Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

The Inversion of Ethical Life in a Narrative from *Fīhi mā Fīhi*

Alireza Aram[1] | Seyyed Ahmad Fazeli[2]✉

1. Phd graduate, Department of Philosophy of Ethics, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran/ E-mail: a.r.aram1359@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Philosophy of Ethics, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran/ E-mail: ahmad.fazeli@qom.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 12 September 2024
Accepted 9 December 2024
Published online 11 February 2026

Keywords:
Mystical Ethics; Moral Will; Rhetoric; Fīhi mā Fīhi; Moral Responsibility.

ABSTRACT

According to the definition adopted in this article, ethical life refers to a lifestyle and individual-social conduct faithful to well-known and accepted moral intuitions, principles, or norms. On this basis, the interpretation of specific behavior or a persistent practice that contradicts the common understanding of ethics while simultaneously being presented as a phenomenon faithful to ethics is recognized as an inverted narration of ethical life. In the present study, a narrative from Rumi's Fīhi mā Fīhi is presented, and the inversion of ethical life in this narrative is examined from a critical perspective. Rumi's moral purpose in presenting the story and its inverted reflection of consequences can be analyzed through the following results: (a) From the narrator's viewpoint, a flexible yet world-governing will rules over human actions, and understanding the mystery of this will is possible through intuitive and aesthetic means. (b) It is by presupposing this will that one can judge successful and unsuccessful individuals and place their actions on the seat of moral judgment. (c) The narrative in question, by dismissing human will, causes the denial of moral responsibility and confirms its dissolution into a fatalistic mystical disposition. (d) This same inverted narration, appropriate to the rhetorical goals of the orator, is considered a persistent cause in weakening mystical ethics.

Cite this article: Aram, Alireza, Fazeli, Sayed Ahmad (2026). The Inversion of Ethical Life in a Narrative from *Fīhi mā Fīhi*. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (1), 163-179. DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.163

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.163

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

Extended Abstract

Introduction

The relationship between ethics and mysticism has become a subject of considerable scholarly attention in recent years, particularly regarding the ethical systems of prominent mystics in the historical tradition of the Islamic world. Rumi, as both a mystical poet and orator, is renowned for presenting narratives and stories that convey mystical themes. His intention in narrating stories involves the empathetic storytelling of a particular lifestyle, along with advocacy for this way of life—essentially the development and repetition of a lived experience. This refers to a lifestyle replete with mystical perspective and reflecting the charter of mystical life, or in equivalent terms, representing "mystical ethics."

This research focuses on a specific narrative from Rumi's Fīhi mā Fīhi that contains particular moral themes. The article examines whether one can explore traditional relationships between ethics and mysticism or open new horizons for understanding this relationship. While attending to the mystical perspective and desired mystical lifestyle—which in this article is recognized as mystical ethics—the critical analysis of this ethical system from a specific angle constitutes the article's primary aim. The research does not seek to impose a discourse external to what Rumi was committed to, but rather focuses on the ambiguous points or crooked lines of that very discourse desired by Rumi as reflected in this mystical-ethical system.

The research employs the concept of "ethical life" as a central analytical tool, defined as a lifestyle faithful to well-known and accepted moral principles or norms. Any teaching or learning that contradicts stable moral qualities and calls for living in a manner contrary to recognized moral standards will also contradict ethical life. In narrating ethical life, such teachings reflect this way of living as crooked and inverted. Based on this definition, Rumi's narrative, despite attempting to be ethical, negates ethical life and, more precisely, presents an inverted interpretation of ethical life.

Research Findings

The article analyzes a specific narrative from Fīhi mā Fīhi in which Rumi describes Genghis Khan's rise to power as resulting from divine favor following a period of prayer and seclusion. According to the narrator, Genghis Khan's military conquests and territorial victories were due to God's grace bestowed upon him after ten days of fasting and supplication in a cave. The narrator suggests that the current tyranny of the Mongols results from their forgetting this hidden divine favor, which will also be resolved through God's grace for the benefit of the oppressed people.

However, this narrative conflicts with historical accounts of Genghis Khan's gradual tribal growth and military successes achieved through a process involving audacity and strategic military action rather than divine intervention following prayer. The article argues that Rumi's narrative, while departing from historical accuracy (which might be acceptable within the context of storytelling), is neither appropriate nor accurate from an ethical standpoint and ultimately fails in its moral purpose.

The research identifies three fundamental problems with this narrative's presentation of ethical life:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

First, regarding foundation: The unwritten and incomprehensible role of supplication in determining individual and collective destiny. The narrative suggests that if, instead of striving for stable self-cultivation and repairing individual and collective deficiencies, one relies on supplication to God, victories and successes will be closer. From a purely ethical perspective, and in terms of the educational impact of this attitude and approach, the effect of supplication is not deep or long-term enough to credit it with moral education or social success. Ethics revolves around effort and endeavor that separates it from unrelated fortunes.

Second, regarding criteria: The absence of a standard for distinguishing morally right from wrong. The narrator adopts what might be called the "winning horse" position, waiting for an individual or people to triumph before speaking of God's grace in determining their fate. According to the narrator's approach in presenting this story, there is no hope for a specific criterion for distinguishing good from bad character and actions. Every victorious people must initially be recognized as God's chosen, and when their oppression exceeds people's capacity, one must still look to God's invisible hand to suppress them.

Third, regarding consequences: The denial of responsibility and acceptance of fate. What can be inferred from analyzing Rumi's narrative is an intentional or unintentional tendency to deny responsibility for human action and accept fate as the main factor in determining the destiny of individuals and peoples. Where destiny is written by a source outside human will, the dismissal of responsibility will be inscribed. The narrator seems not to fully attend to the consequences of his words, turning away from the principle that ethics worthy of emulation and prescription must be defensible in terms of foundation and acceptable in terms of consequences.

The article examines the rhetorical dimension of mystical ethics, analyzing how the narrative strategy employed in Fīhi mā Fīhi—despite its probable aim of moral influence—lacks ethical characteristics in terms of both foundation and result. It treats moral achievements as dependent on remembrance, lamentation, and emotional influence between humans and their transcendent, self-governing sphere. This inverted narration, despite its reversed outcome, was intended in its purpose and initial calculation to convey moral themes, but has borne the burden of inverting ethical life due to rhetorical error. This rhetorical error stems from reliance on the immediate impact of a mind-boggling story on the audience.

Conclusion

The narrative presented in Fīhi mā Fīhi, with the probable aim of moral influence, lacks ethical characteristics in terms of both foundation and result. The research demonstrates that one of the most serious criticisms of mystical ethics becomes clear through this analysis: disciple-cultivating influence through storytelling and narration that is sometimes confused, crooked, and vulgar. The article suggests that mystical ethics needs to present its content and themes appropriately for today's audience understanding and avoid propaganda that is critically rejected by the audience.

This new approach in presenting mystical ethics can link mysticism with modern civil life and pave the way for expanding the positive but neglected and sometimes marginalized aspects of this ethical tradition. The article concludes that with a narrative close to the reality of ethical life, committed to

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

civil coexistence and avoiding the norm-breaking common among some Sufis, mystical ethics can be reconstructed or selected to still provide space and expression for today's audience—with the condition that mystical stories are chosen for better living, not for exciting the audience. The research contributes to the ongoing scholarly discussion about the relationship between ethics and mysticism, particularly in how mystical narratives can be critically evaluated for their ethical content and impact on moral education.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

وارونگی زیست اخلاقی در حکایتی از *فیه‌مافیه*

علیرضا آرام[۱] | سید احمد فاضلی[۲]✉

۱. دانش‌آموخته دکتری، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: a.r.aram1359@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: ahmad.fazeli@qom.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

کلیدواژه‌ها:
اخلاق عرفانی، اراده اخلاقی، ریطوریقا، فیه‌مافیه، مسئولیت اخلاقی.

چکیده

طبق تعریف این مقاله، زیست اخلاقی به معنای سبک زندگی و سلوک فردی–اجتماعی وفادار به شهودات، اصول، یا هنجارهای مشهور و مقبول اخلاقی است. بر این مبنا، تفسیر رفتاری خاص یا سیره‌ای پایدار، که نافی تلقی رایج از اخلاق باشد و همزمان به عنوان پدیده‌ای وفادار به اخلاق معرفی شود، معادل روایتگری وارونه از زیست اخلاقی شناخته می‌شود. در متن حاضر، ضمن بیان حکایتی از *فیه‌مافیه*، وارونگی زیست اخلاقی در این حکایت، از منظری نقادانه بررسی خواهد شد. مقصود اخلاقی *مولوی* از طرح ماجرا و انعکاس وارونه پیامد آن، با نتایج زیر قابل تحلیل است: الف) از نگاه راویْ اراده‌ای منعطف، اما جهان‌فرما بر کنش انسان‌ها حاکم بوده و فهم رمز و راز این اراده به نحو ذوقی و استحسانی میسّر می‌شود. ب) با مفروض دانستن این اراده است که می‌توان درباره افراد کامیاب و ناکام حکم راند و کنش آن‌ها را بر کرسی قضاوت اخلاقی نشاند. ج) روایت مورد بحث به سبب ترخیص اراده انسانی، سبب‌ساز انکار مسئولیت اخلاقی و مویّد انحلال آن به پای منش تقدیرگرای عرفانی است. د) همین روایتگری وارونه و متناسب با اهداف ریتوریک خطیب، سببی پایدار در تضعیف اخلاق عرفانی تلقی می‌شود.

استناد: آرام، علیرضا، فاضلی، سید احمد (۱۴۰۴). وارونگی زیست اخلاقی در حکایتی از *فیه‌مافیه*. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۱)، ۱۷۹-۱۶۳.
DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.163

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.



[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

۱. مقدمه

بحث از رابطه اخلاق و عرفان، در عین توجه به زیرشاخه‌های گسترده هر یک از این دو، موضوعی قابل تأمل است، که در سال‌های اخیر، به صورت عام یا خاص، و مشخصاً تحت پژوهش‌هایی معطوف به نظام اخلاقی عرفای مشهور، در سنت تاریخی جهان اسلام توسعه یافته است. به ویژه می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که در اطراف اندیشه عرفانی *مولوی* و مشخصاً در خصوص اندیشه اخلاقی او یا با هدف استخراج نظام اخلاقی این عارف مشهور تدوین شده است.

مولانا به عنوان شاعر و سخنگویی عارف‌مشرب، به طرح حکایات و داستان‌هایی شهرت یافته که در جهت طرح و انتقال مضامین عرفانی بیان شده‌اند. در واقع، مقصود شاعر از بیان حکایت، روایتگری همدلانه سبک زندگی خاص، به همراه جانبداری از این سبک زندگی و در واقع، توسعه و تکرار یک تجربه زیسته است. منظور، سبک زندگی لبریز از نگرش عرفانی و در جهت انعکاس مرامنامه زندگی عرفانی، یا در تعبیری معادل، حکایت‌گر «اخلاق عرفانی» است. *مولانا* در هر دو مقام شاعر(در *مثنوی* و *دیوان شمس*) و خطیب(در *مجالس سبعه* و *فیه‌مافیه*)، مجموعه‌ای از این تعالیم را به مخاطبان عرضه داشته و اخلاق، سلوک، یا سبک زندگی عرفانی مطلوب خود را منعکس ساخته است.

در توسعه موضوع فوق، توجه به رابطه اخلاق و عرفان، و تحلیل نسبتی دقیق میان وجوه مستمر و روزآمد حیات عرفانی در تلاقی با حیات اخلاقی مقبول در عصر امروز و در دوره مدرن، یا به صورت کلی، حیات اخلاقی مستند به اصول و ضوابط مقبول و مستحکم در تمام ادوار عمر بشر، از مسائلی است که می‌توان در خصوص آن پژوهش کرد و مطالعات جاری را توسعه بخشید. پژوهش حاضر به این مسأله توجه کرده است که آیا می‌توان در حوزه اخلاق و عرفان به واکاوی روابط سنتی میان این دو اندیشید یا افقی را به سوی چشم‌انداز تازه از این رابطه بازگشود؟ در پاسخ به این پرسش است که این تحقیق به زوایایی تازه از این رابطه چشم دوخته است.

ضمن توجه به این نگرش و سبک زندگی مطلوب عارفانه، که در مقاله حاضر به عنوان اخلاق عرفانی شناخته می‌شود، تحلیل انتقادی این نظام اخلاقیْ از جهتی خاص، مقصود این مقاله است؛ البته نه با هدف تحمیل گفتمانی خارج از آن‌چه *مولوی* بدان ملتزم بوده است، بلکه با تمرکز بر نقاط مبهم یا خطوط معوّج همان گفتمانِ مطلوب *مولوی* که در این نظام عرفانی–اخلاقی منعکس می‌گردد. از این رو، در مقاله حاضر، ابتدا روایتی از کتاب *فیه‌مافیه مولوی* نقل می‌شود، که این روایت حاوی مضامین اخلاقی خاص می‌باشد. در ادامه، طی دو گام، ابتدا مضامین اخلاق‌شناختی جاری در این روایت با تکیه بر تعبیر «زیست اخلاقی» توصیف می‌شود و در ادامه، نگاه اخلاقی واضح در حکایت *مولوی* تحلیل خواهد شد. هدف از این تحلیل، سنجش نسبتی متعادل میان استحکام مبنای اخلاق عرفانی مطلوب *مولوی* با انسجام روایت متصل به این نظام اخلاقی است؛ که این دو بُعد در تنقیح شخصیت اخلاقی و توصیه به کنش اخلاقی موثر هستند.

پیش از طرح روایت *مولوی*، لازم به ذکر است که به رغم توجهات اخیر به اخلاق عرفانی و به ویژه توجه محققان به نظام اخلاقی *مولوی*، که پیش‌تر بدان اشاره شد، پژوهشی با این مساله خاص–یعنی سنجش شیوه روایی *مولوی* در انعکاس زیست اخلاقی–آن هم در این حکایت خاص از کتاب *فیه‌مافیه* فاقد پیشینه است. در واقع، هرچند رابطه اخلاق و عرفان مورد توجه پژوهشگران بوده و اینک وجه عام این تحقیق شمرده می‌شود، و اگرچه توجه به وجوه اخلاقی اندیشه *مولوی* نیز مورد عنایت محققان واقع شده و از این حیث وجه خاص تحقیق هم واجد پیشینه است، اما توجه به کتاب *فیه‌مافیه* و برگزیدن روایتی معین از آن که حاوی مضامین قابل نقد و بررسی در حوزه اخلاق عرفانی با تمرکز بر کلیدواژه «زیست اخلاقی» باشد، به عنوان وجه اخص از رابطه اخلاق و عرفان تلقی می‌شود و این وجه اخص تاکنون مورد توجه و اقبال محققان واقع نشده و فاقد هرگونه پیشینه است. در عین حال، انعکاس حمله مغولان در آثار *مولوی* مورد توجه پژوهشگران واقع شده؛ که در این توجه، گاه به همین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

حکایت خاص از *فیه‌مافیه* هم توجه شده است. به عنوان نمونه‌ای متأخر، در مقاله «مولوی و مغولان» (یاحقی و محمودی، ۱۳۹۰) ضمن بیان این حکایت از *فیه‌مافیه*، مواضع *مولوی* در خصوص مغولان از میان آثار متعدد او نقل شده است. نویسندگان این مقاله با تفسیری همدلانه، واکنش‌های *مولوی* به حمله مغول را ترکیبی از رویکرد منحصراً عرفانی او، به انضمام هم‌صدایی با تلقی عمومی از این حمله تلقی کرده‌اند. به این معنا که *مولوی* هم‌صدا با تلقی عموم معاصرانش، این حمله را نتیجه ظلم حاکمان و انحراف امت از مسیر حق و نتیجتاً، نشانگر غضب خداوند خوانده، متقابلاً با رویکرد عرفانیِ خاص خود اشتغال مفرط به امر دنیا را مخلّ زیست معنوی–عرفانی دانسته است. ضمن ارج نهادن به پژوهش‌های پیشین و همچنان‌که بیان شد، مقاله پیش‌رو از حیث تأکید بر تعبیر نسبتاً معاصر «زیست اخلاقی» و جست‌وجوی تحلیلی–انتقادی آن در حکایتی خاص از کتاب *فیه‌مافیه*، از آثار پیشین متمایز است.

در روش تحقیق، مسیر نگارنده بر محور توصیف روایت و تحلیل مفاد آن از منظری انتقادی خواهد بود. همچنین در خصوص اصطلاح‌شناسی تحقیق، ضمن آن‌که تعبیر زیست اخلاقی در بخش سوم این مقاله تنقیح و تقریر خواهد شد، این توضیح هم ضروری است که در مقاله حاضر، تعابیر قصه، داستان، روایت و حکایت معادل یکدیگر به کار رفته‌اند و به وجهی مشترک از معانی لغوی، عرفی و مصطلح–یعنی بیان یک رویداد یا سرگذشت واقعی یا خیالی–دلالت دارند. با این وصف، توصیف مضمون زیست اخلاقی در قصه (داستان، حکایت یا روایتی) از کتاب *فیه‌مافیه*، همراه با تحلیل موفقیت *مولوی* در انعکاس زیست اخلاقی در این سرگذشت واقعی یا خیالی، مقصودی است که در سطور پیش رو دنبال خواهد شد.

۲. نجوای چنگیز و فتوحات مغول

مولوی در مجلس خطابه، ضمن یکی از حکایاتی که اکنون در کتاب *فیه‌مافیه* جای دارد، به عزلتی اشاره دارد که نهایتاً سبب‌ساز بختیاری چنگیز شده است. با این تفصیل که طبق قصه خطیبِ *فیه‌مافیه*، چنگیز توفیقات جنگی و فتوحات سرزمینی خود را مدیون عنایتی می‌داند که حق تعالی نصیب او ساخته است. در واقع، راوی *فیه‌مافیه* در مجلس وعظ اخلاقی به دنبال انتقال این مضمون صریح است که: هر آن‌چه چنگیز از فتوحات بدان دست یافته را باید مدیون همان عزلت و مناجاتی دانست که در لَمعه‌ای از الطاف حق تجلّی نموده و لحظه‌ای شگرف را در سرنوشت خان مغول رقم زده است. راوی در شرح مراتب اوج‌گیری چنگیزخان آورده است:

> *گفت مغولان که اوّل درین ولایت آمدند عور و برهنه بودند، مرکب ایشان گاو بود و سلاح‌هاشان چوبین بود؛ این زمان محتشم و سیر گشته‌اند و اسبان تازی هرچه بهتر و سلاح‌های خوب پیش ایشان است. فرمود که آن وقت که دل شکسته و ضعیف بودند و قوّتی نداشتند خدا ایشان را یاری داد و نیاز ایشان را قبول کرد. درین زمان که چنین محتشم و قوی شدند حق تعالی با ضعف خلق، ایشان را هلاک کند تا بدانند که آن عنایت حق بود و یاری حق بود که ایشان عالم را گرفتند، نه به زور و قوت بود. و ایشان اوّل در صحرایی بودند دور از خلق، بینوا و مسکین و برهنه و محتاج. مگر بعضی ازیشان به طریق تجارت در ولایت خوارزمشاه می‌آمدند و خرید و فروختی می‌کردند و کرباس می‌خریدند جهت تن‌جامه خود. خوارزمشاه آن را منع می‌کرد و تجّار ایشان را می‌فرمود تا بکشند و از ایشان نیز خراج می‌ستد و بازرگانان را نمی‌گذاشت که آنجا بروند. تاتاران پیش پادشاه خود به تضرّع رفتند که هلاک شدیم. پادشاه ایشان ازیشان ده روز مهلت*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

طلبید و رفت در بن غار و ده روز روزه داشت و خضوع و خشوع پیش گرفت. از حق تعالی ندایی آمد که «قبول کردم زاری تو را بیرون آی هرجا که روی، منصور باشی.» آن بود چون بیرون آمدند به امر حق منصور شدند و عالم را گرفتند. (مولوی، ۱۳۸۷: ۸۰)

در واقع، تمام حکایت در این بیان خلاصه می‌شود که: حق به خان مغول ندا داده منصور باشی و او به امر و توفیق حق منصور شده است. از نگاه راوی، طغیان فعلی مغول و ستمی که بر مردمان زمانه او روی می‌دهد، نتیجه غفلت مغولان از آن توفیق پنهانی حق است؛ که آن هم با عنایت حق به سود آن مردمان مظلوم حل و فصل خواهد شد. البته این روایت *مولوی* با روایت مورخین از فرآیند اوج و فراز چنگیز همخوان نیست. *اقبال آشتیانی* حاصل پژوهش خود درباره این خان مغول را چنین خلاصه کرده است:

تموچین سیزده ساله بود که پدرش وفات یافت و چون جماعتی از مغول اطاعت او را گردن ننهادند دچار زحمت شد و پس از تحمل مشقات بسیار بر دشمنان غلبه کرد سپس پیش رئیس قبیله کرائیک که اُونگ خان نام داشت و پیرو مذهب مسیح بود رفت و با او دوستی کامل پیدا کرد و اونگ خان به سبب سوابق الفتی که با پدر تموچین داشت او را پیش خود محترم میداشت و زیر بار امر امپراتور چین برای دفع و سرکوبی او نمیرفت ولی این دوستی زیاد دوامی‌نکرد چه تموچین روز به روز قویتر میشد و اونگ خان از بیم آنکه مبادا روزی از عهده او برنیاید بحیله در صدد ساختن کار او برآمد اما تموچین از خیال او مسبوق شد و با اتباع خود هجرت کرد. اونگ خان قشون به عقب تموچین فرستاد و بین طرفین نزاع درگرفت و تموچین غلبه یافت و خان قبیله کرائیت کشته شد این واقعه بر شوکت و اسم و اعتبار تموچین افزود و بسیاری از قبایل دیگر حکم او را پذیرفته زیر فرمانش درآمدند و از این تاریخ به چنگیز خان معروف شد. (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۵)

چنان‌که در روایت *اقبال آشتیانی* قابل ملاحظه است، چنگیز رشد قبیله‌ای و توفیقات نظامی خود را در یک فرآیند تدریجی و سلسله‌مراتبی و البته با چاشنی جسارت و تهور کسب کرده است. این‌که کشورگشایی او حاصل عزلت چنگیز و عنایت حق به او و طایفه مهجور و دلشکسته‌اش باشد، در روایت تاریخی فاقد شواهد روشن است. در واقع، روایت *مولوی* ضمن خروج از مرزهای دقت تاریخی، نوعی از عامه‌پسندی را با هدف القاء مضمون و منش خاص در پیش گرفته است. این رویکرد، ضمن این‌که از دقت و صحت تاریخی خارج می‌شود (که البته به مقتای فضای قصه و داستان قابل پذیرش و اغماض است)، از حیث نتیجه درخواستی راوی هم کارآمد نیست و در واقع، مطابقت و فایده را همزمان از دست می‌دهد. به تفصیلی که بیان خواهد شد، روایت *فیه‌مافیه* در حوزه موسوم به اخلاق عرفانی و اهداف مستتر در این اخلاق، واجد توفیق نیست.

در ادامه به این نکته توجه خواهد شد که این روایت ضمن برخورداری از صبغه اخلاقی-یا به بیان دقیق‌تر، به‌رغم برخورداری از نیت اخلاقی از سمت راوی-که درخور تأمل و تقدیر اخلاقی است، در ایفای مقصود خود قرین توفیق نیست؛ چرا که صرف نیت‌مندی اخلاقی که شرطی لازم در تأمل و تعلیم اخلاقی است، در این‌جا نیت به خودی خود وافی به مقصود نبوده است. در واقع، راوی به‌رغم برخورداری از نیت اخلاقی در طرح یک حیات عرفانی، از انتقال مضمون اخلاقی در این روایت بازمانده است. این‌که علل این ناکامی در ایفای مقصود چیست در تأمل آتی این مقاله بررسی خواهد شد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

۳. وارونگی زیست اخلاقی

صرف‌نظر از وثاقت تاریخی روایت و اعتبار اسنادی آن–که به صورت خاص محل تردید است و البته در تناسب با اهداف قصه‌گویی قابل اغماض–آن‌چه در روایت *مولوی* از آغاز و انجام کار چنگیز مطرح شده و به نتیجه‌ای عرفانی–اخلاقی منتج شده است، با مقصود راوی که انتقال مضمونی با خصال یاد شده باشد، سازگار نمی‌افتد. با تمرکز بر واژه مرکزی زیست اخلاقی، فاصله جاری و مستقر میان روایت *مولوی* از ماجرای چنگیز با مقاصد اخلاقی مقصودِ راوی بررسی خواهد شد.

یکی از تعاریف قدیمی فلسفه که در جهان امروز هم در مقام دفاع از فلسفه تکرار می‌شود، ارجاع به معنی لغوی این واژه است. اگر فلسفه یعنی عشق به حکمت، اخلاق مرادف است با مرامنامه زیستن بر مدار حکمت (Shafer-Landau, 2018:1). در امتداد این تعریف، زیست اخلاقی به معنای سبک زندگی وفادار به مبانی، اصول یا هنجارهای مشهور و مقبول اخلاقی است. در این‌جا تمایزی وجود دارد میان درک اخلاقی روزمره، با آن‌چه از منظر تحلیل فلسفی به عنوان واقعیت اخلاق و حقیقت حیات اخلاقی تقریر می‌شود. با این حال، وفادار به تأملات معاصر در فلسفه اخلاق، تحلیل واقعیت فلسفی–اخلاقی از تحلیل واقعیت روزمره و ارجاع به درک عمومی یا همان عقل سلیم آغاز می‌شود. در واقع، آن‌چه در حیات روزمره و در مقام تفکیک میان واقعیت از ناواقعیت می‌شناسیم، در مقام تحلیل اخلاقی از واقعیت زیست اخلاقی، کارآمد است(Christensen, 2021:192-193) . در نتیجه، زیست اخلاقی رابطه میان واقعیت و اخلاق، و ضابطه عملی ساختن اخلاق به عنوان امری ممکن‌الحصول را عینیت می‌بخشد؛ که این وجه اخیر و مکمّل در تعریف زیست اخلاقی فاصله‌ای را میان اخلاقیات نامعقول و عملاً محال، با منشِ اخلاقی زیست‌پذیر نمایان می‌سازد.

با این وصف، هر گونه تعلیم یا تعلّمی که نافی خصال اخلاقی پایدار و داعی زندگی به سبکی مغایر با موازین شناخته‌شده اخلاقی باشد، با زیست اخلاقی هم مغایر خواهد بود و در مقام روایت زیست اخلاقی، این نحوه زیستن را معوّج و وارونه منعکس خواهد ساخت. اخلاق مفهومی مقارن با زندگی بر نهج یقینی و قابل اعتماد است؛ که البته همچنان قابل ذکر است که *مولوی* در ایفای مقصود از این حکایت اخلاقی ناکام بوده است و ناخواسته روایتی را بیان کرده است که در ایفای مقصود و انتقال مضمون اخلاقی ناکام است. در واقع، شوق به حکمت، با این منش روایی در انتقال حکمت، راهی به فعلیت در حیات خطیب و مخاطب نخواهد یافت؛ که این رابطه ناخواسته معکوس باید از منظری انتقادی بررسی شود. این‌چنین حکمت موجود، مفقود شده و هدف مطلوب از بیان حکایت اخلاقی باید در سازگاری با روش ایصال به هدف از منظری نو بررسی شود.

بر پایه همین تعریف و دقیقاً به همین دلیل–که هر روایتِ مغایر با اصول اخلاقی واضح، منافی زیست اخلاقی است–می‌توان گفت روایت *مولوی* در عین تلاش برای اخلاقی بودن، نافی زیست اخلاقی بوده و به بیان دقیق‌تر، تفسیری وارونه از زیست اخلاقی ارائه می‌کند. با تحلیل این روایت و با تلقی رایج از زیست اخلاقی، که عامل پای‌بندی مستمر بر اصول اخلاقی است، مدعای این مقاله در مورد روایت *فیه‌مافیه* و تفسیر وارونه این روایت از زیست اخلاقی بر سه استدلال استوار است: فقدان مبنای قابل قبول در این حکایت اخلاقی و عرفانی، فقدان معیار درست در تشخیص خوب و بد اخلاقی در این حکایت اخلاقی و عرفانی، فقدان نتیجه رضایت‌بخش از طرح و توسعه این حکایت اخلاقی و عرفانی.

اول) از حیث مبنا: نقش نانوشته و نامفهوم مناجات بر سرنوشت فرد و قوم. اگر بر روایت *مولوی* حکم برانیم و بر مداری که این روایت ترسیم کرده حرکت نماییم، سرنوشت اقوام و پیش از آن سرشت افراد بر اساس مناجات و نجوای مخفیانه آنان معین خواهد شد. بر این مدار است که ناخواسته این نتیجه به ذهن سبق می‌گیرد که اگر به جای تلاش در پی تربیت پایدار خود،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

در پی ترمیم کاستی‌ها و جبران نقائص فردی و قومی(و اینک می‌توان گفت ملی و مدنیِ) خود از مجرای مناجات با خداوند باشیم، فتوحات و توفیقات نزدیک‌تر خواهد بود. این‌که آیا از منظر تربیت دینی می‌توان به مناجات اکتفا کرد یا خیر، محل بحث نیست؛ هرچند از این منظر هم اکتفا به مناجات و سپردن سرنوشت به مناجات محل تردید است. اما از منظری صرفاً اخلاقی و در حقیقت، در مقام تأثیر تربیتی این تلقی و مسلک باید گفت تأثیر مناجات آن‌قدر عمیق و بلندمدت نیست که بتوان از آن نصیبی به حساب تربیت اخلاقی یا توفیق اجتماعی نگاشت. چرا که اخلاق بر مدار تلاش و کوششی است که آن‌را از بخت‌های نامرتبط جدا می‌کند و حتی آن‌گاه که سخن از بخت اخلاقی به میان می‌آید، مراد بخت و اقبالی در آغاز اخلاق و زمینه‌های اولیه تربیت اخلاقی است؛ نه بختی معجزه‌گر و گره‌گشا که در بزنگاه همچون تعیین سرنوشت به سراغ افراد بیاید و رمز پیروزی آنان در مقام کنش فردی و قومی باشد. در تطبیق با گفتمان عرفانی *مولوی* هم باید گفت: اصل تأثیرگذاری دعا و مناجات بر سرنوشت فردی یا جمعی، بر اساس آموزه‌های دینی و عرفانی پذیرفته است. هر چند نه به عنوان شرط لازم یا کافی، بلکه به عنوان فعلی با لحاظ قیود و شرایطی که گاهی چنین تأثیری دارد؛ نه اینکه همیشه و همه جا و تحت هر شرایطی چنین باشد و تلاش انسان‌ها بی تأثیر باشد. پیامی که در نگاه نخست و در تأملات بعدی از این روایتِ *فیه‌مافیه* نصیب مخاطب می‌شود، تأثیرِ آنی و تامّ و سرنوشت‌ساز مناجات چنگیز بر فتوحات خونین او است؛ که این تأثیر با گفتمان دینی–عرفانی معتقد به مناجات سازگار نیست.

دوم) از حیث معیار: فقدان ملاک در تشخیص درست و نادرست اخلاقی. تکیه بر توفیقات حاصل از بختِ برآمده از مناجات و امید ضمنی به اثرگذاری مناجات‌های آتی در دفع شرارات جاری مغولان. راوی *فیه‌مافیه* در موقعیتی قرار گرفته که می‌توان آن‌را با کنایهْ موقعیتِ «اسب برنده» دانست. یعنی راوی(و در واقعْ واضعِ این حکایت) منتظر است تا فرد و قومی فاتح میدان شده، روزگار بر کام آنان باشد تا او هم به سخن بیاید و از لطف حق در تعیین سرنوشت آنان بگوید. البته در جایی که ظلم فاتحان دامن‌گیر خلایق است، امید دوباره به بختیاری قومی دیگر برقرار می‌شود، تا اشرارِ فاتحِ امروز خلع ید گردند. با فرض صحت روایت مناجات، همچنان می‌توان پرسید: آیا افرادی به جز چنگیز که معاصر این خان مغول بوده‌اند، به مناجات روی نیاورده‌اند؟ آیا می‌توان ملاکی به دست آورد که رابطه میان مناجات و توفیق حق را ترسیم کند؟ آیا اساساً ملاکی در دست است تا خوب و بد رفتارها را در فرآیندی مشخص و ثابت با آن بسنجیم، یا صرف توفیق فرد و قوم در تصاحب جایگاه را باید معادل با مناجاتی موفق و خوش‌پیامد انگاشت؛ که به نظر می‌رسد در روایتِ راوی نجوایِ چنگیز همین ماجرای اسب برنده به کرسی ترجیح نشسته است. در واقع، طبق مسیری که راوی در طرح این ماجرا طی می‌کند، به ملاکی مشخص برای تشخیص خوب و بد خُلقیات و کنش‌ها امیدی نیست. هر قوم فاتح را باید در نگاه نخست برگزیده حق شناخت و هنگامی که ظلم آنان از حد توان خلایق فراتر رفت، همچنان باید به دست نامرئی حق در فروکوفتن آنان چشم دوخت. شاید این تفسیر همدلانه قابل ذکر باشد که: نیت چنگیز به روایت راوی (نه نیت چنگیز واقعی) نوعی استیفای حقوق مردم خویش است که ظلمی در خصوص آن‌ها صورت گرفته است و این نیت به خودی خود از لحاظ اخلاقی مسئله‌ساز نیست. یعنی اگر شخص برای احقاق حقوق تضییع شده قوم خود به خداوند توسل جوید، ممکن است عنایت الهی شامل حال او شود و برای حصول این مقصود توفیق یابد. اما به نظر می‌رسد: اولاً) اگر این روایت را صرفاً ساخته خیال بدانیم و میان چنگیزِ روایت شده با چنگیزِ تاریخی تمایز قائل شویم، همچنان مجال این نقد باقی است که استیفای حقوق مردم خویش نباید به قیمت ظلم بر دیگران باشد. یعنی هر روایت اخلاقیِ قابل پذیرش، از توجه به شرایط قیام مظلومان و تکرار نشدن ظلم در لباس تازه بی‌نیاز نبوده، این توضیح را در ضمایم خود نیاز دارد که: با تکرار ظلم، خداوند دست عنایت خویش را بر خواهد داشت. ثانیاً) با توجه به تقارن زمانی طرح این روایتِ *فیه‌مافیه* با فتوحات چنگیز، احتمال واقعی نبودن آن از منظر راوی منتفی است. چرا که معاصر بودن راوی و مخاطبانش با رویداد حمله مغول،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

بحث از منش چنگیز و فرآیند تکوین شخصیت و تهاجم قومی این خان مغول را به «واقعیتِ» جاری در زمانه راوی گره می‌زند. به سخن دیگر، مخاطبِ *فیه‌مافیه* که کلماتِ «چنگیز» یا «تموچین» یا «خان مغول» را می‌شنیده است، اشتهارِ اینک تاریخی‌شده او به جنایت را هم تصدیق می‌کرده است؛ که در برابر این تصدیق، طرح احتمال یک «چنگیز خیالی در ذهن راوی» بلاموضوع خواهد بود. در واقع، راوی *فیه‌مافیه* به یک مسأله سیاسی روز ارجاع داده است و تفسیری اخلاقی از یک رویداد سیاسی مشهود در آن زمان عرضه کرده است. بر همین مبنا، تلقی نویسنده این سطور بر تاریخی بودن این رویداد از منظر راوی *فیه‌مافیه* قرار گرفته است. هرچند برخی از نقدهای وارد شده بر این روایت، با فرضِ ناپذیرفته تاریخی نبودن رویداد و خیالی بودن چنگیزِ این روایت هم سازگار می‌ماند.

سوم) از حیث پیامد: نفی مسئولیت و قبول تقدیر. ماحصل آن‌چه در مقام تحلیل روایت *مولوی* قابل استنباط است، تمایل خواسته یا ناخواسته به نفی مسئولیت از کنش انسانی و پذیرش تقدیر به عنوان عامل اصلی در رقم زدن سرنوشت افراد و اقوام است. گویی در جایی به جز کنش انسان است که سرنوشت افعال آنان و پیامد کنش‌های افراد نوشته می‌شود و چه حاجت به تلاش در پی تکوین شخصیت و تشکیل یک ملت اخلاقی؟ جایی که سرنوشت توسط منبعی بیرون از اراده انسانی نگاشته شود، ترخیص مسئولیت رقم خواهد خورد. گویی راوی قصه که به پیامد سخن خود توجه تامّ ندارد، از این حکم رویگردان است که اخلاقی قابل تقلید و لایق تجویز است که از حیث مبنا قابل دفاع و از حیث پیامد قابل قبول باشد. در واقع، مسئولیت‌پذیری اخلاقی در موقعیتی حاصل می‌شود که اخلاقْ مبرهن و پس از آن از حیث رفتاری خودکار شده باشد. هرچند که از منظر دینی و عرفانی تنها عامل تأثیرگذار در سرنوشت انسان دعا و مناجات «نیست»، اما روایت *فیه‌مافیه* می‌گوید: «هست». از منظر دینی و عرفانی، پذیرش دعا و مناجات منضم به شرایطی است که بدون آن نمی‌توان انتظار توفیق داشت. از جمله شرایط، مسبوق بودن آن‌ها به پیشینه دینی و اخلاقی و عرفانی اشخاص و میزان سلامت نفس، درجه تهذب و فضایل کسب شده و افعال نیک آن‌ها است. نکته اخیر در بحث پایانی مقاله و با طرح روایتی متناظر از زبان «تذکرة الاولیاء» تکمیل خوهد شد. این بحث هم در فراز پیش بیان شد که در تلقی مستند نگارنده، این روایت به چنگیز واقعی–تاریخی، و نه چنگیز خیالی–داستانی ارجاع می‌دهد. بر این اساس می‌توان پرسید: آیا اصل حمله مغول به سرزمین‌ها و کشورگشایی آنان اخلاقاً مشروع بوده است؟ یا ملاکِ مشروعیتْ فتحِ پس از نبرد است؛ که در صورت تحقق این فتح، مسیری برای وضع قصه‌ای در تأیید الوهی این فتح هموار می‌شود؟!

از تمام آن‌چه بیان شد باید نتیجه گرفت که *مولوی* در این قصه مشکوکْ زیست اخلاقی را از حیث ارزش و نتیجه و... عملاً وارونه کرده است. در واقع، آن‌چه رسالت روایت اخلاقی است، که مخاطب را به زیست اخلاق دعوت کند، این‌جا معوج، کژتاب و وارونه شده و عملاً از آن‌چه راوی دنبال می‌کرده است بازمانده است. این همه در حالی است که مقصد از بیان این قصه را باید روایتگری به سود اخلاق دانست و دعوت به اخلاق صوفیانه. آن‌چه از این گونه تعالیم و سخن‌ها بیان شده است، با مقصد انعکاس حیات اخلاقی مطلوب بیان شده است. راوی این قصه به‌رغم تعهد به بیان مضامین اخلاقی از انعکاس مضمون اخلاقی در روایت مورد بحث بازمانده است. اخلاقی که در این روایت برجسته می‌شود، سرنوشت را در نقطه‌ای نامعلوم و ناپیدا(از حیث منشأ) و طی فرایندی معاف از ارزیابی(از حیث معیار) و نهایتاً در مکتومی سربسته از عاملیت اراده و فقدان تناسب میان کنش و نتیجه(از حیث پیامد) می‌انگارد. با این وصف، می‌توان پرسید: آیا این روایت به عنوان نادره‌ای از حکایات در کلام عارفی که صاحب مثنوی مطول عرفانی است جلوه کرده است، یا این روایت را باید نمادی از ماحصل اخلاق عرفانی دانست؟ در بررسی این پرسش می‌توان سایر آثار *مولوی* را نیز قرائت کرد و پس از تحقیق در رأی تفصیلی *مولوی*، به سراغ سایر متون عرفانی رفت، تا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

مخرج مشترکی از نگاه عارفان و واکنش آنان به این‌گونه حکایات بررسی شود. این تحقیقی در خور و متناسب با یک طرح پژوهشی مطول است. اما آن‌چه در محدوده این روایت خاص و تحلیل این نوشتار از آن قابل بررسی است، توجه به یک نکته خاص است. در واقع، سخن از موقعیتی است که چنین روایتی را حتی در حد یک روایت شاذ و نادر روایت می‌کند. فارغ از این پرسش که آیا این روایتِ *مولوی* یک مورد نادر است یا قاعده‌ای است جاری در روایت‌شناسی کلام عارفان، پرسش این خواهد بود که چرا اساساً عارفی همچون *مولوی* به این روایت روی آورده است؛ هرچند به احتمال فقط برای یک بار؟ این بحث با بررسی ریطوریقای اخلاق عرفانی به بار خواهد نشست. طی بحث آتی به این نکته توجه خواهد شد که بستر طرح این تک‌روایت چه بوده است؟ تک‌روایتی که با توضیحات پیش‌رو می‌توان آن را عضوی موثر در نظام اخلاق عرفانی دانست.

با طرح عنصر ریطوریقا(یا همان خطابه و کلام ریتوریک) در کلام *مولوی* و با توجه فراگیر به صناعت خطابه از عصر *ارسطو* تا دوره معاصر، می‌توان عنصر اصلی این نوع روایت‌گری از اخلاق را کشف کرد. اخلاق عرفانی، از این منظر، به عنوان یک رویکرد خطابی بررسی می‌شود، بی آن‌که به سایر وجوه این اخلاق(از جمله وجه هنری و پوئتیک) وارد شویم یا آن‌ها را در مقایسه با عنصر خطابی این اخلاق خاص ارزشیابی نماییم.

۴. ریطوریقای اخلاق عرفانی؛ چالش عواطف مخاطب

همچنان‌که بیان شد، این‌جا منظور از ریطوریقا یا ریتوریک همان صنعت خطابه است که از عصر *ارسطو* تا نقد ادبی جدید مورد توجه بوده است. البته بحث درباره بوطیقا یا پوئتیک اخلاق عرفانی نیز در خور تأمل بوده، می‌توان صحبت از آن را به مجالی دیگر موکول کرد. چرا که این اخلاق در مقام زیبایی‌شناسی کلامی خود، گام‌های تاریخی نمایانی را طی کرده است و سنت ادبی–عرفانی موجود را رقم زده است. اما و ضمن ارجاع بحث بوطیقای اخلاق عرفانی به مجالی دیگر، در مقاله حاضر، ریطوریقای اخلاق عرفانی را به معنای شگرد خطابی–بلاغی عارفان در ترغیب مخاطب به زیست اخلاقی تعریف می‌کنیم. همان رویکردی که در حکایت شبه‌اخلاقی *فیه‌مافیه* ظهور یافته، در انعکاس زیست اخلاقی موفق و مقبول جلوه نمی‌نماید و قبل از آن از حیث مبنا و روش خطابی نیز مناقشه‌پذیر است.

آن‌چه در مورد خطابه و سنت ارسطویی آن شناخته شده این است که: این صناعت آمیزه‌ای است از عناصر جدلی و سیاسی و اخلاقی(ارسطو،۱۳۹۲: ۱۸). به تعبیر *ارسطو*، خطابه از موضوعاتی سخن می‌گوید که همه مردم صلاحیت شناخت آن‌ها را دارند(ارسطو، ۱۳۹۲: ۲۱؛ Aristotle, 1962: 2). با این حال، خطابه خالی از حجت و استدلال نیست، به قول *ارسطو* شامل: مقدمه، دعوی، حجت و خلاصه است(ارسطو، ۱۳۹۲: ۳۸۸؛ Aristotle, 1962: 427). در سنت منطقی جهان اسلام و مشخصاً در اثر سلیس و مَدرسی *خواجه نصیر–اساس الاقتباس*–به خطابه چنین توجه شده است:

> *و اکثر اقاویل خطابی را صدری و اقتصاصی و خاتمه باشد. و صدر بمثابت رسمی و نشانی بود غرض را، چنانک خطاط اول بنقطه نشانی کند. و نقاش نیرنگی بزند. و مؤذن تنحنحی بکند، و مغنی ترنمی. پس باید صدر مشتمل بود بر تعریض بمقصود... و تصدیر بامثال و احادیث و ابیات پسندیده باشد... و اما اقتصاص رسم و نشان تصدیق باشد. و آن ایراد قصه بود که چه رفته است و چه بوده است. و خاص بود به مشاجرات و منافرات، چه قصه یا مشتمل بر امری (ماضی بود و خواهند که آن را بعدل و جور نسبت دهند و یا*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

مشتمل بر امری) حاضر بود و خواهند که آن را بحسن و قبیح نسبت دهند... و بعد از اقتصاص ایراد بیان باید کرد، تا اقناع حاصل آید. (الطوسی، ۱۳۶۱: ۵۸۰-۵۷۹)

چنان‌که ملاحظه شد، بیان خطابی با طرح مقدمه و بیان قصه‌ای متناسب با مضمون و مقصود سخن به نتیجه‌ای عموماً مقبول می‌رسد؛ که البته این نتیجه از حیث اتقان نباید رهزن حقیقت باشد. عطف به مسأله این تحقیق، خطابه عرفانی نیز با طرح مقدمه و بیان قصه و بیان حجت، در جهت انتقال مضامین عرفانی و در این‌جا در مقام انتقال سبک زندگی یا زیست اخلاقیِ عرفانی خواهد بود. این رویکرد بلاغی و خطابی که در *فیه‌مافیه* نمود تامّ دارد، در مورد *مثنوی*، به عنوان اصلی‌ترین اثر *مولوی* نمودی ناتمام داشته است. «در حقیقت شاید اگر مثنوی به نثر نوشته می‌شد و هیجان‌های شاعرانه را که در جای جای آن موج می‌زند تا این حد نمی‌داشت، از لحاظ قالب ظاهر و صرف نظر از جنبه حماسه رمزی که در آن هست، نمونه کامل بلاغت منبری صوفیه بود که نظیر آن را در مجالس سبعه خود مولانا... می‌توان نشان داد.»(زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

در واقع، نوعی از تعلیم از منظر خطابی مقصود خطبای صوفی‌مشرب بوده است؛ که تعالیم مربوطه را با تکیه بر مضامینی برگرفته از آیات و البته در تناسب با ساختار خطابه، در قالب بیان تمثیلات و حکایات به مخاطب منتقل می‌کرده‌اند. این روش در آثار متعددی همچون *مجالس سبعه* و *فیه‌مافیه* از سوی *مولوی* دنبال شده است و البته در خصوص اثر اخیر توجه به یک نکته هم ضروری است: «روی دستنویس‌های کتاب نام «فیه‌مافیه» نیست... و می‌تواند نامی باشد که خود مولانا بر این تقریرات نهاده، زیرا با فروتنی خاصی که در مولانا سراغ داریم، می‌توان گفت که او این مجموعه را اثری بزرگ نمی‌شمرده و یادداشت‌های پراگنده‌ای می‌دیده، که: فیهِ‌مافیهِ(همین است که هست).»(استعلامی، ۱۳۶۹: شصت) در واقع، آن‌چه در این اثر *مولوی* بیان شده است، بیانگر منتهای دانش عارف و لاجرم حاکی از تعالیم صیقل‌خورده و دست اول نیست؛ اما آیا می‌توان این همه را مجوزی برای خالی کردن تعلیم از محتوای قابل قبول دانست؟ به نظر می‌رسد از هر منظری که به روایت منقول در *فیه‌مافیه* بنگریم، و حتی اگر اصل اثر را حاوی تعالیم اولویت‌دار گوینده در مقایسه با سایر تعالیمش ندانیم، همچنان مجال نقد نسبت به تعالیم مورد بحث گشوده می‌ماند و اصل مسأله-یعنی وارونگی زیست اخلاقی در این روایت-همچنان چالش پیش‌روی خطیب و خطابه‌اش را ایجاد کرده و استمرار می‌بخشد.

البته تمایزی که میان ریطوریقا و بوطیقا بیان شد در این بخش از مقال نیز قابل تکرار است. گاه به اثر عرفانی از وجه هنری و زیبایی‌شناختی آن نظر می‌شود و ارزش کلام از حیث دلالت‌های بلاغی و مهارت‌های صناعی بررسی می‌شود. از این حیث، حق با محقق معاصر است که برجسته نبودن *فیه‌مافیه* ارزش اثر را از حیث بلاغی، هنری و شاعرانه نازل‌تر از آثار سترگ *مولوی* می‌کند. اما از حیث ارزش خطابی و با فراغت از ارزشمندی محدود و معین خطابه، گره خوردن اخلاق عرفانی با مشرب خطابی محل بحث است. در همین بحث اخیر است که به نظر می‌رسد ساده‌انگاری خطابه و اخذ روایات گُنگ و نافرجام، که صرف نظر از سند، از حیث دلالت نیز معوّج و رهزن و نارس هستند، آسیبی به پیکره اخلاق عرفانی وارد می‌سازد. به بیان صریح‌تر، اگر ارزش هنری و پوئتیک و خلاصه، بوطیقای اخلاق عرفانی در اثری همچون *فیه‌مافیه* ضعیف‌تر از *مثنوی* باشد، همچنان می‌توان از این اثر توقع داشت که ضعف هنری را با ضعف خطابی ترکیب نکرده و از مقصود خطیب دور نشود. به بیانی دیگر، اگر *فیه‌مافیه* یک اثر ادبی فاخر نباشد، همچنان توقع داریم که ارزش خطابی آن با اقتصاصِ خطابی سست زایل نشده و در تعالیم اخلاقی خود از مقصد اخلاقی دور نشود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

این مسلک، البته در محدوده همین روایت از *مولوی*، به سبب یک نگاه نارس به اخلاق عرفانی از سوی واعظ گزینش شده است. به این معنا لازم است ضمن بازخوانی ریطوریقای اخلاق عرفانی در این روایت، بدیلی متناسب با زیست اخلاقی مقبول عرفان که شهود اخلاقی ما را هم به عنوان مؤیّد حمل کند، ارائه شود. در ریطوریقای مرسوم درباره اخلاق عرفانی، اقناع از مجرای انعکاس لطف حق و آمیختن آن با عنصر تأثیر عاطفی بر مخاطب مطرح است. سبک ریتوریکِ این روایت البته بر همین مرام بوده و در این زمینه به شدت و افراط گراییده است. در واقع، مشکل حکایت چنگیز آن بوده که به جای تربیت پایدارْ بر عنصر لحظه و آنِ تعیین سرنوشت تکیه دارد، و در نتیجه، چنین تعلیمی را با هدف تأثیر بر عواطف آنی مخاطب به قصه خطابی خود وارد کرده است؛ که این همه نافی تحقق اخلاق و تعهد به زیست اخلاقی است.

در نقطه مقابل، آن‌چه در بیان *مولوی* سابقه دارد، بازگویی حدیث مؤمنان و مقربانی است که به سبب اعتمادی که به کمال خویش داشته‌اند رسوا شده‌اند.(زرین کوب، ۱۳۷۴: ۳۰۷) این دسته از حکایات در اخلاق عرفانی قرین سابقه است و بخشی از توفیق این نظام اخلاقی در جذب مخاطب به همین رویه باز می‌گردد؛ که در روایات عرفانی به فرجام اخلاقی دیگران توجه شده و عبرت از این‌گونه نافرجامی‌ها به عنصری پایدار در تربیت اخلاقی–عرفانی تبدیل شده است. در این‌گونه از تأملات اخلاقی، توجه خطیب و مخاطب بر تغییراتی است که به رغم توقع پیشین و معهود به عادت و تجربه، دفعتاً پدید آمده است و محصولی از غفلت است. همچنان‌که در طرف مقابل هم ترفیعاتی برگرفته از توفیق حق، که خود محصول یک عمل درست و حساب‌شده و قابل تقلید و تکرار است، ظهور می‌کند و نتیجه آن، ارتقاء به رتبه والاتر است. ممکن است این نحوه روایت با موارد مشابهی همچون قصه *فُضیل عیاض* در کلام *عطار نیشابوری* مقایسه شود:

> *تا شبی کاروانی می‌گذشت. در میان کاروان یکی این آیت می‌خواند: الم یَأن لِلّذین آمنوا، اَن تَخشَعَ قُلُوبهُم لِذکر الله؟ آیا وقت نیامد که این دل، خفتهٔ شما بیدار گردد؟ چون تیری بود که بر دل فِضیل آمد. گفت: «آمدا! آمدا! و نیز از وقت گذشت». سرآسیمه و خجل و بی‌قرار، روی به خرابه‌ای نهاد. جمعی کاروانیان فرود آمده بودند. خواستند که بروند. بعضی گفتند: چون رویم؟ که فضیل بر راه است. فضیل گفت: «بشارت شما را که او دیگر توبه کرد. و از شما می‌گریزد چنان‌که شما از وی می‌گریزید.»* (عطار، ۱۳۹۴: ۱۳۱)

اما باید توجه داشت که در ماجرای منقول در *تذکرهٔ الاولیاء*، توبه راهزنی چون *فضیل* به عنوان گام اول بوده است، نه تحقق تامّ و تمام توفیقات اخلاقی! در واقع، مسیری که *فضیل* طی کرده است، نه محصول مناجات و نافی مسئولیت اخلاقی فاعل، بلکه محصول تلاشی تازه در مسیر تغییر سرنوشت بر اثر تلاش خود بوده است. *فضیل* مثل چنگیزِ روایت *مولوی* نیست که با یک مناجات به فتح‌الفتوح رسیده و خود و قبیله‌اش را بختیار کرده باشد. او از مسیر توبه وارد شده و در ادامه نیز بر عهد خود پای‌بند بوده و آن‌چه از سرنوشت او به مخاطب منتقل می‌شود این است که راه برای جبران در همه حال گشوده است.

با مقایسه میان دو قصه‌ای که در انتقال تعالیم اخلاقی–عرفانی از سوی *مولوی* و *عطار* برگزیده شده‌اند، به نظر می‌رسد این ریطوریقا قابل بازبینی است. اخلاق عرفانی، به سبب تکیه بر عواطف و اقناعات کلامی و هنری، راهی پیوسته گشوده را برای عموم مخاطبان می‌گشاید، نه راهی مخفیانه، میانبر و تضمین‌شده از سوی یک اراده ناشناخته. در تحلیل‌های اخیر، خطابه به عنوان رویکردی پیشرو شناخته می‌شود که میان فلسفه که صرف توصیف است و علم تجربی که صرف ابداع است، تمایز می‌گذارد. این رویکرد از دوره *ارسطو* تا کنون مقبول بوده است. همین رویکر ترکیبی که میان ثبات فرهنگی و پیشروی فرهنگی جمع می‌کند، وجه پایدار ماندن صناعت ریتوریک از گذشته تا اکنون است. آن‌چه در این میان طلب می‌شود نوعی مهارت یا هنر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

اقناع است؛ که البته روش اقناع و در واقع، تلقی و تفسیر قوای شناختی ما از اقناع از گذشته تا اکنون تفاوت یافته است (Gross, 2006: 10). اگر مخاطبِ آن عصر، که پای منبرِ خطیبِ *فیه‌مافیه* نشسته بود، قصه چنگیز را احتمالاً اثربخش می‌یافته و الگویی برای اعتماد به دست پنهان حق در تدبیر عالم می‌شمرده است، امروزه با رواج مفاهیمی همچون آزادی اراده و دشواری مسئولیت اخلاقی به سختی می‌توان چنین قصصی را شنید و پسندید.

در نقطه مقابل، با قصه‌گویی محیّرالعقول و ریطوریقای معطوف به تأثیر و تأثّر آنی و عاطفی، وضعیتی نسبتاً پایدار و ایده‌آل هم قابل ذکر است: *سقراط* می‌گوید در سخنان خود به جای خوشایند مردمان، خیر و صلاح آنان را در نظر می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۹۸: ۳۴۱؛ Plato, 1979: 101). بیان *سقراط* رویکرد واقعی او را نسبت به خطابه نشان می‌دهد و تعهد ضروری خطیب به طرد قصه‌های بی‌ثمر و معوّج را نمایان می‌کند. با تعهد خطابه به انعکاس حقیقت است که سازواری و همنوایی میان فلسفه و حوزه عمومی(تعبیر شهر یا پولیس در فلسفه یونانی) برقرار می‌شود. همچنان‌که تعلق خطیب به تملق و تدلیس، راه را بر انعکاس حقیقت می‌بندد و چنین خطابه‌ای از مقصود و مطلوب *سقراط* دور است. در رویکرد ارسطویی، در بحث خطابه نیز نوعی دوگانگی از نوع دیالکتیک سقراطی قابل ملاحظه است؛ که البته در خطابه نه دو سخنور، که دو گزینه در تقابل هستند؛ فرصتی برای تمایز حقیقت از خطا (Wardy: 1996: 124). با این وصف، این سنت که خطابه را یک‌سویه و بدون حضور صدای رقیب در نظر بگیریم، فی نفسه فاقد اشکال است. اما این تک‌صدایی باید به عقلانیتی مقید شود که در تلاقی با روایتگری از سلوک عرفانی، به اخلاق عرفانی رنگی تازه می‌بخشد.

شکل نامطلوب بلاغت خطابی نزد *سقراط* همان است که خطابه را در خدمت اهداف پیدا و پنهان مردان سیاست به کار گیرد و از مقاصد اخلاقی و تربیتی مطلوب منحرف سازد (Stauffer, 2006:149, 155,161). تعهد خطابه به حقیقت قابل انکار نیست؛ اما به نظر می‌رسد مانع اصلی در تحقق اخلاقی خطابه، میل خطیب به اقناع مخاطب با هنرنمایی کلامی و با جعل یا غلوّ در روایت بوده است. مسیری که صرف‌نظر از توفیق هنری که خارج از بحث حاضر است، از نظر بلاغی هم تضمین‌شده نیست و در نهایت، اگر همراه با خودآگاهی نسبت به استحکام روایت نباشد، اثر معکوس برجای نهاده و زیست اخلاقی را وارونه نمایش می‌دهد و نهایتاً بر مستمع کلام اثری وارونه می‌بخشد.

با این ملاحظه پایانی، همچنان می‌توان اخلاق عرفانی را از عناصر خطابی–تبلیغاتی که گاه آن را به مرزهای تدلیس نزدیک کرده، پیراست و آن را با رنگی از زندگی مدنی‌پذیر آمیخت، که همراه با منش اخلاقی معین و معیارمدار، منتهی به مقصد معقول و پذیرای مسئولیت و پیامد می‌شود. در واقع، آن‌چه اخلاق عرفانی بدان نیازمند است، در بخش روایت و داستان و قصه و حکایت، و در یک کلام در عنصر ریتوریک، این است که محتوا و مضمون خود را متناسب با فهم مخاطب امروز طرح ریزد و از تبلیغاتی که از سوی مخاطب به نحوی نقادانه مطرود می‌افتد دوری نماید. این مرام تازه در طرح اخلاق عرفانی می‌تواند عرفان را با زندگی مدنی امروز پیوند دهد و راه را برای گسترش وجوه مثبت اما مغفول و گاه حاشیه‌نشین از این سنت اخلاقی هموار سازد.

۵. نتیجه‌گیری

روایتی که در *فیه‌مافیه* با هدف احتمالی تأثیر اخلاقی بیان شده است، از حیث مبنا و نتیجه فاقد ویژگی اخلاقی است. چرا که توفیقات اخلاقی را تابعی از ذکر و ندبه و تأثیر و تأثّر عاطفی میان انسان و ساحت متعالیِ خویش‌فرما تلقی کرده است. این روایتگری وارونه، علی‌رغم نتیجه معکوس، در مقصود و محاسبه اولیه‌اش انتقال مضامین اخلاقی را در نظر داشته است، اما بار وارونگی زیست اخلاقی را به سبب خطای ریتوریک به دوش کشیده است. این خطای ریتوریک ناشی از اعتماد به اثرگذاری آنی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

یک قصه محیّرالعقول بر مخاطب است؛ که راوی قصه با این مسلک روایی و اعتماد مفرط به قدرت ریتوریک خود، امید به تهییج مخاطب دارد. فرض اثرگذاری این روایت بر مخاطبِ حاضر در مجلس، یا همان مخاطب مستقیم (که در «علم الحدیث»، مخاطبِ «من خُوطِبَ له» نامیده می‌شود) محتمل، حتی با قطعیت سازگار است. اما تأثیر اخلاقی آن، و در واقع، الصاق وصف زیست اخلاق در دوگانه اخلاق و نجوا نامحتمل، و حتی منتفی است.

با این وصف، یکی از جدی‌ترین نقدهای وارد بر اخلاق عرفانی وضوح می‌یابد؛ که همان اثرگذاری مریدپرورانه از مجرای قصه‌پردازی و روایتگری درهم، و گاه معوّج و مبتذل است. البته در نقطه مقابل، مزایایی همچون تخیّل شاعرانه و روایتگری از خصال عارفانه را می‌توان در نظر داشت؛ که این همه ضمن تعلق به بوطیقای هنرمندانه و ظریف، با ریطوریقایی در خور مخاطب و مقیّد به همان قیود رایج در خطابه حکیمانه و اخلاق‌مدار، مقبول طبایع اخلاقی خواهد بود.

وجه اخیر در ترمیم اخلاق عرفانی و پیراستن حکایات صوفیانه با زبان ریتوریکِ پیراسته توسعه می‌یابد و می‌تواند چشم‌اندازی برای پژوهش‌های آتی در زمینه اخلاق عرفانی باشد. در این صورت، اخلاق عرفانی با روایتی نزدیک به واقعیت زیست اخلاقی، مقید به همزیستی مدنی و با دوری از هنجارشکنی معهود نزد بعضی از صوفیان بازسازی یا گزینش می‌شود. اخلاق عرفانی همچنان مجالی و بیانی برای مخاطب امروزی مهیا می‌سازد؛ با این قید و شرط که قصص عرفانی در جهت زیست بهتر برگزیده شوند، نه در جهت تهییج مخاطب.

منابع

- افلاطون (۱۳۹۸)، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- ارسطو (۱۳۹۲)، *خطابه*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- استعلامی، محمد (۱۳۶۹)، *مقدمه‌ای بر مثنوی*، تهران: زوار.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۸)، *تاریخ مغول*، تهران: امیر کبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴)، *بحر در کوزه*، تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶)، *سرّ نی*، تهران: علمی.
- الطوسی، محمد بن محمد بن الحسن (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- عطار، فریدالدین (۱۳۹۴)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: هرمس.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۷)، *فیه‌مافیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- یاحقی، محمد جعفر و محمودی، علیرضا (۱۳۹۰)، «مولوی و مغولان»، فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی، ۵ (۱۰).
- Aristotle (1926), *Art of Rhetoric*, Translated by J. H. Freese, London: Harvard University Press.
- Christensen, Anne- Marie Søndergaard (2021), *Moral Philosophy and Moral Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Gross, Daniel M (2006), *The Secret History of Emotion; From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Plato (1979), *Gorgias*, Translated with Notes by Terence Irwin, Oxford: Clarendon Press.
- Shafer-Landau, Russ (2018), *The Ethical Life; Fundamental Readings in Ethics and Moral Problems*, Oxford: Oxford University Press.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]

- Stauffer, Devin (2006), *The Unity of Plato's 'Gorgias'; Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wardy, Robert (1996), *The Birth of Rhetoric; Gorgias, Plato and Their Successors*, London: Routledge.

References

Aristotle. (1926). *Art of rhetoric* (J. H. Freese, Trans.). Harvard University Press.

Aristotle. (1392/2013). *Khetābeh [Rhetoric]* (I. Saadat, Trans.). Hermes. (in Persian)

Attar, F. (1394/2015). *Tadhkirat al*-awliyā [Memorial of the saints] (R. Nicholson, Ed.). Hermes. (in Persian)

Christensen, A.-M. S. (2021). *Moral philosophy and moral life*. Oxford University Press.

Estelami, M. (1369/1990). *Moqaddamehi bar Mathnavi [An introduction to the Masnavi]*. Zavar. (in Persian)

Gross, D. M. (2006). *The secret history of emotion: From Aristotle's rhetoric to modern brain science*. University of Chicago Press.

Iqbal Ashtiani, A. (1388/2009). *Tārikh-e Moghul [History of the Mongols]*. Amir Kabir. (in Persian)

Plato. (1979). Gorgias (T. Irwin, Trans.). Clarendon Press.

Plato. (1398/2019). *Dowreh-ye kāmel-e āthār-e Aflātun [Complete works of Plato]* (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.). Kharazmi. (in Persian)

Rumi, J. M. (1387/2008). *Fīhi mā fīhi [In it what is in it]* (B. Foruzanfar, Ed.). Negah. (in Persian)

Shafer-Landau, R. (2018). *The ethical life: Fundamental readings in ethics and moral problems*. Oxford University Press.

Stauffer, D. (2006). *The unity of Plato's 'Gorgias': Rhetoric, justice, and the philosophic life*. Cambridge University Press.

al-Tusi, M. ibn M. ibn al-H. (1361/1982). *Asās al-iqtibās [The foundation of acquisition]* (M. Razavi, Ed.). University of Tehran. (in Persian)

Wardy, R. (1996). *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*. Routledge.

Yahaghi, M. J., & Mahmoudi, A. (1390/2011). "Mowlavi va Moghulān" [Rumi and the Mongols]. *Faslnāmeh-ye Takhasosi-ye Mowlavi Pazhuhi*, 5(10). (in Persian)

Zarrinkoub, A. H. (1374/1995). *Bahr dar kuzeh [The sea in a jug].* Elmi. (in Persian)

Zarrinkoub, A. H. (1386/2007). *Serr-e ney [The secret of the reed].* Elmi. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-23]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.163]