

بررسی انتقادی کتاب

## معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال

مهدی کمپانی زارع

نظیر قیصر، معنای زندگی از نگاه مولوی و اقبال، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران: انتشارات تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹.

عنوان اصلی گویاتر است. آنچه از مطالعه فصول مختلف این اثر برمی آید نشان از آن دارد که نویسنده، نه قصد پرداختن به معنای زندگی به معنای متعارف آن را دارد و نه ابزارهایی را برای پرداختن به این مبحث در اختیار دارد. مباحثی که وی در این اثر بدان می پردازد - حتی در جاهایی که عناوین فصول حاکی از پرداختن به مباحث وجودی و اموری پیرامون معنای

مطالب مندرج در این کتاب به حدی قابل بحث و نقادی است که مجال هیچ مقدمه پردازی متعارف را به منتقد نمی دهد و او را وادار می سازد که نقد خود را بی پروای مقدمات لازم آغاز کند.

### یک

نخستین مطلبی که در این اثر باید بررسی شود، عنوان این کتاب است. عنوان کامل کتاب که بر پیشانی اثر نقش بسته، معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال است. خواننده با مطالعه پیش گفتار مترجم متوجه می شود که این عنوان زائیده اندیشه و ذوق مترجم است و نویسنده اصلی نام دیگری برای آن برگزیده است. نامی که نویسنده برای این اثر برگزیده (*Rumi,s Impact on Iqbal,s Religious Thought*) تأثیر اندیشه های دینی مولانا بر اقبال است. در این تحقیق بیشتر مورد بحث قرار گرفته، اصل زندگی یا به بیان بهتر، چگونه زیستن از نگاه مولوی و اقبال است که طبیعتاً دین نیز سهم عمده ای در آن دارد. از این رو، عنوان معنای زندگی از نگاه مولوی و اقبال را جامع تر از نام اصلی یافته. به خصوص این که آنان گرچه در دین اندیشه گمارده اند، ولی پیش از هر چیز، زندگی اندیش اند. بنابراین باید دید که مقصودشان از دین چیست. دین اندیشی آنان، نه به این معناست که باید زندگی را فدای دین کرد، بلکه دین را برای زندگی می خواهند؛ یعنی عمر را بستری می دانند که دین به عنوان بخش قابل توجهی از عنصر زندگی در آن جریان دارد.» اما به راستی می توان چنین نامی را برای این اثر برگزید و این عنوان می تواند مطالب متنوع فصول مختلف این اثر را تحت پوشش خود دربرآورد؟ البته نگارنده بر آن نیست که عنوان اثر لزوماً باید حاکی از محتوای تمام مطالب آن باشد. سخن اصلی در این جا آن است که با توجه به نیازی که مترجم برای چنین تغییری احساس کرده، عنوان جدید تا چه پایه از



زندگی است - به حدی دور از این مباحث است که مخاطب آشنا با مسأله معنای زندگی ورود در چنین حیطه ای را احساس نمی نماید. از این رو، بجای آنکه مترجم که چنین نامی را برای کتاب برگزیده روایت خود را در مطابقت با فهم اهل فن از این



عنوان روشن می‌ساخت.

نگارنده این سطور واقف است که معنای زندگی طیف وسیعی از مباحث را شامل می‌شود و ارائه محدوده مشخصی برای آن دشوار است، اما از سوی دیگر می‌داند که کم‌ترین توقع خواننده چنین اثری آن است که بداند معنای زندگی به چه نحو مراد شده و با چه رهیافتی مورد بررسی قرار می‌گیرد. اگر مترجم معتقد است که طرحی که نویسنده در این نوشته دنبال می‌کند، به معنای زندگی ارتباط دارد و یا اساساً معنای زندگی است، باید وجه آن را روشن کند. مهم‌ترین چیزی که باید در این جا روشن شود، ارتباط میان فصول مختلف این نوشته است. اما آن چه در این اثر مشاهده نمی‌شود، ارتباط منطقی و عقل‌پسند میان فصول و محتوای هر فصل است. برای مثال روشن نیست که چه ارتباطی میان مطالب بخش نخست که بیشتر به مباحثی شبه‌روان‌شناختی پیرامون «خود» می‌پردازد و فصول بعد که عمدتاً صبغه متافیزیکی و دینی دارد وجود دارد. البته نگارنده منکر آن نیست که در برخی مقاطع این اثر مباحثی مرتبط با معنای زندگی مطرح شده؛ اما این اندازه برای تغییر نام کتاب کافی نیست و به نظر می‌رسد

با توجه به تنوع مباحث کتاب و توجه نویسنده به بحث تطبیقی و مقایسه‌ای عنوان اصلی گویاتر است.

## دو

پس از این بحث شایسته است که به مطالب مندرج در مقدمه نویسنده بپردازیم. در این مقدمه مبسوط نویسنده حجم عظیمی از مدعیات بلادلیل و شعارگونه را ردیف کرده و فارغ از ارتباط میان مطالب از هر دری سخنی گفته است. وی که تعلق خاطر آشکاری نسبت به اقبال دارد، بی‌آن که کثیری از فیلسوفان بزرگ مسلمان را در خاطر آورد، اعلام می‌کند که «اقبال» بی‌تردید بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان قرن اخیر است و فلسفه‌اش

دارای محتوا و پیامی بی‌نظیر است که در تاریخ اندیشه بشری سابقه نداشته»<sup>۲</sup>. معلوم نیست که نویسنده چنین ادعای بزرگی را بدون آوردن کمتر دلیلی چگونه می‌خواهد به مخاطبان خود بقبولاند. در بزرگی اندیشه اقبال تردیدی نیست، اما او را بدون دلیل بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان دانستن کاملاً قابل تردید است؛ به‌ویژه این که وی را واجد اندیشه‌هایی بدانیم که در تاریخ اندیشه بشری بی‌سابقه بوده است. البته کسوت «احیاگر» و «فلسفه‌شناس» و «اسلام‌پژوه» بر قامت اقبال به مراتب برانده‌تر از بزرگ‌ترین فیلسوف است و خوب بود اگر نویسنده چنین اندیشه‌های بی‌سابقه‌ای را در آثار اقبال سراغ داشت، خوانندگان را نیز مطلع می‌ساخت. حدیث شیدایی نویسنده نسبت به اقبال و بیان چنین مدعیات بلادلیلی به این موضع ختم نمی‌شود و در هر فرصت مناسبی از پرده بیرون می‌افتاد. برای مثال وی در فصل پایانی این کتاب ادعای بسیار گزافی می‌کند که مسلماً اگر خود محمد اقبال لاهوری زنده بود و آن را می‌دید، به نویسنده تذکار می‌داد. عبارت مذکور چنین است:

«اقبال، مولوی را راهبر خود می‌داند، این امر به دلیل احترامی است که او برای منبع الهام خویش قائل است، وگرنه او به دلیل برخوردارگی از میراث علمی بیشتر و آگاهی کامل از اندیشه غرب به مراتب از مولوی برتر است و جایگاهی ممتاز و خاص خویش در تاریخ تفکر دارد»<sup>۳</sup>.

وی چشم‌انداز اندیشه اقبال را بسیار گسترده‌تر از مولوی می‌داند<sup>۴</sup> و بر آن است که مولوی بدون دستاوردهای اقبال کامل نیست.<sup>۵</sup> معلوم نیست که نویسنده چگونه از تأخر زمانی اقبال نسبت به مولانا توانسته به چنین نتایج شگرفی برسد. اگر صرف تأخر و مطالعه آثار بیشتر می‌تواند غنا و عمق بیشتری به اندیشه اندیش‌مندان دهد؛ بنابراین تمام کسانی که پس از اقبال آمده‌اند و مطالعاتی نموده‌اند که وی قادر به آن نبوده از وی برترند. این سخن نویسنده شکل پیچیده‌ای از مغالطه تجدد (argumentum ad novitatem) است. در واقع نویسنده ابتدای اندیشه‌های اقبال را بر اندیشه‌های تازه‌تر دلیل برتری وی بر مولانا می‌داند. برای نشان دادن چنین برتری‌ای تنها راه ممکن توسل به استدلال است و پرداختن به تقدم و تأخر راه به جایی نخواهد برد. باید از نویسنده پرسید که حکم به برتری اقبال به مولانا چگونه بر شما واضح شده است؟ اگر به‌نحو پیشینی صرفاً به جهت تأخر یکی بر دیگری است که سخن شما مصداق مغالطه مذکور است. اگر به‌نحو پسینی است و مبتنی بر شواهد و قرائن، آن دلایل کدام است؟ از سوی دیگر در عبارت مذکور بیان شده که راهبر خواندن مولانا نزد اقبال ریشه در احترام وی به منبع الهامش دارد؛ «وگرنه...». مطلبی که نویسنده پس از «وگرنه» می‌آورد نشان از آن دارد که اندیشه‌های مولانا بدان نحو که





هر که را در دل شک و  
پیچانی است  
در جهان او فلسفی  
پنهانی است  
الحذر ای مؤمنان کان  
در شماست  
در شما بس عالم  
بی‌متهاست  
جمله هفتاد و دو  
ملت در توست  
وه که روزی آن برآرد  
از تو دست

هرکه او را برگ آن  
ایمان بود  
همچو برگ از بیم  
این لرزان بود  
بر بلیس و دیو زان  
خندیده‌ای  
که تو خود را نیک  
مردم دیده‌ای

یکی از تصاویر مهمی  
که مولانا از اهل عقل بیان  
می‌کند، تصویر کورانی  
است که به مدد عصای  
عقل خداداد، کوران‌ه راه

می‌یابند ولی فراموش می‌کنند که این عصا هدیه الهی است و آن را خواسته یا ناخواسته بر سر وی می‌کوبند و آن را در جهت نفی او و یا فروکاست وی به مرتبه‌ای مادون استفاده می‌کنند. این یکی از تردیها و پیچش‌هایی است که در درون شخص واقع می‌شود و گاه به کوری دائمی می‌انجامد. این فراموشی خدا به فراموشی خود نیز می‌انجامد. با این توضیحات مولانا را فیلسوفی اصیل خواندن نتیجه ناآشنایی با مشی و مشرب اوست.

رایباً این که نویسنده مکرر از تأثیرپذیری اقبال از نگاه مولانا به قرآن سخن می‌گوید هیچ دردی را از مخاطب درمان نمی‌کند. وی باید به روشنی معلوم کند که تفسیر مولانا از قرآن دارای چه مختصاتی است که اقبال را بدان علاقه‌مند کرده است. یکی از معضلات بزرگ این نوشته، در شیوه پیشبرد مباحث است.

### چهار

نویسنده مطالب مهم و مدعیات عظیم خود را بعضاً با چند نقل قول ساده به انجام می‌رساند. برای مثال، وی برای آن که نشان دهد مولانا از عالمان دینی برجسته به‌شمار می‌آید، تنها به دو نقل قول از خلیفه عبدالحکیم بسنده می‌کند و یا برای این که مولانا را شاعری عارف بنماید، به دو نقل

مشهور است و خود اقبال نیز مکرر در مکرر بیان داشته است نقش اساسی را در افکار او ایفا نمی‌کند و این بیشتر لطف و احترام اقبال به مولانا است. نگارنده این سطور بیش از آن که در پی تبیین آن باشد که میزان تأثیرپذیری اقبال از مولانا در چه اندازه است، به دنبال فهم این مدعای نویسنده و یافتن قرآنی در این باب در آثار اقبال است. به‌راستی از کدام بخش از سخنان اقبال این مطالب استفاده می‌شود؟ نویسنده در این اثر مدام مدعیات بزرگی را مطرح می‌کند و بی‌آن که به دنبال اثبات آن باشد به سراغ مدعای بعدی می‌رود.

### سه

نویسنده در بخش دیگری از این مقدمه برای این که روشن سازد که چرا اقبال، مولانا را به‌عنوان مرشد خود برگزیده است، چهار وجه را بیان می‌کند: عشق، شناخت و توجه مولوی نسبت به قرآن و پیامبر(ص)؛ دیدگاه‌های متعالی و بسیار ارزنده‌اش به‌عنوان عالمی دینی؛ اندیشه‌های بی‌نظیرش به‌عنوان شاعری عارف؛ برتری او به‌عنوان فیلسوفی اصیل.

نکاتی در باب این اظهارنظر گفتنی است:

اولاً هیچ‌یک از این امور چهارگانه مختص مولانا نیست و بسیاری از بزرگان تاریخ فرهنگ اسلامی واجد آن می‌باشند؛ ثانیاً این موارد کاملاً به‌صورت کلی بیان شده و به حکم کلیت مبهم می‌باشند؛

ثالثاً با توجه به انتقاد مولانا از فلسفه و فیلسوفان وی را فیلسوفی اصیل خواندن چه معنای می‌تواند داشته باشد. تعابیر وی در باب این جماعت به‌راستی تحقیر بسیاری در خود دارد. وی از تعابیری چون مفلسف، حکیمک، فلسفیک برای تحقیر این گروه استفاده می‌کند. از خردکننده‌ترین تعابیری که مولانا در باب اهل فلسفه به کار گرفته تعبیر «فلسفی منطقی مستهان» است که اوج نفرت وی را از آن چه موسوم به فلسفه است نشان می‌دهد. این تعبیر را در داستانی به کار می‌برد که اصل آن به جای فیلسوف منطقی، زندیق بوده است. اصل داستان در تفسیر ابوالفتوح رازی آمده و مولانا جای زندیق، فیلسوف را نشانده است. برخی از نقل‌ها این زندیق را محمدبن زکریای رازی دانسته‌اند. این جابه‌جایی بیان‌گر این‌همانی و دست‌کم قرابتی است که مولانا و بسیاری از مخالفان فلسفه میان زنداقه و فلاسفه قائل بودند و به‌همین خاطر اهل آن را مستوجب هر طعن و لعنی می‌دانستند. مواجبه وی با فلسفه شبیه بیماری خطرناکی است که در کمین انسان‌هاست و در آن لایه‌هایی از زخم‌ها و ناپاکی‌های آدمی آشکار می‌شود که در حالت عادی گمان وجودش را نمی‌برد. اگر این حال پیچش و تردید به تعبیر صوفیه به مقام تبدیل شود و این احوال دوام یابد؛ فرد، مبتلای فیلسوفی است.



قول از نیکلسون و آربری اکتفا می‌کند.<sup>۶</sup> اساساً در این نوشته نقل قول‌ها بار مباحث را به دوش می‌کشند و نویسنده به‌جای ارائه تحلیل‌های خود بریده‌هایی را از نوشته‌های دیگران در کنار یکدیگر می‌نشانند. نحوه استفاده نویسنده از نقل قول‌ها به‌گونه‌ای است که مخاطب در بیشترین موارد متوجه نمی‌شود رأی شخص نویسنده چیست و منتقد نمی‌داند که اگر موضع نقل شده را نپذیرد و نقد کند، چه کسی را نقد کرده است و به تعبیر متعارف سر چه کسی را تراشیده است. در مقطعی که نویسنده می‌کوشد دیدگاه‌های خود را مطرح کند، به صرف شعار دادن و عبارات کلیشه‌ای بسنده می‌کند. برای مثال وی بی‌آن که در پی اثبات مدعای خود باشد، با هیجانی خاص اعلام می‌کند «به‌جرات می‌توان گفت که نه تنها در ایران، بلکه در کل تاریخ سرزمین‌های اسلامی چهره‌ای هم‌تراز مولوی نمی‌یابیم که هم شاعر و عارفی والا مقام باشد، هم پیشوای دینی بزرگ دینی و هم متفکری بلند مرتبه. از این حیث فقط غزالی با وی قابل مقایسه است. ولی نه اندیشه‌اش بدان گستردگی است و نه بینشش بدان ژرفا. نیکلسون می‌گوید...»<sup>۷</sup> در این نوشته بیش از آن که شخصیت‌ها توسط نویسنده تحلیل شوند، تجلیل و تعظیم می‌شوند و زحمت تحلیل بر عهده نیکلسون و اریک فروم و خلیفه عبدالحکیم است. گزاره‌های تجلیل‌گونه به دانش مخاطب نمی‌افزاید. مقایسه مولانا و غزالی در چند سطر و آن هم از طریق نقل قول‌های شاعرگونه هیچ چیزی را روشن نمی‌کند و به اثبات نمی‌رساند.

### پنج

بر نگارنده این سطور مکشوف نیست که چرا مترجم در جایی از این نوشته در مقابل این همه سخنان بیهوده واکنش نشان نمی‌دهد و با عدم انتقاد به‌نحوی با وی هم‌آوایی می‌کند. برخی عبارات ترجمه فارسی نیز اندکی نامأنوس می‌نماید. برای نمونه باید از مترجم کتاب پرسید که این عبارات به چه معناست: «مولوی به‌عنوان شاعری عارف دارای دیدگاهی بی‌چون و چاراست»<sup>۸</sup>. و یا «... استعمال کلمه نفس یا روح به معنای خود بشری از سوی مولوی ناشی از «اصطلاح‌شناسی مطلق» است، حال آن که به‌کار گرفتن اصطلاح «من» از سوی اقبال سر در اصطلاح‌شناسی جدید دارد»<sup>۹</sup>.

### شش

یکی از مشکلات دیگر این اثر، انتساب دیدگاه‌های عجیب و غریب به مولانا است. نویسنده آن‌چه را خوش می‌دارد که در اندیشه مولانا باشد به او نسبت می‌دهد و به هیچ‌روی پروای آن را ندارد که نشانی آن اندیشه‌ها را در آثار مولانا نشان دهد. در مقطعی از این نوشته طوایف مختلفی از اندیشه‌های

مختلف، بی‌آن که قرابتی به مولانا داشته باشد، به وی نسبت داده می‌شود:

«مولوی، به عنوان متفکر، نه تنها به‌لحاظ گستردگی و بینش ژرفش، بلکه از جهت پیشتازی در بسیاری از جریانات جدید فکری، به‌شدت مورد احترام است. او دو شیوه تفکر؛ یعنی اراده‌گرایی و تکثرگرایی معنوی را به هم می‌آمیزد؛ چنین اندیشه‌ای یادآور نیچه، شوپنهاور، برگسون، لوتید مورگان، ویلیام جیمز و جیمز وارد در دوره بعد از کانت است. او هم‌چنین از دیگر شیوه‌های فکری مانند عمل‌گرایی، فردگرایی، نظریه تکامل‌بالنده، و تجربه دینی ترکیبی واحد پدید می‌آورد؛ این امر از او متفکری ساخته است جامع معارف. دیدگاه وی در باب تکامل نقشی بزرگ در تاریخ اندیشه فلسفی و علمی دارد... به همین سان اندیشه‌اش در زمینه فرونولوژی (روان‌شناسی مبتنی بر شکل جمجمه) ارزشمند است»<sup>۱۰</sup>.

به‌راستی برای تشریح نسبت یا عدم نسبت مولانا با این چنین اندیشه‌ها و اندیش‌مندانی به نوشتن کتاب مستقلی نیازمندیم. نویسنده که گمان می‌برد بزرگی امثال مولانا در هم‌آوایی با چنین دیدگاه‌هایی است با سخاوت تمام هرچه را از دیدگاه‌های جدید می‌شناسد به‌نحوی با او مرتبط می‌سازد. از دیدگاه‌های فلسفی و روان‌شناختی که بگذریم، معلوم نیست که چرا نویسنده پای مولانا را به حریم علوم تجربی و نظریاتی چون نظریه تکامل باز می‌کند؟ عجیب‌تر این که او مولانا را در این زمینه دارای نقش بزرگی می‌شناسد. کاش نویسنده اندکی از هیجان خود می‌کاست و به مدلل کردن مدعیات خود می‌پرداخت و کمتر گرد غرائب می‌گشت. در کجای آثار مولانا می‌توان اندیشه‌ای در باب فرونولوژی (روان‌شناسی مبتنی بر شکل جمجمه) پیدا کرد. اساساً در میان پاره‌ای از مسلمانان علاقه رو به تزایدی در نسبت دادن اندیشه‌های اسلامی و اندیش‌مندان مسلمان به آخرین یافته‌های علم تجربی وجود دارد. پاره‌ای گمان می‌برند حقانیت اندیشه‌ها در این روزگار در گرو هم‌آوایی با یافته‌های علمی جدید است. این نگاه بیمارگونه حتی به تفاسیر جدیدی که از آیات و روایات نیز ارائه می‌شود سرایت کرده و پاره‌ای برای نشان دادن صحت متون مقدس، اهتمام ویژه‌ای برای نشان دادن وفاق آن‌ها با دستاوردهای جدید دانش بشری دارند. غافل از آن که استفاده متون مقدس و آثار بزرگانی چون مولانا از دانش‌های عصر خود در راستای هدایت خلق و رهنمونی ایشان به حقایق معنوی از طریق امور محسوس است و نه اتخاذ دیدگاهی علمی و دفاع از تئوری‌ای خاص. نسبت دادن نظریات خاص علمی به آثاری که قصد اولیه و بالذاتشان هدایت خلق است مشکل بزرگی را در سر راه چنین متونی به‌وجود می‌آورد. مشکل مزبور این است که با تغییر نگرش‌های علمی و ابطال آن‌چه آخرین دستاوردهای بشر دانسته می‌شود، حقانیت این





نهایی‌ای وجود ندارد که از طریق آن بتوان دیگر دیدگاه‌ها را رصد و ارزیابی کرد. این مبنا در تمام انواع تکثرگرایی، از جمله تکثرگرایی دینی و معنوی تسری دارد. اما مولانا به هیچ‌روی چنین مبنایی را نمی‌پذیرد. او هر چند معتقد است که شیشه کبودی بر چشمان بیشترین انسان‌هاست، اما معتقد است این کبودی از بین‌رفتنی است و با مجاهدت با نفس و قرار



گرفتن در سایه اولیای الهی و عشق حقیقی رفع می‌شود. فیل در اتاق تاریک مولانا نیز با شمعی در کف هر کس قابل دیدن است؛ ولی در مبنای کانتی تاریکی وصف دائم این اتاق است و هیچ شمعی نیست که بتواند افراد را به واقعیت امر دلالت کند. این که نویسنده این اثر و طایفه‌ای از مولانا پژوهان برجسته معاصر و حتی برخی

متون نیز فرو می‌ریزد. برای مثال اگر کتاب خدا را قائل به نظریه (الف) که حاوی آخرین دستاوردهای علم بشری است، بدانیم و به جدّ از آن دفاع کنیم و از زمین و آسمان برای درستی این انتساب دلیل بیاوریم و پس از مدتی متوجه شویم که آخرین دستاورد علم بشری نظریه (ب) است که کاملاً نقیض تئوری قبلی است، باید با انتساب پیشین چه کنیم؟ روشن است که هیچ عاقلی از ما نمی‌پذیرد که کتاب مذکور یا هر دو تئوری هماهنگ باشد و از سوی دیگر نمی‌توان دائماً نظریه پیشین را قربانی تئوری پسین کرد. به نظر نمی‌رسد که برای نمودن عظمت کسی چون مولانا نیاز باشد که وی با نظریه تکامل هم‌آوا باشد، خاصه که هیچ قرینه‌ای نیز در آثار وی در این باب وجود ندارد و نویسنده نیز اشاره‌ای بدان ننموده است. از نسبت دادن مولانا با نظریه‌های تجربی که بگذریم، در مطابقت و مقایسه اندیشه‌های وی با اندیش‌مندان جدید، اعم از فیلسوف و روان‌شناس و ... نیز باید کمال احتیاط را داشته باشیم. صرف برخی از شباهت‌های ظاهری کافی نیست که دو متفکر را با هم مقایسه کنیم و آنان را هم‌رأی بدانیم. در چنین مقایسه‌هایی باید حتماً مبنای طرفین مورد بررسی قرار گیرد، و گرنه هرآینه احتمال افتادن در دام قیاس‌های بلاوجه وجود دارد. برخی از متفکران مدرن از جمله نیچه، برگسون، شوپنهاور و ... که در این اثر با مولانا مقایسه شده‌اند و بعضاً اندیشه‌هایشان در شرح دیدگاه‌های وی مطرح شده است، کاملاً از حیث مبنای معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و ... با او تفاوت دارند و مقایسه آنان با یکدیگر به هیچ روی شرط تحقیق نیست؛ خاصه این که نویسنده در بند آن نیست که وجوه تشابه و تمایز آنان را با ذکر قرائن و دلایل بنماید. در میان این انتسابات غریب و مقایسه‌های عجیب نویسنده دیدگاهی را به مولانا نسبت داده که مدتی است در میان مولوی‌پژوهان محل بحث جدی است و آن قائل بودن یا قائل نبودن مولانا به تکثرگرایی و پلورالیسم است. تکثرگرایی در معنایی که امروز از ناحیه فیلسوفان مطرح می‌شود میراثی است که پس از کانت به جای مانده است. وی با جدایی افکندن میان واقعیت فی‌نفسه اشیاء (نومن) و پدیدارهای آن‌ها (فنومن) این مسأله را مطرح کرد که ما دسترسی به واقعیت نداریم و به آن تنها از طریق پدیدارها مرتبطیم، از این‌رو، بهره هر کس از واقعیت به داشتن پدیداری خاص راجع است و از این نظر کسی را نمی‌توان واجد علم به حاق واقعیت دانست. به اعتقاد وی بر چشمان ذهن انسان‌ها همواره عینکی قرار دارد که جهان واقعیت را با آن مشاهده می‌کند. تکثرگرایی از دل چنین اندیشه‌ای برمی‌آید. در تکثرگرایی معرفتی گفته می‌شود که چون هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی وصول به واقعیت فی‌نفسه باشد، بنابراین، ما نمی‌توانیم بی‌تردید بیان کنیم که کدام منظر صحیح است و کدام ناصحیح، چرا که هیچ منظر



از فیلسوفان دین عصر حاضر خواسته‌اند از اندیشه‌های مولانا پلورالیسم استخراج کنند، ناشی از عدم دقت کافی در مبانی اوست و بسنده کردن به شباهت‌های صوری که در گذشته به فریندگی آن اشاره شد.

#### هفت

گفته شد که نویسنده مکرر در مکرر به آوردن نقل قول‌ها اهتمام دارد. گاه برخی از این منقولات وی را مرعوب ساخته و وی را به بیان مدعیاتی وا می‌دارد که عجیب است. برای نمونه، وی در بحث از ویژگی‌های تحقیق خود به نحوی نامفهوم چنین می‌نویسد: «بر اندیشه مولوی این برچسب خورده که با «تمثیلات دور و دراز، ملال‌آور و غالباً پیچیده بیان شده و به‌طور منظم به توضیح درنیامده.» معروف است که مولوی داستان‌ها و حکایات طولانی را به کار می‌گیرد ...» از نامفهومی عبارت که بگذریم مدعای نویسنده که باز متکی به نقل قولی است از کسی که با اندیشه‌های مولانا و سبک آثار وی آشناست بسیار بعید به نظر می‌رسد. نویسنده باز هم معلوم نمی‌کند دلیل خود و قائلان به این نظر چیست و صرفاً در مقام بیان اهمیت نقش خود برای سامان دادن به اندیشه مولاناست. آن چه نویسنده مثنوی مولانا را به‌خاطر آن مورد طعن قرار می‌دهد، سبک خاصی است که به این اثر تشخص داده است. این چنین نظم پریشانی را پاره‌ای از دانش‌مندان اسلامی در کتاب الهی نیز نشان داده‌اند. «سیوطی در اسباب النزول در سبب نزول آیه ۸۸ از سوره اسراء (یا بنی



اسرائیل) راویانی را نام می‌برد که از طریق ابن عباس از رسول اکرم(ص) نقل کرده‌اند که سلام‌بن مشکم با جماعتی از یهود به خدمت پیامبر(ص) رفت و گفت: چگونه از تو پیروی کنیم حال آن که قبله ما را ترک کرده‌ای و کتابی هم که آورده‌ای، آن طور که تورات متناسق است، تناسق (نظم و نسق) ندارد. کتابی بیابور که مانوس و متعارف باشد و گرنه ما هم نظیر این که تو آورده‌ای می‌آوریم.<sup>۱۲</sup> اما اگر به‌راستی کتاب الهی تبویب و تنظیمی چون آن چه یهود می‌خواستند داشت، هیچ‌گاه آن لطف کنونی را داشت؟ اگر قرار بود هر مبحثی در قرآن کریم در فصل مجزایی مورد بحث قرار گیرد، این همه زیبایی و زندگی و صرافت طبع و فیضان که در طرح معجزه‌آسای کنونی قرآن هست از بین می‌رفت و مثلاً بخش آیات احکامش هیچ فرقی با یک بخش از قانون اساسی یا جزایی که نوعاً ملال‌آور و کم‌خواننده است، یا حداکثر یکی از رسالات فقهی گذشته یا حال، پیدا نمی‌کرد و بخش داستان پیامبرانش نفس‌گیر و افسانه‌پردازانه و پر از اطناب به نظر می‌آمد. مگر قصه‌های تورات بیشتر به این شکل نیست؟ آیا به این شکل بودنش را خیلی مهم انگاشته‌اند؟ یا خیلی هنرمندانه و معجزه‌آسا قلمدادش کرده‌اند؟ یا آیا نفوذش در نفوس بیشتر بوده؟ اشکال این روش فرضی، یعنی موضوع به موضوع و ظاهراً منطقی و منسجم کتابی چون قرآن فراوان است. مثلاً اگر آیاتی در اثبات یا وصف وحدانیت خداوند می‌آمد، دیگر ترغیب به دعا یا وصف احوال مؤمنان و رستگاران از آن جدا می‌افتاد و نیز ترهیب از کفر و بی‌ایمانی. یا اگر آیاتی درباره پیامبر اسلام(ص) می‌آمد، دیگر نمی‌توانست با ذکر حدیث پیامبران سلف و محنت‌ها که کشیده‌اند و شکیبایی‌ها که نموده‌اند به او تسلائی خاطر دهد، چرا که حدیث هر پیامبری در جای خود آمده بود.<sup>۱۳</sup> مثنوی نیز به تبعیت از کتاب الهی نظمی چنین دارد و یکی از اسرار باقی ماندن آن و خواندنی بودن وی همین است. به عکس آن چه نویسنده ادعا می‌کند، این سبک بیان مطالب به هیچ‌روی ملال‌آور نیست؛ زیرا تا خواننده بخواهد از مطلبی احساس ملالت کند، گوینده به مطلبی دیگر منتقل می‌شود و این تنوع مطالب خاطر مخاطب را تازگی می‌بخشد. یکی از اشکالات اساسی بسیاری از شرح‌های موضوعی مثنوی نیز همین می‌باشد. در چنین شروعی به قصد موضوع بندی مطالب مثنوی سخنان مولانا از بافت اصلی خود خارج شده و در ارتباط با موضوعی خاص تشریح می‌شود. نویسنده چنین شروعی باید توجه داشته باشند که پیش از پرداختن به گردآوری مطالب هم موضوع در پی شناخت معنای ابیات در موضع خاص خود باشند که در غیر این صورت معنای اصلی فوت می‌شود. چه بسیار ابیاتی که از این کتاب به جهت خارج شدن از بافت اصلی‌اش معنای خود را از دست داده‌اند.

## هشتم

در بحث از منابع استفاده شده توسط نویسنده در شناخت اندیشه‌های مولانا باید گفت که وی به آن میزان که به گفته‌های دیگران اتکا دارد، به آثار خود مولانا اهتمام ندارد. وی چون بسیاری از محققان روزگار ما در بررسی اندیشه‌های مولانا تنها به مثنوی می‌پردازد و از دیگر آثار وی استفاده نمی‌کند. وی برای عدم استفاده خود از دیوان شمس دلیلی را ذکر می‌کند که در عین مشهور بودن نادرست است. البته اتکای وی در این باب نیز به نقل قول‌هایی از نویسندگان دیگر است. او معتقد است که اگر بخواهیم دیدگاه او را در خصوص مسائل بزرگ زندگی و دین مورد مطالعه قرار دهیم، از غزل‌هایش راه به جایی نمی‌بریم و باید به مثنوی او رجوع کرد. او دیوان شمس را حاوی حس و حال شخصی و تمایل عاطفی مولانا می‌داند و بر آن است که از آن نمی‌توان در بحث از اندیشه‌های مولانا استفاده کرد.<sup>۱۴</sup> این ادعای نویسنده چنان که گفته شد قول مشهوری است که با مذاقه در دیوان شمس نادرستی‌اش معلوم می‌شود. در دیوان شمس نیز چون دیگر آثار مولانا چنان که برخی از محققان برجسته معاصر نشان داده است «آفاق عاطفی او به گستردگی ازل و ابد و اقالیم اندیشه او به فراخنای وجود است و اگر در خلال آثارش دقت کنیم، می‌بینیم که مسائل جزئی و شخصی به هیچ‌وجه در شعرش انعکاس ندارد. «من» او حاصل یک جهان‌بینی روشن و پوینده نسبت به هستی و جلوه‌های آن است... او در یک سوی وجود، «جان جهان» را احساس می‌کند و در سوی دیگر آن «جهان» را و در فاصله «جان» و «جهان جهان» است که انسان حضور خود را در کائنات تجربه می‌کند... هم در مثنوی و هم در دیوان نمونه‌هایی از اندیشه عرضه می‌کند که وقتی خواننده با آن اندیشه‌ها روبه‌رو می‌شود نگاهش به جهان و قلمرو هستی دگرگون می‌گردد.»<sup>۱۵</sup> در بسیاری از غزلیات شمس دیدگاه‌های مولانا در باب خدا، انسان، مرگ، عشق و اموری از این دست مطرح شده و او به هیچ‌روی در حیطه عواطف و احساسات شخصی خود نمانده است. برخی را گمان بر آن است که مولانا در این اثر تنها در باب عشق خود به شمس و بیان احساسات خود داد سخن داده، در حالی که بسیاری از غزلیات این دیوان حاوی اندیشه‌های بلندی است و هیچ تحقیقی در اندیشه‌های مولانا بدون استفاده از این اثر کامل نیست. از سوی دیگر نویسنده این اثر از دیگر آثار مولانا از جمله فیه مافیه نیز بهره‌ای نبرده و برای تبیین اندیشه‌های او به آثار نزدیکان مولانا از جمله مقالات شمس تبریزی و معارف بهاء‌ولد مراجعه نکرده و برای تشریح افکار وی تنها به برخی از شارحان دست‌چندم توجه نموده است. دایره تأثیر مشهورات بر نویسنده کتاب آن را از طریق تحقیق که مدعی



هر از مدتی یکی از آن‌ها بر ذهن مخاطب به صورت شطحیات صوفیانه جلوه‌گر می‌شود. وی در اظهارنظری نامدلل و عجیب می‌نویسد:

«مولوی با بیانی روشن می‌گوید که خود متعالی انسان که ذات واقعی و پایدار اوست موجودی غیر مخلوق است، یعنی قدیم و واقعی است، بنابراین الهی نیز هست»<sup>۱۷</sup>.  
این عبارت به چه معناست؟ یعنی چه که خود واقعی انسان موجودی غیرمخلوق است؟ مولانا را چه قائل به جسمانیة الحدوث بودن نفس بدانیم و چه قائل به روحانیة الحدوث بودن آن، در هر صورت غیر مخلوق بودن خود وجهی ندارد. نویسندگان هیچ ارجاعی نیز به آثار مولانا نمی‌دهند و مانند دیگر موارد مطالب خود را از دیگران نقل می‌کنند. این بار این مدعا را از خلیفه عبدالحکیم - که خود در نسبت دادن سخنان بلاقرینه به مولانا آیتی بزرگ است - نقل می‌کند. البته اصل سخن را نقل نمی‌کند و خواننده متوجه نمی‌شود که مدعای نویسنده مذکور بر چه استدلالی مبتنی است. البته کتابی از این نویسنده به نام عرفان مولوی، سال‌ها پیش به زبان فارسی ترجمه شده است که حاوی نظر وی در این باب است. در این اثر آمده که «پس از یکی دانستن روح انسان و خدا، صوفیان پافراتر نهادند و مسأله خلق را تا آنجا که به روح مربوط می‌شد، تماماً انکار کردند و با انکار خلق، انکار خدا به منزله خالق همراه شد. مولوی در یکی از غزلیات خویش این سخن را آشکارا و بی‌ابهام بیان می‌کند:  
می‌گفت در بیابان رند دهل دریده  
صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

مثنوی مشحون از این اشارات است. یک‌جا هنگامی که کلمه «زاده» را برای انسان به کار می‌برد، بی‌درنگ گفته خویش را تصحیح می‌کند و می‌گوید: زاده گفتیم و حقیقت زاد نیست. و نیز در سخن از اولیا می‌گوید: جان باقیشان نروید و نزاد»<sup>۱۸</sup>.

خلیفه عبدالحکیم و به تبع وی نویسنده این کتاب در این باب مبتلای اشتباهات بزرگی شده‌اند. اولاً در سراسر آثار مولانا بیت «می‌گفت در بیابان...» وجود ندارد و این بیت با ضبطی متفاوت در قسمت پرسش و پاسخ‌های دیوان شاه نعمت‌الله ولی نقل شده است. بیت مذکور در دیوان شاه نعمت‌الله چنین است:

می‌گفت در بیابان رندی دهل دریده  
عارف خدا ندارد او نیست آفریده

ثانیاً خلیفه عبدالحکیم برای تثبیت موضع خود تفسیری از این دو مصرع مثنوی ارائه داده که به هیچ‌روی ساختار کلام آن را تحمل نمی‌کند. در مصرع «زاده گفتیم و حقیقت زاد نیست» و ابیات پیش و پس آن مولانا دو تلقی مختلف از خلق احوال را مورد بررسی قرار می‌دهد که ریشه در دو رویکرد مختلف در خلق الهی دارد. وی از مخاطب مثنوی می‌خواهد



آن است دور نموده و بعضاً او را در حیطه ارجاعات نیز به اشتباهات نابخشدنی افکنده است. برای مثال، وی دو شعر را که در افواه عوام به جامی و شیخ بهایی منتسب‌اند و در آثار هیچ‌یک از آن دو یافت نشده‌اند، به عبدالرحمان جامی نسبت می‌دهد. عبارت وی در این باب چنین است:

«جامی درباره مثنوی مولوی گفته است: «هست قرآن در زبان پهلوی». او هم چنین درباره مولانا گفته است «نیست پیغمبر ولی دارد کتاب»<sup>۱۶</sup>.

## نُه

در بخش نخست این اثر نویسنده به جای آن که در پی استخراج اندیشه‌های مولانا در حیطه روان‌شناختی باشد در پی تحمیل ادبیات روان‌شناسی جدید بر مولانا است و گاه وی را در مباحث مختلف این دانش به نحوی می‌گرداند تا بتواند مطلوب خود را بیابد. ادعاهای عجیب و غریب نویسنده پایان ندارد و





که میان تجلی در مکتب عارفان و خلقت در میان متکلمان تفاوت قائل شود و منظور وی را از زادن مطابق رویکرد تجلی درک کند.<sup>۱۹</sup> بیت ماقبل این مصرع چنین است:

آن موالید از تجلی زاده‌اند  
لاجرم مستور پرده ساده‌اند

در توضیح مصرع «جان باقیشان نروید و نژاد» نیز دو مطلب حائز اهمیت است. اولاً در تمام نسخ معتبر مثنوی ضبط این بیت «جان باقیتان نروید و نژاد» است و بنابراین در معنا تفاوت مهمی ایجاد می‌شود. اگر «باقیشان» بود می‌توانست اشاره به اولیای الهی باشد؛ ولی در این ضبط مجالی برای این تفسیر باز نمی‌شود؛ ثانیاً اگر این مصراع را در بیت مربوطه و ابیات قبل و بعد نگاه کنیم، باز هم این معنا کاملاً دور از ذهن به نظر می‌رسد. در این مقطع مولانا خطاب اولیای الهی را به اجزای عالم ماده آورده و می‌گوید:

نغمه‌های اندرون اولیا  
اولاً گوید: که ای اجزای لا!  
هین ز لای نفی، سرها برزنید  
این خیال و وهم، یک سو افکنید  
ای همه پوسیده در کون و فساد  
جان باقیتان، نروید و نژاد  
گر بگویم شمه‌ای زان نغمه‌ها  
جان‌ها سر برزنند از دخمه‌ها

اصلاً مصرعی که خلیفه عبدالحکیم نقل کرده، ربطی به موضوع مورد بحثش ندارد. بنابراین می‌توان گفت نویسنده این کتاب بی آن‌که در سخنان کم‌مایه نویسنده کتاب عرفان مولوی تدقیق کند، سخن وی را چون حقیقتی محتوم ذکر کرده است. سخنان عجیب نویسنده که در متابعت از خلیفه عبدالحکیم در این نوشتار آمده پایانی ندارد و در هر میحث دست کم یکی از آن‌ها را می‌توان نشان داد. برای مثال، در بحث از «بدن یا خود متعین» نویسنده ادعای عجیب دیگری می‌نماید.<sup>۲۰</sup> وی می‌گوید:

مولوی بدن را خود متعین می‌داند. به نظر او بدن علت به وجود آمدن ذهن نیست، بلکه ذهن آن را آفریده تا وسیله‌ای برای کار کردن بر امور مادی یا عارضی باشد... ابیات زیر دیدگاه مولوی را به خوبی بیان می‌دارد:

باده در جوشش گدای جوش ما  
چرخ در گردش گدای هوش ما  
باده از ما مست شد، نی ما از او  
قالب از ما هست شد، نی ما از او

نویسنده از تعبیر «قالب از ما هست شد» بی آن‌که نیازی به تحقیق بیشتر احساس کند، حکم به قبول عجیبی می‌نماید که پذیرش آن

محذورات عقلی فراوانی دارد. اگر مراد از قالب در این‌جا بدن مثالی باشد، راهی برای پذیرش سخن نویسنده وجود دارد و قائلان دیگری نیز دارد؛ اما اگر مراد از قالب در این‌جا همان بدن عنصری باشد چنین ادعایی نیازمند قرائن بیشتری است و تتبع در آثار مولانا چنین شواهدی را در اختیار ما قرار نمی‌دهد. از سوی دیگر از آن‌جا که مولانا قائل به جسمانیة‌الحدوث بودن نفس است چگونه نفس یا به تعبیر نویسنده ذهن می‌تواند بدن را خلق کند. در نظریه جسمانیة‌الحدوث بودن نفس تن از معادات خلقت نفس است و این نفس است که در آغوش تن قرار می‌گیرد و تن حکم مادری دارد که او را می‌پرورد و مرگ نیز در این میان چیزی جز وضع حمل این مادر نیست. استاد حسن‌زاده آملی در باب اعتقاد عارفان و به‌ویژه مولانا، به جسمانیة‌الحدوث بودن نفس چنین می‌نویسد:

«چنان‌که گفته‌ایم عرفای شامخ، نفس را جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا می‌دانند و صدرالمتألهین





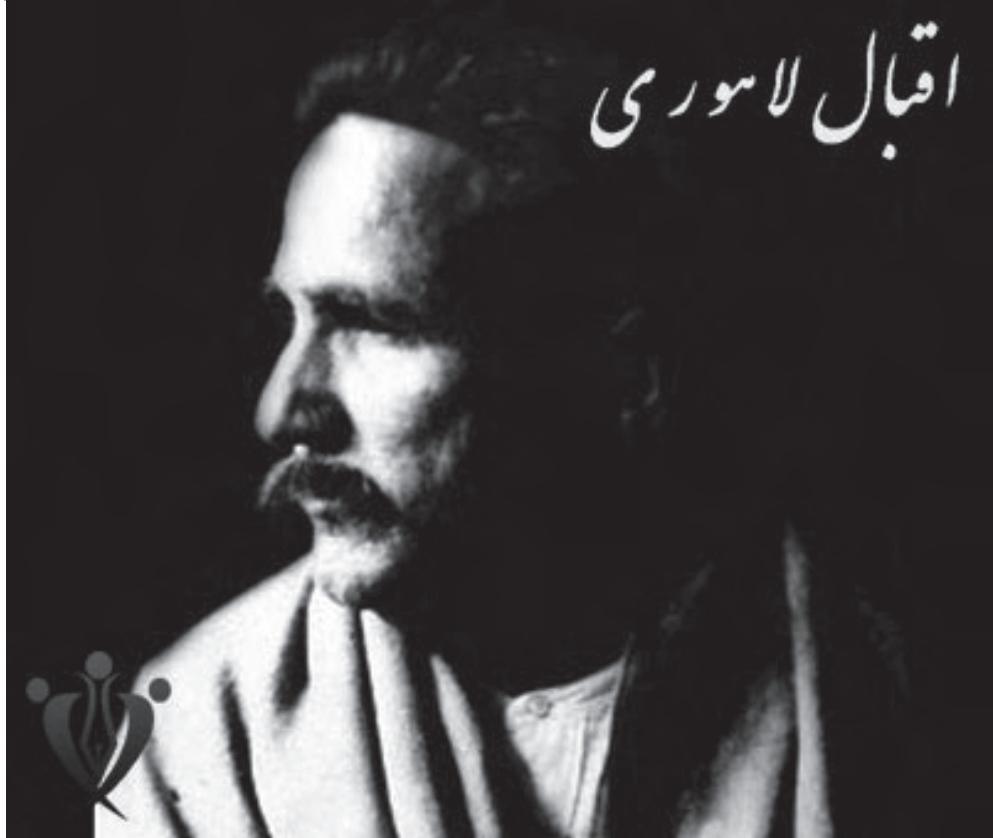
و ماده انسانی به مواد ارضی که موات و جماد است باز می‌گردد. پس «ما» در این ابیات جان انسان یا حقیقت ثابت شخصی است که مصدر همگی و تمامی فعلیات و حرکات بدنی است، زنبور نموداری از این معنی و خانه‌های مومین مثالی است برای اندام‌ها و نیروهای جسمی که شیرینی زندگانی از جان می‌یابند».<sup>۲۲</sup>

۵۵

هر صفحه از این کتاب می‌تواند محل بحث و بررسی قرار گیرد و غرائب آن به حدی است که نوشتن نقد کامل بر آن و نشان دادن لغزش‌گاه‌های آن مسلماً به نوشتن کتابی چند برابر آن نیازمند است. نویسنده دائماً در کار جعل اصطلاح و استناد دیدگاه‌های بی‌ربط به مولانا است. برای مثال، وی در بحث از جاودانگی دو اصطلاح «جاودانگی تدریجی» و «جاودانگی مشروط» را جعل می‌کند. در واقع آن چه نویسنده جاودانگی تدریجی می‌خواند چیزی جز سیر مراتب تکامل از جماد تا انسان نیست. وی بدون این که به تفاوت فاحش میان تکامل تدریجی و جاودانگی تدریجی متفطن باشد، برای اندیشه‌های مولانا در این باب عناوین شگفت‌انگیز می‌تراشد. گویی نویسنده قصد آن را ندارد که با زبان متعارف اهل علم سخن بگوید و باب مفاهمه را بگشاید. مسأله به این جا ختم نمی‌شود و سخنان وی مدام یکدیگر را نقض می‌کنند. برای مثال نویسنده که مولانا را قائل به جاودانگی شخصی می‌داند بی آن که از دلالت «جاودانگی تدریجی» بر جاودانگی غیرشخصی آگاه باشد، او را توأمان به چنین قولی معتقد می‌داند. اگر مولانا را قائل به جاودانگی شخصی دانستیم، نمی‌توانیم او را قائل به «جاودانگی تدریجی» بدانیم، چون در جاودانگی شخصی حفظ تشخص اصل است. با توجه به این که نویسنده خودی را روح می‌داند پرسش این است که این خودی در جماد و نبات و حیوان کجاست تا شرط جاودانگی شخصی محقق شود؟ نویسنده در بحث از جاودانگی مشروط نیز مطلب عجیب‌تری را به مولانا نسبت می‌دهد. وی در این باب می‌نویسد:

«جاودانگی نصیب هر خودی نمی‌شود. مولوی معتقد به جاودانگی مشروط است؛ یعنی این که نامیرایی نفس با کردار نیک و خودسازی حاصل می‌شود».<sup>۲۳</sup>

از سخنان نویسنده استفاده می‌شود که مولانا قائل به عدم جاودانگی برخی از انسان‌هاست؛ بدین خاطر که آنان به کمال لازم دست نیافته‌اند. اما باید گفت اگر کسی قائل به



نیز بر همین عقیدت است. ملای رومی در دفتر سوم مثنوی گوید:

أول هر آدمی خود صورت است  
بعد از آن جان، کاو جمال سیرت است  
أول هر میوه جز صورت کی است؟  
بعد از آن لذت که معنی وی است  
و نیز در همان دفتر گوید:  
آن دراز و کوتاه اوصاف تن است  
رفتن ارواح، دیگر رفتن است  
تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل  
نه به گامی بود، نه منزل، نه نقل

این ناظر است به کریمه «و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً».<sup>۲۴</sup>

حتی اگر مولانا را قائل به روحانیه‌الحدوث بودن نفس نیز بدانیم تنها می‌توانیم از قران نفس و بدن در نشئه ناسوت سخن بگوییم، چنان که در برخی از ابیات داستان پیر چنگی ملاحظه می‌شود. در میان شارحان مثنوی نیز کسی به این وجه عجیب این ابیات را تفسیر ننموده است. مرحوم فروزانفر در باب این دو بیت چنین می‌نویسد:

«بدن بی‌آویزش جان، خلعت وجود نمی‌پوشد و همین که تعلق جان از تن گسسته شد، تمامت اعضا از کار فرو می‌مانند



تجرد نفس باشد به هیچ روی نمی تواند قائل به چنین سخن سخیفی شود. صرف تجرد نفس کافی است که فرد پس از مفارقت از بدن در یکی از نشئات هستی به جاودانگی نائل شود. بی تردید مولانا از قائلان به تجرد نفس است و قرائن بسیاری در آثار وی در این زمینه وجود دارد. یکی از دلایل مولانا بر تجرد نفس عاری بودن آن از ویژگی های عالم طبیعی است.

جای تَغییرات اوصاف تَن است  
روح باقی آفتابی روشن است  
بی ز تَغییری که «لا شَرِیَّةُ»  
بی ز تبدیلی که «لا غَرِیَّةُ»

و  
پیش تو شسته تو را خود پیش کو؟  
پیش هستت جان پیش اندیش کو؟  
گر تو خود را پیش و پس داری گمان  
بسته ی جسمی و محرومی ز جان  
زیر و بالا، پیش و پس، وصف تَن است  
بی جهت آن ذاتِ جان روشن است

دیدگاهی که نویسنده به مولانا نسبت می دهد، بعضاً در نوشته های فیلسوفان مشاء و بزرگانی چون کندی و فارابی و بوعلی سینا یافت می شود و در همان جاها نیز محل بحث جدی است.

## یازده

یکی دیگر از مشکلات این اثر، تفاسیر بی ضابطه از آیات کلام الهی است. نویسنده بیش از آن که به دلالت آیات بیاندیشد، به این می اندیشد که از آیات قرآن برای تثبیت مواضع خود استفاده کند. برای نمونه در بحث از آیه شریفه «وَ الْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ»<sup>۲۴</sup> وی به همان بحث عجیب جاودانگی تدریجی باز می گردد و معنای آیه را مطابق با این دیدگاه بیان می کند. این در حالی است که صدر و ذیل آیه نشان می دهد که حالی به حالی شدن در این آیه اشارت به حیات انسانی دارد و به مراحل مرگ و برزخ و قیامت راجع است و نسبتی با قول مورد دفاع نویسنده ندارد.<sup>۲۵</sup>

ملاحظات نگارنده این سطور در باب این اثر چند برابر آن چه بیان شد، می باشد، اما هر چه در این اثر غور بیشتری نمود به این سخن نظیری نیشابوری بیش از پیش معتقد شد که «کنشته از بس به هم افتاده کفن نتوان کرد» و از این رو به همین مقدار بسنده کرد. نگارنده ضمن نگارش این نقد همواره به یاد این حکایت سعدی شیرازی در گلستان بود:

«ناخوش آوازی به بانگ بلند قرآن همی خواند. صاحب دلی

بر او بگذشت، گفت: تو را مشاھرہ چند است؟ گفت: هیچ. گفت: پس این زحمت خود چندین چرا همی دهی؟ گفت: از بهر خدا می خوانم. گفت: از بهر خدا مخوان».<sup>۲۶</sup>

## پی نوشت ها:

۵. معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال، ص ۱۰
۲. همان، ص ۲۱
۳. همان، ص ۴۰۴
۴. همان، ص ۳۶
۵. همان
۶. همان، ص ۳۰ و ۳۱
۷. همان، ص ۳۲ و ۳۳
۸. همان، ص ۳۱
۹. همان، ص ۴۶
۱۰. همان، ص ۳۱ و ۳۲
۱۱. همان، ص ۳۷
۱۲. قرآن و اسلوب هنری حافظ، بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات معین، ۱۳۷۴، ص ۴۹
۱۳. همان، ص ۵۰ و ۵۱
۱۴. معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال، ص ۳۹
۱۵. غزلیات شمس تبریز، مقدمه شفیع کدکنی، سخن، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶ و ۷۰
۱۶. معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال، ص ۲۹؛ البته معلوم نیست که او در این عبارت به اقبال باز می گردد یا به جامی.
۱۷. همان، ص ۵۰
۱۸. عرفان مولوی، خلیفه عبدالحکیم، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۸
۱۹. برای فهم دقیق تفاوت این دو رویکرد نک: آفرینش از منظر عرفان، سعید رحیمیان، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۷، مقدمه؛ مبانی عرفان نظری، همو، سمت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰
۲۰. معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال، ص ۵۲
۲۱. اتحاد عاقل به معقول، استاد حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۶، ص ۸۶
۲۲. شرح مثنوی شریفه بدیع الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۱۸ و ۷۱۹
۲۳. معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال، ص ۱۱۰
۲۴. انشقاق، ۱۸ و ۱۹
۲۵. المیزان، علامه طباطبایی، ترجمه موسوی همدانی، جامعه مدرسین قم، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۰۷
۲۶. گلستان (در مجموعه کلیات)، سعدی شیرازی، تصحیح محمدعلی فروغی، هرمس، ۱۳۸۵، باب چهارم، حکایت آخر

