

تحلیل و نقد کتاب روایت سر دل‌بران

بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی

مصطفی گرجی*

چکیده

یکی از پژوهش‌های جدی و مهم در حوزه مولوی‌شناسی با تأکید بر مثنوی‌پژوهی در دهه اخیر کتاب *روایت سر دل‌بران*، با عنوان فرعی «بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی»، به قلم قدرت‌الله طاهری است که به‌همت نشر علمی (۱۳۹۲) چاپ و منتشر شده است. این کتاب شاید تنها کتابی باشد که به‌صورت مستقل و با تأکید بر سه پیش‌فرض سعی می‌کند تجربه زیسته مولوی را در مهم‌ترین اثر عرفانی‌اش بررسی و تحلیل کند و داستان‌های مثنوی، به‌ویژه داستان‌های شاخص آن، را بازتاب دیگرگون احوال و کنش‌های زندگی واقعی مولوی بداند. این‌که چه میزان این مدعا و هدف تألیف باتوجه به قرائن و آمارات درون‌متنی، فقط و فقط با تأکید بر مثنوی، محقق شده نکته‌ای است که به بازخوانی متقدانه آن پرداخته‌ایم. در این مقاله، ابتدا محاسن و ویژگی‌های منحصر به فرد اثر در دو ساحت نقد روشی و بینشی بررسی شده و در گام دوم، مهم‌ترین نکات چالش‌برانگیز و معایب آن تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: مثنوی‌پژوهی، مولوی، نقد کتاب، روایت سر دل‌بران.

۱. مقدمه

یکی از پژوهش‌های مفید و جدی در حوزه مولوی‌شناسی با تأکید بر مثنوی‌پژوهی در چند سال اخیر کتاب *روایت سر دل‌بران* و با عنوان فرعی *بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی* است که به همت و قلم قدرت‌الله طاهری (۱۳۹۲) نوشته و با شمارگان

* استاد گروه زبان و ادبیات دانشگاه پیام نور، Gorjim11@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۰۲

هزار نسخه منتشر شده است. این کتاب در قطع رقعی (۴۵۷ صفحه) و شامل شش فصل به ترتیب زیر است: مبانی نظری و پیش‌فرض‌ها، فرایند و حقیقت تحول روحی مولوی، بازتاب زندگی مولانا و نزدیکان او در مثنوی، داستان پادشاه و کنیزک، بازنمایی دوران بحرانی زندگی مولوی (نمونه اول)، داستان طوطی و بازرگان، بازنمایی ورود مولانا به سپهر دینی (نمونه دوم)، و داستان دقوقی، بازنمایی زیست مولانا در سپهر اخلاقی (نمونه سوم). مؤلف هدف خویش را در پیش‌گفتار چنین آورده است: «تنها به‌منزله کوششی بسیار ناچیز در قرائت زندگی و تجارب شخصی او و نشان‌دادن بازتاب هنرمندانه آن در مثنوی است» (طاهری ۱۳۹۲: ۷).

کتاب حاضر تلاش کرده است تجربه زیسته مولوی در داستان‌های مثنوی، به‌ویژه داستان‌های شاخص نظیر داستان پادشاه و کنیزک، طوطی و بازرگان و داستان دقوقی را بر مبنای نظریه فیلسوف اگزیستانسیال متاله، یعنی سورن کی‌یرکگور و ساحت و سپهر سه‌گانه زندگی، یعنی سپهر زیباشناختی، اخلاقی و دینی، تطورات فکری و زندگی مولوی توصیف، واکاوی، و بررسی کند. پیش از بررسی ابعاد شکلی و محتوایی و نقد کتاب، پرسش زیر را مطرح می‌کنم؛ پرسشی از مؤلف درباره این که تا کجا می‌توان از مبانی فکری و فلسفی با خاستگاه غربی بهره گرفت و صرف تشابه دو تجربه زیسته (مولوی شاعر حکیم، متعلق به جغرافیای فرهنگی جهان اسلام در قرن چهاردهم میلادی و کی‌یرکگور، فیلسوف اگزیستانسیال متاله قرن هجدهم) و بهره‌گیری از اصطلاحات کی‌یرکگور در تحلیل تجربه زیسته مولوی، ما را به بی‌راه نخواهد برد؟ برای نمونه، داستان ابراهیم و اضطرابی که کی‌یرکگور در ساحت و سپهر سوم (دینی) مطرح می‌کند، بزرگ‌ترین رنج این ساحت را بی‌یقینی و تردید می‌داند؛ حال آن‌که، آن‌چه به مولوی نسبت داده می‌شود این است که درد و رنج ساحت سوم را بی‌یقینی نمی‌داند و آن را در ترک تمام مطلوب‌ها و گذر از مطلوب‌های اجتماعی به مطلوب‌های اخلاقی و روان‌شناختی تصویر می‌کند؛ حتی به‌نقل از مولوی، ساحت تجربه زیسته ابراهیم را در این مرحله یقین محض می‌داند؛ در حالی که کی‌یرکگور بی‌یقینی و تردید ابراهیم را بسیار برجسته کرده است؛ که در ادامه و در نقد بینشی به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت.

۲. ابعاد شکلی و صوری

گفتنی است کتاب حاضر در قطع رقعی و در ۴۵۷ صفحه و به شمارگان هزار نسخه چاپ و منتشر شده و دارای پیش‌گفتار و مقدمه کلی در آغاز کتاب است. فهرست مطالب

به صورت فهرست اجمالی و تفضیلی تهیه شده است. یکی از معایب مهم شکلی (و البته محتوایی) اثر این است که بدون جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی در پایان کتاب است. در واقع خواننده انتظار دارد کتابی با این حجم جمع‌بندی و نتیجه‌گیری پایانی داشته باشد تا بتواند نمای کلی کتاب را در قد و قامت نتیجه‌گیری نهایی ببیند. این اثر از منظر عناصر جامعیت صوری نیز، که در فرم ارزیابی متعارف کتاب‌ها (پرسش‌نامه نقد و بررسی متون) آمده است، بدون خلاصه فصول، خلاصه و جمع‌بندی نهایی، معرفی منابع برای هر فصل، و پیش‌نهاد پژوهشی خاصی است. کتاب نمایه اعلام و منابع و آیات و احادیث و کتاب‌شناسی دارد؛ اما نمایه موضوعی ندارد. طرح جلد کتاب، با توجه به زمینه و موضوع محوری آن (ساحت و سپهرهای سه‌گانه کی‌یرک‌گور و انعکاس تجربه زیسته مولوی در مثنوی)، ساده و غیرفنی است که می‌توانست خلاقانه‌تر و هنری‌تر باشد. از نظر نوع حروف و صفحه‌آرایی و کیفیت چاپ و ... خوب و مناسب است. کتاب، با وجود حجم کم‌بیش زیاد آن، از نظر ویراستاری و قواعد عمومی نگارش و ویرایش تاحدی خوب و مناسب است؛ اگرچه خالی از اشکال نیست؛ البته، هرچه به فصل‌های پایانی کتاب نزدیک می‌شویم، اشکالات آن بیش‌تر می‌شود. مهم‌ترین این اشکالات صوری و شکلی به قرار زیر است: «ممکن است کسی در پی ارائه تبیینی زمین‌شناسانه را این پدیده باشد» (همان: ۱۹). واژه «مقصودم» به جای «مقصود» در بیت اول پاراگراف آخر (همان: ۲۴۱)، «سلب» به جای «صلب» (همان: ۲۴۴)، واژه «اختلاس» معلوم نیست به چه معنایی به کار رفته است (همان: ۲۵۸)، «واقعیت» به صورت «واقعیت» (همان: ۲۶۶)، آوردن علامت مفعولی «را» بعد از فعل (همان: ۲۹۱)، «تقویت» به جای «تقویم» (همان: ۳۳۹)، «مادامی که» به جای «مادام که» (همان: ۳۵۵)، «تضیف» به جای «تضعیف» (همان: ۴۰۵)، «حکمرانی» به جای «حکمرانی» (همان: ۴۰۷)، «حتبی» به جای «حتی» (همان: ۴۱۷)، و ...

مؤلف با وجود باریک‌بینی در ذکر منابع و مآخذ، در چند فقره دقت لازم را در استناددهی نداشته است؛ برای نمونه، می‌گوید:

مولوی برخلاف اغلب عارفان قبل و بعد که تحت تأثیر اندیشه خدانشناسی از طریق خودشناسی بودند معتقد بود که خدانشناسی نه از طریق خود که از طریق دیگری قابل حصول است؛ به عبارت دیگر، مولوی تحقق امر مقدس را از رابطه دوسویه من و خدا به رابطه من و دیگری و من (خدا) سوق داد (همان: ۱۱۷).

معلوم نیست نویسنده با توجه به کدام ابیات و داستان مولانا این عبارات را برداشت کرده است؟ یا در صفحه ۱۱۹ آورده است: «هم‌زمان چند من از ما درخور تصور است؛ یکی منی

که ما خودمان می‌شناسیم دوم منی که دیگران از ما می‌شناسند و ...» و پنج «من» را معرفی می‌کند. روشن است این طبقه‌بندی انواع «من» از مؤلف نیست و از جامعه‌شناس معاصر «هربرت مید» است (گرچی ۱۳۸۷ ب: ۳۱-۴۵).

یکی دیگر از معایب شکلی اثر مطابقت‌نداشتن یادداشت‌ها و پی‌نوشت‌های فصل با شماره‌های داخل متن است. به عبارت دیگر، گاهی هیچ ارتباطی بین شماره‌های پی‌نوشت در متن اصلی و شماره‌های مربوط به آن در آخر فصل دیده نمی‌شود؛ برای نمونه، فصل اول از این منظر درخور تأمل است. یکی دیگر از معایب شکلی اثر مطابقت‌نداشتن تاریخ منابع در متن با مآخذ پایانی است؛ برای نمونه، تاریخ چاپ شوپنهاور در متن (صفحه ۲۲) ۱۳۸۶ آمده است؛ ولی در منابع ۱۳۸۸ است. ضمن این‌که برخی از منابع داخل متن در منابع پایانی نیامده است؛ مانند مرجع صفحه ۱۳۳ (مولوی ۱۳۸۷: ۲۰۱) که در منابع پایانی نیامده است. در صفحه ۲۲۳، ابیاتی از داستان موسی و شبان به نقل از دفتر دوم مثنوی آمده است:

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت
ای فدای تو همه بزهای من ای به یادت هی هی و هیهای من

و به این بیت می‌رسد:

چون به صورت آمد این نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

(مثنوی: ج ۲، ۱۷۲۱-۱۷۲۴)؛

که البته بیت اخیر ربطی به داستان موسی و شبان ندارد و دراصل در دفتر اول مثنوی است نه دفتر دوم.

از دیگر موارد این‌که آن‌چه در فصل اول و ذیل پیش‌فرض سوم (رابطه مثنوی و تجربه زیستی مولانا) آمده صورت دیگر همان پیش‌فرض اول (تجربه به‌مثابه ماده و برسازنده شعر) است؛ بنابراین، در این فصل ما با دو پیش‌فرض مواجهیم؛ نه سه پیش‌فرض. به عبارت دیگر، پیش‌فرض سوم (صفحه ۴۷) نه تنها همان بسط و مصداق پیش‌فرض نخست است، که باید در جایگاه خود، یعنی ذیل پیش‌فرض نخست، قرار می‌گرفت.

از دیگر موارد عدم ذکر پیشینه تحقیق در جایگاه‌های مختلف است؛ برای نمونه، در پیش‌فرض سوم (همان) و این‌که آیا می‌توان مولوی را از خلال آثارش شناخت، پژوهش‌هایی چند انجام شده است که بهتر بود مؤلف به این دسته از پژوهش‌ها اشاره می‌کرد. این پژوهش‌ها به قرار زیر است: مقاله «زندگانی مولانا»، نوشته غلام‌حسن پوهاند،

مجله عرفان، شماره‌های ۵ و ۶، سال ۱۳۵۶ / مقاله «زندگانی‌نامه مولانا»، محمدرضا شفیعی کدکنی، مجله خواندنی‌های کتاب، ۱۳۵۶ / مقاله «زندگانی مولوی و عقاید عرفانی او»، جلال‌الدین همایی، مقاله‌های ادبی، ۱۳۶۸ / به‌ویژه مقاله «آیا می‌توان جلال‌الدین محمد بلخی را از طریق آثارش شناخت» علامه محمدتقی جعفری، مجله کیهان هوایی، ۱۳۷۳.

باوجوداین، در مجموع، کتاب از نظر شکلی و روانی و رسایی خوب و روان و شیواست و مخاطب در درک و فهم آن مشکلی ندارد.

۳. ابعاد محتوایی (امتیازات، معایب، و کاستی‌ها)

این اثر یکی از آثار مفید و خواندنی در حوزهٔ مثنوی‌پژوهی است و خواندن آن برای همهٔ توده‌ها، اعم از متخصصان و مولوی‌پژوهان و علاقه‌مندان به متون عرفانی، توصیه می‌شود. کتاب از نظر محتوا به‌گونه‌ای است که برای مخاطبان عام و خاص جذاب است و حاوی اطلاعات تازه و درخور تأمل دربارهٔ بازتاب تجربهٔ زیستهٔ مولوی در حکایت‌های مثنوی است. با عنایت به هدف تصریحی که در مقدمهٔ کتاب اشاره شده است: «تنها به‌منزلهٔ کوششی بسیار ناچیز در قرائت زندگی و تجارب شخصی او و نشان‌دادن بازتاب هنرمندانهٔ آن در مثنوی است» (صفحهٔ ۷)؛ خواننده در آغاز درمی‌یابد که با کتابی «خلاف عادت آمد» دربارهٔ بازتاب تجربهٔ زیستهٔ مولوی در مثنوی روبه‌روست. این یادکرد به خواننده امکان می‌دهد که قرائت مؤلف را با دقت و لذت بیش‌تری بخواند و البته با نگاه و خوانشی منتقدانه و بی‌طرفانه آن را به‌بوتهٔ نقد بکشد.

۱.۳ مهم‌ترین نکات محتوایی کتاب

۱. ضروری بود مؤلف در فصل دوم (همان: ۶۴-۱۲۲)، آن‌جایی که نخستین‌بار به شباهت بی‌نظیر مولوی و کی‌یرکگور اشاره می‌کند، به پژوهش‌هایی نیز اشاره می‌کرد که به این صرافت پی‌برده و مولوی را با کی‌یرکگور مقایسه کرده بودند. مهم‌ترین آثاری که به مقایسه پرداخته‌اند کتاب هرکه را درد است / او بردست بو، مقالهٔ اول به‌قلم مصطفی ملکیان، جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۷ / مقالهٔ حسن اکبری بیرق با عنوان «مطالعهٔ تطبیقی اخلاق از نظر مولانا و کی‌یرکگور»، مجلهٔ گوهر گویا، ش ۷، سال ۱۳۸۷ / مقالهٔ «بررسی و تحلیل کهن‌الگوی ایمان ابراهیمی در مولوی و سورن»، مصطفی گرچی، ادب‌پژوهی، ش ۵، ۱۳۸۷ است. در بخش دوم فصل سوم نیز، که به شمس تبریزی در مثنوی اختصاص یافته است (همان: ۱۷۳-۱۹۹)،

جا داشت به مجموعه پژوهش‌ها (کتاب، مقاله، و رساله) که در همین زمینه تألیف شده اشاره‌ای می‌شد؛ چراکه بیش از سه پایان‌نامه و ده‌ها مقاله و کتاب با همین رویکرد و عنوان تألیف شده است. عدم ذکر این منابع در یک کتاب پژوهشی فی‌نفسه ضعف به‌شمار می‌آید؛ ضمن این‌که پاره‌ای از این آثار، دقیقاً، به همان مسئله اصلی این پژوهش یعنی بررسی نظریه کی‌یرکگور در داستان‌های مثنوی پرداخته‌اند.

۲. در متن کتاب و در برخی از موارد، ادعاهایی مطرح شده است که به نتایج نادرست منتهی شده است؛ برای نمونه، در صفحه ۷۷ درباره دین در نگاه کی‌یرکگور چنین آمده است: «کی‌یرکگور دین را امری غیرعقلانی می‌یابد و بر این باور است که غیرعقلانی بودن دین نه تنها نقصی بر آن نیست؛ بلکه کمال و تنها کمال آن نیز هست». نخست این‌که باتوجه به کدام گفتار از سورن و در کدام کتاب گفته شده که دین امری غیرعقلانی است. لازم است مؤلف به تفاوت معنایی اصطلاحات در فلسفه اگزیستانسیال و عرفان مسیحی، به‌ویژه اگزیستانسیالیست‌های مثاله‌ای هم‌چون کی‌یرکگور، توجه کند که ضدعقلانی بودن و غیرعقلانی بودن جدای از فراعقلانی بودن و خردگریز بودن دین است. دوم این‌که آن‌چه کی‌یرکگور می‌گوید درباره ایمان است که امری خردگریز و ورای عقل است نه دین. در اصطلاحات اگزیستانسیال، ایمان باور صادق غیرموجه است درمقابل دانش و علم که باور صادق موجه است (ملکیان ۱۳۷۹: ۱۲۱). به‌هرروی، اگر هم این گفته منتسب به کی‌یرکگور درست باشد که «دین امری غیرعقلانی است»، ذکر مرجع این ادعا ضروری است.

۳. در صفحه ۷۹ چنین ادعایی آمده است: «به‌نظر کی‌یرکگور کسانی که وارد یکی از این سپهرها نمی‌شوند اگرچه از حیث بیولوژیکی انسان هستند اما به‌درستی نمی‌توان آن‌ها را انسان واقعی دانست». اگر آثار سورن به‌ویژه ترس و لرز به‌دقت بررسی شود، برمی‌آید که هیچ انسانی نمی‌تواند هم‌زمان در دو یا سه ساحت زندگی باشد؛ هم‌چنان‌که نمی‌تواند در یک زمان، در هیچ‌کدام از سه ساحت نباشد (ملکیان، به‌نقل از گرجی ۱۳۸۷ ب: ۳۵)؛ بنابراین، تعبیر یادشده نادرست به‌نظر می‌رسد. همین مسئله در صفحه ۹۴ به‌گونه‌ای دیگر نیز تکرار شده است: «همین غزل نشانه‌هایی از تعلق خواجه به هر دو سپهر حسانی و اخلاقی به‌صورت یک‌جا دیده می‌شود».

۴. آن‌چه مؤلف در صفحات ۹۳-۹۸ ذیل بحث داستان شیخ صنعان در مسیر حرکت از سپهرهای سه‌گانه کی‌یرکگور بررسی کرده محل تردید و درخور تأمل است. در داستان شیخ، تنها آرمان او تغییر کرده است و هم‌چنان در پایان نیز شیخ صنعان در ساحت دوم (اخلاقی) است نه دینی. آن شهسواری که کی‌یرکگور در ماجرای ابراهیم تصویر می‌کند در

زمینه و بافت خود معنادار است؛ به عبارت دیگر، این پرسش را می‌توان مطرح کرد که در داستان شیخ صنعان، بی‌یقینی که مهم‌ترین درد و رنج تجربه زیسته انسان در ساحت دینی است (ملکیان، به نقل از گرجی ۱۳۸۷ ب: ۳۵)؛ در کجای داستان شیخ صنعان اتفاق افتاده است؟ آنچه درباره داستان شیخ می‌توان گفت این است که او در این داستان از مطلوب‌های فردی (شهرت، قدرت، محبوبیت، و ...) گذر کرد و به مطلوب اخلاقی (عشق و شفقت و ...) رسید و از مطلوب اخلاقی به مطلوب روان‌شناختی (آرامش و شادی و رضایت باطن و احساس ارزش‌مندی زندگی و ...) نائل شد. کسی که به آرامش و مطلوب روان‌شناختی رسید در ساحت دینی که کی‌یرگگور ترسیم می‌کند نمی‌رسد؛ چون مهم‌ترین ویژگی این ساحت بی‌یقینی است نه آرامش. هم‌چنین آنچه مؤلف در ادامه، در ربط و نسبت مولوی و شمس و مقایسه آن با ساحت سوم زندگی کی‌یرگگور (ساحت دینی) می‌آورد هم محل تردید است. به عبارت دیگر، مولوی (چونان صنعان) در دیدار با شمس از مطلوب فردی گذر کرد و به مطلوب روان‌شناختی رسید؛ همین و بس. آنچه مسلم است، مولوی در پذیرش پیش‌نهاد شمس هیچ شک و تردیدی نکرد؛ حال آن‌که کی‌یرگگور معتقد است بزرگ‌ترین درد و رنج انسان در ساحت سوم (ابراهیم) بی‌یقینی و شک و تردید است نه آرامش؛ و این نکته اساساً در داستان دیدار و تجربه مولوی و شمس برجسته نیست و حتی مولوی پس از دیدار با شمس به مقام شادی و آرامش می‌رسد نه تردید و بی‌یقینی. از این رو، آنچه مؤلف در ادامه، درباره مولوی و صنعان می‌آورد با این ساختار تناسب بیش‌تری دارد که شخصیت اول داستان از مطلوب‌های فردی گذر کرده و به مطلوب روان‌شناختی رسیده است و حال آن‌که در ساحت سوم یعنی ساحت دینی، آرامش معنایی ندارد، بلکه بر اضطراب او افزوده می‌شود؛ چراکه ساحت سوم آرامش‌زداست نه آرامش‌زا و آغاز درد و رنج است (البته درد و رنج قدیسانه و قهرمانانه). همین مسئله در جایی دیگر نیز وجود دارد: «اگرچه آزمونی که شهسوار ایمان می‌بایست از سر بگذراند دشوار و بی‌نظیر است او با اراده‌ای قوی وارد میدان تجربه شگفت برای تصاحب امر محال می‌شود، تردید به خود راه نمی‌دهد و تزلزل به شخصیت او راه نمی‌یابد» (صفحه ۱۱۰). در این‌جا مؤلف باید به روایت‌های چهارگانه سورن از این داستان توأمان توجه کنند. سورن بارها به این نکته توجه دارد که بزرگ‌ترین درد و رنج این ساحت در نزد ابراهیم، به‌عنوان شهسوار ایمان، بی‌یقینی و تردید و شک است که با تعابیری که مؤلف می‌آورد، هم‌چون تردیدگریزی، در تناقض است. هم‌چنین مؤلف در صفحات ۱۴۴ تا ۱۵۰ درصدد اثبات ربط و نسبت گذر مولوی از ساحت دوم (ساحت اخلاقی مدنظر کی‌یرگگور) به ساحت سوم

(ساحت دینی) است. ایشان دست‌یابی مولوی به علوم رسمی زمانه و آشنایی با عرفان زاهدانه را در زمره سپهر اخلاقی در زندگی مولوی می‌داند که هرگز رضایت خاطر مولوی را فراهم نکرد. او در ادامه می‌گوید: «برخلاف آرامشی که در حلقه مریدان به چشم می‌آمد خارخار نارضایتی از درون ناآرام مولوی به گوش می‌رسید. مولوی در خود و با خود درگیر بود. وجود این نارضایتی‌ها مقدمه خروج از سپهر اخلاقی و ورود به سپهر دینی بود». آنچه موجب این تفسیر و تبیین شده است این‌که محقق از قبل مبانی نظری خود را برپایه تلقی و مبانی سپهرهای سه‌گانه کی‌یرکگور استوار ساخته است و سعی می‌کند زندگی مولوی را به نظم و ترتیب یادشده مهندسی کند. به نظر می‌رسد آنچه درباره دست‌یابی به علوم، آشنایی با عرفان، ارشاد و فتوادادن، و ... گفته شده بیش‌تر به ساحت اول (ساحت زیباشناختی و علم‌الجمالی) سپهرهای سه‌گانه سورن نزدیک‌تر است تا سپهر دوم، چراکه مطابق نظر کی‌یرکگور اصل حاکم بر سپهر اول اصل لذت (نیازهای هشت‌گانه و مطلوب‌های فردی) است و اصل حاکم بر سپهر دوم آرمان‌خواهی است. به عبارت دیگر، مولوی در ساحت اول در مطلوب‌های فردی غرقه بود که با دیدار شمس از سپهر اول فاصله گرفت. این‌که مؤلف به تاسی از نوشتار مولوی اشاره می‌کند که بعد از دیدار با شمس از شهرت فاصله گرفته است؛ شهرت‌طلبی با سپهر اول کی‌یرکگور نزدیک است نه با سپهر دوم. قرینه دیگر این‌که وقتی گفته می‌شود: «خار خار نارضایتی از درون ناآرام مولوی به گوش می‌رسید»، این نارضایتی درونی با سپهر اول نسبت بیش‌تری دارد تا سپهر دوم؛ چراکه به گفته سورن، بزرگ‌ترین درد و رنج سپهر اول دل‌زدگی (نارضایتی) و نوجویی در لذت‌طلبی است و فرد در این سپهر، دچار نارضایتی می‌شود، یادکرد این نکته مفید است که سپهر اول با مطلوب‌های فردی (شهرت و محبوبیت و ...) نزدیک است و سپهر دوم با مطلوب‌های اخلاقی (عشق و شفقت، عدالت و عدل، احسان، تواضع، صداقت، و ...) و سپهر سوم با مطلوب‌های روان‌شناختی یا ذاتی (آرامش، شادی، احساس ارزش‌مندی زندگی، رضایت باطن، و ...). با این توصیف، فقط می‌توان گفت مولوی از ساحت اول (مربوط به قبل از سال ۶۴۲) دل‌زده شد نه از ساحت دوم. جالب این‌که مؤلف در ادامه برای توجیه تأویل، که حرکت مولوی از سپهر اخلاقی به دینی است، چنین می‌آورد: «تولد دوباره مولوی به گونه‌ای بود که تمام دانش و منزلت اجتماعی و علمی خود را نادیده گرفت و چونان طفلی نوآموز مقدمات درس عشق را در خدمت شمس تلمذ کرد» (صفحه ۱۵۰)؛ حال آن‌که «عشق» و شفقت در کنار صداقت، تواضع، عدالت، احسان در زمره مطلوب اخلاقی است (ملکیان درس‌گفتار ۱۳۸۸: ۶۵)؛ پس، این‌گونه باید گفت: مولوی از شهرت‌های کذایی سپهر اول

دل زده شده و وارد سپهر اخلاقی شده است. هم‌چنین در صفحه ۱۷۵ آمده است: «مولوی در ۶۴۲ به کمک شمس از مهلک‌ترین عقبه باقی‌مانده سیر و سلوک یعنی شهرت و خوش‌نامی عبور کند تا بتواند در سپهر دینی، گوهر ایمان حقیقی را دریابد». باتوجه به مقدماتی که گفته شد، لذت‌های حاصل شهرت ربط و نسبت بیش‌تری با سپهر زیباشناختی دارد تا سپهر اخلاقی. از این رو، باید گفت ضرورتی ندارد تحولات فکری مولوی را رسیدن مولوی از سپهر دوم (اخلاقی) به سپهر سوم (دینی) بدانیم؛ چراکه اگر بگوییم مولوی بعد از سال ۶۴۲ و دیدار با شمس وارد سپهر سوم یعنی سپهر دینی شده، بالطبع، باید ابراهیم‌وار تمام اسماعیل خود را قربانی می‌کرده است. در این جا پرسش مقلد از مؤلف این خواهد بود که اگر مولوی چنین کرده است، این مسئله در سایر آثار او نظیر *مکتوبات* چه می‌شود؟! چون آن‌چه از این گفته‌ها و نامه‌ها برمی‌آید این است که رنگ‌وبوی سپهر زیباشناختی و اخلاقی بر آن غلبه دارد؛ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان ادعا کرد که مولوی در مثنوی در سال‌های ۶۵۸ تا ۶۶۰ که دفتر اول مثنوی و داستان پادشاه و کنیزک را سرود در ساحت سوم (ساحت و سپهر دینی) است و هم‌زمان در *مکتوبات* خود در ساحت دیگر است. مطابق نظر کی‌یرکگور، نمی‌توان هم‌زمان در دو ساحت بود (ملکیان، به نقل از گرجی ۱۳۸۷ ب: ۳۱-۴۵).

۵. نویسنده در فصل سوم (بخش دوم)، صفحه ۱۷۶، به صورت اجمالی و در فصل چهارم به تحلیل داستان پادشاه و کنیزک باتوجه به واقعه دیدار شمس و مولانا پرداخته است. در این فراز، پادشاه را مولوی و طیب را شمس دانسته است و این ادعا به گونه‌ای طرح شده که گویا نظیره‌ای در پژوهش‌های پیشین ندارد و این رابطه و فهم این رابطه برای نخستین بار در این پژوهش شکل گرفته؛ چراکه با عبارت «خوانش متفاوت» از آن یاد شده است: «این تأویل خوانشی متفاوت از داستان نخست مثنوی به منظور بازجست انعکاس سایه‌وار زندگی خصوصی مولانا و ارتباطات اجتماعی وی با افراد مهم در زندگی اوست» (صفحه ۲۸۷). دو مسئله در این ادعا درخور توجه است: اول این‌که این تم، یعنی درمان بیمار روحانی و روانی توسط پیر و طیب حاذق، بارها به صورت مختلف در منابع پیشین تکرار شده است و به ضرس قاطع نمی‌توان گفت مولوی تجربه دیدار خود با شمس را در این داستان بازسازی کرده است. اگر هم چنین باشد، مولوی در این داستان بیتی دارد و آن این‌که مولوی خود را چونان شمس فردی دریایی می‌داند که شناگری آموخته است:

شه به جای حاجبان فا پیش رفت پیش آن مهمان غیب خویش رفت
هر دو بحری آشنا آموخته هر دو جان بی‌دوختن بردوخته

(مولوی ۱۳۷۴: بیت ۷۴-۷۵)؛

حال آن‌که این ادعای مؤلف (مبنی بر انطباق شخصیت مولوی و شمس به پادشاه و طبیب) در هیچ جای مثنوی و دیوان شمس، که مولوی خود را در کنار شمس دریایی دانسته باشد، دیده نشده است. پس، این انگاره به تأمل بیش‌تری نیاز دارد. درباره تطبیق شاه و طبیب به مولوی و شمس در این داستان، مقاله‌های پژوهش‌های گوناگونی نوشته شده است که یکی از آن پژوهش‌ها مقاله «مردی که دفتر عقل را در مکتب عشق به یکسو نهاد» به قلم پریسا ایزدی (۱۳۸۰) است. این داستان باتوجه به واقعه تاریخی دیدار شمس و مولوی بررسی و بازخوانی شده و ضمن بیان ادوار سه‌گانه حیات مولوی (۶۰۴-۶۰۶؛ ۶۴۲-۶۴۵؛ ۶۴۵-۶۷۲)، مجالس سبعة را حاصل دوره اول، دیوان شمس را حاصل دوره دوم، و مثنوی را حاصل دوره سوم دانسته و در ادامه، شخصیت‌های داستان را به همین شکل صورت‌بندی کرده است؛ یعنی پادشاه سمبل مولوی، طبیب الهی سمبل شمس دانسته شده است.

۶. مؤلف در صفحات ۲۰۱ تا ۲۳۳ و ذیل بخش سوم از فصل سوم (بازتاب زندگی مولانا و نزدیکان او در مثنوی)، به بازتاب زندگی صلاح‌الدین زرکوب در مثنوی می‌پردازد. نکته‌ای تأمل‌برانگیز در این بخش این‌که مؤلف قرار است با ذکر قرائن و دلایل روشن این بازتاب را نشان دهد؛ برای نمونه، باتوجه به مخالفت کافران با انبیا و داستان ابلیس و آدم، بر بطلان قیاس و ظاهربینی اشاره می‌کند و ابیاتی از دومین داستان دفتر نخست مثنوی، یعنی داستان مرد بقال و طوطی می‌آورد.

جمله عالم زین سبب گم‌راه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد

و آن‌ها را ناظر به تجربه مخالفت مریدان و اطرافیان مولوی با زرکوب می‌داند. البته می‌توان این قیاس را پذیرفت، ولی این نکات درباره شمس و صلاح‌الدین هم مصداق دارد و چه ضرورتی دارد که این را نشانه بازتاب زندگی زرکوب در مثنوی بدانیم. به عبارت دیگر، اشارات صریح و توأم با قرینه به صلاح‌الدین در کجای مثنوی است؟ هرچه هست مباحث کلی در مورد عدم تفاوت انسان‌های کامل در مثنوی است که درباره هر شخصیتی هم‌چون شمس و صلاح‌الدین و ... هم صدق می‌کند. در ادامه همین بخش، مؤلف می‌گوید در مقالات شمس، فقط دو بار به نام صلاح‌الدین اشاره شده و به صفحه ۱۴۰ کتاب مقالات شمس استناد می‌کند (صفحه ۲۱۰). در مرتبه دوم حکایتی می‌آورد که صلاح‌الدین سخنان شمس را به آواز می‌خوانده و شمس از صدای او متلذذ می‌شده است؛ اما در کمال تعجب، مرجع حکایت را به نقل از افلاکی در مناقب العارفین (افلاکی ۱۳۶۲: ج ۲، ۳۷۷) می‌آورد نه از مقالات شمس. نکته تعجب‌آور دیگر این‌که در این جلد و صفحه مناقب، هیچ اشاره‌ای به این داستان نشده و معلوم نیست مؤلف از کجا این شاهد مثال را آورده است.

۷. نویسنده در صفحات ۲۱۰ تا ۲۱۵ به مخالفت مریدان با صلاح‌الدین می‌پردازد که بیشینه شواهد از سخنان افلاکی و سلطان ولد است؛ که باید گفت: قرار بود در این بخش، بازتاب زندگی صلاح‌الدین در مثنوی بررسی شود نه ...؛ چنان‌که هدف و عنوان کتاب هم همین ادعا را دارد. در صفحه ۲۱۳ نیز دو اشکال عمده وجود دارد. «اغلب طاعنان و طاغیان، حضرت شیخ صلاح‌الدین را نادان و عامی می‌خواندند و از غایت جهل و عمامی را عامی می‌دانستند و لوح محفوظ را از لوح حافظ فرق نمی‌کردند» (همان: ج ۱، ۷۰۵). نخست این‌که این شاهد مثال مربوط به جلد دوم مناقب افلاکی است و دیگر این‌که در آن متن، به جای «می‌دانستند» واژه «نمی‌دانستند» آمده است.

۸. مؤلف، در ادامه، داستان موسی و شبان (صفحه ۲۱۵) را با توجه به احتمال پاسخ گفتن مولانا به مریدان درباره تفاوت علم وهبی و مکسبی نقل می‌کند و با تجربه دیدار مولوی و صلاح‌الدین پیوند می‌دهد. این داستان مانند داستان موسی و خضر و در متون عرفانی به کهن‌الگوی سفر و گذر (از شریعت به حقیقت) تبدیل شده است و قرینه صارف‌های برای نسبت داستان آن به داستان عامی بودن صلاح‌الدین زرکوب وجود ندارد. در ادامه، مؤلف در صفحات ۲۱۸ تا ۲۳۳ به بررسی داستان موسی و شبان با توجه به زندگی‌نامه صلاح‌الدین می‌پردازد و به نقل از عبدالکریم سروش دو لایه داستان (تقابل اهل تشبیه و تنزیه / تقابل دین‌داری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش) را نشان می‌دهد و در لایه سوم نیز می‌گوید این می‌تواند حکایت حال صلاح‌الدین زرکوب و مولوی و مریدان مولوی باشد (صفحه ۲۲۶). چند پرسش در این جا مطرح است: نخست این‌که مقصود از لایه چیست؟ در معنای متعارف، لایه‌های یک متن یعنی گذر از یک معنا به معنای دیگر (درونی‌تر) است؛ در این تفسیر، دو قسم (تقابل اهل تشبیه و تنزیه / تقابل دین‌داری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش) یک لایه است که با دو نام همراه شده است. به عبارت دیگر، اگر چنین باشد که یادکرد یک مفهوم با نام‌های مختلف به معنای لایه‌های متن باشد؛ در آن صورت می‌تواند لایه‌های دیگری هم ذکر کرد؛ برای نمونه، نویسنده این جستار می‌تواند این داستان را بر مبنای ابزار شناخت در عرفان به دو قسم ابزار شناخت مستقیم (حس و تجربه، شهود، حافظه، و درونگری) (سمبل شبان / چوپان) و ابزار شناخت غیرمستقیم (استدلال و گواهی دیگران) (سمبل موسی) تصویر کند و آن را لایه چهارم داستان بنامد؛ حال آن‌که وارد لایه‌های عمیق‌تری از داستان نشده است و روی دیگر همان طبقه‌بندی پیشین است. نکته دیگر این‌که مؤلف کتاب لایه سوم داستان را حکایت حال صلاح‌الدین و مولوی می‌داند و البته مطابق یادداشت شماره ۸، عبدالکریم سروش

نیز در «قمار عاشقانه» تمام این سه لایه را بررسی کرده است. آنچه مسلم است تاجایی که از این اثر برمی‌آید، سروش این لایه را به این صورت مطرح نکرده است. ضمن این که این بحث برخلاف دو قسم نخست (تقابل اهل تشبیه و تنزیه/ تقابل دین‌داری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش) که در مقام نظر است، در مقام مصداقیابی است نه لایه که البته خالی از اشکال نیز نیست. به عبارت دیگر، به فرض این که تعبیر لایه سوم برای داستان حاضر پذیرفتنی باشد، قرائن عدم سنخیت این داستان با صلاح‌الدین بیش از تطبیق است. داستان موسی و شبان طبق روایت فروزان‌فر در *عقد الفرید* و *عیون الاخبار* ابن‌قتیبه و *حلیة اولیا* و جلد چهارم *حیاء العلوم غزالی* و *تفسیر ابوالفتوح* (فروزان‌فر ۱۳۸۵: ۱۹۵) نیز به صور مختلف آمده است و اگر هم قرار باشد با توجه به تجربه زیسته مولوی تطبیق داده شود، شخصیت شبان از نظر ویژگی‌های بارز شخصیتی (ترک آداب ظاهری و ...)، سازگاری بیش‌تری با شمس تبریزی دارد تا با صلاح‌الدین. از سویی دیگر، ویژگی‌هایی هم‌چون سادگی و ... که در داستان موسی و شبان آمده است، نه تنها به صلاح‌الدین اختصاص ندارد، که این تفسیر و توجیه مبنای درستی نیز ندارد و اگر شبان داستان را با صلاح‌الدین قرینه‌یابی کنیم، قرینه موسی چه می‌شود؟ (البته مؤلف آن را به مریدان مولوی قرینه‌سازی کرده است که در حد گمان است). مؤلف در ادامه، در رد قرینه‌سازی خود چنین آورده است: «چوپان بعد از انتقاد توبیخ‌گون موسی احساس پشیمانی کرد و سر به بیابان گذاشت منابع تاریخی از بروز چنین احساس و رفتاری در صلاح‌الدین خبر نمی‌دهند» (صفحه ۲۳۱)؛ اگر چنین است، پس چه توجیهی دارد که شخصیت چوپان را با صلاح‌الدین قیاس کنیم؟ و البته این گنش (سر به بیابان گذاردن) با شمس قرابت بیش‌تری می‌شود و می‌توان شبان را شمس تجربه زیسته مولوی دانست. در ضمن، اگر قرار باشد چنین تفسیرهایی از داستان‌های مثنوی شود، کدام داستان است که به لطایف مختلف نتوان قرینه‌ای در زندگی مولوی بیرون آورد. مشابه همین فرضیه، یعنی انطباق زندگی حسام‌الدین در مثنوی، در بخش چهارم فصل سوم نیز این تصور را برای خواننده ایجاد کرده است که مؤلف مثنوی را به متن تاریخی تقلیل داده است.

۹. نویسنده در صفحات ۲۱۳ و ۲۳۲، ماجرای نقشه قتل حسام‌الدین را بیان کرده که مولوی در دفتر ششم بدان پرداخته است. البته قرینه این ادعا روشن نیست در کجا و کدام ابیات آمده است. در صفحه ۲۳۲ آورده است: «بنابه قول صریح مولانا در دفتر ششم، مریدان نقشه قتل حسام‌الدین را کشیده بودند و ...»؛ این قول صریح کجا آمده است؟ البته در ادامه آورده است:

تازمانی که همه آثار و نسخه‌های خطی مربوط شناسایی نشود نمی‌توان در مورد اصالت این روایت‌ها نظر قطعی داد. البته منظور ما روایت‌های کرامت‌تراشانه افلاکی نیست؛ بلکه آن دسته از روایت‌هایی است که روابط مولوی و اطرافیان او را با یکدیگر بدون اغراق و کرامت‌تراشی گزارش می‌کنند (صفحه ۲۱۴).

معلوم نیست مؤلف از کدام نسخه تصحیح‌نشده سخن می‌گوید و کدام کتاب به‌جز گفته‌های افلاکی و سلطان ولد و ... است که کراماتیزه نشده باشد؟ این نکته به‌صورت مبسوط در صفحه ۲۵۲ تکرار شده است: «حسادت و دشمنی مریدان با حسام‌الدین تا بدان جا ادامه یافت که در سال‌های واپسین عمر مولانا یعنی زمانی که دفتر ششم در حال سروده‌شدن بود آن‌ها نقشه قتل او را می‌کشیدند و ...» و آن‌گاه ابیات زیر را برای شاهد مثال آورده و دوباره در صفحه ۳۲۴ نیز تکرار کرده است:

ای ضیاء الحق حسام دین و دل کی توان اندود خورشیدی به گل
قصد کردستند این گل‌پاره‌ها که پوشانند خورشید تو را

پوشیدن در کدام بیت از ابیات دیگر مثنوی به معنای قتل به‌کار رفته است. پوشیدن به معنای کتمان کردن و نفی و نادیده گرفتن و انکار است نه کشتن. مولوی می‌گوید، هم‌چنان که خورشید را نمی‌توان گل گرفت، خورشید وجودی تو نیز قابل کتمان نیست؛ بنابراین، از پوشانیدن و قصد بر پوشیدن حضور و جلوه حسام‌الدین سوءقصد بر نمی‌آید؛ چنان‌که زمانی و استعلامی در شروح مثنوی نیز در مقام تبیین و تشریح این ابیات وارد این مقوله و تأویل نشده‌اند (زمانی ۱۳۸۴: دفتر ششم، ۲۰۱۰-۲۰۱۱؛ استعلامی ۱۳۷۲: دفتر ششم، بیت ۲۰۱۷-۲۰۱۸). شاید اشتباه مؤلف از این‌جا نشئت گرفته باشد که در بافت متون متأخر، واژه «قصد» بارها به معنی «سوءقصد» به‌کار رفته است، که البته در این بیت به‌نظر نمی‌رسد چنین باشد. به‌طور مسلم، از این بیت به‌تنهایی بر نمی‌آید که مولوی از نقشه قتل حسام‌الدین توسط مریدان به‌صراحت خبر می‌دهد. گویا طاهری در بیش‌تر موارد، فقط حدس خود را بیان می‌کند و این تنها ظن و گمانی است که اثبات‌شدنی نیست و این ادعا که این حدس و گمان‌ها به نظریه تعبیر شده است منطقی به‌نظر نمی‌رسد. «نخستین باری که در مثنوی از حسام‌الدین سخن به‌میان آمده و حاوی اطلاعات بسیار ارزنده‌ای برای اثبات نظریه (پیوند میان این داستان با شخصیت‌های پیرامون مولوی) ماست» (صفحه ۲۴۷)؛ مؤلف این نوع برداشت از متن را در موارد دیگر نیز انجام داده است: «ابیاتی که به‌عنوان نتیجه حکایت آمده و در آن‌ها به رابطه کنعان و نوح و شاگرد و استاد اشاره شده، حدس ما

را تقویت می‌کند» (همان: ۲۲۹)؛ «شاید مولوی، داستان فقیر و گنج‌نامه‌ای را که به او نموده شد در تبیین این وضعیت سروده باشد» (همان: ۲۲۸)؛ «تنها از فحوای انتقادات شماتت‌گون مولوی می‌توانیم حدس بزنیم که به احتمال، علاءالدین تمایلی به اهل فلسفه داشته و راه عرفان را به دیده تحقیر می‌نگریست» (همان: ۲۶۸) و ...

۱۰. مؤلف در ادامه و در فصل‌های ۴ و ۵ و ۶ با توجه به سه سپهر کی‌یرکگور به ترتیب به بررسی سه داستان پادشاه و کنیزک، طوطی و بازرگان و دقوقی پرداخته و در فصل ۵، داستان طوطی و بازرگان را با سپهر دینی و داستان دقوقی را با سپهر اخلاقی نسبت داده است. از نوع این طبقه‌بندی برمی‌آید که داستان پادشاه و کنیزک را با سپهر زیباشناختی متناظر ساخته است که البته این طبقه‌بندی خالی از اشکال نیست؛ چراکه اگر این سه داستان متناظر با سه سپهر کی‌یرکگور فرض شود؛ کی‌یرکگور سه ساحت را به ترتیب (زیباشناختی، اخلاقی، و دینی) و ذیل عمل ابراهیمی مطرح می‌کند؛ بهتر بود نویسنده نیز پس از داستان پادشاه و کنیزک (ساحت اول)، داستان دقوقی را مطرح می‌کرد که مطابق نظرش، با سپهر اخلاقی متناظر فرض شده است؛ سپس در پایان، داستان طوطی و بازرگان را مطرح می‌کرد که به ادعای وی متناظر با سپهر دینی است. دیگر این که به نظر می‌رسد مؤلف کتاب نگاه دیگری به جز دیدگاه کی‌یرکگور به سپهرهای سه‌گانه دارد؛ چراکه نمی‌توان این سه داستان را به صورت کامل با این سه ساحت منطبق دانست. در این مجال، به منظور توجیه این کلام و گفت‌وگوی بیش‌تر با مؤلف، دیدگاه کی‌یرکگور را بررسی بیش‌تری می‌کنیم.

در ساحت اول یا علم‌الجمالی یا زیباشناختی یا تدوقی، تمام زندگی فرد تحت سیطره اصل لذت است و هدف انسان جز التذاذ نیست و به هرچه می‌نگرد از جماد و نبات و حتی خدا تنها در پی بهره‌جویی و التذاذ است. به تعبیر کی‌یرکگور انسان در مرحله اول زندگی به هر چیزی حتی به تصورات و علوم و مکتب‌ها و دین به چشم سرچشمه لذت می‌نگرد (گرجی ۱۳۸۷ ب: ۳۴-۳۶). با این توصیف، داستان پادشاه و کنیزک نمی‌تواند یک‌سره با این ساحت تفسیر شود.

در ساحت دوم، یعنی اخلاقی، به جای لذت، آرمان بر زندگی انسان حاکم است و او در پی تحقق آرمان‌های اخلاقی است و می‌تواند یک یا چند آرمان داشته باشد. آرمان حقیقت‌طلبی، آزادی‌خواهی، و عدالت‌طلبی که زندگی انسان اخلاقی را معنادار می‌کند و ناکامی در تحقق آن خشم و کینه و نفرت را به دنبال دارد. با این توصیف نیز داستان دقوقی نیز یک‌سره با این ساحت تطبیق‌دانی نیست.

در ساحت سوم، یعنی ساحت دینی، انسان با عالم ماورای طبیعت (خدا)، وارد دادوستد می‌شود (همان: ۳۴-۳۶). داستان طوطی و بازرگان نیز یک‌سره در این ساحت درخور بررسی نیست.

به نظر می‌رسد با توجه به گفتمان کی‌یرکگور، داستان طوطی و بازرگان حرکت از ساحت اول، یعنی علم‌الجمالی، به ساحت دوم و سوم است؛ نه این‌که یک‌سره در ساحت سوم تفسیر شود، به‌مانند داستان ابراهیم در نگاه کی‌یرکگور. مؤلف در تفسیر این داستان می‌گوید: «در یکی از سطوح معنایی داستان، مولانا باز هم حکایت حال خود یعنی چگونگی گذر از سپهر اخلاقی و ورود به سپهر دینی را به مدد شمس روایت کرده است» (صفحه ۳۳۷) با دقت به نکاتی که پیش‌تر گفته شد، چگونه مولوی در ساحت دوم، یعنی ساحت اخلاقی است؟ او در آغاز، غرق در لذت‌های حاصل التذاذ مطلوب‌های فردی (شهرت و ...) بوده است و دیدار با شمس به معانی ترک این سپهر است. هم‌چنان‌که خود مؤلف می‌گوید: «مولانا پیش‌از آن‌که قصه را آغاز کند به مخاطرات شهرت و مورد توجه خلق بودن اشاره کرده ...» (همان: ۳۴۳). پس، دوباره باید یادآوری کرد که شهرت، به‌اصطلاح کی‌یرکگور، مربوط به سپهر زیباشناختی است نه اخلاقی. هم‌چنین مؤلف در بررسی این داستان می‌گوید: «مضمون اصلی طوطی و بازرگان مولانا، مرگ قبل از مرگ نیست؛ زیرا طوطی داستان مولانا هنگامی‌که از قفس به بیرون افکنده می‌شود، نمی‌گوید راه رستگاری مُردن از خویش است؛ بلکه به آفات خوش‌نامی ... اشاره می‌کند» (همان: ۳۴۹). اگر این ادعا و درک از این داستان درست باشد، پس، مواردی هم‌چون «خویش‌تن مرده پی این پند کرد» و «مرده‌شو چون من که تا یابی خلاص» در این داستان چه می‌شود؟ ضمن این‌که هر جا می‌گوید که از شهرت و مطلوب‌های فردی جدا شو تا رهایی یابی، بالقوه می‌تواند با مرگ قبل از مرگ، پیش از رهایی جان از بدن، نسبت داشته باشد و چه اصراری بر این است که بگوییم از نظر مولوی، راه رستگاری ترک خوش‌نامی است نه مُردن از خویش. نویسنده در ادامه بررسی مناجات‌های این داستان می‌گوید:

عبور از این مهالک (شهرت و ...) بی‌عنایات خدا و خاصان درگاه او (امثال شمس) برای بنده‌ای از بندگان مبتلا در بند اشتهار میسر نمی‌شود. این مناجات تبیین‌کننده موقعیت حال راوی است یعنی زمانی که درست، این اشعار (ابیات دفتر دوم) داشت سروده می‌شد و مولوی با ارشاد و راه‌نمایی شمس این عقبه سیر و سلوک عرفانی عبور کرده و به مقام ایمانی رسیده بود ... (همان: ۳۶۵).

روشن است که مولوی دفتر دوم و بالطبع این اشعار را بین سال‌های ۶۶۲ تا ۶۶۴ سروده است. پرسش این است که چگونه این ابیات که در سال ۶۶۲ به بعد سروده شده است با زمان دیدار مولوی با شمس مصادف فرض شده است؟ چراکه مولوی در سال‌های ۶۴۲ تا ۶۴۵ با شمس هم‌راه بوده و مولوی سال (۶۶۲) از این شهرت‌ها فاصله گرفته بود.

هم‌چنین در صفحه ۳۵۱ آورده است که نوح و موسی و یحیی به دلیل رستن از خلق و به خدا پیوستن ... شهسواران ایمان بودند ... در این‌جا باید به این نکته توجه کرد که «شهسوار ایمان» اگر در زمینه و اصطلاحات کی‌یرگگور است که هست؛ هیچ‌کدام از انبیای یادشده کنش ابراهیمی نداشتند و صرف این‌که فردی از خلق رها شود و به خدا پیوندد شهسوار ایمان نیست. فقط حضرت ابراهیم مصداق شهسوار ایمان است که در ساحت و سپهر دینی اسماعیل خود را قربان می‌کند و آن اضطراب را (که در بافت اندیشگانی کی‌یرگگور معنای خاصی دارد) موسی و یحیی، و ... نداشتند. همان حالتی که مولوی هم ابراهیم را در آن حالت منحصر به فرد می‌بیند.

۱۱. مؤلف محترم در بررسی داستان اول مثنوی (همان: ۲۸۵)، کنیزک را سمبل کیمیاخاتون و زرگر را سمبل علاءالدین محمد دانسته است. نکته این‌جاست که در زندگی مولوی، شمس عاشق کیمیاخاتون شد و اگر چنین تفسیری وارد باشد، باید گفت طیب الهی، که مطابق نظر مؤلف، همان شمس است که عاشق کنیزک شده باشد؛ حال آن‌که پادشاه (که به ادعای مؤلف همان مولوی است) و زرگر (که به ادعای مؤلف همان علاءالدین محمد است) عاشق کنیزک شده‌اند. البته مؤلف سعی می‌کند با تعابیر دانش روایت‌شناسی هم‌چون «جابه‌جایی» و «انتقال» این مسئله را توجیه کند که آن هم منطقی به نظر نمی‌رسد. در این کتاب، ادعاهایی مطرح شده است که به فرض درستی آن، مدعاهایی نیز برآمده که محل تردید است؛ برای نمونه، در صفحه ۲۹۲ گفته شده است:

اگر نی‌نامه را ناظر بر تجربه فردی دوران کودکی یا نوجوانی مولانا بدانیم که ماجرای مهاجرت از شرق به غرب را با ابهام بی‌اندازه‌ای گزارش می‌کند [ادعا]، داستان پادشاه و کنیزک مهم‌ترین دوره حیات او یعنی زندگی در قونیه و ملاقات با شمس را گزارش می‌کند. با این تحلیل، داستان نخست مثنوی یکی از معدود داستان‌هایی است که مولانا از زندگی خصوصی خود جاپایی نسبتاً صریح‌تر به‌جا نهاده و آن را نقد حال خود نامیده است (مدعا).

در این‌جا باید پرسید: بر کدام مبنا و براساس کدام منطق استدلالی، می‌توان از آن ادعا به این مدعا و نتیجه رسید؟ ضمن این‌که مولوی آن را نقد حال ما نامیده است؛ یعنی

سرگذشت هر انسان، نه نقد حال خود (من فردی). در صفحه ۲۹۷ نیز ادعایی دیگر مطرح شده است که مؤلف آن را به حدس و گمان تعبیر کرده و با استناد به ادعای گولپینارلی گفته است:

مولانا نیز مانند شیخ صنعان برای برخاستن از بند تعلقات علم ظاهری و جاه و مقام فقیهانه که شهرتی برای او فراهم کرده بود، احتمالاً به کیمیای خانه‌نشین خود، دل بسته و ناخواسته با فرزند خویش، علاءالدین محمد درگیر رقابتی عاشقانه شده بود ... اسناد تاریخی هیچ اشاره مبهمی نیز به این موضوع نکرده‌اند ...؛ اما نباید این حدس و گمان را به آسانی به یک سو نهاد مولانا مانند هر شخص دانشمند دیگری می‌توانست دل به کنیزکانی بسپارد و با آنان نرد عشق ببازد.

نخست باید پرسید: محمل این ادعا باتوجه به مثنوی (که عنوان و هدف کتاب بررسی زندگانی مولوی باتوجه به آن است) و دیگر آثار مولوی و دیگر مناقب‌نویسان چیست؟ و این ادعا که مولوی به دخترخوانده خود دل بسته باشد، با کدام قرینه تأیید می‌شود؟ نرد عشق باختن مولوی با کیمیاخاتون در کدام منبع و اسناد تاریخی اشاره شده است؟ و اگر منبع خاصی وجود دارد، چرا مؤلف آن‌ها را قید نکرده است؟ نرد عشق باختن مولوی با کیمیاخاتون باتوجه به مقایسه این تجربه با داستان شیخ صنعان به قصد ترک خوش‌نامی چه وجهی دارد؟ به نظر می‌رسد همه این نسبت‌ها و تفسیرها به این دلیل اقامه شده است که مؤلف از قبل این داستان را تجربه زیسته خود مولانا فرض گرفته و پادشاه داستان را همان مولوی دانسته؛ بنابراین، برای این انتساب چاره‌ای ندارد که چنین نتیجه‌ای بگیرد. اگر هم داستان را تجربه زیسته مولوی بدانیم که البته ضرورتی هم ندارد (چنان‌که پریسا ایزدی قبل از مؤلف نشان داده که پادشاه همان مولوی و طیب همان شمس و ... است)، الزاماً تمام اجزای قصه را نباید به جنبه تاریخی زندگی مولوی تطبیق کامل داد و اصرار نداشته باشیم کنیزک همان کیمیاخاتون باشد و آن وقت به تأویل‌های آن‌چنانی (شاید، حدس، گمان، اما، اگر، مکانیزم انتقال و جابه‌جایی، و ...) نیاز باشد؛ پس باید گفت کنیزک در این داستان مجموع مطلوب‌های فردی (قدرت و ...) است و این که می‌گوید این داستان نقد حال ما (همه انسان‌ها) است؛ نه این که اصرار داشته باشیم نقد حال مولوی است. در همین فصل (چهارم)، بر مبنای همین ادعا می‌گوید:

مولوی برای تحقق به بُعد معنوی و استکمال روحی خویش مانند شیخ صنعان، از مهم‌ترین تعلق‌خاطر خویش گذشت و پای بر عرف خانوادگی و نفسانی خود گذاشت

و کیمیا را که مورد علاقه خود وی و علاء‌الدین بود به حکیمی تازه‌وارد بخشید (صفحه ۳۰۵).

در این ادعا نیز، از کجا و با کدام قرینه درون‌متنی و برون‌متنی (اسناد تاریخی) برمی‌آید که مهم‌ترین تعلق خاطر مولوی کیمیا (کنیزک) است؟ از قرائن درون‌متنی برمی‌آید که مهم‌ترین تعلق خاطر مولوی شهرت و محبوبیت فراوان اوست (با استناد به غزل مرده بدم، زنده شدم ...). هم‌چنین، در کجای داستان گفته شده است که پادشاه (مولوی) کنیزک را به حکیم تازه‌وارد (شمس) بخشیده است؟ کنیزک داستان به زرگر بخشیده شد نه حکیم.

۱۲. مؤلف در صفحات ۳۰۲ و ۳۰۳، ابیاتی از مثنوی می‌آورد و مطابق همین فرضیه، تأویل می‌کند. ایشان در این ابیات به بیت:

چون تو را دیدم خود ای روح‌البلاد مهر این خورشید از چشم فتاد

ضمیر «تو» را به شمس و طیب الهی و درمقابل، «خورشید» و «یوسف» را به کنیزک تأویل می‌کند. به نظر می‌رسد خطاب این ابیات (دفتر ششم مثنوی) که در سال‌های ۶۷۰ تا ۶۷۲ سروده شده به حسام‌الدین برمی‌گردد نه به شمس؛ چراکه مولوی در بیت بعد به مخاطب صفت «عالی همت» می‌دهد و بارها حسام‌الدین را به این صفت خوانده است. ضمن این‌که در سال‌های پایانی و با وجود نقش حسام‌الدین در این سال‌ها بعید نیست که مهر خورشید (مهر شمس) در ضمیر مولوی جایش را به مهر حسام‌الدین داده باشد.

۴. نتیجه‌گیری

بررسی کتاب نشان می‌دهد که تحلیل داستان‌ها با توجه به پاره‌ای از قرائن و با عنایت به دیدگاه کی‌یرکگور، فیلسوف اگزیستانسیال، و بهره‌گیری از اصطلاحات ایشان و در تحلیل تجربه زیسته مولوی، خالی از اشکال نیست؛ اگرچه به‌عنوان یک قرائت و خوانش هنری درخور تأمل است. در بخش تحلیل عناصر مربوط به شکل و ساختار باید گفت کتاب با وجود روانی و رسایی و شیوایی نیازمند بازبینی است که مهم‌ترین موارد آن فقدان جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی در پایان، اشکالات صوری و شکلی در برخی از موارد، فقدان دقت در استناددهی، بی‌توازن بودن برخی از یادداشت‌ها و پی‌نوشت‌های فصل با شماره‌های داخل متن، یک‌دست نبودن تاریخ منابع در متن و مآخذ پایانی، ابهام در گفتار و بیان مطلب، ذکر نکردن پیشینه تحقیق در موارد متعدد، و ... است که در متن مقاله، به‌صورت

دقیق به این موارد پرداخته شده است. سپس، منتقد در بخش تحلیل محتوایی، در شانزده فقره این مسئله را واکاوی کرده و سعی کرده در قالب پرسش‌هایی روشن، این نوع از قرائت را تحلیل کند. گفتنی است در این حوزه (نقد محتوایی)، اثر حاضر یکی از آثار مفید و خواندنی در حوزهٔ مثنوی‌پژوهی است و خواندن آن برای همهٔ توده‌ها اعم از متخصصان و مولوی‌پژوهان و علاقه‌مندان به متون عرفانی درخور توصیه است. باوجوداین، منتقد مقاله در چند مورد، ضمن گفت‌وگو با متن و نویسنده، آن را نیازمند بازنگری و بازبینی تشخیص داده است که مهم‌ترین آن به قرار زیر است:

۱. در برخی از موارد ادعاهایی مطرح شده است که به مدعاهای (نتایج) نادرستی منتج شده است.

۲. تحلیل سه داستان پادشاه و کنیزک و طوطی و بازرگان و دقوقی بر مبنای سپهر سه‌گانه کی‌یرک‌گور و البته با توجه به تجربهٔ تاریخی و زیستهٔ مولوی خالی از اشکال نیست. البته نفس این قضیه ممکن است در گام اول چندان مسئله‌ساز نباشد؛ اما در مقام عمل، موجب شده مؤلف قرائت‌هایی از داستان‌های مولوی داشته باشد که خوانندهٔ منتقد ممکن است آن را نپذیرد. نکتهٔ مهم این است که اگر قرار باشد یک متن بر مبنای دیدگاه خاصی، بررسی و خوانش شود، باید به تمام لوازم آن نظریه پای‌بند بود؛ اما در این کتاب، نویسنده هرگاه خوانش خود را از متن با قرائن تاریخی و درون‌متنی دچار اشکال دیده با تعبیری هم‌چون حدس و گمان، روایت و اصل جابه‌جایی و انتقال و ... توجیهی برای آن پیدا کرده است که به نظر می‌رسد خالی از اشکال نباشد. باوجوداین، اثر حاضر به‌عنوان اثر شاخص در حوزهٔ مثنوی‌پژوهی محاسن برجسته‌ای دارد که یکی از بزرگ‌ترین این شاخصه‌ها جرئت و قدرت بازخوانی داستان‌های مثنوی با توجه به نظریه‌های فلسفی و ادبی معاصر است که می‌تواند الگویی برای پژوهش‌های بعدی باشد؛ اگرچه شخصاً با پاره‌ای از این خوانش‌ها موافق نیستم.

کتاب‌نامه

- اشرف‌زاده، رضا (۱۳۷۷)، «شمس آینهٔ وجود مولوی»، *دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه شهید بهشتی*، ش ۲۳.
افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، به تصحیح تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
اکبری بیرق، حسن (۱۳۸۷)، «مطالعهٔ تطبیقی اخلاق از نظر مولانا و کی‌یرک‌گور»، *گوهر گویا*، ش ۷.
ایزدی، پریسا (۱۳۸۰)، «مردی که دفتر عقل را در مکتب عشق به یک سو نهاد»، *صوفی*، ش ۵۲.

- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۵۲-۱۳۵۳)، «شخصیت‌های تاریخی در مثنوی معنوی»، یغما، ش ۱۱-۱۲، س ۲۶، ش ۱.
- پامناری، مهناز (۱۳۸۲)، *بازتاب مقالات شمس در مثنوی*، پایان‌نامه دانشگاه رودهن.
- پوهاند، غلام‌حسن (۱۳۵۶)، «زندگانی مولانا»، *مجله عرفان*، ش ۵ و ۶.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، «آیا می‌توان جلال‌الدین محمد بلخی را از طریق آثارش شناخت»، *مجله کیهان هوایی*.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶)، *با کاروان حله*، تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱)، *یادداشت و اندیشه‌ها*، تهران: اساطیر.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۲۵)، *رساله سپهسالار، به تصحیح سعید نفیسی*، تهران: اقبال.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱)، «رازهای نهان در قصه موسی و شبان»، *مجله علوم انسانی*، دانشگاه تربیت مدرس، ش ۵-۷.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، «قمار عاشقانه نزد مولوی»، *پیام بونسکو*، ش ۲۷۵.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، *قمار عاشقانه شمس و مولوی*، تهران: صراط.
- شاملو، اختر (۱۳۷۷)، «تأثیر فکری و عرفانی شمس در مولانا»، *همایش بزرگداشت شمس تبریزی*.
- شعبانی، معصومه (۱۳۸۴)، *دلیل آفتاب*، تهران: ثالث.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۶)، «زندگانی‌نامه مولانا»، *مجله خواندنی‌های کتاب*، ش ۲.
- شمس تبریزی (۱۳۷۷)، *مقالات شمس، به تصحیح محمدعلی موحد*، تهران: خوارزمی.
- صافی، قاسم (۱۳۷۷)، «تأثیر فکری و عرفانی شمس در مولانا»، *همایش بزرگداشت شمس تبریزی*.
- طاهری، قدرت‌الله (۱۳۹۲)، *روایت سر دل‌بران؛ بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی*، تهران: علمی.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱)، *رساله‌ای در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، تهران: زوآر.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۵)، *احادیث و قصص مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- قبادی، حسین‌علی و دیگران (۱۳۸۶)، «تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای شیوه تداعی آزاد و گفت‌وگوی سقراطی (Free Association)»، *مجله ادبیات دانشگاه تهران*، ش ۱۸۳.
- گرجی، مصطفی (۱۳۸۴)، «تحلیل بوطیق‌ای قصه موسی و خضر در مثنوی و کشف الاسرار»، *پژوهش‌های ادبی*، ش ۹ و ۱۰.
- گرجی، مصطفی (۱۳۸۷ الف)، «بررسی و تحلیل کهن‌الگوی ایمان ابراهیمی در مولوی و سورن»، *ادب‌پژوهی*، ش ۵.
- گرجی، مصطفی (۱۳۸۷ ب)، *هرکه را در دست او بر دست بو (بررسی تطبیقی نگاه مولوی و متفکران ملل دیگر به درد و رنج‌های بشری)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی.

مقدادی، بهرام (۱۳۷۸)، *کیمیای سخن (سرگذشت زن ایرانی در گذشته تاریخی؛ حکایت کنیزک و پدرسالار مولوی، تهران: هاشمی.*

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۴)، *شرح جامع مثنوی، شارح کریم زمانی، تهران: اطلاعات.*

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، *تاریخ فلسفه غرب، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.*

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸)، *درس گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.*

مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲)، *متن و شرح مثنوی مولوی، شارح محمد استعلامی، تهران: زوآر.*

همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۸)، *مقالات ادبی (زندگانی مولوی و عقاید عرفانی او)، تهران: هما.*