

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال هشتم، شماره سی و یکم، پاییز ۱۳۹۵، ص ۴۴-۱

دنیامداری در داستان‌های مثنوی مولوی

دکتر میرجلال‌الدین کزازی* - زهره وفايي فرد**

چکیده

مثنوی معنوی از ارزشمندترین آثار عرفانی ادب فارسی است که در پی تعلیم زندگی حقیقی و نمودن راه سعادت به بشر است. هرچند تأکید این کتاب بر وصول به منبع خلقت و کمال غایی انسان است اما در رابطه‌ای دوسویه تلاش برای زندگی مطلوب این جهانی را نیز توصیه می‌کند. مسأله این پژوهش آن است که دنیا و جلوه‌های آن به چه میزان و از چه منظری در این اثر نمود یافته است. بدین منظور با دسته‌بندی داستان‌هایی که شامل مؤلفه‌های دنیامداری هستند، به بررسی مفاهیم و بخش‌بندی آن‌ها بر پایه سنجه‌های مورد نظر پرداخته شده است؛ همچنین تلاش شده چگونگی و چرایی گرایش مولانا به دنیا بررسی شود. از همین روی پس از شرح مفهوم دنیاگرایی مولانا، مثنوی در چند حوزه مهم از نمودهای دنیاگرایی یعنی خردورزی، مدارا، دوری از تعصب و تکیه بر اخلاقیات و دوری از تقلید کورکورانه بررسی شده و داستان‌هایی که این اندیشه را برجسته‌تر کرده‌اند واکاوی شده‌اند.

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی mirjalalodin@kazzazi.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک z.vafaie95@gmail.com

تاریخ پذیرش ۹۵/۶/۱۶

تاریخ وصول ۹۵/۳/۳۱

واژه‌های کلیدی

دنیاگرایی، مثنوی معنوی، مولوی.

۱. مقدمه

از آغاز تاریخ اندیشه بشری فیلسوفان و متفکران مغرب زمین برای شناخت دنیا و نمودهای آن بسیار تلاش کرده‌اند تا سرانجام پرده از برخی از رازهای بی‌کران آن برداشته‌اند و به دستاوردهای بسیار گران رسیده‌اند؛ در شرق، به‌ویژه در پهنه فرهنگ‌خیز و فرهنگ‌پرور ایران نیز در شناخت و ستایش دنیا از زمان‌های بسیار دور سخن فراوان گفته شده است و همت و اندیشه بسیاری اندیشمندان را برای معرفت همه سویه و ارتباط آن با انسان به خود مبدول کرده است اما دنیاگرایی در عصر حاضر به‌ویژه سه دهه گذشته گسترش معنایی زیادی یافته است؛ به‌گونه‌ای که به اصطلاحی میان رشته‌ای تبدیل شده و نمی‌توان آن را با دیدگاهی یگانه و یکسان تعریف کرد بلکه مانند بسیاری از اصطلاحات، مفهومی چندگانه پیدا کرده است؛ به همین دلیل بسته به شاخه پژوهش و موضوع، معنای آن نیز تغییر می‌کند. این تعدد تعاریف موجب ابهام و تفاوت تعاریف و تفاسیر در معنای آن نیز شده است.

آنچه مسلم است در رأس همه نمودهای دنیا، توجه به انسان و تکیه بر عقل و خرد او به مثابه ابزار رسیدن به سعادت، تکیه بر آزادی و اختیار برای برگزیدن راه درست، همه و همه مؤلفه‌هایی هستند که در آیین، فلسفه و حکمت ایرانی بر آن ارج نهاده شده است؛ شعر ابزار بیان احساس و اندیشه است از همین روی محمل بیان اندیشه‌های بزرگان، شاعران و عارفان ایرانی به‌ویژه مولانا جلال‌الدین بلخی بوده است؛ از سویی آن‌ها خواسته و ناخواسته از اندیشه‌ها و باورهای این مرز و بوم متأثر بوده و از دیگر سو خود در نسل‌های واپسین اثرگذار بوده‌اند. پس روشن کردن زوایای مختلف شعر

بزرگان این مرز و بوم به‌نوعی رمزگشایی باورها و اندیشه‌های دیروز و امروز ایران نیز هست؛ به همین منظور شناخت و بررسی فلسفه دنیاگرایانه و انسان‌مدارانه در آثار بزرگان ادب فارسی به‌ویژه مولانا ضروری می‌نماید.

در سده‌های چهارم و پنجم با حرکت‌های خردگرایانه که ویژه این سده‌ها بود، مقدمات تجدید حیات سیاسی و فرهنگی ایران زمین فراهم آمد ولی پس از آن در دوره طولانی چیرگی ترکان و مغولان زمینه انحطاط امور اجتماعی و سیاسی مهیا شد. در چنین شرایطی که ترکان برای استیلای خود بر ایران به تأیید خلیفه بغداد و حمایت او نیاز داشتند و برای این که مهر تأییدی بر سفاکی‌های خود زده باشند، سنگ اسلام را به سینه می‌زدند، یگانه راهی که برای فرهنگ ایرانی وجود داشت تا به حیات خود ادامه دهد، گرایش به‌نوعی حقیقت باطنی به دور از هر گونه سالوس و ریا بود که در قالب عرفان تجلی کرد «هدف عرفان نوسازی انسان و معیاربخشی به وی در تنظیم رابطه خود با خویشتن و با دیگران است» (صاحب زمانی، ۱۳۸۹: ۳۹۴). اصولاً دین عرفا، مذهب عشق و صفا و گذشت و بردباری و تحمل است چرا که در تعصب و کوردلی هرگز انسان به رشد و تکامل دست نمی‌یابد. «در عشق و صفا و آزادگی است که انسان خدایی و کامل می‌شود و دریادل و ژرف‌نگر می‌شود» (همان)

مولانا با آزاداندیشی و ژرف‌نگری توانست با بهره‌گیری از داستان، عالی‌ترین مضامین انسان‌دوستانه را به عرصه ادب فارسی هدیه کند. اساس مثنوی معنوی، مفروض گرفتن دوگانگی و ضرورت دویی و رسیدن از دو بنی به‌سوی امر سومی است که اساس و پایه خلقت انسان است و آن معنویت و معنی است؛ در این سیر بدون وجود اضداد، شناخت میسر نمی‌شود. این اضداد گاهی به شکل خیر و شر، ایمان و کفر، دین و کفر، خوبی و بدی و مهم‌تر از همه هستی و نیستی و دنیا و آخرت نمودار می‌شود. مهم‌ترین تجلی‌گاه آن وجود و عدم است. تا ضد چیزی وجود نداشته باشد، ارزش خود آن چیز

دانسته نخواهد شد: «ضد به ضد پیدا بود چون روم و رنگ»

(مولوی، ۱۳۸۱: ۵۴/۱) در این پژوهش، اندیشه‌های دنیاگرایانه در مثنوی مولوی بررسی شده تا دریابیم کیفیت و چگونگی این اندیشه‌ها و مظاهر آن چیست؛ افزون بر این شاخصه‌ها و مؤلفه‌های آن کدام است؟ و مولانا چگونه دو تمایل متباین اعراض از دنیا و کوشش به خاطر دنیا را در ذهن سالک دستاویزی برای وصول به مسیر حق دانسته که اندیشه‌ای از سر تساهل و تسامح را می‌طلبد.

پیشینه تحقیق:

به سبب قدمت بحث در باب دنیاگرایی در رشته‌های مختلف علوم انسانی، آثار فراوانی نیز درباره نقد و بررسی این اصطلاح در هر شاخه وجود دارد اما تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است تا کنون دنیاگرایی با مؤلفه‌های امروزی نه تنها در مثنوی معنوی که در دیگر آثار شاعران فارسی زبان بررسی نشده است؛ تنها درگاهی (۱۳۸۴: ۴۸-۴۴) در «سکولاریسم در شعر حافظ» بدین امر پرداخته و با نظر به غزلیات او آرا و اندیشه‌هایش را در سه حوزه دنیاگرایی و لذت‌جویی، تقدس‌زدایی و ارتباط دین و حکومت بررسی کرده است. بهنام فر در پژوهشی با نام «دنیا از دیدگاه مولوی در مثنوی با استناد به آیات قرآنی» (۱۳۸۱) آن بخش از دیدگاه‌های مولوی را بررسی کرده که دنیا را تعلق قلب دانسته به هر چیز که انسان را از یاد خدا غافل سازد؛ به این اعتبار دنیا به‌مثابه زنی جادوگر است که با سحر و افسون همه را فریب می‌دهد. پس مانع سالک در پیمودن راه حق و وصول به کمال محسوب می‌شود. عسکری فرد، در پایان نامه‌ای با عنوان «معرفت دنیا در مثنوی بر مبنای قرآن، نهج‌البلاغه و احادیث» (۱۳۷۵) به مقایسه و تطبیق اشعار مثنوی با آیات قرآن، سخنان امام علی (ع) در نهج‌البلاغه و احادیث دیگر معصومین (ع) درباره دنیا پرداخته است. به‌ویژه از آن منظر که در همه

این کتاب‌ها دنیا به چاه، رحم یا کوه تشبیه شده است؛ همچنین کاووسی حسینی (۱۳۸۴) در «دنیا از منظر مثنوی مولوی» خطاب دنیا با نام‌های ویرانه دنیا، تمساح دنیا، خواب دنیا ده دنیا و درزی دنیا را در مثنوی بررسی کرده است. احمد منیری (۱۳۸۲) به سرچشمه‌های فکری مولانا جلال‌الدین و اندیشه‌های عرفانی، علمی و سیاسی مولانا جلال‌الدین پرداخته؛ دیگر اینکه مولانا چگونه الگویی از انسان کامل به جهانیان عرضه می‌دارد تا راه نیکبختی و رستگاری را به آنان بنمایاند. تا آنجا که نویسنده جستجو کرده پژوهشی مستقل در باب نگاه مثبت مولانا به دنیا و ارزشمندی‌های آن انجام نشده است. در این پژوهش نویسنده کوشیده با دریافت ارکان اصلی و سنجه‌های مهم انسان‌مداری در باختر زمین به جستجوی این شاخصه‌ها در مثنوی مولوی بپردازد. اما برای بررسی چارچوب منسب، تقسیم‌بندی رجسی (۱۳۸۰) از معیارهای دنیا‌مداری را اساس تقسیم‌بندی‌ها و بررسی‌های خود قرار داده است. بر همین پایه، سنجه‌های انسان‌مداری و دنیامداری در داستان‌های شش دفتر مثنوی بررسی و استخراج شده است. در راستای انجام پژوهش به داستان‌هایی برخورد شد که این مفاهیم در آن‌ها یافت می‌شد. این داستان‌ها دسته‌بندی شده و در پایان نمونه‌های آماری آن به نمایش در آمده است.

۲. دنیاگرایی

در مغرب‌زمین سیر مباحث فکری در باب انسان از یونان آغاز شد؛ البته یونانی‌ها خود «اصول و مبانی این تمدن را از مشرق زمین یعنی مصر و سوریه و کلد و ایران و هندوستان اخذ کردند» (فروغی، بی‌تا: ۲/۱). سوفسطائیان، مبدأ اصلی و مهم معرفت انسان را حس می‌دانستند. به همین دلیل آن‌ها به حقیقت ثابت و لایتغیری پایبند نبودند و انسان را تابع حقیقت نمی‌دانستند بلکه حقایق را تابع انسان می‌دانستند. «معتبرترین حکمای سوفسطایی پروتاغورس است که به سبب تبحر و حس بیانی که داشت،

جوانان طالب صحبتش بودند... عبارتی که در حکمت از او به یادگار مانده این است که «میزان همه چیز انسان است» (فروغی، بی تا: ۱/۱) این اندیشه با ظهور سقراط و ارسطو دچار وقفه شد. سقراط بر خودشناسی تأکید می کرد و به مردم توصیه می کرد که باید خود حقیقی، یعنی روح را بشناسند. سقراط با گفتن جمله «خود را بشناس» انسان را موضوع جستجوهای فلسفی خود قرار داد و «حکمت را از آسمان به زمین آورد. یعنی او بحث درباره آسمان و طبیعت عناصر را تخطئه کرد و انسان را موضوع معرفت علمی قرار داد و بس» (الفاخوری، ۱۳۵۵: ۴۷). او اندیشیدن را نقطه تمایز انسان و حیوان می دانست که حتی به انسان کمک می کند تا خود را به زیباترین نمونه انسانیت تبدیل کند. پس از آن افلاطون و ارسطو با بحث در باب متافیزیک درصدد بودند که وجود و موجودات را به طور مفهومی و ذهنی بشناسند و بفهمند؛ «به عقیده افلاطون، نیکویی و زیبایی از هم جدا نیستند و نیکویی به هیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست و همه به او متوجه اند و قبله همه و نهایت کل است. علت وجود انسان حقیقت انسانیت است.» (فروغی، بی تا: ج ۱ / ۱) افلاطون فضیلت را در معرفت و خرد را به تنهایی، وسیله خوشبختی می دانست. پس از افلاطون، ارسطو معتقد بود انسان دارای اراده آزاد است و باید آگاهانه در جستجوی فضیلت باشد.

در عصر نوزایی «دکارت با شروع معرفت از آگاهی یا فکر، شروعی برای محوریت انسان رقم زد، نوعی حرکت به سمت پرسش های مربوط به ذهن به جای پرسش های مربوط به جهان یا نوعی حرکت از "چه چیز وجود دارد" به سمت "چگونه می توان" این موجودیت را شناخت» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۶۱) زیرا بر اساس آن عقل بشری محدودیت می یابد و هر چیزی برای عقل انسان واضح است باید به عنوان امری غیرقابل اعتماد قلمداد شود. «هر کس در جستجوی معرفت از خود نیز باید بترسد یعنی مراقب باشد که عقلش اسیر نفس نشود» (فروغی، بی تا: ۱۰۲/۲).

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲) فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی در کتاب «تحقیق در فهم و عقل انسانی» به نقد آرای دکارت درباره تصورات و تصدیقات فطری همت گماشت. بدین ترتیب برای اولین بار در طول تاریخ اندیشه بشری کتاب مستقل درباره ذهن انسان و معرفت بشری و حدود و ثغور آن تألیف شد. تحقیقاتی را که لاک در واکنش به دکارت آغاز کرده بود، دیگران نیز تعقیب کردند. از طرفی لایبنیتس درصدد برآمد تا از ایده تصورات فکری دکارت دفاع کند. از این رو کتابی به نام "تحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی" نگاشت و در آن به بررسی آرای لاک درباره فهم انسان و نقد و ارزیابی آن پرداخت (فروغی، بی تا: ۲/ ۸۵ و ۷۵).

دستاوردهای انسان‌مداری کانت در عرصه اخلاقیات از این هم برجسته‌تر است. انسان نه تنها در بُعد نظری قانون‌گذار است بلکه در بُعد عملی نیز قانون‌گذار است. انسان در صحنه اخلاقیات کاملاً خودگردان و خودفرمان است. «انسان کانت موجودی آگاه، مختار و مقتدر است و چون آگاهی و اختیار و اقتدار از صفات اولوهیت است، در نظر او انسان موجودی است الهی. در نظر کانت انسان غایت جهان هستی است، هستی با وجود انسان معنا پیدا می‌کند، بدون انسان همه چیز بی‌معنی است پس تمام موجودات تابع انسان برای انسان و در خدمت انسانند. این قسمتی از تفکر اومانستی در فلسفه کانت است» (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۴: ۹).

هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) نیز در ادامه راه کانت در کتاب «پدیدارشناسی روح» فرآیند منطقی را توصیف می‌کند که طی آن ذهن انسان از مرتبه آگاهی ابتدایی و با گذر از مراحل خودآگاهی عقل، روح و دین تا مرتبه آگاهی مطلق صعود می‌کند. این طرحی است که هگل بر پایه آن نظام جامع و عظیم خود را بنا نهاد. این نظام مبتنی بر شیوه استدلالی، روش مشهور دیالکتیک است (استراترن، ۱۳۷۹: ۳۲ و ۳۳).

دنیانگرایی (سکولاریسم) امروزه روندی فرهنگی در اروپا، غرب و سراسر جهان

است که به خودمختاری و استقلال سبک زندگی انسان انجامیده و مفاهیمی مانند سکولاریسم و اومانیزم و پلورالیسم و بسیاری از ایسم‌های دیگر را با خود همراه کرده است ولی به طور کلی این ایسم‌ها دارای اصول مشترکی هستند که شامل بهبود زندگی انسان با توجه به مفاهیم مادی و رعایت اخلاقیات و نیکی کردن بدون در نظر گرفتن پاداش اخروی است. در دنیاگرایی دانش تنها وسیله در دسترس انسان برای رسیدن به سعادت و... است. (اعوانی، ۱۳۷۵: ۴۵).

«واژه سکولاریسم برگرفته از واژه لاتینی *secularis* مشتق از *speculum* به معنی دنیا یا گیتی در برابر مینو است و مفهوم کلاسیک آن نقطه مقابل ابدیت و الوهیت است. سکولار یعنی آنچه به این جهان تعلق دارد.» (بیات، ۱۳۸۱: ۲۳۷) دنیاگرایی در جهان امروز معادل واژه سکولاریسم (*Secularism*) قرار دارد. اصطلاح انگلیسی «*Secular*» در فرهنگ لغت به معنی «وابسته به دنیا»، «دنیوی»، «غیرروحانی» و واژه «*Secularism*» به معنی «دنیاپرستی و دنیاگرایی» است (آریانپور، ۱۳۷۵: ۶۹۲).

اعوانی (۱۳۷۵: ۱۸) در تشریح واژه «*Seculum*» بر این باور است که این کلمه به معنی دنیا و گیتی در برابر مینو قرار دارد و اموری مانند تنظیم امور معاش از قبیل تعلیم و تربیت، سیاست، اخلاق و جنبه‌های دیگر مربوط به انسان، با توجه به دنیا و بدون توجه به خدا و آخرت را در برمی‌گیرد و در ادامه می‌افزاید: دید قرون وسطایی که دید دینی بوده است با معنای سکولاریسم یعنی گیتی‌گرایی و دنیاپرستی منافات دارد.

این اصطلاح در غرب و در فلسفه مسیحی در مقابل تعالیم شرعی و مطالب دینی قرار دارد. از آغاز این واژه در زبان لاتین به معنی «این جهانی» و «دنیوی» بوده است که به مرور زمان در مکاتب فکری مختلف مفاهیمی بر آن افزوده یا در برابر آن قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که گاه به طور کامل مقابل الوهیت قرار می‌گیرد (خاقانی اصفهانی و عباسی، ۱۳۸۹: ۶۳). در این پژوهش واژه دنیاگرایی معادل اصطلاح سکولاریسم اما به

معنای آغازین آن یعنی توجه به امور این جهانی در نظر گرفته شده است. توجه به مسائل این جهانی در اندیشه مولانا از آن جهت حائز اهمیت است که از نظر او امور دنیایی پلکانی برای رسیدن به کمال انسانی است.

شایان یادآوری است که «آنچه امروز زیربنای این مکاتب قلمداد می‌شود، آشکارا در آیین، فرهنگ و اندیشه‌های کهن ایرانی یافت می‌شود. اختیار، آزادی، انسان‌دوستی، تکیه بر سعادت این جهانی و تکیه بر خردورزی از اصولی هستند که پیوسته در فرهنگ این آب و خاک بر آن تأکید شده است. مهم‌ترین ویژگی کیهان‌شناسی مزدایی تقسیم هستی به دو مرتبه مینو و گیتی است. مینو مرتبه‌ای نادیدنی و فراحسی که اهورامزدا، امشاسپندان، ایزدان مینوی و گیتیایی و نیز صور مینوی را که حقایق ازلی موجودات این جهان است، در برمی‌گیرد و در برابر آن گیتی است که مرتبه‌ای مادی و قابل مشاهده و موضوع حواس است و جهان مادی و همه موجودات این جهان را شامل می‌شود. در اوستا این دو مرتبه هستی در عین حفظ هویت خود به‌سختی در هم تنیده است. چنان که تصور وجود یکی بدون دیگری ناممکن می‌نماید. در متون پهلوی نیز این دو مرتبه به یکدیگر پیوسته‌اند. عالم مینو همواره در عالم گیتی حضوری فعال دارد. چون روان ناپیدا که در تن حاضر است و آن را به حرکت و جنبش درمی‌آورد. مینو روان گیتی و گیتی پیکر مینو است. در کیهان‌شناسی مزدایی این دو مرتبه لازم و ملزوم یکدیگرند» (لاجوردی، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

با توجه به مطالب یاد شده دنیاگرایی الزاماً به بی‌دینی و تضاد با دین نمی‌انجامد و اصولی را شامل می‌شود که در اندیشه غربی مبانی آن عبارت‌اند از: «۱- انسان‌محوری یا فلسفه اصالت انسان (Humanism) ۲- عقل‌گرایی (Rationalism) ۳- علم‌گرایی (Scientism) ۴- فردگرایی یا اصالت فرد (Individualism) ۵- تقدس‌زدایی» (خاقانی اصفهانی و عباسی ۱۳۸۹: ۶۳)؛ همچنین محمود رجبی (۱۳۸۰: ۴۶) محورهای

اصلی مکاتب اومانیستی را بدین گونه تقسیم کرده است:

۱- خردگرایی ۲- تساهل و تسامح ۳- سکولاریسم ۴- آزادی خواهی. اما در عرفان ایرانی - اسلامی دنیا پلکانی برای رسیدن به سعادت اخروی است؛ در مثنوی معنوی نیز که یکی از ارزشمندترین و بزرگ‌ترین آثار تعلیمی - عرفانی به حساب می‌آید، نمودهای دنیا در چند قالب تقسیم بندی شده است:

۳. نقش و کارکرد دنیا در داستان‌های مثنوی مولوی

ضرورت توجه به انسان‌شناسی در آموزه‌های شاعران فارسی زبان به‌ویژه عارف بزرگی چون مولانا از آن روست که همواره در پی آرامش راستین بشر در دنیا و آخرت بوده‌اند؛ از همین رو انسان محور اصلی اندیشه‌های دنیامدارانه و موجودی در رأس هستی قلمداد می‌شده و نقش اساسی در این گونه اندیشه‌ها داشته است.

در این اثر دنیاگرایی به بی‌دینی یا ضدیت با دین نمی‌انجامد و بدین معنی نیست که پیوندهای مذهبی محو شوند یا نگرش افراد به معیار رستگاری تغییر کند؛ مثلاً بهشت را در این جهان دنبال کنند یا باورهای افراد به‌طور کلی به داوری الهی و زهد تغییر کند بلکه توجه به انسان، نیازهای او و زندگی این جهانی برای رسیدن به زندگی مسالمت‌آمیز و راستین در این جهان و رستگاری در آن دنیا است.

گام نخست در راه رسیدن به سعادت‌مندی در زندگی، مداراست؛ این خود سبب دوری از تعصب و در پی آن آشتی انسان‌ها و زندگی مسالمت‌آمیز می‌گردد. گام دوم برای رسیدن به رستگاری، خردگرایی است؛ بهره‌مندی از خرد انسان را به نیکبختی می‌رساند زیرا او را از جنگ‌طلبی و خشونت باز می‌دارد؛ به دیگر سخن خردورزی نیز مانند مدارا در مقابل جهل قد علم می‌کند و خود در نهایت موجب از بین رفتن تعصب و برقراری صلح و آرامش در جهان می‌شود.

گام سوم پایبندی به ارزش‌های اصیل اخلاقی و انسانی است که موجب کم‌آزاری خواهد شد؛ این باور محور اصلی حکمت ایرانی اسلامی است. آزادی یکی از مهم‌ترین حقایق وجود انسان، در مقام خلیفه خدا بر روی زمین است. معیار کمال انسانی، در واقع جوهر و ارزش انسان به آزادی است. عرفان آینه تمام‌نمای حقیقت انسان است که نادانی و جهالت‌های او را به او می‌نمایاند و به او درس آزادی و آزادگی، بزرگواری و کرامت می‌دهد؛ پس خردورزی و خردمندی در نهایت به آزادی می‌انجامد؛ در مثنوی از حریم این آزادی دفاع شده است (ملکیان، ۱۳۹۴). با این اوصاف محوری‌ترین نحله‌های دنیاگرایانه عبارتند از: آزادی، خردورزی، مدارا، دوری از تعصب و تکیه بر اخلاقیات بدون در نظر گرفتن پاداش اخروی (نوروزی، ۱۳۸۸: ۲۳-۳۰). مولانا به مفاهیم یاد شده توجه کرده و با توجه به اهداف متفاوتی که در پی آن بوده، به هریک در قالب داستان‌هایی پرداخته است.

شایان یادآوری است که مولانا به مناسبتی به بیان حکایتی می‌پردازد. بدین جهت با بررسی ابیات به تنهایی نمی‌توان به نتیجه مطلوب رسید زیرا گاه بدون در نظر گرفتن مفاهیم کلی داستان‌ها، یک بیت تنها به‌طور مستقیم به موضوع مورد نظر نمی‌پردازد. بدین منظور ما مفاهیم داستان‌ها را نیز از نظر گذرانده‌ایم و با توجه به مفهوم کلی آن‌ها، به بخش‌بندی داستان‌ها بر پایه سنج‌های مورد نظر پرداخته‌ایم.

۳-۱. داستان‌های مثنوی بر پایه خردگرایی

یکی از مؤلفه‌های اساسی در دنیامداری، خردگرایی و اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسان در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و پیمودن راه درست برای رسیدن به آن است. انسان‌مداران در بُعد معرفت‌شناختی معتقدند همه چیز با سرپنجه قدرت عقلانی بشر قابل کشف خواهد بود. به همین دلیل در بُعد هستی‌شناختی هر گونه موجود ماوراء طبیعی که به کمک عقل قابل اثبات نباشد را رد می‌کنند. در بُعد

ارزش‌شناختی نیز بر این باورند که ارزش‌های حقوقی را باید با استمداد از عقل بشری تعیین کنند.

مولانا پیوسته به استفاده از عقل کامل در زندگی اشاره دارد و استفاده از آن را راه رسیدن به هدف می‌داند همچنین از مخاطبانش می‌خواهد با کمک عقل کلی، عقل جزوی خود را به مقصود اصلی و مطلوب حقیقی برسانند. در نگرش مولوی انسان اگر به‌خوبی از عقل جزئی کمک گیرد تا موقعیت خود را درک کند و جایگاه خود را در هستی بشناسد، در واقع متصل به عقل کل و اساساً خود عین عقل کل می‌گردد:

شیر و نخجیران و مکر خرگوش: جانوران بی‌آزار و نخجیران از همسایگی شیر در رنج بودند و از کمین‌سازی وی آسایش نداشتند و سرانجام چاره‌ای جستند و از شیر خواستند تا سازگاری کند و به روزی روزانه که نخجیران نزد او خواهند فرستاد، قناعت کند. تا اینکه روزی قرعه به نام خرگوش افتاد. در رفتن نزد شیر درنگ کرد. این درنگ شیر را گرسنه‌تر و خشمگین کرد. خرگوش پس از درنگی دیرباز، عذر خود را بدین گونه تقریر می‌کند که من به وقت چاشت با خرگوشی فربه‌تر همراه بوده و شیر دیگر سر راه هر دوی ما قرار گرفت و من گفتم که ما هر دو متعلق به شیر بزرگ هستیم. آن شیر برآشفتم و تهدید کرد که خرگوشان و خداوندانشان را از هم خواهد درید و آخر بدین راضی شده که خرگوش کلان‌تر و فربه‌تر را بگیرد و من خبر به‌سوی شما آورم.

عذر خرگوش نیک موجه و مؤثر افتاد. شیر نشان شیر دعوی‌دار را پرسید. شیر برای آرامش خاطر خرگوش او را در بر گرفت و بر چاه شتافت. عکس وی و خرگوش در چاه نمودار گشت و شیر به‌قصد کینه‌توزی خرگوش را یله کرد و در چاه جست و در دم هلاک شد. خرگوش در این داستان نمونه خردمندی و هشیاری است و این که کلانی تن و بزرگی جثه و هر چه از صفات جسم است، مایه امتیاز و برتری فکری نمی‌تواند بود. در این داستان خرگوش نمودار خردمندی و خردورزی است، بدین

مناسبت مولانا در این داستان به وصف عقل متوجه می‌شود و می‌گوید عقل دریایی است بی‌کران که صورت آدمی بر روی آن چون کاسه حباب یا کاسه معمولی به هر سو می‌رود. چون از معرفت خالی است از دعوی پر و هنگامی که از معرفت پر شد به حیرانی می‌رسد.

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۱۱۴)

رنجانیدن امیری خفته که مار در دهانش رفته بود (دوم): خردمندی سوار بر اسب می‌آمد. دید که ماری درون دهان خفته‌ای می‌خزد. سوار با شتاب آمد تا مار را دور کند اما دیر شده بود. چون از عقل بهره‌ای فراوان داشت اندیشید و چند گرز محکم بر شخص خفته زد. خفته از ضربات محکم گرز پرید و گریزان زیر درختی رفت که زیر آن سیب پوسیده فراوان ریخته بود. سوار آن‌قدر سیب به خورد آن مرد داد که از دهان او بیرون می‌ریخت. سوار تا شب آن شخص را می‌کشید و رهایش می‌کرد. سرانجام صفرا غلبه کرد و هنگامی که قی می‌کرد مار با غذاهای خورده از دهانش بیرون افتاد. چون مار را دید در برابر سوار سجده کرد و به او گفت: ای نیک مرد اگر رمزی از این ماجرا به من می‌گفتی به جای نفرت تو را ثنا می‌گفتم اما تو سکوت کردی بی‌آنکه حرفی بزنی بر سرم می‌زدی. سوار گفت: اگر رمزی می‌گفتم همان لحظه تو زهره ترک می‌شدی و ترس تو را هلاک می‌کرد. پس مولانا در ابیات نهایی دشمنی عاقل را بهتر از دوستی نادان می‌داند:

دشمنی عاقلان زین سان بود زهر ایشان ابتهاج جان بود

دوستی ابله بود رنج و ضلال این حکایت بشنو از بهر مثال

(مولوی، ۱۳۸۱: ۲/ ۳ و ۱۹۳۲)

در داستان خاتونی که با خر خود شهوت میراند نیز (ابیات ۱۳۸۲ الی ۱۳۹۰ دفتر

پنجم) مولانا به چند نکته می‌پردازد: اول آن که شهوت‌رانی چشم دل را کور می‌کند و موجب می‌شود انسان هیچ حقیقتی را نه ببیند و نه بشنود.

میل شهوت کر کند دل را و کور تا نماید خر چو یوسف نار نور
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵ / ۱۳۶۵)

زشت‌ها را خوب بنماید شره نیست چون شهوت بتر ز آفات ره
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵ / ۱۳۶۹)

دیگر به خرد و عقل توجه می‌کند که در پرداخت به شهوت نیز انسان را از هلاکت می‌رهانند.

فعل آتش را نمی‌داند تو برد گرد آتش با خیس دانش مگرد
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵ / ۱۳۷۸)

چون ندانی دانش آهنگری ریش و مو سوزد چو آنجا بگذری
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵ / ۱۳۸۱)

و مسأله عجب و غرور که نقیصه‌ای است که جاهلان بدان مبتلا هستند و به همین سبب پرسشگری را برای خود ننگ می‌دانند:

ای ز من دزدیده علمی ناتمام ننگت آمد که پرسی حال دام
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵ / ۱۴۰۵)

و در پایان این حکایت تنها عاقلان و خردمندان را از نعمات دنیا بهره‌مند می‌داند و جهل جاهل را عامل محرومیت او از تمام نعمت‌ها بر می‌شمارد.

نعمت از دنیا خورد عاقل نه غم جاهلان محروم مانده در ندم
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵ / ۱۴۰۹)

قصه آبگیر و آن سه ماهی یکی عاقل و دیگر نیم عاقل و آن دگر مغرور و ابله: چند صیاد قصد آبگیری می‌کنند به جهت ماهیگیری. ماهی عاقل بدون فوت وقت راه سخت

را انتخاب و فرار می‌کند. ماهی نیمه عاقل بعد از آن خود را به مردن می‌زند و جان خود را رهایی می‌بخشد و ماهی احمق در دام گرفتار می‌آید.

دیدن زرگر عاقبت کار را و سخن بر وفق عاقبت گفتن با مستعیر ترازو: مولانا قصه پیرمردی را می‌گوید که جهت وزن کردن مقداری زر خرد به نزد زرگری رفته و از او ترازو تقاضا می‌کند. مرد زرگر که عاقبت اندیش است از دادن ترازو به پیرمرد خودداری می‌کند و زمانی که پیرمرد بر خواسته خود پافشاری می‌کند زرگر به او می‌گوید که می‌دانم که به دلیل پیری و لرزیدن دست خود موقع وزن کردن، خرده زرها از دستت می‌ریزد؛ پس به ناچار تقاضای جاروب می‌کنی و چون با خاک زر تو مخلوط شده بعد از آن تقاضای غلبیر می‌کنی برای جداسازی خاک از طلا، از این رو می‌گویم ترازو ندارم چرا که انسان عاقل در انجام هر کاری به سرانجام آن می‌اندیشد.

من زاول دیدم آخر را تمام جای دیگر رو از اینجا والسلام
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۱۶۳۴)

حیله دفع مغبون شدن در بیع و شرا: مردی همیشه در معاملاتش (چه خرید و چه فروش) دچار پشیمانی و ندامت می‌شود؛ پس نزد پیغمبر می‌رود و از او راهنمایی می‌طلبد. پیامبر در جوابش می‌فرماید زین پس در هر معامله سه روز شرط بگذار و پس از سه روز که به خوب و بد آن اندیشیدی معامله را تمام کن.

پیش سگ چون لقمه نان افکنی بو کند آنگه خورد ای مغتنی
او به بینی بو کند ما با خرد هم بیویمیش به عقل متقد
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۳۵۰۰ و ۳۴۹۹)

در وهم افکندن کودکان اوستاد را: کودکی در مکتب‌خانه به دلیل رنج و ملالتی که از استاد به وی رسیده تصمیم می‌گیرد با تلقی کردن زردرویی به استادش به او بقبولاند که بیمار است تا مکتب‌خانه را به تعطیلی بکشاند. مولانا در این ماجرا قصد دارد برتری

عقل و خرد را به تصویر بکشاند و این که برتری خرد به سن و سال نیست و گاه پیش می‌آید که هوش و خرد کودکی بر استاد خود نیز چیره می‌شود.

رای آن کودک بچربید از همه عقل او در پیش می‌رفت از رمه
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۱۵۳۷)

بردمید اندیشه‌ای زان طفل خرد پیر با صد تجربه بویی نبرد
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۱۵۴۴)

کودک باهوش با تلقین استاد را به خانه و بستر بیماری می‌کشاند ولی استاد اصرار به ادامه درس در خانه دارد. از این‌رو کودک با ترفندی دیگر و پنهانی به همشاگردی‌هایش می‌گوید که قرآن را با صدای بلند قرائت کنند و پس از آن به آن‌ها می‌گوید که آهسته بخوانید. صدای بلند شما باعث سردرد استاد می‌شود و بدین ترتیب به طرز کاملاً هوشمندانه باعث تلقینی دیگر در ذهن استاد شده و از این‌رو استاد ادامه کلاس را به صلاح سلامتی خود نمی‌بیند و آن‌ها را مرخص می‌کند.

آشکار شدن دانایی و زیرکی لقمان پیش امتحان‌کنندگان: ارباب لقمان هرگاه می‌خواست غذایی بخورد، کسی را دنبال او می‌فرستاد تا غذا را امتحان کند. ارباب باقی‌مانده غذای لقمان را می‌خورد و لذت می‌برد و هر غذایی که لقمان نمی‌خورد، دور می‌ریخت یا بی‌اشتها میل می‌کرد و این نشانه علاقه بیکران ارباب به لقمان بود. روزی برای ارباب خربزه‌ای هدیه آوردند. خربزه را برید و به لقمان داد و او چون شکر آن را خورد، تا آنکه تنها یک قاچ ماند که خود ارباب خورد. از تلخی آن لحظه‌ای از حال رفت. سپس به لقمان گفت چنین زهری را چگونه نوش جان کردی و لطف پنداشتی. چرا چاره‌جویی نکردی و بهانه‌ای نیاوردی؟ لقمان گفت: من از دست بخشنده تو چندان نعمت خورده‌ام که از شرم خمیده‌ام. شرم کردم که یک بار از دست تو چیز تلخ را به رغبت نخورم. چون تمام اجزای وجودم از بخشش‌های تو بالیده‌اند. مولانا از این

داستان نتیجه می‌گیرد که محبت نتیجه دانایی است و دانش ناقص فرق اشیاء را نمی‌یابد.

این محبت هم نتیجه دانشست که گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق زاد؟ عشق زاید ناقص اما بر جماد
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵/۲ - ۱۵۳۴)

و در انتها حدیثی از پیامبر نقل می‌کند:

چون که ملعون خواند ناقص را رسول بود در تأویل نقصان عقول
نقص عقلت آن که بد رنجور است موجب لعنت سزای دور است
ز آنکه تکمیل خردها دور نیست لیک تکمیل بدن مقدور نیست
(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۲/۲ - ۱۵۳۹)

بازار خرگیری: مردی که از ترس رنگش پرده و لب‌هایش کبود بود و می‌لرزید؛ خود را به درون خانه‌ای انداخت. صاحب خانه گفت: «خیر باشد! چه شده که ترسیده‌ای و دستت مثل پیرها می‌لرزد؟ چه اتفاقی افتاده است که اینقدر تو را ترسانده است؟» مرد گفت: «برای شوخی این پادشاه سرکش در بیرون دارند خر می‌گیرند.» صاحب‌خانه گفت: «خب، خر می‌گیرند. تو چرا می‌ترسی؟ تو که خر نیستی.» مرد گفت: «خیلی جدی و با شور و شر این کار را می‌کنند. اصلاً شناخت درستی هم ندارند. پس عجیب هم نیست که صاحب خر را به‌جای خر بگیرند.» داستان متضمن این نکته است که چون بی‌عقلان بر جامعه حاکم شوند، هر اتفاقی خواهد افتاد و چه‌بسا که صاحب خر را به‌جای خر بگیرند. از طرفی این نکته را در بر دارد که مردان حق چون در علم و ایمان جایگاه محکم و مقتدر پیدا کرده‌اند، دستخوش سپاه شیطان نمی‌شوند و از معرکه آنان در امان هستند. مرد صاحب‌خانه رمزی است از مردان راسخ و صاحب خر رمزی از آنان که از علم و ایمان بهره ندارند.

مشورت با عاقل: شخصی با کسی مشورت می‌کرد تا از تردید و دودلی و تنگنا نجات پیدا کند. آن مرد گفت: «ای مرد نیکا! برای مشورت برو به سراغ دیگری و رازت را با او در میان بگذار. من دشمن تو هستم، پس به سراغ من نیا. چرا که تا به حال هیچ کس با رأی دشمن پیروز نشده است. برو کسی را پیدا کن که با تو دوست باشد. دوست هم لابد خیر دوست را می‌خواهد. من دشمن تو هستم و به‌ناچار از روی خودخواهی با تو غرض می‌ورزم. من کی به تو راه نشان می‌دهم، بی‌شک گمراهت می‌کنم. مرد گفت: «ای نیکوکار! این را می‌دانم اما تو مردی عاقل و اهل معنویت هستی و عقل تو نمی‌گذارد که به راه کج بروی. نفس می‌خواهد که از دشمن انتقام بگیری اما عقل مانع آن می‌شود و بر آن بند آهنینی می‌زد. پس باید با تو مشورت کرد، حتی اگر دشمن من باشی.»

داستان ناظر به این مسأله است که در هدایت آنچه بیش از هر چیزی اهمیت دارد، عقل است و در این میان دشمن دانا بهتر از دوست نادان است. در جای‌جای مثنوی داستان‌ها و اشارت‌هایی در مذمت نادانی است و مهم‌تر از همه گریختن عیسی به کوه از دست نادان است. در این داستان نیز اشارت به این است که مشورت با دشمن دانا بهتر از صحبت با دوست نادان است زیرا دشمن دانا به حکم عقل به راه کج نمی‌رود و عقل او را از خطا مصون می‌دارد.

دیگر داستان‌هایی که در آن‌ها مولانا به موضوع ارزشمندی خرد و جایگاه آن در رسیدن انسان به سعادت این دنیایی اشاره کرده است از این قرار است: «گفتگوی موسی و فرعون»، «دزد قوچ مرد ساده اندیش»، «امیر شدن جوان هذلی»، «پندهای مرغ گرفتار»، «تابه کردن قبطی سبزی را»، «آبگیر و سه ماهی»، «جواب ابلهان خاموشی است»، «گریختن موسی به کوه از دست احمق»، «دیدن زرگر عاقبت کار را و سخن بر وفق عاقبت گفتن»، «شکایت استر با اشتر که من بسیار در روی افتم در راه رفتن»، «دادن شاه

گوهر را میان دیوان و جمع به دست وزیر که این چند ارزد» و «شور بایزید و گفتن ما اعظم شأنی».

۳-۲. داستان‌هایی که بر پایه تساهل و تسامح استوار است

متصوفه با تأکید بر این نکته که هدف کلی پیامبران الهی، هدایت انسان به سوی سعادت است، می‌گویند هر چند پیامبران در ابلاغ رسالت خود شیوه خاص خود را دارند اما در نهایت همه حقیقت را بیان می‌کنند:

هر نبی و هر ولی را مسلکی است لیک تا حق می‌برد جمله یکی است

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱ / ۳۰۱۹)

مولوی تنوع ادیان را می‌پذیرد و به این دلیل که خاستگاه واحد آن‌ها حقیقت مطلق است، در نهایت به وحدت ادیان حکم می‌کند:

صد کتاب از هست جز یک باب نیست صد جهت را قصه جز محراب نیست

داستان پادشاه و جهود: اصل این داستان به گفته فروزانفر (۱۳۷۹: ۱۵۴) «بسیار ساده و خشک است ولی مولانا بنا بر اسلوب خود نکات اخلاقی و مسائل خلقی و کلامی و عرفانی را در قالب این حکایت فروریخته و آن را جانی و حیاتی از حکمت و عرفان بخشیده است. نکته‌ای که بر آن سخت تکیه می‌کند، یگانگی انبیا و اولیا و وحدت آن‌ها با حق تعالی است»

در میانه جهودان پادشاهی بیدادگر و دشمن عیسی و عیسوی‌کش بود و به نام حمایت از دین یهود، خون بسیار مردم ستم‌دیده و بی‌گناه را بر خاک ریخت. این پادشاه وزیری زیرک داشت. او می‌دانست عقیده و ایمان به زور و فشار از میان نمی‌رود بلکه قوی‌تر و ریشه‌دارتر می‌شود؛ از این رو پادشاه را متقاعد کرد که گوش و دست و بینی او را ببرد و از خودش براند و به پیروی کردن از دین عیسی او را شهره سازد تا او بتواند صحبت خویش را در دل مسیحیان مستقر سازد. شاه چنین کرد و او مقبول

ترسایان شد و دعوت آغاز کرد و عامه بدو اقبال کردند و او اسرار و رموز مسیحیت را بدیشان بازمی‌گفت و در باطن دام گمراهی آنان را پهن می‌کرد. پس از مدتی در خلوت می‌نشیند و در بر روی مریدان می‌بندد. هنگامی که مریدان زاری آغاز می‌کنند و نیازمندی خود را به وعظ و پندهای او ابراز می‌کنند، وزیر می‌گوید فرمان عیسی چنین است که او خلوت را نشکند. آنگاه امیران را جدا جدا به خلوت می‌برد و هر یک را وعده خلافت و جانشینی خود می‌دهد و طوماری به منزله فرمان خلافت و دستور عمل بدو می‌سپارد و پس از چهل روز خود را می‌کشد. مریدان پس از عزاداری به فکر می‌افتند که جانشین او کیست؟ هر یک از امیران دوازده گانه به استناد طوماری که دارند مدعی جانشینی می‌شوند و جدال و نزاع میان آنان روی می‌دهد. در جای جای این داستان مولانا دوری از تعصب و یگانگی ادیان را یادآور می‌شود و می‌فرماید که خاصیت تعصب این است که بصیرت آدمی را به بیماری دویینی مبتلا می‌کند. چنانچه هرگاه بیماری در چشم پدید آید انسان احوال و دویین می‌شود:

شاه احوال کرد در راه خدا آن دو دمساز خدایی را جدا
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱ / ۳۲۷)

داستان موسی و شبان: موسی در راه چوپانی را دید که می‌گفت: خدایا! تو کجایی که بنده تو شوم؟ چارقت را بدوزم و سرت را شانه کنم؟ لباس هایت را بشویم! شپش هایت را بکشم، بر دست نازنین تو بوسه زنم، پای نازنین تو را بمالم و... موسی گفت: ای مرد! این سخنان را با که می‌گویی؟ چوپان گفت: با کسی که ما را آفرید. موسی گفت: وای بر تو که در بدبختی افتادی. پیش از مسلمان شدن کافر شدی. ساکت باش که عقوبت سخنان توهین‌آمیز تو جهان را متعفن می‌کند و شروع به شماتت چوپان می‌کند. از جانب خداوند بر موسی وحی آمد که بنده ما را از ما دور کردی. چیزی که درباره او ستایش است، درباره تو نکوهش شمرده می‌شود. من امر نکردم تا خود سودی برم بلکه

می‌خواستم بر بندگان خود بخششی کنم. من از تسبیح آنان منزّه نمی‌شوم بلکه این خود انسان‌ها هستند که بدین وسیله پاک می‌شوند. چون موسی این عتاب‌ها را شنید در بیابان به دنبال چوپان به تکاپو افتاد. هنگامی که او را یافت، گفت: مژده بده که خداوند به تو رخصت داد.

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو

(مولوی، ۱۳۸۱: ۲/۱۷۸۷)

داستان منازعت ۴ کس جهت انگور که هر یکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را: شخصی به چهار نفر پولی داد. یکی از آن‌ها گفت: من این پول را انگور خواهم خرید. دیگری عرب بود و گفت: نه من عنب خواهم نه انگور. آن دیگری ترک بود و گفت: این پول مال من است. من عنب نمی‌خواهم، اوزوم می‌خواهم. آن دیگری رومی بود، گفت: این قیل و قال را رها کنید. ما استفیل می‌خواهیم. آن گروه بگو و مگو را ادامه دادند تا کارشان به جنگ کشید؛ چرا که از معنی اسما بی‌خبر بودند. مولانا در این داستان می‌فرماید اگر صاحب سرّی گران‌قدر که صد زبان می‌دانست در آنجا بود، آنان را آشتی می‌داد. در روزگار مولانا مسلمانان و عیسویان به نام دین شمشیر کشیده، خون هم را می‌ریختند. در میان فرق اسلامی نیز شیعیان از یک سو و فرق مختلف سنت از حنفی و شافعی و حنبلی و مالکی به خون برادران خود تشنه بودند. در چنین فضایی مولانا با ذکر چنین داستانی مردم را دعوت به دوستی و آشتی می‌کند و قصد دارد به مخاطب خود تفهیم کند که مغز کلام همه دین‌ها یکی است و اختلاف آن‌ها بر سر اسم است.

اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل: فیلی در خانه تاریکی بود و مردم برای دیدن آن مراجعه می‌کردند و هر کس در تاریکی دستش به یکی از اعضای فیل می‌خورد و بر اساس همان احساس راجع به چگونگی شکل فیل حکمی صادر می‌کرد. آن که دستش به خرطوم فیل می‌رسید آن را همچون ناودان و آن کس که دستش به

گوش فیل می‌رسید، آن را چون بادبزنی تصور می‌کرد و همین نسبت ...

از نظر گه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر یک اگر شمع بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۹ - ۱۲۶۸)

در ادامه مولانا اشاره می‌کند که دستگاه آفرینش بسیار گسترده‌تر از آن است که به

فهم ما درآید:

موسی و عیسی کجا بد کافتاب کشت موجودات را می‌داد آب
آدم و حوا کجا بود آن زمان که خدا افکند این زه در کمان
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۷ - ۱۲۷۶)

در حالی که در تفکر سامی زمان خلقت مساوی است با زمان خلقت آدم و حوا و

در ادامه ابیات مولانا سعی دارد به مخاطب آگاهی بدهد اما چون ظرفیت لازم را در

مخاطب نمی‌بیند، کلام را ناقص می‌گذارد:

این سخن هم ناقص است و ابرست آن سخن که نیست ناقص آن سر است
گر بگوید زان بلغزد پای تو ور نگوید هیچ از آن - ای وای تو
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۹ - ۱۲۷۸)

و در ادامه تلاش دارد مخاطب را از ظاهربینی دور کند؛ پس علت این ظاهربینی را

وابستگی بیش از حد به مادیات می‌داند و او مرحله گذار از این وابستگی را منوط به

برخورداری از حکمت و دانش می‌داند و معتقد است که انسان برای رسیدن به سرحد

کمال بایستی از مسیر حکمت و دانش عبور کند تا بتواند بی‌حجاب نور را ببیند.

بسته پایی چون گیا اندر زمین سر بجنبانی به بادی بی‌یقین
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۱۲۸۰)

و باز در ادامه گویا در مورد ظرفیت مخاطب دچار تردید می‌شود و به دست آوردن

ظرفیت مخاطب را منوط بر گذر زمان می‌داند:

من نگویم زانکه خامی تو هنوز در بهاری تو ندیدستی تموز
این جهان همچون درخت است ای کرام ما برو چون میوه‌های نیم خام
سخت گیرد خام‌های شاخ را زانکه در خامی نشاید کاخ را
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳ / ۵ - ۱۲۹۳)

و نیز معتقد است که با سخت‌گیری و تعصب نمی‌توان به درک درستی از هستی رسید. همان‌گونه که خون‌آشامی جنین انسان نشان از کوچکی و عدم تکامل بشر دارد: سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جنینی کار خون‌آشامی است
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳ / ۱۲۹۸)

۳-۳. داستان‌هایی بر پایه اخلاقیات

اخلاق در زندگی انسان جایگاهی خاص دارد و شخصیت انسانی وابسته به وجوه صفات پسندیده در اوست. از دیرباز فیلسوفان آرای مختلفی درباره اخلاق مطرح کرده‌اند؛ در میان فیلسوفان باستان افلاطون اخلاق را مبتنی بر جستجوی سعادت و نیکبختی می‌داند: «به این معنی که در جهت حصول بالاترین خیر انسان که دانستن آن سعادت و نیکبختی حقیقی را در بر دارد و می‌توان گفت که بالاترین خیر انسان توسعه و پیشرفت حقیقی شخصیت انسان به عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی، رشد و پرورش صحیح نفس او، خوشی و آسایش کلی زندگی است وقتی نفس آدمی در حالتی است که باید در آن باشد در آن صورت انسان نیکبخت و سعادت‌مند است» (کاپلستن، ۱۳۶۲: ۲۹۵/۸).

واضح است که مثنوی به‌عنوان یک اثر تعلیمی دکانی محشرگونه است که هر کالایی در آن می‌توان یافت از افسانه آفرینش تا حکایاتی از زندگی پیامبران، قصه‌هایی از اولیا، عاشقان، جانبازان راه عشق، جنگ‌ها، افراد غالب و مغلوب، روزگار پیش از خود و عهد

خویش، ستمگری‌ها یا فردایی که واقعاً سعادت‌بار است و دنیایی که به جنت بدل شده همه و همه درس اخلاق و درس زندگی به انسان می‌آموزد. هر چند در لابه‌لای حکایات مثنوی با هر موضوع و هر هدفی مولانا در بیتی نکته‌ای اخلاقی را یادآور شده ولی ما سعی کردیم داستان‌هایی را که نکته اخلاقی‌شان به سعادت این جهانی منجر می‌شود، از نظر آماری بررسی کنیم.

تنها کردن باغبان صوفی و فقیر علوی را از همدیگر: باغبانی چون به باغ خود نظر انداخت، دید سه نفر شبیه دزد در باغ او هستند. یکی فقیه، یکی سید و دیگر صوفی. با خود گفت من از عهده هر سه آن‌ها بر نمی‌آیم پس ابتدا باید آن‌ها را از هم جدا کنم. حیلای اندیشید و صوفی را به جایی روانه کرد تا نظر دوستانش را درباره او خراب کند. باغبان به دو دوست دیگر او گفت: تو مردی فقیهی و این سیدی نامدار. ما از برکت فتوای تو لقمه نانی می‌خوریم. این یکی از خاندان پیامبر ماست. این صوفی شکم‌پرست کیست که با شما هم‌نشین باشد. اگر کمک کنید او را از سر خود باز کنیم، خودتان یک هفته در باغ من مهمان خواهید شد. آنان فریب خوردند و صوفی را از سر باز کردند و فرستادند. باغبان با چوبی زمخت به دنبالش رفت. چون تنها گیرش آورد کتکی حسابی به وی زد. نیمه جانش کرد و سرش شکافت. صوفی گفت:

این چه من خوردم شما را خوردنیست وین چنین شربت جزای هر دنیست
این جهان کوهست و گفت‌وگوی تو از صدا هم باز آید سوی تو
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲ / ۹۰ - ۲۱۸۹)

باغبان بعد از این که از جانب صوفی آسوده خاطر شد، به سراغ سید رفت و او را به دنبال نان و غاز به نزد نوکر خود فرستاد و به فقیه گفت: تو فقیهی و با ذکاوت، اما سیدی است که ادعای غیرقابل قبولی دارد. کس چه می‌داند چه کسی با مادر او جماع کرده است؟ در روزگار ما بسیاری از احمقان خود را به خاندان علی و پیامبر بسته‌اند.

افسون خواند و فقیه را با خود هم‌داستان کرد و خود به دنبال سید گرفت و او را آن‌قدر کتک زد تا از پای درآمد. در حالی که می‌رفت گفت: ای فقیه فرض کن که من سید و شایسته دوستی تو نیستم، برای تو کمتر از چنین ستمگری نبودم. باغبان از کار سید که فارغ شد به سراغ فقیه آمد و گفت: تو چگونه فقیهی هستی؟ تو مایه ننگ هر احمقی؟ با چه رخصتی وارد باغ شدی؟ فقیه گفت:

گفت حقست بزَن دستت رسید این سزای آن که از یاران برید
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲/۲۲۱۴)

داستان خورندگان پیل بچه را از حرص و ترک نصیحت ناصح:

آن شنیدی تو که در هندوستان دید دانایی گروهی دوستان
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۶۹)

مهر دانایش جوشید و بگفت خوش سلامیشان چون گلبن شکفت
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۷۰)

و به آن‌ها توضیح می‌دهد که می‌دانم رنج سفر کشیده‌اید و گرسنه و خسته‌اید و بدانید که در این مسیر بچه فیلان زیادی در راه شما هستند که ممکن است باعث طمع شما شوند ولی هشدار و زنه‌ار که از خوردن آن‌ها حذر کنید که مادران آن‌ها در کمین شما هستند و لازم باشد به دنبال شما صدها فرسنگ راه بیایند و انتقام بچه خود را از شما بگیرند (ابیات ۷۰ تا ۸۰). در ادامه مولانا تلاش می‌کند به مخاطب بفهماند که هر کرده را جزایی است و این که بازتاب هر عملی از نیک و بد به شخص برمی‌گردد و گریزی از این مکافات وجود ندارد:

هر دهان را پیل بویی می‌کند گرد معده هر بشر بر می‌تند
تا کجا یابد کباب پور خویش تا نماید انتقام و زور خویش
گوشت‌های بندگان حق‌خوری غیبت ایشان کنی کیفر بری

داستان چرب کردن مرد لافی سبلت خود به پوست دنبه و میان حریفان که من چنان خورده‌ام: در دفتر سوم مولانا داستان مردی را که سبلت خود را با دنبه چرب می‌کرد و میان ثروتمندان می‌رفت و بیان می‌کرد که در ضیافتی غذای چرب و نرمی خورده‌ام، در حالی که شکم او نمایانگر ادعای دروغین او بود. تا این که روزی گربه دنبه را می‌رباید و بچه او پس از دنبال کردن گربه و ناامید شدن از باز پس گرفتن دنبه موضوع را به پدر که طبق معمول در حال دروغ‌گویی برای دیگران بود، گزارش می‌دهد و او را رسوا می‌کند. در این داستان هشدار می‌دهد که راستی و درستی است که به انسان سود می‌رساند:

راستی پیش آر یا خاموش کن وانگهان رحمت بسین و نوش کن
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۷۵۲)

خنده آمد حاضران را از شگفت رحمشان باز جنیبدن گرفت
دعوتش کردند و سیرش داشتند تخم رحمت در زمینش کاشتند
(مولوی، ۱۳۸۱: ۳/۷۶۹ - ۴)

تفسیر «خذ اربعة من الطیر فصر هن الیک»: داستان آن چهار مرغی است که از طرف خداوند به ابراهیم وحی شد تا آن‌ها را سر بُرد و آن‌ها را درهم آمیزد و هر کدام را بر سر کوهی بگذارد و سپس آن‌ها را فراخواند. در جواب ابراهیم که از پروردگار پرسید چگونه مردگان را زنده خواهی کرد؟ مولانا در تفسیر این آیه این چهار مرغ را که بط و طاووس و زاغ و خروس هستند به چهار صفت آدمی تشبیه کرده است. بط: حرص، زاغ: طمع عمر دراز، خروس: شهوت، طاووس: جاه و مقام؛ و در ادامه می‌گوید انسان باید مرغ‌ها یا این خصلت‌های نکوهیده را در خود کشته و بدین ترتیب با ترکیب کردن آن‌ها بتواند آن‌ها را در قبضه کنترل و اراده خود در بیاورد تا بتواند زندگی راحتی داشته باشد:

خلق را گر زندگی خواهی ابد سر بیر زین چهار مرغ شوم بد
بازشان زنده کن از نوعی دگر که نباشد بعد از آن زیشان ضرر
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵/۳۸ - ۹)

بدین ترتیب مولانا این خصلت‌ها را به تمامی نکوهیده نمی‌داند بلکه استفاده کنترل‌شده از آن‌ها را به سود زندگی دنیایی انسان می‌داند.

قصه آن حکیم که دید طاووسی پر زیبای خود را می‌کند و تن خود را زشت می‌نمود از تعجب پرسید دریغت نمی‌آید؟ گفت می‌آید اما پیش من جان عزیزتر از پر است و این عدوی جان من است: نمی‌بینی از هر سوی بلا به مانند تیر به سوی من می‌آید. چون ندارم زور و ضبط خویشتن، بهتر آن است که زشت و کریه بشوم تا از بلاها ایمن شوم.

این سلاح عجب من شد ای فتی عجب آرد معجبان را صد بلا

(مولوی، ۱۳۸۱: ۵/۶۴۷)

در پایان این داستان مولانا اشاره‌ای مستقیم به این موضوع اخلاقی دارد که عجب و غرور مایه هلاکت انسان می‌شود.

حکایت آن درویش که در هری غلامان آراسته عمید خراسان را دید...: حکایت مرد گستاخی است که در هرات غلامان آراسته عمید خراسان را که لباس‌های فاخر داشتند دید و پرسید: اینان کدام امیرانند؟ گفتند: اینان امیر نیستند، غلامان عمید خراسان هستند. مرد گستاخ روبه خداوند می‌کند و می‌گوید ای خدا! بنده پروری را از عمید خراسان بیاموز. مدتی می‌گذرد. روزی شاه، عمید خراسان را متهم می‌کند، دست و پایش را می‌بندد و سپس غلامان عمید را به مدت یک ماه زیر شکنجه قرار می‌دهد تا محل گنج‌های عمید را به شاه نشان دهند و آن‌ها راز گنج خواجه را به شاه نگفتند تا این که مرد گستاخ شبی در خواب دید که هاتف غیب به او می‌گوید: بنده بودن را هم تو از غلامان عمید بیاموز. مولانا در پایان داستان به طرزی زیبا به این موضوع اشاره می‌کند که هر عملی از نیک و بد نتیجه عملکرد خود انسان است:

ای دریده پوستین یوسفان گر بدرد گرگت، آن از خویش دان

زانکه می‌بافی همه ساله پیش
 زانکه می‌کاری همه ساله بنوش
 فعل تست این غصه‌های دم به دم
 این بود معنی «قد جف القلم»
 که بگردد سنت ما از رشد
 نیک را نیکی بود بد راست بد
 (مولوی، ۱۳۸۱: ۴/۵ - ۳۱۸۱)

به روایت مولانا سالک راه یافته به عقبه‌ای می‌رسد که باید از اخلاق گذر کند و به حرمت ایمان جانب اخلاق را هر چند عزیز است فرو گذارد. پیداست این تجربه بسی فراتر از فهم و عقلانیت بشری و سادگی است. در این میان این انسان همه او می‌شود و مولانا در اینجاست که از مقامی حیرت‌آفرین سخن می‌گوید؛ آستانه‌ای از اعیان که اخلاق بر آن سر می‌نهد و سپر می‌افکند و تاب گامی فراتر نهادن از خود ندارد. اینجاست که عقل و ایمان یا اخلاق و ایمان در تقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. در مثنوی مولوی در قصه خضر و موسی و قصه دقوقی «آشکارا تمایز تجارب دو سالک نموده می‌شود. این که حتی پیروان زاهدانی چون دقوقی و موسی که هر دو با خداوند گفت و شنود می‌کنند، از درک تجربه سالکانی فانی و بی‌نام و نشان فرو می‌مانند. در حقیقت موسی و دقوقی نمی‌توانند از محدوده اخلاق انسانی فراتر روند» (اعوانی، ۱۳۸۶: ۱۳).

به جز داستان‌های مذکور مولانا در این حکایات که نیز موضوع اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را تنها برای سعادت این دنیایی مطرح می‌کند: «حکایت صیاد فتنه‌گر و مرغ ساده لوح»، «در جهان چه چیز سخت‌تر است»، «چهار هندی نمازگزار»، «گرداندن مرد مفلس به دور شهر»، «گاو جزیره سبز»، «سگ گرسنه و انبان پر از نان»، «شتر صالح پیغمبر و قوم او»، «کشتی رانی مگس»

۳-۴. داستان‌هایی بر پایه تقدس‌زدایی و دوری از تقلید کورکورانه

آن عجزه که خود را می‌آراست: پیرزن نود ساله‌ای بود که رنگش زرد و صورتش پر از چین و چروک بود و چنان چین‌ها بر هم افتاده بود که هیچ پوست صافی در آن

دیده نمی‌شد. دندان‌هایش ریخته بود و مویش مانند شیر سفید بود. قد او به کمان می‌مانست و تمام حس‌های او تغییر کرده بود اما چیزی که در او همچنان ثابت و پابرجا بود، شهوت و میل به شوهر بود. این عجزه در خواهش تن مانند جوانان بود و خود را می‌آراست، شاید مردی به او میل کند. وقتی می‌خواست به عروسی کسی برود، موی ابروی خود را پاک می‌کرد و جلوی آینه می‌نشست و سرخاب و سفیدابی به چهره می‌مالید تا آن چروک‌ها را پنهان کند و در جمع خوب‌رویان بدرخشد؛ اما تا چادر به سر می‌کرد، هر چه به صورت مالیده بود، می‌ریخت. دوباره می‌نشست و آرایش می‌کرد اما چیزی به صورتش بند نمی‌شد. یک روز که باز می‌خواست به عروسی برود، چند بار این کار را کرد و چون نتوانست چیزی به صورت خود بچسباند، ناراحت شد و گفت لعنت به ابلیس. بلافاصله ابلیس ظاهر شد و گفت: «ای قحبه! لعنت به خودت. من در تمام عمر به این درازی، قحبه‌ای مانند تو ندیده‌ام. تو با این کار ابلیس هستی با لشکر بسیار. به من چه کار داری؟»

داستان متضمن این نکته است که اهل تقلید که بدون شناخت از مردان حق پیروی می‌کنند، خود را رسوا می‌سازند. پیرزن رمز کسانی است که با زشتی باطن سعی بر آن دارند که ظاهر خود را آراسته کنند تا مقبول عوام قرار گیرند. از طرفی زشتی باطن آن‌ها به گونه‌ای است که در ظاهر آن نیز پوشیده نیست و هر گام که بردارند، پیشتر به رسوایی نزدیک می‌شوند.

در داستان زن و خیال‌بندی درخت گلابی نیز موضع اهل تقلید بیان می‌شود که خام و فریب‌آمیز است و انسان در این موضع به آسانی فریب دیگران را می‌خورد، به‌خصوص زنان که در مکر و فریب دستی گشاده دارند و مرد که بر درخت گلابی رفته است، در این جایگاه قرار دارد و هر گاه حقیقت را درمی‌یابد و از جایگاه اهل تقلید دور می‌شود که از آن جایگاه فرود آید. کسی که از موضع اهل غرور دور شود، از

خودبینی و فریب‌پذیری دور خواهد شد و چشم حقیقت‌بینی و ایمنی از خطا می‌یابد. داستان پیر چنگی: در روزگار عمر، چنگ‌نواز باحشمتی بود که بلبل از شنیدن صدای ساز وی بیهوش می‌شد و نوای او بزم‌ها و محفل‌های بسیاری را می‌آراست. تا این‌که پیر و تهی‌دست شد. از همه کس و همه جا نومید گشته در گورستان با خدای خود راز نیاز کرد و گفت همه عمر برای خلق می‌نواختم. اکنون برای تو می‌نوازم تا نام دهی و از سر شب تا صبح نواخت تا به خواب رفت؛ از سویی عمر در خواب می‌بیند که ندای غیبی به گوشش می‌گوید ای عمر نیاز بنده خاص ما را برآور. به گورستان برو و هفتصد دینار تمام از بیت‌المال بردار و به او بده و بگو ای بنده برگزیده ما! این مقدار را به عنوان مزد چنگ خرج کن و تمام شد باز اینجا بیا. عمر برای انجام این خدمت کمر بست. در اطراف گورستان کسی جز آن پیر ندید. با خود گفت این کسی نیست که من می‌جویم چرا که پیر چنگ‌نواز چگونه می‌تواند بنده خاص خدا باشد. چون بر او یقین حاصل آمد که غیر از پیر کسی در گورستان نیست، با خود گفت: چه بسا دل روشن که در تاریکی است. بر بالین او رفت. پیر بیدار شد و از ترس عمر بر خود لرزید. عمر به او گفت که ذات حق بر تو سلام می‌رساند. این مقدار پول ناچیز را به‌عنوان مزد نواختن چنگ بگیر و خرج کن و باز اینجا بیا. پیر بر خود لرزید و فریاد زد ای خدای بی‌نظیر کافی است. پیر پس از گریه و لابه بسیار چنگ را بر زمین زد و شکست.

مرحوم فروزانفر می‌نویسد: «غرض مولانا از این حکایت این است که حسن ظاهر نشانه اتصال به حق نیست. خدا را با هر جانی پیوندی و با هر دلی رازی در میان است تا فریفتگان اعمال و حرکات جسمی نپندارند که تنها از راه خاص و بر زبان آوردن عبارات و مناجات‌های موروث مشمول رحمت الهی توان بود. بلکه سازی از سر سوز دل و درد اشتیاق بنوازند و زخمه‌ای که از روی صدق و عشق بر ابریشم و سیم تار و رباب زنند هم راهی به خداست» (۱۳۷۹: ۷۵۶/۳).

چون چراغی نور شمعی را کشید
هر که دید آن را یقین آن شمع دید
همچنین تا صد چراغ از نقل شد
دیدن آخر لقای اصل شد
خواه از نور پسین بستان تو آن
هیچ فرقی نیست، خواه از شمع جان
خواه بین نور از چراغ آخرین
خواه بین نورش ز شمع غابربین
(مولوی، ۱۳۸۱: ۹ / ۱ - ۱۹۵۶)

فروختن صوفیان خر مسافر را به جهت برپا داشتن سماع: صوفی‌ای از راه رسید و در خانقاهی فرود آمد. چارپای خود را در آخور بست و با دست خود آب و علف داد. صوفیان از تنگدستی تصمیم گرفتند که الاغ را بفروشند. در دم الاغ را فروختند و خوراک آوردند و شمع روشن کردند. ولوله در خانقاه افتاد که امشب خدا و سماع و پرخوری است. آن مهمان از راه رسیده را اکرام کردند. مهمان چون سیل خاطر آنان را به خود دید، با خود گفت اگر امشب شادمان نباشم کی باشم؟ غذا را خوردند و به سماع برخاستند. چون سماع به پایان نزدیک شد مطرب آهنگی سنگین آغاز کرد و شروع کرد به گفتن آنکه، خر برفت و خر برفت و همه صوفیان را با این سخن گرم خود همراه کرد. با این ترانه تا سحر پای کوبیدند. آن صوفی نیز هم از راه تقلید از صوفیان پیروی می‌کرد و او نیز فریاد می‌زد. چون روز شد صوفی تنها ماند. لوازم خود را از حجره بیرون آورد؛ اما الاغ را ندید. از خادم پرسید خر کجاست؟ خادم گفت همه صوفیان بر من حمله کردند و من مغلوب شدم و نیمه جان گشتم. به خدا من بارها آمدم تا تو را از این کار خبردار کنم اما تو خوشحال‌تر از دیگران می‌گفتی ای پسر خر برفت. برگشتم و با خود گفتم او مردی عارف است و از این ماجرا خبر دارد و از این کار راضی است. مولانا در این داستان تقلید کورکورانه را نهی می‌کند و می‌فرماید:

خلق را تقلیدشان بر باد داد
ای دو صد لعنت بر این تقلید باد
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲ / ۵۶۵)

حکایت آن امیر که غلام را گفت می بیار. غلام رفت و سبوی می آورد. در راه زاهدی بود. امر به معروف کرد و سنگی زد و سبو را شکست. امیر بشنید و قصد گوشمال زاهد کرد (ابیات ۳۴۴۰ تا ۳۴۴۵ مربوط به رأفت و عدالت و مهمان‌نوازی امیر است). امر به معروف مورد نکوهش امیر قرار می‌گیرد و اعلام می‌دارد که این کار فقط به جهت خودنمایی و سالوس‌گری است.

او چه داند امر معروف از سگی؟ طالب معرفی است و شهرگی
تا بدین سالوس خود را جا کند تا به چیزی خویشان پیدا کند
(مولوی، ۱۳۸۱: ۹/۵ - ۳۴۹۸)

در ادامه امیر با محوریت قرار دادن اخلاق شخصیت زاهد ظاهرپرست را زیر سوال برده، او را به خاطر آزرده دل غلام خویش نکوهش می‌کند. شخصیت امیر بر اساس ارج نهادن به شخصیت انسانی شکل گرفته. از این رو نگاه او به غلام خویش نگاهی انسانی و به دور از تبعیض است و به همین دلیل در مقام دفاع از حقوق انسانی یک غلام بر می‌آید. او در این جدال پافراتر نهاده و ارزش شراب را حتی از خون زاهد باارزش‌تر می‌بیند چرا که در شراب و اثر آن راستی می‌بیند ولی در خون شیخ ناراستی:

بنده ما را چرا آزد دل کرد ما را پیش مهمانان خجل
شربتی که به ز خون اوست ریخت این زمان همچون زنان از ما گریخت
(مولوی، ۱۳۸۱: ۷/۵ - ۳۵۵۶)

امتحان کردن پادشاه آن دو غلام که تازه خریده بود: پادشاهی دو غلام ارزنده خرید. با یکی از آن‌ها حرف زد. مشاهده کرد که او زیرک و شیرین‌سخن است. نور هر گوهری که از سخن او می‌تایید حق را از باطل جدا می‌کرد. پادشاه به غلام دیگر اشاره کرد که جلو بیا. چون نزد شاه آمد شاه دید که دهان او بدبو و دندان‌هایش سیاه است. با این همه از او خواست که بنشیند و دو سه حکایت تعریف کند تا عقل او را بسنجد و

غلام هوشمند را دنبال کاری فرستاد. یعنی این که حمام برود. به غلام دیگر گفت که آفرین تو هوشمندی و چنان نیستی که رفیقت می‌گفت. آن حسود ما را از تو ناامید کرد. می‌گفت او دزد و نادرست و بدکار است. غلام گفت: او همیشه راستگو بود و من راستگویی چون او را ندیده‌ام. من آن نیکواندیش را دروغگو نمی‌دانم. من خود را متهم می‌کنم. پادشاه گفت همان طور که او عیب‌های تو را گفت، تو نیز عیب‌های او را بگو. غلام گفت: عیب او وفاداری و انسانیت، راستی و تیزهوشی و دوستی است. شاه غلام دیگر را پیش خود خواند و گفت: بسیار زیبایی اما دریغ اگر آن عیب‌هایی که دوستت گفت در تو نبود، هر کس رویت را می‌دید شادمان می‌شد. غلام گفت: ای پادشاه! شمه‌ای از آنچه این بی‌دین درباره من گفته بگو. پادشاه گفت: ابتدا دورویی تو را بیان کرد. دریای خشم غلام به تلاطم افتاد. دهانش کف کرد و رویش سرخ شد و امواج بدگویی او از اندازه گذشت.

ولی نکته قابل توجه در مجادله بین غلام اول و پادشاه بود. در بحث جوهر و عرض که پادشاه می‌گوید:

جوهری داری ز انسان یا خری
این عرض‌ها که فنا شد چون بری
این عرض‌های نماز و روزه را
چون که لایقی زمانین اتفتی
(مولوی، ۱۳۸۱: ۸/۲ - ۹۴۷)

سبحانی (۱۳۸۱: ۶۲۳) در شرح این ابیات شاهی از تفکر مولانا در فیه مافیه می‌آورد و می‌نویسد: «ایمان به از نماز است زیرا نماز پنج وقت فریضه است و ایمان پیوسته و نماز را به عذری ساقط و رخصت تأخیر باشد و ایمان به هیچ عذری ساقط نشود. ایمان بی‌نماز منفعت است و نماز بی‌ایمان منفعت نکند. نماز در هر دینی نوع دیگر است و ایمان به هیچ دینی تحول نگیرد. می‌بینم که مولانا پیش از عبادت هدف نهفته در عبادت را مدنظر دارد»

تشبیه مغفلی که عمر ضایع کرد و وقت مرگ در آن تنگاتنگ توبه و استغفار کند به تعزیت داشتن شیعه اهل حلب هر سالی در وقت عاشورا و رسیدن غریب شاعر ز سفر و پرسیدن که این غریب چه تعزیه است: روز عاشورا شیعه اهل حلب عزاداری می‌کردند و روی خود می‌کوبیدند. شاعری غریب وارد شهر شد. از شخصی علت این عزا و ماتم را پرسید. او در جواب گفت: مگر تو مسلمان نیستی که نمی‌دانی عاشورا چیست و ماتم برای کیست؟ شاعر در جواب می‌گوید: آری می‌دانم ولی این حادثه در زمان یزید اتفاق افتاده. چقدر خبرها به شما دیر می‌رسد، مرد شاعر خطاب به مردم می‌گوید سلطانی هزار سال پیش از زندان تن رسته و شما به جای شادی بر او نوحه می‌کنید:

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان زانکه بد مرگیست این خواب گران
(مولوی، ۱۳۸۱: ۶/۷۹۹)

قصه شکایت کم شدن جیره به پادشاه: غلامی قصد کرد از کمی جیره به شاه نامه بنویسد. پیش از نوشتن نامه پیش آشپز رفت و گفت ای آن که در آشپزخانه پادشاه جوانمرد خست می‌کنی! من از سلطان و همت او بعید می‌دانم که به این جیره من نظر داشته باشد. آشپز گفت: این کار را برای مصلحتی فرموده است نه از روی خست. غلام گفت: به خدا این سخن نادرست است. طلا در نظر شاه خاک است. آشپز دلایلی آورد ولی غلام همه را رد کرد و خشمگین شد و با خشم نامه‌ای به شاه نوشت ولی در نامه پادشاه را ستود؛ اما آثار خشم از میان مدح نشانی‌هایی داشت. اگر در دل ستایشگر کینه‌ای باشد، دل‌ها از ستایش او خوشحال نمی‌شوند و مولانا با این نتیجه‌گیری اشاره‌ای به افرادی دارد که در دل تسلیم امر خداوند نیستند ولی ظاهراً او را عبادت می‌کنند:

ای دل از کین و کراهت پاک شو وانگهان الحمد خوان چالاک شو
بر زبان الحمد و اکراه درون از زبان تلبیس باشد یا فسون
وانگهان گفتن خدا که ننگرم من به ظاهر، من به باطن ناظرم
(مولوی، ۱۳۸۱: ۸/۴ - ۱۷۳۶)

مریدی در آمد به خدمت شیخ: داستان مریدی است که پیش پیری می‌رود و او پیر را در حال گریه مشاهده می‌کند. چون مرید شیخ را گریان دید، او نیز اشک از چشمانش سرازیر شد. همچنان کوی که از خنده دیگران می‌خندد. لذا یکی از مریدان خاص شیخ بیرون آمد و مرید جوان را قسم می‌دهد که مبادا جایی بگویی که شیخ گریه می‌کرد که گریه او با گریه تو فرق بسیار دارد.

در این داستان مولانا در ابیاتی چند به پرهیز از تقلید کورکورانه تأکید می‌کند:

پس مقلد نیز مانند کر است اندر آن شادی که او را در سرست

(مولوی، ۱۳۸۱: ۵/۱۲۷۷)

آن مقلد هست چون طفل علیل گرچه دارد بحث باریک و دلیل

(مولوی، ۱۳۸۱: ۵/۱۲۸۹)

در بیان آن که لطف حق را همه کس داند و قهر خدا را همه کس داند: قصه دو درویش است که یکی از آن‌ها به دیگری می‌گوید: حضرت حق را چگونه دیدی و او می‌گوید: دیدمش در سمت چپ او آتش جهان‌سوزی و سمت راستش جوی آب خوشی و افراد کمی سوی آن آتش می‌رفتند و فوج آدمیان سوی آن جوی آب می‌رفتند. لیک حقیقت آن بود که آن‌هایی که در آتش می‌رفتند از میان آب بیرون می‌آمدند و آن‌هایی که در جوی آب می‌رفتند از دل آتش بیرون می‌زدند و از این راز کمتر کسی بو می‌برد. به همین جهت تعداد کمتری از آدمیان سوی آتش می‌رفتند.

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز ذره‌ای عقلت به از صوم و نماز

زانکه عقلت جوهرست این دو عرض این دو در تکمیل آن شد مفترض

(مولوی، ۱۳۸۱: ۵/۴۵۴ - ۵)

در بیان قول رسول - علیه‌السلام - «لارهبانیه فی الاسلام»: ابیات ۵۷۴ تا ۵۸۵ از دفتر پنجم مثنوی در شرح این قول که در اسلام رهبانیت وجود ندارد، آمده است و در این

ابیات به بهره‌مندی از لذات زندگی توصیه شده است:

چون عدو نبود جهاد آمد محال شهوت نبود نباشد امثال
 هین مکن خود را خصی رهبان مشو زانکه عفت هست شهوت را گرو
 بی‌هوا نهی از هوا ممکن نبود غازیی بر مردگان نتوان نمود
 (مولوی، ۱۳۸۱: ۷/۵ - ۵۷۵)

مولانا این مطلب را در خلال داستان پیر چنگی با اشاره به تعلق خاطر حضرت رسول اکرم به عایشه و گفتن کلمینی یا حمیرا، تأیید و بیان می‌فرماید:

مصطفی آمد که سازد همدمی کلمینی یا حمیرا کلمی
 ای حمیرا آتش اندر نه تو نعل تا ز نعل تو شود این کوه لعل
 (مولوی، ۱۳۸۱: ۴/۱ - ۱۹۸۳)

فروزانفر (۱۳۷۹: ۸۱۲/۳) در شرح این ابیات می‌نویسد: «روح مجرد تا در دام تعلق جسم گرفتار است، احکام این آویزش و تعلق از وی گسیخته نمی‌شود و هر چند که به کمال رسد و از لذات و خوشی‌های آن جهان بهره‌ور گردد، بازش به خوشی و لذت جسمانی نیاز است و بدین جهت در فقر محمدی رعایت نفس و ایفای حقوق بدن، شرط است و رونده این راه باید که حقوق روح و حظوظ جسم را هر یک جداگانه ادا کند و به اصطلاح جامع وحدت و کثرت باشد.»

حضرت رسول اکرم بنا بر همین قاعده مباشرت امور دنیوی را مانع وصول نمی‌شمرد و خود نیز با کمال ریاضت و استغراق، گاه به گاه احکام تعلق جسمانی را به ادا می‌رساند. ظاهراً مراد مولانا این است که خار آویزش و تعلق هر گاه به حکم شرع و برای آسایش روح باشد، موجب نقص نیست بلکه نردبان کمال روحانی نیز می‌تواند بود یا احکام پیوستگی جان و تن به یکدیگر از لوازم نشاط جسمانی است و کاملان و واصلان هم از آن مادام که در حبس تن‌اند، رهایی نمی‌یابند چنان که حضرت سید کائنات هم توجه به عایشه داشت و از محادثه وی لذت می‌برد.»

در مثنوی داستان‌های دیگری که به مفهوم دوری از تعصب و تقلید کورکورانه می‌پردازند، از این قرارند: «حکایت صیادی که خود را در گیاهی پیچید تا مرغان او را گیاه پندارند»، «از این گریه تا آن گریه»، «مرید ترسان از گرسنگی»، «سه مسافر مسلمان و یهودی و مسیحی» و «بر دست زد وای اگر بر دل بزند»

۳-۵. داستان‌ها بر پایه آزادی و اختیار

عرفان آینه تمام‌نمای حقیقت انسان است که نادانی و جهالت‌های او را به او می‌نماید و به او درس آزادی و آزادگی می‌دهد. خردورزی و خردمندی نهایتاً به آزادی می‌انجامد و در مثنوی از حریم آزادی دفاع شده است. آیا طرح نظری بحث آزادی حکایت از این نمی‌کند که مولانا آزادی فکری و اندیشه را مقدمه‌ای برای فهم آزادی اجتماعی و مدنی می‌دانسته است؟

در برداشت‌های عارفانه آدمیان برای بودن و شدن، بیشتر از آن که گرفتار موانع و زندان‌های بیرونی باشند، گرفتار رفتارهایی هستند که آنان را از درون به اسارت کشیده است. مولانا از این موانع سخن گفته که برخی به صورت بالقوه در درون آدمی نهاده شده برحذر می‌دارد. «مولانا این مسأله را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده اما حقیقت آن است که مولانا عقیده جبری را به معنی سلب اختیار به‌طور مطلق نمی‌پسندد و از نظر فلسفی آن را باطل می‌داند. در دو جا از مثنوی که مسأله جبر و اختیار و خلق اعمال به تفصیل مطرح شده، مولانا اختیار را ترجیح داده» (فروزانفر، ۱۳۷۹: ۳/۲۶۵).

حمله سگ به گدای کور: سگی مانند شیر درنده در کوچه‌ای به گدای کوری حمله کرد. کور بانگ سگ را که شنید، دید که نمی‌تواند در برابر پارس بلند سگ و خشم او تاب بیاورد. به ناچار شروع کرد به تعظیم و تکریم آن سگ بی‌ارزش و فرومایه. سگ در اینجا نمایانگر کسانی است که به تعلقات حقیر دل بسته‌اند که کمال و فر و شکوهی در آن نیست و در مقابل آن دسته از یاران او که در دشت و کوه گور و آهو شکار می‌کنند، نماد افراد

وارسته‌اند. سگ کوری سقوط کرده است و تنها عتاب او با کسی است که قادر نیست راه را از چاه تشخیص دهد و چنین با گشتن در کوی، در دنیای حقیر خود سیر می‌کند.

یکباره رها کن همه چیز را: زاهدی در انبان خود چهل درم داشت و برای مبارزه با نفس خود، هر روز آن درم‌ها را تحمل می‌کرد و در شب، یک درم بیرون می‌آورد و در آب می‌انداخت. او با این کار می‌خواست که نفس خود را ذره به ذره عذاب بدهد. این زاهد در جنگ بر ضد بی‌دینان هیچ دریغ از جان نداشت و با آن‌ها در حمله شرکت می‌کرد. چون زخمی برمی‌داشت، آن را می‌بست و باز به جنگ می‌رفت. تا بیست بار تیر و نیزه در تن او فرورفت و باز هیچ ابایی نداشت و چندان در این کار پای فشرد که دیگر رمقی برای او نماند. او ذره ذره جان می‌باخت، درست مثل درم به آب انداختن. نفس او تاب این مجاهده را نیاورد و به او گفت که این عذاب هر روزه چیست؟ یکباره این درم‌ها را به آب بینداز و خود را خلاص کن. مرد گفت که تو را یک‌باره خلاص نمی‌کنم. همچنان که در جنگ تن را ذره ذره عذاب می‌دادم. با این کار نیز تو را آرام آرام آب می‌کنم. تا نفس در کوره مشقات پیاپی آبدیده نشود، رستگار نخواهد شد و از طرفی رها کردن یک‌باره تعلقات می‌تواند نفس را در یک لحظه از دنیای حس رهایی بخشد و او را به دنیای ماورای حس پیوند دهد.

حکایت هم در بیان تقریر اختیار خلق و بیان آن که تقدیر و قضا سلب‌کننده اختیار نیست: شخصی بالای درخت رفته بود و دزدانه میوه‌های آن را می‌چید. صاحب باغ گفت از خدا شرم نمی‌کنی؟ او گفت: اگر از باغ خدا، بنده خدا، خرمایی بخورد که خدا داده است، چرا جاهلانه سرزنش می‌کنی؟ آیا بر سفره الهی بخل ورزی؟ صاحب باغ آن شخص را محکم بدان درخت بست و با چوب به پشت و ساق پای او می‌زد. دزد گفت آخر از خدا شرم کن که این بنده بی‌گناه را به زبونی می‌کشی. صاحب باغ گفت: این بنده خدا با چوب خدا بر پشت بنده دیگر خدا می‌زند. چوب از خدا و پشت و پهلو هم از آن اوست. من غلام و وسیله انجام فرمان آن خدا هستم. دزد گفت ای

جوانمرد از جبری بودن توبه کردم. اختیار صحیح است.

اختیارش اختیار ما کند امر شد بر اختیاری مستند

(مولوی، ۱۳۸۱: ۵ / ۳۰۸۹)

داستان ناظر به این مسأله است که جبر مذموم بی‌بنیاد است و آنچه از آن به وجود می‌آید، مقبول نیست. جبر در ابتدایی‌ترین صورت آن همیشه نتایج ناپسندیده به بار می‌آورد اما در برابر آن جبری وجود دارد که جبر محمود نامیده می‌شود و آن جبری است که در قضا دیده می‌شود. با توجه به مفاهیمی که در داستان‌های بالا درک می‌شود، «انسان زمانی که جام حقیقت الهی را بنوشد اختیار را از کف می‌دهد و تسلیم جبر مطلق می‌شود. بدین گونه مولانا اختیار را ابزاری برای انتخاب جبر می‌داند چرا که انسان در دوراهی‌های انتخاب است که به رشد می‌رسد و اساساً شرط رسیدن به آزادی متعالی انتخاب است. به نظر یاسپرس فیلسوف، آزادی دالانی است که آدمی را به سطح اگزیستانس و سپس امر متعالی رهنمون می‌سازد» (وفایی فرد، ۱۳۹۴: ۶۳). خود آزادی و درک عمیق معنای آزادی و اختیار راهنمای انسان به سوی امر متعالی است (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۲۹).

مولانا در مسیر آموزه‌های خود مرزها را می‌شکند؛ او حتی در مرتبه ذات الهی مرز کفر و ایمان را نیز ویران می‌کند:

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست زان که او مغز است و آن دو رنگ و پوست

(مولوی، ۱۳۸۱: ۲ / ۳۳۳۴)

در فیه مافیه (۱۳۸۹: ۸۹) آمده است: «و دین بی‌کفر ممکن نیست زیرا دین ترک کفر است؛ پس کفری نباید که ترک او توان کرد و هر دو یک چیزند چون این بی‌آن نیست.» «اساس مثنوی معنوی مفروض گرفتن دوگانگی و ضرورت دویی و رسیدن از دوبینی به سوی امر سومی است که اساس و پایه خلقت انسان بوده که همان معنویت و معنی است؛ در این سیر بدون وجود اضداد، شناخت میسر نمی‌شود. این اضداد گاهی به شکل خیر و شر، ایمان و کفر، دین و کفر، خوبی و بدی و مهم‌تر از همه هستی و

نیستی و دنیا و آخرت نمودار می‌شود. مهم‌ترین تجلی‌گاه آن وجود و عدم است. در این میان آنچه ضروری است، جدال میان این دو امر است که به مرحله پایان می‌انجامد» (گرگین، ۱۳۸۴: ۱۱۹). از سویی دیگر در مثنوی به بسیاری از موضوعات اخلاقی و تربیتی اشاره شده است. این موضوعات در حوزه اجتماع نیز کاربرد دارند زیرا هدف تنظیم روابط اجتماعی و به منظور کاهش آسیب‌های اجتماعی است؛ (گذشتی و کاکاوند، ۱۳۹۳: ۱۰۰) پس مولانا با بیان مضار آسیب‌های اجتماعی رعایت نکردن این اصول و نشان دادن نقطه مقابل آن‌ها یعنی مزایا و مواهب دوری از این انحرافات اخلاقی و اجتماعی، بدون توجه به پاداش یا جزای اخروی، تنها برای اینکه مخاطب را به این آگاهی برساند که برای داشتن جامعه‌ای برکنار از آسیب‌های اجتماعی باید موازین اخلاقی را رعایت کند.

مولانا گاه در بیان این مفاهیم از ضد آن‌ها بهره می‌جوید و بر این باور است که تا ضد چیزی وجود نداشته باشد، ارزش خود آن چیز دانسته نخواهد شد: «ضد به ضد پیدا بود چون روم و رنگ» (مولوی، ۱۳۸۱: ۱ / ۵۴) مولانا گاه حتی فروغ ظاهر دروغ را هم از راست می‌داند و معتقد است خرد دروغگو چون می‌بیند سخن راست مطلوب مکان است و نزد همه کس راجح و پر رونق، به امید آنکه مردم دروغ آن را راست پندارند به دروغ‌گویی می‌پردازد (زمانی، ۱۳۸۵: ۵۹۴).

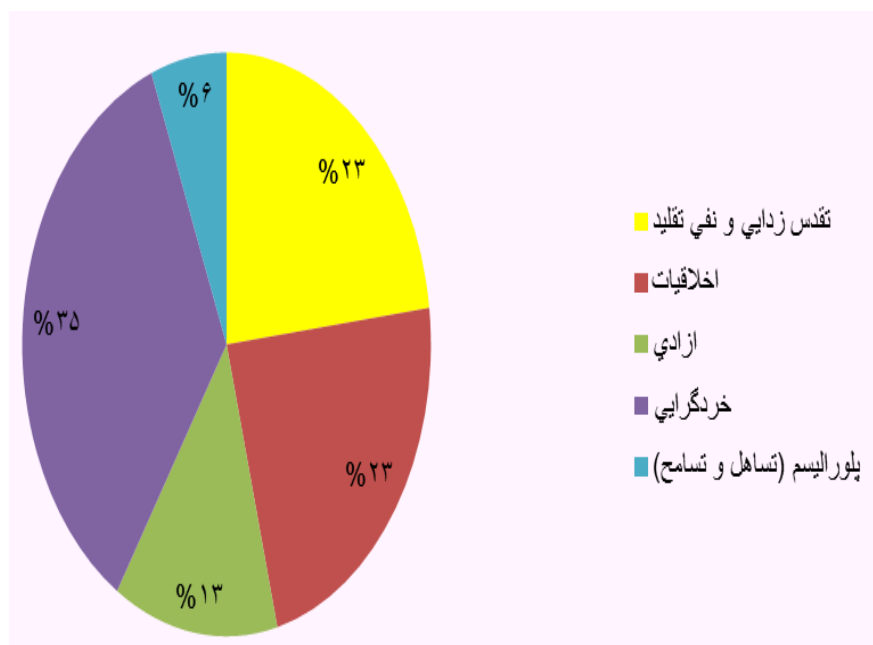
کی دروغی قیمت آرد بی ز راست در دو عالم هر دروغ از راست خواست
(مولوی، ۱۳۸۱: ۶ / ۱۰۰۸)

۴. نتیجه

در این پژوهش برای بررسی مفاهیم دنیاگرایی در مثنوی مولوی همه ابیات این اثر واکاوی گردید؛ در نهایت دریافتیم که توجه به دنیا و در رأس نمودهای آن، انسان زیربنایی بس عمیق در مثنوی دارد. در این اثر به هر دو بعد مادی و معنوی زندگی بشر توجه شده است؛ مفاهیم دنیاگرایی را حوزه‌هایی چون مبارزه با تعصبات بی‌پایه،

آسان‌گیری در دین و پذیرش همه ادیان، دوری از تقلید کورکورانه و بهره‌گیری از خرد در تدبیر امور دنیوی، در داستان‌ها بسیاری یافت می‌شود؛ شش دفتر مثنوی، در دل خود تمامی مؤلفه‌های مورد نظر دنیاگرایی را جا داده است. از این میان بیست و سه درصد این ابیات به اهمیت خردورزی، شش درصد به آسان‌گیری در امور دین و بیست و سه درصد به مبارزه با تعصبات بی‌اساس مذهبی و سیزده درصد به اختیار و آزادی اختصاص داده شده است. در این پژوهش تلاش شد مؤلفه‌های دنیاگرایی در مثنوی بازشناسی و بررسی شود؛ پیشنهاد می‌شود که بررسی جزئی‌تر هر یک موضوع پژوهش‌های دیگری قرار گیرد تا اقسام هریک به شکل ملموس و عینی نمایانده شود.

نمودار شماره ۱۷: کل داستان‌ها



منابع

- ۱- آریانپور کاشانی، عباس. (۱۳۷۵). فرهنگ جیبی انگلیسی به فارسی. تهران: امیرکبیر.
- ۲- استراترن، پل. (۱۳۷۹). آشنایی با هگل. ترجمه مسعود علیا. تهران: نشر مرکز.
- ۳- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۶). خلاصه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت هشتصدمین سال ولادت مولانا. زیر نظر غلامرضا اعوانی. تهران: خانه کتاب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴- اعوانی، غلامرضا داوری اردکانی، رضا، حداد عادل، غلامعلی، ابراهیمی دینانی، غلامحسین و ماهروزاده، طیبه. (۱۳۷۵). میزگرد سکولاریسم و فرهنگ، نامه فرهنگ. تهران: وزارت ارشاد، ش ۲۱، ص.ص. ۱۲-۳۷.
- ۵- الفاخوری، حنا. (۱۳۵۵). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: موسسه انتشارات فرانکلین.
- ۶- بهنام فر، محمد. (۱۳۸۱). دنیا از دیدگاه مولوی در مثنوی با استناد به آیات. مجله دانشکده ادبیات بیرجند، سال دوم، شماره ۲، ص.ص. ۱۲-۶.
- ۷- بیات، عبدالرسول و همکاران. (۱۳۸۱). فرهنگ واژه‌های فلسفه، کلام جدید، علوم سیاسی. قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- ۸- خاقانی اصفهانی، محمد و عباسی، حسین. (۱۳۸۹). جستارهایی درباره دو واژه سکولاریسم و لایسیتته و برابری فارسی و عربی این دو. مجله ادیان و عرفان. سال ۴۳، شماره یک، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص.ص. ۷۲-۵۷.
- ۹- درگاهی، محمود. (۱۳۸۴). سکولاریسم در حافظ. مجله حافظ. شماره ۱۵، ص.ص. ۴۸-۴۴.
- ۱۰- رجبی، محمود. (۱۳۸۰). انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی.

- ۱۱- ریاحی، محمدامین. (۱۳۷۴). گلگشت در شعر و اندیشه حافظ. تهران: علمی.
- ۱۲- زمانی، کریم. (۱۳۸۵). میناگر عشق؛ شرح موضوعی مثنوی. تهران: نشر نی.
- ۱۳- صاحب‌زمانی، ناصرالدین. (۱۳۸۹). خط سوم؛ درباره شخصیت سخنان و اندیشه‌های شمس تبریزی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۴- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۴). جایگاه انسان در اندیشه‌های کانت. تهران: ققنوس.
- ۱۵- عسکری فرد، هادی. (۱۳۷۵). معرفت دنیا در مثنوی بر مبنای قرآن، نهج‌البلاغه و احادیث. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی فسا.
- ۱۶- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۹). شرح مثنوی شریف. تهران: زوار.
- ۱۷- فروغی، محمدعلی. (بی‌تا). سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
- ۱۸- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۶). تاریخ فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- ۱۹- کاووسی حسینی، مرضیه. (۱۳۸۴). دنیا از منظر مثنوی مولوی. کتاب ماه ادبیات و فلسفه. شماره ۹۵، ص.ص. ۱۱۷-۱۱۲.
- ۲۰- گرگین، محمود. (۱۳۸۴). دیالکتیک در مثنوی مولوی. کتاب ماه ادبیات و فلسفه. شماره ۹۵، ص.ص. ۱۳۵-۱۱۸.
- ۲۱- گذشتی، محمدعلی و کاکاوند قلعه‌نویی، فاطمه. (۱۳۹۳). آموزه‌های تعلیمی مثنوی در حوزه آسیب‌شناسی اجتماعی. پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. شماره ۲۱، ص.ص. ۱۰۸-۸۱.

- ۲۲- لاجوردی، فاطمه. (۱۳۸۳). مینو و گیتی و مراتب وجود در فلسفه اشراق. *مجله برهان و عرفان*. سال اول، شماره ۲، ص.ص. ۱۴۸-۱۱۹.
- ۲۳- مصلح، علی اصغر. (۱۳۶۸). *تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۴- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸). *تنها راه صلح در جهان نگرش عرفانی است*. Farhangemrooz.com
- ۲۵- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۱). *شرح مثنوی شریف*. تصحیح عبدالباقی گولپینارلی. ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۹). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- ۲۷- نوروزی، محمد جواد. (۱۳۸۸). *مبانی فکری سکولاریسم*. *فصلنامه معرفت*، شماره ۲۲، ص.ص. ۳۴-۲۲.
- ۲۸- وفائی فرد، زهره، کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۴). *مفهوم آزادی در اندیشه حافظ و مولانا و تطبیق آن با تفکر اگزیستانسیالیسم*. *مجله مطالعات تطبیقی*، ش ۳۳، ص.ص. ۶۹-۵۱.