

روح انسان عجایی است عظیم
آدم از روح یافت این تعظیم
بُلْعَجَب روح، روح انسانی است
که در این دیوخانه زندانی است

(۲)

مولانا نیز غربت روح را در میان اجزای فرشی خود طی گفت‌وگویی خواندنی یادآور شده است:

گوید ای اجزای پست فرشی‌ام
غربت من تلخ‌تر، من عرشی‌ام
میل تن در سبزه و آب روان
زان بود که اصل آن آمد ز آن
میل جان اندر حیات و در حی است
زان‌که جان لامکان اصل وی است
میل جان در حکمت است و در علوم
میل تن در باغ و راغ است و کروم
میل جان اندر ترقی و شرف

میل تن در کسب اسباب علف

میل و عشق آن شرف هم سوی جان

زین یحبّ را و یحبُّون را بخوان

(3)

لذا از این رهگذر، روح معذب به عذاب «صحبتِ ناجنسی» چون

کالبد عنصری شده بود و در سراپه‌ی ترکیب، تخته‌بند تن. حافظ

می‌گوید:

چاک خواهم زدن این دلق ریایی چه کنم

روح را صحبتِ ناجنس عذابی است الیم

(4)

اما قوی‌ترین سبب آزدگی و غربت روح در این میان، غمی بود

که به جهت جدایی از وطن اصلی، یعنی جوار قرب حضرت

رب‌العالمین، بر وی عارض شده بود که برای همیشه وی را به

شکایت از جدایی‌ها وامی‌داشت:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

وز جدایی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند

از نغیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

(3)

اهل عرفان برای نمایاندن غربت روح در قالب و عدم سنخیت میان

این دو، از رمزها و تمثیل‌هایی متعدد و متنوع سود برده‌اند. گاهی

جان را به یوسف و تن را به چاه مانند کرده‌اند و گاهی جان را

نور و تن را ظلمت‌آباد دانسته‌اند و در برخی مواضع نیز روح را

چون زندانی و تن را به مثابه‌ی زندان و حبسگاه او تلقی کرده‌اند.

اما مشهورترین حکایت، داستان مرغ و قفس است. در این تمثیل،

روح قدسی که در گلشن قدس طیران دارد، بنابر حکمت بالغه‌ی

حق، «چند روزی در قفس تن» که «سزاوار مرغ خوش‌الحانی چون

او نیست» محبوس می‌گردد.

علاوه بر این، مولانا در داستان طوطی و بازرگان نیز همین نکته را

یادآور می‌شود و در پایان قصه، وقتی به برخی از رموز داستان

اشاره می‌کند، بر این است که «طوطی جان» - که به تعبیر وی

آغازش پیش از آغاز وجود بوده است - در قفس تن و شهوات و

آرزوهای نفسانی اسیر شده و در اسارت و غربت به یاد هندوستان

لامکان چنان زار می‌گردد که از زاری او غلغله در هفت گردون

می‌افتد. مولانا در مقام نتیجه‌گیری از این تمثیل، تنها طریق خلاصی

روح را از قفس تن و تعلقات جسمانی - چنان‌که طوطی آموخته

بود - در موت ارادی می‌بیند و می‌گوید:

روی بالا کرد و گفت ای عندلیب

از بیان حال خودمان ده نصیب

گفت طوطی کو به فعلم پند داد

که رها کن لطف آواز و وداد

ز آن‌که آواز تو را در بند کرد

خویشتن مرده پی این پند کرد

یعنی ای مطرب شده با عام و خاص

مرده شو چون من که تا یابی خلاص

(3)

البته در مجموع، مفهوم نظری و بنیادین شرح فراق و درد اشتیاق

ریشه در داستان هبوط حضرت آدم دارد؛ در داستان آفرینش آدم،

پس از تسویه‌ی قالب خاکی و دمیدن روح در آن و بعد از آن‌که

خدا حوا را برای مؤانست و مصاحبت آدم آفرید، به آدم و حوا

خطاب رسید که «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا

رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا»؛ یعنی در بهشت رضوان من روید و ساکن

بنشینید و هر چه می‌خواهید از انعام من بهره‌مند گردید، اما زنه‌ار

که به شجره‌ی ممنوعه نزدیک نشوید.

چون آدم و حوا به تلبیس ابلیس گرفتار شدند و عتاب «اهبطوا منها جميعاً» در رسید، در غربستان زمین و در وحشت‌سرای سران‌دیب، از یار و پیوند گسسته، به رنج و غربتی مضاعف گرفتار شدند و داستان طولانی فراق و اندوه همیشگی غربت، آغازی دوباره یافت. غربت آدمی در دنیا نیز از همان‌جا سرچشمه می‌گیرد که روح با عالم ماده سخت نامتجانس و ناسازگار است. دنیا به سبب آن‌که در ادنی مراتب، دارای تضاد و جنگی درونی است و چنین جنگ‌هایی سنگ نخستین بنای آن است، در معرض انحلال و فنا قرار دارد؛ اما گوهر جان که به قول مولوی ورای فصل‌ها و از ترکیب اضداد مبراست، نشان ابدیت و بقا دارد. از این جاست که میان فانی و باقی می‌جانست و آشنایی چندانی نیست و این دو سخت با یکدیگر بیگانه‌اند. پس آدمی با چنین گوهر نفیسی در خاکدان دنیا غریبانه روزگار می‌گذراند و در اشتیاق وصول به سرمنزله حقیقی خود، هر دم «با غمی که به مبارک‌بادش می‌آید» دست‌وپنجه نرم می‌کند.

از این رو، به اعتقاد اهل عرفان، دنیا به حکم «الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ» نه تنها به خودی خود منفور نیست، بلکه محکی است برای آخرت و میزانی است برای سنجش نیک و بد. آن‌ها در باب «حقیقت دنیا» بی هیچ داوری خاص - مثبت یا منفی - بر آن‌اند که:

«دنیا خُمی است میان ازل و ابد آمده و در این خم جمله‌ی رنگ‌ها پیدا آمده است. سعادت از دنیا و قالب ظاهر شد و شقاوت نیز همچنین و اگر نه در فطرت، همه یکسان بودند. تفاوت از حقیقت نیامد، مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ، بلکه از قوالب و قالب آمد» (۵).

از سوی دیگر، «عرفای ایرانی مدلی از عرفان را پدید آورده‌اند که غیر از معشوق، تمامی ابعاد آن قابل انطباق با عشق‌های مجازی است و به همین دلیل است که گاه تشخیص اینکه یک شعر، مربوط به عشق زمینی است یا آسمانی، کاری بس دشوار می‌نماید» (۶). بنابراین، طبیعی است که در چنین عالمی، همواره سخن از فراق و وصال و ناز و نوازش به میان آید و عارف همواره در لحظات

وصال، شاد باشد و در دوران فراق، غرق در حسرت و اشتیاق دیدار.

مولانا جلال‌الدین بلخی یکی از بزرگ‌ترین عرفای اسلامی است که در بیان مضامین عارفانه از زبانی ساده و نمادهایی ملموس و مجسم سود می‌جوید و دقیقاً مانند عاشقانی که در پی عشق مجازی هستند، آه و ناله سر می‌دهد و با زبانی سوزان به شرح فراق می‌پردازد و درد اشتیاق را دردی شیرین اما جانکاه توصیف می‌کند. با کمی اغماض می‌توان گفت که موضوع محوری و اساسی جهان‌بینی مولانا شرح فراق و درد اشتیاق است و او هدفی جز وصول به معشوق حقیقی ندارد و در آتش شوق این عشق می‌سوزد. البته تمامی آثار مولانا داستان یک روح است که از نیستان حقیقت به دور افتاده و این دوری برای او همچون آتشی سوزان است و از نفیر فراق او مرد و زن می‌نالند. در مجموع، «بزرگ‌ترین مسئله‌ای که با خواندن آثار گرانسنگ مولانا به ذهن می‌رسد، اشتیاق انسان در بازگشت به عالم معنا و ناله و فغان او از غربت در این عالم کون و فساد است» (۷).

بدون تردید، «اشتیاق انسان در بازگشت به اصل خویش و آرزوی دیرینه‌اش در این راه، با خواندن اشعار مولانا شدت می‌گیرد. قوای مختلف هر یک چون بندی محکم پای انسان را به جهان خاک بسته است. زندان تن خود زندان کوچکی است در زندان بزرگ‌تر، یعنی عالم خارج و جهان محسوسات که از خاک تا آخرین فلک آسمانی قد برافراشته‌اند» (۷). روح در عروج به سوی وطن و جایگاه اصلی خویش باید از پله‌پله‌ی دو زندان عالم کبیر، یعنی جهان، و عالم صغیر، یعنی انسان، که در واقع موانع نفسانی و علایق مادی ناشی از اسارت و تبعید در جهان خاکی است، صعود کند و در این میان، سعادت انسان و غایت زندگی او در این جهان وصال به اصل خویش است.

در این مقاله به تبیین جایگاه فراق و اشتیاق در جهان‌بینی عرفانی مولانا با تأکید بر مثنوی پرداخته شده است.

مبانی نظری

مفهوم‌شناسی فراق و اشتیاق در لغت و عرفان

فراق در لغت به معنای جدایی و دوری، از یکدیگر جدا شدن و مفاهیمی از این قبیل آمده است. اشتیاق در لغت به معنای شوق داشتن، میل داشتن و آرزومندی آمده است. شوق نیز در لغت به معنای آرزو و امید و مشتقات آن، اشتیاق و تشویق، به همان معنای آرزومندی و امید و به منظور و مقصود رسانیدن است و در اصطلاح، امید و تمنای محب به دیدار حبیب خود یا حالتی است که او را به سوی محبوب خود سوق می‌دهد.

فراق را در عرفان به غیبت و جدایی از وحدت تعبیر کرده‌اند. «فراق در اصطلاح صوفیه مقام غیبت را گویند که از وحدت محجوب باشد که اگر یک لمحّه عاشق از معشوق خود جدا شود، آن فراق صدساله بود و نیز فراق، غیبت را گویند از مقام وحدت؛ یعنی بیرون آمدن سالک از وطن اصلی که عالم بطون است به عالم ظهور و از عالم ظهور به عالم بطون وصال است و این وصال جز از راه مرگ صوری حاصل نشود» (8).

عزالدین کاشانی گوید: «مراد از شوق همان داعیه‌ی لقای محبوب است در باطن محب، و وجود آن لازم صدق محبت است. چنان‌که ابوعثمان حیری گوید: الشوق ثمره‌المحبه من احب الله اشتاق الی لقائه» (9).

محبت و شوق در تصوف بسیار به هم نزدیک‌اند و بعضی مشایخ آن‌ها را یکی دانسته‌اند. این اصطلاح نزد صوفیان به معنای آرزومندی دل به لقای محبوب می‌باشد و اهل سلوک در تعریف آن گفته‌اند: «شوق عبارت است از هیجان و اضطراب قلب هنگامی که نام محبوب را بر زبان آورند. هر که را شوق لقای حق در دل باشد به حق انس گیرد، و هر که انس به خدا گرفت در طرب باشد، و هر که طرب یافت واصل شود، و هر که واصل شد به خدا پیوست» (8).

به گفته‌ی عرفا، «مقصود غایی محب، دیدن محبوب الهی است و قبله‌ی شوق نیز دیدار اوست. در واقع، نسبت شوق با دیدار نزدیک‌تر از نسبت محبت با دیدار است. در منابع صوفیه اصطلاح شوق مبین احوال یا مقامات صوفیان است. معنای شوق وسیع‌تر از معنای اصطلاحی آن، یعنی آرزوی دیدار خداوند، است. اختصاص دادن معنای اصطلاحی صوفیانه به لفظ شوق حاصل سیری است که این لفظ، همراه با مسئله‌ی رؤیت، به خود دیده است. صوفیه لفظ شوق را از زبان عامیانه وارد زبان عرفان کرده‌اند» (10).

در برخی بیانات عرفا در فرق بین شوق و اشتیاق آمده است که «آتش شوق به دیدار فروشنید، اما هیچ آبی آتش اشتیاق را نمی‌تواند فرونشاند، بلکه هر چه آب بر او بریزند، آتش اشتیاق شعله‌ورتر خواهد شد. از طرفی حاصل شدن شوق برای هر فردی ممکن است، ولی اشتیاق مرحله‌ای است که هر کس نمی‌تواند به آن برسد» (11).

اما در مورد ارتباط بین محبت و شوق گفته شده است که یکی از احوال محبت، شوق است و حدوث شوق بعد از محبت، از مواهب الهیه است و کسب انسان را در آن دخالتی نیست. «رابطه‌ی شوق با محبت، مانند رابطه‌ی زهد با توبه است؛ وقتی توبه قرار گرفت و واقع شد، زهد آشکار و ظاهر می‌گردد، و وقتی محبت قرار گرفت، شوق ظاهر می‌شود. در واقع، شوق میوه‌ی محبت است» (11).

پیشینه‌ی پژوهش

در اینجا به معرفی برخی از پژوهش‌هایی که تا حدودی در راستای موضوع این رساله نوشته شده‌اند، اشاره می‌شود:

حسن امیدیان (12) در پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد خود با موضوع «دیالکتیک عشق در مثنوی» به این نتیجه رسیده است که در بعد عشق روح انسانی به خداوند نیز معتقد است که کمال انسان در گرو فراق است. لذا حضرت حق از ذات خویش ماسوی را آفرید

بررسی فراق و اشتیاق در جهان‌بینی عرفانی مولوی

نی‌نامه

نی‌نامه را می‌توان به نوعی براعت استهلال مثنوی دانست؛ زیرا در این چند بیت، چکیده‌ی مضمون اصلی مثنوی به نحو هنرمندانه‌ای بیان شده است. از نظر محرمی، «نی‌نامه‌ی عصاره‌ی مثنوی است و آشنایی با مفاهیم این ابیات، فهم سایر موضوعات مطرح‌شده را در این کتاب تسهیل می‌کند و خواننده را با اندیشه‌های مولانا بیش‌تر آشنا می‌سازد» (15).

چنان‌که ذکر شد، مثنوی معنوی سراسر شرح فراق و بیان درد اشتیاق است که در قالب حکایت‌ها و تمثیل‌هایی ساده و همه‌فهم بیان شده است. در واقع، کل مثنوی به اعتقاد بیشتر شارحان و محققان، توضیح و تفسیر این ابیات نی‌نامه است و تمام بیست‌وشش هزار بیت، رمزگشایی هجده بیت آغازین آن است و هر بیتی که بیان می‌شود یا هر داستانی که روایت می‌شود، به نوعی با این ابیات مرتبط است و این ابیات نیز نقد حال مولاناست که از نی‌وجودی او برمی‌خیزد و از اولین داستان آن، یعنی داستان شاه و کنیزک، تا آخرین آن، یعنی داستان درّ هوش‌ریا، به صورت رشته‌ای نامرئی ابتدا تا انتهای مثنوی را به هم مرتبط می‌سازد. در واقع، «قصه‌های مثنوی که همواره بر وجه تمثیل دلالات و خطابات او را توجیه می‌کند و دعاوی وی را به اذهان تقریب می‌نماید، البته مجرد قصه نیست، نوعی تمثیل و استدلال است» (16).

در مجموع، اکثر پژوهشگران معتقدند که مولوی در نی‌نامه شرح جدایی انسان از مبدأ خویش را بیان کرده است. تشبیه مشخصی که در این ابیات شده، تشبیه انسان با نی می‌باشد. نی ساقه‌ای است که از محل خود، که نیستان است، بریده شده و به نقطه‌ی دیگری برده شده است. انسان نیز از مبدأ خود، که عالم مجردات باشد، بریده شده و به عالم مادیات آورده شده است. او همواره اشتیاق شدیدی به موطن اصلی خویش دارد. سه مکتب مهم فلسفی در خصوص مبدأ انسان نظرات خاصی دارند. این اشعار با ذائقه‌ی

تا در نهایت روح خاص در عالم خاک و در کالبد آدم قرار گیرد و این دوری موجب شوق بازگشت و معرفت حق شود.

حمید غلامی (13) در پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد خود با موضوع «سیر تحول غربت صوفیانه با تأکید بر مرصادالعباد نجم رازی، مثنوی مولوی و دیوان حافظ» به این نتیجه رسیده است که مولانا با به‌کارگیری تصاویر، تعابیر و روایت‌پردازی‌ها در بسامد بالایی، سعی در بیان موضوع احساس غربت داشته است و می‌توان اظهار داشت که مثنوی و غزلیات شمس، زاده‌ی احساس غربت مولوی هستند.

سعید زهره‌وند (14) در مقاله‌ای با موضوع «غربت‌اندیشی صوفیانه و بازتاب آن در شعر فارسی» پس از بررسی زمینه‌ها و دلایل احساس غربت انسان در دنیا از منظر عرفان، به این نتیجه رسیده است که: ۱- غربت مفهومی است آزموده‌ی انسان. ۲- بیشتر عارفان به دلیل تأمل در ویژگی‌های روحی و روانی آدمی از چنین احساسی آگاهی داشته‌اند و برای آن ادله و تفاسیر گوناگونی ذکر کرده‌اند. ۳- غربت با مفاهیمی بنیادی چون فنا و سیر و سلوک، شهرت‌گریزی و گمنامی و مانند آن پیوستگی دارد. ۴- غربت صوفیانه با مفهوم سفر ارتباط دارد. ۵- غربت و غربت‌اندیشی رنگ‌وبویی ملامتی دارد و از اصول ملامتیان است.

رامین محرمی (15) در مقاله‌ای با موضوع «شوق و اشتیاق در عین وصل در احوال عرفانی» به این نتیجه رسیده است که شوق یکی از احوال عرفانی است که در غیبت معشوق پدید می‌آید و در حضور او باید از بین برود و در وقت وصال و حضور معشوق، شوق افزون و به اشتیاق تبدیل می‌شود. تداوم شوق یا تبدیل آن به اشتیاق در حضور معشوق، ناشی از بی‌پایان بودن سیر فی‌الله، بی‌کرانه بودن جمال معشوق، محدودیت ظرفیت عاشق و خوف از زوال وصال می‌تواند باشد.

عرفانی تنظیم شده و نمی‌توان تفسیری منطبق بر هر سه مکتب ارائه داد؛ زیرا اساساً اشعار از منظر عرفان سروده شده، اما مثلاً مکتب مشاء عقلانی محض است. با این وجود، از نظر هر سه مکتب، حقیقت انسان روح و نفس مجرد او است. اصل روح نیز از عالم مجردات است و در این عالم مادی از فراق آن عالم معنوی در سوز و گداز است.

اولین بیت نی‌نامه با بیان درد فراق آغاز می‌شود و مولانا با این مقدمه در پی بیان رنج‌ها و مشکلات دوری از عالم معنا و وصال معشوق حقیقی است. او با تشبیه خود به نی‌ای که از نیستان عالم معنا دور افتاده است، فغان جدایی سر می‌دهد و درد اشتیاق در اعماق وجود او جریان و غلیان دارد. البته «منظور از دردها و درمان‌ها در نظر وی ورای سلامتی و بیماری جسمی و حتی روانی معمول است و فردی و جسمی و مادی نمی‌باشد، بلکه معنوی و عرفانی است و از نوع «درد دین»، «درد عشق»، «درد کمال»، «درد بعد و جدایی از حقیقت»، «درد انسانیت» و ... می‌باشد که خود دارو و درمان خیلی از دردهای موجود بشریت امروز می‌باشد» (17).

فروزانفر معتقد است که «این نی در حقیقت خود مولانا است که از خود و خودی تهی است و در تصرف عشق و معشوق است. این شعر و نوای روح‌انگیز که از گلوی وی برمی‌آید از او نیست، بلکه عشق یا معشوق است که بر زبان او سخن می‌گوید و بر پرده‌های گلویش آهنگ شرربار می‌ریزد» (18).

مولانا در جایی دیگر می‌فرماید:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی

زاری از ما نی، تو زاری می‌کنی

ما چو ناییم و نوا در ما ز توست

ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

(3)

به نظر دکتر زرین‌کوب، «اگر از این وجود از خویش‌ترسته‌نوایی به گوش می‌رسد، در حقیقت از آن کسی است که در او می‌دمد و الهام‌بخش اوست والا وی دعوی هستی ندارد و خاموش است و غرق در دریای عشق. شاعر نکته‌ای باریک و پرمعنی را به زبان ساده بیان می‌کند: اشتیاق دورافتادگان از اصل در بازجستن وصل و منشأ نخستین» (16).

این نی نالنده رمزی از جان مشتاق و روح عارف است که از عالم علوی وحدت دور افتاده و خواهان بازگشت به آن‌جاست. مولوی که به تعبیر وینفیلد، فراهم‌آورنده‌ی خلاصه‌ای از مثنوی و ترجمه‌ی آن به انگلیسی، شاعر «عواطف و تخیل» است، شرح درد این اشتیاق را در رمز نی فراموده است. «شرح درد اشتیاق» در حقیقت عنوان موجز همه‌ی مطالبی است که شاعر عارف از کنه ضمیر بر زبان دارد. او به نی روح و حساسیت و ادراک بخشیده است. نی می‌گوید از وقتی که او را از نیستان بریده و جدا کرده‌اند، چه بسیار کسان که در نفیر وی ناله سر داده‌اند، اما او خواهان همدردی است فراق‌کشیده تا سوز جدایی از نیستان و حالت اشتیاق را درک تواند کرد.

نی در مثنوی نماد خود مولانا و در عین حال، نماد نوع بشر است که از حقیقت خویش‌ترستن دور افتاده و در عذاب فراق و جدایی می‌سوزد. دیباچه‌ی مثنوی و از جمله بیت اول مثنوی را می‌توان صریح‌ترین و واضح‌ترین بیت برای شرح فراق و درد اشتیاق در این اثر عرفانی محسوب کرد؛ زیرا مولانا در این بیت به روشنی بیان می‌کند که مثنوی، حکایت و روایت نی از جدایی و فراق است؛ فراقی که ناخواسته نی را از نیستان جدا کرده و رنج و عذاب جدایی را شامل حال او کرده است.

مولانا نی و نی‌نواز را دارای درد مشترکی می‌داند که این درد مشترک چیزی جز جدایی و فراق نیست. او معتقد است که هم نی‌نواز و هم نی در عالمی مجازی و غیرحقیقی گرفتار شده‌اند و تنها چاره و تدبیری که می‌توانند به کار ببندند، فغان و ناله از این

جدایی است؛ زیرا این جدایی امری اتفاقی نیست، بلکه توسط معشوق حقیقی بر آن‌ها عارض شده و در پس آن، امتحان و آزمونی سخت نهفته است؛ زیرا باید با گذر از خویشتن و غرایض و هواهای نفسانی، مسیری سخت را پیموده و در نهایت به معشوق حقیقی واصل شوند.

مفهوم جدایی در مصراع دوم را هرگز نمی‌توان به جدایی و فراق مابین دو انسان تقلیل داد؛ زیرا نشانه‌هایی که در ابیات بعدی وجود دارد، اجازه‌ی چنین تفسیری را نمی‌دهد:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

از جدایی‌ها شکایت می‌کند

(3)

نیستان در بیت زیر، در مفهوم عالم معنا و عالم ذر است و مولانا به تأسی از دین مبین اسلام و عرفان اسلامی بر این باور است که انسان‌ها متعلق دنیا نیستند، بلکه جایگاه حقیقی آن‌ها عالمی دیگر است و به ناچار و در اثر طغیان و عصیان به این دنیا تبعید شده‌اند. مولانا در بیت زیر به تنهایی و رنج‌های مترتب بر آن برای انسان اشاره می‌کند و معتقد است که انسان در این دنیا مسافر و مهمانی بیش نیست که بالاجبار در این محمصه اسیر شده و نه می‌تواند به آن دل بسته و آرامشی حقیقی تجربه کند و نه می‌تواند به تمامی از آن دل بریده و خود را از بند تن رها کند؛ زیرا خالق عالم، نظام آفرینش را به گونه‌ای تنظیم کرده است که دوگانگی بین معنویت و ماده چنان انسان را دچار تشویش و وسوسه می‌کند که رهایی از نفسانیات، شیرمردی از تبار تقوا می‌طلبد و چنین قبول شدن در چنین آزمونی کار هر کسی نیست.

شاعر در بیت زیر نهایت ناله و فغان خود از فراق را سر می‌دهد و طبق گفته‌ی شاعر، آه و ناله‌ی او چنان تأثیرگذار است که نوع بشر را به ناله و نفیر وامی‌دارد:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند

در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

(3)

مولانا هر کسی را شایسته‌ی شرح درد اشتیاق نمی‌داند و از نظر او تنها کسانی می‌توانند شرح درد اشتیاق را درک کنند که سینه‌ای زخم‌خورده از فراق و دوری داشته باشند. در این بیت مشخص می‌شود که مولانا همواره شرح فراق و درد اشتیاق را در راستای همدیگر طرح می‌کند و از نظر او این دو احساس حزن‌انگیز در عالم عرفان مکمل یکدیگر هستند. شاعر بر این باور است که تنها انسان‌هایی درد او را درک می‌کنند که این درد را تجربه کرده و طعم تلخ عذاب و عوارض آن را چشیده باشند. آری، جدایی از عالم معنا درد بزرگی است و مرد بزرگی می‌خواهد تا با مولانا همنشین و هم‌کلام شده و بتواند سخنان او را با پوست و گوشت خویش احساس کند.

در بیت زیر، شاعر به این نکته اشاره می‌کند که درد اشتیاق را غریبان دورمانده از معشوق حقیقی احساس می‌کنند و کسی که هنوز رنج فراق را تجربه نکرده است، شور اشتیاق را نیز در دل نخواهد داشت:

سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

(3)

از نظر مولانا، انسان روح و اصلی خدایی دارد و هرگز نمی‌تواند در دنیایی که فقط نیازهای نفسانی او را تأمین می‌کند، آرام و قرار داشته باشد. چنین انسانی همواره دغدغه‌ی عروج دارد و نمی‌تواند خود را به خوشی‌های زودگذر این عالم قانع کند.

در بیت زیر، مولانا به تفسیر و تبیین مفهوم بیت قبل می‌پردازد و مقصود خود از فراق و اشتیاق را دقیق‌تر و شفاف‌تر بیان می‌کند. از نظر مولانا، کسانی دچار رنج فراق و درد اشتیاق می‌شوند که از اصل خویش دور افتاده باشند و آرزوی وصول به اصل خویشتن را در سر بپرورانند. در این بیت، شاعر به نوعی به توجیه احساسات

غم‌انگیز خود نیز می‌پردازد و احوال خود را به تمام انسان‌هایی که از اصل خویش دور افتاده‌اند، تعمیم می‌دهد.

هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

(3)

انسانی که گرفتار فراق و جدایی از معشوق حقیقی شده و شوق بازگشت به سوی او را داشته باشد، هرگز نمی‌تواند این رنج و عذاب خود را پنهان کند و همواره در پی همدمی برای همدردی می‌گردد و این گرفتاری را با او در میان می‌گذارد تا شاید بتواند چاره و تدبیری برای رهایی از این رنج بزرگ بیندیشد.

مولانا در بیت زیر به همین نکته اشاره می‌کند که با انسان‌هایی با درجات عرفانی متفاوت دمخور شده است؛ هم با انسان‌های خوش‌حال که مرتبه‌ی عرفانی بالاتری داشتند و هم با انسان‌های بدحال که درجه‌ی عرفانی پایین‌تری داشتند و همین امر نشان می‌دهد که مولانا با کسب تجربه‌ی عملی و میدانی در مسیر شناخت معشوق حقیقی قدم گذاشته است، اما هیچ همدردی در دنیا نیافته و به همین دلیل، آه و ناله و فغان از جدایی بر زبان می‌آورد:

من به هر جمعیتی نالان شدم

جفت بدحالات و خوش‌حالات شدم

(3)

مولانا معتقد است که هر کس با او یار و رفیق شد، صرفاً بر اساس مناسبات انسانی با او دوست شده است و هرگز هیچ‌کدام از این یاران در پی کشف اسراری که درد درون اوست، نبوده‌اند. می‌توان اسرار موجود در دل شاعر را همان شرح فراق و درد اشتیاق دانست؛ زیرا سخن اصلی مولانا در مثنوی همین شرح فراق و درد اشتیاق است. مقصود شاعر این است که هرکس بر اساس برداشت ذهنی و طرز فکر خود با او رفیق و همراه شده، اما هیچ‌کس

نتوانسته اسرار درون شاعر را که همان شرح فراق و درد اشتیاق است، درک کند.

این موضوع بیانگر این نکته است که اکثریت انسان‌ها دل در گرو دنیا و مطامع آن دارند و چنان در مادیات غرق شده‌اند که دیگر درد فراق از معشوق حقیقی و نیز اشتیاق بازگشت به اصل خویش را فراموش کرده و به زندگی حقارت‌آمیز دنیوی اکتفا کرده‌اند.

این بیت با بیت سوم ارتباط مفهومی دارد و مولانا معتقد است که هیچ‌کدام از دوستانش سینه‌ای شرحه‌شرحه از فراق نداشتند تا او به بیان رنج فراق و درد اشتیاق با آن‌ها بپردازد:

هر کسی از ظن خود شد یار من

از درون من نجست اسرار من

(3)

مولانا در آتش تنهایی عارفانه‌ی خویش می‌سوزد و به ساده‌ترین زبان و بیان ممکن به اسرار درون خویش اشاره می‌کند و می‌گوید که منظور او از اسرار، همین ناله‌هاست، اما گوش شنوایی نیست تا ناله‌های او را درک کند؛ زیرا گوش حسی توان درک چنین ناله‌ای را ندارد.

«یکی از موضوعات مهم این اثر بزرگ، رازدانی و رازداری است. ژرف‌ترین جای مثنوی هم جایی است که پای راز و رازداری در میان است. مولوی خود از رازدارانی است که راز را همچون بیضه‌ای در کلاشه مخفی کرده است و تلاش او برای نگفتن، خود، منجر به گفتن می‌شود» (19).

در بیت زیر، شاعر به تفسیر و تأویل اسرار در بیت قبلی می‌پردازد و چنین می‌گوید که سرّ او همان ناله‌ی اوست که از شرح فراق و درد اشتیاق سر می‌دهد، اما چشم و گوش جسمی و ظاهری هرگز نمی‌تواند این اسرار را درک کند. این بیت با بیت دوم نی‌نامه ارتباط مفهومی دارد؛ زیرا در بیت دوم، شاعر به این نکته اشاره می‌کند که ناله و فغان او از دوری و اشتیاق، باعث ناله و زاری انسان‌ها شده است و در این بیت نیز همین نکته را مد نظر دارد که منظور از

اسرار درون شاعر، همان ناله‌های نی وجود اوست، اما کسی که واقعاً و از صمیم دل این ناله‌ها را درک کند، وجود ندارد و مردم تنها به‌خاطر غم‌انگیز بودن ناله‌های شاعر، یعنی نی، با او اظهار همدردی می‌کنند و سرّ نهفته در این ناله‌ها را که همین فراق و اشتیاق در اثر دوری از معشوق حقیقی است، درک نمی‌کنند:

سرّ من از ناله‌ی من دور نیست

لیک چشم و گوش را آن نور نیست

(3)

چنان‌که ذکر شد، شاعر برای اینکه بتواند مخاطب عام را به درد درون خویش واقف کند، به مثال‌هایی ساده و پیش‌پاافتاده متوسل می‌شود، اما باز هم گویی نیست تا مشتری اسرار او باشد. بیت زیر تمثیلی در جهت تبیین مفهوم بیت قبل است و مفهوم مستقلاً ندارد:

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست

لیک کس را دید جان دستور نیست

(3)

شاعر بر این باور است که ناله‌های نی، یعنی خود شاعر، بسیار سوزناک و حزن‌انگیز است و برخلاف گمان دیگران، باد هوا نیست که هیچ ارزش و تأثیری نداشته باشد. در مصرع دوم، شاعر درک این سوز ناله‌ها را تا اندازه‌ای مهم می‌داند که اشاره می‌کند هر کس این سوز و حزن را درک نکند، مرگش بهتر از حیات اوست. بدیهی است که مقصود مولانا از آتش، چیزی جز شرح فراق و درد اشتیاق نیست؛ زیرا از زبان نی‌ای برمی‌آید که از نیستان جدا افتاده است و تنها صدایی معمول نیست، بلکه صدای مشترک انسان‌های رنج‌کشیده از فراق و اشتیاق است:

آتش است این بانگ نای و نیست باد

هر که این آتش ندارد نیست باد

(3)

مولانا در بیت زیر به تفسیر و توصیف آتش در بیت قبلی می‌پردازد و معتقد است که سوز و حزن ناله‌های نی، نتیجه‌ی سوز عشق است که به جان نی افتاده است؛ عشقی که هر لحظه درد فراق و اشتیاق را در دل نی، یعنی شاعر، زنده‌تر می‌کند و او را به سردادن ناله‌های آتشین سوق می‌دهد. این بیت را به نوعی می‌توان نتیجه‌گیری شاعر از دیباچه دانست؛ زیرا در ابیات قبلی شاعر به صورت غیرمستقیم به وجود حسی مقدس در درون خود اشاره داشت، اما در این بیت به سراغ اصل مطلب رفته و موضوع عشق را مطرح می‌کند:

آتش عشق است کاندلر نی فتاد

جوشش عشق است کاندلر می فتاد

(3)

پس از آوردن چندین بیت مملو از مفاهیم نمادین و تمثیلی، مولانا در بیت زیر صراحتاً سخن از فراق و اشتیاق بر زبان آورده و نی را همنشین و انیس کسانی می‌داند که از معشوق حقیقی دور افتاده‌اند و همین موضوع باعث شده تا ناله‌های نی چنان بلند و سوزناک باشد که پرده‌های گوش کسانی را که اسرار نهفته در ناله‌های او را درک می‌کنند، پاره کند و تأثیری فزاینده در وجود او داشته باشد. نی حریف هر که از یاری برید

پرده‌هایش پرده‌های ما درید

(3)

مولانا در مصرع اول بیت زیر معتقد است که نی جامع اضداد است؛ زیرا هم به منزله‌ی زهر است و هم سلامت‌افزاست. شاید بتوان گفت مقصود شاعر این است که اگر سرّ نهفته در ناله‌های نی را درک کنیم، در این صورت نی برای ما نجات‌بخش است، اما اگر ناله‌های آن را درک نکنیم، برای ما خسته‌کننده و عذاب‌آور خواهد بود. در مصرع دوم، به خوش‌مشرب بودن نی و همچنین مشتاق بودن آن اشاره شده است که باز به اشتیاق نهفته در ناله‌های نی اشاره دارد:

همچو نی زهری و تریاقی که دید

همچو نی دمساز و مشتاقی که دید

(3)

در بیت زیر باز به غم‌انگیز بودن موضوعی اشاره می‌کند که نی آن را روایت می‌کند و مولانا معتقد است که مسیر اشتیاق و فراق، طریقی پر خون، غم‌انگیز و دشوار است و نی به بیان مشکلات این مسیر می‌پردازد. نی به بیان قصه‌های عاشقانه‌ای همچون داستان عشق لیلی و مجنون می‌پردازد که سراسر درد و رنج فراق و اشتیاق است:

نی حدیث راه پر خون می‌کند

قصه‌های عشق مجنون می‌کند

(3)

در بیت زیر، منظور از هوش نمی‌تواند مفهوم ظاهری آن باشد، بلکه «معنای غیر مشهور هوش، یعنی مرگ و نیستی، در سایه‌ی معنای مشهورش - زیرکی و آگاهی - پوشیده مانده است. با توجه به بافت کلامی نی‌نامه، از میان معانی دوگانه و متباین واژه‌ی مذکور، معنی اخیر محتمل‌تر می‌نماید؛ زیرا واژه‌ی هوش در معنای مرگ، مفهوم اصطلاح عرفان «فنا» را بیان می‌کند و این امر کاملاً با دلالت‌های بافت کلامی نی‌نامه، منطبق است» (20). شاعر در بیت زیر باز به بیان این نکته می‌پردازد که هر گوشی شنیدن ناله‌های ناشی از فراق و رنج اشتیاق نی را ندارد، همان‌گونه که تنها گوش است که سخنان زبان را می‌شنود:

محرم این هوش جز بی‌هوش نیست

مر زبان را مشتری جز گوش نیست

(3)

مولانا در بیت زیر صراحتاً خود را به نی تشبیه کرده و می‌گوید که اگر همنشین و همدمی داشتم که اسرار درون سینه‌ام را درک می‌کرد، من نیز مانند نی با ناله‌های سوزناک خود گفتمی‌ها را می‌گفتم و به شرح فراق و بیان درد اشتیاق خود می‌پرداختم:

با لب دمساز خود گر جفتمی

همچو نی من گفتمی‌ها گفتمی

(3)

مولانا در بیت زیر معتقد است که اگر انسان همنشین و همزبانی برای بیان اسرار خود نداشته باشد، اگرچه صدها سخن برای گفتن دارد، اما خاموش و ساکت خواهد بود. منظور از همزبان در بیت زیر، کسی است که رنج فراق و درد اشتیاق را تجربه کرده باشد:

هر که او از هم‌زبانی شد جدا

بی‌زبان شد گرچه دارد صد نوا

(3)

در حکایت پادشاه و کنیزک نشانه‌هایی از شرح فراق و درد اشتیاق وجود دارد که یکی از آن‌ها شوق شاه پس از دیدن کنیزک است که در ابتدا حالتی تلفیقی، یعنی زمینی - آسمانی، دارد، اما رفته‌رفته هاله‌ای از تقدس آن را در بر می‌گیرد:

یک کنیزک دید شه بر شاه‌راه

شد غلام آن کنیزک جان شاه

مرغ جانش در قفس چون می‌طپید

داد مال و آن کنیزک را خرید

(3)

سایر حکایت‌های مثنوی

فراق و اشتیاق تنها در نی‌نامه متبلور نشده و در جای‌جای مثنوی منعکس شده است. به‌عنوان نمونه، در داستان برخورد شاه با کنیزک، در ابتدای حکایت نشان‌هایی از یک رابطه‌ی عاشقانه میان دو انسان را دارد، اما رفته‌رفته و پس از بیماری کنیزک، شور و اشتیاق شاه غلیان می‌کند و خواننده متوجه می‌شود که با یک رابطه‌ی عادی بین دو انسان مواجه نیست. اهمیت این موضوع زمانی پررنگ‌تر می‌شود که طرف مقابل شاه، کنیزکی بیش نیست و در آن دوران، کنیزکان از جایگاه اجتماعی پایینی برخوردار بودند و هیچ شاهی به خودش اجازه نمی‌داد در این سطح، به کنیزکی

علاقه نشان دهد. نشانه‌ی دوم، شوق و اشتیاق دیدار شاه با طبیب الهی است که این مهم در جان و دل شاه غوغا به پا می‌کند و گویی شاه بعد از دیدن طبیب الهی، برای اولین بار در دنیا با شخصی ملاقات می‌کند که تمام احساسات و اسرار درونی او را درک می‌کند. بعد از این دیدار است که رابطه‌ی شاه با کنیزک تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد و شاه به این نتیجه می‌رسد که معشوق حقیقی، طبیب الهی است نه کنیزک: چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد

آفتاب از شرق، اخترسوز شد

بود اندر منظره شه منتظر

تا ببیند آنچه بنمودند سر

دید شخصی فاضلی پرمایه‌ای

آفتابی در میان سایه‌ای

(3)

مولانا شور و اشتیاق ناشی از دیدار شاه با طبیب الهی را به بهترین شکل ممکن در ابیات زیر بیان کرده است:

دست بگشاد و کنارانش گرفت

همچو عشق اندر دل و جان‌ش گرفت

دست و پیشانیش بوسیدن گرفت

وز مقام و راه پرسیدن گرفت

(3)

جلوه‌ی دیگری از شرح فراق در این حکایت، رنج دوری کنیزک از زرگر است که عشقی زمینی محسوب می‌شود، اما تأثیر آن بر روحيات کنیزک به گونه‌ای است که او را دچار بیماری صعب‌العلاج کرده است. مولانا با آوردن چنین حکایتی، قطعاً سعی در بیان شدت عشق‌های مجازی نداشته است، بلکه این موضوع نیز دست‌مایه‌ای برای تأکید بر اثرگذاری فراق و دوری از معشوق بر روح و روان انسان و همچنین، ملموس کردن چنین تجربه‌ای برای مخاطبان عادی‌اش بوده است:

دید رنج و کشف شد بر وی نهفت
لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت
رنجش از صفرا و از سودا نبود
بوی هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش کو زار دل است
تن خوش است و او گرفتار دل است
عاشقی پیداست از زاری دل
نیست بیماری چو بیماری دل

(3)

جهان‌بینی مولانا، زاده‌ی توحید و آیین مقدس اسلام و سنت نبوی است، به گونه‌ای که مثنوی او گنجینه‌ای از آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام و آموزه‌های دینی و عرفانی و اخلاقی است. بینش وحدت‌گرایانه‌ی مولانا نیز صبغه‌ی دینی و مذهبی دارد. چنان‌که می‌بینیم، مولانا در ابیات زیر از موضوع عشق کنیزک و زرگر تفسیری عرفانی به دست می‌دهد و شور و اشتیاق و عشق انسان به معشوق حقیقی را مورد بحث قرار می‌دهد:

علت عاشق ز علت‌ها جداست

عشق اضطراب اسرار خداست

عاشقی گر زین سر و گر ز آن سر است

عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(3)

مولانا در داستان دیدار خلیفه با لیلی، به این نکته اشاره می‌کند که چهره و سیمای معشوق به گونه‌ای است که شاید در چشم دیگران قابل اعتنا نباشد، اما در چشم عاشق، این چهره، آرمانی و در مرکز توجه است. شاعر از این حکایت تفسیری عرفانی به دست می‌دهد و به توصیف اشتیاق انسان برای دیدار با معشوق حقیقی می‌پردازد.

گفت لیلی را خلیفه کان توی

کز تو معجون شد پریشان و غوی

از دگر خوبان تو افزون نیستی

گفت خامش چون تو مجنون نیستی

(3)

مولانا با آوردن تمثیل صیاد و سایه‌ی پرنده، یکی از راه‌های التیام درد فراق و شور اشتیاق را توسل به اولیایی می‌داند که نشانه‌هایی از حقیقت را در خود دارند و می‌توانند دل سالک مشتاق را که در رنج فراق می‌سوزد، با نمایاندن نشانه‌هایی از معشوق حقیقی التیام بخشند:

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش

می‌دود بر خاک پران مرغ‌وش

ابلهی صیاد آن سایه شود

می‌دود چندان که بی‌مایه شود

(3)

یکی از جاهایی که مولانا به زیبایی به توصیف و شرح فراق و درد اشتیاق پرداخته، در ماجرای «مکرر کردن مریدان که خلوت را بشکن» است که در این ابیات، التماس مریدان به دیدن وزیر مکار به تصویر کشیده شده است. بدون تردید، مولانا قصد داستان‌پردازی صرف نداشته و از هر حکایت و ماجرای برای بیان مفاهیم عرفانی و رویکرد خود نسبت به خداشناسی استفاده کرده است. حکایت زیر نیز از این قاعده مستثنی نیست و مولانا آن را دست‌مایه‌ی بیان شرح فراق و درد اشتیاق قرار داده است:

جمله گفتند ای حکیم رخنه‌جو

این فریب و این جفا با ما مگو

چارپا را قدر طاقت بار نه

بر ضعیفان قدر قوت کار نه

دانه‌ی هر مرغ اندازه‌ی وی است

طعمه‌ی هر مرغ انجیری کی است

(3)

وزیر نیز با پاسخ‌های خود در آتش اشتیاق مریدان می‌دمد و از این فرصت برای نفوذ بی‌چون‌وچرا در قلب مریدان استفاده می‌کند:

گفت حجت‌های خود کوتاه کنید

پند را در جان و در دل ره کنید

گر امینم متهم نبود امین

گر بگویم آسمان را من زمین

گر کمالم با کمال، انکار چیست

و نیم، این زحمت و آزار چیست

من نخواهم شد از این خلوت برون

ز آن‌که مشغولم به احوال درون

(3)

در حکایت «قصه‌ی باد که در عهد هود علیه‌السلام قوم عاد را هلاک کرد»، مولانا به این نکته اشاره می‌کند که مرگ و نیستی هرگز نمی‌تواند عارفان را بترساند؛ زیرا آن‌ها شور و اشتیاق وصال معشوق حقیقی را در دل و جان خود می‌پرورند و مرگ برای آن‌ها به منزله‌ی رهایی از نیستی و دستیابی به هستی حقیقی است:

همچنین باد اجل با عارفان

نرم و خوش همچون نسیم یوسفان

آتش ابراهیم را دندان نزد

چون گزیده‌ی حق بود چوئش گرد

ز آتش شهوت نسوزد اهل دین

باقیان را برده تا قعر زمین

(3)

مولانا در انتهای داستان شیر و نخجیران به این موضوع اشاره می‌کند که خداوند همواره مشتاق بندگانش است و همچنین اشتیاق بندگان به خودش را نیز دوست دارد. تا جایی که مولانا نتیجه می‌گیرد که شیر به واسطه‌ی خودبینی و غرور بود که خود را در چاه انداخت، اما اگر به‌جای خویش، اشتیاق وصول به حقیقت را داشت، هرگز به دلیل غرور و خودپسندی خودش گمراه نمی‌شد:

مؤمن ارینظر بنور الله نبود

غیب مؤمن را برهنه چون نمود

چون که تو بنظر بنار الله بدی
در بدی از نیکویی غافل شدی
اندک اندک آب بر آتش بزن
تا شود نار تو نور ای بوالحزن
تو بزن یا ربنا آب طهور
تا شود این نار عالم جمله نور

(3)

«مولانا، عناصر اربعه را که از منظر ما بی‌درک و شعور هستند، صاحب ادراک و احساس می‌داند که عشق می‌ورزند و عاشقی می‌کنند و مانند عاشقان شب و روز از عشق یار بر خود می‌پیچند» (21). پس از سقوط شیر به چاه، خرگوش‌ها بسیار شاد و مسرور می‌شوند و مولانا از این موقعیت استفاده کرده و شور و شوق و عشق عناصر آفرینش به معشوق حقیقی را توصیف می‌کند:

با زبان شطاه شکر خدا
می‌سراید هر بر و برگی جدا
که پرورد اصل ما را ذوالعطا
تا درخت استغلاظ آمد و استوی
جان‌های بسته اندر آب و گل
چون رهند از آب و گل‌ها شاد دل
در هوای عشق حق رقصان شوند
همچو قرص بدر بی‌نقصان شوند

(3)

قصه‌ی بازرگان و طوطی محبوس یکی از حکایت‌هایی است که مولانا به زیبایی در آن به بیان فراق و اشتیاق پرداخته است؛ او دوری طوطی از دوستان و همجنسان خود را به فراق و دوری انسان و معشوق حقیقی تشبیه کرده و اشتیاق دیدار طوطی‌ها توسط طوطی بازرگان را به زیبایی وصف کرده است:

گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان
چون ببینی کن ز حال من بیان

کان فلان طوطی که مشتاق شماس
از قضای آسمان در حبس ماست

(3)

مولانا از اینجا به بعد موضوع را تغییر داده و سخنان طوطی از زبان بنده‌ای نسبت به خدا بیان می‌شود و شاعر به توصیف اشتیاق انسان به سمت حق و همچنین گلایه‌های انسان از دوری معشوق حقیقی می‌پردازد:

گر فراق بنده از بدبندگی است
چون تو با بد بد کنی پس فرق چیست
ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ
با طرب‌تر از سماع و بانگ چنگ

(3)

مولانا در ابیات زیر به این نکته اشاره می‌کند که عشق رابطه‌ای دوطرفه است و هر کس عاشق شود، مطمئناً معشوق او نیز به سمت او میل دارد و اشتیاق دیدار در عشق، دوطرفه است:

بی‌دلان را دلبران جسته به جان
جمله معشوقان شکار عاشقان
هر که عاشق دیدی‌اش معشوق دان
کو به نسبت هست هم این و هم آن

(3)

مولانا از همان ابیات نخستین مثنوی، نوای نی و چنگ و رباب را به نوای انسانی تشبیه کرده که در آتش فراق و اشتیاق دیدار معشوق می‌سوزد. آلات موسیقی در مثنوی همواره نماد سوز و اشتیاق انسان در فراق معشوق حقیقی است و در حکایت پیر چنگی نیز با همین موضوع مواجهیم. در مقدمه‌ی این حکایت، مولانا به تشبیه نغمه‌های چنگ به نفحات انبیا و صور اسرافیل پرداخته است:

داستان پیر چنگی که در عهد عمر از بهر خدا روز بی‌نوبی چنگ زد میان گورستان:
گر بگویم شمه‌ای ز آن نغمه‌ها

جان‌ها سر برزنند از دخمه‌ها
گوش را نزدیک کن کان دور نیست
لیک نقل آن به تو دستور نیست
هین که اسرافیل وقت‌اند اولیا
مرده را ز ایشان حیات است و حیا
(3)

مولانا در حکایت نالیدن ستون حنانه در فراق پیامبر، به زیبایی به توصیف درد فراق پرداخته و به این موضوع اشاره می‌کند که حتی سایر موجودات نیز شور و شوق وصول به حقیقت را دارند و در فراق یار حقیقی، ناله سر می‌دهند:
استن حنانه از هجر رسول
ناله می‌زد همچو ارباب عقول
(3)

مولانا در دو بیت زیر به این نکته اشاره می‌کند که عاشقان واقعی، میل به حقیقت ناب و معشوق حقیقی دارند، اما عاشقانی که دل به دنیا و جزئیات آفرینش بسته‌اند، میل به جزء دارند:
عاشقان کل نه این عشاق جزو
ماند از کل آن‌که شد مشتاق جزو
چون که جزوی عاشق جزوی شود
زود معشوقش به کل خود رود
(3)

مولانا در ابیات زیر که از زبان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و آله نسبت به علی علیه‌السلام آورده شده است، معتقد است که فقط داشتن شور و اشتیاق وصال برای وصول به معشوق حقیقی کافی نیست و انسان برای طی این طریق، باید دست به دامن پیر طریقت باشد و با استمداد از او، مراحل نیل به معشوق حقیقی را بیاماید و بدون تردید، در این صورت، اشتیاق و شور می‌تواند چاشنی تلاش و همت او باشد:

گفت پیغمبر علی را کای علی

شیر حقی، پهلوانی، پردلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد
اندرآ در سایه‌ی نخل امید
اندرآ در سایه‌ی آن عاقلی
کش نداند برد از ره ناقلی
ظل او اندر زمین چون کوه قاف
روح او سیمرغ بس عالی طواف
(3)

بنابراین، «به اعتقاد مولانا، عاشق تا با معشوق یگانه است، چون عضوی از اعضای اوست، با زندگی او زنده خواهد ماند، اما چون از کل خود برید، به‌زودی خواهد گنبد. تا کودکیم چون عضوی جدا نشده از صاحب خود از همه امکانات وی برخورداریم، اما در بزرگسالی به اندامی کنده‌شده از صاحب خود می‌مانیم که رفته‌رفته خواهیم فرسود» (21).

از دیدگاه مولانا جلال‌الدین، «حرکت افلاک و اختران، حرکتی شوقی، استکمالی و عاشقانه و تابع تقلیب دل آدمی، بین‌الاصبعین حق است. نخستین، حرکت افلاک و اختران، محیط و پسین تقلیب دل آدمی، مرکز دایره‌ی هستی‌اند:
همه هستند سرگردان چو پرگار
پدید‌آورنده‌ی خود را طلبکار

بنابراین، در جهان عرفانی مولانا گاهی سیر و سفر به سوی دوست دایره‌وار است و همه‌ی عالم به خاطر همان شوق، شأن تدویری و بازگشتی دارند:

ای عشق تو موزون‌تری یا باغ سیستان تو؟
چرخ‌ی بزن ای ماه تو جانبخش مشتاقان تو
رفتم سفر، باز آمدم، ز آخر به اول آمدم
در خواب دید این پیل جان صحرای هندوستان تو
(21)

مولانا در ابیات زیر از زبان خالق به مخلوق می‌گوید که من برای تشنگان به منزله‌ی صدای آب، شوق‌انگیز هستم و مانند باران از آسمان می‌بارم و بر عاشقان است که مشتاقانه بجهند و به سمت من بیایند:

هم تو خود را برکنی از بیخ خواب
همچو تشنه که شنود او بانگ آب
بانگ آبم من به گوش تشنگان
همچو باران می‌رسم از آسمان
برجه ای عاشق برآور اضطراب
بانگ آب و تشنه و آن‌گاه خواب

(3)

مولانا معتقد است که یکی از مهم‌ترین دلایل شور و اشتیاق انسان به معشوق حقیقی، ناپیدا بودن خود او و آشکار بودن نشانه‌های اوست که باعث شور و اشتیاق عاشقانش می‌شود. از سوی دیگر، همین ناپیدایی معشوق باعث نگرانی و اضطراب عاشقان نیز می‌شود و آن‌ها در صورت گرفتاری به عشق‌های مجازی و به قول شاعر «عشق‌های صورتی»، بیش از پیش به ناپایداری آن‌ها پی برده و در آتش رنج فراق معشوق حقیقی می‌سوزند:

هر چه محسوس است او رد می‌کند
وانچه ناپیداست مسند می‌کند
عشق او پیدا و معشوقش نهان
یار بیرون، فتنه‌ی او در جهان
این رها کن عشق‌های صورتی
نیست بر صورت، نه بر روی ستی

(3)

مولانا در حکایت «قصه‌ی وکیل صدر جهان که متهم شد و ...» به بیان شور و اشتیاق و رنج فراق پرداخته است و با تمثیل‌هایی دلنشین، رنج فراق و جدایی از معشوق را به زیبایی توصیف کرده است. او در این حکایت به این نکته اشاره می‌کند که عقل فقط بر

مبنای استدلال به استنتاج عمل می‌کند، در حالی که عالم عشق و اشتیاق و فراق، عالمی فراتر از منطق و عقل است و محاسبه‌ی این احساسات برای عقل انسان عملی نیست:

عقل دراک از فراق دوستان
همچو تیرانداز اشکسته‌کمان
دوزخ از فرقت چنان سوزان شده است
پیر از فرقت چنان لرزان شده است

(3)

مولانا بر این باور است که هستی‌صوری ما ترکیبی از اجزای عنصری است که روح آن‌ها را زنده می‌گرداند و در عین حال، همین عناصر از یک سو یکدیگر را پایبند می‌کنند و از سوی دیگر،

ترکیب آن‌ها زندان روح می‌شود:
گوید: ای اجزای پست فرشی‌ام
غربت من تلخ‌تر، من عرشی‌ام
میل تن در سبزه و آب روان
ز آن بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و در حی است
ز آن‌که جان لامکان اصل وی است

(3)

مولانا در حکایت «قصه انداختن مصطفی علیه‌السلام خود را از کوه حری ...» که در خصوص پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و آله است، به موضوع هجران و فراق ایشان از جبرئیل اشاره می‌کند و بیان می‌کند که حتی لحظه‌ای دوری از جبرئیل برای پیامبر صلی‌الله علیه و آله غیرقابل تحمل است و می‌توان به این نتیجه رسید که پیامبر حتی برای لحظه‌ای نمی‌تواند دوری فرشته‌ی وحی را تحمل کند؛ حال اگر این دوری و فراق از خداوند اتفاق بیفتد، بدون تردید غیرقابل تحمل خواهد بود:

مصطفی را هجر چون بفراختی
خویش را از کوه می‌انداختی

(3)

مولانا اگرچه از تمثیل فراق و اشتیاق این‌دنیایی برای تبیین جدایی از حقیقت و رنج دوری از معشوق حقیقی استفاده می‌کند، اما همواره بر این نکته تأکید دارد که نوع فراق و اشتیاق دنیوی با فراق و اشتیاق حقیقی تفاوت‌هایی دارد؛ از جمله، فراق و دوری از معشوق انسانی و اشتیاق دیدار او در دنیا برای انسان ملالت و ناراحتی در پی دارد، اما فراق و دوری از معشوق حقیقی و همچنین اشتیاق دیدار او هرگز باعث ملالت و دلمردگی نمی‌شود، بلکه هر لحظه به امید و شوق او می‌افزاید. این مضمون در ابیات زیر آورده شده است:

ما بر این درگه ملولان نیستیم

تا ز بعد راه هر جا زیستیم

دل فرو بسته و ملول آن کس بود

کز فراق یار در محبس بود

(3)

البته مولانا نگاهی تک‌بعدی به انسان ندارد و شور و اشتیاق ناشی از نیازهای غریزی و دنیوی او را نیز ضروری و مهم می‌پندارد؛ تا جایی که از نظر او پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله نیز به نیازهای اولیه خود اهمیت قائل بوده است و همواره مصاحبت با همسرش را دوست داشته است. این موضوع در بیت زیر به تصویر کشیده شده است:

مصطفی آمد که سازد همدمی

کلمینی یا حمیرا کلمی

ای حمیرا اندر آتش نه تو نعل

تا ز نعل تو شود این کوه لعل

(3)

شاعر معتقد است که منشأ غم و درد فراق حقیقی از سمت خداست و خدایی که خود را از نظر پنهان داشته و نشانه‌هایی از وجود خود را به انسان می‌نمایاند، غم را به دل مؤمنان آورده و از

این طریق در پی امتحان تحمل مؤمنان و همچنین عشق‌بازی با مخلوقات خویش است. تأکید و تکیه‌ی مولانا در این باب بر روی تکامل و نزدیکی به خدا است؛ غمی که نه از روی اختیار و نه به سبب امور دنیوی باشد، بی‌تردید در تکامل و ارتقای روحی انسان مؤثر است:

چون جفا آری فرستد گوشمال

تا ز نقصان واروی سوی کمال

(3)

نیز:

شاد شو از غم که غم دام لغاست

اندرین ره سوی پستی ارتقاست

(3)

داشتن اشتیاق وصال و یا تجربه‌ی رنج فراق از نظر مولانا تنها امتیاز عاشق حقیقی نیست؛ بلکه او علاوه بر اینکه اشتیاق وصال داشته و از رنج فراق گریزان باشد، باید از خویشتن خویش نیز خالی شده و به فنا برسد تا بتواند شایسته‌ی دیدار جانان شود:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان

در صبحی کای فلان ابن‌الفلان

مر مرا تو دوست‌تر داری عجب

یا که خود را راست گو یا ذا‌الکرب

گفت من در تو چنان فانی شدم

که پریم از تو ز ساران تا قدم

(3)

مولانا معتقد است که مهم‌ترین دلیل اشتیاق و بی‌قراری عاشقان، قرار و آرامش معشوق است و آن‌ها با مشاهده‌ی آرامش معشوق خویش، بیش از پیش بی‌قرارتر و مشتاق‌تر می‌شوند:

همچنان‌ک بی‌قراری عاشقان

حاصل آمد از قرار دلستان

او چو که در ناز ثابت آمده

عاشقان چون برگ‌ها لرزان شده

(3)

مولانا بر این باور است که شور و اشتیاق وصول به معشوق به خودی خود کافی نیست؛ زیرا باید کششی از سمت معشوق نیز باشد تا عاشق بتواند با جرأت و اعتماد بیشتر به سوی او گام بردارد. البته این کشش از سمت معشوق، موانعی دارد که ابتدا انسان باید این موانع را از سر راه خود بردارد تا شاهد شیرین کشش معشوق در جان او تأثیر بگذارد. مولانا در دفتر پنجم در رابطه با چگونگی رفع موانع کشش حق می‌فرماید:

همچو چه کن، خاک می‌کن گر کسی

زین تن خاکی، که در آبی رسی

گر رسد جذبه‌ی خدا، آب معین

چاه، ناکنده، بجوشد از زمین

(3)

از نظر مولانا، موضوع کشش و جذبه که مقدمه‌ی شکل‌گیری اشتیاق در وجود عاشق است، در تمامی عناصر آفرینش وجود دارد:

چار مرغ‌اند این عناصر بسته‌پا

مرگ و رنجوری و علت، پاگشا

پایشان از همدگر چون باز کرد

مرغ هر عنصر یقین پرواز کرد

جذبه‌ی این اصل‌ها و فرع‌ها

هر دمی رنجی نهد در جسم ما

(3)

مکتب عرفانی مولانا بر عشق استوار است، نه بر خوف، و از این لحاظ با سایر عرفا تفاوت ماهوی دارد. اساساً هستی‌شناسی مولانا از عشق سرچشمه می‌گیرد که در بررسی افکار و عقاید وی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. در واقع، مثنوی با سودای عشق آغاز و در

نهایت به عشق ختم می‌شود. تفاوت اساسی مولانا با دیگر عرفا در تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ی مسائل وجودی انسان است.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی جایگاه فراق و اشتیاق در جهان‌بینی عرفانی مولوی به این نتیجه می‌رسیم که یکی از موضوعات مهم مثنوی، شرح فراق و درد اشتیاق است و مهم‌ترین بخش از مثنوی مولوی که به این موضوع اختصاص دارد، دیباچه‌ی مثنوی معنوی است که تبلور فراق و جدایی از معشوق حقیقی و اشتیاق به بازگشت به اصل خویش است. بازتاب موضوع شرح فراق و درد اشتیاق در مثنوی معنوی به حدی است که تقریباً اکثر حکایت‌های این اثر گران‌سنگ بر مبنای این موضوع قابل شرح و تفسیر است و کمتر حکایتی را می‌توان دید که مولانا چه به صراحت و چه به صورت ضمنی به موضوع فراق و اشتیاق اشاره نکرده باشد.

فراق و اشتیاق در مثنوی مولوی دو وجه یک پویایی واحد هستند، به این توضیح که فراق با فاصله‌گرفتن از مظاهر و اشتیاق با حرکت به سمت حقیقت بی‌پایان، در نهایت به تجربه‌ی حضور کامل در عشق الهی منتهی می‌شود.

این پویایی، به‌جای آنکه به یأس یا خلوص خشک منجر شود، به رهایی روح از بندهای دنیا و تحقق وحدت وجود می‌انجامد. مولوی با ترکیب تصویرگری شعر و تعلیل عقلانی، راهی را می‌گشاید که در آن فراق، به‌جای پایان راه، آغاز راهی تازه برای شناخت وجود است. تحلیل علمی این موضوع نشان می‌دهد که فراق، به‌عنوان تجربه‌ی وجودی دردناک، ظرفیت بازشناسی خود، شناخت نسبت انسان با خدا و جهان را برای انسان فراهم می‌کند و اشتیاق، به‌عنوان نیروی محرکه‌ی این فرایند، نقش کلیدی در حرکت عارف از جدایی به وصال ایفا می‌کند.

به بیانی دیگر، فراق و اشتیاق در مثنوی مولوی بافتی واحد و پیوسته دارد که نشان می‌دهد این دو تجربه در چارچوبی تام و یکپارچه عمل می‌کنند. فراق، به معنای جدایی ظاهری از جهان

او را به وحدت وجود نزدیک می‌کند. این اشتیاق، از مسیر تکرار عاشقانه و صبر دیرپا به اشتیاق مطلق تبدیل می‌شود و از طریق آن به حضور عشق بی‌پایان می‌رسد. در این فرایند، چنان‌که ذکر شد، فراق و اشتیاق دو سوی یک پویایی‌اند که عارف را از جدایی ظاهری به حضوری باطنی می‌رساند. به این ترتیب، فراق در مثنوی، نه پایان راه که آغاز راهی تازه برای شناخت وجود است؛ راهی که از طریق درد جدایی و اشتیاق عشق، به وحدت حضور الهی منتهی می‌شود.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The present study investigates the concepts of separation and longing in the mystical worldview of Jalal al-Din Rumi with particular emphasis on the *Masnavi-ye Ma'navi*, one of the most influential masterpieces of Persian mystical literature. Separation (*firāq*) and longing (*ishtiyaq*) constitute two of the most central and recurrent themes in Islamic mysticism and Sufi poetry, and they function in Rumi's thought not merely as emotional states but as ontological and epistemological realities that define the human condition. Islamic mystics consistently regard human existence in the material world as a condition of exile from the primordial homeland of the spirit, and therefore the pain of separation from the Divine Beloved becomes the foundation of spiritual consciousness. In this context, longing emerges as the dynamic force that

motivates the soul toward reunion with its metaphysical origin. The present analytical-descriptive study, conducted through a library-based methodology, demonstrates that the entire structure of the *Masnavi* revolves around the dialectical relationship between separation and longing. The famous opening verses of the Ney-Nameh symbolize the cry of the soul that has been severed from the reed-bed of unity and cast into the world of multiplicity. Rumi interprets human suffering not as meaningless affliction but as a sacred consequence of existential distance from the Absolute Truth. The soul's alienation from the corporeal world reflects the incompatibility between the spiritual essence of humanity and the limitations of material existence, an idea deeply rooted in Islamic mystical anthropology (1, 7, 11). The study argues that the concepts

of exile, estrangement, and yearning are not marginal motifs in the *Masnavi*; rather, they constitute the metaphysical core around which the entire mystical system of Rumi is organized.

The theoretical foundations of separation and longing in Rumi's worldview derive from both Qur'anic anthropology and the broader Sufi understanding of the soul's descent into the material realm. Mystical thinkers interpret the soul as a transcendent reality originating from the world of Divine command, whereas the body belongs to the world of generation and corruption. Consequently, the embodiment of the spirit creates a state of existential exile that manifests itself in sorrow, restlessness, and perpetual yearning for return. The study demonstrates that Rumi inherited and transformed earlier Sufi notions of estrangement and spiritual homesickness into a comprehensive poetic and metaphysical doctrine. In lexical terms, separation signifies distance and disjunction, while longing refers to an intense desire for encounter and reunion. In mystical terminology, however, separation denotes the soul's concealment from the station of unity, whereas longing represents the inward impulse toward Divine vision and proximity (8, 9). Sufi authorities emphasize that longing is the inevitable fruit of love, because authentic love necessarily generates the desire for union with the Beloved (10, 22). The article further explains that, according to mystical thought, separation and longing are inseparable stages within the spiritual journey:

separation awakens awareness of metaphysical poverty, while longing energizes the movement toward transcendence. Rumi repeatedly depicts the human soul as a celestial reality imprisoned within the corporeal cage, and therefore all worldly dissatisfaction ultimately derives from remembrance of the primordial homeland. Such ideas are reflected in the symbolic imagery of the bird and the cage, the reed and the reed-bed, and the imprisoned parrot yearning for India, all of which dramatize the existential tragedy of human separation from Divine unity (2, 5, 14). The article concludes that the mystical language of separation in Rumi is simultaneously cosmological, anthropological, and psychological.

A major section of the study is devoted to the analysis of the *Ney-Nameh* as the condensed essence of the entire *Masnavi*. According to numerous commentators, the opening eighteen verses function as the interpretive key to all subsequent narratives and discourses in the text (3, 18, 23). The reed flute symbolizes the human soul severed from its origin and lamenting its exile in the world of multiplicity. Rumi's famous declaration, "Listen to the reed how it tells a tale, complaining of separations," establishes separation as the fundamental existential experience of humanity. The reed's cry is not merely emotional expression but the manifestation of metaphysical awareness. The article demonstrates that the pain articulated in the *Ney-Nameh* transcends ordinary

psychological suffering and instead reflects the spiritual agony arising from distance from the Divine Beloved. Rumi insists that only those whose hearts have been torn by separation can truly comprehend the “pain of longing,” because mystical understanding requires experiential participation in suffering. The study also analyzes the symbolic function of fire in the *Ney-Nameh*, where longing is described as a consuming spiritual flame generated by Divine love itself. The reed’s lament therefore becomes both an expression of absence and evidence of hidden presence, because longing presupposes remembrance of union. The article further examines how Rumi transforms ordinary images into vehicles of mystical meaning: the reed flute becomes the soul, music becomes metaphysical speech, and sound becomes the articulation of spiritual exile. Through this symbolic language, Rumi constructs a comprehensive ontology in which all beings participate in the universal movement of return toward their origin (15, 17, 20). The *Ney-Nameh* therefore serves not merely as a poetic introduction but as a condensed metaphysical map of the entire mystical path.

The study also explores the manifestation of separation and longing throughout numerous narratives and parables in the *Masnavi*. In the story of the king and the handmaiden, earthly love gradually becomes transformed into spiritual yearning, demonstrating Rumi’s characteristic method of elevating sensual imagery into metaphysical symbolism (3).

Similarly, the story of the merchant and the imprisoned parrot symbolizes the soul trapped within the cage of corporeality and yearning for liberation through spiritual death. Rumi repeatedly employs narratives of lovers, wanderers, musicians, prophets, and seekers in order to dramatize the existential condition of exile. The article demonstrates that nearly every major tale in the *Masnavi* can be interpreted through the lens of separation and longing. Even seemingly ordinary narratives contain hidden mystical structures that direct the reader toward metaphysical realities. Rumi’s use of musical imagery is especially significant in this regard. Instruments such as the reed flute, harp, and rebec symbolize souls crying out in separation from the Divine. Likewise, natural phenomena and cosmic movements are interpreted as manifestations of universal longing. The movement of celestial bodies, the trembling of leaves, and the yearning of creatures all reflect an ontological attraction toward the Absolute (19, 21). The article further argues that Rumi does not treat longing as a passive emotional state but as a transformative spiritual energy. Longing purifies the soul from attachment to appearances and directs consciousness toward the eternal reality underlying transient forms. Consequently, even suffering acquires positive significance because pain becomes the means through which the seeker awakens to the inadequacy of worldly existence. Through separation, the illusion of self-

sufficiency collapses; through longing, the soul begins its ascent toward unity.

Another important finding of the study concerns the relationship between longing, annihilation of the self, and Divine attraction in Rumi's mystical anthropology. Rumi insists that yearning alone is insufficient for union unless the seeker also transcends egocentrism and achieves annihilation in the Beloved. Mystical love therefore requires both human longing and Divine attraction. The seeker must remove the obstacles of attachment, pride, and corporeal desire in order to become receptive to Divine grace. The article examines numerous verses in which Rumi emphasizes the necessity of spiritual guidance, ascetic struggle, and self-negation as prerequisites for authentic union (3). Separation thus becomes not merely an emotional condition but a pedagogical instrument through which the ego is purified. Furthermore, the study highlights the distinction Rumi establishes between earthly longing and metaphysical longing. Although he frequently employs the language of romantic love, his ultimate concern is the soul's yearning for Divine reality. This symbolic ambiguity explains why Rumi's poetry often appears simultaneously sensual and transcendent (6). The article also demonstrates that Rumi's metaphysics of longing is inseparable from his doctrine of unity of being. Since all existence originates from the Divine source, every movement of desire ultimately reflects the hidden attraction

of creatures toward their ontological origin. Longing therefore possesses cosmic dimensions: the entire universe participates in the drama of separation and return. Human sorrow, according to Rumi, derives not from accidental worldly deprivation but from existential distance from the Absolute. Consequently, mystical longing is not pathological despair but sacred dissatisfaction that propels the seeker beyond material limitations toward transcendent fulfillment (12, 13).

In conclusion, the study demonstrates that separation and longing constitute the central dynamic structure of Rumi's mystical worldview in the *Masnavi-ye Ma'navi*. Separation is not merely a negative experience of loss but the beginning of metaphysical awakening, while longing functions as the spiritual force that guides the seeker toward reunion with the Divine Beloved. Through symbolic narratives, poetic imagery, and mystical discourse, Rumi presents human existence as a perpetual journey from exile to return, from multiplicity to unity, and from selfhood to annihilation in Divine love. The *Masnavi* portrays separation and longing as complementary aspects of a single spiritual process in which pain becomes the means of transcendence and yearning becomes the path to realization. Rather than leading to despair, the experience of separation intensifies consciousness of the eternal and deepens the seeker's awareness of the inadequacy of worldly existence.

Longing, in turn, transforms suffering into movement, directing the soul toward the infinite reality from which it originated. In Rumi's mystical universe, every cry of sorrow conceals a hidden call to union, and every experience of exile contains the promise of return. Thus, the *Masnavi* ultimately presents separation not as the end of spiritual life but as the necessary beginning of humanity's journey toward Divine presence and ontological unity.

References

1. Razi Na-D. Selected Mirsad al-Ibad. Tehran: Toos; 1987.
2. Sanai MiA. Hadiqat al-Haqiqah. Modarres Razavi MT, editor. Tehran: University of Tehran Press; 1980.
3. Zamani K. Comprehensive Commentary on the Masnavi-ye Ma'navi. 17th ed. Tehran: Ettelaat Publications; 2005.
4. Hafez Shirazi KSa-DM. Divan of Hafez. Rastgoo MA, editor. Tehran: Ney; 2018.
5. Hamadani Aa-Q. Tamhidat. Osseiran A, editor. Tehran: Manouchehri; 1994.
6. Ebrahimi Dinani G. The Story of Philosophical Thought in the Islamic World. Tehran: Tarh-e Now; 1998.
7. Forouzanfar Ba-Z. Treatise on the Investigation of the Life and Circumstances of Mawlana Jalal al-Din Mohammad, Known as Rumi. 4th ed. Tehran: Zavvar Bookstore; 1991.
8. Sajjadi SJ. Dictionary of the Terms of Mystics and Sufis. Tehran: Bouzarjomehri Mostafavi Bookstore; 1960.
9. Sajjadi SJ. Dictionary of Mystical Terms and Expressions. Tehran: Soroush; 1998.
10. Nurbakhsh J. Nurbakhsh Dictionary: Sufi Terminology. Tehran: Nimatullahi Khanqah; 1993.
11. Zarrinkoub A. Searching in Iranian Sufism. Tehran: Farda; 1978.
12. Omidian H. The Dialectic of Love: Faculty of Literature and Humanities, University of Lorestan; 2014.
13. Gholami H. The Evolution of Sufi Alienation with Emphasis on Mirsad al-Ibad of Najm Razi, Rumi's Masnavi, and Hafez's Divan: Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University; 2009.
14. Zohrevand S. Sufi Alienation-Thinking and Its Reflection in Persian Poetry. Researches in Mystical Literature. 2013;7(2):105-40.
15. Moharrami R. Like the Reed, Who Has Seen Such Poison and Antidote? A Reflection on a Verse from the Ney-Nameh. Roshd: Persian Language and Literature Education. 2007(81):14-7.
16. Zarrinkoub A. The Broken Ladder. Tehran: Amir Kabir; 2000.
17. Khodayar D, Azami Ghadikolaei S. The Mystical Concept of Pain in the Masnavi-ye Ma'navi. Journal of Medical Jurisprudence. 2013(15-16):11-44.
18. Forouzanfar Ba-Z. Commentary on the Noble Masnavi. Tehran: Zavvar Publications; 1982.
19. Gheibi SM. Manifestations of Mystery in the Masnavi-ye Ma'navi. Mystical Studies in Persian Literature. 2018(37):94-125.
20. Ya'qubi P. The Word "Hush" in the Ney-Nameh. Kavoshnameh-ye Zaban va Adabiyat-e Farsi. 2013(26):101-20.
21. Atooni B, Atooni B. Love from the Perspective of Rumi and Mulla Sadra: With Emphasis on the Masnavi-ye Ma'navi and al-Asfar al-Arba'a. Mystical Studies in Persian Literature. 2011(9):41-56.
22. Kashani Ia-DM. Misbah al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah. Homai Ja-D, editor. Tehran: Homa; 1993.
23. Estelami M. Masnavi: Introduction. 2nd ed. Tehran: Zavvar Publications; 1990.