

آسیب‌شناسی شروح مثنوی از حیث بی‌توجهی به سنت عرفانی مولانا

احسان رئیسی*

دانشگاه اصفهان

چکیده

جایگاه و اهمیت مثنوی در بیان موضوعات عرفانی و اقبال مخاطبان به آن موجب شد شرح‌نویسی بر این منظومه‌ی مهم آغاز شود و اندک‌اندک به‌عنوان جریان‌ی ادبی عرفانی در زمان‌ها و مناطق گوناگون رواج یابد. هر یک از شروح مثنوی، با رویکرد و ساختاری متفاوت به شرح سروده‌های مولانا پرداخته‌اند. این شروح فواید ادبی و عرفانی بسیاری دارند؛ اما کاستی‌هایی چشمگیر نیز در آن‌ها به چشم می‌خورد. از جمله مهم‌ترین این کاستی‌ها بی‌توجهی شارحان به مشرب عرفانی مولاناست. نکته‌ی شایان توجه در باب مشرب عرفانی مولانا آن است که او از مشایخ سنت اول عرفانی به شمار می‌رود؛ بنابراین دیدگاه‌های او با ابن‌عربی که از عرفای سنت دوم است به‌کلی تفاوت دارد. بر این اساس به‌کارگیری مبانی و موضوعات سنت دوم برای تبیین آراء و نظریات مولانا مقرون به صواب نمی‌نماید. نگارنده‌ی این مقاله با روشی تازه شروح مثنوی را بررسی و تحلیل کرده و کوشیده است یافته‌هایی تازه در این باب به دست دهد؛ از این رو، مهم‌ترین شروح مثنوی، از آغاز تا امروز، از حیث توجه به مشرب عرفانی مولانا بررسی شده‌اند و آشکار گشته است که تقریباً همه‌ی شروح مرتکب این اشتباه شده‌اند و مشرب عرفانی مولانا را به سنت دوم عرفانی انتساب داده‌اند؛ البته این شروح در میزان شیوه‌ی به‌کار بستن مبانی و موضوعات سنت دوم در شرح مثنوی با یکدیگر متفاوتند.

واژه‌های کلیدی: ابن‌عربی، سنت اول عرفانی، سنت دوم عرفانی، شروح مثنوی، مثنوی، مولانا.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی ehsan.reisi@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در بررسی و تحلیل شروح مثنوی باید بدان توجه شود نحوه‌ی نگرش شارحان مثنوی به مشرب عرفانی مولاناست. این موضوع در روش و رویکرد شارحان در شرح سروده‌های مولانا نقشی اساسی دارد. هر شارح متناسب با برداشت و فهمی که از مشرب عرفانی مولانا داشته ابیات او را شرح کرده است. در اینجا باید به این موضوع مهم توجه شود که آیا شارحان مثنوی شناختی کامل و دقیق از مشرب عرفانی مولانا داشته‌اند؟ بدان سبب که برداشت آن‌ها از مشرب مولانا آشکارا در شرح آن‌ها نمود یافته است، با بررسی روش و محتوای این شروح می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم که مؤلف تا چه اندازه با مبانی عرفانی طریقه‌ی مولانا آشنایی داشته است؟ بررسی شروح مثنوی نشان می‌دهد که شمار فراوانی از شارحان برداشت روشن و صحیحی از مشرب مولانا نداشته‌اند. این موضوع موجب شده در روش، ساختار و محتوای این شروح کاستی‌ها و خطاهای بنیادی راه یابد. برای تبیین این موضوع که شناخت دقیق و کامل مشرب مولانا تا چه اندازه می‌تواند در روش و رویکرد شروح مثنوی تأثیر داشته باشد، ضروری است وضعیت عرفان اسلامی را در قرن هفتم هجری به اجمال بررسی و ویژگی‌های مشرب عرفانی مولانا را تبیین کنیم و نسبت مشرب او را با سنت اول و دوم عرفانی بشناسیم.

البته نباید از نظر دور داشت که زبان و شیوه‌ی بیان مولانا در مثنوی و نیز جنبه‌ی رمزی برخی از داستان‌های مثنوی، خود محملی برای تفسیرهای گوناگون فراهم کرده است. بر این اساس، برخی شارحان برای شرح مثنوی به دیدگاه‌ها و اصطلاحات سنت دوم عرفانی تشبث جسته‌اند.

این پژوهش بر آن است که روشی تازه در تحقیقات عرفانی ارائه کند تا به وسیله‌ی آن بتوان عیار شروح را سنجید و مشخص کرد که هر یک از شروح متون عرفانی تا چه حد به سنت و مشرب عرفانی صاحب اثر توجه کرده‌اند و به چه میزان در تبیین منظومه‌ی فکری او توفیق داشته‌اند؛ از این رو، مهم‌ترین شروح مثنوی، از ابتدا تاکنون از حیث توجه به مشرب عرفانی مولانا و تفاوت مشرب او با مشرب ابن‌عربی بررسی و تحلیل خواهد شد. شروح بررسی شده عبارتند از: شرح جامی، اکبرآبادی، انقروی، بحرالعلوم، خواجه ایوب، لاهوری، سبزواری، فروزانفر، شهیدی، گولپینارلی، نیکلسون.

اگرچه مولوی‌نامه‌ی علامه‌های همایی مستقیماً شرح مثنوی به شمار نمی‌آید، به دلیل اهمیت آن و نیز شرح برخی ابیات مثنوی در آن، این اثر نیز بررسی و تحلیل شده است. شیوه‌ی تدوین مقاله بدین صورت است که ابتدا برجسته‌ترین تفاوت‌های دو سنت عرفانی شرح و نسبت مولانا با این دو سنت بیان می‌شود. بعد از آن مهم‌ترین مواضع شروح بررسی و تحلیل شده‌اند که در آن‌ها به مشرب عرفانی مولانا توجه نشده و او به سنت دوم انتساب یافته است. برای گردآوری شواهد از شروح مذکور احصای تام صورت گرفته است؛ ولی به دلیل آنکه مقاله ظرفیتی محدود دارد فقط مهم‌ترین شواهد در متن مقاله بازنمایی شده‌اند.

همچنین باید گفت با توجه به ماهیت موضوع و نیز گستردگی منابع و شواهد مربوط به آن، یک مقاله، برای تبیین همه‌ی وجوه موضوع مجالی اندک به شمار می‌رود و ضروری است در این باب تحقیقاتی مفصل در قالب کتاب انتشار یابد.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

تحقیقات مرتبط با موضوع این پژوهش در دو دسته‌ی موضوعی بررسی‌کردنی‌اند:

۲.۱. سنت اول و دوم عرفانی

سنت اول و دوم عرفان اسلامی، با عنوان عرفان عملی و نظری نیز شناخته می‌شوند. پیش از این، ذیل موضوع عرفان نظری و عملی تحقیقاتی انتشار یافته است؛ اما مبانی و ویژگی‌های این دو سنت، در مقاله‌ی میرباقری‌فرد (۱۳۹۱) با عنوان «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟» و کتاب تاریخ تصوف ۲ (۱۳۹۴) به تفصیل تبیین شده است.

۲.۲. مقایسه‌ی مشرب عرفانی مولانا با ابن عربی

تاکنون هیچ تحقیق مستقل و جامعی برای تبیین سنت و مشرب عرفانی مولانا یا ابن عربی انجام نگرفته است. بعضی کوشیده‌اند اختلاف دیدگاه‌های ابن‌عربی و مولانا را تبیین سازند؛ برای مثال، چیتیک (۱۳۷۹) و (۱۳۸۰) در مقاله‌های «ابن‌عربی، مولانا و اندیشه‌ی وحدت وجود» اثرپذیری مولانا از ابن‌عربی را رد کرده است. امین (۱۳۷۹الف) و (۱۳۷۹ب) نیز در مقاله‌ای دو قسمتی با عنوان «تأملی در پیوند فکری

مولوی و ابن عربی» مکتب عرفانی مولانا را مستقل از ابن عربی دانسته است. همچنین در این زمینه دشتی در مقالاتی با عنوان‌های «مقایسه‌ی وحدت وجود در فصوص ابن عربی و مثنوی مولوی» (۱۳۸۲ الف)، «مولوی و نظریه‌ی اسماء و صفات ابن عربی» (۱۳۸۲ ب)، «مقایسه‌ی نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار» (۱۳۸۴ ب) و «انسان کامل در فصوص و مثنوی» (۱۳۸۴ الف) اختلاف آرای این دو عارف را در باب موضوعات مذکور شرح و بیان کرده است. همچنین خیاطیان (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن عربی و مولوی» برخی اختلافات و تشابهات آرای این دو را در موضوع انسان کامل تبیین کرده و نیز کوشیده با بیان شرح علت وجود دیدگاه‌های مشابه مولانا و ابن عربی، اثرپذیری مولانا از ابن عربی را رد کند.

۳. سنت اول و دوم عرفانی

قرن هفتم یعنی روزگاری که مولانا در آن به سر می‌برد یکی از دوره‌های بسیار مهم در تاریخ عرفان اسلامی است. در این دوره سنت اول عرفانی، از یک سو مرحله‌ی بلوغ و کمال خود را سپری می‌کرد و مبانی و تعالیم آن در بخشی وسیع از بلاد اسلامی رواج داشت؛ همچنین شمار زیادی از مسلمانان در قلمرو آن می‌کوشیدند راه سلوک در پیش گیرند و در پرتو آداب و معاملات آن به سیر استکمالی پردازند. از دیگر سو، سنت عرفانی تازه‌ای در این ایام ظهور پیدا کرد که مبانی و تعالیم آن با سنت اول متفاوت بود و با طرحی تازه درصدد پاسخگویی به پرسش‌هایی برآمد که سنت اول عرفانی یا بدان‌ها پاسخ نداده بود یا از پاسخ بدان‌ها بازمانده بود.

تفاوت‌های این دو سنت را می‌توان در پنج محور بررسی کرد: غایت و هدف، روش، زبان، موضوعات و مفاهیم، نظام تربیتی و پرورشی. مشرب‌های رایج تا قرن هفتم هجری در این اصول با هم اختلاف اساسی نداشتند و تفاوت آن‌ها تنها در فروع، آداب و تقدم و تأخر مراحل سلوک و تعداد این مراحل و منازل بود؛ اما مشرب‌های رایج در قرن هفتم و بعد از آن دیدگاه‌های همسان و یکدستی بدین اصول نداشتند و متناسب با نوع نگرش بدین محورهای پنج‌گانه به چند گروه تقسیم می‌شدند (نک: میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳-۸۳؛ میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۷-۲۲).

هدف و غایت در دو سنت عرفانی رسیدن به معرفت است؛ اما تعبیر و تفسیری که دو سنت از معرفت به دست می‌دهند با هم تفاوت دارد. در سنت اول بنای معرفت بر دو رکن استوار است: خدا و انسان؛ معرفت‌الله از طریق معرفت انسان حاصل می‌شود. از این دیدگاه اگر سالک توانست به معرفت نفس دست پیدا کند بی‌تردید معرفت رب نیز نصیب او می‌شود. در این سنت همه‌ی کوشش سالک بر آن است که جایگاه خود را بشناسد و نسبت خود را با رب دریابد و بدین ترتیب به معرفت حق دست یابد (همان، ۱۳۹۴: ۹؛ ۱۳۹۱: ۷۴). در سنت دوم این معرفت سه محور دارد: خدا و انسان و هستی. معرفت خدا با معرفت انسان و هستی پیوند یافته است. بر مبنای این سنت عرفانی معرفت کامل وقتی حاصل می‌شود که آدمی خود و هستی را بشناسد و بدین ترتیب مقدمه‌ی خداشناسی یا معرفت‌الله، خودشناسی و هستی‌شناسی است (همان، ۱۳۹۱: ۷۵؛ ۱۳۹۴: ۱۱).

طرح این موضوع بدین معنا نیست که عارفان سنت اول درباره‌ی هستی سخن نگفته‌اند، بلکه مراد آن است که از دیدگاه آنان اولاً هستی‌شناسی شرط حصول معرفت‌الله نیست، ثانیاً نحوه‌ی نگرش آنان به هستی به کلی با عارفان سنت دوم متفاوت است. نگاه عارفان سنت اول به هستی مانند گروهی از حکما و متکلمان بر «نظریه‌ی وسائط» استوار است. بدین سبب آن‌ها به موجب قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» قائل به صدور مخلوق از مبدأ مجرد و واحد هستند و میان مبدأ واحد و مخلوق کثیر وساطتی چون عقول عشره را مطرح می‌کنند. این نگرش به هستی، نشانه‌ها و قرائنی دارد که در آثار متکلمان، حکما و عرفا ظهور پیدا می‌کند. دایره‌ی واژگانی و اصطلاحی آنان مملو از تعابیر و واژه‌هایی است که برای تبیین این قاعده به کار می‌رود.

در سنت دوم عرفانی اولاً هستی‌شناسی رکن استوار معرفت‌الله است و بدون شناخت هستی رسیدن به معرفت ممکن نیست. ثانیاً نگرش آن‌ها به هستی مبتنی بر نظریه‌ی وسائط نیست و آن‌ها اعتقاد ندارند که میان مبدأ واحد و مخلوق کثیر واسطه‌هایی وجود دارد. از دیدگاه آن‌ها واحد دارای اسماء و صفات گوناگونی است که تجلی می‌کند و عالم کثیر بدون واسطه‌ی مظهر اسماء و صفات الهی است (نک: میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۸۰). بر اساس این دیدگاه، دایره‌ی واژگانی و اصطلاحی تازه‌ای پدید آمد و بر پایه‌ی آن‌ها متون عرفانی سنت دوم تألیف شد. این دیدگاه در جای‌جای تألیفات این سنت عرفانی نمود یافته است.

این دو سنت عرفانی در روش نیز تفاوت‌هایی دارند: عارفان سنت اول، کشف و شهود را تنها ابزار قابل اعتماد برای کسب معرفت می‌دانند؛ اما در سنت دوم، روش عقلی و استدلالی هم در کنار کشف و شهود، برای نیل به معرفت به کار معتبر شمرده می‌شوند (نک: همان: ۱۳۹۱، ۷۶ و ۷۷؛ ۱۳۹۴: ۱۴).

تفاوت در معرفت‌شناسی موجب شد که دایره‌ی موضوعات و مفاهیم دو سنت عرفانی نیز تفاوت داشته باشد و به تبع آن زبان عرفانی هر سنت نیز دارای اصطلاحات و ویژگی‌هایی منحصر به فرد خود باشد (همان، ۱۳۹۱: ۷۹-۸۳؛ ۱۳۹۴: ۱۷-۲۲). بدان جهت که نظام تربیتی هر سنت، بر مبنای نظام معرفتی آن سنت استوار شده است و نظام معرفتی این دو سنت عرفانی با یکدیگر تفاوتی عمیق دارند، ساختار و شیوه‌ی تعلیم و تربیت آن‌ها نیز متمایز است.

با این مقدمات می‌توان تبیین کرد مشرب‌هایی که مبتنی بر دیدگاه عارفان سنت اول شکل گرفته با طریقه‌هایی که بر آراء عارفان سنت دوم منطبق است تا چه اندازه متفاوت‌اند و نوع نگرش آن‌ها به موضوع معرفت تا چه حد از هم فاصله دارد. این مسأله‌ی بنیادی خود کانون پویای تفاوت‌ها و اختلافاتی است که شعاع آن بسیاری از موضوعات و مفاهیم عرفانی را در دو سنت رایج در قرن هفتم هجری در بر می‌گیرد. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که مبانی سنت اول با اصول و تعالیم سنت دوم عرفانی تفاوت دارد و یک مشرب عرفانی نمی‌تواند نسبت مساوی با هر دو سنت برقرار کند؛ برای مثال در موضوع هستی یک عارف نمی‌تواند هم قائل به نظریه‌ی وسائط باشد و هم مبتنی بر نظریه‌ی دیگری که وجود آن نظریه را رد و نفی می‌کند، به تشریح نظام هستی پردازد.

اگر مشرب مولانا را در شمار مشرب‌های عرفانی سنت اول قرار دهیم، دیگر نمی‌توانیم سروده‌های او را منطبق با دیدگاه‌های ابن عربی و شاگردان و پیروان او شرح و تفسیر کنیم یا به عکس چنانچه مبانی طریقه‌ی مولانا را با آراء سنت دوم موافق بدانیم. ضروری است ابیات او را با همان اصول و قواعد سنت دوم تبیین کنیم. بر این اساس، برای تحقیق در هر اثر عرفانی لازم است ابتدا مشرب عرفانی صاحب آن اثر تعیین شود. این قاعده در باب شرح متون عرفانی نیز صادق است. بدین جهت هر شارح برای شرح مثنوی ابتدا باید برداشت و فهم درستی از مشرب عرفانی مولوی به دست آورد و آنگاه

به شرح مثنوی بپردازد. بدون انجام این کار، شرح اعتبار علمی ندارد و اشکالات و کاستی‌های بنیادی در آن راه پیدا می‌کند.

در این مقاله بر آن نیستیم که درباره‌ی ماهیت مشرب عرفانی مولانا سخن بگوییم اما به ضرورت درباره‌ی نسبت مشرب او با دو سنت عرفانی اشاره‌ای می‌کنیم. قرائن و نشانه‌های متعدد در مثنوی و دیگر آثار مولانا و همچنین دلایل بسیاری وجود دارد که حاکی از آن است که مبانی طریقه‌ی عرفانی جلال‌الدین محمد با مبانی سنت اول همخوانی دارد و مولانا این منظومه و دیگر آثار خود را در تبیین تعالیم و مبانی این سنت عرفانی پدید آورده است؛ بنابراین طریقه‌ی عرفانی مولانا به کلی از مشرب ابن عربی متفاوت است.^۱ بر اساس محورهای پنج‌گانه (که پیش از این بدان‌ها اشاره شد) به عنوان اصولی که سنت اول و دوم عرفانی را از هم متمایز می‌کنند، به خوبی می‌توان تصویری روشن از مشرب عرفانی مولانا به دست داد و تبیین کرد که طریقه‌ی جلال‌الدین کاملاً منطبق بر مبانی سنت اول است. در محور اول، یعنی غایت و هدف، کوشش مولانا مصروف آن است که به همان معرفتی دست یابد که عارفان سنت اول در پی آن بودند. در محور دوم، یعنی روش رسیدن به معرفت نیز، او همان روشی را برگزیده که در سنت اول همه از طریق آن به معرفت می‌رسند. در اصل سوم نیز، زبان عرفانی مولانا دارای ویژگی‌های زبان عرفانی سنت اول است. چنان‌که ذکر شد، اصل چهارم (موضوعات و مفاهیم) خود برآمده از دو اصل نخست و نیز نمودار آن دو است؛ بر این اساس مولانا موضوعات و مفاهیمی را بیان کرده که بر پایه‌ی مبانی سنت اول بنا نهاده شده است. همچنین مولانا در اصل پنجم، یعنی نظام تربیتی و پرورشی، همان شیوه‌ای را برگزیده است که دیگر عارفان سنت اول برگزیده بودند (نک: میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۸۸-۹۰).

در میان این پنج محور، موضوعات و مفاهیم در روش‌شناسی تحقیقات عرفانی جایگاهی ویژه دارد. بدان دلیل که در آثار عرفانی نمود چهار محور دیگر (غایت و هدف، روش، زبان عرفانی و نظام تربیتی) در قالب موضوعات و مفاهیم متعدد و متنوع به نگارش درآمده است؛ ازاین‌رو، از طریق بررسی و تحلیل موضوعات و مفاهیم عرفانی می‌توان سنت و مشرب هر عارف یا اثر عرفانی را تبیین کرد. بر همین مبنا این مقاله در بین پنج محور مذکور بر «موضوعات و مفاهیم» متمرکز شده است.

بررسی شروح مثنوی نشان می‌دهد که از این منظر آن‌ها دو اشکال مهم دارند: یکی آنکه شارحان مثنوی نه در مقدمه‌ی شرح خود و نه در مواضع دیگر به تبیین مبانی طریقه‌ی عرفانی مولانا به صورت منسجم و اصولی نپرداخته و تصویر روشنی از آن به دست نداده‌اند. هرچند از دایره‌ی واژگانی و اصطلاحات و موضوعات و مفاهیمی که در شرح به کار رفته، می‌توان تصور کرد که هر شارح چه نگرشی نسبت به مشرب عرفانی مولانا داشته است. دوم آنکه شارحان مثنوی، مشرب عرفانی مولانا را به درستی نشناخته‌اند. اشارات و قرائن موجود در شروح نشان می‌دهد که شارحان در فهم مشرب مولانا گرفتار نوعی آشفتگی فکری بوده و در شرح ابیات مثنوی طرحی منسجم نداشته‌اند.

۴. نقد شروح

چنان‌که گفته شد شارحان مثنوی در شروحي که بر آن نگاشته‌اند برای تبیین مشرب عرفانی مولانا و ویژگی‌های آن کوششی نکرده‌اند، اما از برخی اشاراتشان می‌توان دریافت که بعضی از آن‌ها متوجه تفاوت دو سنت عرفانی و گوناگونی آراء ابن‌عربی و مولانا شده‌اند؛ البته بعضی دیگر بدین تفاوت بسیار مهم توجه نکرده‌اند؛ گرچه همه‌ی شروح در عمل، البته با شدت و ضعف، برای شرح ابیات مولانا از آراء ابن‌عربی بهره جسته‌اند. بر این اساس دو گروه شرح‌نویس را می‌توان برشمرد:

۱. کسانی که به تفاوت مشرب ابن‌عربی و مولانا پی برده‌اند؛

۲. کسانی که متوجه تفاوت مشرب این دو نشده‌اند.

شاخص‌ترین شارح گروه نخست، بدیع‌الزمان فروزانفر است که در شرح خویش به صراحت آورده است: «...این تفسیر منوط است بدان که دلیلی به دست آید که مولانا نیز روش محی‌الدین بن‌عربی و پیروان مسلک تجلی را پذیرفته است که هنوز بر این ضعیف روشن نیست» (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۹).

او همچنین بعد از بهره‌گیری از کتاب *کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی* به عنوان یکی از منابع جلد سوم شرح مثنوی شریف، در باب این کتاب می‌نویسد: «این مقدمات [مطالب کتاب کشف اسرار] مبتنی است بر آراء و اقوال ابن‌عربی در کتب خود و نیز صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی در کتاب *مفتاح الغیب* و تفسیر سوره‌ی فاتحه

آسیب‌شناسی شروح مثنوی از حیث بی‌توجهی به سنت عرفانی مولانا ————— ۱۰۱

متأثر است از مباحثی که داود قیصری در آغاز شرح فصوص آورده است و با افکار حضرت مولانا چندان ارتباطی ندارد» (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۷۵۱).

فروزانفر در برخی مواضع نظر شارحانی که ابیات مثنوی را بر مذاق ابن‌عربی و پیروانش شرح کرده‌اند نپذیرفته است (نک: فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۹: ۱؛ همان، ج ۳: ۱۱۴۴). جالب است که فروزانفر نیز در مواضع گوناگون، که به تفصیل خواهد آمد، از دیدگاه‌های ابن‌عربی برای شرح ابیات مولانا بهره‌جسته و گاه نیز به تفاوت این دو سنت بی‌توجه بوده است. همچنین شارحان دیگر چون اکبرآبادی و بحرالعلوم با اینکه برای شرح مثنوی از مبانی و موضوعات سنت دوم عرفانی بیشترین بهره را برده‌اند، در بعضی مواضع مولانا و ابن‌عربی را با هم قیاس کرده‌اند؛ این بدان معناست که بویی از تفاوت این دو مشرب به مشامشان نرسیده است (نک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۵۸۷ و ۱۵۸۸؛ بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۴: ۲۸).

گروه دوم کسانی هستند که متوجه تفاوت مشرب مولانا و ابن‌عربی نشده‌اند. این گروه گاه ابیات را به واسطه‌ی ترکیبی از موضوعات هر دو سنت شرح کرده‌اند. چنان‌که ذکر شد بنیاد هستی‌شناسی در سنت نخست بر نظریه‌ی وسائط و در سنت دوم بر تجلی حق بنا شده است. آشکار است که به هر روی این دو نظریه کاملاً متفاوت‌اند و نمی‌توان در آن واحد به هر دو معتقد بود؛ اما برخی شارحان کوشیده‌اند تا از هر دو نظریه برای شرح برخی ابیات استفاده کنند (نک: سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷ و ۱۴۰). فروزانفر نیز گاه چنین عمل کرده است (نک: فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۱۸۳).

همچنین در برخی مواضع، همه‌ی صوفیان در یک دسته قلمداد شده‌اند و در باب دیدگاه‌های هستی‌شناسانه‌ی آن‌ها بحث شده است (نک: همایی، ۱۳۸۵: ۴۷۵؛ فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۲۴ و ۴۴۰). بدیهی است که با تفاوت و تنوع بسیار زیاد مشرب‌های عرفانی، چنین نظریاتی نیازمند بازنگری است. نیکلسون که در گروه اخیر جای دارد پیش‌تر رفته و مولانا را به نوعی پیرو ابن‌عربی خوانده است: «در این و در قطعه‌های دیگر استعاره‌پردازی عشق‌آمیز لفافه‌ای است بر آموزه‌ای که ابن‌عربی با الفاظ فلسفی بیان کرده است (فصوص: ۲۲۴، ۱۲): الاثر لایکون الا للمعدوم لا للموجود... من توضیح داود قیصری را (به صورت خلاصه) در اینجا می‌آورم...» (نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۳۳۰).

۱.۴. شیوه‌ی به‌کارگیری موضوعات و مفاهیم سنت دوم در شروح مثنوی

پیش‌تر اشاره شد که تقریباً همه‌ی شروح با به‌کارگیری مبانی سنت دوم، برای شرح ابیات مثنوی راهی غیرعلمی را پیموده‌اند، این موضوع در بعضی شروح کمتر نمود دارد و در برخی دیگر بنیان شرح را تشکیل می‌دهد. بر این اساس شیوه‌ی به‌کارگیری تعالیم سنت دوم را در شرح سروده‌های مولانا می‌توان در دو دسته تقسیم‌بندی کرد:

۱.۴.۱. شرح ابیات بر اساس مبانی سنت دوم عرفانی

بخشی شایان توجه از شروح مثنوی، بر اساس مبانی سنت دوم صورت گرفته است؛ چنان‌که می‌توان با گردآوری این گونه مواضع، تألیفی پر حجم را ترتیب داد. بر این مبنا تنها به ذکر چند نمونه‌ی شاخص در این باب اکتفا می‌شود:

در شرح ابیات نی‌نامه، در باب «نی» و تبیین مفهوم فنا از موضوع مراتب و درجات وجود، غیب اول، تعیین اول، اعیان ثابته، غیب ثانی و... استفاده شده است (نک: جامی، ۱۳۸۰: ۸۴ و ۸۵). «نیستان» مرتبه‌ی احدیت یا مرتبه‌ی اعیان (نک: انقروی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۴ و ۳۶) و نیز غیب اول و تعیین اول (نک: بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲، ۱۸، ۲۲۸، ۳۵۴؛ همان، ج ۳: ۱۵۳؛ همان، ج ۵: ۱۴، ۱۵۹ و...؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰؛ همان، ج ۲: ۲۱۲؛ همان، ج ۳: ۶۳، ۸۱، ۳۸۰ و...) دانسته شده است. همچنین «جدایی» را فیضان تعیین خوانده‌اند (خواجه ایوب، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۵).

افزون بر نی‌نامه، در سایر مواضع نیز می‌توان چنین موضوعاتی را یافت (نک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴؛ همان، ج ۳: ۱۲۴۶، ۱۰۸۵، ۱۲۰۹، ۱۴۴۸؛ همان، ج ۴: ۱۷۸۵ و...؛ فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۳۵؛ نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۶: ۱۹۹۶؛ شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۵۰؛ گولپینارلی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۸۵۳).

اثرپذیری از سنت دوم در شرح مثنوی تا بدانجاست که برخی شارحان برای توضیح ابیات به‌صراحت به آثار ابن‌عربی و پیروان او چون: صدرالدین قونوی و جامی استناد کرده‌اند. برخی از این شروح مانند شرح اکبرآبادی، بحرالعلوم و انقروی مملو است از استناد به فصوص و فتوحات (نک: انقروی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴، ۲۶، ۳۳، ۲۷۴، ۲۷۵؛ همان، ج ۲: ۶۰۵ و ۶۷۸؛ همان، ج ۴: ۵۴؛ همان، ج ۶: ۱۱۲۷ و...؛ اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۲، ۲۰۸، ۳۰۶، ۷۷۵ و ۷۷۶؛ همان، ج ۳: ۱۲۴۹، ۱۱۳۰؛ همان، ج ۶: ۲۴۹۱ و...؛ بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۵۷، ۴۲۷؛ همان، ج ۳: ۱۴۷، ۳۰۹؛ همان، ج ۶: ۸۹، ۲۳، ۱۹۳، ۲۹ و...).

۴. ۱. ۲. استفاده از مثنوی به‌عنوان محملی برای تبیین مبانی و موضوعات سنت دوم عرفانی

برخی شارحان مثنوی مانند اکبرآبادی، بحرالعلوم، سبزواری و نیکلسون در شرح بعضی ابیات توضیحاتی افزوده‌اند که کمکی به شرح نمی‌کند و نیازی به طرح آن‌ها نبوده است. بخشی معظم از این توضیحات تبیین آراء و دیدگاه‌های ابن‌عربی و پیروان اوست؛ درواقع این شارحان از ابیات مثنوی به‌عنوان محملی برای شرح و بیان مبانی و موضوعات سنت دوم عرفانی بهره‌جسته‌اند؛ این موضوع در شروح مکرر یافت می‌شود (نک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲، ۷۱، ۳۷ و ۳۸، ۳۵۷، ۴۳۶، ۷۴۵ و ۷۴۶، ۷۶۲ و ۷۶۳؛ همان، ج ۳: ۱۰۴۴-۱۰۴۶، ۱۰۶۹ و...؛ بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۰، ۲۴۰، ۳۴۷، ۳۶۰، ۳۸۳؛ همان، ج ۳: ۲، ۱۱۲، ۱۳۴؛ همان، ج ۴: ۱۸۴ و...؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۶۹، ۲۷۸؛ نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۵۳ و ۳۵۴؛ همان، ج ۳: ۱۱۹۲؛ همان، ج ۴: ۱۴۳۶، ۱۴۷۷).

۴. ۲. راه‌یافتن موضوعات و مباحث مربوط به سنت دوم عرفانی در شروح مثنوی

موضوع مهم دیگری که هم آشکارکننده‌ی شیوه‌ی شارحان در شرح مثنوی است و هم می‌تواند برای نگارش شرح‌ها در آینده به کار گرفته شود، تبیین مواضع لغزش در شرح ابیات مثنوی است. چنان‌که اشاره شد مهم‌ترین تفاوت‌های دو سنت عرفانی، در قالب اختلاف در موضوعات و مفاهیم بروز و ظهور می‌یابد. با توجه به تفاوت‌های مبنایی دو سنت، موضوعات و مفاهیم عرفانی آن‌ها در دو دسته جای می‌گیرند: ۱. موضوعات مشترک که در هر دو سنت به کار رفته است؛ ۲. موضوعات اختصاصی که فقط در سنت دوم کاربرد و رواج داشته است (نک: میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۷-۲۰).

از دیگر سو موضوعات و مفاهیم عرفانی را می‌توان در سه دسته‌ی کلی جای داد:

۱. خداشناسی؛

۲. هستی‌شناسی؛

۳. انسان‌شناسی.

هرکدام از این دسته‌ها مباحثی را در بر می‌گیرند. همانگونه که بخشی مهم از تفاوت‌های دو سنت عرفانی در موضوع هستی‌شناختی است، مهم‌ترین کاستی‌های راه‌یافته در شروح نیز در حوزه‌ی هستی‌شناسی جای می‌گیرد.

۴.۲.۱. هستی‌شناسی

۴.۲.۱.۱. پیدایش هستی. پیدایش هستی که از مهم‌ترین موضوعات عرفانی به شمار می‌رود معمولاً بر مبنای حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً فاحبیت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» شرح و بیان می‌شود. این حدیث در هر دو سنت عرفانی در کانون توجه بوده است؛ اما طرز تفسیر و تأویل آن در هر سنت متفاوت است. بر این اساس برخی شارحان کوشیده‌اند آرای مولانا را در این باب بر مبنای دیدگاه‌های ابن عربی تبیین کنند. مهم‌ترین ابیات مثنوی در این باب عبارت است از:

گنج مخفی بُد ز پری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد

(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۹)

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجینق تا رود فرق از میان این فریق

(همان: ۳۴)

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند بدم

(همان: ۲۷)

ابیات «منبسط بودیم و...» را به فیض اقدس و فیض مقدس یا به مرتبه‌ی اتحاد حقایق موجودات در غیب هویت ذات مربوط ساخته‌اند (نک: انقروی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰۸؛ خواجه ایوب، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۸).

در شرح بیت «گنج مخفی بد...» به آرای ابن عربی در باب حدیث «کنت کنزاً مخفیاً فاحبیت ان اعرف فخلقت الخلق» و موضوع اسمای الهی و مظاهر آن‌ها اشاره و انسان را به‌عنوان مظهر ذات یا جمعیت اسماء معرفی کرده‌اند (نک: بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۶۸، ۱۰۶، ۲۴۵) یا آن‌ها را به «وحدت وجود و وحدت موجود و تجلی حق و لفونشر عالم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت؛ و مسأله‌ی اتحاد وجود واحد مطلق با موجودات متکثره» (همایی، ۱۳۸۵: ۲۱۰) و موضوعاتی چون «مرتبه‌ی غیب هویت ذات»، «تجلی ذات به خود»، «اعیان ثابت»، «مرتبه‌ی عماء» و... پیوند زده‌اند (نک: فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۱۸۴؛ همان، ج ۱: ۲۲۷).

۴. ۲. ۱. ۲. وجود. وجود مهم‌ترین موضوع سنت دوم عرفانی به شمار می‌رود. اعتقاد به وحدت وجود از ارکان اندیشه‌ی عرفانی ابن‌عربی و پیروان اوست؛ درواقع عرفای سنت دوم همگی به وحدت وجود معتقدند؛ گرچه در بعضی فروع آن اختلاف نظر دارند. این در حالی است که عرفای سنت اول را نمی‌توان از معتقدان به وحدت وجود دانست (نک: کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۱۸؛ چیتیک، ۱۳۷۹: ۲۰۲؛ چیتیک، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۱۸؛ محمودیان، ۱۳۸۸: ۶۱). تقریباً همه‌ی شارحان بدون توجه بدین موضوعات کوشیده‌اند از هر بیتی که قابلیت دارد بهره بگیرند تا مولانا را به جمع عرفای معتقد به وحدت وجود معرفی کنند. بر همین مبنا در شرح بیتی چون:

نفس اول راند بر نفس دوم ماهی از سر گنده گردد نی ز دم
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۷۶)

که به صراحت در پی بیان نظریه‌ی وسائط است، بحث مراتب وجود را در انداخته‌اند (نک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۳۸۳؛ بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۵۹). در شرح ابیات دیگری مانند:

کز نیستان تا مرا بریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵)

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی‌نما
(همان: ۳۰)

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
(همان: ۳۴)

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد
(همان: ۱۱۱)

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۷۷۳)

نیز با تکیه بر مبانی وجودشناسی سنت دوم عرفانی و مباحثی چون «اعیان ثابت‌ه، مرتبه‌ی احدیت و هویت غیبیه و غیب الغیوب، اتحاد ظاهر و مظهر، تجلی وحدت در کثرت، اندماج کثرت در وحدت و وحدت وجود و وحدت موجود» کوشیده‌اند ابیات را شرح کنند (نک: انقروی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶؛ خواجه ایوب، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۶؛ بحرالعلوم،

۱۳۸۴، ج ۵: ۱۱۰؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۵۱؛ همایی، ۱۳۸۵: ۱۲۸؛ فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۸۴).

۴. ۲. ۱. ۳. تجلی. تجلی از اصطلاحات کلیدی هر دو سنت عرفانی به شمار می‌رود که از مشترکات لفظی این دو سنت است. در سنت نخست تجلی را با موضوع مشاهده پیوند می‌زنند و آن را سه گونه می‌دانند: «تجلی افعال»، «تجلی صفات» و «تجلی ذات». بر این اساس شهود تجلی در سه مرتبه‌ی مذکور به ترتیب «محاضره»، «مکاشفه» و «مشاهده» نامیده می‌شود (نک: کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۲۹-۱۳۱)؛ اما در سنت دوم تجلی معنای دیگری می‌یابد و با موضوع پیدایش هستی و مراتب وجود گره می‌خورد. در سنت دوم عرفانی سیر وجود از اجمال به تفصیل و از خفا به ظهور به واسطه‌ی تجلی صورت می‌گیرد. بر این مبنا نخستین تجلی حق را «فیض اقدس» و دومین تجلی را «فیض مقدس» می‌نامند (نک: میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۸۰؛ رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۶۸ و ۱۶۹). شارحان مثنوی چنین نکته‌ی مهمی را نادیده گرفته و برای شرح ابیات مولانا و تبیین آرای او تجلی را در معنای سنت دومی آن به کار برده‌اند.

در شرح «بی‌طلب تو این طلبمان داده‌ای / گنج احسان بر همه بگشاده‌ای» فیض اقدس و فیض مقدس را بیان کرده‌اند (نک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۴) و در بیت «مرغ بی‌اندازه چون شد در قفس / گفت حق بر جان فسون خواند و قصص»، پنداشته‌اند که «فسون» عبارت از «تجلی حق است به اسماء تشبیهی» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۰۹) یا آنکه بیت «پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است / مصطفی فرمود دنیا ساعتی است» را با مفهوم تجلی در سنت دوم پیوند زده‌اند (نک: فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۳۹).

۴. ۲. ۱. ۴. اعیان ثابته. اعیان ثابته از لوازم وحدت وجود و موضوعات مهم در تبیین مراتب وجود به شمار می‌رود. عالم خیال، ماهیات، استعداد و... نیز معمولاً در ذیل این مبحث جای می‌گیرند. برخی شارحان مثنوی بدان جهت که مولانا را معتقد به وحدت وجود می‌دانند در مواضع متعددی می‌کوشند به نحوی از موضوع اعیان ثابته بهره بگیرند تا سروده‌های مولانا را شرح کنند؛ برای مثال «غیب‌ها» را در بیت «جنس را بین نوع گشته در روش / غیب‌ها بین عین گشته در رهش» حقایق و اعیان ثابته انگاشته‌اند (نک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۸۸۸) یا منظور از «حقایق» را در بیت «پس حقایق را که اصل اصل‌هاست / دان که آنجا فرق‌ها و فصل‌هاست»، اعیان ثابته معرفی کرده‌اند (نک: نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۸۱، ۷۰۲). افزون بر آن در مواضع متعددی، از مفهوم اعیان ثابته

آسیب‌شناسی شروح مثنوی از حیث بی‌توجهی به سنت عرفانی مولانا ————— ۱۰۷

برای شرح ابیات سود جسته‌اند (نک: همان، ج ۱: ۹۳؛ بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۵: ۱۲۰؛ همان، ج ۱: ۱۲۷؛ همان، ج ۳: ۳۷۷، ۳۸۱، ...؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۴، ۱۶۰، ۲۳۸؛ همان، ج ۲: ۱۹۵؛ همان، ج ۳: ۴۵۲ و...).

یکی از موضوعات فرعی در مبحث اعیان ثابته مسأله‌ی «استعداد» یا «قابلیت» است. در هستی‌شناسی سنت دوم عرفانی هر یک از اعیان ثابته استعدادی دارند که بروز و ظهورشان در عالم بر مبنای همان استعداد است. شارحان مثنوی در شرح برخی ابیات مثنوی بدین مبحث سنت دومی چنگ زده‌اند تا بتوانند سخن مولانا را شرح و بیان کنند. این خلل بیشتر در شرح چنین ابیاتی رخ داده است:

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود

(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۱)

پیش از استحقاق بخشیده عطا دیده از ما جمله کفران و خطا

(همان، ج ۳: ۴۳۹)

بلکه شرط قابلیت داد اوست داد لبّ و قابلیت هست پوست

(همان، ج ۵: ۷۹۷)

بحرالعلوم، سبزواری، نیکلسون و فروزانفر در شرح این ابیات موضوع اعیان ثابته و استعداد و قابلیت آن‌ها را بیان کرده‌اند (نک: بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۸؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۹؛ نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۱۵؛ فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۶۰).

۴. ۲. ۱. ۵. خیال. از شواهد فراوان و مهمی که در آثار مولانا موجود است می‌توان دریافت، خیال از موضوعات مهم در منظومه‌ی فکری اوست؛ البته در این مقاله مجال تبیین خیال و معانی آن در دیدگاه مولانا وجود ندارد؛ اما نکته‌ی قابل تأمل در این باب آن است که خیال در سنت دوم عرفانی نیز یکی از موضوعات بسیار مهم به شمار می‌رود (نک: آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۸۳)؛ بدان جهت که خیال در هر دو سنت از مباحث پراهمیت محسوب می‌شود برخی شارحان مثنوی بدون توجه به معانی گوناگون آن در هریک از سنت‌های عرفانی در شرح ابیات مثنوی این موضوعات را خلط کرده‌اند. مهم‌ترین ابیاتی که شارحان در شرح آن‌ها خیال را در معنای سنت دومی آن در نظر گرفته‌اند عبارت است از:

می‌رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال

نیست‌وش باشد خیال اندر روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست
تو جهانی بر خیالی بین روان
وز خیالی فخرشان و ننگشان
عکس مهرویان بستان خداست
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۸)

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال
باز هستی جهان حسن و رنگ
علت تنگیست ترکیب و عدد
ز آن سوی حس عالم توحید دان
وین خیال و هست یابد زو نوا
ز آن سبب باشد خیال اسباب غم
ز آن شود در وی قمرها چون هلال
تنگ‌تر آمد که زندانیست تنگ
جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد
گر یکی خواهی بدان جانب بران
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۳۸ و ۱۳۹)

لاهوری نیستان را «ساحت علم الهی» دانسته «که در مرتبه‌ی احدیت عین ذات است» (لاهوری، ۱۳۷۷: ۱۲). اکبرآبادی، نیکلسون و شهیدی در شرح ابیات «تنگ‌تر آمد...» عالم خیال را عالم مثال انگاشته‌اند (نک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۰۱؛ نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۲۸؛ شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶ و ۲۷).

۲. ۴. ۱. ۶. عدم. از دیگر مباحث کلیدی در تبیین تفاوت دیدگاه عرفای سنت اول و دوم موضوع عدم است. عارفان سنت دوم تعاریفی از عدم به دست می‌دهند که در برخی مواضع به کلی از تلقی عرفای سنت اول از این موضوع متفاوت است. بر این اساس در سنت دوم بحث عدم را با عالم اعیان ثابته پیوند می‌دهند در صورتی که در سنت اول عدم، چنین جایگاهی ندارد؛ چون در آن سنت اصلاً موضوع اعیان ثابته طرح نمی‌شود. برخی شارحان مثنوی بدون توجه بدین تفاوت عمیق، عدم را در اشعار مولانا به شیوه‌ی عرفای سنت دوم دریافته و شرح کرده‌اند. مهم‌ترین ابیاتی که بدین شکل شرح شده‌اند عبارت است از:

آسیب‌شناسی شروح مثنوی از حیث بی‌توجهی به سنت عرفانی مولانا ————— ۱۰۹

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجودِ مطلقِ فانی‌نما
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۰)

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم ز آن سبب باشد خیال اسباب غم
(همان: ۱۳۸)

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
(همان، ج ۵: ۷۷۳)

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان
(همان، ج ۱: ۸۶)

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند بدم
(همان: ۲۷)

در شرح این ابیات «عدم» را اعیان ثابت‌پنداشته‌اند (نک: انقروی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۷۶؛ اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۸؛ فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۷۴۵؛ همان، ج ۱: ۲۲۷).

۲.۲.۴. انسان‌شناسی

شناخت انسان در هر دو سنت عرفانی از ارکان خداشناسی به شمار می‌رود؛ بنابراین سنت اول و دوم از ارکان خداشناسی به شمار می‌رود. بر این مبنا سنت اول و دوم از این حیث تفاوتی ندارند. مهم‌ترین تفاوت‌های دو سنت در موضوع انسان‌شناسی به بحث جایگاه و تعریف انسان و نیز موضوع ولایت باز می‌گردد. دقیقاً همان موضوعاتی که شارحان مثنوی را سردرگم کرده و موجب شده ابیات مولانای سنت اولی را بر اساس دیدگاه‌های ابن‌عربی سنت دومی شرح کنند.

۲.۲.۴.۱. انسان. ابن‌عربی انسان را «کون جامع» می‌داند (نک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۸). قیصری در این باب می‌نویسد: «و الکون فی اصطلاح هذه الطائفة، عبارة عن وجود العالم، من حیث هو عالم، لا من حیث إنه حق، و إن كان مراداً للوجود المطلق، عند أهل النظر. و هو هنا بمعنى المكون. أی، شاء أن یری أعیان أسمائه أو عین ذاته فی موجود جامع لجميع حقائق العالم، مفرداتها و مرکباتها، بحسب مرتبته یحصر ذلک الموجود أمر الأسماء و الصفات من مقتضیاتها و أفعالها و خواصها و لوازمها کلها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۹).

بر این اساس ابن عربی انسان را دارای دو ساحت می‌داند. «حق به وجهی و قایه‌ی عبد است و عبد به وجهی دیگر و قایه‌ی حق، پس می‌توان تعبیرهای گوناگونی از عالم هستی داشت: می‌توان آن را مخلوق نامید و یا حق خواند؛ می‌توان آن را حق مخلوق تلقی کرد» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۷۱۷؛ نک: همان: ۶۰۷). افزون بر آن ابن عربی دلیل پیدایش انسان و ماهیت وجودی آن را با «اعیان ثابته» پیوند می‌زند. بر این اساس وی منطبق بر نظام فلسفی عرفانی خویش و بر پایه‌ی اعتقاد به وحدت وجود می‌کوشد حقیقت انسان را تبیین کند. در آن سو مولوی قرار دارد که دو بعد وجودی برای انسان قائل است و از آن‌ها با عنوان «جان» و «تن» یاد می‌کند:

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵)

جان «روح انسانی» و تن «وجود خاکی» است (نک: خیاطیان، ۱۳۸۹: ۴۴؛ قنبری، ۱۳۸۸: ۵۲). این دیدگاه نه بر پایه‌ی وحدت وجود و نظام فکری سنت دوم، بلکه منطبق بر آرای عارفان سنت اول و بر محور تعالیم مشایخ پیش از مولوی چون سنایی و عطار است. همچنین بدان جهت که «اعیان ثابته» در منظومه‌ی فکری او جایگاهی ندارد، ماهیت وجودی انسان را نیز با اعیان ثابته پیوند نمی‌زند.

شارحان مثنوی بدون توجه به سنت عرفانی مولانا، انسان را در مثنوی براساس نظر ابن عربی و سایر عرفای سنت دوم شرح کرده‌اند. برای مثال انقروی آورده است: «هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش: این بیت شریف به تمهید یک مقدمه محتاج است که برای آن مقدمه نسبت خاصی هست که به جمله‌ی آن نسبت «نسب اسماء» گویند و «صور علمیه» اعیان ثابته را گویند، و اعیان ثابته به صور اسماء الهی اطلاق می‌کنند... اما حقیقت انسان مظهر جمیع اسماء است...» (انقروی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۴).

در سایر شروح نیز ابیاتی چون «بود آدم دیده‌ی نور قدیم / موی در دیده بود کوه عظیم» (نک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۴۴؛ بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۳: ۴؛ همان، ج ۶: ۱۹۶)؛ «مدح این آدم که نامش می‌برم / قاصر مگر تا قیامت بشمرم» (نک: فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۵۷؛ همان، ج ۳: ۱۱۲۳) و «آینه کَلّی تو را دیدم ابد / دیدم اندر چشم تو من نقش خود» (نک: شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۰) بر مبنای همان آرای ابن عربی که گفته شد و با استناد به گفته‌های او شرح شده است.

۲.۲.۲.۴. مرد و زن. ابن عربی در تدوین نظریه‌ی هستی‌شناختی خویش کوشیده است رابطه‌ی بین اسمای الهی و اعیان ثابته را مانند رابطه‌ی مرد و زن معرفی کند. بر این اساس اسمای الهی مؤثر مانند مرد و اعیان ممکنات پذیرنده به‌مثابه زن هستند. در آخرین فص فصوص الحکم چنین آمده است: «و إذا شاهدته فی نفسه - من حیث ظهور المرأه عنه - شاهدته فی فاعل، و إذا شاهدته فی نفسه من غیر استحضار صوره ما تکوّن عنه کان شهوده فی منفعل عن الحق بلا واسطه. فشهوده للحق فی المرأه أتم و أكمل، لأنه یشاهد الحق من حیث هو فاعل منفعل، و من نفسه من حیث هو منفعل خاصه. فلهذا أحب صلی الله علیه و سلم النساء لکمال شهود الحق فیهن، إذ لا یشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غنی عن العالمین. و إذا کان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، و لم تكن الشهاده إلا فی ماده، فشهود الحق فی النساء أعظم الشهود و أكمله. و أعظم الوصله النکاح و هو نظیر التوجه الإلهی علی من خلقه علی صورته لیخلفه فیرى فيه نفسه فسوآه و عدله و نفخ فيه من روحه الذی هو نفسُهُ، فظاهره خلق و باطنه حق» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۱۷).

بدین ترتیب زن و مرد در منظومه‌ی فکری ابن عربی، پیروانش و شارحان آثارش جایگاهی ویژه یافته است. این موضوع در شروح مثنوی نیز بازتاب یافته و شارحان بدون توجه به اختلاف دیدگاه مولانا و ابن عربی در هر موضعی که ممکن بوده آرای سنت دومی را در این باب بیان کرده و برای شرح ابیات مثنوی آن‌ها را به کار بسته‌اند. این مسأله در برخی مواضع چون «قصه‌ی دقوقی و کراماتش» یا ابیاتی که لفظ «مرد و زن» در آن‌ها آمده بروزی شایان توجه داشته است. اکبرآبادی در این باب نوشته است: «[قصه دقوقی] نمودن آن شمع‌ها در نظر هفت مرد: تمثّل شمع‌ها به صورت هفت مرد، اشارت به آن است که اسمای الهی فاعل و مؤثرند در اعیان ممکنات؛ چنانچه مرد مؤثر است در زن. پس برای این اشعار به علت این مناسبت به صورت هفت مرد نمودار شدند» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۲۰۲؛ همان، ج ۱: ۳۰۴).

بحرالعلوم در شرح «پرتو حق است آن معشوق نیست/ خالق است آن گوییا مخلوق نیست» معتقدات ابن عربی را در باب مرد و زن بیان کرده است (نک: بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۱۶، ۲۴۴). فروزانفر نیز بعد از شرح همین بیت، آرای ابن عربی در فص بیست و هفتم فصوص و سخن بعضی شارحان را که بیت مذکور را بر مبنای دیدگاه‌های ابن عربی شرح کرده‌اند نقل کرده است (نک: فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۰۳۵). نیکلسون نیز

با استناد به آرای ابن عربی در این باب، بیت «مصطفی آمد که سازد همدمی / کلمینی یا حمیرا کلمی» را شرح کرده است (نک: نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۰۲، ۳۴۹).

۵. نتیجه‌گیری

شرح برخی از مهم‌ترین ابیات مثنوی بدون توجه به مشرب عرفانی مولانا ممکن نیست. با وجود این در شروح مثنوی از حیث توجه به مشرب عرفانی مولانا کاستی‌های جدی وجود دارد. در هیچ یک از شروح، مبانی طریقه‌ی عرفانی مولانا و ویژگی‌های آن تبیین نشده است و جز معدودی از شارحان مانند فروزانفر، دیگران به تفاوت ماهوی مشرب عرفانی مولانا با مشی ابن عربی به کلی بی‌توجه بوده‌اند. این در حالی است که حتی فروزانفر هم در شرح برخی ابیات از مبانی سنت دوم بهره جسته است.

آرای ابن عربی و پیروانش تقریباً در همه‌ی شروح البته با شدت و ضعف بازتاب یافته است. انعکاس این دیدگاه‌ها در شروح مثنوی به دو شکل صورت گرفته است: ۱. شرح ابیات براساس مبانی سنت دوم عرفانی؛ ۲. استفاده از مثنوی به‌عنوان محمولی برای تبیین مبانی و موضوعات سنت دوم عرفانی.

همچنین بخش عمده‌ی تأثیرپذیری شارحان از سنت دوم در شرح سروده‌های مولانا به موضوعات هستی‌شناختی بازمی‌گردد و بخشی نیز به مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی اختصاص دارد. بر این اساس مهم‌ترین موضوعی که شارحان را در شرح ابیات مثنوی به خطا انداخته عبارت است از: پیدایش هستی، وجود و مراتب آن، تجلی، اعیان ثابت، عدم، انسان، مرد و زن.

بر این اساس ضروری می‌نماید در روش تحقیق و شرح متون بازننگری جدی صورت گیرد و با توجه به ضعف‌ها و کاستی‌های شروح مثنوی، بایسته است بر این منظومه‌ی بسیار مهم و باارزش شرحی جدید نگاشته شود که بر مبنای منظومه‌ی فکری و مشرب عرفانی مولانا ابیات مثنوی را شرح و بیان کند.

یادداشت‌ها

۱. چنان‌که در پیشینه‌ی تحقیق ذکر شد پیش از این تحقیقاتی در باب مقایسه‌ی دیدگاه‌های ابن عربی و مولانا انجام گرفته است. چیتیک تأثیرپذیری مولانا را از ابن عربی را رد می‌کند و معتقد است تفاوت عمیقی بین دیدگاه‌های این دو وجود دارد (نک: چیتیک، ۱۳۸۰: ۱۱۱-).

۱۱۸). دشتی نیز در چند مقاله به اثبات می‌رساند که مشی عرفانی ابن عربی و مولانا متفاوت از یکدیگر است (نک: دشتی، ۱۳۸۲ الف: ۱۷۰ و ۱۷۱؛ همان، ۱۳۸۲ ب: ۶۶ و ۶۷؛ همان، ۱۳۸۴ الف: ۸۴؛ همان، ۱۳۸۴ ب: ۸۵). مایل هروی نیز شیوه‌ی عرفانی مشایخ خراسان از جمله مولانا را متفاوت از ابن عربی و شاگردانش می‌داند (نک: ابن عربی، ۱۳۷۵، مقدمه: ۳۰ و ۳۱). همایی هم به تفاوت طریقه‌ی مولوی از ابن عربی معتقد است (نک: کاشانی، ۱۳۷۶، مقدمه: ۴۵).

۲. در باب نظریات مولانا در موضوع «خیال» تاکنون چند مقاله نگاشته شده است که عبارتند از: «بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا» نوشته‌ی علوی‌زاده و تقوی (۱۳۸۸)، «بررسی تطبیقی معانی و جایگاه خیال در مثنوی و آرای افلاطون» اثر حلبی و علیاری (۱۳۹۱).

۳. «کون» در اصطلاح این طایفه [اهل وحدت] عبارت است از وجود عالم از حیث عالم‌بودن آن نه از حیث حق‌بودن آن. اگرچه [کون] نزد اهل استدلال با وجود مطلق مترادف بود. و در اینجا به معنی کائنات است؛ یعنی او [حق] خواست که اعیان اسماء یا عین ذاتش را در موجودی ببیند که جامع جمیع حقایق عالم، اعم از مفردات و مرکبات آن، باشد. چنین موجودی به حسب مرتبه اش، اسماء و صفات را از حیث مقتضیات، افعال، خواص و لوازمشان به کلی در بر می‌گیرد.

۴. و چون مرد حق را در زن مشاهده کرد، شهودش در منفعل می‌باشد و چون او را در نفس خودش، از حیث ظهور زن از او، مشاهده کند، او را در فاعل مشاهده کرده است و چون او را از [در] خودش، بدون استحضار صورت آنکه از او تکوین یافته است، مشاهده کند شهودش در منفعل از حق، بدون واسطه می‌باشد؛ بنابراین شهودش مر حق را در زن، تمام‌تر و کامل‌تر است، زیرا او حق را [در او] از آن حیث که او، فاعل و منفعل است مشاهده می‌کند و از خودش، از آن حیث که فقط منفعل است. پس از این جهت است که آن حضرت، صلی‌الله علیه و سلم، زنان را به سبب کمال شهود حق در آنان، دوست می‌داشت؛ زیرا حق تعالی هیچ‌گاه مجرد از مواد مشاهده نمی‌گردد، چون خداوند ذاتاً بی‌نیاز از عالمیان است. بنابراین چون امر از این وجه غیرممکن است و شهود جز در ماده نمی‌باشد، پس شهود حق در زنان، بزرگترین شهود و کامل‌ترینش می‌باشد. بزرگ‌ترین وصلت، نکاح [جماع] است که همانند توجه الهی است بر کسی که او را بر صورت خودش آفریده است تا وی را خلیفه گرداند و در او صورت خود، و بلکه نفسش را مشاهده نماید؛ بنابراین او را تسویه و تعدیل کرد و در وی از روحش که نفس خویش است دردمید. پس ظاهر او خلق است و باطنش حق (نک: ابن عربی، ۱۳۸۷: ۴۱۸ و ۴۱۹)

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه‌ی قیصری. تهران: امیرکبیر.
- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۷۰). فصوص‌الحکم. ج ۱، به تحقیق ابوالعلا عفیسی، تهران: الزهراء.
- آقاحسینی، حسین و امید ذاکری‌کیش. (۱۳۹۲). «بررسی و نقد شروح مثنوی با تکیه بر توجه آن‌ها به روایت، پیوستگی ابیات و متن مثنوی». ادب و زبان دانشگاه شهید باهنر کرمان، س ۱۶، ش ۳۴، صص ۱-۳۱.
- _____ . (۱۳۷۵). رسائل ابن عربی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- _____ . (۱۳۸۵). فصوص‌الحکم. ترجمه و تحلیل از محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- _____ . (۱۳۸۷). فصوص‌الحکم. تصحیح و ترجمه‌ی محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- اکبرآبادی، ولی محمد. (۱۳۸۳). شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار. ج ۱، ۳، ۴، ۶، تهران: قطره.
- امین، سیدحسن. (۱۳۷۹ الف). «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی (۱)». متن‌پژوهی ادبی، ش ۱۱، صص ۱-۳۰.
- _____ . (۱۳۷۹ ب). «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی (۲)». متن‌پژوهی ادبی، ش ۱۳، صص ۶۰-۷۵.
- انقروی، اسماعیل. (۱۳۸۸). شرح کبیر انقروی بر مثنوی مولوی، ج ۱، ۲، ۴، ۶، ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، تهران: نگارستان کتاب.
- بحرالعلوم، محمدبن محمد. (۱۳۸۴). تفسیر عرفانی مثنوی معنوی. ج ۱، ۳، ۴، ۵، ۶، تهران: ایران یاران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۰). مرقع‌نی نامه جامی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۷۹). «ابن عربی، مولانا و اندیشه‌ی وحدت وجود (۱)». پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۵۶، صص ۱۷۸-۲۰۷.

- _____ . (۱۳۸۰). «ابن عربی، مولانا و اندیشه‌ی وحدت وجود (۲)». پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۷ و ۸، صص ۱۰۷-۱۲۰.
- حلبی، علی‌اصغر و شمسی‌علیاری. (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی معانی و جایگاه خیال در مثنوی و آرای افلاطون». متن‌شناسی ادب فارسی، ش ۱۶، صص ۹۳-۱۰۶.
- خواجه ایوب. (۱۳۷۷). اسرارالغیوب: شرح مثنوی معنوی. ج ۱، تصحیح و تحشیه‌ی محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- خیاطیان، قدرت‌الله. (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن‌عربی و مولوی». خردنامه‌ی صدر، ش ۶۱، صص ۴۰-۶۴.
- دشتی، سیدمحمد. (۱۳۸۲ الف). «مقایسه‌ی وحدت وجود در فصوص ابن‌عربی و مثنوی مولوی». معارف، ش ۵۸، صص ۱۵۸-۱۷۱.
- _____ . (۱۳۸۲ ب). «مولوی و نظریه‌ی اسماء و صفات ابن‌عربی». معارف، ش ۵۹، صص ۴۰-۶۷.
- _____ . (۱۳۸۴ الف). «انسان کامل در فصوص و مثنوی». هفت آسمان، ش ۲۸، صص ۶۱-۸۶.
- _____ . (۱۳۸۴ ب). «مقایسه‌ی نظرات ابن‌عربی و مولوی در باب جبر و اختیار». کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۹۵، صص ۸۰-۸۵.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری. تهران: سمت.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۷۴). شرح مثنوی. ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- سلماسی‌زاده، جواد. (۱۳۵۵). «مشکل‌های شارحان مثنوی معنوی مولوی». وحید، ش ۱۹۷، صص ۴۷۳-۴۷۷.
- شجری، رضا. (۱۳۸۶). معرفی و نقد و تحلیل شروح مثنوی: شروح فارسی و موجود در ایران. تهران: امیرکبیر.
- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). شرح مثنوی. ج ۱ و ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- علوی‌زاده، فرزانه و محمد تقوی. (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن‌عربی و مولانا». جستارهای ادبی، ش ۱۶۶، صص ۱۱۱-۱۲۸.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف. ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: زوار.
- قنبری، بخشعلی. (۱۳۸۸). «خاستگاه اطوار و سرشت انسان در مثنوی». پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۵، صص ۴۹-۷۴.

- قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمودبن‌علی. (۱۳۷۶). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳). «شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه‌ی وحدت وجود». اندیشه‌ی دینی، ش ۱۰، صص ۹۷-۱۲۲.
- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۱). نشر و شرح مثنوی. ج ۳، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- لاهوری، محمدرضا. (۱۳۷۷). مکاشفات رضوی. تهران: روزنه.
- محمودیان، حمید. (۱۳۸۸). «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم‌شناسی و پیشینه‌ی آن»، فصلنامه‌ی تخصصی عرفان، ش ۲۰، صص ۳۷-۶۷.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۰). مثنوی معنوی. ج ۱ و ۳ و ۵، تصحیح رینولد انیکلسون، تهران: هرمس.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)، ش ۲۲، صص ۶۵-۸۸.
- _____ . (۱۳۹۴). تاریخ تصوف ۲. تهران: سمت.
- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۸). شرح مثنوی معنوی مولوی. ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، تهران: علمی و فرهنگی.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵). مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟. ج ۱، تهران: هما.