

بررسی تأویلات داستانی در دفتر چهارم مثنوی

مجتبی صفرعلیزاده^۱

آیت شوکتی^۲

فرزانه مهدیخانی^۳

چکیده

مولوی یکی از شاعران مشهور عرصه عرفان است که در مثنوی، در ضمن حکایت‌ها و داستان‌های گوناگون، راه‌های رهایی از کالبد جسمانی و تن فانی و سیر در عالم ملکوت و راه‌های وصول به مراتب عشق و معرفت و لزوم پیروی از پیر و مراد در این وادی و همچنین نایل شدن به مراتب عالی عرفانی همچون فقر، فنا، بقا و ... را به مدد و راهنمایی پیر در قالب تمثیل‌های زیبا، نغز و بدیع به رشته نظم در آورده است. اشعار مولوی به سبب ارجاعات برون متنی از قابلیت‌های زیاد تأویلی برخوردار هستند؛ به همین سبب در این مقاله به تأویل داستان‌های دفتر چهارم پرداخته و کوشش شده است که منظور و هدف غایی و اصلی شاعر از سرودن ابیات این داستان‌ها استخراج و بیان شود.

کلید واژه‌ها:

تأویل، تفسیر، تمثیل، عرفان، مثنوی مولوی،

۱ - استادیار و عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران.

۲ - عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران.

۳ - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران.

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۰/۲۳

تاریخ وصول: ۹۳/۱۰/۰۸

پیشگفتار

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی ملقب به خداوندگار که به مالای روم و مولوی رومی آوازه یافته است، در ششم ربیع الاول سال ۶۰۴ هـ ق در بلخ واقع در شمال شرقی ایران آن روزگار، و افغانستان کنونی، به دنیا آمد (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۸۲). از اساتید نامدار مولانا می‌توان به صدرالدین محمد ابن اسحاق قونوی، قطب‌الدین محمود شیرازی، فخرالدین عراقی، شیخ نجم‌الدین رازی، قاضی سراج‌الدین محمود ارموی، صفی‌الدین هندی و سعدی را نام برد (استعلامی، ۱۳۶۹: ۴۵-۴۴). عشق پایه اصلی مسلک و مرام و اساس مکتب و طریقه عرفانی مولوی است و تقابل عقل و عشق به وضوح در شعر مولانا مشهود است. مولانا عقل را در مقابل عشق، ناتوان شمرده است و معتقد است که در بزم عاشقان عقل را راهی نیست (همایی، ۱۳۸۵: ۸). در مورد مذهب و عقیده مولانا گفته‌اند که او سنی حنفی مذهب اشعری مسلک بود و در فروع مذهب از پیروان خلیفه بوده و خاندانش مذهب حنفی داشتند (همان: ۴۱). دیوان غزلیات و مثنوی معنوی دو جویدار شیرین و گوارایی هستند که تا ابد کام تشنگان معرفت و رهپویان حقیقت را سیراب خواهند نمود.

علامه محمدتقی جعفری عواملی را که سبب جذابیت سخن مولانا شده است، چنین برشمرده‌اند: «۱- استناد به آیات قرآن و احادیث و روایات ۲- اطلاعات فراوان مولوی از معارف متنوع بشری و الهی ۳- بیان حقایق در زبان تمثیل ۴- آشتی دادن ماده و معنی ۵- برتری اندیشه مولانا از حد معمول بشر و...» (جعفری، ۱۳۸۲: ۲۱). از آثار مولانا می‌توان به کلیات شمس، مثنوی، رباعیات، فیه ما فیه، مکاتیب و مجالس سبعة که مجموعه مواضع مولانا می‌باشد، اشاره کرد (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۱۹۰-۱۶۷). از این میان مثنوی کتاب تعلیم طریقت برای نیل به حقیقت است. در این اثر مولوی، اوج پرواز فکر بسیار بلند است و کسی که از سطح قصه در می‌گذرد در ورای آن، اندیشه‌های بلند و هیجان‌های لطیف و شریف می‌یابد فهم آن برای هر کس میسر نیست حتی بعضی آن را نوعی تفسیر-تفسیر عرفانی و شاعرانه- از قرآن دانسته‌اند که آکنده است از مطالب و نکات آیات و احادیث. در واقع مولانا نه فقط بسیاری از آیات قرآن و داستان‌های انبیا را در این کتاب غالباً با مشرب اهل تأویل تفسیر می‌کند، پاره‌ای از احادیث پیامبر را نیز در طی کتاب تفسیر و تبیین می‌کند (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۲۳۵-۲۳۳). مولانا سرانجام بعد از بیماری که پزشکان آن را تشخیص ندادند، در روز یکشنبه جمادی الآخر سال ۶۷۲ هـ ق در ۶۸ سالگی درگذشت و لحظه مرگ او را هنگام غروب آفتاب ذکر کرده‌اند. (شیمل، ۱۳۷۵: ۲۸).

تعریف تأویل و تفسیر و تفاوت آن دو

تأویل در سخن به معنای بازگرداندن، بازگشتن دادن، تفسیر کردن، بیان کردن، شرح و بیان کلمه یا کلام به طوری که غیر از ظاهر آن باشد و جمع آن تأویلات است (ف.م). تأویل از کلمات کلیدی قرآن و همچنین از اصطلاحات علوم قرآنی که در حوزه علم حدیث، حکمت، عرفان، علوم بلاغی و ادبی هم کاربرد دارد. واژه تأویل از ریشه «اول» به معنای بازگشت است و اصطلاحاً "در ترادف و تا حدودی در تقابل با تفسیر معنا می‌شود. در عرف اهل علم تفسیر فرقی هست میان تفسیر و تأویل. کشف معنی آیات محکم را تفسیر گویند و بیان معنی آیات متشابه و دیگر وجوه و احتمالات او را تأویل گویند. اغلب محققان گفته‌اند تفسیر ناظر به لفظ و الفاظ است. اما تأویل ناظر به ساختمان جمله و نحوه تعبیر است (دایره‌المعارف تشیع: ۵۹-۵۸). تأویل (بر وزن مصدری تفعیل) نیز با معنای دوم پیوند دارد و «تأویل کلام» بدان باز می‌گردد. (حداد عادل، ۱۳۸۳: ۳۱۳).

تفسیر علمی است که حقیقت معانی آیات و قرآن را به حسب طاقت انسان و به مقتضای قواعد لغوی و صرفی و نحوی و بلاغی عرب بیان کند و مراد خدا را از قرآن آشکار سازد و در مورد مفردات و ترکیبات و معانی آنها و اسباب نزول و ترتیب نزول و توضیح اشارات و جملات و تمییز ناسخات و منسوخات و محکم‌ها و متشابهات از یکدیگر و تفصیل تعریضات و قصص و حکایات آن بحث کند.

غرض از آن معانی و حقایق قرآنی و فایده آن حصول قدرت در استنباط احکام شرعی بر وجه صحیح و موضوع آن کلام الله است، ج تفاسیر، تفسیرات (ف.م). تفسیر را بعضی چنین معنی کرده‌اند که تفسیر کشف ظاهر قرآن است و تأویل کشف باطن و بعضی دیگر گفته‌اند تفسیر آن است که به روایت تعلق داشته باشد و تأویل آن که به درایت و بعضی گفته‌اند تفسیر محکمت را باشد و تأویل متشابهات را (ل.د). درباره تفاوت یا یکی بودن تفسیر و تأویل اختلاف است: گروهی بر آنند که هر دو لفظ آن است به شرط آنکه محتمل را موافق کتاب و سنت بیابند. مانند قول خدای تعالی: «یخرج الحی من المیت» اگر بدان بیرون آوردن پرنده از بیضه اراده شود تفسیر خوانند و اگر بدان اخراج مؤمن از کافر یا عالم از جاهل اراده شود تأویل است (انوشه، ۱۳۸۱: ۳۸۲). موضوع علم تفسیر، قرآن است؛ تفسیر حقیقت معانی آیات قرآن را به

اندازه طاق انسان و به مقتضای قواعد لغوی، صرفی، نحوی و بلاغت عرب بیان می‌کند و در حقیقت مراد خدا را از قرآن آشکار می‌نماید و در مورد مفردات، ترکیبات معانی آنها، اسباب نزول، ترتیب نزول، توضیح اشارات، مجملات، تمییز ناسخان، منسوخات، محکمت و متشابهات از یکدیگر تفضیل و تعریفات، قصص و حکایت آن بحث می‌کند. تفسیر قرآن در واقع (ام‌العلوم) قرآن پژوهی است که با دانستن آن بسیاری از نکات قرآن دانسته خواهد شد. (همان: ۳۸۳)

در گذشته تفسیر و تأویل دو لفظ مترادف بود؛ لذا طبری در تفسیر خود (جامع البیان) آن دو را به یک معنا گرفته است و در موقع تفسیر آیه می‌گوید (القول فی التأویل الآیه) ولی در اصطلاح متأخران تأویل به معنایی مغایر با تفسیر و شاید اخص از آن به کار رفته است. از این رو تفسیر عبارتست از: رفع ابهام از لفظ دشوار و نارسا و در جایی کاربرد دارد که به علت تعقید و پیچیدگی در الفاظ معنا مبهم و نارسا باشد. ولی تأویل عبارت است از رفع شک و شبهه از اقوال و افعال متشابه، بنابراین تأویل در موردی که ظاهر لفظ یا عمل شبهه انگیز باشد به طوری که موجب پوشیدگی حقیقت معنای کلام و غرض اصلی گوینده شده، گردد و وظیفه تأویل کننده برطرف کردن این خفا و نارسایی است. بنابراین تأویل علاوه بر رفع ابهام همزمان دفع شبهه نیز می‌نماید؛ پس هر جا تشابهی در الفاظ باشد، ابهامی در معنا حاصل خواهد شد؛ لذا در تأویل رفع ابهام و رفع شبهه توأم است (معرفت، ۱۳۸۰: ۲۲).

به کارگیری تأویل دارای دو جهت کاملاً متفاوت است. تأویل عقلی مبتنی بر دخالت نظر شخصی مفسر (رأی) و تفکر فردی وی پس از بکارگیری کامل تمام مراجع مربوط به زبان و نیز سنت می‌باشد. جسورانه‌ترین و مشهورترین نمونه‌های این نوع تأویل از تفسیر قرآن در مذهب معتزله فراهم آمده است. از طرف دیگر، تأویل کشفی درونی - از طریق درک مستقیم و شهودی مفهوم کلمات و آیات قرآنی مورد نظر می‌باشد. این شیوه تفسیر از نظر ماهیت و اسلوب با نوع اول تأویل کاملاً تفاوت دارد. تأویلات القران کاشانی، که موضوع مطالعه ماست، تقریباً منحصر بر اساس این شیوه تفسیر پایه‌ریزی شده است و تنها تأویل کشفی است که در این باب (براساس) شیوه «استنباط» که در تفسیر قرآن از زمانی که پل نوئیا آغاز آن را با تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) می‌داند، انجام شده است (لوری، ۱۳۸۳: ۵۳).

تمامی حکایت آن عاشق که از عسس گریخت در باغی مجهول، خود معشوق را در باغ یافت و عسس را از شادی، دعای خیر می‌کرد و می‌گفت که: عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم مولانا در این حکایت معانی بسیار فخیمی را بیان کرده‌است؛ از آن جمله اینکه در این دنیا همه امور نسبی است؛ همچنانکه خداوند متعال می‌فرماید: عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم. لذا مطلق‌نگری در مورد تمام امور پسندیده نیست و این مطلق‌نگری می‌تواند انسان را از رشد تمام جنبه‌های روحی و اخلاقی باز دارد. (زمانی، ۱۳۸۹: ۳۴).

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۵۹-۵۶)

خداوند بر تمام اعمال و افکار انسان‌ها عالم است؛ لذا سالک باید در تمام مراحل سیر و سلوک بر نفس اماره خود حاکم باشد؛ در غیر این صورت این نفس باعث مهجوری از درگاه معشوق می‌شود. کسی که بر خویشتن خویش حاکم باشد و خدا را همواره حی و حاضر ببیند کمتر مرتکب گناه می‌شود ولی کسی که در تصرف نفس خود باشد، نشانه‌های آشکار حضور خداوند را نیز نمی‌بیند؛ چنانچه در این داستان معشوق باد را که یک نشانه حضور حق تعالی است برای عاشق هوس‌ران متذکر می‌شود (زمانی، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۷).

باد را دیدی که می‌جنبد، بدان باد جنبانی ست اینجا باد ران
مروحه تصریف صنع ایزدش زد بر باد و همی جنبانش
جزو بادی که به حکم ما، درست باد بیزن تا جنبانی نجست
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۲۷-۱۲۵)

مولوی با استفاده از باد و بادران برای تفهیم فنا استفاده می‌کند و می‌گوید باد به واسطه خود باد نیست بلکه بادرانی آن را به حرکت در می‌آورد. پس علم فنا آن بود که بدان دنیا فانی است اما حقیقت فنا پاک شدن سالک از صفات خود است که آن صفات مانع از سیر و سلوک او می‌شود، هجویری می‌فرماید: «فاذا فی العبد عن اوصافه ادرك البقاء بتمامه» (انصاری، ۱۳۷۱، ۳۱۳-۳۱۲). پس فنای فی الله، نسبی است، یعنی؛ ولی حق، فانی از وجود کاذب و باقی به حق است (زمانی، ۱۳۸۲: ۶۵۳).

او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او رابقاست
(همان: ۳۹۹)

حکایت آن واعظ که در آغاز تذکیر، دعای ظالمان و سخت‌دلان و بی‌اعتقادان کردی

هر رنجی الزاماً شرّ نیست، چنانچه هر خیری الزاماً خیر نیست. برخی از سختی‌ها همچون ضربه‌ای بیدار کننده انسان را متوجّه حقیقت و خداوند می‌سازند؛ همچنان که خداوند متعال برخی از همسران و فرزندان را دشمن خطاب می‌کند و در آیه ۱۴ سوره تغابن می‌فرماید: «یا ایّها الذین آمنوا إنّ من أزواجکم و أولادکم عدوّاً لکم فاحذروهم» (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۷).

بنده می‌نالد به حق از درد و نیش	صد شکایت می‌کند از رنج خویش
حق همی گوید که آخر رنج و درد	مرتورا لابه کنان و راست کرد
در حقیقت دوستانت دشمنند	که ز حضرت دور و مشغولت کنند

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۹۶-۹۲ و ۹۱)

و همچنین می‌توان گفت که بلا مخصوص محبّان خداوند است و هر چه تقرّب بیشتر باشد، رنج و عذاب نیز بیشتر است؛ چنانچه پیامبران که مقرب‌ترین مردمان به حق هستند، دچار بلاهایی شده‌اند که دیگر قوم‌ها نشده‌اند؛ «أشدّ الناس بلاء الانبیاء ثمّ الصّالحون ثمّ الأمثلُ فالأمثل» (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۹).

زین سبب بر انبیاء رنج و شکست	از همه خلق جهان افزون ترست
تازجان‌ها جانشان شد زفت‌تر	که ندیدند آن بلا قوم دگر

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۰۱-۱۰۰)

به عبارت دیگر می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر انسان دیده‌خدایین داشته باشد، از سختی‌های دنیوی نمی‌رنجد و آنها را به منزله امتحانی می‌داند که خداوند برای تزکیه و تطهیر روح بندگان خود بر آنها هر چند گاهی مقرر می‌کند (زمانی، ۱۳۸۹: ۵۱).

که بلای دوست تطهیر شماسست	علم او بالای تدبیر شماسست
چون صفا بیند، بلا شیرین شود	خوش شود دارو چو صحت بین شود

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۰۸-۱۰۷)

مولوی با استفاده از این داستان مسأله ریاضت اجباری و اختیاری را پیش می‌کشد و می‌گوید یا مانند سالکان حقیقی به اختیار و میل خود لگام بر توسن نفس امّاره زن و یا اینکه رضاده تا خداوند با رنج و سختی به تو ریاضت دهد.

ور نمی‌تانی رضا ده ای عیار	گر خدا رنجت دهد بی‌اختیار
----------------------------	---------------------------

(همان: ۱۰۶)

در دفتر سوم نیز در مورد ریاضت اجباری سخن می‌راند و می‌فرماید:

پس ریاضت را به جان شو مشتری	چون سپردی تن به خدمت، جان بری
ور ریاضت آیدت بی اختیار	سر بنه، شکرانه ده، ای کامیار
چون حقت داد آن ریاضت شکر کن	تو نکردی او کشیدت ز امر گُن

(همان: ۳۳۹۸-۳۳۹۶)

لذا بلا در نزد سالکان، یعنی؛ ابتلا و امتحان دوستان به انواع بلاها که هر چند بلا بر بنده قوت پیدا کند قربت زیاده شود صاحب اللمع گوید: بلا عبارت است از ظهور امتحان حق نسبت به بنده خود به واسطه ابتلای وی به ابتلات از تعذیب ورنج و شقت (سجادی، فرهنگ اصطلاحات عرفانی).

قصه آن دَبَاغ که در بازار عطاران از بوی عطر و مُشک، بی‌هوش ورنجور شد

موانست و مجالست با یک امر باعث می‌شود که فرد از آن متأثر شده و تحت تأثیر ویژگی‌های آن قرار بگیرد؛ کسی که تمام عمر با گناهان نشست و برخاست می‌کند، آن گناه جزو ویژگی لاینفک زندگی او می‌شود و روح او را به آن امور معتاد می‌کند و از پذیرفتن حقیقت سر باز می‌زند؛ همچون آن دَبَاغ که به سبب عادت به بوهای نامطبوع در بازار عطر فروشان بی‌هوش می‌شود. (زمانی، ۱۳۸۹: ۹۴)

آن که در تون زاد و پاکی را ندید	بوی مشک آرد بر او رنجی پدید
---------------------------------	-----------------------------

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۲۵۶)

دَبَاغ در این داستان نماد سالک ناآگاهی است که خود را با امور نفسانی مشغول می‌کند و به تدریج قدرت تمیز حق از باطل را از دست می‌دهد؛ در نتیجه بوی دل‌ویز تقوی را نمی‌شنود مولوی می‌گوید:

الخبیثات الخبیثین را بخوان	رو و پشت این سخن را بازدان
مر خبیثان را نسازد طیبات	درخورو لایق نباشد ای ثقات

(همان: ۲۸۱-۲۸۰)

مصرع دوم اقتباس از عبارت قرآنی «الخبیثاتُ للخبیثینَ والخبیثونَ للخبیثاتِ ...» است مقصود اینکه هر جنسی با جنس خود مقترن می‌شود و لذا با عنبر و گلاب نباید معتاد به بوی ناخوش را درمان کرد و هر گاه علت بیماری معلوم شود درمان مسیر می‌شود (زمانی، ۱۳۸۲: ۶۴۷).

چو بدانستی سبب را سهل شد
دانش اسباب دفع جهل شد
کز خلاف عادت است آن رنج اوی
پس دوی رنجش از معتاد جوی
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۲۷۷ و ۲۷۳)

تأکید مولوی در این داستان پرهیز از همنشینی با امور نفسانی است؛ زیرا آن امور به مانند حجابی است که سالک را از خدا دور کرده و در مقابل دریافت حقیقت کور و کر می‌کند آنچه که قرار می‌گیرد بین صوفی و حقیقت، را حجاب می‌گویند حقیقت حجاب آن چه تو را از حقّ منع می‌کند اگر چه کواشف و معارف باشد (شیرازی، ۱۰۸۵: ۵۷۲).

اما از نظر هجویری حجاب بر دو نوع است: یکی حجاب رینی و این هرگز برنخیزد و دیگر حجاب غینی و این زود از میان می‌رود و بیان این آن بود که بنده‌ای باشد که ذات وی حجاب حقّ باشد تا یکسان باشد نزد وی حقّ و باطل و بنده‌ای باشد که صفت وی حجاب حقّ است و پیوسته طبعش حقّ می‌طلبد و از باطل می‌گریزد و معنی رین، ختم و طبع یکی است؛ چنانچه خدای تعالی در آیه هفت سوره بقره گفته: «كَلَّا بَلْ اَنْ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ» (مطففین ۱۴) آن گاه علتش را نیز در آیه ۷ سوره بقره بیان کرد: خَتَمَ اللهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ و عَلٰى سَمْعِهِمْ (هجویری، ۱۳۷۱: ۵).

قصه عطارى که سنگِ ترازوى او گلِ سرشوى بود، و دزدیدنِ مشتريِ گلِ خوار
از آن گلِ هنگامِ سنجیدنِ شکر، دزدیده و پنهان

این حکایت نقد حالات افرادی است که لذات نفسانی را بر حظّ روحانی رحجان می‌دهند و همواره مغلوب نفس هستند. گل خوار در این داستان کنایه از غافلان دنیا طلب و گل کنایه از لذات مادی و نفسانی و عطار هم کنایه از عارف با الله است. انسانی که مشغول نفس خود است از حقیقت بی‌خبر می‌ماند و خداوند در دل آنها پرده تاریکی می‌کشد؛ آن چنان که خود متوجه ضرری که بر خویشان می‌زند آگاه نیست، همچنان که حضرت امام باقر می‌فرماید «ما مِنْ نَكْبَةٍ تَصِيبُ الْعَبْدَ إِلَّا بِذَنْبٍ» (زمانی، ۱۳۸۹: ۲۰۸)

مولانا در اینجا از قول عطار می‌گوید:

گر بدزدی، وز گل من می‌بری
روکه هم از پهلوی خود می‌خوری
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۶۴۰)

دنیا مخصوص انسان‌های ضعیف النفس است و کسی که اهداف متعالی دارد، در پی لذات معنوی بوده و فرض گل خواری (دنیاپرستی) را ترک می‌کند؛ خود مولانا نیز می‌فرماید:

مال دنیا دام مرغان ضعیف	ملک عقبی، دام مرغان شریف
تابدین ملکی که او دامی است ژرف	در شکار آرند مرغان شگرف

(همان: ۶۴۸-۶۴۷)

مولوی در ادامه این داستان برای تقریب ذهنی مخاطب می‌گوید انسان نباید روح پاک ازلی خود را آلوده نفس اماره کند:

ما همه اجزای آدم بوده ایم	در بهشت آن لحن‌ها بشنوده ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی	یادمان آمد از آنها چیزکی

(همان: ۷۳۷-۷۳۶)

مولوی با استفاده از این داستان، اصطلاح عرفانی تجرید و تفرید را تفهیم می‌کند که مراد از تجرید، ترک اغراض دنیوی است ظاهراً و نفی اغراض اخروی است و دنیوی باطناً و تفصیل این جمله آن است که مجرد حقیقی کسی است که بر مجرد از دنیا طالب عوض نباشد بلکه باعث بر آن تقرّب به حضرت حق باشد فحسب و هر که ظاهر عرض دنیا را بگذارد و به باطن تفرید نفی اضافت اعمال است به نفس خود و غیبت از رویت آن به مطالعه نعمت و منت حق است - سجانه - بر خود (سجادی، فرهنگ اصطلاحات عرفانی).

آن الفاظ که اهل معرفت به آن مخصوص هستند، تجرید و تفرید است. و در وضع لغت تجرید از مجردی گرفته‌اند، و تفرید از فرد گرفته‌اند. و مجرد آن کس باشد که برهنه باشد از اغراض، و فرد آن کس باشد که یگانه باشد. تجرید آن باشد که از مال دنیا چیزی نگیرد و به آنچه به جای بگذارد عوض طلب نکند نه در این جهان و نه در آن جهان. و این اول مقام تجرید است (بخاری، ۱۳۶۶: ۱۴۲۲-۱۴۲۱).

حکایت آن مرد تشنه که از سرِ جَوزِ بُنِ جَوزِ می ریخت در جویِ آب که در گاو بود، و به آب نمی رسید، تا به افتادنِ جَوزِ بانگِ آب بشنود و او را چو سماعِ خوش بانگِ آب اندر طَرَب می آورد.

این حکایت در بیان اهمّیت سماع است؛ لذا مراد از «آب» عالم الهی و منظور از «صدای آب» الحان موسیقی است که انسان را متوجّه حقیقت الهی می‌کند؛ بنابراین انسان‌های عارف مشرب بر مرتبه والای درخت بشریت نشسته اند و با گذشتن و نادیده گرفتن مادیات و نفسانیات، آوای الهی را سماع می‌کنند. (زمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۳)

گردد پای حوض گشتن جاودان	تشنه را خود شغل، چه بود در جهان؟
همچو حاجی طایف کعبه صواب	گرد جو و گرد آب و بانگ آب
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۷۵۳-۷۵۲)	

از نظر مولانا با تهذیب نفس می‌توان نغمه‌های الهی را شنید؛ چنانکه رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «لَوْلَا تَكْثِيرُ فِي كَلَامِكُمْ وَ تَمْرِيجُ فِي قُلُوبِكُمْ لَرَأَيْتُمْ مَا أَرَى وَ لَسَمْتُمْ مَا أَسْمَعُ» و پیوند حقّ و خلق را منزّه از چون و چرا می‌داند و می‌گوید: اتّصالی خارج از کیفیت و عقول بشری وجود دارد و انسان کامل را مظهر تامّ حقّ معرفی می‌کند نه انسان ناقص و انسان که در مرتبه جسمانی و عالم جزئیات و کثرت فرو مانده است. (زمانی، ۱۳۸۹: ۳۴۸).

هست ربُّ النَّاسِ را با جان ناس	اتّصالی بی تکئیف، بی قیاس
ناس غیر جان جان اشناس نی	لیک گفتم ناس من، نسناس نی
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۷۶۰-۷۶۱)	

اولیاء الله گوش شنوای پیغام‌های حقّ تعالی هستند و کسانی می‌توانند این پیغام را از اولیاء الله بشنوند که گوش شنوای حقّ داشته باشند؛ مولوی نیز معتقد است تنها کسانی پیام اولیا را می‌شنوند که روح پیام‌گیر دارند و شرط همنوایی با اولیا گذشتن از ظواهر دنیاست.

چون سلیمان سوی مرغان سبا	یک صفیری کرد، بست آن جمله را
جز مگر مرغی که بُد بی جان و پر	یا چو ماهی گنگ بود، از اصل کر
(همان: ۸۶۰-۸۵۹)	

هر کسی که به تهذیب باطن برسد، آفتاب روحش هرگز افول نمی‌کند:

ظاهرت با باطنت ای خاک خوش	چونکه در جنگند و اندر کشمکش
هر که با خود بهر حق باشد به جنگ	تا شود معنیش خضم بو و رنگ
ظلمتش بانور او شد در قتال	آفتاب جانش را نبود زوال
(زمانی، ۱۳۸۲: ۱۰۲۲-۱۰۲۰)	

قصه صوفی که در میان گلستان، سر به زانو، مراقب بود، یارانش گفتند: سر برآور، تفرج کن بر گلستان و ریاحین و مرغان و آثار رحمة الله تعالی

یکی از راه‌های تحصیل عرفان و معرفت توحیدی، نگاه کردن به آیات الهی و تماشای نشانه‌های خداوند در خلقت مخلوقات جهان هستی است. قرآن در آیات زیادی ما را دعوت به سیر در آفاق و انفس و تماشای نشانه‌های الهی می‌ظنماید و می‌فرماید: «أَقْلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» و در جای دیگر نیز می‌فرماید «فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ...» (حق شناس، ۱۳۸۳: ۳۳۴).

امر حق بشنو که گفتیت انظروا
سوی این آثار رحمت آر رو
گفت آثارش دل است ای بوالهوس
آن برون آثار آتارست و بس
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۳۶۲-۱۳۶۱)

بنابراین منشاء زیبایی جهان درون است نه برون و زیبایی جهان خارج جلوه‌های از عالم دل است ظواهر دنیوی آثار رحمت الهی هستند ولی راه شناخت خداوند از طریق دل که مهم‌ترین نشانه رحمت حق است آسان‌تر می‌باشد و پدیده‌های بیرونی انعکاسی از این رحمت الهی هستند؛ لذا تأکید مولوی و اکثر عارفان بر توجه به دل و قلب ساکن قرار گرفته است و مراقبت از دل بر همه امور عرفانی اولویت دارد (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۰۵-۴۰۲).

باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است
عکس لطف آن بر این آب و گل است
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۳۶۵)

خداوند متعال نیز دنیا را سرای فریب خوانده و فرموده است «و ما الحیاء الدُّنْیا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» این نام گذاری بهترین دلیل بر این است که دنیا و تجلیاتش انعکاسی از یک حقیقت نهفته در درون خویش است (حق شناس، ۱۳۸۳: ۳۳۷-۳۳۶).

گر نبودی عکس آن سرو سرور
پس نخواندی ایزدش دارالغرور
این غرور آن است یعنی این خیال
هست از عکس دل و جان رجال
جمله مغروران بر این عکس آمده
بر گمانی کین بود جنت کده
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۳۶۸-۱۳۶۶)

عامه مردم گمان می کنند که جلوه‌های دنیا ذاتی است، پس شیفته آن می شوند اما وقتی حجاب دنیوی از میان می رود، به این حقیقت واقف می شوند ولی دیگر چه سود. خوشا به حال کسی که قبل از مردن بمیرد و مشام جان او از رایحه حقیقت گلزار دنیا معطر گردد.

چونکه خواب غفلت آیدشان به سر
 راست بینند و، چه سودست آن نظر؟
 ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد
 یعنی او از اصل این رز بوی برد
 (همان: ۱۳۷۲-۱۳۷۰)

بنابراین ظاهر دنیوی انعکاسی از دل آدمی است و تماشای مصنوع، نباید انسان را از توجه به صانع باز دارد؛ همچنانکه مولوی در دفتر سوم می فرماید:

عاشق صنع خدا با فر بود
 عاشق صنع مصنوع او کافر بود
 (همان: ۱۳۶۱)

مولوی با بیان این داستان می گوید که زیبایی‌های عینی نمودی از عالم دل است و دل خلاصه نفس انسان است و دل آینه است و هر دو جهان غلاف آن آینه محسوب می شوند و ظهور جملگی صفات جمال و جلال الوهیت به واسطه این آینه.

مقصود وجود انس و جان آینه است
 منظور نظر در دو جهان آینه است
 دل آینه جمال شاهنشاهی است
 وین هر دو جهان غلاف آن آینه است
 (انزایی نژاد، ۱۳۸۱: ۱۰)

و همچنین مردن از نفسانیات و فنا از خواسته‌های بشری مقدمه رسیدن به زندگی حقیقی و مراد حق تعالی می باشد؛ لذا مردن اختیاری انصراف دل را گویند از صور اغیار و تعلق کثرات امکانی به آرزوی عالم وحدت و مجلای انوار و پیوستن به لطایف اسرار از راه ترک لذات نفسانی و رفض شهوات جسمانی (مرآت العشاق، ۱۳۹۰: ۲۴۱).

در بیان آنک ترک الجواب جواب مقرر این سخن که جواب الاحمق سکوت

شرح این هر دو درین قصه است که گفته می آید

مولوی این حکایت را در نقد حال کسانی می آورد که هرگاه دچار زبانی می شوند، به جای خویشتن کاوی، تقصیر خویش را توجیه می کنند و علل و اسبابی دروغین می تراشند و فرافکنی را پیشه خود می سازند؛ همانطور که در این داستان اگر غلام عاقل بود خود را می کاوید

و به اشتباهات خود پی می‌برد و بخشوده می‌شد. (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۳۸)

عقل بودی گرد خود کردی طواف تا بدیدی جرم خود گشتی معاف

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۴۹۴)

این داستان به طور سمبلیک به رابطه انسان و خدا می‌پردازد و انسان را به جای گله و شکایت از تقدیر، متوجه وجود و اعمال خودش می‌کند و به او می‌قبولاند که همه چیز در دنیا خیر است و اتفاقات ناخوشایندی که هر از گاه در زندگی او می‌افتد، نتیجه اعمال ناشایست اوست و به سالک و طالب حقیقت می‌گوید که هستی وجود تو مانند نامه‌ای است که به حضرت شاه عالم امکان خواهد رسید؛ پس تأمل کن که در نامه عمر خویش چه می‌نویسی و اگر نوشته‌های ناموزونی در نامه اعمال مشاهده کردی با اشک توبه آن را پاک کن. (حق شناس، ۱۳۸۳: ۳۴۱-۳۴۰)

هست لایق شاه را؟ آنگه بیر

کالبد نامه است اندر وی نگر

بین که حرفش هست در خورد شهان؟

گوشه ای رو نامه را بگشا بخوان

نامه دیگر نویس و چاره کن

گر نباشد در خور، آن را پاره کن

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۵۶۶-۱۵۶۴)

اما بخشی از استنتاج مولانا در این حکایت در ستایش خرد و خردمندی و نکوهش حماقت و نادانی است؛ همچنانکه پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: *الأحمق عدوئی و العاقل صدیقی*. حضرت علی (ع) نیز طی اندرزی به فرزندش امام حسن (ع) می‌فرماید: *«أَكْبَرُ الْفَقْرِ الْحُمُقُ، يَا بَنِي إِيَّاكَ وَ مُصَادَقَهُ الْأَحْمَقُ فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ فَيَضُرُّكَ»* (حق شناس، ۱۳۸۳: ۳۴۴-۳۴۲)

او عدو ماست، غول و رهن است

گفت پیغمبر که احمق هر که هست

روح او و ریح او ریحان ماست

هر که او عاقل بود او جان ماست

من از آن حلوای او اندر تبم

احمق ار حلو نهد اندر لبم

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۹۵۱ و ۱۹۴۸-۱۹۴۷)

نتیجه‌ای که می‌توان از این داستان گرفت این است که سالک نباید خود را مجبور بداند و به جای شکایت از تقدیر، لازم است که خود را در بوتۀ قضاوت بسنجد تا جهل و غفلت او را از طریق باز ندارد؛ بنابراین جبر نباید سالک را از توکل و جهد و تلاش در جهت اصلاح باطن و رسیدن به انبساط درونی باز دارد و حقیقت توکل بیرون آمدن بود از رویت و وسایط و اسباب و

تفویض جمیع امور به حضرت رب الارباب، به ارادت و اختیار، چنانکه به مرگ از همه تعلقات به اضطرار بیرون خواهد آمد. بعضی گویند: «توکل خود را به حق سپردن است، چنانکه توکیل شغل خود را به غیر سپردن است.» (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۷۷۵).

چالش عقل با نفس همچون تنازع مجنون با ناقه، میل مجنون سوی حُرّه میل ناقه واپس سوی کُرّه، چنانکه گفت مجنون:

هَوَى نَاقَتِي خَلْفِي وَ قُدَامِي الْهَوَى وَ اِنِّي وَ اَيَّهَا لَمُخْتَلِفَانِ

مولانا در این حکایت کوتاه از ستیز عقل و نفس سخن به میان آورده است که منظور از مجنون در این داستان همان عقل انسان و مراد از لیلی، حقیقت الهی و شتر کنایه از انسان و کرّه ناقه، نماد نفس اماره است. انسان سالک عاشق دیدار حضرت حق است؛ او تلاش می کند با استفاده از جسم مادی این مرکب سرکش، راه پرنشیب و فراز سلوک را تا سر منزل مقصود طی نماید؛ غافل از اینکه مرکب تن نیز عاشق است ولی نه به معشوق راکب. سالک، مرکب تن را به طریق سلوک می راند، مرکب تن سر به طریق منزل معشوق برمی گرداند؛ بار دیگر سالک، مرکب تن را به طریق سلوک می راند، ولی مرکب تن باز سر به طریق منزل معشوق برمی گرداند؛ بالاخره سالک به مرکب تن می گوید ما نمی توانیم همراه خوبی برای همدیگر باشیم؛ زیرا مقصد و معشوق ما ضد یکدیگر است. (حق شناس، ۱۳۸۳: ۳۴۸-۳۴۷)

گفت: ای ناقه چو هر دو عاشقیم ما دو ضد، پس همراه نالایقیم
جان زهجر عرش اندر فاقه یی تن زعشق خاربن چون ناقه یی
جان گشاید سوی بالا بال ها در زده تن در زمین چنگال ها
تا تو با من باشی ای مرده وطن پس ز لیلی دور ماند جان من
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۵۴۷-۱۵۴۵ و ۱۵۴۲)

در این غوغای کشاکش و تنازع میان عقل و نفس، اولیا و پیامبران به حمایت از عقل و شیطان و اعوان به حمایت از نفس؛ هر یک تلاش می کنند با ترغیب و ترهیب بر رقیب خویش فائق آیند. روشن است که انسان یا مهار خود را به دست عقل می دهد و یا به دست نفس و عاقبت هر دو را هم قرآن مشخص کرده، می فرماید: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ

إِسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لِأَنْفِصَامِ لَهَا...» وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (حق شناس، ۱۳۸۳: ۳۴۷-۳۴۶).

مولوی در بخشی از این حکایت سلوک با جذبۀ الهی را بر سلوک بر سعی خود رجحان می‌دهد و می‌گوید گاه به اقتضای حکمت الهی جذبۀ ای از بارگاه حق در می‌رسد و سالک را می‌رباید و با خود به مقام اعلائی قرب و وصال می‌رساند که این جذبۀ و عنایت هزاران مرتبه از سعی و تلاش سالک موثرتر است. (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۵۴)

و آن سفر بر ناقه باشد سیر ما	کین سفر زین پس بود جذب خدا
کان فزود از اجتهاد جن و انس	این چنین سیری ست مستثنی ز جنس
که نهادش فضل احمد، والسّلام	این چنین جذبی ست نی هر جذب عام
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۵۶۱-۱۵۵۹)	

بنابراین توجه به درون و قلب که برترین مظهر رحمت خداوند است، بر زیبایی متغیر این دنیا ارجحیت دارد. جمال و زیبایی این دنیا انعکاس قلب روشن عارف است. در بارۀ مفهوم قلب در قرآن بر این باورند که مراد از قلب یا دل پاره گوشتی نیست که در سینه قرار دارد چنان که کلمه تقریباً مترادف با آنها، یعنی؛ «صدر» به معنای سینه نیز ناظر بر قفسه استخوانی سینه نیست و الا چه وجهی برای این سخن می‌توان قائل شد که مقدمه حیات آدمی آن است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۷۴)

در حدیث مشهور قدسی، خداوند می‌فرماید «لم یبعنی أرض و لاسمائی و وسعنی قلب عبدی المومن الین الوداع» (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۶)

و نیز در حدیث دیگر آمده است قلب مومن بیت الله یا عرش الله است. این بدین معناست که هیچ یک از موجودات عالم این قابلیت را ندارد که جمال محبوب را دریافت کند مگر قلب مومن (www.Iec.md.org، مرکز تعلیمات اسلامی واشنگتن).

حکایت آن مدّاح که از جهت ناموس شکر ممدوح می‌کرد، و بوی اندوه و غم اندرون او و خلاقتِ دلّی ظاهر او می‌نمود که آن شکرها لاف است و دروغ
نیت صادق و رفتار و گفتار راستین سفارش تمام طریقت های عرفانی است. مولانا در این حکایت شرح حال انسان‌هایی را بیان می‌کند که با تلبیس و دروغ می‌خواهند حقایق اخلاقی

و دینی جامعه را وارونه نشان دهند؛ چنانکه مسافر عراق در این داستان نمونه بارزی از این گونه افراد است که می‌خواست برای خود شأن و مقامی ساختگی درست کند. (حق شناس، ۱۳۸۳: ۳۵۸)

بوی سرّ بد بیاید از دَمَت وز سرّ و رو تابد ای لافی غمت

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۷۷۳)

نیایش و ذکر راستین خداوند در ظاهر و باطن آدمی منعکس می‌شود؛ از درون روح نیایشگر را تابناک می‌سازد و از برون اعمال نیک از او صادر می‌شود ولی کسی که باطن آلوده ای داشته باشد، این امر در ظاهر و سکنت او نیز نمایان می‌شود؛ همانطور که خداوند متعال می‌فرماید: «... سِیْمَاهُمْ فِی وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثْرِ السُّجُودِ...» «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِیْمَاهُمْ...» لذا حمد و ستایش عارفان در پیشگاه خداوند آنچنان است که اعضا و جوارح آنان بر صدق عملشان گواهی می‌دهد و نیز در آیه ۶۹ سوره نسا مقام صدیقان مؤخر از انبیاء و مقدم بر شهدا و صالحان ذکر شده است. (زمانی، ۱۳۸۹: ۵۱۷-۵۱۵)

نه برونست هست اثر نه اندرون

حمد گفتمی، کو نشان حامدون؟

که گواه حمد او شد پا و دست

حمد عارف مر خدا را راست ست

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۷۶۴-۱۷۶۳)

این داستان بیشتر به اهمّیت صدق رفتار و تربیت درون و عدم خلاف صدق در رفتار و کردار سالکان تأکید می‌کند؛ بنابراین صدق آن بود که سیر با سخن موافق بود و همچنین صدق نگاه داشتن گلو بود از حرام. حارث محاسبی معتقد است صادق آن است که باک ندارد اگر او را نزد خلق هیچ مقدار نباشد از بهر صلاح دل خویش و دوست ندارد مردمان ذره از اعمال او بینند و کراهیت ندارد که سیر او مردمان بدانند که کراهیت داشتن آن دلیل بود بر آن که دوست دارد نزد خلق جاه را و این خوی صدیقان نباشد. (فروزانفر، ۱۳۷۹: ۳۲۸-۳۲۱)

کژ وزیدن باد بر سلیمان علیه السلام به سبب زُگتِ او

این حکایت را مولانا در مطاوی حکایت آن غلام آورده و هدف از آوردن این داستان نقد کسانی است که اعمال و احوال خود را مطلق و کامل فرض می‌کنند و هر ایرادی را به عوامل بیرونی نسبت می‌دهند و حاضر نمی‌شوند یک بار هم که شده، خود را بکاوند و به اشتباه خود اعتراف کنند. سلیمان در این حکایت نمونه سالکی است که در سلوک خود دچار

نقص و اشتباه می‌شود؛ ابتدا خود را از همه نقایص مبرا می‌داند و منشأ خلل را در بیرون از وجود خود می‌جوید اما همین‌که با صدق و قمع هوی به قصور خود پی می‌برد استغفار می‌کند (زمانی، ۱۳۸۹: ۵۵۴)

پس تو را هر غم که پیش آید زدرد
 بر کسی تهمت منه، بر خویش گرد
 ظن مبر بر دیگری ای دوستکام
 آن مکن که می‌سگالید آن غلام
 (نیکلسون، ۱۹۱۴: ۱۳۷۳-۱۹۱۳)

مولوی همچون سالک بی‌توجه به خود را به فرعون تشبیه می‌کند که به جای تفکر به خود و اعمالش و اصلاح اشتباهات درونی دیگران را مقصر می‌داند و آنها را مورد رنج و تهمت قرار می‌دهد.

چند فرعوناً کُشی بی جرم را؟
 می‌نوازی مرتن پر غم را؟
 همچو فرعونی تو، کور و کوردل
 با عدو خوش، بی گناهان را مُذِل
 (نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۹۲۱-۱۹۲۰)

نتیجه‌ای که مولانا از این داستان می‌گیرد این است که رخدادهای مثبت و منفی در زندگی فردی و اجتماعی ما بازتاب اعمال ماست چنانکه قرآن نیز بر این حقیقت تأکید دارد و در آیه ۴۰ سوره شوری، آیه ۶۰ سوره الرّحمان و آیه ۳۸ سوره مذکر و آیه ۳۰ سوره شورا می‌فرماید: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ...» « هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ » «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ...» (حق شناس، ۱۳۸۳: ۳۷۰).

مولانا با بیان این حکایت به سالک می‌گوید که معایب درون خود را بشناس و آن را اصلاح کن و از مقصّر دانستن عوامل بیرونی پرهیز و متوجه حق شو و توبه کن و حقیقت توبه بازگشتن بود و توبه در شرع بازگشتن بود از نکوهیده‌ها باز آنچه پسندیده است از شرع و ندامت توبه است و شرط توبه تادرست آید سه چیز است، پشیمانی بر آنچه رفته باشد از مخالفت و دست برداشتن زلت اندر حال و نیت کردن که نیز باز آن معصیت نگردد. (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۳۷)

در عرف و شریعت توبه رجوع است از معاصی و ذنوب؛ و خلق در توبه بر سه دسته‌اند: عام‌اند و خاصّ و خاصّ خاصّ. توبه آن رجوع است از معاصی به معنی استغفار به زبان و ندامت به دل و دلیل بر این که استغفار توبه است و اما توبه خاصّ رجوع است از طاعات خویش به معنی تقصیر دیدن و به منت خداوند نظاره کردن که هر فعلی که بیارد آن فعل را

سزای خداوند نبیند، و از آن طاعات همچنان عذر خواهد که عاصی از معصیت. و استغفار انبیاء را این معنی است. اما توبه خاصّ خاصّ رجوع است از خلق به حقّ به معنی نادیدن منفعت و مضرتّ از خلق (بخاری، ۱۲۱۰، ۱۳۷۳-۱۲۰۹).

قصه آن آبگیر و صیّادان و آن سه ماهی، یکی عاقل و یکی نیم عاقل و آن دگر

مغرور و ابله مُعَقَّل لاشی و عاقبتِ هر سه

در این حکایت مولانا دنیا را مانند آبگیری فرض می کند که سه نوع مردم در آن زندگی می کنند: عاقل، نیمه عاقل، نادان غافل؛ او در تفسیر این حدیث پیامبر (ص) که «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ...» بیان می کند که خداوند موجودات را سه گونه آفریده است: فرشتگان که صاحب عقلند و شهوت ندارند، حیوانات که شهوت دارند و عقل نه و انسان که صاحب عقل و شهوت است آن گاه نوع بشر را نیز به سه دسته مختلف تقسیم می کند: آنان که دست از شهوت شسته اند و مانند فرشتگان شده اند؛ دسته دوم آنان که اسیر شهوتند و به مانند حیوان شده اند و در نهایت کسانی که صاحب عقل و شهوت توأمان هستند و دائماً در کشمکش می زیند (گل محمدی، ۱۳۹۱: ۲۶۹).

عاقل آن باشد که او با مشعله ست او دلیل و پیشوای قافله ست

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۲۱۸۸)

اهمّیت مشورت از محورهای اصلی این داستان است که همان جایگاه پیر طریقت را به ذهن متبادر می سازد. کسی که طریقت سلامت را می شناسد و این راه را طی کرده است، از کسی که ناآشنا به این راه باشد، بهتر می تواند راهنمایی سالک را بر عهده بگیرد، لذا برای مشورت کسی را باید انتخاب کرد که او خود زنده دل باشد. گاهی سالک دچار نفس می شود که با تلنگری به اشتباه خود پی می برد و در این هنگام اهمّیت مشورت و پیر طریقت مشخص می شود (زمانی، ۱۳۸۹: ۶۴۱-۶۴۰).

مشورت را زنده‌یی باید نکو که تو را زنده کند، و آن زنده کو؟

ای مسافر با مسافر رای زن زآنکه پایت لنگ آرد رای زن

گر وطن خواهی گذر زآن سوی شط این حدیث راست را کم خوان غلط

(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۲۲۱۲-۲۲۱۰-۲۲۰۹)

مولانا معتقد است وطن حقیقی انسان آن سوی عالم هستی است و از حدیث حُبُّ
الوطنِ مِنَ الْإِيمَانِ برداشتی عمیق و خاصّ مکتب ذوقی و فکری خود به دست می دهد و آن
اینکه وطن اصلی ما جهان برین غیب و کمال است. (زمانی، ۱۳۸۹: ۶۴۱-۶۴۰)
لذا در سیرو سلوک بر خردورزی و تشخیص صلاح از فساد بسیار توصیه شده است.
مشورت فرصت انتخاب اصلح و رفع جهل را برای سالک مهیا می کند؛ همچنانکه مولوی
می فرماید:

مشورت کن با گروه صالحان	بر پیمبر امر شاورهم بدان
امرهم شوری برای این بود	کز تشاور سهو کز کمتر رود
	(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۲۶۱۲-۲۶۱۱)

قصه باز پادشاه و کمپیر زن

این حکایت درباره کسانانی است که به اسرار و حالات روحی عارفان بالله آگاه نیستند و
طریقه رفتار با آنها را بلد نیستند. در این حکایت بازنماد انسان عارف بالله، تماچ و فطیر کنایه از
لذت های این جهان و آزار کمپیر زن نماد انسان های شیفته دنیا است. باز که همان عارف حقیقت
بین است چون به چشم دل فراخی جهان غیبی را می بیند، در اشتیاق رسیدن به آن اشک شوق
می ریزد و آزار کمپیر زن را که چشمش جز خوردنی های پست، چیزی نمی بیند، به هیچ
می شمارد و می داند که آنچه در راه حق می دهد، بیشتر از آن را به او خواهند داد؛ از این رو
شکیبایی پیش می گیرد (شهیدی، ۱۳۸۰: ۳۸۸).

بازگوید: خشم کمپیر ار فروخت	فرّ و نور و صبر و علمم را نسوخت
	(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۲۶۴۷)

مولوی همچنین در این داستان در وصف دیده باطنی عارفان و کاملان و برتری انسان
کامل از فرشتگان می گوید:

چشم دریا بسطی کز بسط او	هر دو عالم می نماید تار مو
گر هزاران چرخ در چشمش رود	همچو چشمه پیش قلمز گم شود
چشم بگذشته از این محسوس ها	یافته از غیب بینی بوس ها

می چکید آن آب محمود جلیل می ربودی قطره اش را جبرئیل
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۲۶۴۵ و ۲۶۴۳ - ۲۶۴۱)

برداشت و نتیجه‌ای که می توان از این داستان گرفت، اینکه روح الهی انسان همان باز گم شده نزد شاه است و انبیاء و اولیا و عارفان بالله بازهای دست آن شاه وجودند که از بهشت حضور در خلوت محبوب برای کشیدن بار امانت و هدایت به نزد جاهلان زمینی آمده‌اند؛ این جاهلان ندانسته بال و پر این بازها را می‌چینند و غذای حیوانی و بشری تقدیمش می‌دارند ولی او باز است و جایش بر دست شاه و اینان غافل از غیرت شاه هستند (ریاضی، ۱۳۸۵: ۲۹۹).

غیرتش را هست صد حلم جهان ورنه سوزیدی به یک دم صد جهان
(نیکلسون، ۱۳۷۳: ۲۶۵۱)

Archive of SID

نتیجه گیری

مثنوی معنوی بی شک از گران سنگ‌ترین آثار ادبی ایران و جهان می‌باشد و دفتر چهارم نیز جزیبی از کل این مجموعه است. در همین دفتر است که می‌فرماید: عَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَّ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ و از ناصح فعّال به فعل به از ناصح قوّال به قول صحبت می‌راند و نکات اخلاقی و عرفانی و آداب و معاشرت سلوک را یاد آور می‌شود. این دفتر راه گشای کشف حقیقت است. با تراکم امثال و داستان‌ها که هر یک به نوعی متضمّن یک نکته باریک اخلاقی و عرفانی است که آن‌ها را با تکیه بر اقوال معصومین و آیات شریفه سندیت می‌بخشد.

این دفتر از حیث تنوع موضوعات نیز بر دفاتر دیگر تفوق دارد. گاه از موضوعات اجتماعی برداشت‌های عرفانی می‌کند و گاه از یک مسأله فلسفی به برداشت‌های روشن اعتقادی و عرفانی می‌رسد.

مولوی در این دفتر نیز ناخود آگاه از روش قرآنی و جریان سیالیت ذهنی به بیان موضوعات و حکایت‌ها پرداخته است و از پراکنده کردن یک موضوع و داستان در دفتر سعی داشته یک انسجام ساختاری و یک وحدت وجود محتوایی در داستان‌ها پدید بیاورد که البته این شیوه مختص این دفتر نبوده و در کل مثنوی به چشم می‌خورد.

منابع و مأخذ

- ۱- استعلامی، محمد، (۱۳۶۹)، مثنوی مولوی، دفتر چهارم، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم.
- ۲- انزابی نژاد، رضا، (۱۳۸۲)، برگزیده مرصاد العباد، تهران، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، چاپ دوم.
- ۳- انصاری، قاسم، (۱۳۷۱)، کشف المحجوب، دانشگاه تهران، انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۴- انوشه، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ نامه ادب فارسی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.
- ۵- بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۶)، شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع چهارم، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۶- _____، (۱۳۷۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع سوم، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۷- جعفری، علامه محمدتقی، (۱۳۸۲)، عوامل جذابیت سخن مولوی، تهران، نشر آثار علامه جعفری، چاپ اول.
- ۸- حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۸۳)، دانشنامه جهان اسلام، جلد هشتم، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی، چاپ اول.
- ۹- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغتنامه دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۰- ریاضی، حشمت الله، (۱۳۸۳)، داستان‌ها و پیام‌های مثنوی، به اهتمام حبیب اله پاک گوهر، تهران، انتشارات حقیقت، چاپ هشتم.
- ۱۱- زرین کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۸۴)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، زوار، چاپ بیست و هشتم.
- ۱۲- _____، (۱۳۷۴)، با کاروان حله، تهران، انتشارات علمی، چاپ نهم.
- ۱۳- زمانی، کریم، (۱۳۸۲)، برب دریای مثنوی معنوی، جلد اول، تهران، انتشارات قطره، چاپ اول.
- ۱۴- _____، (۱۳۸۲)، برب دریای مثنوی معنوی، جلد دوم، تهران، انتشارات قطره، چاپ اول.
- ۱۵- _____، (۱۳۸۹)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ اول.

- ۱۶- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی ابن عربی، تهران، انتشارات طهوری، چاپ نهم.
- ۱۷- شریفی، محمد، (۱۳۷۸)، فرهنگ وادبیات فارسی، تهران، انتشارات معین، چاپ دوم.
- ۱۸- شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۸۰)، شرح مثنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۹- شیرازی، روزبهان، (۱۳۸۵)، شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه هنری کوربن، مترجم: دکتر محمدعلی امین معزی، تهران، انتشارات طهوری، چاپ پنجم.
- ۲۰- شیمیل، آنماری، (۱۳۷۵)، شکوه شمس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۲۱- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۵۱)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم- تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد سوم.
- ۲۲- فاریابی، ظهیر، (۱۳۸۳)، دایره المعارف تشیع، جلددهم، زیر نظر احمد صدحاج سیدجوادی، بهاءالدین خرمشاهی، کامران فانی، تهران، انتشارات شهید سعیدمحبی، چاپ اول.
- ۲۳- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۵)، شرح مثنوی شریف، جلد اول، تهران، انتشارات زوار، چاپ پنجم.
- ۲۴- _____، (۱۳۸۶)، کلیات دیوان شمس یا دیوان کبیر، تهران، انتشارات پژوهش، چاپ سوم.
- ۲۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۷۹)، رساله قشیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- ۲۶- گل محمدی، محبوبه، (۱۳۹۱)، بررسی عقل و زیرمجموعه‌های آن در دفتر چهارم مولانا، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، شماره سیزدهم، صص ۲۷۶-۲۵۹.
- ۲۷- لوری، پیر، (۱۳۸۳)، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، موسسه انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۲۸- مرآت العشاق از مؤلفین ناشناخته، (۱۳۹۰)، مقدمه و تصحیح مرضیه سلیمانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹)، آشنایی با عرفان اسلامی، تهران، انتشارات صدرا.

- ۳۰- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۰)، تفسیر و مفسران، قم، انتشارات ذوی القری.
- ۳۱- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد آلتین نیکلسون، انتشارات بهزاد، چاپ پنجم.
- ۳۲- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۴۹)، تفسیر مثنوی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۳- _____، (۱۳۶۶)، مولوی نامه، مولوی چه می گوید؟، بخش اول، تهران، انتشارات هما، چاپ ششم.
- ۳۴- _____، (۱۳۷۶)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تهران، انتشارات هما، چاپ پنجم.
- ۳۵- www.Iec.md.org مرکز تعلیمات اسلامی واشنگتن.

Archive of SID