

شیوه مولوی در بحث‌های کلامی

اثر: دکتر جلیل مشیدی

عضو هیئت علمی دانشگاه اراک

(از ص ۲۲۱ تا ۲۴۰)

چکیده:

علم کلام، یعنی بحث در اصول ادیان، مستدل ساختن آن اصول و دفاع از آنها، تاریخی به بلندی تاریخ پیامبران دارد. این مباحث، از راه آمیغ زبان فارسی با زبان قرآن و اسلام رسماً در نیمه قرن چهارم و با ترجمه تفسیر طبری، در زبان فارسی جلوه نمودند. تا قرن هفتم که زبان فارسی کاملاً زبانی علمی و ادبی شد و به سبب پیوند با قرآن کریم، جنبه مقدس و روحانیتی خاص یافت. مولوی که تعلق به این دوره دارد و از سرآمدان متفکرانی است که با قرآن و روایات انسی عجیب داشته، مباحث کلامی را با دلایل نقلی و عقلی فراوان، بیش از همه آثارش در مثنوی، نه به شیوه مشایی، بل با ذوق و ادب و عرفان در هم آمیخته است. او در بیان مسایل کلامی جمود ندارد و آن چه را مطابق اجتهاد و استنباط خود اوست برگزیده؛ به همین سبب، گاهی سخن او با متکلمان امامیه یا معتزله یا اشعریه به ویژه ماتریدیه، توارد پیدا می‌کند و در مجموع، مقام اندیشه و دید او از حد تقلید برگزیده و به منزل‌گاه تحقیق پیوسته است.

واژه‌های کلیدی: کلام، عرفان، رؤیت، عوض، لطف، صفات خبیری،

احباط و تکفیر، عصمت، عفو

مقدمه:

علم کلام، یعنی بحث در اصول ادیان، مستدل ساختن آن اصول و دفاع از آنها^(۱)، تاریخی به بلندی تاریخ پیامبران دارد و از آن جا که اختلاف، ذاتی گروههای بشری است، هیچ امتی از مجادلات کلامی و اعتقادی، خالی نبوده و به سبب خلاقیتی که پروردگار در ذهن آدمیان به امانت سپرده، زمینه تراوش فرآورده‌های اندیشه را برای پیشرفت افکار و علوم گوناگون فراهم ساخته است:

چون که مقضی بُد دوام این روش می دهد شان از دلایل پرورش
(۳۲۱۷/۵)

می توان در برابر موهبت تفاوت اندیشه‌ها، سپاس گزارد و از ثمره‌های تکاملی آن بهره گرفت و یا با کفران این نعمت بزرگ آن را دست مایه جدالهای بیهوده و روزگارکش قرار داد. تاریخ علم کلام که آینه چگونگی بهره‌گیری از این استعداد الهی است، نشان می دهد «بعضی از متکلمان اسلامی، پیرامون موضوعهایی به بحث و جدل پرداختند که نه تنها در قرآن کریم به آن امر نشده بلکه نهی نیز شده است؛ اگر کسی کتابهای متکلمان را که قرنهای افکار را به خود مشغول ساخته و ثروتها در راه آن صرف شده و نیروهای مغزی به هدر رفته، مطالعه کند و آنها را بر قرآن عرضه بدارد و ببیند با موضوعهایی که قرآن، مردم را به بررسی و تحقیق در آنها تشویق کرده چه مناسبتی دارد، می بیند به کلی بی ارتباط است.»^(۲)

در حالی که نکته‌های مورد تأکید قرآن کریم به حال خود باقی ماند تا آن که مردم دیگری تشویق شدند و این وظیفه را به عهده گرفتند و در دنیا سربلند شدند و ما اکنون با کمال سرافکنندگی درسهای تشویقی کتاب آسمانی خود را باید از آنها بیاموزیم.»^(۳)

البته این اختلاف و کج رویها، پیش از اسلام نیز در میان ملت‌های دیگر وجود داشته است؛ چنان که درباره این جدلهای کلامی، در «کلیله و دمنه» - از زبان برزویه پزشک - آمده است:

«من [هنگامی که] همت و نهمت به طلب دین مصروف گردانید [م]، الحق راه آن

دراز و بی‌پایان یافتن سراسر مخاوف و مضایق؛ آنگاه نه راهبر معین و نه سالار پیدا... و خلاف میان اصحاب ملتها هر چه ظاهرتر... و اختلاف میان ایشان در معرفت خالق و ابتدای خلق و انتهای کار، بی‌نهایت و رای هر یک برین مقرر که من مصیبت و خصم مخطی» (۴)

شاید سر آن که مولوی متکلمان و فلاسفه را خالی بند می‌داند، همین باشد که آنها با بحثهای ناسودمند و جدلی، انسانها را از حقیقت باز می‌دارند؛ او می‌گوید: صفا و سادگی نفس مطمئنه از این گونه فکرتهای اهل علوم تقلیدی، مشوش می‌گردد؛ چنان که بر روی آینه چیزی نویسی یا نقش کنی، اگر چه پاک کنی، داغی بماند و نقصانی؛ روی سخن با کسانی است که می‌خواهند از راه مباحث کلامی و فلسفی به حقیقت برسند:

زخم ناخندهای فکرت می‌کشد	روی نفس مطمئنه در جسد
می‌خراشد در تعمق روی جان	فکرت بد ناخن پرزهر دان
در حدّ کرده است زرین بیل را	تا گشاید عقده اشکال را

(۵/۵۵۷~)

کسی که در این راه نهایت کوشش را می‌کند (منتهی)، مانند این است که کیسه خالی را می‌بندد و چیزی در آن نیست که آن را حفظ کند (کار بیهوده می‌کند):

عقده‌ای سخت است بر کیسه تهی	عقده را بگشاده گیر ای منتهی
عقده چند دگر بگشاده گیر	در گشاید عقده‌ها گشتی تو پیر

(۵/۵۶۰~)

فلاسفه و اهل کلام، با ولعی که به ریزه‌کاریهای بحثی دارند، تصور می‌کنند که می‌توانند گره‌ای از کار جویندگان حقیقت باز کنند، اما به جایی نمی‌رسند؛ کار آنها همچون مرغی است که در دام افتاده و همواره بندهای دام را باز می‌کند و دوباره می‌بندد تا ماهر شود؛ این مرغ، تنها به بال و پر خود آسیب می‌زند و نمی‌تواند خود را آزاد کند. اهل استدلال نیز مانند این مرغ، با تمام کوششها به حقیقت دست نمی‌یابند و اسیر سخنهای دقیق خود هستند:

مولعیم اندر سخنهای دقیق
تا گره بندیم و بگشاییم ما
همچو مرغی کو گشاید بند دام
او بود محروم از صحرا و مرج
خود زیون او نگردد هیچ دام
لیک پُرش در شکست افتد مدام
در گره‌ها باز کردن ما عشیق
در شکال و در جواب آیین فزا
گاه بندد تا شود در فن تمام
عمر او اندر گره کاری است خرج

(۳۷۳۳/۲-)

از این گونه طعن و ملامت فلاسفه و متکلمان، در آثار مولوی^(۵) بسیار است؛ اما این بدان معنی نیست که او مخالف به کارگیری عقل و استدلال در تصفیه درست از نادرست است:

تا بهالایم صافان را ز دُرد
چند باید عقل ما را رنج برد

(۳۷۳۳/۲-)

حقیقت آن است که نمی‌توان گفت همه این بحث و نظرها، اشتباه و باطل است؛ زیرا نمودار شدن باطل از آن سبب است که رو در روی حق قرار می‌گیرد؛ مثلاً دروغ از آن رو هست که راست وجود دارد:

همچنان که هر کسی در معرفت

می‌کند موصوفِ غیبی را صفت....

این حقیقت دان نه حقتند این همه

نه به کلی گمراهانند این رمه

زان که بی‌حق باطلی ناید پدید

قلب را ابله به بوی زر خرید

تا نباشد راست کی باشد دروغ

آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ....

آن که گوید جمله حقیقت‌احتمالی است

وان که گوید جمله باطل او شقی است

(۲/۲۹۲۳-)

نظر مولوی درباره علم کلام شبیه رأی غزالی است؛ غزالی، متکلم و فیلسوف را یکسان مورد طعن قرار می‌دهد و خرده‌بینی‌های متکلمان را حقیقت‌می‌شمارد:

«... گاه می‌پندارند که فایده علم کلام، کشف حقایق و معرفت ماهیات اشیاست؛ هیئات! علم کلام به هیچ رو کسی را به این مقصد شریف نمی‌رساند، بلکه حیرت آوردن و گمراه کردنش بیشتر از راه نمودنش است؛... بلی، علم کلام خالی از کشف و ایضاحی نیست؛ اما اولاً این نادر است و ثانیاً در امور واضحی است که بدون تعمق در علم کلام هم حاصل می‌آید.»^(۶)

«اما زیانهای عمل کلام یکی آن است که آتش تردید در خرمن یقین می‌زند و بر آتش شبهات می‌دمد و آدمیان را از امن و ایمان نخستین خویش به در می‌آورد و ضرر دیگری آن است که بدعت‌گزاران را در بدعت خویش راسختر و حریصتر می‌سازد و موجب می‌شود تا بر ضلالت خویش بیشتر پافشارند و در برابر مخالفان، به دشمنی برخیزند و از سر بغض و تعصب و هواپرستی و به قصد کوفتن خصم به انواع حیل و تزویر و مغالطه و مناقشه دست ببرند تا قوت رأی خویش را آفتابی سازند و گاه چنان شوند که از ظاهر شدن حق کراهت ورزند، مبادا حق با طرف مقابل باشد و دشمن شادمان گردد.»^(۷)

مولوی هم گوید:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد
خشم و شهوت، مرد را احول کند ز استقامت روح را مبدل کند

(۱/۳۳۴-۳۳۳)

او می‌گوید: مشکل اساسی انسان خودشناسی است، نه خرده‌کاریهای کلامی:

عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت که بدانی که خسی یا نیکبخت

حل این اشکال کن گر آدمی خرج این کن دم، اگر آدم دمی
(۵۶۳/۵-۵۶۲)

«با این حال، مولوی در آثار خود به جزگوهرهای تابناک اخلاق و عرفان و فقه و حدیث و داستانهای تاریخی و دینی، بسیاری از مسایل فلسفی و کلامی را نیز جای داده است؛ هر چند این مباحث، بیشتر به خاطر اثبات و تحقق بخشیدن به معانی عرفانی است، اما نباید انتظار داشت که یک مرد جامع در فنون مختلف مانند «جلال الدین مولوی» بتواند خویشتن را از اندوخته‌های ذهنی گذشته که قسمتی از شخصیت وی را تشکیل داده، رها سازد و اثری از علوم و فنونی که قبل از تحول خویش فرا گرفته، در رفتار و سخنانش بروز نکند، هر چند بدانها توجه و عنایتی هم نداشته باشد و اگر مولوی خود به انتقاد برخی از افکار پرداخته و پای استدلالیان را چوبین خوانده، به اندیشه‌های واهی و یا انحرافی و بحث و جدال و یا قیل و قال نظر داشته است (که خود هم دورانی را با آن دست به گریبان بوده است) و این را هم نباید فراموش کرد که گاه انسان به مراحل از بزرگی می‌رسد که برخی از امور که در حد خود بی‌اهمیت نیستند، در نظرش حقیر و کوچک می‌نمایند.»^(۸)

«بیان شیوه مولانا»

در قرن هفتم زبان فارسی کاملاً یک زبان عربی و ادبی و از آن مهمتر دینی و اسلامی شده و به سبب پیوند با قرآن کریم، جنبه مقدس و روحانیتی خاص یافته بود. و مولوی - که تعلق به این دوره دارد - از متفکرانی است که با قرآن، بسیار مانوس بوده و از معانی و مضامین و الفاظ قرآنی در آثار خود بهره‌افری گرفته است؛ در این حالت، کاملاً طبیعی است که او در طرح مباحث کلامی، از دلایل نقلی بیشتر استفاده کند:

عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که اللهام کفی
(۱۴۰۸/۴)

با وجود این، استدلالهای عقلی هم جای خود را دارند و اصولاً مولوی بیش از هر

شاعر دیگری اهل استدلال است و این بیشتر به ماتریدی بودن او ارتباط دارد. مباحث کلامی که با دلایل عقلی و نقلی سر و کار دارند، در مثنوی و فیه مافیه و مجالس سبعة^(۹)، بیش از دیوان غزلیاتش، یافت می‌شوند؛ چه در دیوان غزلیات، جنبه هنری، چیره است و هنر نیاز به استدلال ندارد.

با این که ذهن و اندیشه مولوی، فلسفی و کلامی است، روش او در طرح این مسایل، مشایی یا نوافلاطونی کامل نیست؛ او بر خلاف سنت فلسفی گذشته و متفاوت با روش یونانی، حکمت و فلسفه و کلام و ادب را به زبان شعر، بیان نموده و با ذوق و ادب و عرفان درهم آمیخته است.

نکته دیگر آن که مولوی اگر چه سنی حنفی مذهب ماتریدی مسلک است، در بیان مسایل فقهی و کلامی بر این مسلک و مذهب، جمود ندارد و به سبب تحصیل فنون فقه و اصول و حدیث و تفسیر قرآن و دیگر دانشها، در هر مسأله‌ای آنچه را که مطابق اجتهاد خود اوست، بر حسب استنباط و نظر خود برگزیده است؛ لذا گاهی سخن او با متکلمان و فقهای شیعی یا اشعری یا ماتریدی^(۱۰) و یا معتزلی، توارد پیدا می‌کند؛ علاوه بر آن، از وقتی انقلاب احوال بر وی دست داد، از مرحله تقلید گذشته و به منزلگاه نظر و تحقیق پیوسته و مقام فکر و دید او از حد فرقه‌های گوناگون خیلی بالاتر رفته بود؛ شبیه غزالی که گفته است: «من در معقولات، مذهب برهان دارم و در شرعیات، مذهب قرآن؛ نه بوحنیفه بر من خطی دارد و نه شافعی براتی»:^(۱۱)

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

(۳۸۳۲/۳)

«دیگر آن که گاهی مشاهده می‌شود که مولوی ظاهراً در بیان مسایل کلامی و جز آن دچار تناقض شده است؛ مثلاً در بحث «لطف» همه جا لزوم ارسال پیامبران و تبعیت از راهنمایان الهی را تأکید نموده و در جایی دیگر گفته است: «من نخواهم لطف حق از واسطه»^(۱۲)؛ مقصودش پیامبران هستند که می‌توانند بی واسطه هم با حق ارتباط یابند. در این گونه موارد، باید توجه داشت که سخن مولوی از قبیل متشابهات است که نیاز به

تفسیر دارد و علاوه بر آن «هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد».

چه بسا سخنان و رفتاری که در نظر نخستین متناقض و منافی یکدیگر می‌نمایند اما در نظر دقیق هر کدام در محل و مورد خود کاملاً درست است و به عبارت دیگر چون هر هشت وحدت شرط تناقض در آن مسایل جمع نیست، ممکن است هر دو طرف نفی و اثبات، درست باشد.

«در زمینه به کارگرفتن اصطلاحات کلامی نیز، تعهدی به موافقت تام با اصل آراء آنها ندارد و استعمال آن الفاظ در زبان وی غالباً از آن روست که به این طریق، تفاهم با خواننده را آسانتر می‌تواند یافت، ورنه خود وی در کسانی که اهل اصطلاح بوده‌اند و غالباً در الفاظ و اصطلاحات، بیش از حقایق و اسرار آنها تدقیق می‌کرده‌اند، طعن می‌کند و آنها را بدان سبب که از اکابر، فقط الفاظ را می‌دزدیده‌اند و به معانی توجه نداشته‌اند، در خور تعریض و ملامت می‌یابد.» (۱۳)

بهر جان خویش جو زیشان صلاح
هین مدزد از حرف ایشان اصطلاح
(۴۰۲۰/۶)

باری، مولوی مباحث کلامی را به شیوه‌های گوناگونی بیان نموده است: گاهی از الفاظی که در شعر به کار برده است، آشکارا می‌توان به بحث کلامی خاصی دست یافت؛ مثلاً از واژه «دید» در بیت زیر می‌توان بخشی از نظر او را درباره «رؤیت حق»، کشف نمود:

قصد در معراج «دید» دوست بود در تبع عرش و ملائک هم نمود
(۲۲۲۶/۲)

یا از مشتقات مصدر «دیدن» در بیان این موضوع بهره جسته است: گفت پیغمبر که جنت از اله گره می‌خواهی ز کس چیزی مخواه چون نخواهی من کفیلیم مر تو را جنت المأوی و «دیدار خدا»
(۳۳۳-۳۳۴/۶)

یا به کار بردن واژه‌هایی که با «دیدن» مربوط می‌شود؛ مثلاً با توجه به حدیث «انکم

سترون ریکم کما ترون هذا القمر ليلة البدر»، گوید:

این جهان گوید که توره‌شان نما وان جهان گوید که تو مه‌شان «نما»
(۱۶۸/۶)

اما در آثار نثر مولوی، اصطلاحات کلامی با صراحت بیشتری آمده‌اند:
«الحمد لله الذي.... اللهم الارواح بالارتياح الي بحبوحة جنته والاشتياق الي نظره و
رؤيته...» (۱۴)

(مجالس سبعة، ص ۱۱۳)

مثال دیگر، قاعده کلامی «عوض» است که می‌توان به آسانی رأی مولوی را درباره آن
دانست؛ زیرا به اصطلاح عوض، صریحاً اشاره نموده است:
گفت صبری کن بر این رنج و حَرَض (۱۵)

صابران را فضلِ حق بخشد «عوض»
(۴۸۲/۵)

زین سبب نبود ولی را اعتراض هر چه بستاند فرستد «اعتیاض»
(۱۸۷۳/۳)

همان بحث، به طور غیرمستقیم و بدون ذکر اصطلاح:
در شکست پای، بخشد حق پری هم ز قمر چاه بگشاید دری
(۴۸۰۸/۳)

آنک داند دوخت او داند درید هر چه را بفروخت، نیکوتر خرید
(۳۸۸۵/۱)

درباره «تکلیف مالایطاق»:

کی ببینم من رخ آن سیم ساق هین مکن «تکلیف مالیس یطاق»
(۲۳۹۳/۴)

چون نباشد قوتی پرهیز به در فرار «لایطاق» آسان بجه
(۴۹۶۱/۶)

به شکل غیر صریح:

آدمی را کس نگوید هین بپر یا بیا ای کور، تو در من نگر

(۲۹۶۹/۵)

اما برخی مباحث کلامی را از خلال سخنان مولوی با تعمق بیشتری باید بازیافت، زیرا به صراحت به اصطلاح آن بحثها اشاره نکرده است؛ مثلاً در تعیین «حسن و قبح عقلی»:

هیچ دانا هیچ عاقل این کند با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
خالقی کو اختر و گردون کند امر و نهی جاهلانه چون کند؟

(۳۱/۵ و ۳۰۲۷/)

چون شود از رنج و علت دل، سلیم طعم کذب و راست را باشد علیم

(۲۷۳۸/۲)

پس پیامبر گفت: استفتوا القلوب گر چه مفتیتان برون گوید خطوب

(۳۸۰/۶)

که نگردد سنت ما از رشد نیک را نیکی بود، بد راست بد

(۳۱۸۳/۵)

دربارۀ قاعده «لطف»، یعنی ارسال پیامبران و راهنمایان الهی و تعیین تکالیف:

زان بیاورد انبیا را در زمین تا کنندشان رحمة للعالمین
خلق را خواند سوی درگاه خاص حق را خواند که وافرکن خلاص

(۱۸۰۴-۰۵/۳)

هر کسی را گر بُدی آن چشم و زور کو گرفتی ز آفتاب چرخ، نور

هیچ ماه و اختری حاجت نبود که بُدی بر آفتابی چون شهود

(۳۶۵۷-۵۸/۱)

انبیا طاعات عرضه می کنند دشمنان، شهوات عرضه می کنند

(۲۶۸۵/۲)

خطاب پیامبر اکرم (ص) به مردم:

من نشسته بر کنار آتشی
با فروغ و شعله بس ناخوشی
همچو پروانه شما آن سو دوان
هر دو دست من شده پروانه ران

(۲۸۵۵-۵۶/۲)

همان گونه که دیده می‌شود، مولوی اشاره صریح به قاعده لطف نکرده است و ما به پیروی از کتابهای کلامی این اصطلاحات را با توجه به مفهوم سخن مولوی، بر آنها تطبیق کرده‌ایم.

و اینک دیگر مباحث کلامی با تفصیل بیش‌تر:

«صفات خبری»

درباره «صفات خبری»، یعنی آن دسته از صفات خداوند سبحان که در ظواهر آیات و روایات آمده است، مانند: آمدن، رفتن و انتساب صورت و دست و پا و انگشت و امثال آن به حق، رأی مولوی شبیه آراء امامیه (۱۶) و ماتریدیه (۱۷) است؛ بدین گونه که همواره به تنزیه حق و توبیخ کسانی که به خدا نسبت دست و پا و... می‌دهند پرداخته است:

با که می‌گویی تو این با عمّ و خال
جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟
دست و پا در حق ما استایش است
در حق پاکی حق آرایش است
(۱۷۴۴/۳۰ و ۱۷۳۵)

همچنین «اصبعین» (۱۸) = دو انگشت را به صفات لطف و قهر، تفسیر نموده است:
إصْبَعِ لطف است و قهر و در میان
کلک دل با قبض و بسطی زین بنان
(۲۷۷۸/۳)

نیز «وجه» را به معنای جلوه حق، دانسته است (۱۹)

بهر دیده روشنان یزدان فرد
شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند
از ریاض حسن ربّانی چرند

بهر این فرمود با آن اسپه او حیث ولیتم فشم وجهه
(۳۶۴۰/۶)

«توقیفی یا غیر توقیفی بودن اسماء حق»

بحث دیگر میان اهل کلام، توقیفی یا غیر توقیفی بودن اسما و صفات حق است؛ بدین معنی که آیا می‌توان خدای را به هر نامی خواند (غیر توقیفی)، یا فقط باید بدان چه در شرع آمده، بسنده کرد؟ (توقیفی).
در این مورد نیز مولوی با پای عرفان به میدان آمده است؛ گوید: چون هر یک از آثار و تجلیات الهی، اسمی از اسمای اوست، شایسته است که نام‌های او غیر توقیفی و نامحدود باشد:

گر چه فرد است او، اثر دارد هزار آن یکی را نام شاید «بی‌شمار»
(۳۶۸۹/۲)

البته به مصداق شریفه «ولله الاسماء الحسنی...»^(۲۰) نباید جز نیکو بر او نام نهاد؛ مثلاً نباید خدا را «علت اولی» چنان که فیلسوفان گویند، نامید؛ زیرا این ترکیب بیمار است؛ همان‌گونه که از معنایش برمی‌آید:

اسم مشتق است و اوصاف قدیم نه مثال علت اول سقیم
(۲۱۹/۴)

چار طبع و علت اولی نی‌ام در تصرف دائماً من باقی‌ام
(۱۶۲۵/۲)

«بدهاء»

امیدواری به آثار نیک اعمال و دعای خالصانه در راندن بلا و گرفتاری و حصول عمر طولانی و سعادت، و آگاهی از آن‌که گناهان و به ویژه آزار رساندن به دیگران، در زندگی انسان مشکلات و گرفتاریهایی را سبب می‌شود و به عبارت دیگر، دگرگونی زندگی بر پایه‌ی کارهای شایسته و ناشایسته‌ی آدمیان، بحثی است که از جانب متکلمان، «بدهاء» نام گرفته است.

مولوی نیز با تفسیر دُرستِ روایتِ «قد جَفَّ القلم، بما هو كائن الى يوم القيامة» (۲۱)، معتقد است در جهان هر چیزی عکس العمل مناسب خود را دارد؛ راستی و انصاف، سعادت آور و کژی و ظلم موجب زیانمندی است: (۲۲)

پس قلم بنوشت که هر کار را	در خور آن است تأثیر و جزا
کژ روی جَفَّ القلم کژ آیدت	راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مدبری، جَفَّ القلم	عدل آری، برخوری، جَفَّ القلم

(۳۱۳۲/۵)~

در تأثیر دعا نیز که یکی از مصادیق بارز اعتقاد به «بدا» است، گوید:

آنان که زما خبر ندارند گویند دعا اثر ندارد

(دیوان مولوی، غزل ۷۲۵۶)

طفل حاجات شما را آفرید	تا بنالید و شود شیرش پدید
گفت ادعوا الله بی زاری مباش	تا بجوشید شیرهای مهرهاش

(۱۹۵۳-۵۴/۲)

«عصمت انبیا»

درباره «عصمت» پیامبران نیز میان متکلمان اختلاف نظر هست. برخی از معتزله مانند ابوعلی جبایی، ارتکاب گناه کبیره از پیامبران را قبل از بعثت جایز می‌دانند و بعضی از آنان همچون قاضی عبدالجبار می‌گویند گناه کبیره از انبیا سر نمی‌زند؛ ولی گناهان صغیره ممکن است از آنان صادر شود و منافاتی با مقام نبوت و رسالت آنها ندارد. (۲۳)

اشعری گوید: پیامبران از همه گناهان صغیره و کبیره و همچنین گناهان سهوی بعد از بعثت معصومند و گناهان آنها مربوط به قبل از نبوت است. (۲۴)

متکلمان امامیه معتقدند که انبیا از همه گناهان، چه صغیره و چه کبیره، چه سهواً و چه عمدتاً در هر حال منزّه و معصومند. (۲۵)

ماتریدیه می‌گویند: پیامبران از گناهان کبیره و صغیره عمدی معصومند؛ اما از گناهان

سهوی و فراموشی معصوم نیستند. (۲۶)

مولوی گاهی بر منوال ماتریده، گوید: پیامبران و به ویژه پیامبر اکرم (ص) در پایگاه شامخ عصمت هستند؛ به همین سبب، هر چه کند و گوید رواست؛ زیرا هوای نفس در او نیست و معصوم است:

آن که معصوم ره وحی خداست چون همه صاف است بگشاید رواست
زان که ما یینطق رسول بالهوی کی هوازاید ز معصوم خدا
(۱۶۰۱-۰۲/۶)

آن که از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب
(۲۲۵/۱)

همچنین عمل حضرت موسی (ع) را در کشتن شخص قبطی (جانبدار فرعون) از روی سهو دانسته است:

گر بکشتم من عوانی را به سهو نه برای نفس کشتم نه به لهو
من زدم مشتی و ناگاه اوفتاد آن که جانش خود نبد جانی بداد
(۲۳۳۰-۳۱/۴)

و کار حضرت آدم (ع) را در خوردن میوهی درخت ممنوع، مانند معتزله (۲۷) گناه صغیره‌ای می‌داند که بر سبیل تأویل انجام گرفته است؛ یعنی پیش خود تخیل نموده و پنداشته است که گناه نیست:

این چنین آدم که نامش می‌بردم گر ستایم تا قیامت قاصر
این همه دانست و چون آمد قضا دانش یک نهی شد بر وی خطا
در دلش تأویل چون ترجیح یافت طبع در حیرت سوی گندم شتافت
(۱۲۴۸/۱)

«قرآن، کلام حق»

قرآن عالی‌ترین معجزه پیامبر اکرم (ص) است. دلیل معجزه بودن آن، این است که با وجود مبارزه طلبی حضرتش، کسی نتوانست سخنی بیاورد که در فصاحت و بلاغت با

آیه‌ای از آن برابری کند.

اغلب متکلمان در این باره با یکدیگر اتفاق نظر دارند؛ ولی درباره این که چرا کسی نتوانست با قرآن تحدی کند، اختلاف نظر وجود دارد. آیا این ناتوانی به سبب فصاحت بی بدیل قرآن بوده است یا بدان سبب که خدا کسانی را که امکان داشته به چنین مسابقه‌ای دست بزنند از این کار باز می‌داشته و منصرف می‌کرده است؟^(۲۸) این مسأله، یکی از اختلافات کهنه میان متکلمان بوده است.

«نظام» از شیوخ معتزله، نظریه‌ی «صرفه» را برگزیده، در حالی که عبدالجبار و توده معتزله مخالف این نظر هستند.^(۲۹)

مولوی آن نظر را تأیید می‌کند که فصاحت و بلاغت قرآن کریم در حدی است که خرده‌ها در آن گم می‌شود و قادر به آوردن مانند قرآن نیستند؛ نه به سبب آن که امکان آوردن قرآن برای بعضی انسانها هست و خداوند تعالی آنان را از این کار باز می‌دارد (ضد نظریه‌ی صرفه):

چون کتاب الله بیامد هم بر آن
این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانه‌ی نژند
نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
ظاهر است و هر کسی پی می‌برد
«کو بیان که گم شود در وی خرد»
گفت اگر آسان نماید این به تو
این چنین آسان یکی سوره بگو
جست‌ان و اینستان و اهل کار
گو یکی آیت از این آسان بیار

(۴۲۳۷/۳)

«شفاعت»

اصل شفاعت هم از دیگر مباحث کلامی مورد اتفاق شیعه و سنی است؛ اما در جزئیات آن اختلافاتی دارند؛ معتزله، شفاعت را نه به معنای از بین رفتن گناهان و رفع عقاب، بلکه به معنای بالا رفتن درجه و زیاد شدن ثواب برای مؤمنان و نیکان می‌دانند؛ آن هم برای مؤمنانی که گناه کبیره نکرده‌اند یا برای توبه‌کنندگان از کبیره.^(۳۰) امامیه^(۳۱) و اشاعره^(۳۲) بر خلاف معتزله به مصداق حدیث «شفاعتی لاهل الکبائر من امتی»

شفاعت را برای گناهکاران اهل اسلام دانسته‌اند؛ مولوی نیز چنین گوید:

گفت پیغمبر که روز رستخیز کی گذارم مجرمان را اشک ریز
من شفیع عاصیان باشم به جان تا رهانمشان ز اشکنجه گران
عاصیان و اهل کبایر را به جهد وارهانم از عتاب نقض عهد

(۱۷۸۳/۳)

همچنین به اعتقاد امامیه، نیکان نیز می‌توانند شفاعت کنند؛ اما اشعری می‌گفت:

فقط پیامبر(ص) می‌تواند شفاعت کند؛ عقیده مولوی همچون امامیه است:

صالحان امتم خود فارغند از شفاعت‌های من روز گزند
بلکه ایشان را شفاعت‌ها بود گفتشان چون حکم نافذ می‌بود

(۱۷۸۶-۸۷/۳)

«احباط و تکفیر»

در باب «احباط و تکفیر» نیز امامیه^(۳۳) و اشاعره و ماتریدیه^(۳۴)، تحابط بین گناه و عقاب و طاعات و پاداش را نپذیرفته‌اند؛ ولی گروهی از معتزله مانند جبائیان، قائل به تحابط اعمال و تکفیر شده‌اند.^(۳۵)

در اصطلاح مراد از «حَبَط» از بین رفتن پاداش کار نیک است با گناهی که بعد از آن انجام می‌گیرد؛ همین طور مراد از «تکفیر» از بین رفتن گناهان پیشین است با عمل نیک یا طاعتی که بعد از آن واقع می‌شود؛ البته بدون مداخله توبه و شفاعت.

مولوی با تمسک به آیه: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»^(۳۶) به دلیل نقلی، احباط مورد نظر معتزله را رد نموده است:

که نگردد سنت ما از رشد نیک را نیکی بود، بد راست بد

(۳۱۸۳/۵)

ذره‌ای گر جهد تو افزون بود در ترازوی خدا موزون بود

(۳۱۴۵/۵)

در مورد تکفیر نیز با امامیه و اشاعره و ماتریدیه هم نظر است و آن را این گونه بیان

نموده است: «امید از حق نباید برید.... مگو که کزی‌ها کردم، تو راستی را پیش گیر، هیچ کزی نماند. راستی همچون عصای موسی ست؛ آن کزی‌ها همچون سحرهاست؛ چون راستی بیاید همه را بخورد. اگر بدی کرده‌ای با خود کرده‌ای، جفای تو به وی کجا رسد. مرغی که بر آن کوه نشست و برخاست

بنگر که بر آن کوه چه افزود و چه کاست

چون راست شوی آن همه نماند.» (۳۷)

«عفو الهی»

حسن ختام، بحث «عفو الهی» ست؛ بدین معنی که خداوند از برخی گناهان کبیره بدون توبه عفو می‌کند یا نه؟ اغلب متکلمان به جز معتزله بغداد، عفو را پس از بیم دادن و وعید، نیکو و همچنین عذاب دادن را حق خداوند دانسته و به همین سبب، اسقاط آن را نیز حق و احسانی از جانب او شمرده‌اند. (۳۸) البته این که خداوند تعالی از چه گناهی و از چه کسانی عفو می‌کند، معلوم نیست تا سبب جرأت انسان بر معاصی گردد. مولوی نیز عفو الهی را درباره مرتکب کبیره ممکن می‌داند؛ ولی می‌گوید آمرزش پس از گناه، با مقام تقوا و روسپیدی متفاوت است؛ مثلاً دزد را ممکن است ببخشند، ولی او را خزانه‌دار نمی‌کنند:

عفو باشد لیک کو فرّ امید که بود بنده ز تقوا روسپید

دزد را گر عفو باشد جان برَد کی وزیر و خازن مخزن شود؟

(۳۱۵۳-۵۴/۵)

از این گونه مباحث، در آثار مولوی فراوان است (۳۹) و در این جا به این گزیده بسنده

می‌شود.

نتیجه:

از جمع‌بندی و بررسی اندیشه‌های کلامی مولوی چنان برمی‌آید که او افکار مشترکی با ابوحنیفه، غزالی و فرقه‌های ماتریدیه، اشعریه، امامیه و معتزلیان دارد که برخی از باب توارد و گاهی نیز مخالف نظر برخی از آنان است و ناگفته نماند که موافقت او با آراء عقل‌گرایان بسیار است و به هر حال، هیچ‌گاه تعصب و خشکی اهل کلام را از خود نشان نمی‌دهد و پیوسته مخاطبان را به فضل و رحمت خداوندی امیدوار می‌کند و مواردی که از طرح بحث‌های کلامی، بیم سوء عاقبت می‌رود، انسان را به عظمت حق یادآوری می‌کند و تعلیم می‌دهد که از عنایت حق بخواهید؛ زیرا برای توانای مطلق هیچ کاری محال نیست؛ بنابراین، ناامیدی جایی در اندیشه مولوی ندارد و در واقع باید او را شاعر امید دانست:

هله نومید نباشی که تو را یار براند که گر امروز براند نه که فردات بخواند
اگر او بر تو ببندد همه درها و گذرها در پنهان بگشاید که کس آن راه نداند
(دیوان، غزل ۷۶۵)

یادداشتها:

- ۱- «ایجی» گوید: علم کلام، علمی است که با آوردن دلایل و دفع شبهه‌ها، عقاید دینی اثبات و با برهانهای قاطع و روشن، نظر مخالفان رد می‌گردد. الایجی، قاضی عضد الدین، شرح المواقف، ناشر محمد افندی، مصر، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۳۵ - ۳۴. نیز ر. ک. نسفی، ابوحفص عمر بن محمد، شرح عقاید نسفی، شرح سعدالدین تفتازانی، بی‌ناشر، مصر ۱۳۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲ و کشاف اصطلاحات الفنون.
- ۲- مانند جدل بر سر موضوع قدم و حدوث قرآن کریم که موجب خونریزی و رنج فراوان در عصر مأمون گردید. ر. ک. ابن طقطقی، محمد بن علی، تاریخ فخری، ترجمه محمد و حید گلپایگانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۷، ص ۲۹۹.
- ۳- مطهری، علامه شهید مرتضی، بیست گفتار، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸، ص ۶۵-۶۴، با اندکی تصرف.
- ۴- منشی، ابوالمعالی نصرالله، کلیله و دمنه، مجتبی مینوی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۷، ص ۷۸-۴۷.
- ۵- نیز ر. ک. حالت زن و مرد عرب در داستان اعرابی و خلیفه، ۱/۲۲۴۴- و داستان مرد تیرانداز برای پیدا کردن گنج، ۶/۲۲۵۷- و ۵/۵۶۷-، ۳۰/۲۶۵۶-، ۵۰/۴۱۴۴-، ۶/۲۵۰۵-، ۲۰/۳۲۱۲-، ۱/۳۲۰۰- و داستان منازعه چهار کس برای انگور، ۲/۳۷۰۰- و بسیاری جاهای دیگر، نیز ر. ک. مولوی، جلال الدین محمد،

- مجالس سبعة، تصحیح دکتر توفیق سبحانی، چاپ دوم، انتشارات کیهان ۱۳۷۲، ص ۵۴.
- ۶- غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، الطبعة الثالثة، دارالقلم، بیروت - لبنان، بدون تاریخ، ج ۱، کتاب قواعد التقاعد، ص ۹۲-۹۱.
- ۷- مأخذ پیشین. نیز ر. ک. احیاء علوم الدین، ج ۴، ربع منجیات، کتاب خوف و رجاء، در معنی سوء الخاتمه، ص ۱۷۰-۱۶۹ و نیز ر. ک. سروش، دکتر عبدالکریم، قصه ارباب معرفت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۷۲، ص ۱۱۵-~
- ۸- ضیاء نور، فضل الله، وحدت وجود، چاپ اول، زوار، تهران ۱۳۶۹، ص ۱۸۹.
- ۹- البته طرح مباحث کلامی در مثنوی و آثار نثری مولوی، تفاوتی ندارد، جز آن که مراجعه به فيه مافیه و مجالس سبعة، به ایضاح موضوع کمک خوبی می‌کند.
- ۱۰- هرگاه گفته می‌شود اهل سنت و جماعت، مقصود اشاعره و ماتریدیه هستند. جز آن که در برخی مسایل با یکدیگر اختلاف دارند: اشاعره عذاب کردن بنده مطیع را از سوی خداوند عقلاً جایز و شرعاً ممتنع می‌دانند؛ ولی ماتریدیه عقلاً و شرعاً جایز نمی‌دانند؛ اشاعره معرفت خداوند را شرعاً و ماتریدیه عقلاً واجب می‌دانند؛ صفات فعل خداوند مانند خلق، رزق، احیا و میراندن، را حادث می‌دانند و ماتریدیه گویند تمام صفات خداوند قدیم است؛ بعد از اتفاق به ثبوت کلام نفسی، اشاعره شنیدن کلام حق را جایز می‌دانند و ماتریدیه آن را به هیچ وجه جایز نمی‌دانند و درباره عصمت پیامبران ازگناهان کوچک و بزرگ و درست بودن ایمان مقلد و سعیدگشتن شقی و برعکس و مسأله کسب نیز اختلاف دارند. (ر. ک. المرعشی، سید نور الله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، بدون تاریخ، جزء اول، ص ۱۶۵).
- ۱۱- مکاتیب غزالی، پیشین، ص ۱۲.
- ۱۲- ر. ک. مولوی نامه، همایی، جلال الدین، چاپ پنجم، آگاه، تهران ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۱۸.
- ۱۳- زرین کوب، دکتر عبدالحسین، سرنی، چاپ سوم، انتشارات عملی، تهران ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱۰.
- ۱۴- سپاس خدایی را که جان‌ها را به شادی خواری در بهشت و اشتیاق به دیدنش الهام داد. برای تفصیل بحث رؤیت ر. ک. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره‌های ۱۴۵-۱۴۱، بهار ۱۳۷۷، ص ۲۷۷.
- ۱۵- حَرَضُ: سوزش معده (گوهرین، سید صادق، فرهنگ لغات و تعبیرات، زوار، تهران ۱۳۶۲).
- ۱۶- ر. ک. تصحیح الاعتقاد، شیخ مفید، ویرایش عباسقلی ش. وجدی، مقدمه و حواشی هبة الله شهرستانی چرندابی، چاپ دوم، تبریز ۱۳۷۱ هـ. ق، ص ۵-۶.
- ۱۷- ر. ک. کتاب التوحید، ابو منصور ماتریدی، طبع بیروت، ۱۹۷۰ م. ص ۱۵.
- ۱۸- اشاره به حدیث: ان قلوب بنی آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن، بصره كيف يشاء (احادیث مثنوی، ص ۹۵).
- ۱۹- نیز ر. ک. فيه مافیه: «خلق آدم علی صورته، ای صورة احکامه، احکام او هم در خلق پیدا شود؛ زیرا خلق ظل حقند... (تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹، ص ۲۳۱)
- ۲۰- سورة اعراف / ۱۸۰. ۲۱- احادیث مثنوی، پیشین، ص ۱۰۵.

- ۲۲- برای تفصیل ر.ک. مجله‌ی تخصصی کلام اسلامی، شماره ۲۲، تابستان ۷۶، مقاله‌ی بدهاء در آثار مولوی، اثر نگارنده، ص ۱۲۶.
- ۲۳- ر.ک. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار همدانی، ناشر عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۹۶۵، ص ۷۵-۵۷۳.
- ۲۴- ر.ک. کتاب اصول الدین، محمدالیزدوی، حقه و قدم له الدكتور هانز بتر لیس، داراحیاء الکتب الاسلامیه، القاهره، ۱۳۸۳، هـ ص ۱۶۸.
- ۲۵- ر.ک. کشف المراد، خواجه نصیر توسی، شرح علامه حلّی، حواشی آیت الله زنجانی، منشورات شکوری، قم ۱۳۷۱، ص ۳۷۶.
- ۲۶- ر.ک. کتاب اصول الدین، پیشین، ص ۱۶۷.
- ۲۷- کشف المراد، پیشین، ص ۳۷۶. ۲۸- این انصراف در اصطلاح «صرفه» نامیده می‌شود.
- ۲۹- ر.ک. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق محمود الخضری و دیگران، الدار المصریة التالیف و الترجمة، القاهره ۱۳۸۵ ق، شانزدهم، ص ۳۱۸.
- ۳۰- شرح الاصول الخمسه، پیشین، ص ۶۸۸. ۳۱- اوایل المقالات، پیشین، ص ۱۵-۱۴.
- ۳۲- الابانة، عن الاصول الدیانة، ابو الحسن اشعری، الجامعة الاسلامیة، مدینه ۱۹۷۵، ص ۶۳.
- ۳۳- اوایل المقالات، پیشین، ص ۵۷. ۳۴- کتاب اصول الدین، پیشین، ص ۱۳۱.
- ۳۵- شرح الاصول الخمسه، پیشین، ص ۶۲۵ و ۶۳۰-۶۳۱ ۳۶- سورة زلزال/۷.
- ۳۷- فيه مافیه، جلال الدین، محمد مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹، ص ۹.
- ۳۸- در باب عقیده امامیه ر.ک. عقاید صدوق، ابن بابویه، ترجمه محسن صدر رضوانی، قم ۱۳۷۰، ص ۶۰ و درباره عقیده اشاعره و ماتریدی، ر.ک. اصول الدین، پیشین، ص ۱۳۱ و برای عقیده اهل اعتزال ر.ک. شرح الاصول الخمسه، پیشین ۶۴۴-۶۴۶.
- ۳۹- برای تفصیل ر.ک. کتاب «کلام در کلام مولوی» اثر نگارنده، انتشارات دانشگاه اراک، ۱۳۷۹.