

تقابل معرفت و معیشت براساس قصه‌ای از مثنوی معنوی

مهدی محبتی

پژوهشگر گروه پژوهشی زبان و ادبیات فارسی
پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی

چکیده

مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به رومی یکی از گشاده‌ترین دفترهای معرفت انسانی و اسلامی است که از بدو ظهور، جان مشتاقان را از زلال جاری خود سیراب کرده و دست محتاجان وادی نیاز را گرفته و پا به پا برده است تا پله پله مقامات عرفانی را دریابند و طی کنند و از تبتل‌های ساده تا حال فنا را در خویش بیابند. در این تردیدی نیست. از دیگر سو، مثنوی معنوی هم جزئی از معرفت کلی بشری است که نمی‌تواند و نباید فاقد خواص و اوصاف معارف بشری باشد. از جمله این که احوال روحی، اوضاع اجتماعی، شرایط تاریخی و تنگناهای زمانی و زبانی نمی‌تواند در هر اثر ادبی - هر چند بس بزرگ و سترگ - هیچ‌گونه مدخلیتی و موضوعیتی و یا حداقل طریقیته نداشته باشد. کوشش این جستار و گفتار بر آن است که تا حدودی مسأله تعیین‌های تاریخی و وجودی را در یک قصه از مثنوی شریف بازگشاید و آن مسأله این است که وقتی جهت فرهنگ اجتماعی و اندیشه سیاسی و نیروهای تأثیرگذار تاریخی در یک برهه، جامعه را به سمت و سوی خاصی سوق دهد؛ کمتر متفکر و صاحب‌دلی است که خود را به تمامی از چند و چون چنگال آن رهایی بخشد. تأویل اجتماعی قصه فیلسوف و اعرابی در مثنوی در واقع بازکرد تأثیر تاریخ جامعه و شرایط خاص فرهنگی جهان اسلامی در فاصله قرن‌های پنجم تا هفتم بر نگاه و اندیشه مولاناست، هر چند بسیار گذرا و کوتاه.

واژگان کلیدی: اشعریّت، تعیین‌های تاریخی، جامعه‌شناسی معرفت، خردستیزی و خردگرایی، عامه و خاصه.

قبل از شروع مقاله و مقدمه، لطفاً قصه زیر را دقیق و با حضور دل مطالعه بفرمایید:

قصه اعرابی و ریگ در جوال کردن و ملامت کردن آن فیلسوف او را

۳۱۷۵ یک عرابی بار کرده اشتهری
او نشسته بر سر هر دو جوال^۱
واندر آن پرسش بسی دُرها بسفت
بعد از آن گفتش که آن هر دو جوال
گفت: اندر یک جوالم گندم است
۳۱۸۰ گفت: تو چون بار کردی این رمال^۲
گفت: نیم گندم آن تنگ را
تا سبک گردد جوال و هم شتر
این چنین فکر دقیق و رای خوب
رحمش آمد بر حکیم و عزم کرد
گفت: تا تنها نماند آن جوال
در دگر ریز از پی فرهنگ را
گفت شا باش ای حکیم اهل و حر^۳
تو چنین عریان پیاده در لغوب^۳
کش بر اشتر بر نشانند نیکمرد
۳۱۸۵ باز گفتش ای حکیم خوش سخن
این چنین عقل و کفایت که تو راست
گفت: این هر دو نیام از عامه ام
گفت: اشتر چند داری چند گاو؟
گفت: رختت چیست باری در دکان؟
شمه ای از حال خود هم شرح کن
تو وزیری یا شهی بر گوی، راست؟
بنگر اندر حال و اندر جامه ام
گفت: نه این و نه آن ما را مکاو
گفت: ما را کو دکان و کو مکان
۳۱۹۰ گفت: پس از نقد پرسم نقد چند؟

دو جوال زفت از دانه پری
یک حدیث انداز کرد او را سؤال
از وطن پرسید و آوردش به گفت
چيست آگنده؟ بگو مصدوق حال
دو دگر ریگی نه قوت مردم است

کیمیای مس عالم با تو است

عقل و دانش را گهر تو بر تو است
 در همه ملکم وجوه قوت شب
 هر که نانی می‌دهد؛ آنجا روم
 نیست حاصل جز خیال و درد سر
 تا نبارد شومی تو بر سرم
 نطق تو شوم است بر اهل زمن
 ورتو راه پیش، من واپس روم
 به بود زین حیل‌های مژده ریگ
 که دلم با برگ و جانم متقی است
 حیل‌ها آموزان جگرها سوخته
 حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
 حکمت دینی برد فوق فلک
 برفزوده خویش بر پیشینیان
 فعلها و مکرها آموخته
 باد داده کآن بود اکسیر سود
 راه آن باشد که پیش آید شهی
 نه به مخزنها و لشکر شه شود
 همچون عز ملک دین احمدی
 (مثنوی، دفتر دوم، ۱۳۷۸: ابیات ۳۲۰۸-۳۱۷۵)

گفت: والله نیست یا وجه‌العرب
 پا برهنه تن برهنه می‌دوم
 مر مرا زین حکمت و فضل و هنر
 که تویی تنها رو و محبوب پند
 ۳۱۹۵ پس عرب گفتش که شو دور از برم
 دور بر آن حکمت شومت زمن
 یا تو آن سو روم این سومی دوم
 یک جوالم گندم و دیگر ز ریگ
 احمقی ام بس مبارک احمقی است
 ۳۲۰۰ گر تو خواهی کت شقاوت کم شود
 جهد کن تا از تو حکمت کم شود
 حکمتی کنز طبع زاید و ز خیال
 حکمت دنیا فزاید ظن و شک
 زو بعان^۴ زیرک آخر زمان
 ۳۲۰۵ صبر و ایثار و سخای نفس وجود
 فکر آن باشد که بگشاید رهی
 شاه آن باشد که از خود شه بود
 تا بماند شاهی او سرمدی

مقدمه

مولوی در این داستان - که جزء کوتاه‌ترین و گویاترین داستان‌های مثنوی است - ضمن رعایت نهایت ایجاز و اختصار تقریباً تمام اندیشه و برداشت خود را درباره یکی از مهم‌ترین مباحث فکری در فرهنگ اسلامی ایرانی - که در پی خواهیم گفت - بیان کرده است و به استادی تمام از عناصر قصه در جهت القاء و تلقین آنها سود برده است. اینک ابتدا تحلیلی مختصر از اجزای هنری این داستان ارائه می‌شود و سپس از دیدگاه تاریخی و اجتماعی، موضوعات و عناصر اندیشه‌ای و فرهنگی آن به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مسائل فنی داستان

۱. زمینه و طرح

کل قصه تصویری است از مردی عرب که اشتری دارد و بر شتر دو جوالِ پرده‌دار قرار دارد و مرد عرب بر فراز دو جوال نشسته و خوش می‌راند و ناگهان به بوالفضولی (حدیث‌اندازی) برمی‌خورد و مرد با لحن گرم، دل او را نرم می‌سازد و به سخن گفتنش می‌دارد تا همگام و همکلام می‌گردند و در فرآیند دیالوگی جذاب از ظاهر قال به باطن حال هم می‌رسند. بدین صورت که بدوی در آغاز شیفته کلام مرد می‌گردد و در انتها او را از خود می‌راند و همچنان بر جوال‌ها نشسته است و شتر پیش می‌راند و داستان به پایان می‌رسد از پس آن مولانا به بیان باورهای اعتقادی و آموزه‌های فکری و عرفانی خویش با زبانی گیرا و زیبا و شیرین می‌پردازد.

۲. شخصیت‌های داستان

شخصیت اول: مردی عرب بدوی بی‌سواد است با شتر و دانه و اموال و خانه و کسب و اعتبار اما خالی از فکر و فرهنگ و عاری از حکمت و فرزنگی.

شخصیت دوم: حدیث‌اندازی فیلسوف مشرب و حکمت‌مدار و فرزانه که دانش و زبان و فرهنگ دارد اما بی‌بهره از مال و منال و پول و مقام و خانه و مرکب بی‌هیچ فردا و امیدی.

هر دو شخصیت از زاویه دید سوم شخص به میدان آورده می‌شوند و مولوی خود نقش دانای کل را - در جایگاه‌های لازم - به عهده می‌گیرد و گهگاه هم خلاقانه روایت داستان را به اول شخص مبدل می‌کند و بر جذابیت و گیرایی داستان می‌افزاید. هر یک از دو قهرمان داستان در طی داستان دچار تحول شخصیت می‌شوند به این صورت که نخست یکی در فرازست و دیگری در فرود و در انتهای قصه او در فرود است و این در فراز. درست مثل دو کفه ترازو که به آرامی یک کفه دیگری را فرو می‌کشد و خود را برمی‌آورد.

۳. حادثه وجدال

حادثه داستان بیشتر درونی است اگرچه نمود بیرونی هم دارد. یعنی در آغاز مرد عرب بدوی (قهرمان اول) سواره و بی‌نیاز راه خود در پیش دارد و می‌رود تا فیلسوف با فرهنگ (قهرمان دوم) رو به او می‌آورد و با خوش‌زبانی او را نرم می‌کند (که نشانه استغنا و استعلای قهرمان اول می‌تواند بود) چه این دومی است که رو به او آورده و به سمتش کشیده و با چرب‌زبانی قصد دل نرمی او را دارد و بعد حادثه در می‌گیرد و جاها عوض می‌شود و نقطه اوج اول (نشستن قهرمان دوم بر جایگاه اولین) در می‌رسد و داستان بیشتر و عمیق‌تر امتداد می‌یابد تا نقطه اوج واقعی داستان (راندن و تاراندن قهرمان دوم به سمت اولین) در می‌رسد و داستان به پایان می‌رسد.

۴. دیالوگ و لحن

یکی از رساترین و گیراترین مبانی قصه‌پردازی مولانا در مثنوی، توجه همیشگی او به مسأله

دیالوگ و ایجاد موقعیت‌های ممتاز فکری و زبانی از طریق آن است. معمولاً در قصه‌های اصلی و اصیل مثنوی، مولانا دو قهرمان هم‌تراز می‌آفریند و آنها را در موقعیت‌های ویژه قرار می‌دهد تا از زبان و دهان آنها حرف‌های خاص خود را بزنند و از دیگر سو به جذابیت داستان نیز بیفزاید که برای نمونه می‌توان به: مکالمه قصه پیر چنگی و عمر، موسی و شبان، حضرت علی (ع) و خصم (در داستان خدو انداختن)، معاویه و ابلیس و چندین نمونه دیگر اشاره کرد. این داستان هم با تقابل ظریفی که مولوی ایجاد کرده به این شیوه که در یک سو فردی بی‌سواد و بدوی را گذاشته و بی‌درنگ در برابرش مردی فیلسوف و با فرهنگ را آفریده، جذابیت فوق‌العاده‌ای بدان داده است. مولوی در همین داستان کوتاه بسیاری از مبانی فکری و اعتقادی خویش را گنجانده است. همین گونه است مسأله لحن که تقریباً در بسیاری از داستانهای مثنوی لحن هر کس متناسب با شخصیت اجتماعی و علمی اوست اما این قاعده کلی نیست و گهگاه نارسایی‌هایی در عنصر لحن در قصه‌های مثنوی دیده می‌شود. چنانکه مثلاً چوپان در داستان موسی و شبان تعبیری مثل: «این زمین و چرخ از او آمد پدید» (همان: بیت ۱۷۲۶) به کار می‌برد که با تعبیری دیگر همچون «جامه‌ات شویم شپش‌هایت کشم» (همان: بیت ۱۷۲۶) از نظر لحن شخصیت همخوانی ندارد و همین گونه است در داستان خدو انداختن خصم بر علی (ع) و برخی داستانهای دیگر.

در این قصه هم اگر چه غالباً لحن هر دو قهرمان متناسب با شخصیت آنهاست اما تعابیری که از دهن عرب می‌جهد دارای برخی تفاوت‌های معنوی و زبانی است که با هم از همه جهت همخوان نمی‌تواند بود. مثلاً در این داستان همین عربی که عقلش توان آن ندارد که دو جوال شتر را به طور مساوی از دانه پر سازد و یکی را پر ریگ و یکی را پر دانه نسازد، چند بیت بعد حرف‌هایی می‌زند نظیر:

کیمیای مس‌عالم با تو است عقل و دانش را گهر تو بر تو است
 که می‌توان این نقیصه را با انتساب این سخنان به خود مولانا - گرچه از دهان چوپان‌ها و بی‌سوادها باشد - تا حدودی رفع و رجوع کرد.

۵. ساختار زبان

ساخت قصه با توجه به مبانی قصه‌سرایی قدیم بسیار کم نقص می‌نماید. چه اگر وحدت‌های چهارگانه علیت مکان، زمان و زبان را - که ویژگی داستانهای مدرن است - از آن دور کنیم؛ یکی از قصه‌های موفق سنتی را پیش رو خواهیم داشت. در این قصه زمان معلوم نیست، مکان هم احتمالاً صحرايي در ورای شهری است و زنجیره علیت هم چندان روشن و مشخص نیست. اما زبان قصه بسیار قوی و نیرومند است. به این معنا که واژگان و ترکیبات و تعبیرات معمولاً قوی و زیباست و شماره واژه‌ها و ترکیبات مهجور و متروک بسیار کم است و بیان قصه هم قوی است. مثلاً ایجاز بر

سراسر قصه حاکم است؛ در عین آن که مخل نیست و اطناب در جاهای ویژه‌ای به کار گرفته شده در حالی که مملّ نیست. برای گریز از تطویل به یکی دو نمونه اشاره می‌کنیم: مثلاً در ۵ بیت (چهارم تا هشتم) بدنه نخست داستان را در نهایت اختصار گنجانده است و گاه حتی یک حرف اضافی نیاورده است مثل:

گفت: تو چون بار کردی این رمال گفت: تا تنها نماند آن جوال
گفت: نیم گندم آن تنگ را در دگر ریز از پی فرهنگ را
تاسبک گردد جوال و هم شتر گفت شاباش ای حکیم اهل و حرّ
و در بیت (هجدهم تا بیستم) که شرح بیچارگی فیلسوف است اطناب داده بی آن که مملّ و کسالت‌بار گردد.

از وطن پرسید و آوردش به گفت واندر آن پرسش بسی دُرها بسفت
ترکیبات و تعبیرات ساده و رسایی مثل "از وطن پرسید و آوردش به گفت" (بیت ۳۱۷۷) و "وجه العرب" (بیت ۳۱۹۲) "پابرنه، تن برهنه می‌دوم / هر که او نانی دهد آنجا روم" (بیت ۳۱۹۳) از امتیازات زبانی داستان است. اگرچه گاه واژه‌هایی مثل "لغوب" (۳۷۱۳) "زوبعان" (۳۲۰۳) و نظایر آن زبان داستان را می‌آزارد.

موضوعات اصلی قصه

اگر از فنون دلفریب قصه‌پردازی بگذریم و نظر را به عمق جان و محتوای قصه بکشانیم شاید بتوان عمده موضوعات و موضوعات عمده این قصه را در خلال چند مرحله دریابیم.

مرحله اول

۱. عوام و بی‌سوادان و آنها که اهل نظر و اندیشه نیستند و قسمت عمده ذهنشان از چهار دست و پای شتر و ریگ و جوال و خورد و پوشاک پر شده است. (و در این داستان مرد عربی سمبل و الگوی گویا و کامل آنهاست) در مرحله نظری؛ از تشخیص ضروریات روزمره و بدیهیات اولیه زندگی عاجزند و توان تغییر این مقدار را ندارند که با نیم کردن بار و یا ریختن آن در دو جوال می‌توان هم بار شتر را سبک کرد و هم خود به راحتی بیشتری افتاد و این روی دیگر سکه‌ای است که می‌گویند جز تا نوک بینی‌اش را نمی‌بیند.

۲. اهل فکر و اندیشه و نظر و به طور کلی آنان که کارشان ابداع اندیشه و نقد آثار و احوال است، هرچه را می‌بینند، بی‌درنگ به ارزیابی و بازیابی آن می‌پردازند (و مرد حدیث انداز فیلسوف در این داستان نماد و نمونه آنهاست) و به اصطلاح در حیطه ذهن و نظر موی می‌شکافند و در مرحله نظر نگاه را از ظاهر هر چیز گذر می‌دهند به باطن آن می‌رسانند.

مرحله دوم

موضوع اصلی در این مرحله درست عکس مرحله اول است. هرچه مرد تهی مغز از دانش و فرهنگ دور است و بی‌بهره، در عوض به مکتب و خواسته و مال نزدیک است و از آن برخوردار و در برابر هر چه مرد فرهیخته و فرهنگ مدار از دانش و اندیشه و نظر آکنده و سرشار است، در عوض از مال و خواسته و خان و دیروز و فردا بی‌بهره است.

مرحله سوم

تا هر کدام راه خویش در پیش دارند و سرِ خویش گرفته‌اند، مشکلی پیش نمی‌آید. تهی مغز سرشار مال، خوش است و طربناک از آنچه دارد و تهی مال سرشار مغز، نیز به عدم مکتب و مسکنت خویش خوگر شده است و "زمانه با او نمی‌سازد او با زمانه - به هر حال - می‌سازد"، اما از لحظه‌ای که یکی به دیگری روی می‌آورد و "نظر می‌دهد و قصد دگرگونی و اصلاح و انقلاب" را دارد؛ مشکل‌ها آغاز می‌گردد. مشکلی که در ابتدا خیلی ساده به نظر می‌رسد و آن اینکه مرد عرابی از دانشی مرد می‌پرسد که تو با این همه حرف و نظر، در کرده و عمل هم چیزی آموخته و به ویژه اندوخته‌ای؟ و چون جواب رد می‌شود و برای او در هفت آسمان هم یک ستاره نمی‌بیند - چه رسد به زمین و قرص نان و امنیت جان - از او نفور می‌گردد و "جهل و سادگی" خود را از "فهم و فرزاندگی" او برتر می‌دارد و بر آن باور است که همین جهل و سادگی است که او را مکتب مرد و ثرتمند ساخته است و بر همین مبنا از دانش و حکمت مرد می‌گریزد و روی به همان احوال سابق خود می‌آورد و مولانا هم از پی مرد عرابی تیغ زبان برمی‌کشد و قتل عام فرهنگی (هرچند به معنایی خاص) می‌کند و ظاهراً به صراحت می‌سراید:

احمقی‌ام بس مبارک احمقی است که دلم با برگ و جانم متقی است
گر تو خواهی کت شقاوت کم شود جهد کن تا از تو حکمت کم شود
تا به آخر که مراد خود را از حکمت و شقاوت باز می‌گوید.

همه حرف این مقال در همین جاست که می‌کوشد - به اختصار و با اعتدال - در حد توان به تبیین و تمییز نوع نگاه مولانا و خاستگاه و جایگاه آن در فرهنگ گذشته ایرانی بپردازد و این نکته را تا حدودی باز نماید که چرا فرزاندگی و دانش - هر چند دنیاوی - باعث فقر و پریشانی می‌شود و چه ارتباط و پیوندی است میان داشتن فلسفه و حکمت و نداشتن مال و ثروت و خاستگاه و جایگاه این بینش از کجا و در کجاست؟

خاستگاه‌های اجتماعی و تاریخی داستان

هرکس که در ایران مدتی را در کار آموختن علوم عقلی و به ویژه فلسفه کرده باشد با عباراتی

نظیر الف‌الفه، ام‌السفّه (فلسفه مادر سفاقت است و نافهمی) و «فلسفه فقر می‌آورد» آشناست و به ویژه اگر در حوزه‌های سنتی تر علمی و معرفی، مدتی روزگار گذرانده باشد قطعاً این کلمات قصار را آموخته است. در این داستان زمینه ذهنی مولوی - خودآگاه، یا ناخودآگاه - بر بنیاد همین دو مضمون شایع و کلی متکی است. حرف اساسی مولوی در این داستان تبیین و باز کرد بیشتر همین دو نکته مشهور حوزه‌های علمی ایرانی و به طور کلی تر، اسلامی بوده است و هست. دو نکته‌ای که اگر علمی تر نگاه کنیم می‌توانیم بگوییم:

الف) فلسفه و علوم عقلی نه تنها راه به جایی در وادی معرفت و حکمت (حقیقی) نمی‌برد بلکه خود اساس و زایندهٔ جهل و نادانی هم هست. پس بشوی اوراق ذهن را از آموخته‌های فلسفی و حکمی اگر هم درس مایی در عشق و سادگی چنان که مرد اعرابی که ذهنش را شسته بود در حوزهٔ عمل و زندگی بیشتر و برخوردارتر بود.

ب) این آموخته‌ها نه تنها سود معنوی و آخرتی ندارد که دنیا و روزگار آدمی را هم به تباهی می‌کشاند و جز فقر و پریشانی و آوارگی چیزی برای صاحبش نمی‌آورد چنانکه در حیطهٔ عمل برای فلسفی مرد، چیزی جز مسکنت و بی‌چیزی نیاورد.

این مسأله که این دو عبارت منشور از گفته‌های مولوی - و امثال او - برآمده است یا نطفهٔ قصه مولوی از بطن آنها درآمده است؛ تفاوتی در اصل مسأله ایجاد نمی‌کند. جهت و انگیزه و آموزهٔ هر دو یکی است. با توجه به این مقدمات به برخی زمینه‌های اجتماعی و خاستگاههای فرهنگی جامعه ایرانی در قرن هفتم و پیش از آن اشاره‌ای می‌کنیم تا بستر آفرینش داستان بهتر روشن شود و خاستگاه برخورد یکی از باهوش‌ترین فرزندان فرهنگ فارسی با مسأله‌ای کاملاً اجتماعی و تاریخی بهتر روشن شود. چون به نظر ما این مسأله و نوع برخورد با آن مقید به زمانی خاص و امری گذشته‌مدار نیست که مسأله روز و روزگار ما نیز هست.

۱. در ابتدا اشاره می‌کنیم - چنانکه همگان احتمالاً می‌دانند - مولانا به عنوان یکی از بزرگترین و داناترین فرهنگ‌مداران و عارفان ایرانی - اسلامی مبدع و مروّج، این گونه از تفکر نیست. وی در این نوع برخورد و جهت‌گیری فرهنگی کاملاً تحت نفوذ جریانهای اجتماعی و فرهنگی پیش از خود به ویژه قرن چهارم به بعد است که متعاقباً بدان اشاره خواهد شد.

۲. علاوه بر زمینه‌ها و مصالح بسیار فراگیر و کلی در همه‌گیری و حاکمیت این گونه خاص از جهان‌بینی و اندیشه‌گیری، هستهٔ اصلی این گونه خاص تفکر را باید در تندروی‌های معتزله و عقل‌گرایان جهان اسلام بعد از تسلط بر مجاری حکومتی به ویژه تلاش در عقلانی کردن همه وجوه دین و بالخصوص جریان محنت در طرح حادث یا قدیم بودن قرآن و همچنین تأویلات غریب باطنیان از موضوعات اسلامی، جستجو کرد.^۵ این گروه‌ها همانها هستند که مولانا در آغاز دفتر دوم به تلخی

و تندی از آنان چنین یاد می‌کند:

ای خیران را تو مزاحم شرم دار
آن چوزر سرخ و این حسها چومس
(همان: ابیات ۴۸-۴۹)

دیدۀ عقل است سنّی در وصال
خویش را سنّی نمایند از ضلال
گرچه گوید سنّی‌ام از جاهلی است
پس بدیدی گاو و خرالله را
(همان: ابیات ۶۱-۶۵)

راه حس راه خیران است ای سوار
پنج حسّی هست جز این پنج حس

چشم حس را هست مذهب "اعتزال"
سخره حس اند اهل اعتزال
هر که در حس ماند او معتزلی است
گر بدیدی حس حیوان شاه را

اگر بِن مایه قصه اعرابی و حدیث انداز را با معنای کلی این ابیات تطبیق دهیم؛ تقریباً به یک نقطه مشترک خواهیم رسید که در نهایت آن، داستان را جز تبیین بیشتر همین ابیات نخواهیم دید.

شکست اهل اعتزال و به دنبال آن طرد و ترک خردگرایی در جهان اسلام (به هر معنایی که خرد را تأویل کنیم) و راندن و تاراندن گروه‌های خردگرا همچون اسماعیلیه، فلاسفه، دانشمندان علوم طبیعی و سپس خردستیزیهای درشت و صعبناک، موجی بود که پس از قرن چهارم تمام جهان اسلام (و از جمله ایران را) دربرگرفت و تقریباً نوعی "منافست فرهنگی" شد برای پیشتازی در خیرات عقل‌ستیزی و حکمت‌گریزی! هر که قصد تقرّب (به سلطان یا خداوند) را داشت؛ نخستین گام و کام را در حمله به اهل عقل می‌دید؛ از شاعرانی چون خاقانی گرفته که به صراحت می‌سرودند: "قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهد" و "فلسفه را با دین میامیزید (خاقانی شروانی، ۱۳۵۷: ۳۶۴) تا گویندگان شوریده‌جانی چون عطار که می‌گفتند:

دوست تر دارم زفسای فلسفه
تو توانی کرد از کفر احتراز
بیشتر بر مردم آگه زند
کی چنان فاروق بر هم سوختی
شمع دل زان علم بر نتوان فروخت
خاک بر یونان فشان در درد دین
در میان حکمت یونانیان
کی شوی در حکمت دین مرد تو
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۲۵۰-۲۵۱)

کاف کفر اینجابه حق‌المعرفه
زانک اگر پرده شود از کفر باز
لیک آن علم لزج چون ره زند
گراز آن حکمت دلی افروختی
شمع دین چون حکمت یونان بسوخت
حکمت یثرب بست ای مرد دین
کی شناسی دولت روحانیان
تا از آن حکمت نگردی فرد تو

و بعد دیگران و دیگران تا مولانا که تاریخ فرهنگی اسلام و ادبیات فارسی آکنده از این خرد

ستیزیهای معمول و غیرمعمول است.

بنابراین، نوع برخورد مولوی با این مسأله مهم اجتماعی و فرهنگی را باید در واقع شاخه‌ای دانست که از درخت تنومند خردستیزی در قرون پنجم تا هفتم که در این قرن به اوج خود می‌رسد و البته پیداست که چه زبانها هم در پی خواهد داشت. به تعبیر یکی از صاحب‌نظران تاریخ فرهنگ ایران «شکست معتزله [جریان خردگرایی به طور کلی] برای تمدن اسلامی بسیار زیان‌آور بود. زیرا غالب ائمه این فرقه پیشروان تفکر و تعقل و معتقدان به اختیار و تنزیه و دوستداران فلسفه و علوم نظری و اثباتی بودند و با حکومت و غلبه آنان علوم عقلی توسعه و کمال می‌یافت در صورتی که شکست آنان وسیله غلبه تعصب در میان مسلمین و شکست عقل و استدلال و نظر و مقدمه انحطاط تمدن اسلامی گردیده است. (صفا، ۱۳۶۶: ۲۳۹).

هرچند باید شکست معتزله و خردگرایی در جهان اسلام را نیز در جایگاه خود دید و نبود بسترهای مناسب اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را علت پریشانی و پراکندگی و نابودی آنها دانست.

۳. در میان همه جریان‌هایی که به این گونه در باب ایمان و معرفت می‌اندیشند، مولانا در این مسأله خاص بیش از همه تحت تأثیر شخصیت، نگاه و بینش و حتی زبان پدیده‌ای به نام امام محمد غزالی است. علاوه بر آن که سلطه روح غزالی را در تمام مثنوی می‌توان دید،^۶ در این مسأله خاص گویا مولوی بیش از همه جا زیر نفوذ حجه‌الاسلام به سخن آمده است. غزالی نخستین متفکر در جهان اسلام است که به صراحت (و احتمالاً با صداقت) راه درک درست ایمان را «بازگشت به ایمان عوام و ساده‌لوحی درون» قلمداد کرده و بعد پیرایش نفس را از تمام آموزه‌ها و آموخته‌های عقلی و علمی و ذهنی و حتی زبانی و ذکری. دقیقاً لوح ساده شدن را (به تعبیر حافظ)^۷ و ساده‌لوحی را به تعبیر ما. غزالی را می‌توان پیشاهنگ و نظریه‌پرداز این گونه خاص ایمان‌گرایی و فرهنگ‌سازی در فرهنگ ایرانی دانست. نظریه‌ای که پس از او به خاطر مصالح سیاسی و شرایط اجتماعی و زمینه‌های اقتصادی و فرهنگی، طرفداران فراوان یافت و یکی از برترین و بهترین مدافعان خود را خداوندگار بلخ و ملای روم دید.

۴. با نظر داشت این مقدمات و با توجه به جایگاه اجتماعی شعر مولانا که در قرن هفتم است و در این قرن جریانهای خردگرا بر اندازی شده‌اند و تفکر اشعری با حمایت سلاطین سلجوقی و به ویژه وزیر بزرگشان خواجه نظام، سلطه‌ای بی‌چون و چرا بر فرهنگ ایرانی و اسلامی یافته‌اند و حاکمیت در ایران با حمله مغول متلاشی شده است و دلها رمیده و جانها خسته و بی‌پناه شده است و هر کسی به دنبال متکابی می‌دود تا خود را از آسیب دهر و سرگردانی عقل برهاند؛ این قصه علاوه بر بار فرهنگی خود، قلمرو و معنایی تازه‌تر نیز می‌یابد و آن نوعی ارائه طریق برای این گروه‌های اجتماعی و نیز پیشبرد این نوع خاص جامعه و فرهنگ توسط روشنفکران و برآمدگان فکری و زبانی همان جامعه

است.

۵. ارائه طریق یا هدایتی^۸ که در این داستان آمده (و می‌توان آن را چکیده نگاه بزرگان فرهنگ مدار در قرن هفتم به عنوان اوج درخشش گونه‌ای خاص از تفکر در فرهنگ ایران دانست) در واقع بیشتر نوعی رویکرد و راهبرد اجتماعی خاص در برهه‌ای خاص تر از تاریخ اجتماعی یک ملت است نه صرفاً یک امر کاملاً فرهنگی و معنوی.

۶. زیربنای این هدایت و رویکرد فرهنگی را می‌توان چنین تبیین کرد که:

- وقتی جهت حاکمیت اجتماعی رو به خردمندی و فرهنگ‌پروری ندارد، به دنبال آن تمام نیروهای مادون آن جهتی غیرمعقول و خردگریز می‌یابند تا هم وفاداری خود را به اساس آن بینش اعلام دارند و هم ادامه امکان بقا را بیابند که به تعبیر پیامبر بزرگ اسلام: الناس علی دین ملوکهم. - تمام نیروهایی که به نوعی همسو و همصدا با این جریان خاص اجتماعی نگردند از گردونه قدرت سیاسی و برخورداری اجتماعی محروم می‌گردند و در نهایت مطرود و متروک و مهجور می‌شوند که تجلی عینی آن در محرومیت از مسائل مادی و وسایل رفاهی مثل شغل و پست و خانه و مال نمود می‌یابد.

- از آنجا که مشغله اصلی فیلسوف و خردمند، بازکرد و تبیین امر عقلانی بما هو عقلانی است و تبعیت از آن بنا بر این:

فلاسفه نخستین گروهی هستند که از گردونه رفاه و امکان اجتماعی طرد و محروم می‌گردند؛ افزون بر آن که اگر حتی حاکمیت اجتماعی موضع معتدل و میانه هم داشته باشد، فیلسوف به خاطر طبع فلسفی خود همواره در گیر مسائل کاملاً نظری و ذهنی است و ارتباط چندانی با وقایع اجتماعی روزمره و به ویژه نگاه داشت حساب سود و زیان ندارد. به همین جهت غالباً از نظر عقل عرفی و متعارف و از منظر چالش و نزاع برای جیفه مادی از دیگرانی که یکسره در سودای سود و زیانند؛ عقب می‌افتد. چه او دنبال "ایده و واژه‌ها"ست و رقیب به "دنبال سکه و داشته"ها.

- پس علت فقر مادی فیلسوف و خردمند، ارتباطی به سرشت فلسفه و طبع فلسفی او ندارد که با قاعده ملازمت، فلسفه را لازمه فقر و فقر را ملزوم فلسفه بدانیم و هر کس را که با عقل - ولو دنیاوی - به تفسیر هستی پرداخت، محروم از داشته‌های دنیایی بیندازیم. بلکه غالباً عکس این ایده در جامعه رایج است. یعنی منفعت پرستان خودبین با اتکا به همین عقل دنیا مدار به جاهایی از نظر مادی می‌رسند که صدفرزانه و پاکدل نمی‌رسند و این به تعبیر ابوالعلاء همانی است که عقول را حیرت زده می‌سازد و مؤمن را کافر و زندیق می‌نماید.

همین گونه علت تهی دستی فیلسوف یا وضعیت خاص حاکمیت و گروههای اجتماعی جامعه است و یا درگیری ذهنی مرد فلسفی با خود که او را از دنبال گیری مال و متاع دور می‌سازد و فقر او

هیچ ارتباطی به موضع معرفتی او ندارد.

حکمت ایمانی ارتباطی به معیشت مادی ندارد بلکه علت تهیدست نبودن این فرد نیز دو امر می‌تواند بود: یا قرار گرفتن او در جهت نیروهای برخوردار اجتماعی می‌باشد و یا عدم اشتغالات ذهنی و کاربرد فکر در جهت کسب معیشت به جای حل مبانی معرفت است. دلیل آن هم وجود نقص و نقض برای هر دو گروه در جامعه است. ساده دل فقیر زیاد داریم و فیلسوف برخوردار هم هست. - از همین جا می‌توان دریافت که جمله قصار «فلسفه فقر می‌آورد» نیز محصول جریان‌های اجتماعی است.

- پس آنچه حضرت مولانا در این قصه مطرح کرده است نیز بخشی از همان وضعیّت خاص تاریخی، اجتماعی و اقتصادی ایران در گذشته است و فقر و غنای عرابی و فیلسوف منطقی نمی‌تواند ارتباطی به موضع معرفتی آنها داشته باشد تا از پس آن نتیجه گرفته شود که:

- هر که می‌خواهد برخوردار و خوشبخت و عاقبت به خیر باشد، عقل و فلسفه را (و لو به معنای متعارف) رها کند و به دنبال احمقی و ساده‌لوحی برود.

- و هر که می‌خواهد بی‌بهره و بدبخت و عاقبت به شر باشد؛ سادگی و ساده‌لوحی را رها کند و دنبال فلسفه و عقل را بگیرد.

- ضمن آنکه اصولاً اتخاذ مبانی معرفتی به ویژه در باب ایمان و علایق قلبی هیچ‌گاه نباید ارتباطی به کسب و معیشت آدمی داشته باشد. ایمان اگر درست و حق است باید آن را داشت اگرچه همه چیز را از دست داد و برعکس.

یعنی اگر عرابی به حق است حقیقتش از طریق برخورداری‌اش اثبات نمی‌شود و اگر فیلسوف بر باطل است، بطلانش از راه فقرش ثابت نمی‌گردد مگر اینکه در معرفت هم معتقد باشیم: «الحق لمن غلب». گفتنی است که خود مولانا در سراسر مثنوی امر معرفتی و به ویژه ایمان را امری بس فراتر از معیشت و دکان می‌داند و اصلاً کاملان در ایمان را غالباً فقیران بی‌چیز می‌داند.

۷. نمی‌توان این نکته درست را از نظر دور داشت که ایمان حقیقی لزوماً از طریق عقل اثبات نمی‌گردد. ایمان نوعی شهود حق و حقیقت و حقیقت حق به هر واسطه توسط دل است به همین جهت هم قرآن کریم مؤمنان واقعی را کسانی می‌داند که: «یومنون بالغیب و یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و مما رزقناهم ینفقون» (سوره بقره، آیه ۱-۳) که ایمان به غیب کاملاً یک امر تسلیمی و قلبی است تا تحقیقی و عقلی و همین‌گونه صلوة و زکاة و ... در این نکته هیچ عاقلی تردیدی ندارد که به قول پاسکال «دل برای ایمان خود دلایلی دارد که عقل از ادراک آن عاجز است» امّا این نکته را نمی‌توان مستمسک اثبات چنان واقعه‌ای دانست که در این صورت حداقل پنج مدعا و دلیل را با هم در آمیخته‌ایم که اکنون مجال باز کردش نیستند و احادیثی نظیر «نعم مال صالح لرجل صالح» که

مولوی هم از قول پیامبر در مثنوی آورده منافاتی با این نظریه ندارد بلکه اثبات مدّعی ماست.

۸. پیداست که مراد مولانا در این جا - مثل بیشتر قصه‌های مثنوی - رسیدن به مطلوب ویژه‌ای است و آن تلقین یک مسأله تربیتی است که با قصه بهتر و بیشتر جاگیر و جان‌گیر می‌شود و باز هم پیداست که نقد و تحلیل یک قصه، جرح و خدشه بر ساحت بزرگ مردی نیست که دانایی مثل شیخ بهایی درباره او شعری مثل شعر زیر می‌سراید.

من نمی‌گویم که آن عالی جناب هست پیغمبر ولی دارد کتاب
 مثنوی معنوی مولوی هست قرآن در زبان پهلوی
 و یک متفکر بزرگ آمریکایی او را "شاعر قرن بیست و پنجم" لقب می‌دهد.

هدف ما بیان این نکته است که شخص هر چه بزرگ باشد و ستودنی، گاهی اوقات غیرمستقیم تحت تأثیر افکار و جریان‌های اجتماعی و وضعیت خاص تاریخی خود قرار می‌گیرد که این افکار لزوماً از همه جهت مفید و مثبت و درست نمی‌تواند باشد چنانکه در صدر مقال (در چکیده) گفته شد. ۹. آخرین نکته این است که ایمان ارتباطی به معیشت آدمی ندارد. بس فقیرانی که بی‌ایمانند و هستند ثروتمندانی که ایمان را بهتر از فقیران چشیده‌اند. از خلال مراتب اجتماعی آدمها نمی‌توان ره به هزار توی پیچیده درونشان زد و برخورداران را ایمان‌دار پنداشت و تهیدستان را بی‌ایمان و برعکس. اگرچه غالباً وضعیت اقتصادی موضع معرفتی آدمها را دگرگون می‌سازد و حتی به تار و پود روحشان نیز رخنه می‌کند. آنچه از تمامیت تعالیم اسلامی و آثار خود مولوی می‌توان دریافت تعلیمی است درست عکس تعلیم این قصه و آن اینکه در سراسر مثنوی تکرار می‌شود که: "ثروتمندان و اغنیا گلخن داران حمام دنیا هستند که نور گلخن را داغ می‌کنند و تون تابی می‌کنند و جز روسیاهی بهره‌ای ندارند اما فقیران و تهیدستان گرمابه نشستگانی هستند که در گرمای تقوای خویش خوش نشسته‌اند و در حمام گرم این دنیا چرک از تن می‌زدایند".

مولا علی (ع) می‌فرماید: "الثروة مادة الشهوات". پس از این جهت هم آن نتیجه را نمی‌توان از این قصه گرفت.

پی‌نوشت

۱. جوال = لنگه بار
۲. رمال = ریگها
۳. لغوب = رنج و درماندگی
۴. زوبعان = شیطان‌ها، شیطان گونه‌ها
۵. ر.ک. به صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، جلد اول، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه

تهران، تهران، ۱۳۳۶، صفحه ۲۹۶ و متر آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، جلد اول، چاپ اول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، صفحات ۲۳۷-۲۳۶.

۶. ر.ک به: محبتی، مهدی، سیمرخ در جستجوی قاف، اول، سخن، تهران، ۱۳۷۹، بخش غزالی و ادبیات فارسی.

۷. گفتی که حافظ این همه نقش و خیال چیست نقش غلط مبین که همان لوح ساده‌ایم

۸. هدایت در فرهنگ اسلامی و ایرانی غالباً به دو معنا به کار می‌رود.

• ارائه طریق و نشان دادن راه

• ایصال الی المطلوب و رساندن فرد به مراد و مقصود

برای توضیح بیشتر می‌توان به المفردات فی غریب القرآن از راغب اصفهانی و کتاب معالم الدین نوشته فرزند شهید ثانی مراجعه کرد.

منابع

خاقانی شروانی (۱۳۷۵)، دیوان به تصحیح علی عبدالرسولی، چاپ اول، تهران، خیام.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶)، تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، فردوس.

عطار نیشابوری (۱۳۷۸)، منطق‌الطیر به تصحیح سیدصادق گوهرین، چاپ چهاردهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون (۱۳۷۸)، تهران، دفتر دوم، ققنوس.