

Rumi's query on Molavi's hadith in the book of infih-e Ma-fih and majales -e-sabeh

Ali Bazvand¹ | Arahg Amrai²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Bahr al-Ulum Campus, Shahrekord, Farhangian University, Iran, Iran. E-mail: Bazvanda@yahoo.com.
2. Assistant Professor of General Courses, Khorramshahr University of Marine Sciences and Technology, Iran. E-mail: Amiri879@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 5 March 2021

Received in revised form:
5 June 2021

Accepted: 12 June 2021

Published online: 20 June
2021

Keywords:

Different Perceptions,
ahadith,
Molavi.

ABSTRACT

The quest for liberation is one of the queries that has been widely reflected in the sayings of Sufism and the elders of Khorasan. In this research, the issue of emancipation, which has been addressed in several verses of the Qur'an and on the other hand has been the concern of the people of knowledge and the wise master in different times and places, is studied in the important mystical school and region of Khorasan. After stating the introductory topics and generalities of the subject, we examine the history of the idea of liberation in Khorasan Sufism and the evolution of the idea of liberation in the words and teachings of the ancient elders of Khorasan and Qoms. The idea of liberation from the world is seen in the first ascetic experiences of Khorasan and the forefront of Khorasan spirituality up to the time of Rumi and has always been an indisputable principle for all of them. But the idea of self-liberation and death in life overlaps with words such as nothingness, annihilation and survival, liberation, self and unconsciousness, death and rebirth, and fascinating songs such as Sobhani and Ana al-Haq. The historical course and spiritual journey of the idea of liberation in Khorasan mysticism begins with liberation and freedom based on asceticism, worship and austerity, and through its evolution and expansion reaches romantic liberation (the way of love) and the destruction of the lover in the beloved.

Cite this article: Bazvand, A, & Amrai, A (2021). Rumi's query on Molavi's hadith in the book of infih-e Ma-fih and majales -e-sabeh *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 5 (1), 75-96 DOI: 10.22111/jrm.2021.37945.1062



© The Author(s).

DOI: 10.22111/jrm.2021.37945.1062

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

جستاری در تأویل‌های مولوی از احادیث شریف در کتاب مجالس سبعة و فیه مافیہ

علی بازوند^۱ | آرش امرایی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، پردیس بحرالعلوم، شهرکرد، ایران. رایانامه: bazvanda@yahoo.com.

۲. استادیار گروه دروس عمومی دانشگاه علوم و فنون دریایی خرمشهر، ایران Amiri879@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مولوی بی‌شک مشهورترین شاعر قرن هفتم است که بخش عظیمی از گنجینه ارزشمند معارف الهی و احادیث را در ادبیات فارسی به خود اختصاص داده‌است. او در آثار خود در برخی موارد برداشت‌هایی متفاوت از احادیث می‌کند که بیانگر تسلط فراوان شاعر به علوم اسلامی و روایات است. تأویل‌های وی در آثار منشور مشخصاً مجالس سبعة و فیه مافیہ نشان‌دهنده احاطه شاعر به معارف الهی به‌ویژه علوم مرتبط با حدیث است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۵	موضوع برداشت‌های دیگرگونه مولوی، بیشتر پند و اندرز، عبرت، تمسک و توکل به خداوند، عدم پیروی از هوای نفس و مذمت دنیاست. درک دقیق این نوع از احادیث در نثر مولوی گاهی لازم‌آش فهم معانی غیرحقیقی کلام او است. این برداشت‌های متفاوت گاهی به جای افراد و اشیا و اموری مانند آن‌ها در کلام خود را نشان می‌دهند. درک سخن مولوی در بسیاری از امور بدون آگاهی داشتن از این تأویلها غیرممکن به نظر می‌رسد. هدف پژوهندگان در این تحقیق نشان‌دادن این موارد است که مولوی بسته به شرایط گوناگون، گاهی تأویل متفاوتی از یک حدیث ارائه می‌دهد. در این تحقیق سعی شده‌است تا با اشاره به سخنانی که در بردارنده یکی از برداشت‌های دیگرگونه است، خواننده در فهم سخن مولوی یاری داده‌شود.
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۰/۳/۱۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۳/۳۰	
واژه‌های کلیدی:	
تأویل،	
احادیث،	
فیه مافیہ،	
مجالس سبعة،	
مولوی.	

استناد: بازوند، علی؛ امرایی، آرش (۱۴۰۰). جستاری در تأویل‌های مولوی از احادیث شریف در کتاب مجالس سبعة و فیه مافیہ. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۵ (۱)، ۷۵-۹۶.

DOI: 10.22111/jrm.2021.37945.1062



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه:

در صدف آثار مولوی که غرق دریای بیکران خداوندی است، انواع در و جواهر موجود است؛ البته دست هر کسی بدان اسرار نمی‌رسد و تنها غواصان بحر معنی‌اند که قادر به دسترسی به این اسرارند. همان‌گونه که مولوی در مثنوی خود نیز فرموده‌است:

ناطق کامل چو خوان پاشی بود	خوأنش بر هر گونه‌یی آشی بود
که نم‌اند هیچ مهمان بی نوا	هرکسی یابد غذای خود جدا
همچو قرآن که به معنی هفت توست	خاص را و عام را مطعم در اوست

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر سوم، ص ص ۱۸۸۵-۱۸۸۷)

بی‌شک مولوی را باید بزرگ‌ترین شاعر عارف در آسمان عرفان ایران زمین دانست. برای همه کسانی که تشنه آثار این شاعرند، بهره و نصیبی روحانی دارد. به طور قطع، بهره فراوان، سهم کسانی است که در جستجوی شناخت معنویات و در دکان وحدت مولوی جویند و مشتری کالای وحدت و یگانگی باشند. آنچه در آثارش وحدت‌آفرین است و جان‌اندیشه مولوی بر محور آن می‌گردد، بیش از همه، قرآن مجید و احادیث ائمه معصومین است. مطالبی که برای تعلیم و تربیت، هدایت و سعادت آدمیان مفید فایده و تا قیامت دستگیر مومنان و چراغ راه آنان است.

در فیه‌ما‌فیه و مجالس سبعة مولوی بسیاری از جواهر اسرار کلام ائمه معصومین (احادیث) غواصی شده و در کم‌تر برگی از این دو کتاب است که پرتو روشنی از آن چراغ‌های جاودانه و نور جان‌بخش ائمه اطهار نتابیده‌باشد.

مولوی در برخی از سخنان خود احادیثی را به کار برده که برداشت او از آنها با آنچه معنای ظاهری این احادیث می‌باشد، متفاوت است. این عبارات و کلمات به منزله رموزی هستند که راه بردن و دست یافتن به راز و حقیقت مفهوم آنها، جز از طریق گشودن رموز آنها ممکن نیست. به یقین درک بهتر سخنان مولوی، بستگی به دریافت درست مفهوم احادیثی دارد که وی از آنها بهره برده‌است. مولوی گاهی احادیثی را در مفهوم رایج و واقعی آنها به کار نبرده؛ بلکه برداشتی دیگرگونه و جدید از آنها ارائه کرده است؛ بنابراین برای فهم درست سخن مولوی، ابتدا باید برداشت متفاوت او را از احادیث فهمید. در این تحقیق بناست عبارات رمزآلود پیدا شوند.

برداشت دیگرگونه خود زیرمجموعه‌ای از تأویل است، زیرا تأویل بازگرداندن کلام است از معنای ظاهری به سوی جهتی که احتمال داشته‌باشد. این تعریف شامل برداشت دیگرگونه هم می‌شود، به این معنی که برداشت دیگرگونه، اغلب فهم و استنباط معنایی غیر از معنای ظاهری کلمه یا کلام است.

«تأویل: چیزی را به چیزی بازگرداندن. برگرداندن به چیزی؛ مشتق از «اول» است که در لغت به معنی رجوع است. تأویل کلام: بیان کردن آنچه کلام بدان باز می‌گردد. در اصطلاح، گردانیدن کلام از ظاهر به سوی جهتی که احتمال داشته باشد. در شرع بازگرداندن لفظ از معنی ظاهری به معنی احتمالی آنست به شرط آن که معنی محتمل را موافق کتاب و سنت ببینند مانند قول خدای تعالی: «یخرج الحی من المیت» اگر بدان بیرون آوردن پرنده از بیضه اراده شود تفسیر خوانند و اگر بدان اخراج مومن از کافر یا عالم از جاهل اراده شود تأویل است» (دهخدا، ۱۳۷۳: «تأویل»).

«آیه‌های قرآن مجید جدا از معنای ظاهریشان، دارای معانی پنهانی و باطنی هستند که فهم و درک آن‌ها به درجه فهم اهل معرفت بستگی دارد. «حدیثی نبوی - از قول سلمان - است: «ان لكل امرا جوانياً و برانیا» هر امری را باطنی است و ظاهری. در حدیث مشهور دیگری آمده است: «ان للقران ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی سبعة ابطن.» به بیان مولوی در مثنوی:

همچو قرآن که به معنی هفت پوست خاص را و عام را معطم در اوست

(مولوی، ۱۳۸۱. دفتر سوم، ص. ۱۸۸۷)

اخوان‌الصفا از جمله نخستین گروه اندیشه‌وران مسلمان بودند که نه تنها میان ظاهر و باطن قرآن مجید؛ بلکه میان ظاهر و باطن علم دین و شریعت نیز تمایز قائل شدند. اسماعیلیه در مورد مهم‌ترین نکته «علم باطنی» یعنی باور به تمایز معنایی میان قرآن مجید و علم شریعت، با اخوان‌الصفا هم نظر بودند» (احمدی، ۱۳۸۵، ص. ۵۰۳-۵۰۴).

اکنون لازم است تفاوت میان تأویل و تفسیر مختصر بیان شود: «از تمایز ظاهر و باطن به تمایز تفسیر و تأویل می‌رسیم. تفسیر، بیان معنای ظاهری قرآن مجید است چنان‌که متن در ظاهر ادبی خود می‌نماید. تفسیر، بدین‌سان، شناخت واژگان، قاعده‌های دستوری، قاعده‌های ادبی و زبانشناسانه، اشارات تاریخی، حقوقی و غیره است. هدف از تفسیر درک دقیق‌تر خواننده از متن است. اما تأویل متن کوششی است برای راهیابی به معنای باطنی هر حکایت» (احمدی، ۱۳۸۵، ص. ۵۰۵-۵۰۴).

احادیثی که در نزد صوفیه بسیار مورد توجه بوده است، در دیدگاه مولوی با احترام و علاقه بسیار توجه می‌شد. انتساب متن احادیث به رسول خدا (ص) باعث می‌شد که مولوی و دیگر عرفا آن‌ها را به ظاهر به عنوان کلام انسان کامل، مترادف وحی و مثل آن‌چه حق بر ضمیر عارف الهام کرده به حساب آورند. در بسیاری موارد مولوی از این احادیث مانند آیات قرآن برداشت دیگرگونه‌ای داشته است. همان‌گونه که گشودن رمز آیات برای تفهیم بهتر لازم است، گشودن رمز برخی از احادیث نیز لازم و ضروری به نظر می‌رسد. مولوی با کمک گرفتن از احادیث به بیان موضوعات بسیاری پرداخته که از جمله آن‌ها پرداختن به امر معاد، تربیت و اخلاق، حکمت و معرفت ... است. بدین‌گونه مولوی

با تأویل برخی از احادیث به تعلیم و تهذیب سالکان و عارفان و اصلاح برخی عقاید و باورهای آنها پرداخته‌است.

یکی از ضرورت‌های بحث پیرامون تأویلات در آثار مولوی آنست که بدانیم همه آثار او سرشار از آیات و احادیث است و هدف مولوی از بکارگیری این همه آیه و حدیث در سخن خود برداشت معنای ظاهری از آنها نبوده‌است. اگرچه تعدادی از این آیات و احادیث در آثار مولوی معنای ظاهری دارند. مولوی در درجه اول عارفی کامل و واصل و سپس شاعری بزرگ بود. دقت و امعان نظر در این آیات و احادیث، خواننده را متوجه این نکته می‌کند که منظور وی از آنها معنای باطنی بوده نه معنای ظاهری آنها.

در این تحقیق سعی شده احادیثی از کتاب‌های فیه‌ما فیه و مجالس سبعه انتخاب شود که هدف مولوی از کاربرد آنها معنای باطنی و پنهانی دیگری از آنها است و نگارندگان به اندازه بضاعت اندک خود به شرح و توضیح آنها پرداخته‌اند.

۲. بیان مسئله

مولانا جلال‌الدین در آثار منظوم و منثور خود به نحو گسترده‌ای تأویل‌هایی از آیات قرآن و احادیث ارائه کرده‌است. بی‌گمان، فهم بهتر سخنان مولانا، به دریافت درست مفهومی بستگی دارد که وی از آن احادیث و مضامین اراده کرده‌است. به بیان دیگر، گاهی مولانا آیات و احادیث و مضامین را در مفهوم رایج و نخستین به کار نبرده؛ بلکه برداشتی دیگرگون و جدید ارائه کرده‌است؛ بنابراین برای فهم درست سخن مولانا، ابتدا باید برداشت متفاوت او را از احادیث، روایات و اصطلاحات فهمید. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین دلایل جذابیت نثر مولانا همین تأویل‌های اوست که باعث برانگیخته شدن اعجاب و شگفتی مخاطب می‌شود. مسأله بنیادی این مقاله بررسی تحلیلی احادیثی در آثار منثور مولوی است که هدف ایشان از نقل این احادیث تأویل و برداشت معنای باطنی این احادیث است.

۳. ضرورت و اهمیت تحقیق

از نظر مولانا، مخاطب و دریابنده اصلی تأویلات و اشارات باطنی و رمزی، کسانی هستند که محرم و رازدار اسرار الهی باشند، کسانی که استعداد و لیاقت دریافت معارف معنوی را با زحمت و مجاهدت بسیار و به توفیق حضرت الوهیت حاصل کرده‌باشند؛ با این حال، رعایت حال مخاطبان که از عموم

طبقات جامعه بودند، مانع از آن می‌شد که ایشان، از شیوه معمول خود در توجه به ظاهر متون و تفسیر آن دست بکشد.

همان‌گونه که در قسمت مقدمه ذکر آن رفت، آثار مولوی به شکل اخص مثنوی معنوی و به صورت پراکنده سایر آثار ایشان از وجوه مختلفی مورد کنکاش قرار گرفته‌اند اما جستجوی نگارندگان حاکی از آن است که به طور مشخص تاکنون به آثار منشور ایشان از بُعد تأویل پرداخته نشده‌است. این پژوهش می‌تواند گامی کوچک در شناساندن وجوه مختلف شاعران و عارفان در به خدمت گرفتن مفاهیم اسلامی به خوانندگان این آثار باشد.

۴. پیشینه تحقیق

اگرچه به قاطعیت نمی‌توان اظهار نظر کرد اما تاکنون پژوهشی در این موضوع صورت نگرفته‌است. به نظر می‌رسد رساله، کتاب یا مقاله‌ای در مورد برداشت‌های دیگرگونه مولوی در مجالس سبعه و فیه‌مافیه و به‌طور کلی نثر ایشان انجام نشده‌است. نسخه‌های چاپ شده کتاب‌های مجالس سبعه و فیه‌مافیه نیز جز پاره‌ای توضیحات لغوی یا توضیح اعلام، مطالب دیگری به مخاطب ارائه نمی‌دهند. هم‌چنین کتاب و یا مقاله‌ای از آثار منشور مولوی به صورت مقایسه‌ای با آثار منظوم مولوی در موضوع تأویل نگاشته نشده‌است. اما در مورد تأویل در مثنوی، علاوه بر شروح متعدد مثنوی، پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی به رشته تحریر در آمده‌است.

- اکبری (۱۳۹۷) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «مقایسه و نقد زبانی و مفهومی تأویل‌های عرفانی آیات و احادیث در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی و مثنوی مولوی» پرداخته‌است و محورهای پژوهش پیرامون این موضوع را در شش نکته خلاصه می‌کند: ۱- بررسی تقابلهای و شباهت‌های آموزه‌های قرآن و حدیث در تأویل‌های مرصادالعباد و مثنوی ۲- نقد دگرگونی تأویل‌های قرآن و حدیث با مشرب عرفانی در مرصادالعباد و مثنوی ۳- تأثیر عنصر زبان بر معناآفرینی در ساحت جهان‌بینی عرفانی حاکم بر مرصادالعباد و مثنوی ۴- تأثیر عنصر معناگرایی بر دستگاه زبان ساحت جهان‌بینی عرفانی حاکم بر مرصادالعباد و مثنوی ۵- معناگرایی و آفرینش معنای متفاوت یا معنای هم‌سو با باورهای دینی در مرصادالعباد و مثنوی ۶- تحلیل عناصر شعرساز در مرصادالعباد و مثنوی.

- منصوری (۱۳۹۷) در پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «تأویل آیات قرآن کریم در مثنوی معنوی» به بررسی دیدگاه مولوی نسبت به تأویل قرآن می‌پردازد و همه تأویل‌های مولوی را حول سه محور نفس، دل، انبیا و اولیا می‌داند و از نظر ایشان کسی می‌تواند قرآن را تأویل کند که بر هوای نفس غلبه کرده‌باشد.

-شمس‌الدینی مطلق (۱۳۹۵) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی تأویلات عرفانی در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی» به بررسی کاربردهای نمادین و تأویل‌پذیری‌ای که مولوی در حوزه‌های مختلف با کاربرد متنوع در قالب تمثیل، رمز و نماد به کار برده‌است و در خلال داستان‌های خود از جنبه‌های تمثیلی و تأویلی برای بیان نکات ژرف و مقصود خود بهره گرفته‌است، می‌پردازد.

-واعظ و کاردل‌ایلواری (۱۳۹۲) در مقاله‌ای تحت عنوان «تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی» به بررسی مقایسه دیدگاه‌های غزالی و مولوی درباره تأویل و قوانین آن، تأویل قرآنی و کلامی، شرایط و دلایل تأویل، تأویل مجاز و غیرمجاز و قراین تأویل است که اندیشه تأویل‌گرای مولوی را در تأویلهای صوفیانه غزالی تا حدودی متأثر از او نشان می‌دهد، می‌پردازد.

-روحانی (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «تأویل و انواع آن در مثنوی معنوی» به دسته‌بندی تأویل از دیدگاه مولوی می‌پردازد و از نظر ایشان تأویل به دو دسته مذموم و ممدوح تقسیم می‌شوند و سپس هرکدام را با نمونه‌هایی در اشعار مشخص کند. هم‌چنین به نکاتی کلی درباره تأویل در مثنوی اشاره می‌کند و برخی تعاریفات لغوی و اصطلاحی تأویل توضیح می‌دهد. و در پایان با توجه به مطالب این گفتار، ثابت می‌کند که درستی و نادرستی تأویل، یا خوبی و بدی آن از دیدگاه مولانا نسبی است و به نوع تأویل، شخص تأویلگر و اهداف و انگیزه‌های او از تأویل متن بازمی‌گردد.

-ابراهیمی (۱۳۸۲) در مقاله‌ای تحت عنوان «تأویل قرآن در مثنوی» به تقسیم‌بندی نظر مولوی در مورد تأویل باطل می‌پردازد و سپس در ادامه تأویل ممدوح از نظر ایشان را به سه بخش تقسیم می‌کند: بُعد غایت‌شناسانه، بُعد موضوع‌شناسانه و بُعد فاعل‌شناسانه. در ادامه به تأویل قرآن از نظر مولوی می‌پردازد.

این مقاله برای اولین بار است که به صورت اخص به تأویلهای مولوی از احادیث در نثر پرداخته- است.

۵. تعاریف تأویل

تأویل: بازگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنی احتمالی آن است به شرط آن که معنی محتمل مخالف کتاب و سنت نباشد. (دهخدا، ۱۳۷۳: «تأویل»). تأویل به‌طور کلی معادل برداشت‌های باطنی و پوشیده و پنهان است. واژه «تأویل» در کتاب‌های لغت و تفاسیر عربی و فارسی به معانی مختلفی آمده و سخنان بسیاری در باره آن نقل شده‌است. «ابن‌فارسی در کتاب مقاییس‌اللغه آورده‌است: اول دارای دو اصل است: ۱- ابتدای امر که واژه اول به معنی ابتدا از این اصل است. ۲- انتهای امر، تأویل

کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام... *أَوَّلَ الْحُكْمِ إِلَى أَهْلِهِ*؛ یعنی حکم را به ایشان ارجاع داد» (شاکر، ۱۳۷۶، ص. ۲۴-۲۳).

یکی از جامع‌ترین تعاریفی که در مورد تأویل بیان شده تعریف غزالی در مستصفی است: «تأویل در مورد کلام و معنا و نه لفظ به کار می‌رود؛ چنان‌که در مورد آیات متشابه به کار رفته‌است و تأویل رؤیا چنان‌که در قصه حضرت یوسف (ع) آمده، تأویل اعمال نیز داریم چنان‌که در قصه حضرت موسی (ع) با رجل صالح آمده‌است و اصطلاحاً بیرون آوردن نفس از دلالت حقیقی (معنای ظاهری) به سوی دلالت مجازی (معنای باطنی) است؛ بی‌آن‌که به عرف و عادت زبان عربی و قواعد مجاز از جمله تسمیة چیزی به نظیر آن یا به سبب آن یا به لاحق آن یا به مقارن آن یا به سایر اموری که در کلام مجازی جریان دارد، اخلال وارد گردد» (خرمشاهی، ۱۳۷۶، ص. ۱۶۴).

گونه دیگری از تأویل که در نقد ادبی امروز بیشتر رایج است، برداشت‌ها و استنباط‌های شخصی و شاعرانه هنرمند از متن است که معادل هرمنوتیک نوین است. «معنی آیات قرآن کریم، تنها به همان معنی که از ظاهر کلمات برمی‌آید محدود نمی‌شود؛ بلکه دارای باطن یا بواطنی است که راسخان در علم آن معانی را درمی‌یابند. کشف این معانی باطنی از آیات قرآن از طریق تأویل صورت می‌گیرد» (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۱).

۶. تأویل احادیث

۱- «کساد امتی عند فساد امتی». (بی‌رونقی کار امت من، هنگام فاسد شدن امت من است.)
 ما لا من تمسک بسنتی عند فساد امتی فله اجر مائه الف شهید. مگر کسانی که هنگام فساد امت به شیوه من تمسک کنند. در این حال آنان را پاداش صد هزار شهید خواهد داد.
 لقد جاء فی اصح الانباء عن افصح الانبياء - عليه افضل الصلوات و اعلاها و اکمل التحیات و اسناها - انه قال: کساد امتی عند فساد امتی، الا من تمسک بسنتی عند فساد امتی فله اجر مائه الف شهید»
 صدق رسول الله. رسول کونین، پیشوای ثقلین، خاص‌الخاص «لعمرك»، مشرف تشریف - «لولاک»، فصیح «انا افصح العرب و العجم»، پیشوای «آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیمه و لا فخری الفقر فخری» چنین می‌فرماید که: کساد امت من هنگام فساد امت من باشد؛ یعنی هیچ نبی‌ای نیست بعد از من که امت او تفضیل یابند بر امت من، چنان‌که امت من تفضیل یافت بر امت عیسی و موسی و هیچ دینی نیست که دین مرا منسوخ کند و کاسد کند، چنان‌که دین من، دین‌های ما تقدم را منسوخ کرد. گفتند: یا رسول الله امت تو به چه کاسد شوند؟

فرمود که چون امت من فساد آغاز کنند، این شرفی که یافته‌اند و این خلقت اطلس تقوی که پوشیده‌اند که در کونین تابان است که: «و لباس التقوی ذلک خیر» چون دود معصیت بر آید خلقت اطلس آسمانی را و آن تشریف دیبای زیبای محمدی را متغیر گرداند و دودآلود کند و کاسد شود. گفتند: یا رسول‌الله! چون چنین دودآلود و کاسد شود و از دود معصیت بی‌قیمت و قدر گردد، مشتری «ان الله اشتری من المومنین انفسهم» خریداری نکند و کاسه اعمال کاسد شده ایشان را نخرد و بهای «لیوفیهم اجورهم» ندهد، بی‌برگ و کاسد بمانند» (مولوی، ۱۳۶۵ ص ۲۲۰-۲۱).

۷. برداشت مولوی

بی‌رونقی کار امت من، هنگام فاسد شدن امت است. مگر کسانی که هنگام فساد امت به شیوه من تمسک کنند. در این حال آنان را پاداش صدهزار شهید خواهند داد. رسول خدا راست گفت. کساد امتی عند فساد امتی، بی‌رونقی و رکود کار امت من، هنگام فاسد شدن امت است.

برداشت مولوی از «کساد امت» آمدن پیامبری پس از پیامبر دیگر و منسوخ کردن دین و آیین پیامبر پیشین است چنان‌که حضرت عیسی (ع) وقتی مبعوث شد، آیین حضرت موسی (ع) را منسوخ کرد و با آمدن پیامبر گرامی اسلام، آیین انبیای پیشین کامل منسوخ شد ولی چون پیامبر گرامی اسلام، آیین انبیای پیشین را کامل منسوخ کرد و چون پیامبر اسلام خاتم پیامبران است، بعد از او پیامبری نخواهد آمد؛ بنابراین دین او تا قیام قیامت پایدار خواهد ماند و کساد نخواهد شد.

از سوی دیگر به نظر مولوی، پیامبر اسلام مسلمانان را انذار داده‌است که سرخوش نباشند از کساد و منسوخ شدن دین بترسند. اگرچه پیامبری دیگر نخواهد آمد تا دین آنان را منسوخ کند اما فساد امت همان کار را خواهد کرد و دین آنان را منسوخ خواهند نمود. بدین سبب است که در جملات بعد از آیه «و لباس تقوی ذلک خیر» کمک می‌گیرد و مسلمین را به تقوی و دوری از فساد فرامی‌خواند. با توجه به آنچه گفتیم برداشت مولوی از «کساد برداشتی جدید است.

در فرهنگ‌های لغت کساد را معمولاً به بی‌رونقی و رکود معنا کرده‌اند نه به معنی منسوخ شدن دین. مولوی در ادامه سخن خویش، مسلمانان را به تقوی الهی و دوری از معصیت فرامی‌خواند و می‌گوید: اگر گردِ معصیت بگردید و دچار فساد شوید، آیین شما به کساد و منسوخ شدن مبتلا می‌شود و آن‌گاه خداوند خریدار جان‌های شما نخواهد بود. (ان الله اشتری من المومنین انفسهم) و اعمال شما را به بهای کامل نخواهد خرید. (لیوفیهم اجورهم).

۲- «من خرج من ذل المعاصی الی عز التقوی اغناه الله تعالی بلامال و اعزه الله بعشیره و من رضی من الله بالیسیر من الرزق رضی الله عنه بالقلیل من العمل. (هرکس از خواری گناهان به سوی عزت

تقوا خارج شود، خداوند او را از هر مال و ثروتی بی نیاز می‌کند و او را بدون هیچ قوم و خویش عزیز و بزرگوار می‌گرداند و هرکس از خداوند با روزی کم خشنود باشد خداوند با عملی کم از او خشنود و راضی می‌شود.

روزی مهتر عالم و سرور بنی‌آدم نشست‌بود و صحابه در پیش او حلقه زده، آن صدیقان صادق، آن خموشان ناطق، راز را با حضرت بی نیاز فرستاده بودند تا آن عنقای عالم غیب، به آواز «قُل» آید و آن هزارستان بوستان معرفت به شاخ گل آید و نوای عاشقانه بسراید و مراد دین و دنیا برآید. مهتر عالم، سر درج در اسرار بگشاد و این لفظ بر نطع بازرگانان جانباز جانان طلب معنی نهاد و چنین فرمود که: «من خرج من ذل المعاصی الی عزا التقوی» هر که قدم از ذل معصیت، بی‌تهمت ریا و غفلت به صحرای پرهیزگاری و ترسکاری نهد و کیمیای تقوی را به دست طلب معنی بر مس نفس سحاره غداره مکاره اماره افکند به قدم مجاهده سوی انوار مشاهده رود، «اغناه الله بالمال» کمال فضل الهیّت به محض لطف ربوبیت، این بنده را بی‌مال توانگر گرداند.

بس که شنیدی صفت روم و چین	خیز و بیاملک سنایی بین
تا همه دل بینی بی حرص و بخل	همه جان بینی، بی کبر و کین
پای نه و عرش به زیر قدم	دست نه و ملک به زیر نگین
گاه ولی گوید: هست او چنان	گاه عدو گوید: هست او چنین
او ز همه فارغ و آزاد و خوش	چون گل و چون سوسن و چون یاسمین

تقوی پیرایه او گردد، پرهیزگاری سرمایه او باشد. عاملان، توانگری به کثرت مال دانند.

مرغی که خبر ندارد از آب زلال منقار در آب شور دارد همه سال

اما غلط کرده‌اند که می‌فرماید مهتر عالم: «الغنی، غنی القلب لاغنی المال». توانگری، توانگری دل است نه توانگری مال. درمی چند و دیناری چند، از مکان کان فانی، به صنع صانع و ابداع مبدع، گُلغونه^۱ حمرت بر صفحات او کشیده، رنگی و هنگی به وی داده، ضرابان رعنا، نقشی و دایره‌ای بروی کشیده و به کوره امتحان در آورده، دست به دست و شهر گشتن پیشه کرده، چه لایق عشق بازی بندگان حضرت و شاهان با غیرت باشد» (مولوی، ۱۳۶۵: ۶۵).

^۱-در متن کتاب مجالس سبعة «گُلغونه» ذکر شده که صورت دیگری از «گلگونه» است.

برداشت مولوی

معنی ظاهری حدیث این است: هر کس از گناه توبه کند و به عزت تقوا روی آورد، خداوند او را از هر مال و ثروتی بی‌نیاز می‌کند اما برداشت مولوی معنای دیگری است. مولوی برای تأویل حدیث مذکور از کلام دیگر پیامبر که می‌فرمایند: «الغنی، غنی القلب لا غنی المال» استفاده می‌کند و غنی شدن بدون مال و سرمایه را برای پرهیزگاران بیان می‌دارد. این کلام مولوی پاسخ آنان است که توانگری و غنا را به کثرت مال می‌دانند. در حالی که توانگری، توانگری دل است نه مال.

ابیاتی که از سنایی بیان داشته نیز در شرح توانگران واقعی عالم وجود و پرهیزگاران و وارستگی است که از دام مال و تعلق مادی رسته‌اند و با پاک کردن دل از حرص و بخل، پای بر عرش نهاده‌اند.

۳- «لا یرفع المومن قدماً عن قدم حتی یرفع الیسال عن ثلاث: عن عمره فیما افناه و عن شبابه فیما ابلاه و عن ماله من این اکتسبه و فیما انفقه.» (مؤمن قدم از قدم بر نمی‌دارد، مگر آن‌که که سؤال از وی پرسند: از عمر او که در چه راهی تباه ساخت و از جوانی او که با چه چیز سرگرم شد. و از ثروتش که از کجا به دست آورد و در کجا صرف کرد.)

به ذات پاک و ذوالجلال که قدم از قدم بر ندارند روز حساب تا از عهده این سه سوال بیرون نیاید. چنان‌که سید عالم می‌فرماید: «لا یرفع المومن قدماً عن قدم حتی یرفع الیسال عن ثلاث: عن عمره فیما افناه و عن شبابه فیما ابلاه و عن ماله من این اکتسبه و فیما انفقه.»

فردای قیامت هیچ بنده‌ای را فرونگذارند تا از عهده این سه سؤال بیرون نیاید. یکی سؤال کنند که عمر عزیز را در چه گذاشتی؟ دوم آن‌که جوانی به چه چیز رسانیدی به سر؟ سوم آن‌که دنیا را از کجا جمع کردی و به کجا به کار بردی؟

هرکسی را در دنیا دعوی است. باشی تا داغ عزل برگوش مدعیان زند و این ندا به سمع عالمیان در دهند که: «یوم تبلی السرائر» امروز روزی است که پرده‌ها را برداریم و همه را به صحرا بیرون آریم و همه را زبان‌ها مهر کنیم: «هذا یوم لا ینطقون.» در طلب، پوینده چون باد باش. زهر بیماریش چون شکر نوش کن. دل را بگوی تا عافیت را بدرود کند. تن را بگوی تا سلامت را تبرا دهد که هر که خانه‌ای بر لب دریا کند، موج، بسیار ببیند و هر که دعوی محبت کند، زهر بلا و محنت بسیار چشد.

تا در نرنی به هر چه داری آتش

هرگز نشود حقیقت وقت تو خوش»

(مولوی، ۱۳۶۵، ص. ۷۰).

برداشت مولوی

مؤمن قدم از قدم بر نمی‌دارد مگر آن‌که سه سؤال از وی بپرسند: از عمر او که در چه راهی تباه ساخت و از جوانی او که با چه چیز سرگرم شد و از ثروتش که از کجا به دست آورد و در کجا صرف کرد.

به نظر می‌رسد تأویل مولوی این است که این حدیث در مقام تشویق و تحریض انسان‌ها به طلب است و کوشیدن در راه خدای و طاعت و عبادت وی و مجاهده و ترک عافیت. چون در قیامت سوال می‌شود که با این سرمایه‌ای که در اختیار داشتی یعنی عمر و جوانی و مال، چه کردی؟ کاهلی و سستی پذیرفته نیست، کوشش و مجاهده و طلب پذیرفتنی است. هم‌چنین خداوند نعمت‌هایی که در این دنیا به بندگان می‌بخشد در روز قیامت نیز در مورد چگونگی استفاده از آن‌ها سوال می‌کند.

۴- «کیف اصحبت یا حارثه؟ قال: اصحبت مومنًا قال: ان لكل حق حقیقه فما حقیقه ایما نک؟ قال: عزلت نفسی عن الدنيا فاطمءت نهاری و اسهرت لیلی فکاءنی انظر الی عرش ربی بارزاً و کانی انظر الی اهل الجنة يتزاورون و الی اهل النار يتغاوون فقال النبی: «اصبت فالزم» ثم اقبل الی اصحابه و قال: «هذا عبدا نورالله قلبه بنور جلاله.» (حارثه، شب را چگونه گذارندی؟ پاسخ داد که: با ایمان سحر کردم. فرمود: هر سخن درستی نشانه‌ای دارد، نشانه ایمان تو چیست؟ گفت نفس خود را از دنیا بازداشتیم. روز را با تشنگی سپری کردم و شب را با بی‌خوابی گذارندم. گویی عرش الهی را آشکار می‌دیدم و انگار به بهشتیان نظاره می‌کردم که همدیگر را زیارت می‌کردند و دوزخیان را می‌دیدم که فریاد می‌زدند. پیامبر - که سلام و درود خدا بر او باد - فرمود: حقیقت را یافته‌ای، رهایش مکن. سپس روی به یاران خویش کرد و فرمود: این بنده‌ای است که خدا دل او را به نور جلال خویش نورانی کرده‌است.)

سید المرسلین، چراغ آسمان و زمین - صلی الله علیه وسلم - روزی میان یاران نشسته بود روی به حارث کرد و گفت: ای حارثه! امروز چون برخاستی از خواب؟ گفت: مؤمن برخاستم مؤمن راستی، مؤمن حقیقی، مؤمن بی‌گمان و تقلید.

وان کار که ابرار گزیدند، گزیدیم
خود را به یکی جان ز همه باز خریدیم
المنته لله کسه به مقصود رسیدیم

آن جا که احراز نشینند، نشینم
دیدیم که در عهده صدگونه وبالیم
ما را همه مقصود به آرزوش حق بود

پیغامبر - صلی الله علیه و سلم - فرمود که: هر راستی را نشان است و هر حقیقتی را علامتی است. نشان ایمان تو چیست؟

گفت: یا رسوالله! من از دنیا دور شدم که دنیا را دام غرور دیدم و حجاب نور دیدم. به روز تشنه صبر کردم و شب، بیدار بودم و این ساعت معین، عرش رحمان را به چشم ظاهر می‌بینم؛ چنان که خلق، آسمان را می‌بینند و اهل بهشت را می‌بینم به این چشم ظاهر، میان بهشت یکدیگر را زیارت می‌کنند و کنار می‌گیرند و اهل دوزخ را با آن چشم می‌بینم که غریب می‌کنند و فریادشان به گوش ظاهر می‌شنوم.

رسول - صلی الله علیه و سلم - فرمود: «اصبت فالزم» یافتی، راه راست دیدی. آنچه می‌بینی هم بر این روش محکم باش تا آنچه دیدی مقام تو شود و ملک تو شود؛ زیرا دیدن دیگر است و مَلک شدن دیگر. بعد از آن رسول - صلی الله و علیه و سلم - رو به یاران کرد و فرمود: «هذا عبد نورالله قلبه بنور جلاله»: این بنده، آن بنده است که خدای - عزوجل.

در بازکن درون نشینان

آن سرمه کش بلند بینان

چشم دل این مرد را سرمه معرفت کشیده است و چشم دل او را منور گردانیده است.

بیرون شوی زین ورطه که این خلق در آن است
بـــــر دیده تو این سرآن گه به عیان است
سرگشته در این واقعه این خلق از آن است

گر پـــــرده هستیت بسوزی به ریاضت
پنهان شوی از خویش وز کونین به یک بار
ایـــــن عالم نفی است، در اثبات توان دید

چون حارث طاعت خود را پیش آورد که روز به روزه بودم و شب بیدار و از دنیا دور شدم تا اینها دیدم و شنیدم، آنچه خلق نمی‌بینند و نمی‌شنوند، رسول - صلی الله علیه و سلم به لطف او را بیدار کرد که نماز خود را مبین، نیاز خود را مگو، آن به عنایت و بخشش حق دان.

هم تو بنا نهادی، هم تو تمام گردان
دارالملام ما را، دارالسلام گردان

از ما و خدمت ما چیزی نیاید ای جان
دارالملام ما را، دارالملام کردی

باز سپیدی پرید از دست شاه به دستوری برگوشه بام نشست. طفلان در فرو جمال آن باز حیران شدند. تی تی و تو تو می‌کنند و از دور می‌پندارند که آن باز سلطان، از بهر تی تی و توتوی ایشان نشسته است. ندانند که آن باز به عنایت پادشاه به گوشه آن ویرانه نشسته است. «نورالله قلبه بنور جلاله» یعنی مگو که روز چنین کردم و شب چنان کردم، الا بگو که آن خداوندی که روز را منور

کرد و شب را مسترد کرد به عنایت خویش و بخشش خویش بر دل و دیده من رحمت کرد» (مولوی، ۱۳۶۵، ص. ۷۸-۷۷).

برداشت مولوی

این بنده‌ای است که خدا دل او را به نور جلال خویش نورانی کرده است. تأویل مولوی متضمن این نکته است که اگرچه طلب بنده و قدم نهادن او در راه لازم است اما مهم عنایت و لطف حضرت حق است؛ زیرا بدون عنایت خدا تلاش بنده به جایی نخواهد رسید. هم‌چنان که خود در مثنوی می‌گوید «کوشش بیهوده به از خفتگی است». حکایت حارث مفید این معنی است که بنده با حصول هر معنی از جانب خداوند باید نظر به عنایت او داشته باشد و خود را در میانه نبیند تا آن معنی دوام یابد چون: از ما و خدمت ما چیزی نیاید این جان هم تو بنا نهادی، هم تو تمام گردان؛ زیرا انسان در مقابل پروردگار کسی نیست. تکیه دیگری که مولوی در قالب این حکایت قصد بیان آن را دارد، توجیه «حال» در عرفان است که موهبتی است و تلاش بنده برای ملک خویش کرده آن معنی، یعنی «مقام».

۵- «ان الله یفرح بتوبه عبده المومن». (خدای تعالی از توبه بنده مومن خود شادمان می‌گردد). روزی پادشاه شکارهای عجب کرده بود و سخت شادمان و خندان بود. پادشاه ازل و ابد را شکار عزیز، دل عاشقان است که: «ان الله یفرح بتوبه عبده المومن» زهی تقاضای رحمت که بندگان را بگریزانند، به غیرت و بیگانه کند و باز شکار کند به رحمت.

هر لحظه دراو صنعت دیگر بازی
احسنت، زهی صنعت با خود بازی

ای آنکه ز خاک تیره نطعی سازی
گه مات کنی و گه بداری قایم

امیران چون شاه را شادمان دیدند و درهای رحمت را بازافتند، جمله به خدمتش زانو زدند و گفتند: ای شاه عالم! چند و چند؟ آخر ما را کشتی، عادت کرم تو نبود این، مدت‌ها است که ریسمان دل ما گره بر گره است، چون رشته تب بترس از شب دودآلود و از شفق خون‌آلود» (مولوی، ۱۳۶۵، ص. ۸۳).

برداشت مولوی

به نظر می‌رسد، برداشت مولوی از حدیث مذکور آن است که چون خداوند توبه کردن بندگان خویش را دوست دارد، پس ابتدا آنان را از درگاه خویش می‌گریزانند، گرفتار گناه می‌کند، سپس با

رحمت خویش آنان را به سوی خویش فرامی خواند و به توبه وامی دارد. بنده که از خود اختیار و استقلال ندارد، در حکم شکار اوست. شاید خداوند می خواهد با این کار لطف و رحمت بی انتهای خود را به بندگان نشان دهد و فرصتی دیگر در اختیار آنان قرار دهد تا از گرفتاری گناه نجات یابند و دیگران نیز از چنین سرنوشت هم عبرت بگیرند و هم امیدوار به لطف و رحمت خدا شوند.

۶- «ان لله تبارک و تعالی عباداً امجاداً محلهم فی الارض کمحل المطران وقع علی البر اخرج البر وان وقع علی البحر اخرج الدر». (خدای را - که بلند مرتبه و متعالی است - بندگان والا مقامی است که مرتبه آنان در زمین، همانند باران است که اگر بر صحرا بارد، گندم رویاند و اگر بر دریا فروریزد، مرواریدها پدید آرد).

حق - تعالی چون بنده‌ای را شایسته مقام گرداند و او را شراب لطف ابد بچشاند، ظاهر و باطنش را از ریا و نفاق صافی کند، محبت اغیار را در باطن او گنجایی نماند، مشاهده لطف خفی گردد، به چشم عبرت در حقیقت کون نظاره می کند، از مصنوع به صانع می نگرد و از مقدر به قادر می رسد. آن گاه از مصنوعات ملول گردد و به محبت صانع مشغول گردد. دنیا را پیش او خطر نماند، عقبی را بر خاطر او گذر نماند. غذای او ذکر محبوب گردد و تنش در هیجان شوق معبودی می نازد و جان در محبت محبوب می گدازد، نه روی اعراض و نه سامان اعتراض، چون بمیرد و حواس ظاهرش از دور فلک بیرون آید، کل اعضایش از حرکت طبیعتش ممتنع گردد، این همه تغیر، ظاهر را بود و لیکن باطن از شوق و محبت پُر بود «اموات عند الخلق احیاء عند الرب» با خلق مردگان و نزد حق زندگان. می فرماید که: این بندگان رحمت عالمند، بدیشان بلاها دفع شود، زینهار خلقند، در روزی بر برکت ایشان باز شود و در بلا بسته شود. بر مثال بارانند هر جا که بارند مبارک باشند و برکت باشند، گنج روان باشند حیات بخش باشند، آب زندگانی باشند باران اگر بر زمین بارد، گندم و نعمت بار آرد و گر بر دریا بارد، صدفها پر در کنند و در گوهر رویاند.

بعضی محققان گویند: مراد از این خشکی، قالب و صورت آدمیان است که به برکات صحبت اولیا آراسته گردد و عمل و زهد و نیاز و شفقت و مرحمت و خیرات و صدقات و مسجدها و منارها و معبدها و پلها و رباطها و غیر آن، این همه خیرات ظاهر در عالم از صحبت آن بندگان حاصل شده است و از ایشان دزیده اند و از ایشان آموخته اند و مراد از باریدن بر دریا، زنده گردانیدن دلها است و بینا شدن دلها و روشن دلها از صحبت ایشان و آراسته شدن نوعروس جان به جواهر علم و معرفت و شوق و ذوق «مولوی، ۱۳۶۵، ص. ۸۸».

برداشت مولوی

خدای را - که بلند مرتبه و متعالی است - بندگان والا مقامی است که مرتبه آنان در زمین، همانند باران است که اگر بارد، گندم رویاند و اگر بر دریا فرو ریزد، مرواریدها پدید آرد. مراد مولوی از تشبیه عبد و بنده به باران، پاکی جان و دل اوست، کسی که ظاهر و باطنی از ریا و نفاق پاک دارد و محبت اغیار در دل او نباشد، باران مطهر پاکی و صفا و نیز رحمت حق است. همچنین مولوی از قول برخی محققان می‌گوید: همان‌گونه که مراد از باران، بنده است، مراد از خشکی، قالب و صورت آدمی است که به برکت صحبت اولیا آراسته‌گردد و انواع خیرات ظاهری عالم چون شفقت و مرحمت و صدقات و مجدها و... حاصل می‌شود. مراد از باریدن بر دریا، زنده گردانیدن دل‌ها است، بینا شدن دل‌ها از همنشینی با اولیا است. مولوی به صورت غیرمستقیم ارزش و تأثیر همنشین خوب را به ما گوشزد می‌کند.

۷- «قال النبی علیه‌السلام شرالعلماء من زار الامراء و خیرالامراء من زار العلماء نعم الامیر علی باب الفقیر و بسئ الفقیر علی باب الامیر». (بدترین دانشمندان کسانی هستند که با امرا و پادشاهان ملاقات می‌کنند و بهترین پادشاهان کسانی هستند که به ملاقات دانشمندان می‌روند، بهترین امیر کسی است که به خانه فقرا می‌رود و بدترین فقیر کسی است که به خانه پادشاه می‌رود). قال النبی علیه‌السلام شر العلماء من زار الامراء و خیر الامراء من زار العلماء نعم الامیر علی باب الفقیر و بسئ الفقیر علی باب الامیر.

خلفان صورت این سخن را گرفته‌اند که شاید که عالم به زیارت امیر آید تا از شرور عالمان نباشد، معنیش این نیست که پنداشته‌اند؛ بلکه معنیش اینست که شر عالمان آن کس باشد که او مدد از امرا گیرد و صلاح و سداد او بواسطه امرا باشد و از ترس ایشان اول خود تحصیل به نیت آن کرده‌باشد که مرا امرا صلت دهند و حرمت دارند و منصب دهند پس از سبب امرا او اصلاح پذیرفت و از جهل به علم مبدل گشت و چون عالم شد از ترس و سیاست ایشان مؤدب [شد] و بر وفق طریق می‌رود کام و ناکام بس او علی کل حال اگر امیر به صورت به زیارت او آید و اگر او به زیارت امیر رود؛ زیرا باشد و امیر مزور و چون عالم درصدد آن باشد که او به سبب امرا به علم متصف نشده‌باشد بل علم او اولاً و آخراً برای خدا بوده‌باشد و طریق و ورزش او بر راه صواب [بود که] طبع او آن است و جز آن نتواند کردن» (مولوی، ۱۳۸۵، ص. ۱).

برداشت مولوی

معنای ظاهری حدیث شریف، بدترین دانشمندان را کسی می‌داند که به دیدار امرا برود و بهترین امرا را کسی می‌داند که به دیدار علما برود و از آن‌ها برای پیشرفت حکومت خود کمک بجوید.

مولوی از ذکر این حدیث تأویل جدیدی دارد، بدترین دانشمند از نظر ایشان کسی است که از ابتدا «نیت» کرده باشد که هدفش از کسب علم و دانش رسیدن به خدمت امرا باشد تا از آن‌ها صلح و پاداش بگیرد و کسب قدرت و نام و نان کند. این فرد بدترین دانشمندان است و کسب علم او برای رضای خدا نبوده است. مسلم است چنین دانشمندی نمی‌تواند خدمتی به مردم بکند؛ بلکه باید مواظب باشد تا سخنانش موافق طبع حاکمان باشد و مقبول طبع ایشان افتد و همواره مراقب باشد که سخنی نگوید که مورد پسند آنان واقع نشود. این‌گونه عالمان باید چشم بسته از صاحبان زر و زور تعریف و دفاع کند. از نظر مولوی چنین فردی نه علمش سودمند است؛ بلکه مضر هم خواهد بود.

۸- «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی^۲. (نزد پروردگارم مسکن می‌گیریم تا مرا غذا و آب دهد).

تو را غیر این غذای خواب و خور غذای دیگرست که ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی درین عالم آن غذا فراموش کرده‌ای و باین مشغول شده‌ای و شب و روز تن را می‌پروری. آخر این تن اسب تست و این عالم آخر اوست و غذای اسب غذای سوار نباشد او را به سر خود خواب و خوریست و تنعمیست اما سبب آن که حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است تو بر سر اسب در آخر اسبان مانده‌ای و در وصف شاهان و امیران عالم بقا مقام نداری دلت آن جاست اما چون تن غالبست حکم تن گرفته و اسیر او مانده‌ای.

همچنانک مجنون قصد دیار لیلی کرد اشتر را آن طرف می‌راند تا هوش با او بود چون لحظه مستعزق لیلی می‌گشت و خود را و اشتر را فراموش می‌کرد. اشتر را در ده بچه بود فرصت می‌یافت بازمی‌گشت و به ده می‌رسید چون مجنون به خود می‌آمد دو روزه راه بازگشته بود؛ هم‌چنین سه ماه در راه بماند عاقبت افغان کرد که این اشتر بلای منست از اشتر فروجست و روان شد» (مولوی، ۱۳۸۵، ص. ۱۶).

برداشت مولوی

حدیث در مورد پیامبر است که می‌فرمایند: من نزد پروردگار خود آب و غذا می‌خورم اما برداشت مولوی از غذا همان غذای جسمانی نیست که مردم روزانه تناول می‌کنند؛ بلکه منظور مولوی از «غذا» غذای روح است نه غذای جسم؛ زیرا غذای جسم تن را پرورش می‌دهد. وی این جسم خاکی را به اسب تشبیه می‌کند. غذای روح، روح انسان را قوی و نیرومند می‌سازد. این غذا از نظر مولوی همان

^۲ -سند حدیث: صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۱۸ / صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۳۳ / شرح تعرف، ج ۱، ص ۳۰ / جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۱۵.

عبادت کردن خدا با تمام وجود است و دل پاک نمودن از تمام تعلقات و دل بستگی‌های مادی و دنیوی است و به تعبیر دیگر هر چیزی که انسان را پایبند دنیا ننماید، است. هر چه فرد در عبادت قوی‌تر مسلماً روح او قوی‌تر است و در برابر ناملایمات روح مقاوم‌تر است و با این روح قوی می‌تواند به مرحله خودشناسی که همان مقدمه خداشناسی است برسد. انسان تا زمانی که در قید و بند جسم مانده‌است نمی‌تواند روح خود را برای تقرب و وصال محبوب آماده سازد. به زعم ایشان غذای روح، همان عبادت و طاعت خداوند است.

۹- «رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر». (از جهاد اصغر به جهاد اکبر برگشتیم).

نمی‌بینی چندین هزار کافر اسیر یک کافرند که پادشاه ایشانست و آن کافر اسیر اندیشه، پس دانستیم که کار اندیشه دارد چون به یک اندیشه ضعیف مکدر، چندین هزار خلق و عالم اسیرند آنجا. که اندیشه‌های بی‌پایان باشد بنگر که آن را چه عظمت و شکوه باشد و چگونه قهر اعدا کنند و چه عالم‌ها را مسخر کنند، چون می‌بینم معین که صد هزار صورت بی‌حد و سپاهی بی‌پایان صحرا در صحرا اسیر شخصی‌اند و آن شخص اسیر اندیشه حقیق؛ پس این همه، اسیر یک اندیشه باشند تا اندیشه‌های عظیم بی‌پایان خطیر قدسی علوی چون باشند؛ پس دانستیم که کار اندیشه‌ها دارند صور همه تابعند و آلت‌اند و بی‌اندیشه معطلند و جمادند؛ پس آن که صورت بیند او نیز جماد باشد و در معنی راه ندارد و طفلست و نابالغ اگر چه به صورت پیرست و صدساله رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر؛ یعنی در جنگ صورت‌ها بودیم و به خصمان صورتی مضاف می‌زدیم. این ساعت به لشگرهای اندیشه‌ها مضاف می‌زنیم تا اندیشه‌های نیک اندیشه‌های بد را بشکنند و از ولایت تن بیرون کند پس اکبر این جهاد باشد و این مضاف پس کار فکرت‌ها دارند که بی‌واسطه تن در کارند» (مولوی، ۱۳۸۵. ص. ۵۷).

برداشت مولوی

ظاهر معنای آیه این است، از جهاد اصغر به جهاد اکبر برگشتیم. تا عبارت جهاد اکبر می‌شنویم بلافاصله ذهن ما به سوی مبارزه با نفس اماره هدایت می‌شود اما مولوی برداشت جدیدی از جهاد اکبر دارد؛ اگر چه جنگ اندیشه‌های بد با اندیشه‌های نیک خود می‌تواند زیر مجموعه‌ای از مبارزه با نفس اماره باشد. او در این نوشته جهاد اکبر را جنگ اندیشه‌های نیک با اندیشه‌های بد می‌داند. اگر به دقت در سخنان ایشان توجه شود، درمی‌یابیم که حتی مبارزه با اندیشه‌های بد و ناپسندی که همواره اندیشه‌های خوب با آن‌ها در جنگ و جدال و مبارزه هستند، هدفشان خارج کردن اندیشه‌های بد از سرزمین جسم و روح می‌باشد تا انسان بتواند به تعالی و کمال انسانی که همانا هدف غایی انسان از آمدن به این دنیای فانی است، برسد.

۱۰- «خمروا آنیتکم». (سرخمه‌ها را بپوشانید).

به حضرت مصطفی (صلوات الله علیه) جماعتی منافقان و اغیار آمدند. ایشان در شرح اسرار بودند و مدح مصطفی (صلی الله علیه و سلم) می‌کردند. پیغامبر به رمز به صحابه فرمود که خمروا آنیتکم یعنی سرهای کوزه‌ها را و کاسه‌ها را و دیگ‌ها و سیوها را و خُم‌ها را بپوشانید و پوشیده‌دارید که جانورانی هستند پلید و زهرناک مبادا که در کوزه‌های شما افتند و به نادانی از آن کوزه آب خرید. شما را زیان دارد باین صورت ایشان را فرمود که از اغیار حکمت را نپوشانید و دهان و زبان را پیش اغیار بسته‌دارید که ایشان موشانند لایق این حکمت و نعمت نیستند» (مولوی، ۱۳۸۵، ص. ۷۱).

برداشت مولوی

برداشت مولوی از «خُم‌ره» اسرار و حکمت‌های الهی است نه خمره‌هایی که در آن زمان در خانه‌ها موجود بوده‌است. منظور این است که حکمت و اسرار الهی را با هرکسی در میان نمی‌توان نهاد؛ زیرا عده زیادی از مردم قدرت فهم و درک آن را ندارند و با شنیدن این اسرار یا آن را دروغ می‌پندارند و یا با شنیدن آن سخنان سر به کوه و بیابان می‌گذارند و تاب تحمل این اسرار را ندارند. مولوی در مورد قابلیت و ظرفیت افراد سخن می‌گوید و این نکته را متذکر می‌شود که همه انسان‌ها ظرفیت‌های متفاوتی دارند. کسانی می‌توانند از اسرار خدا با خبر شوند که قبلاً آمادگی آن را داشته‌باشند و ظرفیت وجودی آن‌ها قابلیت تحمل شنیدن این سخنان را داشته‌باشد و گرنه این نوع سخنان را قبول ندارند و یا گوینده آن را فردی دروغگو و غلوپرداز می‌پندارند. البته افراد بیگانه لایق شنیدن اسرار و حکمت‌های خداوند نیستند و باید از آنان دوری جست.

نتیجه‌گیری

مولوی با فهم وسیعی که از حدیث و معارف اسلامی داشته، توانسته‌است در سخن به بهترین شکل از آن علوم، به‌ویژه احادیث معصومین استفاده کند. بنابراین، هیچ حکایت منثوری از مولوی نیست که در آن از احادیث شریف نبوی بهره نگرفته‌باشد و نکته تربیتی در آن ملحوظ نباشد. منبع و منشأ عرفان مولوی بی‌شک علوم قرآنی و حدیث است. بخشی از نکات آثار منثور ایشان چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیرمستقیم از مضامین علوم حدیث و روایات گرفته‌شده‌است. شعاع و گستردگی مولوی از احادیث به گونه‌ای است که باید آن را ویژگی سبکی لاینفک او دانست. درک و فهم والای مولوی از معارف و علوم اسلامی نشانه شناخت وی از این موضوعات گران‌بها و بالارزش است. تأثیر علوم اسلامی در نوشته‌های مولوی به گونه‌ایست که درک و فهم کلام ایشان بدون آشنایی با این مفاهیم دینی ناممکن می‌نماید.

در بخش احادیث نقل ظاهری از متن یا محتوای آن در آثارش غالباً وسیله‌ای برای بیان ادعا یا رفع شبهه مخاطب محسوب می‌شود. در پاره‌ای موارد نیز تمسک به حدیث را وسیله‌ای برای توجیه اقوال و آراء مشایخ صوفیه می‌یابد. او با تأویل‌هایی که از حدیث ارا‌ئه می‌کند، می‌کوشد ذهن خواننده را از معنای ظاهری آن‌ها به معنایی عمیق‌تر بکشاند و منظور خود را با آن بیان کند. در واقع همه احادیثی که مولوی در آثارش به کار برده‌است منبع معتبر دارند، پاره‌ای از آن‌ها مخصوصاً احادیث قدسی، از روایات متصوفه و کتاب‌های معتبر صوفیه أخذ شده‌اند.

مولوی به تناسب نیاز مخاطبین خود تأویل‌های متفاوتی از یک حدیث در جاهای مختلف ارائه می‌دهد. با آن‌که ظاهر حدیث یکی است اما هر جا لازم بداند و یا بخواهد نکته‌ای تربیتی گوشزد کند، اقدام به تأویل می‌نماید. به نظر می‌رسد در توجه به قرآن و حدیث هیچ شاعری به پای مولوی نمی‌رسد. تأویل در صورتی که عبارت، قابلیت معنای تأویلی داشته باشد و با هدف پویایی و توسط افرادی که آگاه بر حقایق هستند، صورت پذیرد، کاری شایسته و پذیرفتنی است. بی‌دلیل نیست که مثنوی مولوی را «قرآن عجم» نامیده‌اند.

منابع

- ابراهیمی، مهدی، (۱۳۸۲)، «تأویل قرآن در مثنوی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۶، زمستان، شماره مسلسل ۱۸۹، صص ۵۹-۳۳.
- احمدی، بابک، (۱۳۸۵)، ساختار و تأویل متن، (چاپ هشتم)، تهران: نشر مرکز.
- اکبری، سعید، (۱۳۹۷)، «مقایسه و نقد زبانی و مفهومی تأویل‌های عرفانی آیات و احادیث در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی و مثنوی مولوی»، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه رازی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، استاد راهنما ابراهیم رحیمی‌زنگنه.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۳)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، (چاپ پنجم)، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۵۶)، تفسیر مثنوی، ۱۵ جلد، تهران: انتشارات اسلامی.
- خرمشاهی، بهالدین، (۱۳۷۶)، قرآن پژوهی، تهران: انتشارات ناهید.
- درگاهی، محمود، (۱۳۷۷)، آیات قرآن در مثنوی، (چاپ دوم)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۳)، لغت‌نامه، دوره ۱۴ جلدی، (چاپ اول)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، ابوالفتوح، (۱۳۵۲)، تفسیر روض الجنان، ۱۰ جلد در ۵ مجلد، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- روحانی، رضا، (۱۳۸۴)، «تأویل و انواع آن در مثنوی معنوی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، (شماره ۹۱۰)، پاییز و زمستان، صص ۱۱۰-۹۳.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۷)، تفسیر مثنوی در ۶ مجلد، (چاپ نوزدهم)، تهران: انتشارات اطلاعات.
- شاکر، محمدکاظم، (۱۳۷۶)، روش‌های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شمس‌الدینی مطلق، مقداد، (۱۳۹۵)، «بررسی تأویلات عرفانی در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، استاد راهنما عنایت‌الله شریف‌پور.
- شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۸۲)، تفسیر مثنوی، (چاپ چهارم)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

طبری، محمدبن جریر، (۱۳۴۴-۱۳۹۹)، *تفسیر طبری*، در ۷ مجلد، مصحح: حبیب یغمایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

غزالی، ابوحامدمحمد، (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: انتشارات دارالاحیاء التراث العربی.

فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، *حادیث مثنوی*، (چاپ سوم)، تهران: انتشارات امیرکبیر.

فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۲)، *شرح مثنوی شریف*، در ۲ مجلد، (چاپ یازدهم)، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

منصوری، عصمت، (۱۳۹۷)، «تأویل آیات قرآن کریم در مثنوی معنوی»، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، استاد راهنما علی اشرف امامی.

واعظ، بتول و کارل ایلواری، رقیه، (۱۳۹۲)، «تأویل گرایی در اندیشه مولوی و غزالی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، (سال نهم)، شماره دوم، تابستان، صص ۱۰۳-۱۲۴.

مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۵)، *مجالس سبعة، تصحیح و توضیحات دکتر توفیق هـ سبحانی*، (چاپ اول)، تهران: انتشارات کیهان.

مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۵)، *فیه مافیہ، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر*، (چاپ یازدهم)، تهران: انتشارات امیرکبیر.

مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۵)، *مثنوی معنوی*، به کوشش توفیق سبحانی، (چاپ ششم)، تهران: انتشارات روزنه.

مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۱)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولدالین نیکلسون، (چاپ پنجم)، تهران: انتشارات پیمان.