

نقد و تحلیل کتاب مولانا و چند داستان مثنوی

با تکیه بر سنت عرفانی طریقه مولویه

داود واقفی خوندابی*

محمد رضا نجاریان**

چکیده

در مورد شعر و اندیشه مولانا جلال‌الدین کتب متعددی نوشته شده و اهل ادب و محققان عرفان اسلامی از نظرها‌های مختلف آثارش را بررسی کرده‌اند. یکی از کتبی که در این زمینه تألیف شده، کتاب «مولانا و چند داستان مثنوی» است به‌خامه سیروس شمیسا. جستار حاضر به نقد و تحلیل کتاب «مولانا و چند داستان مثنوی» بر اساس سنت عرفانی مکتب مولانا می‌پردازد؛ نگارندگان در بخشهایی با عنوان، «مباحث مرتبط با شرح احوال و زندگی بزرگان طریقه مولویه»، «مباحث مرتبط با مضامین عرفانی»، «مباحث مرتبط با مضامین کلامی»، «مباحث مرتبط با تأویل و تمثیل و حکایتها» و «مباحث مرتبط با اندیشه مولانا و تفکر انسان معاصر» به تحلیل و واکاوی این کتاب می‌پردازند و فراخور موضوعات مختلف از نظریات دیگر مولوی‌پژوهان نیز در تبیین مسائل بهره می‌گیرند. این کتاب با دیدی بدیع نگارش شده و با بهره‌گیری از نظامهای کنونی علوم انسانی دریچه‌های بسیاری را در مسیر مولانا‌پژوهی گشوده است، لیکن با وجود مزایای فراوان این مجموعه، برخی از مسائلی که مؤلف کتاب ذکر کرده، با منابع اصلی حوزه مولوی‌پژوهی، سنت عرفانی مکتب مولویه و نظرات دیگر مولوی‌پژوهان معارض است.

* دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد (نویسنده مسئول)، d.vaseghi@gmail.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد، Reza_najarian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳

کلیدواژه‌ها: مولانا، مثنوی معنوی، سیروس شمیسا، مولانا و چند داستان مثنوی، نقد و تحلیل.

۱. مقدمه

مولانا از شاعران شهیر و عارفان راه‌پیموده جهان اسلام است که افکار بسیار نغز و بکری در عرصه‌های مختلف دینی، عرفانی، اجتماعی و... دارد؛ تلاطم امواج بی‌کران اندیشه او موجب گشته که برخی از محققان این عارف را یکی از بزرگترین متفکران جهان بشری و از شگفتیهای تبار انسانی بنامند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ج ۱/ مقدمه ۱). آثار خداوندگار از دیدگاه‌های مختلف مورد نقد و تحلیل ادبا و عرفان‌پژوهان قرار گرفته و کتابهای بسیاری در خصوص شعر و اندیشه او نوشته شده است. بزرگانی مانند جلال‌الدین همایی، محمدتقی جعفری، بدیع‌الزمان فروزانفر، عبدالباقی گولپینارلی، عبدالحسین زرین‌کوب، محمدرضا شفیعی کدکنی، محمدعلی موحد و... در خصوص زندگی مولانا و شعر و اندیشه او تحقیقات گرانسنگی انجام داده‌اند.

۱.۱ معرفی اثر

کتاب «مولانا و چند داستان مثنوی» یکی از آثاری است که شعر و اندیشه مولوی را بررسی و تحلیل می‌کند، این اثر توسط ادیب برجسته معاصر، سیروس شمیسا در یک جلد و در ۴۰۰ صفحه تنظیم شده و چاپ پنجم آن در سال ۱۳۹۶ توسط انتشارات قطره منتشر گردیده است. مؤلف در پیشگفتار نوشته: «این کتاب دو بخش عمده دارد، یکی افکار مولانا و دیگر تفسیر و تحلیل چند تمثیل او در مثنوی و لذا بحثی است در افکار و اسما مولانا» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۳). این اثر شامل هشت فصل است: ۱- اصول و روش؛ ۲- افکار مولانا؛ ۳- سبک مولانا؛ ۴- چند نکته در زندگی مولانا؛ ۵- تشابه عرفان ایران با عرفان هندی؛ ۶- تفسیر چند تمثیل مثنوی؛ ۷- تفسیر چند غزل؛ ۸- سبب تأخیر مثنوی.

۲.۱ پیشینه و ضرورت تحقیق

نگارندگان تا آنجا که پژوهیده‌اند، مقاله‌ای که کتاب «مولانا و چند داستان مثنوی» را نقد و تحلیل کند، نوشته نشده است؛ بنابراین بررسی همه جانبه این اثر از ضروریات است، چرا

که نظریات علمی - ادبی موجود در کتاب را تحلیل می‌کند و شباهت و تفاوت آنها را با گفتار دیگر مولوی پژوهان بررسی می‌نماید و مزایا و کاستیهای کتاب را آشکار می‌سازد.

۲. بررسی و نقد کتاب «مولانا و چند داستان مثنوی»

نگاه تازه به آثار قدما و تطبیق عقاید این بزرگان با علم روز و مسائل جدید از ضروریات است؛ زیرا نگاه سنتی به ادبیات و آثار هنری، آنها را به نوعی رکود دچار و از پویایی و رشد اندیشه ممانعت می‌کند. باری، نواندیشی اگر در مسیر صحیح خود باشد، بسیار راهگشاست، و می‌تواند دریچه‌های بسیاری را بر روی ادبیات و عرفان بگشاید؛ چونانکه در کتاب «مولانا و چند داستان مثنوی» نیز این دقیقه رعایت شده و مطالب ارزنده‌ای در خصوص زندگی و اندیشه خداوندگار بیان گردیده است که می‌تواند در تحقیقات مولوی‌پژوهی حائز اهمیت باشد؛ مؤلف در این مجموعه با نگاهی تازه به افکار مولانا و تمثیلات مثنوی معنوی، دیدگاه‌های شخصی خود را بیان می‌کند. وی در خصوص سبک شخصی مولانا و تشابه عرفان ایران با عرفان هندی مطالبی آورده که در نوع خود جالب است. البته این مجموعه علی‌رغم مزایای فراوانی که دارد، کاستیهای اندکی نیز در آن دیده می‌شود که در ادامه به بحث و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۱.۲ مباحث مرتبط با شرح احوال و زندگی بزرگان طریقه مولویه

۱.۱.۲ محقق ترمذی نماینده علم ظاهری یا علم باطنی

هنگام تفسیر داستان پادشاه و کنیزک در مورد برهان‌الدین محقق ترمذی آورده‌اند:

شمس تبریزی نماینده حال و برهان محقق نماینده قال بود. او بود که مولانا را برای تحصیل به شام (حلب و دمشق) فرستاد. اما بعدها شمس از مولانا خواست که زندگی عالمانه فقیهانه را به کناری نهد و عشق به درس و مباحثه و وعظ را در خود بکشد (شمیسا، ۱۳۹۶: ۲۳۸).

تأمل در معارف محقق ترمذی آشکار می‌کند که او عارفی از زمره ارباب احوال بوده است؛ او اولین کسی است که مولانا را به وادی طریقت کشاند و احوال عرفانی پدرش سلطان‌العلما را در باطن او نهادینه کرد (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۹۱). سید سردان از اصلان

حق است و ادعا می‌کند که با خداوند به اتحاد و یگانگی رسیده است (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۵۱).

شمس تبریزی که صحبت او را درک کرده است، مقام عرفانیش را از ابن عربی برتر می‌شمارد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۲/ ۱۰۰). باری، بزرگمردی چون ابن عربی هم نمی‌توانسته احوالات این پیر راه پیموده را درک کند. برهان محقق توانست مولانا را در عرصه ولایت به مرتبه عاشقی برساند و در او گنجایشی ایجاد کند تا بتواند صحبت شاه معشوقان (شمس تبریزی) را برتابد.

این ادعا که برهان محقق ترمذی نماینده علم قال بوده با گفتارهای دیگر استاد تضاد دارد. در بخش «چند نکته در زندگی مولانا» در خصوص سید سردان آورده است: «از سویی دیگر به نظر می‌رسد که محقق هم چون پدر مولانا شریعت و طریقت را با هم داشت و مردی متعادل بود» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۸۳).

۲.۱.۲ مولانا و ذکر احوال شمس

نوشته‌اند:

(مولوی) اکنون که شروع به سرودن مثنوی کرده است (و احتمالاً صلاح‌الدین زرکوب هم در گذشته) دوره آرامش اوست، دیگر نمی‌خواهد اوضاع را در هم ریزد و با مصلحت‌اندیشی (یا واقعاً باور عرفانی و مذهبی) می‌کوشد بگوید که همه حوادثی که اتفاق افتاده خیر و مطابق حکمت الهی بوده است (شمیسا، ۱۳۹۶: ۲۳۱).

اگر چه برخی محققان معتقدند مولانا به دلیل وجود افرادی مانند فرزندش علاء‌الدین محمد و دیگر مخالفان خانه‌زاد، واهمه دارد از شمس تبریزی و سرگذشتش به صورت آشکار سخن بگوید (طاهری، ۱۳۹۲: ۳۲۷)، لیکن به باور نگارندگان مولوی اگر در این مورد از سخن گفتن صریح امتناع می‌کند بیشتر به این دلیل است که کسی را شایسته ادراک مقام کبریایی شمس نمی‌داند؛ مولانا، شمس تبریزی را دارای درجه والایی در عرصه طریقت می‌دانست؛ به همین دلیل هنگامی که حسام‌الدین چلبی از او می‌خواهد شمه‌ای از احوالات عرفانی خود را در هنگام مصاحبت با شمس برای وی بازگو کند، از جواب دادن طفره می‌رود و به او می‌گوید گاهی نمی‌تواند کوهی را برتابد (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۱۰).

سلطان‌ولد اولیای الهی را به دو گروه عاشقان و معشوقان تقسیم می‌کند و معتقد است که شمس تبریزی در والاترین درجه معشوقی قرار دارد و مرتبه او حتی بر دیگر اولیا (اولیای عاشق) نیز آشکار نیست (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۷۵).

۳.۱.۲ شمس تبریزی و شرب خمر

نوشته‌اند:

مولانا به بهانه‌های مختلف، از هر نقطه ضعف و عیبی که احتمالاً در مورد شمس شایع بود (تند خویی، باده‌نوشی...) دفاع می‌کند. او هر چند مردی آزاد اندیش بود ولی قاعداً نمی‌توانست از شرب باده دفاع کند، ولی چون شمس متهم به شراب‌نوشی بود، مکرراً در مثنوی مطرح می‌کند که: گر ولی زهری خورد نوشی بود. گاهی به نظر می‌رسد که حتی نسبت به می هم نظر منفی ندارد (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۷۳).

ابیاتی از قبیل «گر ولی زهری خورد نوشی بود» در آثار امثال نجم رازی و نظامی نیز آمده و مضمونی نیست که مولوی برای دفاع از شمس آن را ابداع کرده باشد (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۱۱۲؛ نظامی، ۱۳۸۶: ۱۰۴). مولانا با آوردن ابیاتی مانند «گر ولی زهری خورد نوشی بود» کارهای نیک بدنمای اولیای الهی را به تصویر می‌کشد که غالباً از جانب عوام مورد اعتراض قرار می‌گیرد. نمونه‌ای از اعمال نیک بدنما را در داستان «حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه قدس الله سره العزیز - جهت غریمان به الهام حق» می‌توان مشاهده کرد (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/۲۷۱). نکته دیگر اینکه در نظرگاه مولانا انسانهای الهی کیمیاگرند:

گر به کف خاک بگیرند زر سرخ شود روز گندم دروند از چه به شب جو کارند
(مولوی، ۱۳۷۸: ج ۲/۱۳۳)

گفتنی است مولانا مستی از می انگوری را نفی می‌کند و شراب الهی را آب حیات و می ظاهری را مردار می‌نامد:

کجا شراب طهور و کجا می انگور طهور آب حیات است و آن دگر مردار
(مولوی، ۱۳۷۸: ج ۲/۳۴)

نکته قابل توجه اینکه گویا برهان محقق ترمذی شراب را به عنوان دارو استفاده می‌کرده است؛ چونانکه در مقالات شمس آمده است:

اما در تحقیق سید را آن بود که او را خوردن آن هیچ تفاوت نکردی، و او را روا بود، خاصه که او را رنجوریهای صعب بود، خاصه کسی را که وجود او میان خلق بایسته باشد، بر او فرض باشد دماغ خود را خصوصاً در رنج عمارت کردن. الا اگر رشید آن بکردی گبر بودی و کافر و واجب بودی دفن کردن او در گورستان جهودان (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۲/ ۱۵۶).

۴.۱.۲ فرو رفتن شمس در چاه

نوشته‌اند: «کوتاه سخن آنکه غروب شمس در چاه روایت اساطیری معادل مرگ شمس تبریزی است که شاید خود مولانا بر زبانها جاری کرده است...» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۷۹). و پس از آن در پاورقی آورده‌اند: «افلاکی هم به مسأله چاه اشاره نکرده و فقط گفته او را در شب کارد زدند» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۷۹). دقت در مناقب‌العارفین نشان می‌دهد که وی به حادثه افتادن شمس در چاه اشاره کرده است. افلاکی با استناد به سخنان اولو عارف چلبی گوید: «... چون حضرت مولانا شمس‌الدین به درجه سعادت مشرف گشته آن دونان مغفل او را در چاهی انداخته بودند...» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۲/ ۷۰۰).

۵.۱.۲ رثای شمس

با توجه به قصیده:

قدر غم گر چشم سر بگریستی روز و شبها تا سحر بگریستی...
شمس تبریزی برفت و کو کسی تا بر آن فخر البشر بگریستی

حدس زده‌اند:

گویا مولانا از مرگ شمس مطلع بوده و در رثای او قصیده دارد. از این قصیده حس می‌شود که شمس را اگر مراد زerkوب نباشد، همانجا دفن کردند. مراسم محقر بوده است، قاری قرآن می‌خواند و به هر حال در مراسم تدفین مولانا حضور داشته است (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۷۹).

گفتنی است که مولانا (اگر بپذیریم که شمس کشته شده است) به هر دلیلی از مرگ او مطلع نبوده است؛ زیرا او در طلب شمس دو بار به دمشق سفر کرد، ولی نشانی از یار گریز پای خود ندید. او در هنگام بازگشت از سفر دوم جان خود را با شمس یگانه و آن معشوق معشوقان را در وجود خود یافت و به حقیقت دریافت که وجود خود او مشحون است از

حسن و لطف شمس تبریزی و آنچه می‌جسته چیزی جز وجود خودش نیست (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۷۲).

۶.۱.۲ مولانا و دوران خلافت صلاح‌الدین زرکوب

نوشته‌اند: «مولانا در دوره ده ساله خلافت صلاح‌الدین ماجرای خاصی نداشته و در صلح و آرامش می‌زیسته است» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۲۳۱). اندکی دقت در منابع طریقه مولویه آشکار می‌کند که دوران صلاح‌الدین زرکوب چندان هم دوران با آرامشی نبوده است؛ گویا جناب استاد دوران صلاح‌الدین را با دوران حسام‌الدین اشتباه گرفته‌اند؛ سلطان‌ولد روایت می‌کند که مریدان ظاهرنگر قصد کشتن صلاح‌الدین را داشتند (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۸۴)، اما در دوران حسام‌الدین مریدان متنبه شده بودند و با خلافت او مخالفت نکردند (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۲۲). هرچند در دوره حسام‌الدین هم کسانی بودند که به او حسادت می‌کردند و می‌خواستند خورشید نورانی وجود او را بپوشانند (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۳۸۷).

۲.۲ مباحث مرتبط با مضامین عرفانی

۱.۲.۲ شریعت، طریقت و حقیقت

استاد شمیسا پس از بیان مطالبی در خصوص وحدت ادیان از منظر مولوی، در خصوص شریعت، طریقت و حقیقت آورده:

مولانا در مورد دین عقاید خاصی دارد. در مقدمه دفتر پنجم که مقدمه عجیبی است هم شریعت و هم طریقت هر دو را گویی به نحوی رد می‌کند و فقط حقیقت را مهم می‌داند و می‌گوید شریعت فقط شمع راه است و طریقت هم رفتن در راه است، آنچه مهم است حقیقت است که رسیدن است. می‌توان تصور کرد که نظر او برای هر دو گروه که فرمان را به جا می‌آورند یا نمی‌آورند معیار قضاوت، رسیدن به حقیقت باشد (شمیسا، ۱۳۹۶: ۸۵).

ولی فانی کسی است که بر احکام شریعت مواظبت کند، و گرنه به خدعه شیطان گرفتار شده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۴/ ۱۵۷۲). گفتنی است که سالک در طی مراحل طریقت و هنگام رسیدن به حقیقت هیچگاه از او اسقاط تکلیف نمی‌شود و در تمام مراحل موظف است که اعمال عبادی را انجام دهد و بر فرمان شارع عمل کند، مگر در هنگامی که

خود شارع رفع تکلیف کرده باشد و فرد از جمله مجذوبان و دیوانگان لقب گیرد(حائری، ۱۳۸۶: ۲۴)؛ چونان لقمان سرخسی که با رسیدن به این مرتبه از او اسقاط تکلیف شد(ر.ک: عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۴-۴۰۵).

مولانا معتقد است کسی که مراتب بالای یقین را درک کرده است، دیگر جایز نیست به مرتبه پایین‌تر عودت کند، نه اینکه شریعت و طریقت را فاقد اهمیت بداند(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/۱۰۸).

بنابراین مولانا هرگز شریعت و طریقت را نفی نمی‌کند و کسانی را که به مرتبه حقیقت و رؤیت رسیده‌اند، از عمل به اصول شرع و دستورات الهی بی‌نیاز نمی‌داند (جعفری، ۱۳۸۳: ج ۱۱/۱۱۹).

۲.۲.۲ اتحاد شأنی و نوری یا حلول و تناسخ

در تفسیر غزل: «آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد/ امسال در این خرقة زنگار برآمد»(مولوی، ۱۳۷۸: ج ۲/ ۶۰) نوشته‌اند:

اگر توجیهاات ظاهری را کنار بگذاریم می‌توانیم بگوییم که مولانا ناخودآگاه به برخی از مسائل فلسفه‌های هندی نظر دارد. ابوریحان که متوجه بود صوفیه هم به حلول معتقدند، می‌نویسد: "من با عقاید هندیان عقاید صوفیه یا فرق مسلمانان را نقل می‌کنم؛ زیرا جمع این دسته‌ها در عقیده حلول و اتحاد با هم شریکند." به نظر ابوریحان همانطور که تثلیث شعار مسیحیان است، شعار هندوان هم تناسخ است و کسی که به تناسخ اعتقاد نداشته باشد جز آنان نیست. ابوریحان از کتب هندیان شواهدی ذکر می‌کند. جالب است در آنجا هم تشبیه، در عوض کردن جامه است "کما یستبدل البدن اللباس اذا خلق" (شمیسا، ۱۳۹۶: ۷۰).

قابل ذکر است که مولوی در این غزل اتحاد شأنی و نورانی برگزیدگان حرم الهی را بیان می‌کند؛ اولیای الهی به علت اینکه از صفات بشری رهیده و ملبس به صفات الهی‌اند، در حکم نوری واحدند که دو دیدن آنها نوعی احوالی کردن در حقایق است(ر.ک: همایی، ۱۳۸۵: ج ۲/ ۸۶). در دیوان کبیر آمده است:

یکی جانیم در اجسام مفرق	اگر خریدیم اگر پریم و برنا
چراغکهاست کاتش را جدا کرد	یکی اصل است ایشان را و منشا
یکی طبع و یکی رنگ و یکی خوی	که سرهاشان نباشد غیر پاها

(مولوی، ۱۳۷۸: ج ۱/۷۲)

این گفتار مولانا بیشتر نشأت گرفته از اندیشه وحدت‌گرایانه ایشان است، و چنانکه این قبیل سخنان حمل بر مبحث تناسخ و حلول شود، نوعی دو انگاری محسوب می‌گردد که با زیربنای تفکر وحدت‌گرایانه مولوی متعارض است. خود مولانا نیز به این نکته آگاه بوده که شاید گفتار او برای برخی شبهه‌انگیز باشد و آنها را به وادی تناسخ سوق دهد (مولوی، ۱۳۷۸: ج ۲/۶۰).

شمیسا این ابیات مثنوی را نشان از اعتقاد مولوی به تناسخ دانسته است:

آب چون پیکار کرد و شد نجس	تا چنان شد کآب را رد کرد حس
حق ببردش باز تا بحر صواب	تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن‌کشان	هی کجا بودی به دریای خوشان

(شمیسا، ۱۳۹۶: ۷۱)

مولانا در این ابیات از قبض و گرفتگیهایی که روح اولیا به علت معاشرت با عوام به آن دچار می‌شود، سخن می‌گوید؛ این گروه پس از احساس حالت قبض و تیرگی به آستان الهی می‌شتابند و با مراقبه و خلوت در حضرت معشوق برین قدرتی دوباره می‌گیرند (همایی، ۱۳۸۵: ج ۱/۱۳۷). دقت در مثنوی معنوی نشان می‌دهد که منظور مولانا تناسخ نیست، بلکه قبض عارض شده بر جان اولیاست که محتاج سفری روحانی می‌گردند تا قدرتی دوباره یابند (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/۱۵-۱۶).

مولانا در مثنوی معنوی با تأویل آیه نورانی «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره، ۱۳۶)، جان مؤمنان را دارای وحدتی ناگسستنی می‌داند که به علت الهی بودنشان ماهیتی یکسان دارند، لیکن جانهای حیوانی به علت پراکندگی حاصل از جهان آب و گل هیچگاه به اتحاد نمی‌رسند (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲/۳۰۳).

مبحث وحدت وجود از مشکل‌ترین مباحث عرفان و حکمت متعالیه است (صائن‌الدین علی بن ترکه، ۱۳۶۰، مقدمه: ۵۳). به تعبیر مولوی:

می‌فتد این عقلها در افتقاد در مغاکی حلول و اتحاد

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/۲۶۴)

۳.۲.۲ اراده انسان کامل

در قسمت «افکار به ظاهر غیر شرعی» نوشته‌اند:

مولانا مفتی بود و اسم او جز فقیهان بزرگ فرقه حنفی در جواهرالمضیئه آمده است. لذا افکار او کاملاً اسلامی است. اما ممکن است ظاهراً چنان به نظر نرسد. همان‌طور که گاهی ظاهراً اسلامی است، اما ممکن است در باطن چنین نباشد (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۲۴-۱۲۵).

درباره جمله «اما ممکن است در باطن چنین نباشد» باید گفت صرف شباهت تفکر مولوی با مکاتب دیگر نشان تأثیرپذیری او از این مکاتب نیست. علامه محمد تقی جعفری در خصوص پایبندی مولانا به مکتب فکری اسلام گوید:

تفسیر و توجیه‌های مولانا درباره بعضی از موضوعات و مسائل اسلامی ممکن است برای بعضی از متفکران اسلامی رضایت‌بخش و قانع‌کننده نباشد، ولی در عین حال مولانا با آن تفسیر و توجیه‌های شخصی و اختصاصی خود، در نظام (سیستم) فرهنگ اسلامی فعالیت می‌کند و از اسلام تجاوز نمی‌نماید (جعفری، ۱۳۸۹: ۵۹).

استاد شمیسا نوشته‌اند: «(مولوی) در مقدمه دفتر چهارم به حسام‌الدین می‌گوید: که هر چه اراده کنی، خداوند هم همان را اراده می‌کند که فراتر از مسأله کلامی کسب است و گستاخانه به نظر می‌رسد. اما فوراً با توسل به آیه (سوره مائده) إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (خدا از پرهیزگاران می‌پذیرد) سخن خود را موجه جلوه می‌دهد:

چون چنین خواهی خدا خواهد چنین می‌دهد حق آرزوی متقین (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۲۵)

در نظرگاه اهل عرفان، عارف زمانی که به اتحاد شانی و نوری با خداوند برسد، عملش عمل خداست (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/۱۱۸).

اولیای الهی ارباب حل و عقد نظام آفرینشند؛ این گروه از صفات نفسانی رها گشته، کلام آنها کلام خداست:

کان دعای شیخ نه چون هر دعاست فانی است و گفت او گفت خداست
چون خدا از خود سؤال و کد کند پس دعای خویش را چون رد کند

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/۱۴۳)

آشکار است که این مبحث ربط چندانی به مسأله کلامی کسب ندارد.

۴.۲.۲ چله‌نشینی

نوشته‌اند: «مولوی به تبعیت شمس تبریزی گوشه‌گیری و چله‌نشینی را برای تکمیل نفس لازم نمی‌دانسته است» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۱۵).

گفتنی است برهان‌الدین محقق ترمذی نیز چله‌نشینی به معنای مرسوم صوفیه را نمی‌پذیرد و معتقد است: «یکی را در خانه‌ای چهل روز باید رفت تا او خیالی بیند او آدمی باشد؟ یا او را کسی گویند؟ دین محمد چه تعلق دارد بدان» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۶۰). پس این خصوصیت فکری تنها در شمس تبریزی نبوده و محقق ترمذی نیز چنین آموزه‌ای دارد.

اصولاً مولانا در مورد مبحث خلوت و چله شرایط و موقعیت سالک را در نظر می‌گیرد و متناسب با محیطی که فرد در آن زندگی می‌کند، راهکارهای متفاوتی ارائه می‌دهد. اگر سالک مصاحبانی الهی داشته باشد، خلوت و چله نیاز نیست، لیکن اگر افراد ناجنس و شیطان‌صفت مصاحب مرید گردد، باید به خلوت بگریزد (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/۲۴۸).

۵.۲.۲ ابلهی

استاد در این قسمت به مبحث مخالفت اهل عرفان با فلسفه پرداخته و با استناد به بیت زیر به جای ابله، احمق آورده است:

بیشتر اصحاب جنت احمق‌اند تا ز شر فیلسوفی می‌رهند

(شمیسا، ۱۳۹۶: ۸۸)

در مثنوی معنوی ابله آمده است نه احمق. احمقی با ابلهی متفاوت است:

مرد خدا ساده باشد و راستگو. مرد عیار و زیرک و دروغگو از زمرة اولیا نباشد و از ایشان نشود. این که گفته‌اند "أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ" یعنی در احوال این جهان ابله و نادان باشند و آن از غایت عقل و زیرکی و عیاری است؛ زیرا عقل و فکر را به آنچه اعلی و اولی است صرف می‌کنند به ادنی صرف نمی‌کنند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۲۷۲).

مردان خدا از غیر معشوق روی می‌گردانند و نسبت به امور دنیوی اعتنایی ندارند، پس ابلهی را برمی‌گزینند و بی‌آلایشی (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/۳۶۱-۳۶۲). محقق ترمذی گوید:

«فرق است میان کسی که او از اصل ابله باشد و میان آن‌کس که او عقلی بزرگ دید عقل خرد خود را درباخت و خود را ابله ساخت و او ابله طرار ربّانی باشد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳).

۳.۲ مباحث مرتبط با مضامین کلامی

۱.۳.۲ قانون علت و معلول

نوشته‌اند: «اشاعره به قانون علت و معلول و سبب و مسبب اعتقادی نداشتند و می‌گفتند افعال الله لا يتعلّل یعنی افعال خدا علت نمی‌خواهد» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۸۷). پس از آن چند مثال از سنایی و سعدی آورده و یک مثال از مولانا که آن هم از مناقب‌العارفین افلاکی است: «کار او کن فیکون است نه موقوف علل» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۸۸). باید پرسید: چرا شاهد مثال از مثنوی معنوی یا دیگر آثار مولانا انتخاب نشده است؟
گفتار مولوی به معنای ردّ سبب و علیت از افعال الهی نیست.

آنچه مولوی درباره علل و اسباب گفته نه به معنی انکار سبب و علت است؛ بلکه منظورش این است که علاوه بر علل و اسباب صوری ظاهری، یک دسته اسباب دیگر هم هست که از نظرها پنهان است و نباید از آن اسباب غافل باشیم؛ او می‌گوید که اسباب طبیعی علنی، تحت سلطه و قدرت اسباب الهی پنهان است (مشیدی، ۱۳۷۹: ۷۵).

اسباب طبیعی اگر چه در امور دخالت دارند، لیکن خود آنها تحت سیطره اسبابی دیگرند که بسی فراتر از امور ظاهری هستند؛ محرم اسباب ظاهری عقول بشری است و محرم اسباب غیبی انبیای الهی (مولوی، ۱۳۳۳: ج ۱ / ۵۲-۵۳).

گفتنی است که اشاعره اصطلاح عاده‌الله را در این مورد به کار می‌برند؛ یعنی: «علل طبیعی هیچ نوع مدخلیت و اثری ندارند و فقط بر معلول خود مقدمند. آب بعد از گرم شدن می‌جوشد نه به واسطه گرم شدن و عاده‌الله جاری شده که بعد از قرب آتش آب را به جوش آورد پس تأثیرات آنها قابل تخلف است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۵ / ۲۲۱).

۲.۳.۲ عدل خداوند

نوشته‌اند: «چون افعال خدا علت نمی‌خواهد، پس نباید در کار او فضولی کرد و مثلاً معتقد به عدل بود» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۸۷). و پس از آن در پاورقی آورده‌اند: «عدل را شیعه به اصول مذهب افزود» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۸۷). توضیحات استاد بسیار سطحی و ناقص است؛ از دیدگاه اشاعره و به تبع آنها مولوی عدل چیزی است که از جانب خداوند صادر می‌شود نه چهارچوبی که انسان برای فعل الهی در نظر می‌گیرد و بر اساس آن قضاوت می‌کند و این نظر اشاعره درست در مقابل نظر حضرات عدلیه یعنی معتزله و امامیه است. به دیگر سخن اشاعره با معتزله و امامیه در مبحث عدل اختلاف دارند؛ اشاعره «حسن» و «قبح» را اموری اعتباری تلقی می‌کنند که عقل توان تشخیص آنها را نداشته، میزانی جز شرع برای آنها وجود ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ ه.ق: ج ۴/ ۲۸۲). اصولاً اشاعره عدل را به عنوان یکی از صفات الهی قبول ندارند، زیرا می‌گویند در اطلاق هر اسمی به حضرت خداوند باید بینیم که آیا این اسم در قرآن آمده است یا نه؟ به تعبیری دیگر اشاعره به توقیفی بودن اسماء الهی معتقدند. خداوند در کتاب آسمانی صفت عادل را برای خود به کار نبرده است، پس نمی‌توان صفت عادل را بر خدا اطلاق کرد. به عقیده این گروه عدل مسأله‌ای نیست که بتوان آن را توصیف و برای فعل حضرت خداوند به کار برد (خلالدیان، ۱۳۸۸: ۲۶۰).

بر اساس دیدگاه اشاعره نمی‌توان یک سری قوانین و چهارچوبها وضع کرد و بعد آنها را ملاکی برای فعل الهی قرار داد، در حالی که همه چهارچوبها و قوانین آفریده خداست و در چهارچوب خاص قرار دادن اعمال او نوعی تعیین تکلیف برای حضرت پروردگار است؛ باری، مطابق این دیدگاه عقل میزان و ملاک داوری در خصوص افعال الهی نیست و هر کاری که از جانب خداوند باشد، عدل محسوب می‌شود، هر چند از نگاه عقل ظلم باشد. پس اگر حضرت پروردگار برای کسی تکلیفی خارج از حد توانایی او تعیین کند و یا فرضاً صالحی را به دوزخ بفرستد و فاسقی را به بهشت، مرتکب فعل قبیح نشده است (غزالی، ۱۴۰۹ ه.ق: ۱۱۵).

امامیه و معتزله حسن و قبح را امری عقلی می‌دانند (محمدی، ۱۳۷۸: ۲۰۱-۲۰۲). از دیدگاه عدلیه (امامیه و معتزله) خداوند حکیم است و از او جز خیر و صلاح صادر نمی‌شود و از روی عقل نگاهداشت مصالح خلق بر او واجب است. باری، از دیدگاه عدلیه ساحت پروردگار منزّه از عمل قبیح است و بنده را بر عمل قبیح یا عمل نیک مجبور نمی‌کند و پس از آن عقوبت کند و یا پاداش دهد، بلکه بر اساس موازین و چهارچوب

عدالت بین آنها داوری می‌کند. پس علاوه بر امامیه، معتزله نیز بر مسأله عدل تأکید دارند، هر چند آن را از اصول مذهب نمی‌دانند.

استاد سیروس شمیسا در این قسمت نیز چند شاهد مثال آورده که از نظامی و سعدی هستند و در پایان نوشته «لذا در مثنوی توضیح می‌دهد: المخلصون علی خطر عظیم» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۸۸). البته این شاهد مثال که وی آورده است، وصف حال اولیای به مقام تمکین نرسیده است و چندان ربطی به عدل الهی ندارد؛ عارف سالک تا زمانی که مرحله تلوین را پشت سر نگذارد و به مرتبه تمکین نرسد، در خطر است. مولانا در تفسیر آیه «الَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس/۶۲) آورده است:

عارفان ز آنند دایم آمینون که گذر کردند از دریای خون
امشان از عینِ خوف آمد پدید لا جرم باشند هر دم در مزید

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۵۲۵)

۳.۳.۲ ابلیس

نوشته‌اند:

مولانا در گنجنامه ابلیس تصرف کرده و گفته است که ابلیس متوجه نشد و لذا او را لعین و سگ خوانده است. اما از سویی دیگر مطابق یک سنت کهن عارفانه که ریشه در اساطیر کهن دارد، ابلیس را مظلوم و بازیچه دست حق می‌داند و او را عاشق حقیقی خداوند می‌خواند و در سه بخش از او دفاع کرده است (شمیسا، ۱۳۹۶: ۷۹).

اولین سؤالی که در مورد این گفتار مطرح می‌شود این است که ابلیس متوجه چه چیزی نشد؟ آیا منظور این بیت مثنوی مولوی است:

علم بودش، چون نبودش عشق دین او ندیدد از آدم الا نقش طین

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۲۸۶)

بایسته گفتن است سخنان مولانا در مورد ابلیس دو وجه دارد، گاهی از منظر شریعت و آیات و اخبار به مسأله می‌نگرد و با این تمهید او را لعن و طرد می‌کند و گاهی ابلیس را از منظر تصوف عاشقانه مورد نقد قرار می‌دهد و او را از غیوران و عاشقان می‌نامد (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۰۲).

مولانا با پیروی از گفتمان شریعت ابلیس را اعور و سطحی‌اندیش می‌نامد (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲/ ۳۷۹). وی همچنین با تأسی از آیات قرآن معتقد است که ابلیس در آغاز از زمره مؤمنان بود، لیکن چون با انسان که حقیقتی الهی داشت، مخالفت کرد، خداوند رسوایش ساخت (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۲۰۳).

خداوندگار تکبر را علت انحراف ابلیس و توبه نکردن او می‌داند و چنان موجودی را شایسته لعن و نفرین می‌شناسد (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۳۵)، لیکن وی از منظر عرفان عاشقانه به گونه‌ای دیگر به مسأله می‌نگرد، وی علت سجود نکردن ابلیس را حسد حاصل از عشق به حق می‌داند؛ زیرا هر عشقی مقرون غیرت و حسادت است (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۳۹۳).

این اندیشه در عرفای متقدم مولانا نیز وجود دارد؛ عین‌القضات همدانی ابلیس را عاشقی راستین معرفی می‌کند که طوق ملامت و مذلت بر گردن آویخته است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۲۲۱). مسأله دفاع از ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی به اوج خود می‌رسد و افرادی که پس از او در عرفان اسلامی به دفاع از ابلیس پرداخته‌اند، همگی سخنان عین‌القضات و پیشینیان او را تکرار کرده‌اند، جز عطار و مولوی که سخنانش از لونی دیگر است و بدیع می‌نماید (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۱۶۴).

۴.۲ مباحث مرتبط با تأویل و تمثیل و حکایتها

۱.۴.۲ تأویل در آثار مولوی

نوشته‌اند: «مولانا هر چیزی را از آیات و احادیث و منقولات و اقاوایل گرفته تا قصص و مطالب عادی تأویل می‌کند. اما جالب است که گاهی به دیگران هشدار می‌دهد که تأویل نکنند:

خویش را تأویل کن نه اخبار را مغز را بد گوی نی گلزار را

(شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۴۳)

استاد فرموده‌اند که مولانا چه نوع تأویلی را می‌پذیرد و چه نوع را رد می‌کند. گفتنی است که مولانا تأویل قرآن را شایسته راسخان در علم می‌داند نه فلاسفه یا علمای ظاهری (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳/ ۲۰۰). وی تأویل علمای ظاهری مثل اهل اعتزال را نمی‌پذیرد؛ زیرا این گروه به علت نداشتن علم باطنی قرآن را تفسیر به رأی می‌کنند (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲/ ۵۸). به تعبیری:

اینکه مولوی تأویل ذکر (قرآن) را نفی می‌کند، بدین معنا نیست که مخالف تأویل قرآن است؛ بلکه به شهادت آثارش او خود تأویل‌گر قرآن است؛ با این تفاوت که ضرورت تأویل خود را مقدم بر تأویل قرآن می‌داند. تأویل انسان، چیزی جز بازگشت او به عالم معنا نیست (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۵۱).

برخی از محققان معتقدند خداوندگار در مثنوی معنوی به سه نوع تأویل نادرست اشاره می‌کند که عبارتند از: الف- تأویل فلاسفه که همان معتزله هستند؛ ب- تأویل کسانی که زبان را درست نمی‌شناسند و برای الفاظ معانی محدودی قائلند. ج- تأویل کسانی که به دلیل کژتابیهای روانی روی به این مسأله آورده‌اند (سیدی، ۱۳۸۹: ۴۲).

۲.۴.۲ تأویل حکایت پادشاه و کنیزک

نوشته‌اند:

طیب الهی به فرمان خداوند بود که زرگر (شمس تبریزی) را از چشم کنیزک (روح مولانا) انداخت. خود مولانا مقصر بود، نمی‌باید عاشق جسم و فرد می‌شد، باید به روح کل الهی عشق ورزید. شاه، خود مولانا، صلاح‌الدین و یاران دیگر، حتی معین‌الدین پروانه و سایر بزرگان هستند که در دوره بیماری روح مولانا (کنیزک) از او برخوردار نبودند. از سوی دیگر باید توجه داشت که احتمالاً در قضیه قتل شمس، فقط علاء‌الدین پسر مولانا کارگردان نبود و احتمالاً معین‌الدین پروانه و سایر بزرگان و یاران هم دستی در کار داشتند (شمیسا، ۱۳۹۶: ۲۳۲).

این تأویل صحیح نیست و در متون طریقه مولویه دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد. زیرا که مولانا عاشق جسم شمس تبریزی نبود؛ رابطه مولانا و شمس تبریزی را چونان رابطه حضرت موسی (ع) و حضرت خضر (ع) دانسته‌اند (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۵۳-۵۴).

شمس تبریزی مصاحب افراد بسیاری شده بود، لیکن تنها خداوندگار بود که به حقیقت وجودی او پی برد و سر سپرده‌اش شد؛ به این دلیل می‌گفت: «با هیچ کس سخن نگفتم الا با مولانا» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۲/ ۱۴۱). باری، مولوی اسرار مرتبه معشوقی را درک کرد و مصاحبی همجنس برای شمس تبریزی شد: «ما دو کس عجیب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس به هم رسد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۱/ ۹۳). شمس تبریزی برای مولانا تجلی معشوق برین محسوب می‌شد؛ پیری که همه رفتار و کردارش تابع حضرت حق بود، پس چگونه ممکن است مولانا عاشق جسم او شده باشد؟

علاوه بر این، مولانا، صلاح‌الدین را جانشین شمس تبریزی می‌دانست، نه قاتل او؛ در نظرگاه او شمس و زرکوب قونوی داری وحدت نوری بودند و هر دو به یک مسیر هدایت می‌کردند. وجود صلاح‌الدین در نزد مولوی تجلی دیگری از شمس تبریزی به شمار می‌آمد که جامه بدل کرده و به سوی او بازگشته بود (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۷۴).

نکته دیگر اینکه مولانا هیچگاه یاد و خاطر شمس تبریزی را فراموش نکرد و آثار او دلیلی آشکار بر صحت این ادعاست:

ما ز عشق شمس دین بی‌ناخیم ورنه ما آن کور را بینا کنیم
هان ضیاءالحق حسام‌الدین تو زود داروش کن کوری چشم حسود

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳۰۷/۱)

وی آنقدر به مصاحبت و معاشرت با شاه معشوقان علاقه‌مند بود که می‌گفت در روز حشر همراه شمس تبریزی به گونه‌ای متفاوت از دیگران برانگیخته می‌شود (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۷۷).

مولوی پژوهان از داستان پادشاه و کنیزک تأویلهای متفاوتی بیان کرده‌اند؛ به عنوان نمونه زرین‌کوب در کتاب «نردبان شکسته» کنیزک را رمزی از روح انسان و پادشاه را نمودار عالم ماوراء حس و زرگر را رمزی از زیبایی و زرق و برق دنیای حسی و طیب الهی را نمادی از مرشد روحانی صوفیه دانسته است (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۴۲). وی همچنین معتقد است این حکایت نقد حال مولانا و اسرار او با خوبرویان حرم الهی نیز می‌تواند باشد:

کنیزک عاشق رمزی است از روح مولانا که در هنگام ملاقات با شمس تبریز علم رسمی و ظاهری با تأثیری که در تأمین قدرت و جاه فقیهانه دارد، برای او در حکم وجود زرگر، رمز دیگری از زرق و برق عالم حسی است. طیب غیبی هم شخص شمس تبریزی است که عشق و علاقه مولانا را از علم رسمی که محبوبی حقیر بیش نیست به عالم صوفی که معرفت و نور الهی است، منصرف می‌دارد و بدین‌گونه روح مولانا را از تعلق به علم اهل مدرسه که علم عالم حسی است، به مقصدی عالی که اتحاد با عالم ماورای حسی است، رهبری می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۴۳).

قدرت الله طاهری نیز در کتاب «روایت سر دلبران»، پادشاه، کنیزک، طیب الهی و زرگر را به ترتیب رمزی از مولانا، کیمیا خاتون، شمس تبریزی و علاء‌الدین فرزند مولانا دانسته است (طاهری، ۱۳۹۲: ۲۹۵-۳۳۰).

۳.۴.۲ تأویل حدیث اولیایی تحت قیابی لا یعرفهم غیری

در شرح بیت: کردمی من شرح این بس جانفزا/ گر نبودی غیرت و رشک خدا نوشته‌اند:

اگر مراد لایه دوم تفسیری باشد باید گفت خداوند ستار است و دوست ندارد ما آبروی مشایخ دروغین را ببریم، چنانکه یکی از تفاسیر حدیث قدسی ناظر به این معنی است: اولیایی تحت قیابی لا یعرفهم غیری (خداوند می‌گوید: جز من کسی عیوب آنها را نمی‌داند. اما در اینجا سخن از غیرت و رشک خداست، زیرا باید این سر را که خدا در انسان است، آشکار نکنیم) (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۵۳).

آیا خداوند در این حدیث قدسی مشایخ راهزن را اولیای خود نامیده است؟ تعبیر جالبی است؛ در هیچ یک از آثار بزرگان طریقه مولویه چنین چیزی ذکر نشده است؛ غور در مثنوی معنوی آشکار می‌سازد که این حدیث در وصف اولیای مستور است که مقامی بس والاتر از اولیای مشهور دارند (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲/ ۱۷۶-۱۷۷). سلطان‌ولد معتقد است اگر اولیای مستور حقیقت وجودی خود را نشان دهند، جهان نابود شود (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۷۵).

۴.۴.۲ قصه‌ها و تمثیلات مثنوی معنوی

نوشته‌اند:

ترتیب ملایی مولانا جای به جا در مثنوی هویدا است که گاهی بخشهایی از آن را خشک و خسته کننده می‌کند. مثل گم شدن حضرت ختمی مرتبت در دفتر چهارم و پناه بردن حلیمه به بت عزیزی (که در اصل داستان هبل است) و فرو ریختن بتها که به تفصیل نقل شده و لطف چندانی ندارد. گاهی به نظر می‌رسد که انتقاد آن خربط وارد است که گفته بود:

کاین سخن پست است یعنی مثنوی قصه بیغمبر است و پیروی

نیست ذکر بحث و اسرار بلند که دوانند اولیا زان سو کمند

البته بدیهی است که مثنوی کتاب مفصلی است و سرشار از نکات و نگاه‌های تازه عرفانی که محصول تجربیات خود مولاناست، اما اگر این کتاب بالفرض ویرایش می‌شد و بخشهایی از آن که صرفاً در تاریخ مذهب است (آن هم نه به صورت دقیق) حذف می‌شد یا مختصر می‌شد کتاب بسیار محبوبتری می‌بود (شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۲۷).

مولوی در داستان حلیمه بر لزوم پرستش معبود حقیقی تأکید می‌کند که از آموزه‌های اصلی عرفان است؛ تکیه بر حکایت و داستانها برای تبیین مسائل تعلیمی - اخلاقی از شگردهای مولاناست:

آنچه مثنوی را نردبان آسمان می‌کند و از این عظیم‌ترین اثر عرفان انسانی، که در تمام قرون ظاهراً هیچ نظیری ندارد، وسیله‌ای برای عروج به معراج حقایق می‌سازد، سر قصه‌ها و مخصوصاً آن گونه قصه‌های مثنوی است که به احوال انبیا و اولیا مربوط می‌شود و اسرار اقوال و افعال رسول خدا و سیره صحابه و زهاد مشایخ را اسوه حسنه و دستاویز نیل به مدارج کمال سالک طریقت می‌نماید (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۳).

مثنوی معنوی کتابی سترگ است که حکایتها و داستانهایش بطون متعددی دارند و با هر بار خوانده شدن آنها دریچه‌های بدیع و بکری برای مخاطبان گشوده می‌شود.

۵.۲ مباحث مرتبط با اندیشه مولانا و تفکر انسان معاصر

استاد در این قسمت برخی از اندیشه‌های مولانا را برای انسان معاصر غیر قابل پذیرش دانسته‌اند، که در ادامه به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت:

۱.۵.۲ کوشش یا کاهلی

نوشته‌اند: «مولانا به این مسأله تأکید کرده که خداوند لعب باژگونه (مکر الله) دارد و فقط کسانی جان سالم به در می‌برند که بخت و اقبال داشته باشند و ملحوظ نظر باشند:

لعب معکوس است و فرزین‌بند سخت حيله کم کن، کار اقبال است و بخت

یعنی چندان کوششی نباید کرد و دست و پا نزد. در ادامه گوید:

بر خیال و حيله کم تن تار را که غنی ره کم دهد مگار را

مکر کن در راه نیکو خدمتی تا نبوت یابی اندر امتی

(شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۳۴)

این عبارت که «چندان کوششی نباید کرد و دست و پا نزد» مخالف با مکتب فکری مولاناست و نوعی کاهلی و تنبلی را به ذهن مخاطب القا می‌کند، در حالی که غور در مثنوی معنوی و دیگر آثار خداوندگار نشان می‌دهد که این عارف برگزیده هیچگاه مریدان

و اطرافیان خود را به رخوت و تنبلی دعوت نمی‌کند؛ وی در بحثی که در تبیین مقام توکل انجام می‌دهد، کسب و کار را از اصول ضروری تلقی می‌کند و نفی اسباب را نمی‌پسندد (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۵۹).

باری، او اطرافیان خود را به کسب روزی از راه حلال دعوت می‌کرد و معتقد بود کسی که در راه کسب معاش تلاش نکند، پیشیزی نمی‌ارزد: «اللّٰه الله که جمیع اولیا در توقع سؤال را جهت ذل نفس و قهر مرید گشاده کرده بودند، و رفع قنذیل و تحمل زنبیل را واداشته و از مردم منعم بر موجب و اقرضوا اللّٰه قرضاً حسناً (۲۰ / ۸۳) مال زکات و صدقه و هدیه و هبه هم قبول می‌کردند؛ ما آن در سؤال را بر یاران خود در بسته‌ایم و اشارت رسول را بر جای آورده که استعفف عن السؤال ما استطعت، تا هر یکی به کد یمین و عرق جبین خود اما به کسب و اما به تجارت و اما به کتابت مشغول باشند و هر که از یاران ما این طریقه را نوزد پولی نیرزد» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۱ / ۲۴۴-۲۴۵).

۲.۵.۲ مدح حیرانی و ذمّ زیرکی

استاد در این قسمت بدون اینکه توضیحی بدهد، به آیات زیر استناد کرده است:

زیرکی بفروش و حیرانی بخیر زیرکی ظن است و حیرانی نظر
عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که اللهام کفی

و:

از سبب دانی شود کم حیرتت حیرت تو ره دهد در حضرتت

(شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۳۴)

در ابتدای امر باید به این نکته توجه کرد که مولانا کدام حیرت را اراده کرده است؛ حیرت در نزد اهل عرفان توجه تام به جلال و عظمت حضرت باری - تعالی - است، چونانکه سالک در این مرحله از توجه به خود باز می‌ماند و قوه ادراکش از مشاهده در کبریایی حق از میان می‌رود. این حیرت مستی‌ای است که بر اثر تجلی الوهیت بر سالک عارض می‌شود؛ هنگامی که این تجلی بر سالک عارض شود، همه آثار بشری او را نابود می‌کند و دهشت و وحشتی او را فراگیرد که خود نوعی لطف و رحمت است.

اهل ذوق حیرت را دو قسم می‌دانند؛ حیرت نظار و حیرت اولوالبصار؛ حیرت نظار امری ناپسند است که از تعارض ادله به وجود می‌آید، لیکن حیرت اولوالبصار بر اثر

تجلیات حق و مشاهده کبریایی اوست (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۹). مولانا حیرت اهل بصیرت را اینگونه توصیف می‌کند:

نی چنان حیران که پشتش سوی اوست	بل چنین حیران و غرق و مست دوست
آن یکی را روی او شد سوی دوست	و آن یکی را روی او خود روی دوست
روی هر یک می‌نگر می‌دار پاس	بو که گردی تو ز خدمت رو شناس

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱ / ۲۱)

چنین حیرتی امری ناپسند به شمار نمی‌آید که تفکر امروزی نتواند آن را بپذیرد؛ مسأله قابل ذکر دیگر اینکه مولانا گریزی و حيله‌گری برای به دست آوردن متاع دنیوی و رسیدن به هوای نفس را زیرکی می‌نامد.

۳.۵.۲ ستایش غفلت

استاد شمیسا در این مبحث بدون هیچ توضیحی به ایبات زیر استناد کرده است:

استن این عالم ای جان غفلت است	هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن	غالب آید پست گردد این جهان

و:

پس ستون این جهان خود غفلت است چیست دولت کاین دواو با لت است

(شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۳۴)

مگر غفلت به معنای کوتاهی در امور و کاهلی است که تفکر امروزی آن را نپذیرد؟ به هر روی اندکی غفلت برای فراموش کردن مسائل تلخ گذشته و حوادثی که واقع خواهد شد، نیاز است. سلطان‌العلماء گوید: «غفلت اگر نبودی این جهان آبادان نبودی مرد غافل چون خراسی است غفلت چشم بستن اوست حکمت روغن حاصل می‌شود (و منفعت روغنر حاصل می‌شود) و منفعت روغن به مشتریان می‌رسد» (سلطان‌العلماء، ۱۳۸۲: ج ۱ / ۳۴۷).

در نظرگاه مولوی غفلت موجب آبادانی جهان و هوشیاری موجب تباهی آن می‌گردد؛ زیرا انسان اگر به هوشیاری واقعی برسد، هیچگاه در عمارت دنیا نکوشد و به عقبی روی آورد (مولوی، ۱۳۸۹: ۸۲).

۴.۵.۲ اشکالات عقیدتی و فلسفی

نوشته‌اند: «حضرت [مولا علی(ع)] به پهلوانی که شکست خورده و در حال مرگ است می‌گوید:

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بندهٔ حقم نه مأمور تنم

اشکال این است که چگونه حق و حقیقتی است که برای آن می‌توان مرتکب قتل شد؟ خود مولانا در نسبت حق و حقیقت سخنانی دارد:

مپرسید مپرسید ز احوال حقیقت که ما باده پرستیم، نه پیمانہ شماریم

(شمیسا، ۱۳۹۶: ۱۳۵)

اولاً که پهلوان در حال مرگ نیست، زیرا ضربه‌ای از جانب حضرت مولا علی(ع) به او نخورده است؛ این گفتار نویسنده کتاب متأثر از داستانهایی است که در مورد امام علی(ع) نقل شده است نه حکایت مولانا. حکایت مولانا متأثر از گفتهٔ سید سردان است و او نیز به ضربت خوردن پهلوان کافر اشاره‌ای نکرده است:

علی - رضی الله عنه - در میدان بود کافر برو حمله کرد، در روی علی تف کرد؛ چنانکه همه روی مبارکش پر شد از بزاق. در حال شمشیر را بینداخت. از اطراف غریو آمد یا امیرالمؤمنین این شمشیر حق نیست؟ این ذوالفقار حق نیست؟ این خصم عدوی خدا نیست؟ کی چنین حرکت کردی آن ساعت که او بر تو حمله آورد. اگر چه به باطل کرد و به جهل اگر دفع نمی‌کردی هیچ محابا کردی؟! تو چرا شمشیر حق را انداختی؟! گفت: "راست می‌گویید شمشیر حق است و ذوالفقار است و فرمان خداست و لیکن چون او در روی من خیو انداخت، نفس بجنبید، آلوده گشت شمشیر حق با نفس من و خشم من". در حال کافر انگشت برآورد کی بر من کلمه ایمان عرضه کن و هیجده کس از قبیله او مسلمان شدند به برکات ترک آن غضب (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲-۳).

ثانیاً مولا علی(ع) از فانیان مسلک عشق است که با خداوند به اتحاد شأنی و نوری رسیده است و عملش چونان عمل حضرت حق محسوب می‌شود (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱/ ۱۶). ثالثاً آیا استاد معتقدند حفظ جامعهٔ بشری و اجرای فرامین الهی و رعایت عدالت بدون مجازات اهل بغی امکان‌پذیر است؟ در کدام برهه از تاریخ چنین چیزی دیده شده است؟

۳. نتیجه‌گیری

کتاب «مولانا و چند داستان مثنوی» از زمره کتبی است که با نگاهی نو به بررسی احوال و افکار مولانا جلال‌الدین بلخی پرداخته است؛ مؤلف کتاب با بهره‌گیری از رویکردهای مختلف نقد ادبی چونان هرمنوتیک، روانشناسی، اسطوره‌شناسی و ... گامی درخور در عرصه مولوی‌پژوهی برداشته و توانسته مطالب ارزنده و ناب‌ی به مخاطبان عرضه کند؛ وی همچنین با تألیف این کتاب زمینه‌ای مناسب فراهم نموده تا محققان بتوانند با تکیه بر نظامهای امروزی علوم انسانی به نقد و تحلیل متون ادبی بپردازند. البته این اثر علی‌رغم مزایای فراوانی که دارد، کاستیهای اندکی نیز در آن دیده می‌شود که نگارندگان آنها را در بخشهایی با عنوان «مباحث مرتبط با شرح احوال و زندگی بزرگان طریقه مولویه»، «مباحث مرتبط با مضامین عرفانی»، «مباحث مرتبط با مضامین کلامی»، «مباحث مرتبط با تأویل و تمثیل و حکایتها» و «مباحث مرتبط با اندیشه مولانا و تفکر انسان معاصر» توضیح داده‌اند. نگارندگان معتقدند این کتاب جامعیت چندانی ندارد و لغزشهایی در آن دیده می‌شود؛ نویسنده کتاب در برخی موارد در شناخت منظومه فکری مولوی موفق نبوده و بعضی مطالبی را که در مورد طریقه مولویه ذکر کرده است، مستند نیست. وی در مواردی تفکر خود را به متن غالب می‌کند و بدون وجود قرینه کافی برداشتهای ناسازی از مسائل به دست می‌دهد. این مجموعه با اینکه بحثهای گسترده‌ای در آن مطرح شده، لیکن آنها را به طور خلاصه‌وار بررسی و تحلیل کرده و در مورد بعضی مسائل تحقیق کافی صورت نگرفته است. اگر مؤلف کتاب، بحثهای محدودتری را مطرح می‌کرد و در مورد آنها تحقیق بیشتری انجام می‌داد، کتاب علمی‌تری به جامعه ادب و عرفان عرضه می‌کرد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن ترکیه، صائن‌الدین علی (۱۳۶۰). تمهید القواعد، به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازنجی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دنیای کتاب.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹). شرح مقاصد، به اهتمام عبدالرحمان عمیره، قم: الشریف‌الرضی.

- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات اسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۹). مولوی و جهان‌بینی‌ها، چاپ هفتم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حائری، محمد حسن (۱۳۸۶). مبانی عرفان و تصوف و ادب پارسی، تهران: انتشارات علم.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه، چاپ سوم. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- خالدیان، محمد علی (۱۳۸۸). تحلیل و تطبیق اندیشه‌های کلامی در مثنوی مولوی با نگاهی به دیگر متکلمان، تهران: نشر احسان.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۹). مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). بحر در کوزه: نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، چاپ چهاردهم: تهران: انتشارات علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). نردبان شکسته: شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم مثنوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات سخن.
- زمانی، کریم (۱۳۸۹). میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
- سلطان‌العلماء، بهاء‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۲). معارف، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: انتشارات طهوری.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۹). ابتداینامه، به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۷۶). انتهاینامه، به تصحیح محمدعلی خزانه دارلو، تهران: انتشارات روزنه.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۷۷). معارف سلطان‌ولد، به تصحیح نجیب مایل‌هروی، چاپ دوم، تهران: انتشارات مولی.
- سیدی، سید حسین (۱۳۸۹). تأویل قرآن در مثنوی، تهران: انتشارات سخن.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۸). مقدمه، گزینش و تفسیر غزلیات شمس تبریز، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۶). مولانا و چند داستان مثنوی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات قطره.

- طاهری، قدرت الله (۱۳۹۲). روایت سر دلبران: بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی، تهران: انتشارات علمی.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴). منطق الطیر، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، ویرایش دوم، تهران: انتشارات سخن.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن ابوبکر (۱۳۴۱)، تمهیدات، به اهتمام عقیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۹ه.ق). الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۰)، سراج السالکین منتخب مثنوی معنوی، به اهتمام جویا جهانبخش، تهران: انتشارات میراث مکتوب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). آفاق معرفت (تبصره‌المبتدی و تذکره‌المنتهی)، به تصحیح نجفقلی حبیبی، قم: انتشارات بخشایش.
- محقق ترمذی، برهان‌الدین (۱۳۷۷). معارف: مجموعه مواظ و کلمات سیّد برهان‌الدین محقق ترمذی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدی، علی (۱۳۷۸). شرح کشف المراد، چاپ چهارم، قم: دارالفکر.
- محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷). هرمنوتیک و نماد پردازی در غزلیات شمس، تهران: انتشارات سخن.
- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۳۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، به اهتمام محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- مشیدی، جلیل (۱۳۷۹). کلام در کلام مولوی، اراک: انتشارات دانشگاه اراک.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹)، فیه ما فیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۳). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نظامی، جمال‌الدین ابو محمد الیاس بن یوسف (۱۳۸۶). مخزن الاسرار، به تصحیح حسن وحید دستگردی، به اهتمام سعید حمیدیان، چاپ دهم، تهران: انتشارات قطره.
- نیکلسون، رینولدا (۱۳۸۸)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سخن.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید؟، چاپ دهم، تهران: انتشارات هما.