



نزدبان آسمان

(مجموعه مقالات در باره جلال الدین محمد بلخی)

واصفی یاحسری

نردبان آسمان

۱۳۵۸-۱۳۵۲



واصفیہ یا خیری

* نردبان آسمان مجموعه یی از مقالات و اصف باختري

* نشر کرده انجمن نویسندگان افغانستان

* مهتمم: علی محمد عثمان زاده

* تیراژ: دو هزار

محل چاپ: مطبعه دولتی

این مباحث را میخوانید :

* گذاری به نیستان میقات

* سرشت و سر نوشت انسان

* از چشم انداز جلال الدین محمد بلخی

* خا ر بنهای بردیوار باغستان

* طیفی از منحنی های رنگین

* دوفرزانه همروزگار

* دویینشی نا همگون

* « دژ هوشربا »

* با خود بیگانه کی برخاسته

* از زبان و آرمان زبان جهانی

* ازدیدگاه جلال الدین محمد بلخی

* نردبان آسمان

گذاری به نیستان میقات

نه شبم نه شب پر ستم که حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم
(جلال الدین محمد بلخی)

اگر باری از پنجره های مفرغین کاخ سده بیستم نکا می به
افقهای دور دست تا ریخ بیفکنیم، در پهنه سده هفتم هجری به
سیمای شکوهمند پیر مرد کرباس پوشی بر میخوایم که زرا ندود
ترین پر نیانهای شعر ما از کارگاه اندیشه او بدر آمد است. سخن
در باره جلال الدین محمد بلخیست که هگل یکی از ستیغهای اندیشه
فلسفی در چند سده پسین او را روی بر تر خوانده است. (۱)

در یا مردی که تکاو رتیز پویانده یشه اش از فراز پر تگاه های ژرف
ابتدال و پوسیده گی شخصیت و دریوزه گی و هزارلی میجید و از
مزا میر شعرش در آن غروب غریب تاریخ سرو د بخشش نور بر
میخاست و هر سرود هاش مشت پو لادینی بود که بر تارک فرومایه-
گان روزگار فرودمی آمد، اکنون چون شهید بیکسی بردوشهای
خسته تاریخ در راه ناشناخته به پیش میرود و ما به گفته شاعر
انبوه کرگسان تماشا که جز در اصطبل خود کامه گی و شکمباره گی

آبخوری نمیجویم، چه دوریم از دریا فت سخنان او.
بالانشینان بزم ادب ما به پیروی از حاشیه نویسان و نبش
قبرکننده گان کشور های دیگر سرگرم «بحث» و «فحص» در پیر-
امون معنای واژه های مثنوی و دیوان شمس و یا فتن تجنیس تام
،زاید، ناقص و مطرف استند و ما به اصطلاح روشنفکران بدین دلش-
دیم که پرو فیسر آربری یا فلان خاور شناس دیگر او را شاعر
ترین شاعر جهان نامیده است.

ولی تا کنون نه آن بالانشینان که ما را از درك و دریافت ((افا-
ضات)) خویش ناتوان میپندارند و نه ما که عطای شاعر را به لقای شان
بخشیده ایم، باری دری آن شده ایم که با سرشت شعر جلال الدین محمد
دلیرانه رو برو شویم، آن علتها و معلولهای تاریخی-ادبی را که به
قول نقادان امروزین دو شعرا و این پایه از شفافیت جامع
رسیده اند. به درستی بشناسیم و دریابیم که ساخت ذهنی و
چگونگی ساختنی است و پیوند آن با دستگاه پیچیده هستی و زبان
هستی که برای جلال الدین محمد زبان دری بوده است چیست
و چنان است.

ما گدا یا ن کور و لال که بر سر گنجینه گرا ن سبک اند یشه های
 نیا کان فر هنگی خو یش نشسته ایم . همواره در آرزوی آنیم که
 ابری- از اقصای مغرب فراز آید و خشکستان اندیشه ما را سیراب
 بسازد بی آنکه به اصلت آزادی و آزادی اصیل در قلمرو و پژو هش
 های علمی و ادبی و برابر ی شعوری خود با غرب و غربیان باورمند
 باشیم پژو هندگان چند کشور دیگر هم اگر چه در گفتار یا به پیش
 یا عقب تازانند بنمحمل تاریخ دمسازگری نندارند ، جلال الدین محمد
 را از جایگاه خاص تاریخی او بسایک طی زمان دیا لکتیکی فرو ترمی
 آرند و تامل و باور مندی به ماده گرایی جدلی میرسانند .

در این میان ما رو شنفکران خود بیگانه ایسم زده که همواره
 رگه های برجسته جهان بینی ما را مباحث و پسین کتابی که
 خوانده ایم ، میسازد در شناخت جلال الدین محمد و بزرگان دیگری
 از این دست بر سرچند راهی قرار میگیریم و به دشواریهای ناگرا نمندی
 بر میخوریم . چه بسا که گروهی از ما بر آن باشند که گردونه
 تاریخ با نفی همه ارزشها و میراثهای فرهنگی کهنی به پیش
 میشتابد و از این چشم انداز ، جلال الدین محمد و ناموران و فرزانه
 گان همانند او را مرتجع ، تاریک اندیش ، خود ستیز و یاوه سرا
 بنامند .

این گروه هنگامیکه در مثنوی به این گونه اندیشه ها بر میخورند:

پای استند لالیان چو بین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

* * *

فلسفی گوید زمقولات دون عقل از دهلیز می ناید برون
 فلسفی منکر شود در فکرو ظن گو پرو سر را بندان دیوار زن
 فلسفی کو منکر حنا نه است از حواس انبیا بیگانه است
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل است محسوس حواس اهل دل
 * * *

پیل اندر خانه تا دریک بسود عرضه آورده بودند شهنود
 از برای دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی شده هر کسی
 نیدنش با چشم چون ممکن نبود اندر آن تاریکیش کف میبوسد
 آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد

گفت همچو نودان است این نهاد

آن یکی را دست برگوشش رسید

آن پرو چون باد بیزن شد پدید

آن یکی را کف چو بر پایش بسود گفت

شکل پیل دیدم چون عمود

همچنین هر یک به جزوی که رسید

فهم آن میکرد هر جا میتنید

از نظر که گفت شان بدمختلف

آن یکی دالش لقب داد این الف

در کف هر یک اگر شمعی بدی

اختلاف از گفت شان بیرون شدی

چشم حس همچو ن کف دست است و بس

نیست کس را بر همه آن دسترس

شتا بزده به داوری خواهند نشست و خواهند گفت که جلال الدین
 محمد نمیخواسته است درکشایش گره های زننده گی، از خرد، از تجربه

واژ بینش را ز گشای فلسفی بهره جویی کند. او جهان و پدیده‌های آنرا شناخت نا پذیر می‌پنداشته و او پسین سخن اینکه شعر و اندیشه او در بازار دانش و فرهنگ سده بیستم سکه شهر وایی بیش نیست و برای اینکه زودتر به قله دانش رسید باید این بارهای گران را به دور افکند :

آنها امید دارند ، یا نمی‌خواهند بدانند که نفی در فکر شهای فلسفی نوین در همه زمینه‌ها به خصوص در زمینه فرهنگ به مثابه مرحله پیوند ، مرحله تکامل و بالنده گی با نگهداشت همه بخشهای انسانی و نیکو ، پدیده‌های کهن در نظر گرفته میشود ، نه تنها کهنه را سر ایا نمیزداید بلکه بهره‌های شایسته و پالوده آنرا به درجه والا تری از تکامل و بالنده گی میرسانند .
چون بیت :

پای استدلایان چون بین بود پای چون بین سخت بی تمکین بود
بیشتر مورد نکو هشو و سرزنش گروهی که جز عوامینگرند
واژ دیدن کل چشم میپوشند ، پدیده‌ها را از پرویزان انتقاد
میگذرانند و لی به ماهیت همکاری ندارند ، قرار گرفته سزاوار
است نخست ببینیم استدلال چیست ، چه سان پدید آمدن است و سیمای
کلی فلسفه و منطق ارسطویی در دوران زنده گانی جلال الدین
محمد بر چه هنجاری بوده است .

-۲-

آدمی در فرایند شناخت که فرآورد بر خورد او و واقعیت
است ، در نخستین گام جهان پیرامون خود را می‌شناسد و به نا-

مگذار ی بهره های گو ناگون آن میپر دازد و سپس رهسپار ریشه
انبوه تجرینها و انتزاعها میشود.

جریان پیدایی مفهومی انتزاعی و مجرد با در نظر داشت اینکه
این پنداشت سرآپا تخمینی و بسیار نارسا است و تنها برای به دست
آوردن سر رشته نیست از این کلاف در هم پیچیده، چنین است:
الف - صفات - فصل قریب و بعید (کور، کر، شنو، بینا)

ب - جنس - (بز، گاو)

ج - نوع - (گیا، آدمی)

د - مفهومی کلی - (هستی اندیشه، خرد) با ید به یاد داشت
که جدا کردن مطلق مجرد و مشخص کار نیست تا در ست. زیرا هر
مفهومی، انتزاعی دارد.

دگرگونی مشخص به مجرد خود یک دگرگونی چونی است که در
آن سیر تدوینی و چندی با چرخشی ناگهانی و چونی همراه
است. (۲) پیوند میان مفهومی مرحله های زیرین را پیموده است:
۱ - دوران پیوند تخیل و تمثیل.

۲ - دوران پیوند تعقل و قیاس.

۳ - دوران پیوند تجرینها و استقرای

۴ - دوران پیوند قیاس و استقرای تحلیل و ترکیب (۳)

نابهاست اگر چنین بیندازیم که میان پیدایی مفهومی مجرد
و مشخص از سوئی و پیدایی مفهومی و پیوندها از سوی دیگر
در تاریخ زندگی انسانی بعد پیمایش پذیر زمان سایه گستر بوده است
، زیرا هر مرحله پسین به گونه جوانه ها در مرحله پیشین ریشه

دارد . (۲) دستگا . ها ي اندیشه و جها نيينيا بيشتترينه از سه بخش گسست نا پذير و كار ابريكند يگر ساخته شده اند :

۱- مقوله ها .

۲- دستور ها .

۳- استدلال ها .

مقوله هارا ميتوانيم اصطلا حات يك دستگا ه اند يشه يا يك دا نش معين بنا ميم .

جرم ، كار ما به و قو ؤ مقوله ها ي ميكا نيك ، ار زش ، كا لا و پول مقوله ها ي اقتصاد ، ماده ، شعور ، حر كت تضاد ، مضمون ، شكل ، ماهيت پديد ، علت و معلول مقوله ها ي فلسفه استند .

دستور ها جز بيا ن چگونه گي پيو ند ها و منا سيتها ميا ن مقوله ها چيز ديگري نيستند و مادر پيرامون استدلال يا يد گسترده تر سخن بزنيم و پژ و هش در باب آنها از تفكير و تحليل فرا يند تفكير بيا غاز يم .

به پنداشت ر هشنا سنان منطق كنن ، تفكير را جها ني ذهن انسان است از شناخته به ناشناخته . پديد ها ي جها ن با هم به گونه ي پيو ند دارند و آگاهي از سرشت آنها وابسته به اينست كه اين پيو ند ها را بشناسيم بدون تفكير نيتوان به اين شناخت دست يافت .

تفكير نوعي پويش ذهن است براي دريافت را بطه ها يي كه ميان پديد ها برقرار است .

از اين رو هنگامي كه به تعريف يك پديد مپردازيم ، در حقيقت

پیوند آنرا با دیگر پندیده ها آشکارا میسازیم. مثالهای زیر -
 این گواه درستی این سخن استند:
 الف - عاج، دندان فیل است.
 ب - قلم ابزار نگارش است.

آسانترین روش تفکیر آنست که چگونه می آفرینش یک پندیده
 نورا از چگونه می آفرینش پندیده ها نند آن که در گذشته نگریسته
 ایم در یا بیم. (۵)

به حیث مثال: هنگامی که از رخسار مینگریم، با پندیده منتظر
 شنیدن آواز تندر باشیم. بنابراین آنچه گفتیم، از دیدگاه منطق
 کهن تحلیل فرایند تفکیر به سه شیوه صورت میگیرد:

الف: تمثیل همانند پندیده اشغال پندیده به پندیده دیگر یار همگشایی
 ذهن از یک حکم جزئی به حکم جزئی دیگر است. (۶)

ب: قیاس - همگشایی ذهن است از شناخته به ناشناخته با بهره
 جویی از قواعد عام که درستی آنها آشکارا باشد. به سخن دیگر قیاس
 روشی است که ذهن به یاری آن پس از دانستن دو قضیه به قضیه
 سومی راه مییابد و کل را بر مصادیق آن شامل میسازد.
 مثال:

۱- هر کبوتر حیوان است. (مقدمه صغری)

۲- هر حیوان متنفس است. (مقدمه کبری)

۳- هر کبوتر متنفس است. (نتیجه)

ج: استقراء - رسیدن از جزئیات به کلی یا به سخن دیگر استنتاج
 از حکمهای متعدد استخراج یک حکم و سبب تراست. (۷)

-۳-

منطق که روشی بر قرار ساختن پیوند میان مفهومان است تاریخ
 جدید ندیده دارد.

پیوند ها می که آدمی میان مفهومان بر قرار ساخته اند،
 همیشه به یک نهج نبوده است.

روزگار انسان میان مفهومان و پدید ها به استقرار پیوند
 ها می پندارد میگرداخت و پدید ها و مفهومان را با هم
 وابسته میپنداشت که در واقع هیچ گونه وابسته گی ندارند. او در
 میان قضیه ها به ایجاد علیت جادو می گرداخت. مثلاً: فلان
 درخت شوم است و فلان گیاه مقدس و با پدید پرواز فلان پرنده
 را از سوی خاور یا با ختر به فال نیک گرفت. نخستین شکل
 منطقی که از این شیوه اندیشیدن ما قبل منطقی پدیدار شد، تمثیل
 بود که پسانها میان شیوه تفکر تخیلی و شیوه تفکر تمثیلی آمیزش
 صورت گرفت و شیوه تفکر تخیلی تمثیلی پدید آمد. (۸)

مرحله دیگری از رشد و تکامل منطق آنگاه آغاز میگردد که انسان
 بنا بر انباشت تجربه ها و گسترش عرصه دانستنیهای خویش و ژور-
 فکادی بیشتر در سرشت و ماهیت پدید ها به استقرار پیوندهای
 منطقی و علمی اما صوری میان مفهومان پیروزمندی مییابد. در
 این دوران است که ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) برای نخستین بار به
 کاربرد شکاف در دقیق اندیشه انسان دست میبازد و دانش-
 (منطق) را بنیان مینهد و لی این منطق تنها اشکال را بررسی میکند.
 رابطه های درونی پدید ها را نمیبیند و به تعمیم ها و داوریهای
 کلی و قیاسها، نیروی فکر فی قایل است. (۹)

به گفته ویل دورانت «در اصرار و اجرام حیرت آوری که مقراط همواره در تعریف و تجدیدداشت اشاره می به این دانش — (منطق) است و همینگونه در آن آرزوی همیشه کی افلاطون برای تصنیف و تجزیه تصورات و مفاهیم میتوان مقدمه و طلایه منطق را دریافت» (۱۰)

در این دوران مقوله های منطق صورتی یا گفته های دانشوران پیشسین به خصوص ارسطو را اجبر آوراند یسه منطق میساختند و چنان میپنداشتند که آنان همرازهای جها نرا در یافتن و دیگر جای برای نوآوری در منطق باقی نگذاشته اند.

ویل دورانت در باب این منطق مینویسد: هیچ فیلسوف دلیوری استین نمیخواهد که یک فصل منطق را در زیر سایه درختان بخواند احساس ما از منطق همانست که ویرزیل در خصوص آنان که به جهت بیطرفی بی بو و بی خاصیت خویش محکوم به عذاب جاودانی هستند، به دانه میگوید:

درباره آن فکر نکنیم. نظری بیندازیم و بگردیم. (۱۱)
باز هم با انباشت بیشتر تجربه های علمی و عملی دیگرگونی کیفی تازه ای در منطق پدید می آید و استقراء جای تمثیل و قیاس را میگیرد.

منطق نوین آن دوران منطق تجربی بیکن و دیکارت — بسو آنست که تنها با کلید تجربه میتوان دروازه رازهای طبیعت و جامعه را گشود.

بیکن (۱۵۲۱ - ۱۶۲۶) بر آن بود که ترتیب قیاسهای منطقی که

تنها بر پایه مقدمه های ذهنی استوار باشد، دانش تازه یی پدید نمی آید. بنابراین باید اسلوب کاوشهای علمی را دگرگون ساخت و به تجربه به روشها هدیه و استقرار گرایید. او میگوید:

این انبوه نوشته های علوم بد آنها مینانند چه روشنا یی بر تار یکیها افکنده و چه گرمی را گشوده است. اگر درست در آنها بنگرید، چیزی جز بازیگری و تکرار مکررات در یک موضوع نمییاید و تنوعی جز در شیوه نگارش و آوردن مثالها و شواهد به نظر تان نمیرسد. (۱۲)

منطق تجربه یی در عین حال با استقرار پیوند های مکانیکی میان پدیده ها و در نظر گرفتن جهان به شکل یک مکانیزم سترگ که رابطه های درونی آن، رابطه های مکانیکیست میسببند همسراهم و همگام است. ولی با لاش نیروهای سازنده و گسترش پیکارهای طبقاتی و ژرفایافتن علوم، نارسایی این منطق را نیز آشکار ساخت. (۱۳)

در همین دوران بود که هگل در باره استدلال و روشهای معمول و متعارف احتجاج چنین میگوید:

همه یی در این روش بحث را بایان امور واقع یا اندیشه های آغاز میکند، که خود سرانجام آنها را به تناسبا با مقصود خویش برگزیده است و سپس نتایجی از آنها میگیرد و در خلال گفتار دلایل موافقی و مخالف و احتمالات متعارض را باهم میسببند.

چشمداشت یقین و دانش از چنین روشهای اتفاقی و بلبه سانه پیروده است.

فلسفه به دو چیز نیاز دارد: یکی دستگا ه فکری منظم و دیگری ضرورت. در این دستگاه هیچ چیز بنیاد مفروض با شد، بلکه همه چیز با ید از مقدمات منطقی منتج شود. ولی استدلال بر عکس کار خود را از هر جا که بخواهد آغاز میکند، هر گونه که دلخواهش باشد پیش میرود و هر جا که میل کند باز میایستد. روش فلسفی به جای این شیوه کار که محکوم تفکر بلبوسان و اتفاقی است پیر و ضرورت مطلق است. نقطه آغاز آنرا ضرورت معین میکند و هر مرحله یی در مسیرش به حکم ضرورت منطقی پیموده میشود و بدینسان هیچگاه تسلسلی از اندیشه های اتفاقی در آن رخ نمینماید. در روش استدلال چون همواره میتوان در پیرا بر هر حجتی نقیض آنرا آورده، چه بسا که رشته بحث تا ابد دوام یابد و لی نتیجه یی به دست نیاید. (۱۴)

واژگون شدن بنیانهای علوم که میخواستند به توضیح مکانیکی جهان اکتفا ورزند و ناتوانی تجربی به گرایان در تعلیل و استنتاج موجب آن گردید که منطقی کاراتر و بارورتر پدید آید.

این منطق همانا منطق تاریخی و انطباقی نوین است که توانسته است تمثیل و قیاس و استقراء و تجربه و تعمیم را با هم پیامیسزد و با نگهداشت تناسب موجود میان اجزای واقعیت، هر کدام این مقوله ها را در جایگاه خاص منطقی آن به کار برد.

—۴—

مرد ریگ فلسفی یونان از راه سوری و حران به اندیشه ویران جهان اسلام رسید، فلسفه گرایان سوریه آخرین انعکاسهای اند

یشه فلسفی یونان (فلسفه افلاطونی) را فرا گرفتند و این راه آورد فلسفی را به اندیشه و رزان جهان اسلام سپردند.

در آغاز بسپاری از این اندیشه و رزان سرا پای آن دستگاه فلسفی را از آن ارسطو میپنداشتند و حتی گزارشگوه فشرده پی از (تاسوس عات) پلوتینوس را به نام الهیات ارسطو پذیرفتند. از این روسا لهای بسیاری بر آنان گذشت تا برداشتنی از اندیشه های افلاطون و ارسطو پیدا کردند.

از میان فلسفه گرایان جهان اسلام ابن سینا آگاه و نوآور تر از فارابی و ابن مسکویه بود و این رشد با آنکه فلسفه ارسطو را به صورت همه جانبه در نیافتید بیش از گذشته گان خویش به ارسطو نزدیک شد. (۱۵)

با اینهمه نباید فلسفه گرایان را مورد جهان اسلام را تنها تقلید گریسوفانیونان به شمار آوریم. زیرا آنها با آنکه گزارشگران فلسفه یونانی بنا بر شتابزده گیهای خویش در باب اندیشه یونانی به لغزشهایی دچار شده بودند، در فلسفه یونانی و به ویژه در دستگاه های فلسفی افلاطون و ارسطو تا حد باز آفرینی دست بردند. (۱۶)

در قرون دوم هجری واصل بن عطاء گرد حسن بصری که از متکلمان برگزیده و بلند آوازه بود، روش معتزلی را که همانا روش خردگرایی در جهان اسلام است، پی افکند. این روش در آغاز توانست عده پی از کسا نیز که در پی یافت رازهای این منقذ بلند ساده بسیار نقش بودند، به سوی خود بکشاند ولی

پس از چندی فلسفه برین به دستگیری اشاعره برآورنگه پیشی
فلسفی نشست و پس از آنکه غزنویان با فلسفه پژو هی به دشمنی
بر خاستند هوا خوانان خرد و رزی و فلسفه گرایان دهان از
چون و چرا بر بستند و خانه نشینان سفار و نصوص فلسفی گردیدند
از سوی دیگر ناسازگاری باروش فلسفی ارسطو و منطق او
روزتا روز نیرو میگرفت و فرزانه گان نامبردارانی چون ابوریحان
بیرونی این دستگامه اندیشه گرا اما ج انتقاد های ویرانگری
قرار میدادند. بیرونی ابن سینا را که از مدافعان و شارحان سر-
جسته نوشته های ارسطو بود، براساس منطق ارسطویی در برابر
سوالهای قرار داد که نه او و نه شاگردش ابو عبد الله معصومی
توانستند به آنها پاسخ گویند. (۱۷)

از جمله بیرونی میگفت که ارسطو دایره اندیشه بشری را
محدود میسازد و سپس بر پایه وجود طبقه های اجتماعی که
ناشی از تحدید آنها در نظام مقولیسست، دانشها را طبقه
بندی کرده بخشی از آنها را ویژه افراد ستان و سروران دانسته
است و بخش دیگری را و ویژه فرودستان و برده گان.

سخن کوتا. در روزگار زنده گانی جلال الدین محمد (قرن ۱۳
میلادی) پان لوریزم ارسطویی که مدعی بود همه حقایق را از احکام
کلی ضروری میتوان استخراج کرد، هوا خوانان زیادی داشت
و آشکار است که این مهره بازی با اصطلاحات و مقوله ها و مفه-
ومهای مجرد که در عرصه واقعیت مضمون مشخص ندارند، نمیتواند

انست خرد مندان بزرگی چون جلال الدین محمد را به دشمنی با خویش بر نیانگیزد و فلسفه و دستگاه منطق از سطوی بی را در نگاه آنا ن بی مقدار و خوار ما یه نسازد .
چنانکه شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی پیشتر از جلال الدین محمد ، پورش بر حصار فلسفه از سطوی را آغاز کرده بود و چنین میبنداشت که از راه روان بینی و درون نگری یا به تعبیر خودش از راه تجلی انوار اشرافیه متوالیه میتوان به شناخت حقیقت دست یافت ، نه از راه استدلال و قیاس .

(۵)

جلال الدین محمد با آنکه استدلایان را نکو هوش میکند ، گاهی خود در بیان اندیشه های خویش از روشهای آنا ن بهره میگیرد . چنانکه در بیان این اندیشه که باید برای آفرینش نو به ویرانگری بپرد ، که پنداخت از انالوژی یاری میجوید .
آن یکی آمد ز مین رامیشگافت

ابلهی کو با نک برزد رو بتافت

کلین زمین را از چه ویران میکند

میشگافی و پریشان میکند

گفت ای ابله برو بر من مرائ

تو عسارت از خرد بی بازدا ن

کی شود گلزار و گند مزار این

تا نگرند زشت و ویران این زمین

پاره پاره گردی درزی جامه وا

کس زلله آن در زی علامه را

که چرا این اطلس بگز یسرا

برددیدی چه کنم بدو یسرا

پر نیانی را که آبا دان کنند

با یداول از پیش و یران کنند

و با همه کناره جو ییها از فلسفه گاهگاه با شیوه بیان یك فیلسوف
سخن میراند. او در باره پویه جاودانه طبیعت، جامع و اندیشه
انسانی که هر اکلیت در باب آن میگفت دو بار در يك دریا نمیتوان
شناوری کرد، میگوید: خفته اندازان را به آتش

این جهان نو میشود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندل بقا

عمر همچون جوی نو نو میرسد

مستمری مینماید در جسد

جلال الدین محمد در باره همایی ضد ها که پایه و بنیان منطق تاریخی

و انطباقی شکل است سخنان گره گشایی دارد:

زنده گانی آشتی ضد ها است

مرگ آن کاندل میان نشان جنگ خاست

صلح اضداد است عمر این جهانیه ن آید و طبع را آن ن آید

جنگ اضداد است عمر جاودان

لطف حق این شیر را و گور را آن ن آید و طبع را آن ن آید

اللب داده این دو ضد دو را

آن دو انبازان گاز در ابیسی

در مقابل هر خلاف آن این

آن یکی کرباس در جو میزند

و آنند گرانیا ز خشکشی میکنند

باز او آن خشک را تر میکند

گو بی از استیزه ضد بر میکند

لیک آن دو ضد استیزه نم

یک دل و یک کار با شد ای فتی

جمع ضد بین از زینا ن افتاد و باز

باز در وقت تحیر امتیا ز

حکمت این اضداد را بر هم ببست

ای قصاب این گرد را ن با کردن است

شب تبه نوزو نه ید ی رنگ را

پس به عنوان نور پیدا شد ترا

که نظر بر نور بود آنکه به رنگ

ضد به ضد پیدا شود چون روم و رنگ

پس نهانی ها به ضد پیدا بود

چونکه حق در پشت ضد پنهان بود

دیدن نور را ست آنکه دید رنگ

وین به ضد نور دانی بید و نگ

پس به ضد نور دانی بید و نگ

ضد به ضد پیدا شود چون روم و رنگ

پس نهانی ها به ضد پیدا بود

چونکه حق در پشت ضد پنهان بود

چون نمپا ید همی ما ند نهان
هر ضد ی را تو به ضد آن بدان
زانکه ضد را ضد کند پیدا یقین
زانکه با سر که پدید است انگبین
که زضد ها ضد ها آید پدید
در سو ید ارو شنای آفرید

تاریخ فلسفه ارو پا گواه اینست که بسیاری از فیلسوفان و فلسفه
پژوهان مغرب زمین تا روزگار هگل نمود های نایکسان هستی
همانند چونی و چندی عینی و ذهنی، کل و جزء را از هم جدا
میانگاشتند (۱۸). هگل برای نخستین بار در کتاب منطق خود
به تبیین جامع و همه جانبه این اندیشه که نمود های متضاد با
هم پیوند دارند و بریکدیگر تأثیر میکنند، پرداخت. جلال الدین
محمد سده ها پیش از روزگار هگل در باره پوینده گی پیوسته گیهای
و همایی اضداد به بیان اندیشه های ژرفی پرداخته و بیجا نبوده
که هگل نام شایسته (رومی برتر) را بدو بخشیده است.

شکوه نام بزرگ او سرا پرده تاریخ را جاودانه آذین باد.

یادداشتها :

۱- به حواله دکتر محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، به

ترجمه ا.ح. آریا نپور، ص ۸۸.

2- PH. The elnaey, Con flict and change in Phil-
osophy, P. 92. New York, 1971.

3- Rudolf, Lewis, New Thends in Philosophy,
P. 112. New York, 1972.

۴- هما نجا ص ۱۱۴.

(بر گرفته از مقاله ای به همین قلم ، سر گفت و گو با دکتر محمد علی
مجله عرفان ، سرطان ۱۳۵۵)

5-Phil, Riper, Formal Logic, Boston, 1976 PP. 41-44.

۶- هما نجا ص ۴۹

۷- هما نجا ص ۵۱

۸- بر گرفته از مقاله نگارنده به نام بیا نی ، از مرا حل عمده نکات -

مل منطق ، مجله عرفان ، ش ۱۰، ۱۳۴۷.

۹- همانجا .

۱۰- ویل دورانت ، تاریخ فلسفه به ترجمه هما ص ۵۸.

ص ۵۸.

۱۱- هما نجا ص ۵۹

۱۲- هاکسیم گرین ، فرانسیس بیکن ، ترجمه بابک شهروند، ص

۳۹.

۱۳- طبری ، برخی اندیشه هادری با منطق نوین ، ص ۱۲-۱۸.

۱۴- اسوئت متیس ، فلسفه هگل ، ترجمه دکتر حمید عنایت ، ص

۱۳۳ ، ج او .

۱۵- محمد اقبال لاهوری ، سیر فلسفه ، ص ۳۲.

۱۳۳ ، ج اول .

۱۶- هما نجا ص ۳۳ .

۱۷- سجادی ، سید جعفر ، حکمت المشرقیین و تفکر ارسطویی

ص ۵۰.

۱۸- وحیدی ، دکتر حسین ، دیا لکتیک و دینا یی ، ص ۲۲.



سرشت و سرنوشت انسان
از
چشم انداز جلال‌الدین محمد بلخی

پیش در آمد

گو نه گون اندیشه و رزان جهان از دیر باز در پیرامون
هستی، نیستی و سرنوشت آدمی به پراگندگی اندیشه های پرداخته
اند.

در تاریخ فلسفه، همواره دو مسأله از ارکان ترین و عمده
ترین مسایل بوده است:

مسأله پیوند اندیشه به هستی و مسأله ماهیت و سرشت انسان
به ویژه در تاریخ فلسفه و ادبیات ما این مسایل با دامنه های بس
گسترده و با هیجانی و شور زیاد مطرح و بیان شده است.

در روزگار ما که دبستانهای گوناگون پدیدار شدند، مسأله هستی، ماهیت و سرشت انسان را به مثابه مرکزترین مسأله مورد توجه قرار داده اند و بدینسان و پویشهای تاریخی گروهی از اندیشمندان جهان را به سوی خویش گرایان ساخت، شایسته است راز گردش و چرخش آخشیجان، سرشت انسان و هستی و نیستی او را از زبان جلال الدین محمد این یک مرد ستان مرد در یک پیراهن بشنویم. زیرا اگر شعر در پهنه زمین پاسداری نکرده و اندیشه را میست چو کسی این پاسداری را از او سزاوارتر است؟

تصویری از گویا هستی آدمی:

از فجر تاریخ فلسفه به تلاشهای دست یازیده شده است تا مفهوم انسان را در تعریفی جامع و مانع بگنجاند تعریف ارسطو که گفت: انسان حیوانیست اجتماعی یا تعریف بنیامین فرانکلن که گفت: انسان حیوانیست ابزار ساز، سخت معروفست. آواز سخن سقراط (خویشتن را بشناس) که بر کتیبه پرستشگاه یونانی او پولین در دلف نقر شده و برگرفته از سخنان تالس ملطی است، سرا سر جهان را در نورددیده است.

گرگرسن بر آن است که دیکارت نخستین کسی است که به این سخن سقراط پاسخ گفته است. دیکارت میگفت: ((چون میماند یشم پس هستم)) **گرگرسن** با بهره اندوژی از این سخن دیکارت میگوید که هستی آدمی در اندیشه او نهفته است و بنا بر این انسان جا نور نیست اندیشنده. سخن گرسن این اندیشه جلال الدین محمد را به یاد میآورد:

ای برادر تو همان اندیشه ای ما بقی خود استخوان وریشه ای در همه تعریفهای یاد شده نکته های تازه و درست نهفته است. و لی نمیتوان مسأله پیچیده و چند جانبه سرشت انسان را با رو یکرد به این تعریفها و مطلق انگاشتن آنها حل شده تصور کرد. زنده گانی انسان را باید در مقطع تکامل و بالندگی تاریخی - اجتماعی او مورد بررسی قرار داد. یکی از اندیشه ورزان سترگ سده نوزدهم گفته است :

((ما هیت انسان را نباید مسأله ای تجزیه شده و خاص یک فرد مشخص انسانی تلقی کرد. واقعیت ما هیت انسان را باید در مجموعه کلیه پیوندها و مناسبات اجتماعی جستجو نمود.))

فرد آدمی فرآوردۀ تاریخ و فرآورده تکامل است و سرشت او با دیگر گونی و تحول تاریخی انسان دیگری گونی میپذیرد و پذیرای تکامل میشود.

این سخن در نقطه مقابل سخنانی قرار دارد که گروهی از فیلسوفان پندارگر در بارۀ سرشت آدمی میگویند. آنان تلاش میورزنند انسان را در تنگنای غریزه های بیولوژیک ثابتی که بنا بر پنداشت ایشان خشت های نخستین روان او استند، زندانی سازند. از دیدگاه آنان غریزه های خویشتن خواهی، ترس، نسل آفرینی و مالکیت سازنده گان و آمیزنده گان ما هیت انسان استند. سرشت آدمی نمیتواند جز سرشت بیولوژیک و انتروپو لوژیک چیز دیگری باشد و تنها بر پایه همین سرشت ایستا باید به نگرش متوجعات زنده گانی فردی و اجتماعی پرداخت. از چشم

اند از آنان و یژه گیهای فردآدمی را با ید بنیان در یافت
و تبیین تاریخ انسانی دانست نه تاریخ انسانی را بیا نگر
مختصات انسان تاریخی .

یکی از گزارشگران فلسفه پندارگرایی در کتابی که به
نام ((سرچشمه از زشها)) نگاشته است ، مینویسد : «شخصیت
انسانی عبارتست از مجموعه استعدادهای عملی از گانسیسمها ،
مانند استعداد تشخیص اشیا ، به کار بردن آنها و بررسی و به یاد
سپردن آنها و استعداد مهر ورزیدن ، بیزاری و کوشش برای
دست یافتن بر خواستنیها ، هنگامی که ما در باب شخصیت انسان
سخن میرانیم هدف یک رشته علاقه های خاص ، ذوقها ، شورها
هیجانها ، باورها ، گرایشها ، کینه ها ترسها و عادت های آدمی
است .)) (۱)

این پژوهنده همانند بسیاری از پژوهنده گان دیگر که به گونه
اومانیته یشتند ، انسان را از مناسبات اجتماعی ، از دوران معین
تاریخی ، از طبقه ، از ملت و از جایگاه خاص او در داخل دستگاه
مشخص اجتماعی جدا میسازد و ماهیت آدمی را عبارت از یک رشته
گرایشها ، عاطفه ها ، استعدادها و شورها میپندارد که از مختصات
از گانسیسمهای گوناگون برخاسته است .

این مسأله را همه گان میپذیرند که آدمی یک نوع بیولوژیک و یژه
است و ناگزیر مختصات روانی و زیستی و یژه ای دارد و این سخن
هم پذیرفتنیست که مختصات عام زیستی و روانی آدمی نه
تنها در زنده گانی فردی بلکه در زنده گی اجتماعی نیز نقش گام

خود را که گاه گاه بی ارزش هم نیست، بر جای گذارند. ولی اگر آدمی راتنها آمیزه‌ی بی‌ارزشی‌ها و بی‌ارزشی‌ها را با جان و دل دیگر چسباند بود و اگر سرشت او را در مجموعه‌ی از گرایشها و عاطفه‌ها نهفته بدانیم، دیگر گونیهای چشمگیری را که میان انسانها در دو رانهای گوناگون تاریخی وجود داشته است و دارد، چنان توضیح و تبیین خواهیم توانست؟ بنا بر این آنانی که سرشت و ماهیت آدمی را در مجموع پیوند های اجتماعی پی‌جوی میکنند و سرشتی دیگرگونی پذیر و بالشی یا بنده را جایگزین سرشتی ((ثابت)) و صرفاً بیولوژیک یا ساخته از شماری ویژه گیهای روانی میسازند، راه درستی را در پیش گرفته‌اند. (۲)

یکی از عمده ترین نمادهای تمایز انسان از دیگر جانوران که از تاریخ و فرهنگ بهره‌مندند اینست که ماهیتی تحول و تکامل‌یابنده دارد. آدمی هر چند از دیدگاه بیولوژیک در دو رانهای طولانی‌تأثیر به نظر می‌آید، هر چند ویژگی گیاهی روانی او دیگرگونیهای آهسته‌ی را سپری میکنند و حتی این دیگرگونیها گاهی نامشهود می‌نند، راه درازی را پیموده است که تنها تاریخ میتواند فراز و نشیبها و پیچ و خمهای آنرا به درستی باز نماید.

سرشت جامد نمیتواند تاریخ دیگرگونی‌پذیر را توضیح کند و بنا بر این نباید پدیده‌های اجتماعی و تاریخی را بسته به ماهیت انسان را برخاسته از غریزه‌ها و شعورها دانست. ما هیت انسان، تنها در مقطع اجتماعی میتواند شناخته شود نه در نمونه‌های منفرد.

۲- جهشی به فراسوی :

همان گونه که در پیش در آمدگو تا این نوشته یاد آور شدیم ، از دبستانهای فلسفی معا صریکی هم آگز یستانسیا لیزم است که میخواهد اما نمیتواند ماهیت و سرشت انسان را بانگرشی ژرفکا وانه بررسی کند . از چشم انداز این دبستان انسان یگانه آفریده یی است که آینده او به خواست و اراده اش وابسته گی دارد . (۳) آدمی همانند دیگر آفریده گان نیست که ماهیتش برو- جودش پیشی داشته باشد . (۴) پهنه و جودی انسان ، ناگرا نمند است . (۵)

سزاوار است گفته شود که این اصطلاح اصالت و جود و پیشی داشتن و جود بر ماهیت ببحث کهن اصالت و جود یا اصالت ماهیت که فلسفه گرایان پیشین جهان اسلام با تاثیر پذیری از ارسطو در پیرامون آن سخن رانده اند و به خصوص ابن سینا در این زمینه به بیان اندیشه های بس ارزنده و عمیق پرداخته است ، هیچ رابطه و پیوندی ندارد .

از دید آگز یستانسیا لیستهای انسان چیزی نیست جز آنچه خود از خویشتن میسازد . (۶) یا «چیزیست که اراده میکند چنان باشد و مفهومیست که بعد از حصول و تحقق وجود از خویشتن دارد» . (۷) آفریده گان دیگر جهان چیزهایی هستند که هستند ، اما آدمی آفریده ایست که اراده میکند تا باشد . به سخن دیگر انسان تنها آن مفهومی نیست که در ذهن خود دارد بلکه همان است که از خود میخواهد .

این مسأله که تفاوت جانب وجودی انسان با دیگر پدیده های هستی در این است که وجود او برماهیت او پیشی دارد، یعنی همه کائنات مسخر نوعی از بودن است در صورتی که انسان به نحو استثنایی چنین نیست و سائر تردنوشته های گونه گونه خویش در این باب سخن را نده و بادی پدیدماده گرایانه به تحلیل آن پرداخته است، در دفترهای کهن عرفانی ما بدینگونه تجلی یافته است.

«لاجرم هو ینک از اصناف مکنونات و از افراد موجودات قبله ین
است مقید و توجیهی است مخصوص و مقامی است معلوم. اما انسان چون ظهور صورت او موقوف است به توجه کلی حق به سوی او در حالت ایجادش، پس بصورتی از صور مخصوص نبود (و) متقید به مقامی نباشد که حصر کند او را چنانکه ملائکه را حصر کرد و اشارت تنزیل بر آن وارد شده که «وما من الا و له مقام معلوم» (۸)

و اما فرجام چیست؟ یا به گفته بیهقی پیوند (رفته گان) با (کاروا
نگاه) چیست و چنان است؟

سارتر که از نامورترین پدیدارشناسان روزگار ما است در محدود هستی شناسی و وجودی خویش به بیان تجربه مرگ دیگران و پیوند «مرده» بازنده گان پرداخته است. درد ستگاه هستی شناسی سارتر اینگونه بر رسی به عرصه هستی برای دیگران وابسته گی دارد. بایده افزود که به پنداشت سارتر «هستی برای خود» بیانگر هستی منفرد انسان است و بنیان اینگونه هستی را آگاهی، آزادی، گزینش، طرح افکنی و تعیین هدف و مکانات

میسازد. «هستی برای دیگران» که عرصه هستی شناسی پیوند های انسا نهاست، به صورت محتوم با عرصه «هستی برای خود» نام همساخت و متناقض است سارتر بر آنست که هر گک تنها مر حله ییست که با رسیدن به آن، هستی آدمی از عرصه «هستی برای خود» بر عرصه هستی برای دیگران، انتقال میابد. در عرصه هستی برای دیگران «مرده» اگر چه از عرصه هستی اصلی انسانی «هستی برای خود» به دور میافتد باز هم از نوعی پایایی و بقا بهره وراست. بقایی که تنها بر پایه پیوند های انسانی زنده با «مرده» معنی مییابد. سارتر بر آنست که سرنوشت «مرده» پس از او به دست دیگران میافتد، به این معنی که پس از مرگ هر آدمی زنده گان به دلخواه خویشتن، دستاوردهای زنده گی او را ارزشیابی و کارها و هنجار های او را تعبیر و تفسیر میکنند. (۹)

در هستی شناسی سارتر مرده گان همانند اشیا به عرصه واقعیت متحجر گام نمی نهند و به دست یاری زنده گان به نوعی از هستی دست میابند که خطفا صل قلمرو های «هستی برای خود» و «هستی در خود» است.

واقعیت متحجر «از دیده گاه های دگر و سارتر به جنبه یی از هستی اطلاق میشود که در واقع هست اما هیچ ضرورتی «بودن» آنرا ایجاب نمیکند و در عین حال دگر گوئی نا پذیرا ست. در هستی شناسی سارتر تولد، زیستن و مرگ از شمار واقعیت های متحجر نند. او مینویسد:

«مرگشت واقعیتی محض چون تولد است و اساساً غیر قابل تفکیک از تولد است و این همسان نیستی تولد و مرگ است که آنرا واقعیت متحجر میخوانیم.» (۱۰)

به پنداشت سارتر «هستی درخسود»، نقطه مقابل «هستی برای خود» است و با آن پیوند دیا لکتیکی دارد. هستی درخود، نقطه مقابل آزادی و در عین حال زمینه پدید آمدن آزاد است اوژن مینکو فسکی پدیدار شناس بولیندی بر پایه انگاره (جهش زیستی) یا «فرا جویی آینده» نه از پذیرش واقعیت چاره ناپذیر مرگ سر باز میزند و نه زنده گانسی را فنا ناپذیر می شمارد. او بر آنست که مرگ تنها وابسته به جنبه بی از هستی انسان نیست به پند از مینکو فسکی انسان به دو گونه به سوی «آینده» پیش میرود. پیشروی به سوی گورد، جهش به آسمان.

اندیشه فنادار انگاره های فلسفی مینکو فسکی به اصطلاح خود او با

دو گرای بی پو یا بیو نه دارد. او مینویسد:

«ما از يك سو به جانب آینده تمام ناشدنی و از سوی دیگر به طرف مرگ در راهیم. همزمان احساس میکنیم که بهره ای از هستی ما به جانب پایین خمیده میگردد در حالی که بهره دیگر سبک ابدی و غیر ملموس چون هوا یی که بنحیم همواره به جانب بالا راه میبوید. جهش به فرا سوی به خود او جگر فتن به سوی افلاک علو پست در حالی که پیش رفتن به جانب مرگ، سفری به قلمر و مادی گورد است.» (۱۱)

مینکو فسکی نامعین و رازناک بودن مرگ آدمی را تنها برپایه

شناخت و آزمون و اقعیت بدیده مرکب بررسی میکند :

«مرگ بدیده پرابهام و مرموز است و خود را این چنین میقبولاند و به صورت راز برمانمایان میشود زیرا مملو از ناشناخته است.» (۱۲)

اصطلاح جهش زیستی در دستگاه اندیشه مینکو فسکی برگرفته از فلسفه برگسون است. برگسون بر آنست که نیستی شی نیست و میتوان گفت که پندار نیست بیهوده. تصور نیستی مانند تصور «دایره مربع» است. هایدگر میگفت دانش انسان نمیشود راه را بر نیستی ببندد ولی این واقعیت شگرف هم چنان با برجااست دانش انسان نمیشود که میخواهد سرشت خویش و ادراکات و اثرگان نهان سازد، در واقع میخواهد از نیستی یاری بجوید و به جایی که آن را مردود می شمارد، بنا هگزین شود. ولی در عین حال رد نیستی هم بی مورد نیست زیرا انسان همواره در پیرامون چیزی که هست میاندیشد. بماندیشیدن در بار عدم اندیشه ناگزیر برضد هستی خویش به پا برمیخیزد. آیا نفی و سلب از آن رودراندیشه انسان و اقعیت دارد که نیستی و اقعیت دارد؟

هایدگر به این پرسش چنین پاسخ میدهد که نیستی آمیزه ای از نفی و سلب است. اما نیستی را در کجا باید جست؟ به پنداشت هایدگر نیستی اگر چه آن را تنها یک واژه بیانگاریم، هر روز در گفتگوهای ما مورد کار برد قرار میگیرد ولی در هر صورت نیستی باید نفی کامل و بنیادی آنچه هست، انگاشته شود. در آن لحظه ای که رفتار ما، ما را با آنچه در مجموع هست، مقابل میسازد، نفی

این دستگا . بزرگ بفرنج و ساخته از بیشمار . عنا صر و بهر . ها
 ما را به نیستی میرساند . آلبز کامو، بر آن بود که انسان در جهان
 مهمانی ناخواسته است و هستی خشمگین، و ویرانگر و تهی از خرد
 و آگاهی چون عنکبوت فرزندانش را پس از زادن میخورد.
 بنا بر این هستی انسان را نسا فسانه گردش و چرخش جاوید
 آخشیجان از چنگال نیستی میرساند و نه پند از جاویدانه گی
 دستگا . هستی میان زنده گی آدمی و دنیای پیچیده و گسترده
 بی که پدید آورنده هوش و دریافت اوست از سویی و جهان گنگ عنا-
 صر و آخشیجان و در آمیخته گیهای کیمیا یی آنها از سوی دیگر، همگونی
 کیفی و جود ندارد و «گردش و چرخش برانگفته عناصر چیز دیگر است
 و نظام خویش پیونده عاقلانه هیچ چیز دیگر» . (۱۳)

۳- انسان در سمت الراسی هستی و تاریخ:

زرد شست در یسنا بر آنا نی که در برابر مرگ از پادرمی آیندوبه
 معاك تیره هراس و بیم بنه میبرند نفرین میفرستند و این بیم و هراس
 را با جایگاه بلند انسان ناسازگار می شمارد. در آیین مزدایی شادی
 یکی از چهار آفریده نخستین اهورامزداست . بنا برد ستورهای
 این آیین باید آدمی را از چیز یاد نهاد و زمینه شادگامی او را از هر
 روی فراهم ساخت . این روش شایسته ترین پاسخ است به مرگ
 و به جهان گنگ و بی آزمی که میخواند همدگو هر هستی آدمی را
 در هم شکند که در و د باد بر گوهرتا بنا ک هستی آدمی .

اسلام یکی از مهمترین آیین های است که از ولایی پایگاه آدمی
 سخن را نرفته و لفظ کرمانا بنی آدم و جعلنهم فی البر و البحر و رزقنهم

من الطیب و فضلنا هم علی کثیر من خلقنا . مفسر انی چون محی-
الدین بن عربی گفته اند که این آیت انسا نرا بر همه آفریده گان برتری
مینهد .

دیدیم که تلاش پدیده ارشنا سان اینست که آشکار سازند (بشر هیچ
نیست مگر آنچه از خود میسازد.) عرفا نگرایان کهن ما از انسان
به عنوان «عالم صغیر» (عالم صغیری که در نهاد او عالم
کبیر) نهفته است ، سخن می رانند و میگویند که انسان در ذات خود
میتواند همه چیز باشد .

امکان «بودن» و «چگونه گسی بودن» در آدمی بنهایت و کران
نا پذیر است . انسان در مرتبه بنی نهادنی ایستاده است که از دو سوی
میتواند از خود چیزی بسازد ، بنی نهادنی کو چک یا بنی نهادنی
بزرگ ، بنی نهادنی آزاده یا بنی نهادنی گرفتار ، بنی نهادنی پدید
آورنده و سازنده و بنی نهادنی فرومانده و ناتوان . نجم الدین رازی
در کتاب مزموارات داندی مینویسد : «اعلی علیین کائینات روح
انسان آمد و اسفل سافلین موجودات قالب او و جمله گی عوالم
ملك ملکوت دخال شخص انسانی...»

چنانکه ابن ضعیف گوید :

ای نسخه نامه الهی که تویی

و ی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی ، (۱۴)

کمال الدین عبد الرزاق کاشانی این را که انسان جز آنچه خود در

خویش پدید می آرد چیز دیگری نیست ، در تعریفی که از انسان کامل دارد بدین گونه بیان میکند: «هو ظرف احوال و صفات و افعال» یعنی او «انسان کامل» ظرف فیتیست برای خالها، هنجارها و کردارهایش و از همینروست که او «انسان کامل» در زمان و مکان تصرف میورزد، دامنه زما فرا میگسترده و گسترده مکان را در هم میفشرد. این گسترش زمان و مکان یا بازچیدن و در هم فشردن آنها که در هستی شناسیهای ماده گرایانه امروزین یکی از نهادهای پذیرفته شده است در هستی شناسیهای کهن که بر پایه باور به جهان فراسوی استوار بوده اند ، توجیه عرفانی داشته است . (۱۵)

شیخ اشراق مینویسد: «هرچه اندر آن عالم است ، بیشترین آنرا مثل و شبیهی اندرین عالم است . اگر چه این عالم بهضافت آن عالم سخت ضعیف و حقیر است و همچون ظل و شجر است و کاملترین موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت است آدمیست و بدین سبب او را «عالم کوچک» خوانند به حکم آنکه حواشی عالم روحانی و جسمانی برهم زده اند و نموداری مختصر که آدمیست از او با هم آورده» (۱۶)

محمی الدین بن عربی در فتوحات مکیه میگوید: «سراسر جهان صورت تفصیلی و جود انسان است و انسان کتاب جامع هستی و روح کاینات است و جهان همچون پیکرا و هرگاه جهان را بدون انسان در نظر گیریم همچون پیکریست بیروح» (۱۷)

اکنون بنگریم جلال الدین محمد در زمینه سرشت و سرنوشت

آدمی و در پیرا مون هستی و نیستی او چی میگوید. بگذارد در زیر سقف شکر همنده اندیشه های او بنشینیم و تما شگر جها نی- رنگین، آراسته و آکنده از درخشش خو رشید ها پا شیم.

اگر سار تر میگوید: «در بشر کلتی است که پیوسته در حال ایجاد است.» جلال الدین محمد در روزگار خویش بهترین گزارا شکر تکامل و بالنده گی انسان بوده است. او به انسان خطاب میکند:

از حد خاک تا بشر چند هزار منزل است

شهر به شهر برد مت بر من ره نمادمت
شایسته یاد آوری است که جلال الدین محمد میگوید از حد خاک تا بشر و نمیگوید از حد خاک تا انسان، زیرا انسان را چکاد و ستیغ تکامل بشر میپندارد.

مقایسه جایگاه انسان و فرشته در دستگاه سترگ آفرینش و در دفتر های پارین عرفان وادیات مازبا ارزشترین فصل هاست او در مثنوی میگوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید x خلق عالم را سه گونه آفرید
او درین بحث از آفرینش جانوران «ترکیب محض غرایز» آفرینش فرشته گان «ترکیب وارسته گی محض» و آفرینش آدمی «آمیزه خرد و غریز» سخن را نده است و انسان فیرا که برنا هنجار یها و نا به کار یهای بر خاسته از غرایز لگام میزند، بر تراز فرشته می شمارد. بایده گفت که در اندیشه دیا لکتیکی جلال الدین محمد همه پدیده ها بر پایه تضاد تفسیر میشوند. او در این گفتار، علت تکامل در انسان و علم امکان آنها در دیگر آفریده گان، بیان میکند و بر آنست که چون بنا بر ستیزه اضداد (غریز و خرد) انسان

در تلاقیگاه اضداد قرار گرفته است از نکات مل بهره اندوز خواهد
گردد.

اگر این عربی انسان را (مجموعه همه اضداد) و کون جاعه میبند
است، جلال الدین محمد میگوید:

پس به صورت آدمی فرخ جهان
وز صفت، اصل جهان این را بداند
ظاهرش را پشه می آرد به چرخ

با طنش باشد محیط هست چرخ
و در جای دیگری میگوید:

ایست خورشیدی نهان در ذره بی
شیرنورد و پو ستین بره بی

اینست در یابی نهان در زیرگاه

با براین که ها نه با اشتباه

اگر چه گروهی از اندیشه و روان فرزانه گان پادشاهان
بوده اند، باز هم عده ای از آنسان به آزادی انسان در گزینش راه
زندگی باور می داشته اند، جلال الدین محمد با آنکه کاملاً همی گری
ایش به جبر گرای دارد، مسأله آزادی و اختیار انسان را در گزینش
راه زندگی میپذیرد.

اختیاری است ما را در جهان حس را منکر نشانی شد عیان
اختیار خود بین جبری مشهور را کردی برا که کمبر
اختیاری است ما را نا بدید چون دو مطلب دید در مزید

خود دلیل اختیار است ای صنم

این که گوئی این کنم یا آن کنم
در گنجینه گرانبهای که از اندیشه و ران پارین ما به جا مانده
است بازها به انگاره آزادی انسان بر میخوریم و مینگریم که راه اختیار
باز نهاده شده است. اگر امروز میگویند که «بشر محکوم به آزاد-
یست» و در تفسیر این سخن مینویسند:

«بشر محکوم است زیرا خود را نیافریده و در عین حال، آزاد است
زیرا همین که پدیده جهان گذاشت مسوول همه کارها نیست که انجام
میدهد، مادیدیم که جلال الدین محمد چگونه از یکسودر پیرا موند پیوند
دیا لکتیکی جبر و اختیار سخن میراند و از سوی دیگر مرز میانین
این دو قلمرو را به روشنی بازمینماید.

عین القضا گفته بود: آدمی مسخر يك کار معین نیست... بل -
مسخر مختار است و چنان که احرار در آتش بستند اختیار در آدمی
بستند پس چون او را محل اختیار کردند به واسطه اختیار از او کار
های مختلف در وجود آید. خواه در حرکت از جانب چپ کند خواه
از راست، خواهد ساکن بود خواه متحرك... مختاری او چون مطبوعی
آب و نان و آتش است، آن سخنان جلال الدین محمد و این سخن عین
القضا و او چنانکه باور مندی به آزادی انسان است.

جلال الدین محمد سرايشگر بزرگ اسطوره های زرين هستیست.
او با خود بیگانه گی برخاسته از هراس مرگ میستیزد.
با آنکه از چشم انداز او انسان به کیفر فرمان شکنی از باغستان
سرا پا سبز و سرا پا فرو شکو به زمین خشکسار نیا ز، رنج، گر-

سنة گى ، تشنه گى و بيمارى هبوط کرده است ، هما نند پرو مته که در
اسا طير يونان در آسمانها آتش را از دست خدايان در ربود و رو-
شنايى را براى آدميان ارمغان آورد و بعد در پاداش اين کار،
رنج و زنجير را به جان پذيراشد، باز هم ميخواهد دو گانه گى
جاگزين يگانه گى شود و «سيمرغ بهشت» به آشيان نخستين خويش
پرواز کند .

انسان ، هر چند نيمي از هستيش در زمين است و نيمي ديگر در آسمان
، نيمي از «آب و گل» است و نيمي از «جان و دل» او بر يده از نيستان
و محکوم اسارت زمين ، اما تصور زاد بوم اصلى هيچگاه از لوح
ضميرش ناپديد نميشود اگر چه در «سر اچه و تر کيب خسته بند
تن» است اما پيوسته آتش خاموشي نا پذير «جلال» او را ميسوزا
ند و اين جاست که براى رسيدن به حقيقت ، به زيبايى ، به اوج ، به
محال و به بلند ترين قله دست نيا فتنيها تلاش ميو وزد .

از خانه بروي رفتم مستيم به پيش آمد

در هر نظرش مضمير صد گلشن و کاشانه

چون کشتى بى لنگر کژ ميشد و مز ميشد

از حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه

گفتم ز کجايى تو تسخر زد و گفت ايجان

نيميم ز تر کستان نيميم ز فرغانه

نيميم ز آب و گل نيميم ز جان و دل

نيميم لب در يا نيميم همه در دانه

این آرمان برین جاو دا نه گي است که او با واژه های طلایی خویش آن را بر کتیبه زمان حک میکند. ما رسل پروست گفته است: «نقش هنرمند متوقف ساختن زمان و ثبت لحظه ها است. زنده گی بدان گونه جاری است جز زمان از دست رفته چیزی نیست، زمان گذشته با یک دریک تصویر جاودان هنری تغییرچهره دهد، از نوزنده شود و باردیگر جلوه گر گردد.» (۱۸)

خیام، ریاضیدان، اخترشناس، شاعر و اندیشه ورز - رگ سخت دلباخته گردش و چرخش آخشیجان و ذرات بودو میخوابست پس از آن که سالهای سال از مرگش سپری شود در وجود گیاهی از دل خاک سربرکشد. وی به گفته پژو هشگری دنباله ماجراهای زنده گی و عشقها و حسرتها ی آنرا در هست و بود اشیاء جستجو میکرد، چون همراهی دسته با کوزه و همپایی بنفشه با جویبار. ولی جلال الدین محمد مانند بسیاری از عرفان گران یان دیگر، مرگ را پلی میندازد که آدمی پس از گذشت از آن از جهان جمادی به نباتی، از نباتی به حیوانی، از حیوانی به انسانی میرسد و سپس فراتر میجهد و به جهان فرشته گان گام مینهد و مرگ مرحله یی از مرحله های تکامل است. او مرگ را شرم مطلق و زوال بیهوده نمینداشت

همچو سبزه بارها رو ییدم

هفتاد قالب دیدم

* * *

مرگ اگر مرد است آید پیش من

تا کشم خوش در گنا رش تنگ تنگ

من از او جانی بر م بی رنگ و بو
 اوز من دلقی ستانده رنگ ————— رنگ

• • •

بمیر ید بمیر ید در این عشق بمیر ید

در این عشق چو مرد ید همه رو ح پذیرید

بمیر ید بمیر ید و زین مر گ کتر سید

کزین خاک بر آید سماوات بگیریید

بمیریید بمیر ید و زین نفس ببر ید

که این نفس چو بند است و شما همچو اسیر ید

بمیر ید بمیر ید ازین ابر بر آید

چوزین ابر بر آید همه بد ر منییرید

• • •

کی گفت که آن زنده جاو ید بمرد ؟

کی گفت که آفتاب امید بمرد

آن دشمن خور شید بر آمد بر بام

دو چشم بیست و گفت خو رشید بمرد

کی گفت که روح عشق انگیز بمرد ؟

جبریل امین ز خنجر تیغ بمرد

آن کس که چوا بلیس در استیز بمرد

میپندارد که شمس تبریز بمرد

• • •

مرگ را دادیم و لی تا کوی او
 را می از نزد یکتا دانی بگو
 مرگ بی مرگی بود ما را حلال
 بر گری بی برگی بود ما را نوال
 ظاهرش مرگ و به باطن زنده کی
 ظاهرش ابتر نهان پائیده کی
 در رحم زادن چنین را رفتن است

در جهان او را ز نو بشگفتن است
 بنا بر نو شته مناقب العارفین در یکی از واپسین روزهای زنده
 گوی جلال الدین محمد، شیخ صد رالدین برای دیدار او آمد.
 شیخ گفت: (شفاک الله شفا عاجلا) امید است صحت کامل شود
 که حضرت مولینا جان عالمیا نیست مولینا فرمود: شفاک الله
 شمارا باد. میان عاشق و معشوق پیرا هنی بیش نمانده است
 نمیخواهید برو ن کشند و نور به نور بپیوندند.

من شدم عریان ز تن او از خیال
 میخراهم تا نهایت الوصال
 در این بررسی گو تا ، تلاش نو یسند ، بر آن است که ازانگاره
 انسانسا لاری جلال الدین محمد و اندیشه های او در پیرامون ماهیت
 و سر نوشت آدمی طرحی فشرده به دست آید .
 امید است آنان که خود را جویند و بویند ، را حقیقت میا
 نگارند ، عرفان کهن ما را در کلیت آن به مثابه شاخه میرنده
 تکامل ، به مثابه یک فرآیند سراپا انحطاطی و واپس نگارنده در نظر
 نگیرند . عرفان پالایشگر ، عرفان آفریننده ، عرفانی که شور

همبسته گی و همگرای انسا نهارا بر میا نگیزد و انسا ن را به
مثابه وا لایرین مظهر تکامل ، ارج میگذارد .

باده در جوشش گدای جو شسما ست
چرخ در گردش اعتبار هوش ما شست

باده از ما مست شده نی مالا ز او
قالباز ما هست شد نی ما از او

• • •

خود زفلك بر تریم و زمك افزونتریم

زین دو چرا نگذیریم منزل ما کبر یاست
عرفانی که پیام آور وارسته گی و داد گر یست ، عرفانی که چون
نیچه انسا ن را ددنی شمار ، بارد ، بایداز بر افراشته ترین ستیغهای
اندیشه مردم ما در روزگار ان گذشته به شمار آید .

جلال الدین محمد ، مظهر ونمونه فروغناك و برجسته عرفان است
و مثنوی و دیوانش شمس رامیتوان تبلوری از آرمانهای انسانی ، از
خشمهای دادگرا نه فروخورده خشمهای که از دسترس تاریخ
برکنار مانده اند و حتی در حاشیه های آن نیز نقش پای از آنها -
دید . همیشه سدا ناست . در شعر جلال الدین محمد آدمی آفریده ای
چند بعدی است و زنده گی او با مدی دارد که میتوانند تا مرزهای
گسترده آن سوی واژه ها گسترش یابند ، آفریده ای که پای افزادش
از بالاترین اخترا ن در گذشته و وزش اندیشه اش بلندترین قله
هارا به جنبش آورده است .

اگر چه جلالا لدین محمد سده ها پیش از هگل ، کیر که گارد وها-
 ید گرا نسا ن را در حال «صیر ورت» پیوسته و بهره ور از توانمندی
 «شدن» میبنداشته است ، بود زدر «زما ن» را هم که در برخورد با
 «زمین» به آلوده گی گرا پیده است معنا مه میا نگاشته زیرا مگر نه
 اینست که زما ن با «هيو ط» آغاز مییابد ؟

از این چشم انداز ، انسان جستجو گرا ست و دیر باور و در
 تیره شبی که رگباری از تگرگ بر شا نه های خونین و خسته
 جهان پیر امو نشی شلاق میکوبد ، بار سنگین بر دوش ، به سوی
 قلمر و خورشید رهسپار میشود و جلال الدین محمد را باور بر آنست
 که انسان به این «ارض مو عود» خواهد رسید و این سرنوشت را
 هوا خوا ها ن پیشرو ترین هستی شناسی از راه تکامل تاریخی
 برای انسان پیش بینی میکنند .

- پایان -

یادداشتها :

(۱) رك به :

احسان طبری ، «سرشت و سرنوشت انسان» ، چهار گفتار
 فلسفی ، ص ص ۳۷-۴۶ .

S. Pepper, "The source of values", London, 196

h, pp 461-466

(۲) برای آگاهی بیشتر رك به :

چهار گفتار فلسفی ، ص ص (۴۱-۴۳)

(۳، ۴، ۵، ۶، و ۷) رك به :

اگز یستا نسیا لیسم و صالت بشر ، ترجمه مصطفی رحیمی
۱۳۴۵ ، ص ۳۴.

موریس کر نستن ، ژان پل سارتر ، ترجمه منوچهر بزرگمهر
ص ۷۵.

دکتور شفیع کدکنی ، «مقام انسان در عرفان ایرانی» ، یغما ، شماره
های سوم و چهارم ۱۳۵۳ .

(۸) یغما ، ش ۳ ، ۱۳۵۳ ، ص ۱۴۹ .

(۹) رک به :

جمشید میرفندرسکی ، «پدیده شناسی و جودی بقا» ، سخن
، شماره دوم ، دوره ۲۵ ، صص ۱۳۳ - ۱۴۳ .

(۱۰) همان ، ص ۱۴۲ .

(۱۱ و ۱۲) همان ، ص ۱۳۷ .

(۱۳) طبری ، «برخی اندیشه ها و دریافت ها در باره آدمی و
مرگ» ، یادداشت ها و نوشته های فلسفی و اجتماعی ، ص ۱۲۳ .

(۱۴) برگرفته از مقاله «مقام انسان در عرفان ایرانی» ، یغما ،
ش ۳ ، ص ۱۴۹ .

(۱۵) احمد فردید ، «انس و هیبت» ، برداشته های نوین از دفترهای
کهن ، هامبورگ ، ص ۶۱ .

(۱۶) مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ص ۴۳ .

(۱۷) یغما ، ش ۳ ، ص ۱۵۱ .

(۱۸) صالح حسینی ، «تراژیدی: اسطوره کهن الگوی آدم» ، نگین
، ش ۱۳۵ سال سیزدهم .

خاربنهایی بر دیوار باغستان

گذاری به حاشیه های مشنوی

هنگامی که کودک بودم - کودک خورد سال ، کودک سال خورد که
هنوز هستم - پدر و مادر و استادان گرامی نامه ها می دادند که
در کتابها چیزهای ننویسم ، که خطوط کج و معوج نکشیم اما دریغ
که هنوز این خصلت کودکانه را دستبردارند و بچه ها را که میخوانند
انها حاشیه های آن از دستبرد اندیشه های کودکانه ام برکنار -
نمیدانند و حتی دیوارهای کاغذ بندها را - که باید برآستان
گرامی آن جبین بسود - با حاشیه نویسی های نابهنجار خویش به
سیاهیه کشانید ه ام .

وا پسین باری که به مثنوی روی آورد م ، در یا فتم که بخشی از این
 حاشیه ها و یادداشتها به خواندن میارزد . اینک پاره یی از آنها
 را در این برکها گرد می آورم به این امید که خواننده آگاه خشکسای
 ری دو کرانه را به پاکیزه گی زلال متن ببخشا ید .
 کوشش بیپوده به از خفته گی

دوست دارد دوست این آشفته گی

-۱-

ره ندری جانب این سور و عرس

از ضیاء الحق حسام الدین بپرس

«دفتر اول - ۴۲۸»

این حسام الدین از «فتیان» بود او در آن روز گاری که شمس در
 قونیه میزیست به وی پیوسته و از همه گسسته بود گفته اند حسام-
 الدین به دستور شمس هر چه داشت فروخت و آنچه به دست آورد در پای
 شمس ریخت ، زیرا شمس روزی به او گفته بود :

«هر مرید و عاشقی که در راه شیخ خود زربازی تواند کرد نه ،
 سر بازی هم تواند کردن .» (۱)

حسام الدین پس از آن که به گروه شاگردان و خواها ن
 جلال الدین محمد پیوست ، در پیشگاه او از جی و لایافت هر که
 هر چه برایش میفرستاد ، دستور میداد همه را پیش حسام الدین براند
 تا آن گونه که خواهد میان یاران بخش کند . روزی سلطان و لد
 پسر جلال الدین محمد به او گفت که از برای خوردن هیچ چیزی در
 خانه نداریم . وی به فرزند خویش گفت : «اگر صد هزار زاهد کاه
 مل متقی را حالت مخصوصه واقع شود و بیم هلاک بود و مرا یکتا نانی باشد

آنرا هم به حضرت چلبی حسام الدین فرستم از آن که او مرد خداست و همه کار او برای خداست. (۲)

گرویده گی حسام الدین به استاد و رهنمایی بز رگش به اندازی بود که خواست از مذهب شافعی به مذهب حنفی، به مذهبی که جلال الدین محمد بدان وابسته گی داشت، رو آورد. اما پیشوا یش که روانی به نا کرانمندی آفاق هستی داشت این خواست او را نپذیرفت و گفت: «صواب آن است که در مذهب خود باشی و آنرا نگاه داری اما در طریقهمای بروی و مردم را بر جاده عشق ما ارشاد کنی (۳) در میان شاگردان جلال الدین محمد بودند گرانچا نانی که گاهی از وی پرسشهای میکردند سخت سبکبازانه از این دست که آیا کشتن شپش گناه دارد؟

اگر کسی دیگر به جای آن شط همیشه جو شنده و پوینده میبود، سخن در کام و زبانش میخشکید و از شنیدن اینگونه سخنان روی ترش میکرد، اما او با طنزی شیرین به این سوالها نیز پاسخ میگفت و آلی گویی از ژرفای روانش فریاد بر میخواست:

آنچه میگویم به قدر فهم تست.

مردم اندر حسرت فهم درست

هنگامی که میخواهند حسام الدین را در خانقاهای به شیخی برگزینند، جلال الدین محمد خود سجاده او را بر دوش میافکند و با وی به آنجا میشتابد. (۴)

روزی حسام الدین برای سماع به مجلس معین الدین پروانه میر-
ود و در کنجی جای میگردد. جلال الدین محمد همینکه او را میبیند از
صدر فرو می آید و در کنار او می نشیند.

پایان سخن را از زبان افلاکی بشنویم:

«حسودان مکرزیر زیر گفته باشند که مردی بزرگ زیر نشیند و مجمع
را در هم زند. حد مقام هر یکی معین است.» (۵)

جلال الدین محمد به خشم می آید و میگوید که فریاد از ابله‌های هر
جا که حسام الدین بنشینید صدیها نجات است.

حسام الدین سالها شبان روزان سخنان پیشوای خود را
شیفته وار به کاغذ میسپارد، چه شبها که استاد و شاگرد تا بامداد
دیده بر هم ننهاد و چراغ سخنراوشن نگاه داشته اند.

صبح شدای صبح را پشت و پناه

عذرمند و می حسام الدین بخواه

مستایش های جلال الدین محمد از حسام الدین سخت شورا نگیز
است، بخواه نیم:

ای ضیا الحق حسام دین و دل

کی توان اندود خورشیدی به گل

قصد ها کردند این گلپاره ها

که پیو شانند خورشید تـ

دردل که لعل ها دلال تست

با غها از خنده ما لامل تست

محررم مردیت را کووستمی

تا ز صد خرمن یکی جو گفتمی

از برای همین حسام الدین است که جلال الدین محمد مثنوی را
حسامینا میخواند :

گشت از جذب چو تو علامه یی

در جهان گردان حسامی نامه یی

بزرگترین سرافرازی این حسام الدین حسن بن محمد حسن
ارومی که او را چلی (پیشواور هیر) میگفتند، اینست که مثنوی
به خواش او سروده شده. گفته اند که جز همان هژده بیت آغازین
مثنوی که جلال الدین محمد آنها را از پیش سروده بود و از سردستار
خویش بیرون آورد و به حسام الدین سپرد و گفت: بیش از آن که از
ضمیر شما این داغیه سر زنده از عالم غیب در دلم القا شده بود که
چنین کتابی نظم شود. (۶)

سرافرازی مثنوی را خداوند گاربلخ سروده و حسام الدین نوشته
است.

نوشته اند که حسام الدین مثنوی را هفت بار سراپا بر آموزگار
خود فرو خواند، رازهای آنرا از زبان وی شنید و بر بسیاری از
واژه ها به دستور وی اعراب نهاد (۷)

حسام الدین در حدود سال ۶۸۴ ه (دوازده سال پس از خاموشی
جلال الدین محمد) چشم از جهان فرو بست به گفته سلطان ولد:
بود ده سال و دوز ناگارا و

گشت و نجوی شد به حضرت هو

-۲-

در چند سده یی که از پدید آمدن کتاب بزرگ و بلند آوازه مثنوی
سپری گردیده، تفسیرها، گزافه ها و گزافه ها -

شواره های زیادی بر آن نگاشته شده است. از میان این کتاب-
 بهاو دفترها به یاد کرد عمده ترین آنها میگردانیم :
 جواهر الاسرار حسین خوارزمی که شرح سه دفتر نخستین
 مثنویست و در سال ۸۳۵هـ به پایان رسیده است. همین نویسنده
 کتاب دیگری هم به نام الحقایق فی رموز الدقایق در تفسیر مثنوی
 نگاشته است. رساله نایب مولینا یعقوب چرخ (ف: ۸۵۱) شرح
 سید نظام الدین محمود شیرازی ۸۶۷هـ، رساله نایب جامی، کتاب
 علاء الدین یحیی الواعظ شیرازی در شرح آیات، احادیث و بخشی
 از واژه های مثنوی ۹۰۲هـ، کاشف الاسرار ظریفی ۹۴۲هـ، ثوب-
 اقب محمود مثنوی بخوان ۹۹۸هـ، جواهر الاسرار و عیدی ۱۰۷۱هـ،
 فاتح الابیات شیخ اسماعیل انقروی ۱۰۴۲هـ، مکاشفات رضوی
 شیخ محمد رضا ۱۰۴۹هـ، لطایف المعنوی من حقایق مثنوی عبداللطیف
 عباسی ۱۰۴۳هـ، شرح مثنوی محمد افضل اله آبادی ۱۱۲۴هـ،
 تفسیر دو هزار و پنجاه صفحه ای مثنوی نوشته عبدالله افندی
 ۱۰۶۳هـ، به نام جواهر بواهر مثنوی، روح المثنوی شیخ اسماعیل
 ۱۱۳۷هـ. تفسیر شش جلدی و سه هزار صفحه ای غابدین پاشا ۱۳۰۰
 هـ، فتوحات معنوی عبدالعلی بحر العلوم ۱۱۱۰هـ، مظهر الاشکال
 فی بیان لغات مثنوی محمد شعبان زاده ۱۱۱۲هـ، مخز الاسرار عبدال-
 لغنی بن اسماعیل نابلسی ۱۱۴۳هـ، کتاب یوسف بن احمد
 به زبان عربی به نام المنهج القوی لطالب المثنوی ۱۲۳۰هـ،
 شرح مثنوی والی محمد ۱۸۹۴ میلادی، شرح مثنوی
 محمد بن نظام الدین ۱۲۲۵هـ، شرح ایوب لاهوری ۱۲۵۶هـ،
 شرح ملاها دی سبزواری ۱۲۹۰هـ، شرح بیتین مثنوی نگاشته مهردل

حاج مشرقی (ف: ۱۲۷۱ هـ).

دوازده بیستم در افغانستان، ایران، ترکیه، نیم قاره هند و مصر، یزو
مشکونی چون ملک الشعراء قاری عبد الله، خال محمد خسته، محمد
حیدر ژوبل، احمد علی کهزایی، بدیع الزمان فروزانفر، جلال
همایی، سید محمد صادق گوهرین، حسن عالی یو جل، احمد
آقش، شبلی نعمانی، آقسالار مولوی و عقاد، کارها می در باره
مثنوی معنوی انجام داد. اند.

البته در این کارها فراز و فرودها بیست که سخن را ندن دوباره
آنها موضوع را به درازا میکشاند. (۸)

گروهی از خاورشناسان نیز در باره مثنوی به یزو هشمای
دست یازیده اند که ادوارد برون، هرمان اتوینولد آلن نیکلس و
بری از ناموران این گروه به شمار می آیند. نیکلسن بزرگترین
مولوی شناس با خیر زمین است. او ۱۸۶۸ به جهان آمد و
پس از هفتاد و هفت سال زندگانی در ۱۹۴۴ درگذشت. او برای بار
فصلت برآورده می از غزلیهای جلال الدین محمد رابع زبان انگلیسی ترجمه
کرد و بر آنها شرح و حاشیه نوشت. نیکلسن در هفده
سال پایان زندگانی خویش مثنوی معنوی را از روی نسخه های
گوناگون که، تصحیح و به نشر انگلیسی ترجمه کرد و بر آن شرح
نوشت و در هشت مجلد به چاپ رسانید.

گذشته از اینها نیکلسن ترجمان الاشراف ابن عربی، کتاب المص-
سراج، کشف المحجوب، هجویری و اسرار خودی اقبال لاهوری
را نیز به زبان انگلیسی ترجمه کرد. است. (۹)

-۳-

جلال الدین محمد خود در باره مثنوی گفته است:

گر شدی عطشان بحر معنوی

فرجه ای کن در جزیر مثنوی

فرجه کن چند آن که اندر هر نفس

مثنوی را معنوی بینشی و بی

هر د کا نیر است با زار د گر

مثنوی در کا نه فقر است ای پادشاه

مثنوی ما دکان و حله تیسیم

غیر و احد هر چه آن بینشی بت است

گر شود پیشه قلم در یا نه بد

مثنوی را نیست با یا نی پسندید

وحدت اند و وحدت است این مثنوی

از سمک رو تا سماک ای معنوی

و نیز او فرمود است: «مثنوی را جهت آن نگفته ام که حمایت

کنند و تکرار کنند، بلکه تازه بر پا نهند و با لای آسمانی روند که

مثنوی نرد با نه هجرا ج حق است نه آنکه تا نرد با نرد به گردن

نگیری و شهر به شهر نگرانی هرگز بر با م مقصود نردوی

و به مراد دل نرسی.

شمس الدین افلاکی در مناقب العارفین از قول جلال الدین محمد

نوشته است:

«مثنوی ما دلبر است معنوی که در جمال و کمال همتا بی ندارد

و همچنان با غیبت مهیا و درختیست مهیا که جهت روشن دلائل

صا جنظر و عاشقان سوخته جگر سناخته شده است. خنک جانی که

از مشاهد این شا هد غیبی محظوظ شود و ملحوظ نظر عنایت

و جمال الله گردد.» (۱۱)

نرد بان آسما نست این کلام

هر که زین بر میروذ آید به بام

نی به بام چرخ کوا خضر بود

قبل به بامی که ملک بر تر بود

بم

هر که از شیطانی اگر یزد کش بود

احتلام انبیا از پس پیس بود

گروهی این بیت را شده متوجه با بسته را از جلال الدین محمد بن

اشته اند و ولی این بیت مطلقاً از او نیست و این شفا در شفاها نیست

که خیر و سری آنرا ساخت و بنا بر آن نیز گوییم و این خود از او است

تا شمع شعله من زده کسی را آتش آید از مون کند .

در کتب و نسخه های مختلف

در کتب و نسخه های مختلف و در کتب و نسخه های مختلف

از هر نسخه از جلال الدین محمد است . او در يك سخنرا می خویش

گفته است : مولوی رو می یکی از بزرگترین آید و ریشه و ریشه و ریشه

ساخت . مثنوی او یکی از ازنده ترین کتابها بیست که آسما نها

تا کنون به یادگار گذاشته اند . (۱۲)

در کتب و نسخه های مختلف و در کتب و نسخه های مختلف

شمار بیتها و دفتر های شش گانه مثنوی بنا بر نوشته نیکلسن

به یکصد و نه است :

دفتر اول ۳ بیت

دفتر دوم ۳۸۱ بیت

دفتر سوم ۴۸۱ بیت

دفتر چهارم ۳۸۵۶ بیت

دفتر پنجم ۴۲۳۸ بیت

دفتر ششم ۴۹۱۶ بیت

بنا بر این شمار ابیات مثنوی به (۲۵۶۳۲) میرسد و عددی هم
شمار ابیات مثنوی را به (۲۶۶۶۰) رسا نید. اند. (۱۳)
دو لشکر یگانگانه و هنرمند نیست که شمار ابیات مثنوی را (۴۸۰۰۰)
بیت داشته است. (۱۴)

-۷-

گرومی با خواوندان این بیت:

مثنوی که صیقل از داغ رسود

با ز کسب و داد سلطنت رسود

چنین پنداشته که نام اصلی مثنوی «صیقل الاولیاء» بوده است
اما این پنداشته تا در دست است. زیرا جلال الدین محمد خود همواره
کتاب عظیم خویش را مثنوی خوانده است. درینجا چه مثنوی گواه
استوار نیست بر تا درستی این پندار.

-۸-

جلال الدین محمد با آن که سالهای دراز در قزوین و یسعه بسود

خویشمن را خراسان میباید نیست و خراسان نیا نرا گرامی میداشت.
در مناقب العارفین آمده است: «امیر تاج الدین الخراسانی از خود
احسان مریدان حضرت بود و امیری معتبر و مریدی صفا - مخلصیت در
ممالک روم، هند و خاقان و دارالشفا و ربا طلبان بنیاد کرده
است و مولینا او را از جمیع افراد و ستر دایمی و بنو همشهری
خطاب میکردی. (۱۵)

افلاکی میافزاید: «...مولینا فرمود که حق تعالی در حق اهل روم -
عنا یت عظیم ذات **اینها مردمان ملک از عالم عشق ما** **الک**
الملک و ذوق درون قوی **بینخیز بودند** . مسبب اسباب عز-
 شانه سببی ساخت تا ما را از ملک خراسان به ولایت روم کشیده
 و اعقاب ما را در این خاک ما وی داد تا از اکسیر لدنی خود بوجود
 ایشان نثارها کنیم تا به کلی کیمیا شوند .»
 از خراسان کشیدی تا بر یونانیا ن

تا بر آمیزم به ایشان تا کنم خوش مذهبی (۱۶)

-۹-

مثنوی نیز ما نند بسیاری از کتابها و دفترهای کهن ما از تحریف
 و کاهش و افزایش بر کنار نمانده است . گفته اند که در همان
 روزگار زنده گی جلال الدین محمد مردی به نام فخرالدین سیواسی
 در سروده های او به دلخواه خویش دست میبرد .
 افلاکی نوشته است: «او مگر در کلام خداوند گارد خل میکرد و به
 طریق اصلاح قلم میراند و تحریف کلمات میکرد .» (۱۷)

-۱۰-

جلال الدین محمد بسیاری از اندیشه های ژرف فلسفی و عرفانی
 را با پیروی از ستان و تمیثل بیان کرده است . یکی از ویژگیهای
 داستانهای مثنوی فزونی شمار آنهاست . پژوهنده های شمار
 داستانهای مثنوی را (۲۷۰) دانسته است . (۱۸)
 بر روی آمار بی تکرار است که در مثنوی (۴۳) تمیثل آورده
 شده اند که بیشتر ینه حکایاتگو نه میباشند .

گاه هر دوستان بسیار کو تاهست و سیرا پنده به زودی آنرا به
خیر جامه می مانند و به بیان پیا مدهای عریض و اخلاقی میبرد دازند
مانند :

آن یکی از خشم ما در را بکشت
هم به زخم خنجر و هم زخم مشت
آن یکی گفتش که از بد گوهری
یاد نا وودنی تو حق ما دزی

هیچکس کشتن ما در را نمی غنود
می نگویی که چه کرد آخر چه بود؟
گفت کاری کرد کان عار و نیست
کشته من کان خاک ستاره و نیست

گفت آن کس را بکش ای محتشم
گفت پس هر روز مرد یرا کشم
گفتم او را رستم از نو نهای خلق
نای او بر من بهست از نای خلق

نفس تست آن ما در بد خا صیت
که فساد او ست در هر ناحیت

هین بکش او را که بهر آن دنی
هر دمی قصد عزیزی میکنی
دو بر این حکایت کو تاهست داستانهای پرد راز ای
بر میخوریم مانند «اعرابی درویش و ماجرای زنا و با او» دود فتر
اول «حکایت آن شخص که در عهد او پیا بهز شب و روز دعا میکرد
که مرا روزی حلال ده بی دوش» در «سوم» که حاجت طلبان
و اسپین در (۸۳۱) بیت به پایا نرسیده است .

شیوه جلال الدین محمد دردا ستا نبردا زی اینست که قصه را می آغا ز دو پس از بیان اندکمی از آن به پیا مد جوئی و بیان انجمن یسه های عرفانی خویش دست میبازد سپس د نباله دا ستا نرا میگیرد ، اما به مساله ی دیگر روی می آرد و به بیان دا ستا نی هماغهنگ و همساخت با آن میپردازد این دا ستا نها از نگاه در و نمایه گو نه گون هستند .

بخشی وا بسته به سیما های تابناک آغا ز دو را ن اسلامی اند ، مانند :

«خداوند ! ختن لحضم هر و و ق امیر المؤمنین علی و ائمه ائمتن علی شمشیر از دست » (دفتر اولی) ، «احدا چه گفتن بلال در زیر تازیانه خواجه یهودی» (دفتر ششم) ، «پارده یی بیا نگر اسطوره ها و قصه های بیا مبران پیشین ما مند » ؛ «قصه اهل سینا و طایفی کردن نعمت ایشانرا» ، (دفتر سوم) ، «هدیه فرستادن بلقیس از شهر سجا سو ی سلیمان» (دفتر چهارم) و نیز حکا یتهای از عارفان بزرگ و کاهو های شکفتی آوراند ما ننند «گرامات ابراهیم بر لب دریا» (دفتر دو) و «حکایت آن درویش که در کوچه خلوت کرد» بود «دفتر سوم» .

دا ستا نها طبعاً تمیز «شعری از دو بخش» لطیف گویا این حد یا بار در پی و خروشان عارفان و شعر به شبها می آیند . مانند «به عبادت رفتن کر بر همسا به نهجی و خویش» (دفتر اولی) ، «فروختن صوفیان به پیمه مسافر را جهت سفره و سماع» (دفتر دوم) ، «قصه آن صوفی که زن خود را بایکانه بگرفت» (دفتر چهارم) ، «قصه آنکه و در زی» (دفتر شش).

شمار حکایت‌های سرشار از پند و آموزش که در آنها جا نو را ن به سخن می‌آیند و به اندرزگوئی و حتی بحث‌های فلسفی می‌پردازند، از گونه قصه‌هایی که اروپاییان Fable می‌خوانند در مثنوی کم نیست. قصه شیر و نجحیران (دفتر اول)، کشیدن موش عنان شتر را و معجب شدن موش در خود (دفتر دوم)، شکایت استر پیش که من بسیار در رو می‌افتم و تو نمی‌افتی (البه نا در (دفتر سوم) و...

از این دست قصه‌ها به شمار می‌آیند.

با آن که در پاره‌یی از این حکایتها به کار رفتن شمار ی از واژه‌ها و تعبیرات شایدها هیچ‌کس خلاف چشمه‌ها شت خوانند و باشند، اما پیامدهای عرفانی و اخلاقی جلال‌الدین محمد به اندازہ‌یی پر جاذبه و استادانه است که پس از خواندن سراسر حکایت، خواننده چنین داور می‌خواهد کرد که او بر ای بیان‌اندیشه‌خویش از گزینش چنین حکایتی گزیر نداشته است.

این مثل چون واسطه است اندر کلام

واسطه شرط است بهر فهم عام

بدیع الزمان فروزانفر در کتاب ارزشمند (ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی)، خاستگاه اصلی بسیاری از قصه‌های تمثیل‌های مثنوی را شناسانده است و می‌توان گفت که جلال‌الدین محمد خود آفریننده این قصه‌ها نیست. اما از توانایی شگرف او در پروراندن این قصه‌ها نمیتوان چشم پوشید. بسیار دیده شده که کوی حکایتی ساده و خردمندانه را گسترش بخشیده، با روگردانی و

اجزای گو نه گون آنرا با ز پوره های عرفانی و معنوی بر آراسته است.

-۱۱-

فیثا غورث بر آن بود که آسمانهای هفتگانه آوازهای میخوانند، این آواز خوا نسی از با مباد الازل آغاز شده و در شامگاه ابدیه انجام میرسد. دیو یحیی بیرونی در کتاب تحقیق ما للهند چنین نوشته است: «نمیدانم چرا هندیان آسمانرا آواز خوان میپندارند. من بر آنم که این اندیشه به گفته هومر شاعر یونانی همگونی دارد».

هومر میگفت که هفت سیاره به آواز خوش سرود میخوانند و نیز گفته اند که یکی از باورهای دیو جانی این بود که آواز آسمانرا میشنود. (۱۹)

افلاطون به پیرویی از باورهای فیثا غورث چنین میپنداشت: هر کدام از سیپهران بر پایه سترعت پوشش خویش آوازی پدید می آرد. جلال الدین محمد با آگاهی همه جا نبهیی که از این اندیشه های کهن داشته، گفته است:

نا له سر ناو تهید ید دهل

لجیز کی ما ند بدان نا طور کل

پس حکمایان گفته اند این لحنها

از دو اثر چرخ بگر فتم

با ننگ گرد شبهای چرخست این که خلق

میسرايندش به طنبور و بیست خلق

-۱۴-

گویند در شرح «دیوانه شرعی و غریبی» در ستایش جلال‌الدین - محمد مینویسد :

«جلال‌الدین رومی شاگرد خود را از اول با حقایق عادی و روزمره جهان از در نا سازگاری قرار داد . گوشت و مشکلات درونی و برونی و معضلات دنیای واقع و روح بشر را از راه روح و معنی حل کند ، نه از راه استدلال و منطق بدین جهت آثار او را باید مضمناها و دشواریهای شد که زمینه پدید آمدن مشکل گشایان نوینی را فراهم آورد . سرانجام وی به دامان فلسفه یگانه گوی هر هستی پناه میبرد که بسیاری از دشواریها را حل میکند اما دشواریهای تازه نیز پدید می آید .

و طیفه شاعران سستین شناخت زبانی و منعکس کردن آنست و در این راه آن شاعرانی که خود را به حد لزوم نیرومند و توانا ببینند ، خواه ناخواه به سراغ خفا و نه میروند که زیبا تر و ستایش انگیز تر از او چیزی نیست .

اینست راز اصلی آن شور عجیبی که با جمله آثار جلال‌الدین - محمد در آمیخته و انگیزه آن شده است که او خود و همه چیز خویش را با وجود ازلی یکی کند و پیوندد . (۲۰)

موریس بارس Mourice Bares در باره جلال‌الدین محمد چنین نوشته است :

این مردی که از او سخن میگویم شاعر است بزرگ ، دوست داشتنی ، ظریف و خوشهوا ، فروزنده و پر شور که از هر کلامش خطر موسیقی و نور را حساس بر میخیزد .

و لی این احساس برای دُردمندان «قا بل دورا نیست این شاعر
مست که با اصحاب کلام خود خوانند و از همان آغاز کار از زمین و آسمان
میدارد و با خویش به آسمان بالا میرود

میگویم «نوا نند» و لی این سخن خطا نیست. زیرا جلال الله این
شعری نوشته است تا آنرا بفرمان خواند، شعر او نوشته نیست
یعنی و با یگو بی است. هیچوقت جلال الله این شعر را نداشت
تبعاده است که گنای دو دسترسها بگذارد و آنرا و سیقه را بیافیند
به دنیا ی جادویی خویش قرار دهد. او برای خودش جنبها نی دارد
که از این جهان جداست... مثنوی به ما می آید که چگونگی با خدا
در آمیزیم و در او حل شویم. آیین مثنوی آیین شور و جذبه است
خود شاعر میگوید:

تا کنون غطارها و تنایسیها از عشق چنان با ما سخن گفته
اند که گویی عاشق و معشوق از هم جدا یند. اما برای ما عشق
تنها آن عشقی نیست که همه جدایها را در آتش خود میسوزاند و همه
دو تا ها را یکی میکند. در باره دیوار این سخن میگویم مجنونه غزل
لها یی که در جهان شور و جد به همراه با پایکو بیها و تر مستیها یی
بیخرا نه به شمس الدین تبریزی اهدا شده، با ید گفت که
این دفتر دقت شور و زیبا ییست.

جلال الدین محمد سرا سر این غزلها را تحت تاثیر عشق شور انگیز و
روحانی عجیبی سروده که جنبه غیر عادی و فوق بشری آن در
تاریخ جهان بی ما نند است برای من که شاعران را پیام آوران جهان
حقیقت و شور و روشنی میداند، هیچ ند گینا می از هیچ شاعر

عری شایسته کی آنرا نداد که بازند و کینا مءجلال الدین محمد برابر
نهاده شود. از هنگامی که من باحوال او آشنا می‌باشم سر-
نویشت و زنده گی بزرگتر یمن شخصیت های شعر و ادب
جهان مافند: دانتی، شکسپیر، گوته و هوگو به نظرم چینی-
ناقص و ناتمام می‌آید. برای من اکنون همه اینها در برابر جلال
الدین محمد کودکانه دبستانند. زیرا در نزد هیچ کدام از آنان چیزی
سبز او از برای با آن شور و جذبه عجیبی که تا امروز همه سده‌های
بعد از جلال الدین محمد را در زیر سیطره خود گرفته و از حد زمان
فرا تر رفته است، نمیتوان یافت. (۲۱)

فردریک روکرت F. Rukert (۱۷۸۸-۱۸۶۶) نویسنده و شاعر
نامور آلمانی درستانیش جلال الدین محمد نوشته است:

«ای دلدار به من بگو کجا شد آنکه به سوی تو به پرواز آمد؟ به
من بگو چسان او را در خاکدان زمین لذت جان و دان چشاندی که
هنوز هم سرمست چنین شمع لذت بخشیمست. آنجا می‌که تن او
هر جا مرقوم می‌گردد یا در می‌شود و هر تیره و طایفه یی نشان و علامت
قو میرا به دو رمیا فکنند و تقا و تهادرهما هنگی جاودانی تو چون بر ف
در زیر آفتاب یکسره نا بود میگردد و از میان بر میخیزد، درهما-
هنگی و یکرنگی جاودانی، مولینا جلال الدین را در میان قدسیان-
اقطار گیتی در کجا باید یافت؟ نام نامیش مبارک باد که هما نا اند-
یشه اش مرا مبارکباد است». (۲۲)

هگل، همرسن، ژید و الیوت نیز در زمینه شناساندن جلال الدین-
محمد به او و پاریان کارهایش انجام داده اند. یکی از آخر یمن

دا نش و ران ار و پای که درباره جلال الدین محمد و کالبد شکافی
اندیشه های او تا آنجا که از خاور شناسی میتوان چشم داشت
دست یازیده ، یوهان کریستوف بورگل (Johan. C. Borgel)
است او ۱۰۵ هزار و ۳۳۰ بار با غسطنی جلال الدین محمد را به شعر آلبا-
نی ترجمه کرده و این ترجمه در سال ۱۹۷۴ به چاپ رسیده است.

-۱۲-

یکی از مسایل دشوار فلسفی مساله دور و تسلسل است. فیلسوفان هر يك از این دو مقوله را به بخشهایی برشمرده ، یادگیری و یاد
یرفته و بخشی را منتج انگاشته اند . از چشم انداز بسیاری از
فیلسوفان کهن ما ، «تطبیق» عمدتاً ترین دلیل بطریق تسلسل
به شمار میرود . زیرا يك بخش لایتناهی بر بخش دیگری آید
«زیادت» پیدا میکند .

گروهی از مفسران و گزارشگران مثنوی هنگامی که به این
بیتها رسیدند :

درستان آشوب و چرخ و لوله

نی ز یادات است و با بسلسله

سلسله جمع است جعد مشکبار

مسأله دور است اما دو زیار

از درك معنای راستین آنها ناتوان ما شد و گفته اند که زیار
است ، نام کتابیست در فقه تألیف امام غزالی و «باب و سلسله» نام
دو کتاب است در فقه حنفی .

-۱۴-

آند رین ده امر خرد رهبین بدی

فخر وازی وادیلادین بسینلی

محمّد خوارزمشاه و فخرالدین رازی متکلم و فلسفه گرای بزرگوار
 سبخت گرامی میلاد شبت چنانکه از برای بنده گدا شبت او به خانه اش
 میرفت. بها ولد پسر جلال الدین محمد بر سر منبر، فلسفه و فلسفه
 گران یان را میتگو هید. بنا بر آن فخرالدین رازی خوارزمشاه را به
 دشمنی با بها ولد را انگیزت و همیشه از او را فراموش آو رد. از این رو بها-
 ولد از بلخ پیرو فرستاد و میگویند یاد کرد که تاخیر از زمشیا و بر او رنگ
 شپهر یاری نهیسته است. به دیار خود برگشتند و رنگ
 این که جلال الدین محمد به نگاهش فخر رازی میبرد داشت، گند
 شته از نا همگونی، بینش و اسلوب شناخت آند و، ناسازگاری فخر-
 وازی با بها ولد و شیو و او نیز تاثیر در خور توجه دارد.

-۱۵-

محمد خوارزمشاه به روش اعتزال گرایش داشت و بنا بر
 انگیزش فخرالدین رازی به فلسفه گرایان مهر میوزید.
 همو بود که در برابر خلیفه بغداد درفش ستیز برافراشت و برای
 فتح بغداد لشکر کشید، اما بنا بر سر مای سخت نتوانست از همد-
 ان پیشتر رود. (۲۳).

علاء الدین آتش پسر محمد خوارزمشاه نیز از دشمنان دستگامخلا
 فت بغداد بود.

ظہیر قاریا بی در باره همین یاد شاه گفته است و چه سرا پا
 طنین:

شاهما عجم چو گشت مسلم به تیغ تو
 لشکر به سوی خوا بگه مصطفی فرست

بس کعبه را خراب کن و ناودان بیا ر
 خالو خرم چو ذره به ستوی هوا فرست
 در کعبه جا مه می چنه کند درخرا نه نه
 وز بهر رو خنه را دوسه گز بور یا فرست

کا کا فر تمام شوی شوی مرغ تا ز
 او آنگه سر خلیفه به ستوی ختافر مست
 باری اندیشه جلال الدین محمد در باب این خوار ز مشاه به هر
 گو نه بی که باشد ، او یکی از شخصیت های تاریخ است که در
 مثنوی را به یافته ، هنگامی که جلال الدین محمد میخواهد رنجی
 را که آدمی از همیشگی با نا هم اندیشان و نا همزبانان میبیند
 بیان نماید .

هان کلاه مست آید عذاب معتقد
 در قفس بودن به غیر جنس خود
 از تعبیر ابی بکر در سبزه وال که تعبیر است همانند : چون موذن به
 کلیسا و کنشت ، بهره میگیرد این قصه را میپردازد :
 شد محمد العبالع خوار ز مشاه
 در قتال شیو وار بن پناه

سجده آوردند پیشش کالامان
 حلقه مان در گوش کن و ابخش جان
 هر خراج و هر صله که بایدت
 آن زمان هر مو سیمی افزایدت

گفت قرها بید از من جان خویش
 کانیای دیدم ابو بکری به پیشش

بی جوانی زور کشیدند شش به راه
 گزچنین شهر ی ابو بکر ی مخـواه
 کی بود بو بکر اندر سبزوار
 یا کلو بخ خشک اندر جو یار
 منہیان انگیزتند از چپ و راست
 کا ندرین و یران ابو بکر ی کجا ست؟
 بعد سه روز و سه شب بشتافتند
 يك ابو بکر نزاری یافتند
 رهگذر بود و بمانده از مرض
 در یکی گوشه خرابی پسر حرض
 خفته بود او در یکی کنج خراب
 چون بدید نش گفتند ششتاب
 خیز کا ین سلطان ترا ملا لب شده است
 گز تو خواهد شهر ما از کلو و مست
 گفت اگر پایم بدی یا مقدمی
 خود به پای خود به مقصد رفتی
 اندرین دشمنگده کی ماند می
 سوی شهر دوستان میرا ند می
 تخته مرده کشان بفراشتند
 برکتف بو بکر را برداشتند
 جانب خوار ز مشه جملاروان
 میکشیدندش که تا بیند نشان
 سبز وار است این جـها نو مرد حق
 اندرین جاضا یعست و ممتحق

- ۱۶ -

داستان پیل و خانه تاریک که در مثنوی بدینسان آغاز میشود:
پیل اندر خانه تاریک بود

عرضه را آورده بودند شهنود
با اندک نا همگونی از حد یقیننا بی بر گرفته شده است.
سنایی این داستا ترا بدینسان بیان کرده است:

بود شهری بزرگ در حد غور

و ندران شهر مردمان همه کور

پادشاهی در آن مکان بگذشت

لشکر آورد و خیمه زد بر دشت

داشت پیل بزرگ با هیبت

از پی جاه و حشمت و صولت

مردمان را ز بهر دیدن پیل

آرزو خاست ز آنچنان تهو یل

چند کور از میان آن کوران

بر پیل آمدند از آن عوران

تا بداند شکل و هیئت پیل

هر یکی تازیان در آن تعجیل

آمدند و به دست میسودند زانکه از چشم بی بصر بودند

هر یکی را به لمس بر عضوی

اطلاع اوفتاد بر جزوی

چون بر اهل شهر باز شدند

برشان دیگران فراز شدند

صورت و شکل پیل پرسیدند
 و آنچه گفتند جمله بشنیدند
 آنکه دستش به سوی گوش رسید
 دیگری حال پیل از او پرسید
 گفت شکلیست سهمنه و عظیم
 بنهن و صعب و فرائع همچو گلیم
 و آنکه دستش سید زی خرطوم
 گفت گشته است مرمر معلوم
 راست چون نا و دان میانه تپست
 سهمنه گشت و مایه تپست
 هر یکی دید ه جزوی از اجزا
 همه گانرا فتاده ظن خطا

-۱۷-

بلعم با غور و ابلیس لعین
 سودنا مدشان عبادتها و دین
 شدند نام بلعم با غور داستان بر صیصای عابد را به یاد می آید.
 و آنچه را که جلال الدین محمد در بار او نوشته است .
 داستان بر صیصای عابد - مرد با رسایی که به اغوای ابلیس
 به گمراهی و زبانه گوی و جنایت گرایید خود بسیاری از متنهای
 کهن آمده است . این داستان با سرگذشت فاولست که چندین
 نویسنده بزرگ اروپا به نگارش آن دست زده اند و گویند -
 یسند و شاعر بزرگ آلمان درپرداختن آن پیر و زی در خشا
 نتری به دست آورده است ، همگونی زیادی دارد .

در نما یشنا مه «دکتور فاوستوس» که کر یستو فرماز لو نویسنده انگلیسی بد ید آو رد ه است قهرمان اصلی سیرا انجا م به از تداد میکر ا ید و خد او نده او را نفرین میکند ، اما داستان گو یتنه که جو- هرا نده یشه مسیحی در سیرا پایی آن سیلان دارد ، روان فاوست دروا- پسین الحظه زند ه گی از سر پنجه گمرا هسی ر ها میشوود و او با رو سپیدی و رستگاری از جهان چشم میپوشد .

کهن ترین دفتر ی که این داستان در آن آمده ، تفسیری از قرآن مجید است که در رکتا بخانه کمبریج نگا هدار ی میشود و چنانکه گفته اند در سده چهارم هجری نگا شته شده است . پس از آن در تاج التراجم ابو لمظفر شهفور بن طاهر بن محمد اسفرایی (ف: ۴۷۱) در تفسیر آیه های ۱۶ و ۱۷ سوره الحشر به بیان این داستان پرداخته شده است . در تفسیر سوره آبادی نگارش ابو بکر عتیق بن محمد سوره آبادی هروی (ف: ۴۶۵) ، تفسیر ابو الفتوح رازی (ف: در میانه های سده ششم هجری) و کشف الاسرار و عده الا برا ورشید الدین میبذی نیز به این داستان بر میخوریم . (۲۴)

عوفی در «جوامع الحکایات» وسعدی در «مجالس» خویش این داستان را آورده اند . در مجالس سبعة جلال الدین محمد نیز این داستان آمده است که برای آشنایی با شیوه نگارش مجالس سبعة به نقل بخشی از آن میپردازیم:

«در بنی اسرا ئیل بر صیصا نام عابدی بود که آواز و نغمه ها به مشرق و مغرب رفته بود . هر جا رنجوری بودی آب فرستادندی تا او دم کردی و وجود رحل که بخوردی صحت یافتی . چنانکه همه کس دانستندی که آن اثر دم او ست ... چنان

معروف شده بود که طبیبان آنروز کار بیکار شده بودند .
شیطان العین ، آن حسودان کمین ، آن دشمن کهن ، آن ملعون
حطب کن ، آهن میخا بید و چاره نداشت . پس آن ابلیس لعین
روی به فرزندان خود کرد و گفت که هیچکس نیست از شما که
مرا از این غصه برهانند و این مرد فرد را در دام خامی افکنند؟
پسرا نش یکی به دعوی برخواست که این بر من نویسد و از من شناسد .
س دل ترا من از او خنک گردانم .

آن دیو بچه در خاطر ملعون خود سفری کرد و گفت هیچ دامی خلق
را ما ورای صورت خوب زنان جوان نیست زیرا آرزوی زرو لقمه از یک
طرفست . تو عاشق زری اما زردا حیات نیست که عاشق تو باشد
و ترا جوید و با تو سخن گوید . اما عشق صورت زنان جوان آن
هر دو سو نیست تو عاشق و طالب ای و او عاشق و طالب تست .
تو حيله میکنی تا او را بد زدی و آن کاله از آن سو حيله میکنند تا
تو که دزدی بد و راه یابی . دیواری را که از یک سو بکنند چنان
زود سو را نخ نشود که از هر دو سو ی .

-۱۸-

گاو اگر واقف ز قصا بان بدی

کی پی ایشان بدان دکان شدی

یا بخور دی از کف ایشان سبوس

یا بدادی شیرشان از چایلو س

و ربخور دی کی علف هضمش شدی

گر ز مقصود علف واقف بستی

این گفته ها سخنان اما محمد غزالی از به یاد می آورد. در نصیحة الملوك چنین میخوانیم: «و مثل تو چون ستوری بود که سبزه بیند و بسیار خورد و فریبی، او هلاک او باشد که بدان سبب او را بکشند و بخورند.» (۲۵)

-۱۹-

دقتر هفتم که کسی یا کسان را بر مثنوی افزوده و به قول فروزانفر آنرا به جلال الدین محمد بسته اند، زاده اندیشه او نیست اگر این دفتر را خود وی پرداخته بود، میبایست سخنرا از آنجا که در دفتر ششم به پایان رسانده، آغاز کند.

از سوی دیگر در این دفتر واژه های نا درستی به کار رفته که هر کس اندک آگاهی از بنیاد های زبان داشته باشد کار برد آنها را نمیپسندد، همانند:

چیست آنرو حانی اخلاق حسن

آن ددیت خود رذایل در زمین

این چنین بر دولت آگاه زدی

از تقلد بر تحقیق ره زدی

روستایی در قرا یا و ضیاع

با خرو گو ساله گشته همبر ضاع

او ز آلوزرای تو شیطان شده

او ستاد منجیقت آموده

واژه های ددیت و تقلد و قرا یا به معنای قریه ها او زر (افعل-

تفضیل از ماده و زارت) لغزش های نیست که تنها میتوانند از کودکان دبستان سرزند.

دو این دفتر از فخرالدین رازی با سپاس و ستایش فراوان یاد شده است :

فخر رازی رحمه الله علیه

آمین الله و موثوق الیه

حال آنکه جلال الدین محمد بشیر و فخر رازی را نکو هیله میپنداشته و به وی طعن هائیده است. واژه ها و عباراتهای چون مولوی و مولای روم که جلال الدین محمد هیچگاه از خود به چنین عنوانها بی یاد نکرده نیز گواه آنست که این دفتر پر داخته او نیست، گذشته از اینها هیچ يك از پسر و هشگرا بن پیشین و پسین مثنوی برا بیش از شش دفتر نداشته اند. تنها شیخ اسما عیل انقروی از روی نسخه بی که در ۸۱۴ نوشته شده، گمان برده است که متنوی دفتری هفتمین نیز داشته است. (۲۶)

یادداشت ها :

۱- مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۲۸.

۲- همان، ص ۷۵۱.

۳- همان، ص ۷۵۹.

۴- همان، ص ۷۵۵.

۵- همان، ص ۷۷۱.

۶- نفحات الانس، ص ۴۱۷.

۷- مناقب العارفین، ج ۲، ص ۱۹۸.

۸- برای آگاهی بیشتر رک به: نی نامه، صص ۷۵-۷۷.

یاد نامه مولوی، تدوین علی اکبر مشیر سلیمی، صص ۱۰۴-۱۰۵.

۹- رک به: مجتبی مینوی، نقد حال، ص ۴۲۰.

طیفی از سنجنی های رنگین

پزو هشی دربارهٔ بینش شاعرانهٔ جلال الدین محمد

خون که میجو شد منش از شعر رنگی مید هم
(جلال الدین محمد)

شعر به معنا عداستین کلمه گونه میجو بداند اشراقیست میان ذهن
شاعر و اشیا و انسا نهی پیرامون او . الیین اشیا در قلبه
گسترده شعر و پژه گیهای مادی خویش را از دست میدهند ، احسا
س و اندیشه شاعر در آنها حلول مینماید و آنها در احسا س میروانند
یخته شاعر حلول نمیکند و این اختلاط آنها می هستند از سر زمینها
و روزگار آن گونه که بستر گسترده یک لحظه ادب شده از همه
زما نها و مکا نها یا تبی از جو هر زمان و مکان گردد آمده اند .

خون که میجو شد منش از شعر رنگی مید هم
(جلال الدین محمد)

شعر به معنای درستی کلمه گونه پیوند اشراقیست میان ذهن
شاعر و اشیا و انسا نهی پیرا مون او . این اشیا در قلمرو
گسترده شعر و یژه گیهای مادی خویش را از دست میدهند ، احسا
س و اندیشه شاعر در آنها حلول مینماید و آنها در احسا سوانند
یشنه شاعر حلول میکنند و این اشیا نهی هستند از سر زمینها
و روزگار آن گونه که بسو گسترده یک لحظه اثبات شده از همه
زما نها و مکا نها یا تهی از جو هر زمان و مکان گرد آمده اند .

شعر جلال الدین محمد - این رود بار سبز اما چون هر م بر پا
 ستاده - که حصار هند سی و اژه گان را با سیلان آن یاری هما و ردی
 نیست چنین است و بر تران این تیمار گر زخمهای معنوی ما ست.
 زیرا این وارث بلا فصل تمام نهادها و قوا نیز خلود اندیشه و اندیشه
 خلود، هیچ چیزی از هستی خود را از انسا ن خون همیشه جاری طبیعت -
 نه نهان داشت و نه دریغ کرد. او هم ما را میشناخت و هم
 با ما بود و هست. و اندوهی گران بر ما که او را نمیشناسیم
 و میگوئیم که با او هستیم و نیستیم و از این رو ست که تاکنون سیمای
 شعر و اندیشه او را در خلوت آینه یی چنان پاک که چند وجو -
 نش را چون کتیبه یی خوانا در برابر چشمان ها بگذارد، ننکر -
 بسته ایم. و اگر برای را هیایی به جهان اوبه تلاشنا یی دست میازیم
 نه از سر نا آگاهی از پویة تاریخ است، نه تجر و نه خا نه نشینی
 در قلعه های کاغذین دفتر های کهن و اگر نیک بنگری این در نک در
 برا بر تاریخ، خود پویشیست در همراهی و همسو یی با تاریخ.
 بکت گفته است: تنها آن شا عر میتواند در درگاه زمان ایستاده
 شود که معاصر آینده باشد. جلال الدین محمد معاصر ما ست
 و حتی معاصر جهان آینده نیز و تا با دویر انکر آشیانها ست،
 شعر او پاد زهر رنجها ییست که از ما ست و بر ما ست.
 شعر او را بخوانیم تا باور کنیم که خورشید همچنان از مشرق
 میتابد.

دیوان شمس را باید به مثابه سرچشمه بررسی در باره تخیل
 و شکردهای تصویری بردازی جلال الدین محمد و نگرش ویژه
 او به وزن و موسیقی شعر در نظر گرفت.

گسترده گی آفاق تخیل جلال الدین محمد و بیکرانه گی بینش
شاعرانه او که میتواند آغاز و فرجام را به هم پیوند دو تصویرها-
یی به پهنای ژرفا و تنوع هستی بیا فریاند، انگیزه آن شده است که
شعروای از چشم انداز تخیل نیز رنگ و یژه یی داشته باشد.
به قول پژوهنده یی «تا حدی که بعضی از تصاویر شعر او رابی
آنکه گویند هاش را بشناسیم میتوانیم کاملاً تشخیص دهیم که
از کیست» (۱)

زیرا رابطه های که میان اشیا و عناصر هستی در تخیل او بر
قرار میشود، دارای ویژه گیهایست که در ذهن دیگر شاعران
نمونه آنرا نمیتوان یافت یا به دشواری میتوان یافت.
عناصر سازنده تصویرهای شعر او بیشترینه از عناصر ناگر-
انمند، وسیع و جاودانی هستی هستند نه از اجزای کوچک و کرانمند.
او زیبایی را در بیکرانه گی میجوید و از همین رودر تخیل و همواره
عناصر پر عظمت هستی چون مرگ، ازل وابد عناصر سازنده
تصاویر استند. (۲)

ای رستخیز ناگهان ای رحمت بی منتها
ای آتش افر و خنده در بیشه اندیشه ها

امروز خندان آمدی مفتاح زندان آمدی
بر مستمندان آمدی چون بخشش و فضل خدا

خورشید را حاجب تو پی امید را و حاجب تو یی
مطلب تو یی طالب تو یی هم منتها هم مبتدا

در سینه ها بر خاسته اند یقین را آراسته
هم خویش حاجت خواسته هم خویشتن کرد و روا (۳)

دزد یله چو ن جان میروی اندر میان جان من
 سروخراما ن منی ای رو نق بستان من
 چو ن میروی بی من مروای جان جان بی تن مرو
 و ز چشم من بیرون مشوای شعله تا بان من
 هفت آسمان را بود در م و ز هفت در پا بگذر م
 چون دلبران بگذری در جان سرگردان من
 از لطف تو چو ن جان شد م و ز خو یشتن پنهان شد م

ای هست تو پنهان نشده در هستی پنهان من (۴)
 در بخشی از غزلها ی جلال الدین محمد اینجا و آن جا معنا صر
 تصویری شعر دیگران را هم میتوان دید . ولی بید رنگ با ید افزود
 که او بر هر یک از این معنا صرمهر و نشان و یژه بار عا طفی مورد
 نظر خود را که از هستی شنا سی و نحوه نگرش خاص او به
 جهان هستی سر چشمه میگیرد، گذاشته است . از این رو سست
 که تصاویر تکراری شعر دیگران در غزلها ی او پو ینده کی و تحرك
 بیشتری دارد .

نرگس (نماد چشم)، سو سن (نماد سخنگو یی) و بنفشه (نماد
 سر در ر ییانی و سو گواری در شعر او زنده کی تازه یی یافته اند و
 خوانند . احساس نمیکند که این، همان نرگس ، سو سن و بنفشه
 فرخی و منو چهر یست زیر ا دوسروده های آنان این نماد هابنیاد
 بیرونی و آفاقی داشتند و در شعر جلال الدین محمد بنیاد د و ن
 نگرا نه و ا نفسی دارند . در فرا سوی این گونه نماد های فرخی
 و منو چهر ی جز زیست گیا هی و مجاز آ انسانی به چشم نمیرسد،

حال آن که در فراسوی سوز و بنفشه جلال الدین محمد انسان و
زندگانی انسانی در تمام ابعاد و همه پهنا و بی خورشید در بلبلش
و موج است . (۵)

آب تر نهد راه را به همین که نکلومیرسد
مژده دهید باغ را بوی بهار میرسد
راه دهید یار را آن ماده چهارا

گزرخ نور بخش او نور نثار میرسد
چاک شد هاست آسمان غلغله بیست در جهان
عنبر و مشک میدهند منبجق یار میرسد
روفق باغ میرسد چشم و چراغ میرسد
غم به کنار میرود مهربان کنار میرسد
باغ سلام میکند سرو ایام میکند

سبزه پیاده میرود غنچه سوار میرسد
خلوتیان آسمان تا چه شراب خورد ه اند
روح خراب و مست شد عقل خمار میرسد
چون برسی به کوی ما خاموش است خوی ما
زانکه ز گفتگوی ما گردو غبار میرسد (۶)

یکی از شکردهای جلال الدین محمد در تصویر پردازی ، آفرینش نوعی خاص از تشخیص است تا همگونی تشخیص های شعرا و با تشخیص های شاعران دیگر در اینست که در تشخیص های وی زنده گی و تحرک را به نحو نمایانتری میتوان دید . اگر شاعران دیگر مواردی از تشخیص را تا حد اضافی استعاری بسیار فشرده پی آورده اند و از « دست روزگار » و « چشم آسمان » سخن را نه اند

در تشخیصهای او چیزهای دیگری را مینگریم، چیزهایی که به ما اجازه میدهند اصطلاح تشخیص را تنها و تنها درمو ردکارهای او به کار بریم:

«پیش آب لطف او بین آتشی زانو زده، یا دگر غمی آید گلوی او بگیرد، و یا:

خنک آندم که صلا درد آتشی مستان
که کند بر کف صافی قدح باده سوازی (۷)
گامی جلال الدین محمد معانی تجریدی را با تصویرهای ویژه خویش مادی و ملموس میسازد. (۸)

و حتی غیر ملموس قرین حالتها را با سیمایی مادی و ملموس به جلوه می آرد:

صنما از آنچه خوردی بهل اندکی باده
غم توبه تویی مارا تو به جرعه یی صفاده
صنما بین خزان را بنگر برهنه گان را
ز شراب همچو طلسم به برهنه گان قباده

ای عشق تو موزون تری یا باغ و میستان تو
چرخ بزن ای ماه نو چا نبخش مشتاقان تو
ای خوش مناد یهای تود و باغ شادیهای تو
بر جای نان شادی خورد هر کس که شد مهبان تو
یا:

«چو آینه ز جمالت خیال چین بودم،
که امری دیدنی را در حوزم ملموس ساخت در آورده است. (۹)

یکی دیگر از ویژگیهای تصاویر جلالالدین محمد همگونیهای
 صورت خیالی او با اسلوب تخیل صورتی است. دستهای
 بر این گونه صورت خیالی از راه تداعی معانی به نهج طبیعی و معمولی
 آن امریست امکان پذیر :

آب حیات عیشی را در رگها روا نه کن

آینه صیوح را ترجه شبانه کین

ای بدر نشاید نو بر برگ چنان ما برو

جام فلک نیای شو وزد و جهان کرا نه کین

خیز کلاه کز بنه و ز همه دامها بجه

بر رخ روح بوسه ده زلف نشاط شانه کن (۱۰)

یا: زهی سلام که دارد ز نور دمب در از

این نگرش - بر ای سلام دهی از نور تصویر کردن - زاده لحظه های

می خویشتنی یا نگرش به فرا سوی واقعیت است . جلالالدین محمد خود

بازها از بی خویشتنی در برابر هجو م این لحظه ها سخن را نده است .

باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم

وین چرخ مرد مغوار را چنگال و دند ان بشکنم

روزی دو باغ طاغیان مگر سبزدیدی غم مخور

چون اصلهای بیخشان از راه پنهان بشکنم

چون در کف سلطان شد م یکجبه بودم کان شد م

گردد ترازویم نمی میداند که میزان بشکنم

اچون من خراب و مست را در خانه خود ره دهی

پس توندانی این قدر کاین بشکنم آن بشکنم

گر یا سببان گوید که هی بروی بر پریم جام می
در بان اگر دستم کشد من دست در بان بشکتم

ای که در و ن جان من تلقین شعرم میکنی

گرتن زنم خامش کنم ترسم که فرمان بشکتم (۱۱)

جلال الدین محمدیکی از چند شاعر غریب است که شعرشان را در لحظه های بی خویشتنی و نگرش به قرا سویی واقعیت است و از آن شاعران نیست که به قول بکت بیشتر شاعران نه آنان با حافظه معمولی پیوندی ندارد. زیرا آدمی در هنگام کارگیری از حافظه معمولی دنبال روحانته ها در طول زمان است. این حافظه غیر ارا دیست که تسلسل و توالی زمان را به یکسو می افکند و در راه تداعی معانی و اشیا، یادها، نقشه ها، آوازها و سیمیاها در زمر فای گذشته ها فرو میرود و تجربه بی یادی، نقش یا سیمیا یی را از آن اعماق فرا چنگ می آرد و به دست لحظه معا صرمیسپارد و باز هم به قول بکت تجربه ها و سیمیا های کهن را با لحظه های زیست خویش معا صر میسازد. در شعر جلال الدین محمد «شئی بیدرتک با حریر اندیشه عا طفی آواسته میشود و گذشته از این، آواها، حروف و واژه ها نیز به شئی بدل میشود». (۱۲) چیزی که آنرا چندین سده پس از او در نوشته ها و اشعار جیمز جویس می بینیم. (۱۳)

بس از سر مستی همه این نا له بر آرند

قو قو بققو بق بققو بق بقق قیقی

من ننده شمس الحق تبر بن کا میکرد
شقا بقا شق شقا شق شق قیسی (۱۴)

* * *

عف عف همیز ند ا شتر من ز تف تفی
وع وع وع همی کند جا سد م از شلقلقی
وع وع وع چه گو ید م طفلک مبد پیسته را
دق دق دق همیز سید گوش مراز و قی و قی
تن تن تن ز زهره م پرده همیز ند نوا

دق دق دق ازین طرف پرده در دزرق رقی

خم خم خم همیدهد چون دهلم هوای او
خم خم خم گنند او میکشد م که عا شقی (۱۵)
خوا جه نصیر الدین طوسی در اساس الا قتباس با بهر
گیری از بو طیف چنین نوشته است :

«شعر محاکات به سه چیز کند: الف - به لحن و نغمه، چه هر نغمتی
محاکات حالی کند، مانند نغمت دو شت که محاکات غضب کند
و نغمت حزین که محاکات حزن کند. ب - به وزن، که هم محاکات احوال
کند و به این سبب مقتضی انفعالات باشد در نفوس، چه وزنی باشد که
ایجاب طیش و وزنی باشد که ایجاب و قار کنند... ج - به نفس کلام مخیل،
چه تخیل محاکات بود و شعرانه محاکات موجود تنها کند، بل
گاه بود که محاکات غیر موجود کند مانند هیئت استعداد حالی
متوقع یا هیئت اثری با قی از حال ما قی، (۱۶)»

کمتر شاعری این سخن خوا جهانصیر را چون جلال الدین محمد
آگاهانه به کار بسته و در آمیخته گی موسیقی و وزن و چگونگی معنی
بهره جوئی از قافیه، ردیف تکرار و موسیقی واژه ها و زنجای
گونگون را در نظر داشته است.

در این غزل که میخواند خواهانند و شنوند را به دست
افشانی و شادی برانگیزد، موسیقی قافیه در سرا سر غزل
طنین کف و دف را انعکاس میدهد.

با دوسه رند عشرتی جمع شدیم این طرف
چون شتران رویه رو یوز نهاده در علف

مست شو ندعار فان مطرب به رفت بیا
زودیکو را با عیبی پیشی در آبگیر دف

باد به بیشه در فکن در سر سیر و بید زن
تا که شوند سر فشان بید و چنا رصف به صف

از چپ و راست میرسد مست طمع هر اشتری
چون شتران از فکنده لب مست و بر آورده کف

غم مخورید هر شتر ره نبرد بدین اغل
زانکه به پستی اند و ما بر سر کوه بر شرف (۱۷)

در غزل دیگر، سرشت با کمردانی چون خود را در وزنی سبک
و با چه زینایی بیان مینماید:

طبییم و حکیم طیبیا ن قیدیم
شرابیم کبا نیم سپیلیم وادیم

چو رنجور تن آید چو معجون نجا حیم
چو بیمار دل آید نگاریم و ندمیم

طبیان بگر یز ند چور نجرور میرد

ولی مانگر یز یم که ما یار کریمیم

شتا بید شتا بید که ما بر سر را هیم

جهان در خور ما نیست که ما ناز و نعیمیم

غلط رفت غلط رفت که این نقش نه ما یم

که تن شتا خ در خت نیست و ما باد نسیمیم

ولی جنبش این شاخ هم از فعل نستیم است

خمش باش خمش باش هم آیم هم اینیم (۱۸)

جلال الدین محمد بیشتر بساردیفهای که گاه يك جمله است معنی

را در انبوه امواج موسیقی بنه شگفتن می آرد. قافیه های میانی او

وزن را به اجزایی برای بر می شکنند و هر بیت را تا پیش از آمدن پاوه

چهارم یا ششم که شامل قافیه است با موسیقی سه قافیه در خور

معنای نیمه مستقل آن بیت، غنی می سازد و با موسیقی قافی سه

در پایان بیت آن را به معنای کلی غزل می پیونداند.

نی نی برو مجنون برو خوش میانی خون برو

از چون مگوی چون برو زیرا که چون رانیست جا

گر قالیبت در خاک شد جان تو بر افلاک شد

گر خرقة توجاک شد جان ترا نبود فنا

گاهی در آغاز بیت از تکرار واژه یا عبارتی که فاعل یا موصوف

یا نهاد جمله است بهره می گیرد و این تکرار بر تأثیر موسیقی قافیه

میا افزاید :

هیچ گل دیدی که خندد در جهان

کونشد محبوس و بیمار قضا؟

هیچ کس دزدیده روی عیش دید

کونشد آه ننگ بر دار قضا؟ (۱۹)

ردیفهای دراز غزلها یا با تکرار خود هم بر غنای موسیقی

کلی شعر میافزایند و هم گاهگاهی جوهر برین شعر را به جریم

ذهن خواننده هوشنودند، نزدیک و نزدیکتر میسازند:

تا چند خرقه بردم از بیم و از امید

در دشراب و آخرم از بیم و زامید

پیش آرم آتش اندیشه سو زرا

کاندیشه ها ست در سرم از بیم و زامید

* * *

رندان سلامت میکنند، جان را غلافت میکنند

مستی ز جامت میکنند، مستان سلامت میکنند

غوغای روحانی نگر، سیلاب توفانی نگر

خورشیدربانی نگر، مستان سلامت میکنند

* * *

روآن ربا بی را بگو مستان سلامت میکنند

آن مرآبی را بگو مستان سلامت میکنند

و آن میر ساقی را بگو مستان سلامت میکنند

و آن عمر باقی را بگو مستان سلامت میکنند

و آن میر غوغا را بگو مستان سلامت میکنند

و آن شور و سودا را بگو مستان سلامت میکنند

ای مه زر خسارت خجل، مستان سلامت میکنند
 وی را حت و آرام دل، مستان سلامت میکنند
 ای جان جان وای جان جان، مستان سلامت میکنند
 ای تو چنیر و صد چنان، مستان سلامت میکنند
 که در حقیقت نوعی مثنویست که همه مصرعهای آن ردیف
 «را بگو مستان سلامت میکنند» را در دنباله دارند. و بیشترین این
 ردیفها یا برگردانهای ویژه از چشم انداز معنی، کار کرد مشخصی
 ندارند و تنها از تریج و تکرار آنها نوعی لذت سماعی حاصل
 میشود و جنبه غنائی شعر را نیرومیکشد:

ای نوش کرده نیش را بی خویش کن با خویش را
 با خویش کن بس خوش را، چیزی بده درویش را
 امروز ای شمع آن کنم بر نور تو جو لان کنم
 بر عشق جان افشان کنم چیزی بده درویش را
 یکی دیگر از جلوه های شورا نگیز موسیقی در غزلهای جلال الدین
 بن محمد گونه یی قافیه مرکب یا مضاعف است، مانند:

ای باغبان ای باغبان آمد خزان آمد خزان
 بر شاخ و برگ از درد دل بنگر نشان بنگر نشان
 ای باغبان هین گوش کن ناله درختان نوش کن
 نوچه کنان از هر طرف صد بی زبان صد بی زبان
 گونه یی دیگر از قافیه های مضاعف در غزلهای جلال الدین محمد،
 قافیه های میان یا داخلی مضاعف هستند در غزلهای از نوع:

یار مرا غار مرا عشق جگر خواهر مرا
 یار تو بی غار تو بی خواهر نگه دار مرا
 روح تو بی روح تو بی فانی و مفتوح تو بی
 سینه مشروح تو بی برادر اسرار مرا

قطره تویی بحر تویی لطف تویی قهر تویی
 قند تویی زهر تویی بیش میا ز از مرا
 حجر زخو رشید تویی خا نـا هید تویی
 روضه امید تویی را ه ده ای یار مرا
 روز تویی روز ه تویی حاصل دریو زه تویی
 آب تویی کوزه تویی آب ده این بار مرا

دیده میشود (۲۰).

با اینکه گروهی از نقادان تصور میکنند که تسلط مذهبهای متداعی از قافیه مطلقاً آزادی احساس و عواطف شاعر را سلب میکند و او را به تنگنایا فکند، اما در شعر جلال الدین محمد، چون شعر دیگران بر مردان پارتین مابین تداعی احساسها و عواطف بی نظم و بی شکل را صورت کامل و شکل تمام میبخشند. و گاه ممکن است که وجود یک قافیه طرح و سیمای کلی شعر را به صورتی جلوه گر سازد که از غایت تناسب و زیبایی حتی خود سرا یشگر نیز آنرا پیش بینی نکرده باشد.

پیر گاستالبر آنست که عمل تداعی به وسیله آفرینش همگو- نیها در تمام عرصه های هنر به اندازہ بی ارز شمند است که نقادان نا- آزموده حتی تصورش را هم نمیتوانند کرد (۲۱).

اندوه موراوا میگوید: آیا هرگز شنیده شده است که میکال آنژ از نا هموار ی سقفی برای گچ بری یا از شکل عجیب قطعه مرمری شکوه سرد داده باشد؟ برعکس او از این تصادفات بهره میجسته است مثلاً شکل عجیب قطعه مرمری در ذهن او اندیشه تازه ای را پدید

آورد تا توانست تند یسن (برده درزنجیر) را با بازوی بالارفته و بازوی دیگر که به نحو غم انگیزی خمیده است، بسازد. به همین گونه کاغذی قافیه هم شاغری از به جستجوهای تازه بر مینا نگین زد. (۲۲)

ز سـوی دیگر هر شعر را سـتین در نخستین هر حله ابداع و آنها مـتنها و تنها يك آغاز کار است که حتی خود شاعر نیز از اینکه نوزاد اندیشه اش چنان خواهد با لید آگاهی درستی ندارد. سپس در لحظه های آفتابی سرايش و تغنی بدان توجه میکنند و از پله های تداومی ذهنی خود بالا و بالا تر میروند به آن نقطه مبهم النها شده میرسد. البته در شعرشاعر نمایان دیروز و امروز، کار ابتدای به جایی رسیده که هر قافیه مانند عمل ریاضی به نتیجه و تصور واحدی میرسد. تداومی عیبهای ذهنی آنها تداومی عیبهای ثابت است بهسان همه عادتها بدون اینکه شعوری از اراده های متقدم بر حرکات، در کار باشد به جریان می افتد.

گویي ادگار آلن پو که میگفت: آن جوهری که در قافیه، به صورت عمده و در نخستین لحظه ها روان خوانند و شنونده را از لذت آکنده میسازد، احساس تناسب و درك تساویست. مثلاً قتی که به يك قطعه بلور مینگریم تساوی و تناسبی که میان سطوح و زاویه های آن وجود دارد ما را جلب میکند. اما آنگاه که سطح دوم این بلور را به نظر می آوریم لذت ما مضاعف میشود و هنگامی که سطح سوم را میبینیم سه برابر و هم بر این قیاس تا بالا و بالا تر، قافیه های غزلهای جلال الدین را که بهسان زاویه های يك بنای با شکوه هستند، در نظر داشته است. نکته سزاوار گفتن در باره

ردیفهای غزلها ی جلال الدین محمد اینست که این ردیفها بیشترینه يك جمله تمام با فعلها ی کامل استند که سبب نوعی پوش در ساختمان شعر میشوند . او ردیفهای «اسمی» را بسیار اندک به کار برده است . در صورتی که بیشترین تنوع جویی شاهان همروزگار او در پهنه ردیف ، تنوع در به کار بردن ردیفهای «اسمی» است که اینگونه ردیفها غالبا ساکن و ایستا استند ما نند ردیفهای «گل» و «شکوفه» و ... در شعر کمال اصفهانی و سیف الدین فرغانی و ... که بنا بر فقدان فعل از تحریر و پوش بازمانده اند . (۲۳)

این سخن را نیز از یاد نبریم که در تصویر طبیعت هم ، بینش جلال الدین محمد بدیع تر و ژرف تر از شاهان همروزگار او است . او بسیاری از عناصر طبیعت را از دیدگاههای نو نگریسته است .

شب که جهان است پراز لولیان

زهره زنده پرده شنگ و لیان

ماه فشانند پر خود چرخ و خوس

بیش و پیش اختر چون مایان (۲۴)

جلال الدین محمد و سعدی ، شاعران همروزگارند . ولی نخستین بسیاری از تصویرها را برای اولین بار خود آفریده است و دو مین با همه پایگاه والایی که در شعر دارد کمتر به آفرینش تصویری دست یافته است که در شعر پیش از او سابقه و ریشه نداشته باشد . (۲۵)

چیزی که بیشتر سبب پوش و تنند شدن و زنها و موسیقی در غزلهای جلال الدین محمد شده، گرایش او به موسیقی درونی شده را ست و گاهی جهت پویة تصویریها و سیلان اندیشه در کالبد شعر را خود به خود همین موسیقی درونی و توجه، به آن تعیین میکند.

اگر به غزل:

مرد بدم زنده شدیم گریه بدم خنده شدیم
دو لبت عشق آمد و من دو لبت پاینده شدیم
بنگریم بیت های از نوع:

گفت که تو زیر ککی مست خیالی و شکی
گوشدم هول شدیم وز همه برکنده شدیم
گفت که تو شمع شدی قبله هر جمع شدی
شمع نیم جمع نیم دود پراگنده شدیم

در تجربه آوایی چه قدر عوامل مشترک دارند و این از نوع موسیقی درونی در شعر حافظ نیست زیرا حافظ اساساً موسیقی داد خلی را غالباً بر اشتراك اصوات، صامتها و مصوتها نهادهاست نه بر پایه توازن عروضی و صرفی واژه ها. (۲۶)

تکرار در شعر جلال الدین محمد به پایه ای از ارزش و اعتبار رسیده است که گویی باد نیای ذهنی پیوندی گسستناپذیر دارد. در حالیکه که بسا از شاعران بزرگ دیگر از آن گاهگاه و تنها چون یک شگرد شعری و آنهم بعضاً گسیخته از معنی بهره جسته اند.

اگر بخوانیم از انواع تکرارهای او نمونه بیاوریم، باید بخش بزرگی از دیوان شمس را در پیش رو بگذاریم. در غزلهای او تکرار واژه

را میبینیم و تکرار عبارت را و تکرار آواها را در آغاز، میان و انجام
واژه ها. گاهی تکرار برای تأکید به کار رفته است اما به شیوه رقص
مستانه آواها، گویی معنی در دست افشانی و پایکو بیست
و در آن هنگام به سوی خواننده و شنونده لبخند میزند و شنونده
یا خواننده در هر چرخش آن یکبار دیگر لبخندش را میبیند:

بیا بیا که تو پی جان جان جان سماع
بیا که سرو روانی به بوستان سماع
برون زهر دو جها نی چو در سماع آی

بیرونی زهر دو جها نیست این جهان سماع
و پنداری این همه تکرار، اشارتی به یگانگی است تا دریابنده
شعر از جهان چندو چندین گانگی بدر آید و به حقیقت یگانگی روی
آرد:

با همه بیگانه ای و با غمش
آشنا یی آشنا یی آشنا
ای گزیده نقش از نقاش خود
کی جدا یی کی جدا یی کی جدا
جزر جز و تو فکنده بر فلک

ربنا یی ربنا یی ربنا
جلال الدین محمد به موسیقی مجرد هر واژه هم تو جبهی عمیق دارد.
وزنها را نیز در پیوند با معنای کلی شعر یا چگونگی هنجار روانی خو-
یش در هنگام سرایش کوتاه یاد را، کشیده یار قصان، شادایا
سنگین و روانی تکرار، اندیشه انگیز یا بیخود کننده بر میگزیند. در شعری
که میخواهد از راز ناکی و شکو هنده گی شب های عاشقان عارف

و عارفان عاشق، سخن به میان آرد و از همه نر مند و قافیه، ردیف و وزن و صور خیال نیز جدا نگه:

آواز داد اختر بس روشن است! مشب
گفتم نیگار و عارفان را به با من است! مشب
تا روز است غری می در گردش است و بخشش
تا روز گل به بخلوت با سوسن است! مشب (۴۷)

در دیوان شمس، بسیاری از اوزانی آمده که شاید در دیوانهای دیگر شاعران نیامده باشد. زیرا جلال الدین محمد شیفته سماع و رقص بود و آهنگهایی که در گرما گرم سماع میخواندند غالباً آهنگهای شاد و پر تحرک بود که حرکت اصلی را در موسیقی شعر سبب میشده است و دیگری این که او خود با موسیقی آشنایی همه جا نبوده است و جای جای در اشعار او نشانه های این آگاهی را میتوان یافت. (۲۸) چنانکه در غزل:

بیزن همه تاء که یکتا کشتم مکن دو تا می

یا پرده ((رها دی)) یا پرده رها یی

بیشتر از بیست اصطلاح موسیقی را به کار برده است و چنان که نوشته اند خود در موسیقی اختر-اعی نیز دانشمند و جمع این خصوصیات روانی در وجود او سبب شده است که وی اساس شعر را ((در حوزه شکل)) بر موسیقی قرار دهد و دیگر عوامل مربوط به شکل را در میدان مفاد موسیقی شعر جذب کند. (۲۹) اگر چه کمی بیشتر گفتیم که جلال الدین محمد و زنهارا در پیوند با معنای کلی شعر و چگونگی گسی هجاء روانی خویش در هنگام سر-

ایش بر میگزیند، و لی بایده بیادداشتیم که اگر شعر و آقعه گفتار اشراق آمیز خون شاعر است، از همان نخستین لحظه زاده ییش خویش با وزن خاص خود در ذهن او میسکوفد. گزینش و وزن وقتی پیش می آید که شعر زاده میشود ناگهانی و غیر اختیاری ناشی از احساس نباشد که در این صورت آگاهی شاعر در گزینش و وزن متناسب، مطرح خواهد شد. جلال الدین محمد از آن شاعران انگشت شمار نیست که شعرشان باز نمای اوج هیجان عاطفی و شوریده گی. روحیست. در چنین حالتی شعر، چونان آبست که از چشمه ساری میجو شد و جاری میشود. بنا بر این دشوار است که تصور کنیم او در سرودن پاره یی از اشعار خویش نخست به نشر اندیشیده و سپس وزنی متناسب برای آن برگزیده است. (۳۰)

ما ز بالا ایم بالا میرویم

ما ز دریا ایم دریا میرویم

ما از آنجا و از اینجا نیستیم

ما ز بیجا ایم و بیجا میرویم

همچو موج از خود برآوردیم سر

باز هم در خود تماشا میرویم (۳۱)

توبه گوشت گل چه گفتی که به خنده اش شگفتی

به جانانی چه دادی که گرفت افتد خای

تو به می چه جوشت دادی به غسل چه نوش دادی

به خرد چه هوش دادی که کند بلند را

ز تو خاکها منقش دل خاکیان مشوش

ز تو ناخوشی شده خوش که خوشی خوشی فرازی (۳۲)

من هیچ نمیدانم من هیچ نمیدانم

این چیست که میدانم این چیست که میخوانم؟

گر ز آنکه همه آنم گهگاه چرا اینم

ور ز آنکه همه اینم گهگاه چرا آنم؟ (۳۳)

-۵-

جلال الدین محمد ، پیش از برخورد و آشنایی با شمس که در حقیقت تو لدی تازه برای او سنت شعر نمیسرود و پس از آنهم که در این هنر به فرازگاهها رسیدن خوشتر را شاعر نمیخواهد و به شاعری نیبیا لیده چنانکه در فیه ما فیه آمده است : ((مراخو پیست که نخواهم هیچدلی از من آزرده شود . اینک جماعتی در سماع خود را بر من میزنند و بعضی یاران من ایشان را منع میکنند . مرا آن خوش نمی آید و صد بار گفته ام برای من کسی را چیزی نگوید . من به آن را ضمیمه ، آخر من تا این دل دارم که این یا را ن که به نزد من می آیند از بیم آنکه ملول نشوند شعر میگویم ، و گر نه من از کجا شعر از کجا والله که من از شعر بیزارم و پیش من از این بدتر چیزی نیست .

همچنانك یکی دست در شکمبه کرده است و آن را میشوید و ندرای اشتباهی همان چون اشتباهی همان به شکمبه است مرا لازم شد . آخر آدمی بنگر د که خلق را در فلان شهر چه کارا میاید و چه کارا ها را خریدارند . آن خرد و آن فرو شد . اگر چه دو ن ترمنا عبا باشد . من تحصیلها کردم در علوم و در تعبها بردم که نزد من فضلالو

محققان و نعل اند ایشا ف آیند تا برا ایشا ن چیز های نفیس و غریب
و دقیق عرض کنم، حق تعالی چنین خواست. آنهمه علمای این جامع
کرد و آن رانجه را اینجا آورد که من بدین کار مشغول شدم. چه
توانم کردن؟ در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ تر کاری نبود. ما
اگر در آن ولایت میماندیم موافق طبع ایشا ن میزیستیم و آن میخو-
استیم که ایشا ن خواهند بستند، مثل درس گفتن و تصنیف کتب و تدریس
کیر و وعظ گفتن و زهد و عمل ظاهر و زین (۳۴)

در دیوان شمس نیز بدینگونه اندیشه ها بر میخوریم:

رستم از این نفس و هوا زنده بلامرء بلا

زنده و مرده و طعم نیست به جز فضل خدا

رستم از این قول و غزل ای شهبه و سلطان ازل

مفتعلن و مفتعلن مفتعلن کثرت مرا

قافیه و مفعله را گو همه سیلاب ببر

پوست بود پوست بود در جو ر مغز شعرا

ای خمشی مغز منی پردۀ آن نغمه منی

کمتر فضل خمشی کش نبود خو ف و رجا

تا که خرا بم نکند کی د هد آن گنج به من

تا که به سیلیم ند هد کی کشیدم بحر عطا

مرد سخن را چه خبر از خمشی همچو شکر

خشک چه دا ند چه بود تو لللاتر لللی

آینه ام آینه ام مرد مقالات نیم

دیدم بشود حال من از چشم شود گوش شما

دست فشانم چو شجر چرخ زنان همچو قمر
چرخ من از رنگ زمین پاکتر از چرخ سما (۳۵)
* * *

شعر چه باشد بر من تا که از آن لاف زنم
هست مرا فن دیگر غیر فنون شعرا
شعر چو بر یست سیه من پسر آن پرده چومه
ابرسیه را تو بخوان ماه منور به سما (۳۶)

-۶-

کمتر شاعری سراغ داریم که چون جلال الدین محمد، شعر
ش با همه نمادین بودن خویش از سنوپی گزافه شکر دو را نسر-
ایند و از سوئی دیگر بر گردان همه دو را نه یا اگر سختگیر باشیم
بسیاری از دور آنها باشد.

شعر او به سان طیفی از منحنیهای رنگینست که متحنی خودیه پنداشت
زیبایی شناسان از نخستین جوهرهای زیبایی و شکوهندگی به
شمار می آید.

او شاعر است، عاشق است، عارف است، نو آواست، اندیشه
گزار است و بت شکن است. و به قول ستاینده نام آورش نیکسن،
آنکه با او میزید در فرا ترین حد کمال میزید. زیرا این
طیف دسترسی ناپذیر و لسی هر لحظه در دسترس را با همه
رنگها و ابعاد آن، در برهه های گوناگون زمان از سقف هستی
خویش آویخته میبیند.

او بدانگونه که هوگودر ستایشش شکسپیر سروده است
هیچ قید و شرط، هیچ مانع و حد و ساحلی ندارد، او خود را عرضه
میکند، میبخشد، میپراگند، هستی خویش را بیش از حد بخش

میکند و لی هر گز تنبی نمیشود همیشه بر است و بار خود را صرف
 میکند ، او مسرقت نبوغ است ، او در درون خود ابرها ، باد ها و نوسا-
 نهاد ارد او بر نسیمهای وزنده تکیه میکند ، « یا دشمن تا ابد
 نهایت بی نهایتها گرامی باد !

ای در یفا و قت خر منگام شد

لیک بو زاز بخت ماکو تا شد

و ایت تنگ است و فراخی این کلام

تنگ می آید بر او غم دوالم

نیز ، بازی اند وین کو همای تنگ

نیز باران را همی آرد به تنگ

یاد داشتها :

۱- شلمی کد کتی ، تخیل مو لوی در غزلیات شمس ، نکینش

۱۰۷۰ سال نهم ، ص ۲۲۲ .

۲- هما نجا .

۳- دیوان شمس ، چاپ امیرکبیر ، ص ۴۹ .

۴- دیوان شمس ، ص ۶۷۱ .

۵- تخیل مو لوی در غزلیات شمس ، ص ۲۳ .

۶- هما نجا .

۷- دیوان شمس ، ص ۱۰۴۳ .

۸- تخیل مو لوی در غزلیات شمس ، ص ۲۳ .

۹- هما نجا .

۱۰- دیوان شمس ، ص ۷۱۴ .

- ۱۱- دیوان شمس، ص ۶۵۱.
- ۱۲- دیوان شمس، ر. ضیا، طالع، ص ۱۵.
- ۱۳- همانجا.
- ۱۴- رکیا نوری، مجروح، قلم و نقد ادبی، ص ۱۷۳.
- ۱۵- دیوان شمس، ص ۱۱۹۴.
- ۱۶- به نقل از رکیا نوری، قلم و نقد ادبی، ص ۱۶۶.
- ۱۷- دیوان شمس، ص ۵۰۶.
- ۱۸- دیوان شمس، ص ۹۶۸.
- ۱۹- به نقل از قدما و نقد ادبی، ص ۱۶۸.
- ۲۰- شفیع کلاک، موسیقی شعر در غزلیات شمس، رهنمای کتاب، ش ۱-۲-۳ سال هفتم، ص ۷۵.
- ۲۱- پیر گامستان، لایبیا، شناسایی تحلیلی، ترجمه علینقی وزیری، ص ۶۰.
- ۲۲- سخن شمس، موسی دل، همگی هم میگفت: قافیه جنبه فزونی الفاظ را از راه جلیب تو همراهی کلیات نمایش میدهد. بسی آنکه تو جیبی به معانی آنها داشته باشی و این کیفیت صوتی و فزونی متوجه احساس است و از روانی چشمه بگیرد. نه از تعقل.
- ۲۳- موسیقی شعر در غزلیات شمس.
- ۲۴- دیوان شمس، ص ۷۸۸.
- ۲۵- این غزل سعدی را گوایم آوریم:
- رها نمیکند ایام در کنار پیش
- که داد خود بستانم به پو سه از دهنش
- همان کند بگیرم که صید خاطر خلق
- بدان همیکند و در کشم به خویش

و ايك دست نيارم زدن بدان سر زلف
 كه ميفي دل خلق است زير هر شكش
 غلام قامت آن لعبتم كه بر قد او
 بریده اند لطافت چو جامه بر بدنش
 زرنك و بوی توی سرو قد سیم اندام
 بر فترو نق نسرين باغ و نسترنش
 يكي به حكم نظر پای در گلستانه
 كه پايما ل كنى از غوان و يا سمنش
 شگفت نیست گراز غیزت تو بر گلزار
 بگریدا برو بخندد شگوفه بر چمنش
 بدین روش كه تویی گر به مزده در گذری
 عجب نبا شد اگر نره آید از كفش
 نماد فتنه در ایام شاه جز سدی
 كه بر جمال توفتنه است و خلق بر سخنش
 ۲۶- فرازگاه موسیقی درونی در شعر حافظ در مواردی از این
 گونه :

سرو چمان من چرا میل چمن نمیکند
 یا: شاه نشین چشم من تکیه گخیال تست
 یا: گر به سر منزل سلمی رسی ای باد صبا
 چشم دارم كه سلا می برساند زمش
 است كه موسیقی درونی شعر از اشتراك صامت و مصوتها پدید
 می آید.

۲۷- قدما و نقد ادبی، ص ۱۶۸.

۲۸- موسیقی شعر در غزلیات شمس ص ۶۷.

۲۹- هما نجا .

۳۰- تقی پور نا مدار یا ن ، تأملی در شعرا احمد شاملو ، ص ۲۹۴.

۳۱- مکتب شمس ، گزیده یی از غزلیهای شمس، به اهتمام انجری شیرازی ص ۲۸۲ .

۳۲- هما نجا ، ص ۴۵۵ .

۳۳- هما نجا ، ص ۲۹۲ .

۳۴- فیه ما فیه ، چاپ دانشگاه تهران ص ۷۴ .

۳۵- دیوان شمس ، ص ۶۴-۶۵ .

۳۶- دیوان شمس ، ص ۱۵ .

دو فرزانہ ہمروز کار
دو پیش نا همگون

دو درخت تنا و رود دو کرا نرود
دست نیا یش بر آسمان بلند کرد هاند
هر دو از يك رود بار آب مینوشند
مرغان مهاجر گاهی بر شاخه‌یی از این و گاهی بر شاخه‌ی
از آن مینشینند .

ریشه‌های آنها در ژرفای رود در آغوش هم فرو رفته اند .

اما خدا یا !

چرا آنها رویا روی با هم سخن نمی‌زنند
(از يك سرود کهن جا میکا یسی)

سعدی و جلال الدین محمد — امروز گار اند . سعدی پیش از آن
که سد هفتم هجری آغاز یاب — وسا لی چند پیشتر از آن که جلال
الدین محمد در بلخ چشم به جهان بگشاید در شیراز به دنیا آمد
و زنده گی پر بار و بیست سال دیگر پس از خاموشی جلال الدین محمد
هم در آن یافت.

در همان آوان که جلال الدین محمد برای فراگیری دانش و آزمون
بیشتر رهسپار شام شده بود، سعدی هم در شام میزیست و درد مشق
و حلب و بعلبك به سیرانفس و آفاق سرگرم بود .

از شگفتیهاست که با وجود همروزگار بودن و با اینکه در آن
دوران نام این دو فرزانه بزرگ در هر کوی و برزن سرزمینهای
اسلامی بر زبانها جاری بود دو درکتا بهای گرانسنگی که از آنان
به جای مانده است هیچ گونه اشاره آشکار به دیدار و آشنایی
میان ایشان به چشم نمیخورد .

کرو می از یزو هشگر ان خواسته اند این حکایت از بوستان
سعدی را گواه دیدار سعدی و جلال الدین محمد و نمود نمایند:

شنیدم که مردیست پاکیزه بوم

شنا ساور هر و در اقصای روم

من و چند سیاح صحرا نورد

برفتم قاصد به دیدار مـــــــرد

سرو چشم هر يك ببوسید و دست

به تمکین و عزت نشاند و نشست

زرش دیدم و زرع و شتا گرد درخت

ولی بیمروت چو بی بر درخت

به لطف سخن گرمرو مرد بود

ولی دیگدا نش عجب سسرد بود

همه شب نبودش قرار و هجوع

ز تسمیع و تهلیل و تهلیل و تهلیل

سحر که میان بست و در باز کرد

همان لطف و پر سید ن آغساز کرد

یکی بد که شنبین و خوش طبع بود

که باما مسافری در آن بدبخت بود

مرا بوسه گفتا به تصحیف ده

که در ویش را تو شه از بوسه به

کرامت جوانمردی و نانهیست

مقالات بیهوده طبیل تهیست

ولی این تصویر، تصویر پارسانمای خشکفریست نه تصویر

جلال الدین محمد که تا در قشش شکوهند نام او بر پاست

وادران گنجینه فر هنگ ما خود را یتیم احساس نخواهند کرد. (۱)

در مناقب العارفین افلاکی آمده است:

((... کواصحا بظلم و اید کرده اند که ملک شمس الدین

هندی که ملک شیراز بود رقعهای به خدمت اذنبالکلام و لطف

الانام شیخ سعدی اصد او کرده است عا نمود که غزلی که محتوی بر

معانی عجیب باشد از آن هر که باشد بختی تا غای جان خود سازد

زم

شیخ سعدی غزلی نواز آن حضرت مولینا که در آن ایام به شیراز بردم بود و خلعتی به کلی ربود و آن شده و بنوشت و او سال کرد و آن غزل اینست :

هر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست

مابه فلک میر و یم عزم تماشا کراست

و در آخر قطعه اعلام کرد که در اقلیم روم پادشاهی مبارک قدوم ظهور کرد است و این از نصحات سید او است ، از این بهتر سخن نگفته اند و نخواهند گفت . مرا هو سه است که به زیارت آن سلطان روم روم را بر خاک پای مبارک او بما لم تا معلوم ملک باشد . همانا که ملک شمس الدین آن غزل را ملاحظه کرد از حد بیرون گریه ها کرد و تحسین ها داد و مجمع عظیم ساخته بدآن غزل سماع ها کرد ندو تحف بسیار به خدمت شیخ سعدی شکرا نه فرستاد و آن بود که عاقبت الامر سعدی به قونیة رسید به دستپوش آن حضرت مشرف گشته ملحوظ نظر عنایت مردان شد و گویند که ملک شمس الدین از جمله معتقدان شیخ سیف الدین باخرزی بود . آن غزل را در کاغذی نوشته با او معاوضه فرمود و سبب به خدمت شیخ فرستاد تا شیخ در سر آن چه گوید .

جمیع اکابر شهر بخارا در بندگی شیخ حاضر بودند . چون شیخ آن غزل را ملاحظه نمود ، نعره می بزد و بیخود شد . چندان شور ها کرد و جامه ها درید و و فریادها کرد که در حساب ناید . بعد از آن فرمود :

زهی مرد غازی نین شمسوار دین !

زهی قطب آسمان زهی رحمت زمین !

الحق که کافه مشایخ ما ضی در حضرت دیدار چنین مـردی بودند . (۲)

روایت افلاکی را به چند دلیل نمیتوان سزاوار پذیرش دانست:
نخست اینکه در پیرامون سفر سعدی به قونیه هیچگونه مدبری که بتوان بدان باور داشت در دست نیست . (۳)

دو دیگر این که این ملک شمس الدین جر شمس الدین حسین صاحب دیوان که پس از واژگونی آل سلغور از سوی ایلخانان مغل بدین کار گماشته شد کس دیگری نتواند بود . او به تاریخ ۶۷۱ هجری به صاحب دیوانی فارس گمارده شد. حال آنکه سیف الدین باخری که از شاگردان نجم الدین کبری بوده سال ۶۵۸* و بنا بر روایتی هم به سال ۶۵۷ زندگی را پسرود گفته است . (۴)

نویسنده روایات الجنات از عجایب ابلهان چنین نقل کرده است :

((گویند که شیخ اهل طریقت مصلح الدین سعدی شیرازی در اوقات

* مفتی غلام سرو ر لاهوری در خزینة الاصفیا ماده تاریخ و فاتـ
سیف الدین باخری را چنین استخراج کرده است :

قال تل کفر شیخ سیف الدین یا فتی چون از جهان به جنت بار
(کشف انوار) و (شمس انوار است)

سال تاریخ آن شه ابرار

باز سرو ر بگو به رحلت او

(سیف سیاف ها لك كفال) (۶۵۸)

سیاحت به شهر مولینا رسید و در موضع که میان آن و خاقان مولینا مسافتی بود، فرود آمد و روزی در صد دان شد که بر طریق او غزلی بسر آید. این مصرع بگفت: سر مست اگر در آبی عالم به هم بر آید. راه سخن بر وی بسته گشت و مصرع دوم را به نظم نتوانست کرد، پس در مجلس سماع به خدمت مولینا رسید. اولین سخن که بر زبان مولینا گذشت این بود:

سر مست اگر در آبی عالم به هم بر آید

خاک وجود ما را گرد از عدم بر آید
و شیخ سعدی دانست که آنچه مولینا میگوید از غلبه حال است و عقیدت او به صفای باطن و بیفزود: (۵۰)

پندیر فتن این روایت نیز بسیار دشوار است. زیرا سعدی در همان آوانی که جلال الدین محمد به اوج نام آوری رسید بود از سفر دورو در از خویش به شهر خود بازگشت و تا هنگامی که خلو اندگار بلخ جهان را پدید رود گفت مجال سفر تازه نیافت. (۶۰)

اگر سخن عدوی از پژو هشیگرانرا بپذیریم که سعدی دوباره حجاز سفر کرده است، دو مین سفر او شایدهنگامی صورت گرفت. فته باشد که مدتی از مرگ جلال الدین محمد میگذشت. آشکار است که در چنین سفری - حتی اگر بپذیریم که جلال الدین محمد هنوز زنده بود - سعدی نیازی به عبور از قونیة نداشته است زیرا ((خط سیرشمالی در راه حج از تبریز، دیار بکرو حلب میگذشت و آنگاه به سوی جنوب میرفت. (۷۰) از سوی دیگر اگر چنین رویدادی در زندگی هر یک از این دو بزرگمرد صورت میپذیرفت بیگمان

در نوشته ها و سرود ه های آنان باز تا بی گسترده می افت . چه بسا که آن دو در کو ی و برزخ دمشق یا خا نقا ه و در سگا ه ابن عربی بار ها چون دو نا شنا س از کنار هم گذشته باشند و لی بدا نگو نه که که در آن سرود جا میکا یی آمده است ، هیچگاه با هم رو یا - روی سخن نگفته اند .

-۲-

کسا نی که غزل با شکو جلال الدین محمد با این سر آغاز را خو -
اند ه اند :

بنمای رخ که با غو گلستانم آرزو ست
بکشای لب که قند فراوانم آرزو ست
هنگامی که در دیوان سعدی این بیتها را میخوانند :
از جان برون نیامده جا نا نت آرزو ست
زنارنا بریده وایمنا نت آرزو ست
مردی نه ای و خدمت مردی نه کرد های
و آنگاه صف صفا مردا نت آرزو ست
برد ر گهی که نو بست از نی همیز نند
موری نه ای و ملک سلیمان آرزو ست
فرعون و ارفا انا ا لحق همزنی

و آنگاه قرب موسی عمر ا نت آرزو ست
شاید بیندیشند که این بیتهای انباشته از نیشخند و تعریض
با سخیست به غزل یاد شده جلال الدین محمد .
این غزل با اندک تفاوت در پاره ای از بیتها در کلیات شمس نیز
آمده است و لی بسیاری از پژوهشگران آنرا از سعدی دانسته

(۸) . اند

وا ما سخن بنست الشا طی که گزیده یی از غزلهای سعدی
 را به تا زی بر گردانده است ، بیشتر پسندیر فتنیست
 او بر آنست که این غزل از سعدی نیست و این هم دلایل او :
 ۱- این غزل را در کهنترین نسخه های دیوان شمس میتوان
 یافت .

۲- و شها و شگرد های شاه عرانه این غزل با شیوه جلال الدین
 محمد هما نندی بیشتر دارد .

۳- از سعدی خوشبین پاکیزه سرشت که مانند سقراط طبعه
 انسان و پاکاه و الای او عشق میورزد ، به دور مینماید که درباره
 جلال الدین محمد بدین زشتی سخن بگوید و بخواند از سیمای بدان
 تا بنا کی تصویری چنین فزاینده ترسیم نماید .

۴- بایده بیت سوم این غزل آن گونه باشد که در کلیات شمس ضبط
 شده است نه در دیوان سعدی ، زیرا در این بیت آیه
 ((هبل ملک لا ینبغی لاحلمن بعدی انک انت اولو ها ب)) که در قرآن مجید
 از قول سلیمان آمده اشاره شده است . (۹)

-۳-

جلال الدین محمد از دو دمان بگری بلخ بود و نیا کانش چون نیا-
 کان سعدی از ((عالمان دین بودند)) او سعدی هر دو در
 آغاز عمر از آموزش و پرورش دینی بهره ور گردیدند . نصیب
 آموزشی ایشان نیز همگونیهای زیادی داشته است . ((آنچه را که
 سعدی در شیراز و بغداد و دمشق می آموخت همانند مواد آموختنی-
 لینا جلال الدین در بلخ و بغداد و شام و قونیه بود .)) (۱۰)

هر دو و از زبان واد بیا ت تازی بهر عزیزا داشتند و میتوا نستند به آن زبان بنویسند و شعر بسرایند . جلال الدین محمد بر زبان ترکی نیز تسلط داشته و حتی عده ای از محققان بر آنند که او تا اند از می به زبانهای لاتین و یونانی نیز آشنا بود است . (۱۱)

و این هم شواهدی که این محققان به آنها استناد میورزند: هرا کلیت گفته است : ((آبدریا پاکترین است و آلوده ترین برای ما هیان گوار است و شفا بخش، برای آدمیان ناگوار است و زیان آور .)) (۱۲)

جلال الدین محمد عین این مطلب را بدینگونه بیان کرده است .
خلق آبی را بود دریا چو باغ
خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ
همچنان در کتاب ((تفکرات)) مارکوس اورلیوس ، اندیشه و درومی چنین میخوانیم :

((نور آفتاب واحد است ، اگرچه به وسیله یوازها ، کوهها و انواع بشمارا شیای دیگر متعدد میشود .

گوهر جهان نیز واحد است . اگرچه بین اجسام مختلف و ویژه بشمارای تقسیم گردد . روح واحد است ، اگرچه بین موجودات و اشکال خاصی توزیع میشود .)) (۱۳)

جلال الدین محمد این بنداشت نوا فراطونی را چنین افاده میکند:
لمتحد بودیم و صافی همچو آب

يك گهر بودیم همچو ن آفتاب
چون به صورت آمد آن نورسره

شد عدد چون سایه های کنگره

این همسانی بیانی و اندیشه‌چنین پنداشتی را در ذهن پدید می‌آورد که شاید او بر (بعضی از منافع تفکری و نانی و روم به نحو مستقیم دست داشته است.) (۱۴)

گفته‌اند که سعدی نیز هنگامی که در طرابلس به دست صلیبیون اسیر شد، به مدد حافظه نیرومند و ذهن پر توان خویش توانست در مدتی نه چندان در از با مقدمات زبان لاتین آشنایی یابد. (۱۵) جلال‌الدین محمد و سعدی در یک دوستان معین تاریخی می‌زیسته‌اند و دو جامه‌یی که ایشان در متن آنها زیسته، سروده‌ونوشته‌اند نیز از همگوئیهای زیادی بهره‌وراند. ولی این دو فرزانه نامور هم در بینش‌شان عرا نه و هم در بینشهای اجتماعی خویش‌نا همگوئی‌های شگفتی‌آوردارند، زیرا مگر نه این است که روان‌های افراد، واحدهای روان اجتماعی و لی ساده-لوحانه خواهد بود اگر روان اجتماعی را حاصل جمع ساده‌رو-انهای افراد به شما آریم.

-۴-

جلال‌الدین محمد و سعدی هر دو از شگفتیهای جهان شعراند. در باره بینش‌شان عرا نه و روشهای ویژه آنان در آفرینش ادبی، دفترهای انباشته از تحقیق و پژوهش در دست است و از این رو نویسنده را آهنگ آن نیست که در این باب به دراز سخن گوید و خواستار آن میتواند بارو یکرد به آن دفترها در این زمینه آگاهی ژرف و همه جانبه به دست آرند.

در این بخش جلال الدین محمد و سعدی را تنها از چشم انداز تخیل و تصویر پردازی به گو نه یی فشرده مورد مقایسه قرار میدهم. از را پا و اند گفته است: گروهی از شاعرانی بزرگ هما نند دریا- نوردان محتاطی هستند که تنهادرروزها بیکه دریا از آشوب و طوفان تهیست، به سوی گران نه یی که آرزوی رسیدن به آنرا دارند، بادبان میافرازند. گروهی دیگر به دریا نوردان جسور و ماجراجو میهمسا- نی دارند که طوفان را بیشتر میپسندند زیرا در وجود آن تجسمی از طوفانهای درونی خود را مینگرند. بیگمان سعدی از گروه نخستین و جلال الدین محمد از گروه دومین است.

پیوندهایی که میان اشیا و عناصر هستی در تخیل جلال الدین- محمد برقرار میشوند، از ویژگیهایی بهره ورنده که در تخیل سعدی نمونه آنها را نمیتوان یافت یا کمتر میتوان یافت. عناصر سازنده تصویرهای شعر او بیشترین از عناصر وسیع، جاودانه و ناگرا نمند هستی هستند. در تخیل او همواره عناصر پر عظمت و شکو- همند هستی چون زنده گی و مرگ، ازل وابد، دریا و بارهای غر- یب و نده طوفانها کهکشانیها و کوهساران، سازنده و پردازی نده تصاویر استند. در بخشی از غزلیه دیوان شمس عنا صر تصویرهای شعر شاعران دیگر را هم میتوان دید و لای- جلال الدین محمد بر هر یک از این تصاویر مهر و نشان ویژه هستی شناسی و نحوه نگارش خاص خویش را نهاده است. نرگس و سوسن و بنفشه شعر سعدی و شاعران پیشین در قلمر و شعرا وزند- گی و شکل و سیما یی تازه مییابند. در سروده های سعدی این نماد

ها بنیاد بیرا و نی و آفا قــــی دار ند و در شعر جلال الدین محمد
بنیا د در و نی و اشرا قی .

در یای خروشان تخیل جلال الدین محمد همه چیز را با خود میبرد
بینش شاعرانه او با حافظه معمولی پیوند ندارد . زیرا انسان
در لحظه های کارگیری از حافظه معمولی دنباله رو حادثه
ها در طول زمان است این حافظه غیر از ادیست که تسلسل و توالی
زمان را به یکسو میافکند و از راه تداعی معانی اشیا ، یادها ، نقشها ،
آواها و سیماها ، در زرفای گذشته ها فرو میرود و تجربه بی ، یادی ،
نقش یا سیما یی را از آن اعماق فراچنگ می آرد و به دست لحظه
معاصر میسپارد . در شعر او آواها ، واژه ها ، حرفها به اشیا و
اشیا به آوا ، واژه و حرف مبدل میشوند . بینشی که چند سده پس-
تر در باختر زمین در شعر ونو شته کسان چون سن ژون پرس
و جیمز جویس راه یافت :

ای آفتاب سرکشان با کهکشان آمیختی

مانند شیروانگبین با بنده گان آمیختی

یا چون شراب جا نفزاهر جزو رادای طرب

یا همچو باران کرم با خاکدان آمیختی

ای دولت و بخت همه ، دزدیده ای رخت همه

چالاک رهزن آمدی با کاروان آمیختی

چرخ و فلک ره میرود تا تور هشیاموختی

جان و جهان بر میبرد تا با جهان آمیختی

* * *

ای رستخیز نا گها بن ای رحمت بی منتها
 ای آتش افروخته در بیشه اندیشه ها
 امروز خندان آمدی مفتاح زندان آمدی
 بر مستمندان آمدی چون بخشش و فضل خدا
 خورشید را حا حب تو یی امید را وا جب تو یی
 مطلب تو یی طالب تو یی هم منتها هم مبتدا
 در سینه ها بر خاسته اندیشه را آراسته

هم خویش را جت خواسته هم خو یشتن کرده روا
 جلال ا لدین محمد معانی مجرد را با تصویری های ویژه خویش مادی
 و ملموس میسازد و حتی غیر ملموس ترین حالتها را با سیمای
 مادی و ملموس به جلوه می آرد. گونه های خاصی از تشخیص
 می آفریند که در آنها زنده گی و تجربه را به نحو نمایان تری میتوان
 ان دید و گاهی هم صور خیال او با تخیل سوریا لیستها نزدیکی
 و همسانی دارد. (۱۶)

صنما از آن چه خوردی بهل اندکی به ماده
 غم توبه تو یی ما را تو به جرعه یی صفاده
 صنما ببین خزا نرا بنگر برهنه گانرا
 ز شراب همچو ا طلس به برهنه گان قباده

ای خوش منادیهای تودوبا غنادهای تو
 برجای تان شادی خورد هر کس که شد مهمان تو

آب حیات عشق را در رگ ماروانه کن
 آینه صبح را تو چمنه شبانه کن

ای می بترم از تو ، من باده ترم از تو ،
 پر جوشترم از تو آهسته که سر مستم

• • •

من آب آب و باغ با غم ای جان
 هزاران از غو آن را از غم ————— و انم

به این مصرعها تو چه کنید :

چون ذره رسن با زم از نور رسن سازم
 زهی سلام که دارد ز نور دمب دراز

پیش آب لطف او بین آتش زانوزد •

من نور خورم که قوت جان است

از این دست هژا لها در دیوان شمس فراوان میتوان یافت.

والاما شعر سعدی با تصاویر و یرواشیای نمی آمیزد که به دنیای ناخود-
 آگاه آسمان و نمودهای اشراقی ذهن او راه نمیبرد. سعدی اندیشه
 خویشتن را به سوی حلول در اشیا و تصاویر و حرکت مستقیم
 به سوی اشیا و تصاویر به پیش نمیبرد. توانایی سعدی در
 این است که میتواند معانی را در عبارات ساده و آسان بیان نماید.
 چیره دستی او در بیان چندان است که اندیشه های بسیار عادی
 و متداول به هیچ روی در شعرویی معمولی و مبتذل جلوه نمیکند.

ضرورت شعری یا به تعبیر نو یسنده چارمقاله «مضایق سخن» که
 شعر بسا از شاعران بزرگ را «به نارساییهای معنوی و لفظی
 آغشته است» در شعر سعدی چندان به چشم نمیخورد. «(۱۷)
 سعدی با همه پایگاه والای که در جهان شعر دارد، کمتر به آفرینش تصو-

پری دست یافته است که در شعر پیش از او پیشینه و ریشه یی نداشته باشد .

یکی از غزلهای سعدی را گواه میاریم :

يك ا مشبى كه در آغوش شاعده شكر م

گر م چو عود بر آتش نهند غم نخ—ورم

ببند يك نفس اى آسمان دريچه صبح

بر آفتاب كه ا مشب خوش است با قمرم

ندا نم اين شب قدر است يـاستاره روز

تویی برا بر من يا خيال در نظـرم

بدین دو دیده كه ا مشب تراهمی بینم

دریغ باشد فردا كه دیگری نگـرم

روان تشنه بر آساید از کنار فرا ت

مرا فرات ز سر بر گذشت و تشنه ترم

سخن بگوی كه بیگانه پیش ما کس نیست

به غیر شمع و همین ساعتش ز بان ببرم

میان ما به جز این پیرهن نخواهد بود

و گر حجاب شود تا به دا منش بدرم

مگوی سعدی از این درد جان نخواهد برد

بگو کجا برم آن جان كه از غمت ببرم

باری تخیل سعدی خلاف تخیل جلال الدین محمد تنها دو بعد دارد

یعنی دو بعد سطح را و در بساموار دفا قد بعد عمق است . سعدی هنگامـ

می كه در ستایش آفریده گارسخن میزند ، نمودهای قدرت بیکران

او را بدین نحو بیان میکنند .

آن صانع لطیف که بر فرش کاینات
چندین هزار صورت الوان نگار کرد
از چوب خشک میوه و درنی شکر نهاد
وزقطره دانه در دشتا هوار کرد
یا :

جانور از نطفه میکند شکر ازنی
بر گت تراز چوب خشک و میوه زخارا
ولی جلال الدین محمد تقریباً عین مطلب را با تصویرهای درخشنده
و اوج گیرنده چنین بیان مینماید:
ای برگ قوت یافتی تا شاخ را بشکافتی
چون رستی از زندان بگو تا ما در این حبس آن کنیم
ای سرو بر سرور زدی تا از زمین سر بر زدی
سرو چسبیر آموختت تا ما در این سیر، آن کنیم
ای غنچه گلگون آمدی و زخویش بیرون آمدی
با ما بگو چون آمدی تا ما ز خود خیزان کنیم
آن رنگ عبهر از کجا و آن بوی عنبر از کجا ؟

وین خانه را در از کجا ؟ تا خدمت دربان کنیم
اگر بخواهیم در باب مقایسه دو کتاب بزرگ و بلند آواز ده
مثنوی معنوی و بوستان، سخن به میان آید بگویم که بوستان
بوستان با همه اندیشه های پربهای انسانی که در آن بیان شده است،
از نگاه غنای اندیشه، آزاداندیشی، تعلیلهای و تحلیل های ژرف
فلسفی هرگز با مثنوی معنوی همسری نتواند کرد. دیالکتیک

عر فانی جلالا لدین محمد که بیشتر در کتاب عظیم مثنوی متجلی شده است بیگمان ستیغ شعر عر فانی و فلسفی ما ست . تضاد، حرکت تکاملی نفی و پویا جاوید هستی و اندیشه های نو - افلاطونی و پانته نیستی در هیچ يك از دفتراها ی کهن ما بدین ژرفا و گسترده گی بیان و تفسیر نشده است، حال آنکه سعدی نخواسته است از مرز اندیشه های اشعریان گامی آنسو تر بگذارد، زیرا آشنا یی وی با فلسفه بدین پایه نبوده است که بنیاد پیشد او ریهای او را به تزلزل آرد . سعدی گاهگاه بنا بر بهره ور بودن از يك فرهنگ غنی و سیر در انفس و آفاق، اندیشه های عمیق عر فانی و فلسفی را در شعر خویش منعکس ساخته و لی بر این مواضع فکری ایستاده گی نشان نداده است. جلالا لدین محمد همواره بر پایه يك نظام معین فکری و عاطفی سخن را نده است . اگر در مثنوی در چند جای معین تناقضهای - در اندیشه او به چشم میخورد، میتوان گفت که در دیوان شمس تناقض به گونه مطلق وجود ندارد. در حالی که شعر او اندیشه سعدی در بسا موارد با تناقضهای شگرف رو به رو شده است .

-۵-

هنگامی که ابوالحمد عبد الله ملقب به المستعصم بالله سی - و هفتمین خلیفه دودمان عباسی بر قلمرو گسترده امپراتوری عباسی فرمانروایی داشت، وضع قلمرو و در اوج آشفته گی و ناهمسازی ما نی بود، اما خلیفه بدین آشفته گیها نمیانید و روزها و شبها را به همسخنی کنیزکان، دلقکان و شعبده بازان میگذرانید.

هلا کودرپا یان سال ۶۵۵ هجری بر بغداد تاخت و در یازد هم محرم
۶۵۶ بر آن شهر دست یافت او پس از گشاییش بغداد دستورداد
مستعصم را در نمدی پیچند و چندان بمالند که جان بسپارد و این
دستور به کار بسته شد.

این روز بغداد سعدی را اندوهگین ساخت و در سوگ
خلیفه و نزد یکانش چکامه‌یی سرود.
اینک چند بیت از آن چکامه.

آسمانرا حق بود گر خون بگرید بر زمین
برزوال ملک مستعصم امیر المومنین
ای محمد گر قیامت میباری سرز خاک

سربر آورین قیامت در میان خلق بین
و ر که گر بر خون این پا کان فرود آید مگس
تاقیامت درد ها نش تلخ گردد انگبین

بعد از این آسمانیش از دنیا نشاید داشت چشم
قیر در انگشتی ماند چو بر خیزد نگیب
سعدی در باره این حادثه قصیده‌یی هم به زبان عربی سروده
که بیت آغازین آن چنین است:
جست بجفنی آمد امع لاتجری

فلما طغى الماء استطال على السكر (۱۸)
جلال الدین محمد در این باره گفته است:
گر چه يك بغداد ویران کرده شد
هر طرف بغداد ها بنیاد کرد

ابلهای ن گفتند شهر داد رفت

عاشقان گفتند ببا لله داد کرد

بر هوا رقصان بود شقه علم

رقص بر شقه است آن نی باد کرد (۱۹)

در این جا میتوان با آن تاریخ نو یس نامور که به طنز گفته بود:
 لاحیا فی التاریخ همدستان شدو گفت که دایری سختگیرانه تار-
 یخ رود روی سعدی بزرگو ارمیا یستد و نو حه سرا یی او را
 بیجا و نادر و میداند و شعر جلال الدین محمد را چو نا بن کتیبه یی
 بر گنر گاه خویش قرار میدهد تا همه گان بداند که از کد مین
 سوی باید رفت و آید باره دود مان عباسی داوری یعقوب لیث
 آن رو یگر زاده عیار سیستان نی که نه پهلوان پنهان نش و فر هنگ
 است و نه هم آورد سعدی ، بیشتر استوار و پندیر فتنی نیست؟
 در تاریخ سیستان میخوانیم: «دولت عباسیان بر غدر و مکر
 بنا کرده اند . نبینی که با بوسلمه و بوسلم وال برامکه و فضل -
 مهمل با چند بن نیکو یی که ایشا نرا اندر آن دولت بود ، چی کر-
 دند ؟ کسی مباد که برایشان اعتماد کند .» (۲۰)

یادداشتها و پانویسها:

(۱) گفته اند که این شعر سعدی در باره با با اسحق مشهور به
 بابا سول که در آما سیاه (از بخشهای طرابوزان) میزیست
 و بعد ها یکی از شاعران او به نام حاجی محمد بکتاش (در گذشته به

سال ۷۲۸ هجری تا ئیراندیشه‌های حروفیان، گروه بکتاشیه را تشکیل بخشید، سروده شده است.

۲- مناقب اعارفین، با تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یا زیجی، انقره: ۱۹۶۱ ص ۲۶۶-۲۶۷.

۳- محیط طباطبایی، «مولوی وسعدی»، راهنمای کتاب، شماره های ۶-۷، سال ۱۹، ص ۲۹۱-۲۹۲.

۴- بدیع الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولینا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، ص ۱۳۹.

۵- همان ص ۱۳۹.

۶- مولوی وسعدی ص ۲۹۰.

۷- همان ص ۲۹۱.

۸- رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولینا ... ص ۱۴۰.

۹- شیواها و رانی، «جدال سعدی با مولوی»، ناقوس، ش

۲، سال اول، ص ۳۱-۳۳.

۱۰- مولوی وسعدی ص ۲۸۵.

۱۱- رکنی: پاکار و ان حله، تالیف عبدالحسین زرین کوب، ص

۲۱۵. و جها نینها و جنبشها... نوشته احسان طبری ص ۳۰۰.

۱۲- جها نینها و جنبشها ص ۳۰۰.

۱۳- همان ص ۳۰۰.

۱۴- همان ص ۳۰۰.

- ۱۵- بهار وادب فارسی ، ج ۱، ص ۱۴۳ .
- ۱۶- رك به نم . سر شك ، تخيل مولى دو غز ليا ت شمس ، رنگين ، ش ۱۰۷ ، سال نهم صص ۲۲-۴۲ .
- و . ب . د طيفى از منحنى هاى رنگين ، هنر ، ش ۱ ، سال سوم ، صص ۱۰- ۱۷ .
- ۱۷- با كاروان حله . صص ۲۴۴-۲۴۵ .
- ۱۸- اد و ارد بر اون ، از سعدى تا جامى ، ترجمه على اصغر حكمت ، ص ۱۵۰ .
- ۱۹- همان ص ۱۵۰ .
- ۲۰- تاريخ سيستان ، صص ۲۶۷-۲۶۸ .

« دژھو شر با »

و

« بر بادی خانوادہ آشر »

خاورشنا سا نرا گاهی دربررسی دفترهای کهن ادبیات و عرفان خاورزمین لغزشهای دست میدهد بسبب بزرگ و شکفتنی
زا .

دانیل فنل Daniel Finell خاورشنا س ناری و یزی در رساله
(قصر زرین) نوشته است که میان داستان قلعه ذات الصور (دفتر
ششم مثنوی جلال الدین محمد) و بربادی خانواده آشرف نوشته
ادگار آلن پو (۱۸۰۹ - ۱۸۴۹) نویسنده امریکایی، همسانیهای
فراوانی میتوان یافت. (۱)

اینک به بررسی فشرده یی از این دودا ستان میپردازیم تا آشکارا شود که داور ی این پژوهشگر تا کلام اندازم بی پایه و نااستوار است.

۱- دستان دژ هو شر با (قلعه ذات الصور)

«حکایت آن پادشاه و وصیت کردن دو پسر خویش را که در این سفر در ممالک من فلان جاچنین ترتیب نهید و فلان جا چنین نواب نصب کنید، اما الله الله به فلان قلعه مروید و گرد آن مگردید.» (مثنوی، چاپ امیر کبیر، ص ۱۲۱۷)

بود شاه می شاهرا بد سه پسر

هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر

هر یکی از دیگری استوده تر

در سخا و در وفا و کرو فر

عزم ره کردند آن هر سه پسر

سوی املاک پدر رسم سفر

در طواف شهرها و قلعه هاشمیه

از پی تدبیر دیوان و معاشین

دستبوسی شاه کردند و دوا

پس به ایشان گفت آن پشاه مطاع

هر کجا تا ندان کشمعا زم شوید

فی اولی الامر بالله دهمبت از فشان روید

غیر آن یک قلعه نامش هشر با

تنگ آمد بر کله داران قبا

الله الله زان دژ ذات ا لصور

دور با شنید و بتر سید از خطر

رو و پشت برجهاش و سقف و پست

جمله تمثال و نگار و صور تست

هین مبادا که هو ستان ره زاند

که فتید اندر شقاوت تا ا بد

از خطر پر هیز آمد مفترض

بشنو ید از من حدیث بیفرض

پسرا ن پس از شنیدن پند های پدر در راه سفر گام نهادند. از رو-

ستاها، شهرها و بیا با نگاهداشتند و لی چون باز دارش پادشاه

آنانرا به دیدن دژ هوشور با و شکفتیهای آن برانگیخته

بود، اندر زهای او را از یاد بردند و رهسپار دژ هو شر با گردیدند.

چون شدند از منع و نهیش گرمتر

سوی آن قلعه بر آوردند سر

برستیز بر ل شاه مجتبی

تا به قلعه صبر سوز هشر با

آمدند از رغم عقل پند سوز

در شب تاریک برگشته زروز

اندرا ن قلعه خوش ذات ا لصور

بنج در دژ بحر و پنجی سوی بر

زان هزاران صورت و نقش و نگار

میشد نداز سوبه سوخوش بقرار

زین قدحهای صور کم باش مست

تا نگریدی بت ترا شوبت پرست

شاهزاده گان در دژ هو شر بابه تصویری بر خورده و سخت فریفته شدند. اما نه! ناستند آن تصویر باز تا بزبانی کدالین خورشید روست:

این سخن پایان ندارد آن گروه

صورتی دیدند با حسن و شکوه

در خموشی هر سه را خطرت یکی

لیک زین رفتند در بحر عمیق

کرد کار خویش قلعه هشر با

هر سه را انداخت در چاه بلا

تیر غمزه دوخت دلرایی کمان

المان و المان ای بی امان

عشق صورت در دل شهزاده گان

چون خلش میکرد ما نند سنان

اشک میبارید هر یک همچو میغ

دست میخایید و میگفت ای دریغ

ما کنون دیدیم شه ز آغاز دید

چند مان سو گند داد آن بی ندید

در این هنگام پیر دا نا که همرازها را با چشم نهان خویش بی

پرد میتوانست دیلوهمه آواها را نه با گوش که از راه

سروش میتوانست شنید، به آنان گفت:

گفت نقش رشک پرو نیست این

صورت شهزاده چین است این

همچو جان و چون چنین پنهانست او

در مکتب پرده وایو است او

سوی او نه مردرد د دارد نه زن
 شاه پنہان کرد ما ورا از فتن
 غیر تی دارد فلک بر نام او
 که نبرد مرغ هم بر بام او
 وای آن دلکش چنین سودا افتاد
 هیچ کس را این چنین سودا مباد
 شاهزادگان را غمی تلخ و جانکا
 هر سدر یک فکر و یک سودا ندیم
 هر سدر یک رنج و یک علت سقیم
 در خموشی هر سدر اضطراب یکی
 در سخن هم هر سه را حجت یکی
 یک زبانی اشکر یزانی جمله شان
 بر سر خوان مصیبت خو نشان
 سر انجام برادر مهتر بردار
 به خویش را به خویشتن داری و
 شکیبایی اندر رز میده ده
 آن بزرگین گفت ای اخوان خیر
 ما نه تر بودیم اندر نصیحت غیبر
 از چشم هر که به ما دلی گله
 از بلا و فقر و خوف و زلزله
 ما همی گفتیم که قانون عریض
 صبر کن کا صبر مفتاح الفرج
 این کلید صبر را اکنون چه شد
 ای عجب منسوخت قانون چه شد

نوبت باشد چه خیره سر شدیم
 چون ز نا زشت در چادر شدیم
 ای خرد کو پند شکر خای تو
 دو رنست این دم چه شده‌یهای تو
 وقت پندد یگرا نی‌های های
 در غم خود چون ز نا نی وای وای
 چون به درد دیگران در مان بدی
 درد مهربان تو آمد تن زدی
 پس از چندی برادران سه‌گانه چینی می‌شوند و روزگاری
 را در شهرهای گوناگون آن سرزمین به‌آواره‌گی سپری میکنند.
 این بگفتند و روان گشتند زود
 هر چه بودای یارمن آن لحظه بود
 صبر بگزیده ندو صد یقین شدند
 بعد از آن سوی بلاد چین شدند
 والدین و ملک را بگذاشتند
 را معشوق نهان برآشتند
 همچو ابراهیم از سر بر
 عشقشان بی‌پایا و سرگردان
 روزگاری به‌پیری و گردید و شاهزاده‌گان به تختگاه شهر یارچین
 رسیدند. اما برادر مهتر را جامه‌ی شکیبایی قبا شده بود. برادران
 را پدر و دگفت و رو به ابراهیم شاه‌نهاد :
 آن بز رگین گفت ای اخوان من
 زانتظار آمد به لب این جانمن

لا با لی گشته ام صبر م نماید

مر مرا این صبر در آتش نشانند

طاقت من زین صبوری طاق شد

واقعه من عبرت عشاق شید

من ز جان سیر آمدم اندر فراق

زنده بودن در فراق آمد نفیاق

آن دو گفتندش نصیحت درسمر

که مکن زان خطای خود را بیخبر

وای آن مرغی که نار و پیده بر

بر پرد در او ج و افتد در خطر

در زمان بر جستگای خوشان وداع

انما لدنیا و ما فیها متاع

پس برو ن جست او چو تیری از کمان

که مجال گفت کم بود آن زمان

آندر آمد مست پیش شاه چین

زود مستانه ببو سید او ز مین

شاه را مکشوف یکیک حالشان

اول و آخر غم و زلزله اشان

میش مشغو لستدر مرغای خویش

لیک چو بان واقفست از حال میش

شاهزاده پیش شه زانورده

ده معرف شاه حالش شده

گرچه شهعارف بد از کل پیش پیش

لیک میگردی معرف کار خویش

پس معرف پیشش شاه منتجب

دربیان حال او بکشد لب

فر ما نروای چنین شاهزاده را بنواخت و به کار گزاران خویش
چنین گفت :

گفت شاه هر منصبی و ملک‌تی

کا لتمان شش هست یابد این فتی

معرف گفت که شاهزاده هیچ‌جا یگانه‌ها و لا ترازدیده با نی
کاغش شهر یار نمیداند و میخواهد از پایان این ایوان باشد :

گفت تا شاهیت در وی عشق کاشت

جز هوای تو هوایی کی گذاشت

بندگی کش چنان در خورد شد

کاشه اندر دل او سرد شد

شاهی و شهراده گی در باختست

از پی تو در غریبی ساختست

ولی عشق را دستوری دیگر بود این آتش همواره پایا و زایای
هستی، شاهزاده را به کام شعله‌های سرکش خویش سپرد :

حاصل آن شاه نیک او را مینواخت

او از آن خورشید چون مه میگذشت

آن گداز عاشقان با شد نمود

همچو مه اندر گذازش تازه رو

جمله رنج و این دوا دارند امید

فالداین رنج و کم افزون کنی

خوشت از این سم ندهی شربت

زین مرض خوشتر نباشد صحتی

مد تی بد پیش این شه زین نسق
دل کباب و جان نهاده بر طبق
گفت شه از هر کسی يك سربرو ید
من زشه هر لحظه قربا نم جد ید
من فقیر م از زراز ســـــرمحتشم
صد هـــــزارا ن سر خلف دارد سرم
با دو پا در عشق نتوان تاختن
بایکی سر عشق نتوان با ختن
هر کسی را خود دو پاو يك سراست
باهزارا ن پاو سر تن نا دراست
زین سبب هنگامه ها شد کلهدر
هست این هنگامه هر دم گر مـــــر
معدن گر میست اندر لامکان
هفت دو زخ از شرارش يك د خان
روزی که او را به خاک میسپردند ، برادر کهترش بیمار بودو
و تنها برادر میا نین بر سر گو راوبیئ مد .
شهر یار چین او را با زشناخت و بنواخت . در نهاد شمهزاده
کهتر از مهر و نوازش شاه آتشی به فروزش آغا زید و در فروغ
این آتش توانست که راز هـــــارا بی پرد ه بنگرد :
کو چکین رنجور بود و آن وسط
بر جنازه آن بزرگ آمد فقط
شاه دیدش گفت قاصد کین کیست
که از آن بحر ستواین هم ماهیست

پس معرفت پور آن پدر
 این برا در زان برادر خود تــــ
 شه نواز یدش که هستی یادگار
 کرد او را هم بدین پر سش شکار
 از نواز شاه آن زارحنید
 در تن خود غیر جان جانی بدید
 در دل خود دید عالی غلغله
 که نیا بد صوفی آن در صدچله
 ذره ذره پیش او همچون قباب
 دم به دم میکرد صدگون فتح باب
 باب که روزن شدی گاهی شعاع
 خاک که گندم شدی و گاه صاع
 صد هزاران غیب پیشش شدید
 آنچه چشم محرمان بیند بدید
 آنچه او اندر کتب بر خوانده بود
 چشم او در صورت آن برگشود
 از غبار مرکب آن شاهان
 یافت او کحل عزیزی در بصر
 بر چنین گلزار دا من میکشید
 جز جزو شمع نره زن هل من مزید
 گلشنی کز بقل رو یدیک دست
 گلشنی کز عقل رو ید خرمست
 چون مسلم گشت بی بیع و شری
 از درون شاهان در جان نشی جری

قوت میخوردی ز نور جان شاه
 ماه جا نش همچو از خو رشید ماه
 را تبه جانی ز شاه بنی ندید
 دم به دم در جان مستش میر سید
 آنگاه او را غری در نهاد پدید آمد و با خود گفت :
 که نه من هم شاه و هم شهنشاهم ؟
 چون عنان خود بدین شاه داد ؟
 چون مرا ماهی بر آمد با لمح
 من چرا با شمش غبار پر آب تبع ؟
 آب در جوی منست و وقت ناز
 نازغیر از چه کشم من بی نیاز
 سر چرا بندم چو درد سر نماند
 وقت روی زرد و چشم تر نماند
 زین منی چون نفس زاییدن گرفت
 صدهزاران ژاژ خاییدن گرفت
 شاه با چشم نهان خویشتیر گوی نهاد او را انگر یست و زبان
 به سر ز نشوی گشود . شهزاده به گناه خود پی برد و بسیار شر-
 مسار شد :
 شاه را دل درد کرد از فکر او
 ناسپاسی عطای بکراو
 گفت آخر ای خس و اهیاد ب
 این سزای داد من بود ای عجب
 من چه کردم با تو زین گنج نفیس
 توجه کردی با من از خوی خسیس

من ترا ماهی نهادم در کنار
 که غرو بش نیست تا روز شمار
 در جزای آن عطای نورپاک
 تو زدی در دین من خاروخاک
 من ترا بر چرخ گشته نردبان
 توشده در حرب من تیروکمان
 درد غیرت آمد اندر شه پدید
 عکس درد شاه اند روی رسید
 چون درون خود بدید آن خوش پسر
 از سیه کاری خود گرد و اثر
 آن وظیفه لطف و نعمت کم شده
 خانه شادی او پر غم شده
 با خود آمد او زمستی عقار
 زان گنه گشته سرش خانه خمار
 دیدگان شربت و را بیمار کرد
 زهر آن ما و منی ها کار کرد
 جان چون طایوس در گلزارناز
 همچو جفای شد به ویرانه مجاز
 همچو آدم دور ماند او از بهشت
 در زمین میراند گوی بهر کشت
 اشک میراند او که ای هندوی زانو
 شیر را کردی اسیبم گاو
 کردی ای نفس بد بدارد نفس
 بی حفا ظی با شه فریاد رس

دام بگزیدی ز حرص گندمی
 بر تو شد هر گندم او کژ دمی
 در سرت آمد هوا ی ماومن
 قید بین بر پای خود پنجاه من
 نوحه میکرد این نمط بر جان خویش
 که چرا گشتم ضد سلطان خویش
 آمد و با خویش استغفلا رکرد
 با انابت چیز دیگر بار کسود
 سرا نجام داستان شاهزاده ن و دژ هو شر با بدینسان به
 فرجام میپیوندد:
 قصه کوتاهی که رشك آن غیور
 برداورا بعد سالی سویی گور
 شاه چون از محو شد سویی جود
 چشم بر یخیش آن خون کرده بود
 چون به ترکش بنگرید آن بی نظیر
 دید کم از ترکشش يك چو به تیر
 گفت کو آن تیر و از حق باز جست
 گفت کاین خلق او کز تیر تست
 عفو کرد آن شاه در ییادل و لی
 آمده بد تیر را ه مقتل می
 کشته شد در نوحه او میگریست
 اوست جمله هم کشنده هم و لیست
 ورنبا شد هر دو او پس کل نیست
 هم کشنده خلق و هم ما تم کنیست

شکر میگرد آن شهید زردخده
 کان نرد بر جسم و بر معنی نرد
 جسم ظاهر عاقبت هم رفتنیست
 تا ابد معنی بخواد شاد زیست
 آن عتاب از رفت هم بر پوست رفت
 دوست بی آزار سوی دوست رفت
 گر چه او فتراک شاهنشاهی رفت
 آخر از عین الکمال او ره گشت
 و آن سوم کا هلترین هر سه بود
 صورت و معنی به کلی او ربود (۲)

۲- بر بادی خانوادۀ (آشر)

در آن روز پاییزی از راهای با ریک و پر پیچ و خم روستایی
 سوار میگذاشتم و به سوی کاخ (آشر) میشتافتم.
 هنگامی که به کاخ نرد یک شدم غروب آهسته آهسته از نرد بان
 افقها فرود میآمد.

از دیدن آن کاخ کهن و نیمه ویران و پنجره های تپه از شیشه
 و دیوارهای سیاه آن اندوهی آمیخته با هراس از ژرفای روانم
 قامت برافراشت. وای بر من که بایده دست کم چند هفته رادر
 این کاخ سپری کنم.

چند روز پیش (را در یک آشر) همبازی بیمار و روان رنجور روزگاران
 کودکی من نامه پیوستاده و از من خواسته بود که برای کاستن از
 آشفته گیها و رنجهایش دو سه هفته را با او بگذرانم.

(زا در يك آشر) به دود ما نی نامور و کهن وا بسته بود. نیا کان و پدران او به ادبیات و هنرهای زیبا دلبسته گی و یژه یی داشتند و نیز همه گان آگاهی داشتند که دختران و پسران این خانوادۀ بنا بر این که خون خود را پایۀ کیزه ترازون دیگران میانگارند جز با کسی که از تبار خودشان باشد، بادیگری تن به زنا شوهری نمیدهند.

مردم سرزمینی که در پیرامون کاخ میزیستند - به ویژه دهقانان از دو دمان (آشر) بیزار بودند و (زا در يك آشر) را مردی ترشرو، سبکغز و خود برترین بین میدانستند.

باری به در و دیوار کاخ چشم دو ختم و تلاش ورزیدم هراسها و اندیشه های بیمارگونه و بیجا را از خود برانم. رنگ دیوارهای کاخ بنا نا بر تابش آفتاب و دست اندازیهای پیایی بادها و بارانها از میان رفته و عنکبوت، قلمرو فرما نروایی خود را در چهارسو - گسترش داده بود: در بخش میانین کاخ از بالا تا پایین شکاف زشت چون ذهن نیمه باز مرد - یی نیشخند میزد. این شکاف به زخمی چرکین و عمیق همانند بود که گردش روزگار، هر آن بردردناکی و ژرفای آن بیفزاید. از راه باریک که کشتزاران پیرامون را با کاخ پیوند میداد به سوی دروازه بزرگ کاخ گام برداشتم نوکری که گویی چشم در راه من دوخته بود، پیش آمد و افسار اسب را گرفت و مرا به درون کاخ رهنمون شد. همینکه به منزل دوم گام نهادم، طبیب خانوادۀ گئی (آشر) ها، که مردی رنگ پریده بود و در سیمایش هم آیه های خردمند پرا می شد

خواند و هم نشانه های ابله‌ی راه، به پیشوازم آمد و تا اتاق‌آشرف
با من همراهی کرد.

(در یک آشرف) بادیدن من ازجا برخاست گرم و صمیمانه به
رویم آغوش گشود و از آمدنم سپاسگزارى نمود. کنجکاوانه
به پیرامون خویش نگرستم. اتاق او بسیار بزرگ بود و چراغی بانور
از غوا نی آنرا روشن میکرد. کتابها و آله‌های گونه‌گون موسیقی
پراکنده و پراز گردو غبار این سو و آن سوا افتاده بودند. هوای
ناپاک اتاق نفس کشیدن را دشوار میساخت.

سالمها بود، (در یک آشرف) رانیدم بودم. سیمای او درد را ازای
چند سال به گونه‌ی شگفتی انگیز دگرگون شده بود.

آن سالان رنجور و رنگ‌پریده مینمود که دیدارش آدمیرا به یاد
رخساره‌مردگان میافگند و موهای شبق‌گون زیبایش به سپیدی
گراییده بودند. بینی نازک او که به بینی یهودان همانندی داشت، بزرگ
و زشت شده بود. صدای پرفراز و فرودش بیانگر ناآرامی جا-
نکاه روانی او بود. او پس از چندی از بیماری خویش که آنرا میراث
شوم نیاکان خود مینداشت، سخن به میان آورد. او گفت که
دیر یست غذای بی نمک میخورد، لباس بسیار نازک میپوشد
و از بوی گل و رو شنی بیزار است. (آشرف) پیهم میگفت:

این بیماری در ماننا پذیر به زودی مرا خواهد کشت!

این زن ده گمی بی فروغ و یا و همراه به زودی نا بود خواهد کرد!
پس از ساعتی گفتگو با آگاهیه‌ها جنبه‌یی که از پیشینه و چگونه‌گی
زندگی کنونی او داشتیم توانستم ویرا به گونه‌ی ژرف‌تر

بشنا سم . (آشر) بیچاره در میان سپاه هی از اشباح و کا بو سها
میز یست و خرافه پرستی بیش از انداز ه کا را و را به دیوانه گی
کشا نیده بود . اوسالها در این کاخ کهن و نیمه ویران زیسته بود
و با همه ترسی که از زنده گی در این کاخ داشت آنرا چو نان یاد-
گار گرانبهای نیاکان خویش دوست داشت و اگر کسی او را به
ترك کاخ اندرز میداد ، باخشم و پر خاش رو به رو میشد .

گفتگوی ما دو همبازی روزگاران شیرین کودکی ، به درازا
کشید . (آشر) از یگانه امیدزنده گی خویش ، از (مادلین) خواهرش
سخن به میان آورد . ما دلینبیمار بود و (آشر) میدانست که
سوك شكيب ناپذیر او به زودی فرا خواهد رسید و آنگاه وی در
این جهان بزرگ و عبوس ، تنهای تنها خواهد ماند . هنگامیکه
(آشر) در باره (مادلین) سخن میراند ، من از دروازه نیمه باز اتاق
(مادلین) را دیدم که از دهلیز گذشت و به بیرون کاخ رفت .

در این لحظه ناگهان چشم با (آشر) دوختم بیچاره به تلخی
میگریست .

از آمدنم به کاخ (آشر) چند روزی گذشت . در این روزها گاه مو-
سیقی میشنیدیم و گاه کتا بیراباهم میخواندیم .

من پیوسته میکوشیدم نام (مادلین) را به هیچ روی بزبان
نیارم و داغ (آشر) را تازه نکنم او به گیتار و پس از آن به شماری
از کتا بهای ماکیاوول و کامیاتلاو چند کتا ب کفشناسی واسطوره
های کهن افریقا ، سخت شیفته گی نشان میداد . رفته رفته دانستم

که هر گونه کوشش برای رهایی (آشر) از زندان و سواستوما-
لیخولیا، کاری بیپوده است.

سرا نجام فاجعه‌یی که (آشر) از فرار رسیدن آن میبهراسید،
سایه شوم خود را بر کاخ فروافکند: (مادلین) مرد. پس از آگاه-
هی از مرگ دردناک او اندوهگین آسیمه سر به اتاق (آشر) رفتم
او از مرگ (مادلین) به اندازہ‌یی ترسیده بود که نمیتوانست سخن
بزند. تنها توانست بگوید که پیش از به خاک سپردن (مادلین)
نعش او را تا دو هفته در یکی از زیرزمینهای کاخ نگاهد داشت.
گویا رای طیب خانوادہ گسی چنین بوده و او میپنداشته که بیمار-
ی (مادلین) سرا نجام به خواب عمیق مرگ گونه‌یی خواهد پیو-
ست و (آشر) را امید کمروغی به آن وارد داشته که خواهر خود را
به خاک نسپارد.

من نیز ناگزیر برای گذاشتن نعش (مادلین) با (آشر) به
زیرزمینی رفتم. زیرزمینی دروازه‌یی ستبر از آهن داشت و
چون سالها بسته مانده بود نتوانسیم چراغهای خویش را تا پایان
کار روشن نگاه داریم.

هنگامی که تابوت را بر زمین نهادیم، سرپوش آن بیجا
شد و من در روشنی خیره چراغ توانستم، روی (مادلین) را بینم.
ناگهان از شگفتی بر جای خویش خشک شدم پنداشتم این رادریک
(آشر) است که در میان تابوت فرو خفته. پنداری (آشر) داد-
نست در چه اندیشه‌ام و گفتم که وی و مادلین همزاد بوده
اند. وقتی که دروازه زیرزمینی را بستیم و بیرون آمدیم، (آشر)

گفت که (ماد لین) دو باره زنده خواهد شد. او افزود که (آشر) هانخست
دچار مرگ کاذب میشود و آنرا نباید پس از پدید آمدن
نشانهای مرگ به زودی به خاک سپرد.

چند روز دیگر را با اندوهی بیکران سپری کردیم. (آشر)
چند بار با صدایی که به دشواری شنیده میشد، گفت که میخواهد
برده از رازی هر اس انگیز برگردد ولی نتوانست. بیماری
در دنا که او کم کم بر روان من نیز سایه میافکند و احساس
میکردم که اندک اندک آرامش خود را از دست میدهم.
یکی از شبها تادیرگاه نتوانستم بخوابم. از پنجره صداهایی
ترس آور به گوشم میرسید.

ناچار برخاستم و چراغ را روشن کردم. ناگهان دروازه اتاق باز
شد و (آشر) چراغی در دست دروازه در پدیدار شد. چشمها
نش به گوشه ای ترس آور برق میزدند و چهره اش به چهره مرده
گمان میمانست. با اینهمه از آمدن او شادمان شدم. (آشر) باضد
ای لرزان گفت:

(ماد لین) را ندیدی و به سقف چشم دوخت. شاید پنداشت
که دودل به ابلهی او میخندم. با خشم گفت: (بر من مخند! همین
شب او را خواهی دید) و نشست، نشست که پنداری از پادر افتاد
ناگهان صدایی به گوشم رسید، صدای هراس انگیز که از شنیدن آن
مهربانانم راست شد. به سوی (آشر) رفتم، دیده گانمش به در
دوخته شده بود و چیزهایی زیر لب میگفت که من معنای آنها را نمیدانستم.
پس از لحظهای چند شنیدم که آهسته آهسته میگوید:

او به زودی می آید .

او از رفتار شتابزده من خشمگین شده است .

صدای که شنیدم از زیرزمینی بود .

صدای شکستن تابوت ، صدای باز شدن در .

من آواز تپش قلب و نبض او را میشنوم .

ونا گاه (آشیر) فریاد زد!

او ست ، او ست ، او در دهلیز است . او به زودی دروازه را باز

خواهد کرد . او ست

هنوز (آشیر) سخنان خود را با پایان نرسا ند که دروازه باز شد

و ماد لین در آستانه در پدیدارگر دید .

کفن سپید شرا لکه های خون گلگون ساخته بود و آهسته مینال

لید و مویه میکرد . شکستن تابوت و بیرون آمدن از زیر زمینی کفن

او را بدین گونه خونین ساخته بود و از سر پا یش خون میریخت .

من آنچنان خود را باخته بودم که نمیتوانستم به او نزدیک شوم . نا

گاه قامت ماد لین خمیده شد و لحظه ای بعد دیدم که آهسته بر

روی (آشیر) بیفتاد و برادر و خواهر در آغوش هم بر زمین افتادند .

تا زمانی که ترس چون آذر خشکی بر سرم فرود آمد از آن اتاق و

کاخ نفرین شده گریختم . در بیرون باران سیل آسا فرومیر ریخت

طوفان بر درختها شلاق میکوبید به پشت سر خویش نگاه افکنم

کاخ کهن (آشیر) در آتش سرخ رنگی میسوخت به ناگاه شکاف

دیوار کاخ باز ترو باز تر شد . کاخ واژگون گردید و در پر

تگاهی که در کنار آن بود ، فرو افتاد . (۳)

۳- برا بر گذاری دو داستان:

جلال الدین آنسان که شیوه او ست و خود گفته است:

ای برا دو قصه چون پیمانده است

معنی اندروی مثال دانه است

در هنگام بیان داستان دژهو شر با جای جای سخنرا به پیامدها ی عرفانی، اخلاقی و روانشناختی میرساند و به استنتاجهایی دست میازد.

به گونه نمونه پاره یی از این پیامدها را بر می شماریم.

الف: به نیروی خرد و آزمودن فرجام را از آغاز میتوان دید:

اشك ميبايد هر يك همچو ميغ

دست ميخا ييد و ميگفت ایدریغ

ماکنون دیدیم شه ز آغاز دید

چند مان سو کند داد آن بی مدید

انبیاء حق بسیار است از آن

که خبر کردند از پایان مان

آنچه در آینه مبیند جوان

پیراندر خشت بیند پیش از آن

ب: تفسیر و تبیین يك مسأله روانشناختی (الآنسان حریص علی ما منع):

این سخن پایان ندارد آن فریق

برگر فتند از پی آن دز طریق

برد رخت گندم منهی زدند

از طویله مخلصان بیرون شدند

گر نمیگفت این سخنرا آن پدر

ور نمیفرمود ز آن قلعه حنر

خود بدان قلعه نمیشد خیلشان

خو دنمیا فتاد آنسو میلشان

ج: خو یشتن بینی سر چشمه بد بختی وز بو نیست :

اندرون خویش استغنا بدید

گشت طغیان ز استغنا بدید

که نه من هم شاهو هم شهزاده ام

چون عنان خود بدین شه داده ام؟

چون مرا ماهی بر آمد با لمع

من چرا با شمع غبار یرا تبع؟

آب در جوی منست و وقت ناز

ناز غیر از چه کشم من بی نیاز؟

زین منی چون نفس زاییدن گرفت

صد هزاران ژاژ خاییدن گرفت

د: دژ هو شر با پنج دروازه به سوی دریای دشت و پنج دروازه

به سوی خاک. جلال الدین محمد این نماد را بدینسان تفسیر

کرده است :

اندوان قلعه خوش ذات الصور

پنج در در بحر و پنج سوی بر

پنج از آن چون حس به سوی رنگ و بو

پنج از آن چون حس باطن رازجو

ه: اندرز بزرگان و آزموده گان را نیاید از یاد برد :

سپهر دانستیم قول شاهرا

وان عنایتها بی اشبا هرا

نك در افتاد یم در خند ق همه

گشته و خسته بلابی ملحمه

تکیه بر عقل خود و فر هنگ خویش

بود ما ن تا این بلا آمد به پیش

بیمر ض د ید یم خویش و بی زرق

آنچنا نك خویش را بیمار د ق

علت پنہا ن چنین شد آشکار

بعد از آنك بند گشتیم و شکار

این سزای آنك تخم جهل کاشت

و آن نصیحت را کساد و سهل داشت

اعتمادی کرد بر تد بیر خویش

که بر م من کار خود با عقل پیش

تر ك مکر خو یستن گیرای امیر

یا بکش پیش عنایت خوش بمیر

این به قدر حیلۀ معدود نیست

زین حیل تاتو نمیری سود نیست (۵)

ود هها پیا مد د یگر که یاد کرده‌ام آنها سخنرا به در از امیکشا ند.

در میان این قصه ، چندین قصه فرعی آورد شده و مانند بسا

از قصه های دیگر مثلثی به درختی همانند است که از تنه آن

چندین شاخه سر برزده باشد. باید گفت که قصه از چشم انداز

جلال الدین محمد ا بزار بیان اندیشه است نه هدف و آماج. از این

رو همواره از خواننده میخواستند که پوسته سخنرا بشکافد و به

سرشت و جوهر آن دست یابده. او برای بیانی این انگاره حکایتی شیرین و طنز آمیز می آورد :

روزی دانا نشمندی نحوی برای این که روشن سازد در زبان تازی فاعل مرفوع و مفعول منصوبست، چندین بار جمله (ضر بزید عمر) را بر زبان آورد. شاگرد سباده دل لب به پرسش گشود که چرا زید عمر و بیگنا هر ازده است؟! استاد هر چند تلاش و رزید ما هیست مسأله را در ذهن شاگرد خویش جاگزین سازد، به آرزوی خود دست نیافت. ناگزیر رو به طنز آورد و گفت :

(عمر و يك واوی فزون دزیده بود) واز این رو زید را و ازده. شاگرد این پاسخ را راست پنداشت و آنرا پذیرفت :

گفت نحوی زید عمر واقده ضرب

گفت چونش کرد بی جرمی ادب؟

گفت این پیمانۀ معنی بود

گند می بستان که پیمانۀ استرد

زید و عمر واز بهر اعرابست ساز

گرد رو غست آن تو با اعراب ساز

گفت نه آن من ندانم عمر را

زید چون زد بی گناه و بی خطا

گفت از ناچار و لاغی بر گشود

عمر و يك واوی فزون دزدیده بود

زید واقف گشت دزد شرابزد

چون ز حدش بر داورا حد سزد

گفت اینک راست پذیر فتم بلجان

کز نما ید را ست در پیش کزان

* * *

ابلهان گویند کاین افسانه را

خطبکش زیرا در و غست و خطا

در میان شیر و گاو این دمنه چون

شدرسول و خواند بر هر دو فسون

تا همی گفت آن کليلة بیـزبان

چون سخن نو شد زد منۀ بیـبان

و ربدانستند لحن همـدگر

فهم آن چون کرد بی نطقی بشر

ای برادر قصه چون پیمانه است

معنی اند روی مثال دانه است

دانه معنی بگیرد مـرد عقل

ننگرد پیمانۀ را گر گشت نقـل

واما ادگارالن پو در (بربادی خا نواده آشـر) انسـا نرا بیگانۀ پی

مینه دارد که نمیتواند با جهان بیرونی پیوندی داشته باشد. در

درون خود و با خود میزند تنها است. نه کسی او را میشناسد و نه

او کسی را و اگر دیگری را به سوی خود فرا میخواند، نه برای آنست

که به انسـا نها مهر ورزد، بلکه میخواهد از تنهایی بگریزد.

اما آدمی تنهایی نیز تشنه زنده گiest. چون را می برای

گریز از تنهایی نمییابد، میخواهد زنده بماند.

اگر خود کشی نمیکند از آنروست جهان آنسوی مرگ را به درستی
نمیشناسد و از آن هـرا سـد دارد . درست ما نند ((هملت)):

«در آن خواب مرگ آگین

چی کاب و سی در پیش خوا هد بود ،

بدان هنگام که جسم فانی را به دور افکنده ایم .))

(شکسپیر - هملت)

((را در يك آشر)) آفریده بیست درو نگر اکه خود را گرفتار

سر پنجه جبر توار شمیمند اردنقی جهان بیرون ، آرا مش روانی

او را بر هم زده است . او به دنیای بفرنج درون خویش پناه برده

است و شیفته این دنیا ست . اما اندك اندك در یافته است که

نمیتواند جهان درون خود را نیز چون جهان بیرونی بشناسد .

گوی این سروده الیوت در باره (رادر يك آشر) ادگار آلن پوپدید

آمده است :

تصویری بی شکل سایه یی بیرنگ

نیروی مفلوج و جنبشی در سکون

(بر بادی خانواده آشر) در واقع باز تا بیست از شکنجه ها و زنجهای

درمان نا پذیر روانی ادگار آلن پوپ در سروده ها و نوشته های این

شاعر و نویسنده جوان مرگ که وحشیگری و ابتذال چیره بر جامعه

و کشورش دنیای کرا نمند و كوچك يك انسا نرا در نگا هش به بزرگی

و پهنای جهان نا کرانمند هستی جلوه گرساخته بود ، بیشتر ینه به

کا خهای کهن ، ایوانهای متروک و در هم شکسته و شهرهای ویران ،

مردا بها و سردابهای هراس انگیز و اشباحی که در دهلیزهای

خانه های کهن در رفت و آمد اند بر میخوریم .

باری هما نسا ن که میان جها ن پر شکوه ، رنگین و آراسته جلال
الدین محمد ، جها نی که بهره ورا از آفرینش و بخشش و تجلی اوست
و انسان والای جلال الدین محمد که میگوید :
خلق ما بر صورت خود کرده حق

و صف ما از و صف او گیرد سبق
و جها ن تیره و عبوس انسان دست و پا بسته ادگار آلن پو ، هیچ
گونه همسانی نمیتوان یافت. میان این دو داستان نیز هما نندی
و تشابهی وجود ندارد .
یادداشتها :

The Golden Castle, New York, 1976, P. 96.

(۱)

(۲) جلال الدین محمد در سرایش این داستان از (مقاتل شمس)
بهره جسته است : پادشاهی بود و او را سه فرزند بود .
فرزندان عزیمت سفر کردند به مهمی پدر ایشا نرا وصیت میکرد .
یکبار و دوباره که در این ره فلانجا قلعه ییست ... چون به آنجا
برسید ، زود بر گذرید و بر آن قلعه میایید ایشا نرا تقاضایی
و خار خاری که در آن قلعه چی چیز است که او چندان وصیت
میکند ... در آن قلعه در آمدند ... دیدند در آن صورت دختر پادشاه
و عاشق شدند . آمدند و به ضرورت خواستگاری کردند .
پادشاه گفت :

((بروید ایشا نرا بنمایید آن خنلق پر سر برید که هر که خواست
ستگاری کرد و نشان دختر نیاورد ، حال اوچی شد . رفتند ، دیدند
خندقی پر سر بریده . پسر بزرگین دعوی کرد که من نشان بیاورم .

عاجز آمد و او را نیز کشتند. دوم نیز همچنین. آن پسر کو چکین آمد. گفت: اگر از دیگران عبرت‌گیری از برادران خود عبرت نمیگیری! گفت:

صبر با عشق بس نمی آید

صبر فر یاد رس نمی آید

صا بری خوش و لایتمست و لیک

زیر فرمان کس نمی آید

شرط کرد و در طلب ایستاد. دایه را بر صدق او رحم آمد. او را دلالت کرد که گاوی زرین سازدو در اندرون آن گاو برود تا به حيله ها در کوشك دختر راه یافت. هر شب که خلق آرام گرفت... از گاو بیرون آمدی و شمعه‌ها و شراب‌ها را از جا بگر دانیدی و سر زلف دختر را بژو لانیدی چون روز شدی نشانی ندادی و هیچ کس ندیدی حاصل، تار و بند دختر بستند که نشان او بود. بیا مد که نشان آوردم))

(رك: مأخذ قصص و تمثيلات مثنوی ص ۲۱۷)

۳- از مجلد دوم

The work of Edgar Allan Poe, Boston: 1941, PP. 49,53.

ترجمه شد.

۴- به پنداشت پیشینیان پنج‌حس با طن عبار تند از: خیال، شهود، عقل، اراده، عاطفه.

۵- رك به: یاد نامه مولوی تدوین و تنظیم علی اکبر مشیر - سلیمی، ص ص ۱۶۹ - ۱۷۱.

با خود بیگانه‌گی بر خاسته از زبان و آرمان
زبان جهانی از دیدگاه جلال‌الدین محمد

همه عمر با تو قدح زدیم و نرفت و نچ خمار ما
چه قیامت که نمیرسی ز کنار ما به کنار ما

- ۱ -

میگویند شاه ایران بر دو گونه اند :
نخست آنها نی که به پیشوا و ازوای بی بی حجم ، بی مفصل ، مرده
و گندیده میروند .
دو دیگر آنها نی که واژه ها خودشتا با ن ورقصان با حجمها و بار
های از عشق ، اندیشه ، نماد و تصویر ، فرا سوی بینی و آینده
نگری به پیشوا از آنها ن میشتابند .
بیگمان جلال الدین محمد از گروه دوم است . در شعر او واژه ها آفر-
یده های استند روا نمند و در پویه و شتاب ، راه میپیمایند ، سخن

میگویند ، سرود میخوانند ، به هرچه زیبا و برین عشق میورزند و با هر چه زشت و پلشت به کینه و پر خاش بر میخیزند . از پشت شیشه شفاف آنها میتوان به جها نهی آنسوی «معمولی و متداول» به جها نهی آنسوی «ضابطه»های مسخ شده نگر یست و نگرش را باور داشت .

همینکه در لحظه های کوچا زخو یشتن به خو یشتن شعر او را به خواندن مینشینی چنین به نظرت می آید که طلوع خورشید را در زمین میبینی و در ژرفترین نسج زمین ، چون به میانه های شعر میرسی جو هر یک نیمروز گرم و طلایی و مهر بان بهاری به سویت آغوش میکشاید و در فرجام شعر او باز هم خورشید را میبینی ، خورشیدی که در پایان یک روزانبا شته از فوران رنگها و نورها تن به غروب میسپارد .

اگر اسپینوزا را بدینگونه نه ستوده اند که میتوانست از فراز باره بلند نبوغ خویش سده های آیند را بنگرد ، جلال الدین محمد نیز چنین بود و برتر از این بود . او از آن سرا یشگرانی بود که سوار بر رهوار جهنده شعر خویش از همه پر تگاه هامیگذرند و حلقه های دیروز ، امروز و فردا را با رشته زریں شعر به هم میپیوندند . میشوند و همه سویه میشوند . مینگرد و همه سویه مینگرد . در همه چیز حلول میکنند .

هم همه چیز را به نهفتن میکشاند و هم همه چیز را مینمایاند و به اضعاف مینمایاند ، به ناشناخته ها و نادیده ها ، هستی و تجسم میبخشند .

زمان در زیر چتر آگاهی آنهاست و زبان از دید آنان کو دکی خوابیده در گهواره جهان و دست آنان تکان دهنده این گهواره ، صدای رویش و بالش سبزینه های جنگل هستی بما ند که حتی پژواک این صدا را هم میشنوند و میندازد که اگر نقش اندیشه های را که تو نو و امروزه یمنه شان میندازی ، در دفترهای کهن آنها ببینی «تصا دفی» است و نا آگاهانه و سو گند به آنها که چنین نیست . زیرا همین نهال اندیشه من و تو اگر نور را از فرازشا خه های خویش جذب میکند آب را با ریشه های خود میمکد و این راهم ببیند که اگر تواند انی دروازه خانه پدریت رو به کدام سو باز میشود ، از ما جراهای خانه دیگران هیچگاه آگاهی نخواهی یافت . و تو هم حق داری مرا که با این روان آرایش پذیرفته اینک برای چندمین بار در باره جلال الدین محمد سخن میزنم ، بی آرم بخوانی ، ولی این سخن را هم بشنو : تاریخ عرصه نیست که در آن همه وزنها تعدیل میشوند .

-۲-

با خود بیگانه گی

به پنداشت بسیاری از فلسفه پژوهان ، با خود بیگانه گی حالت و هنجار کسیست که از هستی خویش ، از نهاد انسانی خویش دور شده باشد . این دوری میتواند علت ها و انگیزه های بسیاری داشته باشد ، اما بیشتر ینه به گسستن پیوند آدمی با محیط طبیعی یا اجتماع او وابسته گی دارد و سنست شدن این پیوند نیز میتواند بار آورنده با خود بیگانه گی باشد . این واژه در روزگار هگل وارد قلمرو فلسفه شده و از آن آوان تا کنون برانگیزنده گفتگوها و بحثهای بیشمار ری بوده است . (۱)

گاه گاهی انگاره های انسانوفر آورده های کار او، چنان دامنه و نیروی میا بند که از عرصه اختیار او بدر می شود و مستقل از اراده وی بر او فرمان میرانند و این آغاز بیگانه گی آدمی با خویش است. فویر باخ ساز مان مذ هبی را سر چشمه با خود بیگانه گی انسان میا نگاشت. هاریشس که این مفهوم را از هگل و فویرباخ گرفته بود آنرا در معنایی گسترده تر و ژرف تر به کار برد. بر پایه اندیشه او با خود بیگانه گی حالت و هنجار کسیست که بنا بر تاثیر عوامل گونه گون محیط پیرامون خویش، نمیتواند از خود فرمان ببرد. زیرا دیگر بر خود اختیار ندارد و بی آنکه آگاه باشد بهشی میدل شده است. او برده اشیاست، به ویژه برده پول و هر آن مفهوم ارچناک و برین «بودن» را در آستانه «داشتن» قرار با نی میکند (۲)

به گفته دو این یوبنر، هاریش بر آن بود که در فرآیند کار، فعالیت انسان به یاری وسایل کار، آن دگر گونیایی را که ایجاد آنها از پیش مورد نظر و توجه بوده است در محمول کار پدید می آید. هر فرآیند با فرآورده به انجام میرسد. هر فرآورده یک ارزش مصرف است. به بیان دیگر هر فرآورده ماده ای طبیعیست که بر پایه نیاز مند یهای آدمی دگر گونی پذیرفته است. کار فرآیند یست میان انسان و طبیعت و به یک سخن کار همواره فعالیت بارور و بیگانه شد ه است.

سارتر بر آنست که یکی از سرچشمه های با خود بیگانه گی انسان «نگاه دیگری» است. او در کتاب هستی و نیستی مینویسد: «تاموقعی که دیگری در برابر دیده گان من به حیات خود ادامه میدهد و به حضور من توجه ندارد، نمیتواند او را «شنی» بدانم و این حالت من

متضمن نوعی احساس برتری درمن است. زیرا در این حال «دیگری» به يك مشیت حرکات بدن وقیافه مبدل میشود. اما کافیسست اومتوجه حضور «من» گردد تا ناگهان وضع معکوس شود. یعنی این بار من او را چون «نفس ملوك» درمییابم و این اوست که میتواند به نوبه خود مرا «شئی» تلقی کند. و اگر ناگهان متوجه شود که من توجهی غیر عادی به او دارم ما هر دو به نوبه خود احساس نا راحتی میکنیم و پریشان میشویم. اما حتی موقعی که نگاه شخص دیگر حاکی از هیچ نوع نیت پر خاشجو یا نه و عتاب آلوده نیست «سرما یه معنوی» مرا از من میگیرد و من در عین حال که برای خود «من» هستم برای دیگری نیز هستم». (۳)

بر گردیم به هگل و پیدا یی بالخود بیگانه گی از چشم انداز پدیدار شناسی او :

به پنداشت هگل یکی از ویژگیهای شناخت انسانی چنین است که به پدیده ها شکل ملموس و معدود میدهد و آنها را جدا از همدیگر میندازد. این ویژه گی را در مورد مفهومی مجرد میتوانیم آشکارا تر بنگریم و بررسی کنیم. مثلاً پوشش را از ماده جدا میندازیم و میگوییم: ماشین در گردش است، یا آب جریانی ندارد.

هگل بر آنست که شناخت انسان عادی خواستار آنست که پدیده ها را جاودانه و دگرگون ناپذیر بینگارد. هر چیز خود آنست مگر هنگامی که چیز دیگری جایگزین آن شود. درخت درخت است تا هنگامی که نخشکیده و به هیتمبدل نشده است دریا همیشه دریا است گویا ینکه اجزای آن لحظه به لحظه دگرگون نمیشوند. (۴)

-۲-

هگل این حالت را «شیء زده‌گی» میخواند .
از دید گاه هگل شناخت به هیچ روی فردی نیست بلکه همواره
اجتماعی و تاریخیست

شناخت ما بیرون از پیوند اجتماعي انسانها هیچگونه مفهومی ندارد (۵) سرشت و ماهیت جامعه در پیوند انسانها تجلی میکند و پیوند انسانها نیز بدون تفاهم یعنی انتقال اندیشه‌یی از انسان‌ی به انسان دیگر ، معنای اجتماعي ندارد .
بدینسان به نظر هگل پر درخشش ترین مظهر جامعه زبان است و البته زبان به معنای بسیارگسترده کلمه ، اما برای وجودیک زبان و به گونه کلی برای اندیشیدن ، نخست هر اندیشه باید محملی داشته باشد و این محملها همان حدهایی هستند که در آمیخته‌گی آنها زبان را میسازد . دو دیگر این محملها باید عام باشند یعنی همه وابسته گان یک جامعه مشخص ، باید آنها را به عنوان نشانه و نماد اندیشه ویژه‌یی بشناسند . بنابراین شناخت باید ناگزیر پیرو ضرورتهای «محملیابی» ، «نمادپذیری» و «شکلپذیری» باشد .
این ضرورتها خواهان آنند که باید محملها ، نمادها و شکلهای نخست ملموس ، مشخص و جدا از همدیگر شوند و این همان «شیء شده گی» است . سپس این محملها و نمادها باید ثابت و بادوام باشند و در برابر پذیرش دیگر گوئیها سر سختی نشان دهند . زیرا در غیر آن نمیتوانند عام باشند و این سرچشمه با خود بیگانه گی و شیء زده گی شناخت است . (۶)

- ۳ -

ب زبان

جستجوگران تاریخ و پیشینه‌جها ن نگرینها و آنا فی که ذهنی

آزمو نگر و چراجوی دارند، اسطوره برج بابل (۷) را خوانده اند .
ولی باید پذیرفت که در این اسطوره حقیقت والا و درخششناکی
نهفته است . به گفته یکی از زبا نشناسان ، زبان آن گو نه در تار-
و بود زنده گی ما در آمیخته است که گرو هی با تنك اند یشه گی وجود
آنها بد یهی میا نگارند . همانگونه که خوردن ، آشا میدن و خوا بیدن
خو یش از بد یهی میا نگار ندو از این رو به دشواری میتوانند مجسم
نمایند که اگر زبان از جا معه انسانی گرفته شود ، جا معه ، تاریخ تمدن
و فرهنگ بشری با چه سر نوشت فاجعه آمیزی روبه رو خواهند شد. (۸)
امروزه گرو هی از فلسفه پژو هان و زبا نشا سنان بر آنند که
زبان با این همه ارجنا کی خویش، گاهگاه صورت پدیده ها و اشیاء را
دگرگون میسازد و حتی آنها را نح یا حجابی در راه تفا هم راستین
میان انسانها میندازند . بسخن دیگر زبان یکی از سر چشمه
های با خود بیگانه گیست . برای اینکه زبان دستگا هی از
نشا نه ها ست . نشا نه چیست؟ (هر چیز که نماینده چیز دیگری
جز خودش باشد .) (۹) نشا نه را بر سه گونه دانسته اند :

۱- نشا نه تصویری : نشا نه ییست که میان صورت و مفهوم
آن ، همگونی عینی و تقلیدی باشد چون نقش مار که بر مارو عکس که
بر صا حب عکس و نقشه جغرافیا که بر بخشی از زمین دلا لت میکند .
۲- نشا نه طبیعی : نشا نه ییست که میان صورت و مفهوم آن، پیوند
همجواری یا تماس باشد . چون رابطه میان دود و آتش ، جای پای
و رفتار ، تندی ضربان نبض و تب .

۳- نشا نه وضعی : نشا نه ییست که میان صورت و مفهوم
آن پیوند همجواری و پیوسته گی باشد . اما این پیوند، پیوندیست

قرار دادی ، اکتسابی ، نه ذاتی و خود به خود ی. (۱۰) چنانکه دلالت
 شبیه اسب بر معنای اسب که اگر مسبوق بر قرار داد تصریحی یا
 تلو یحی میان گوینده و شنونده نباشد ، دانسته نخواهد شد ،
 یا دلالت نور سرخ در سر چهار راه بر ممنوع بودن عبور (۱۱) هر
 نشانه چون سکه پی دو رویه است که یک رویه آن بر روی دیگر دلالت
 میکند . چون شکل گفتاری یا ترشستاری اسب بر معنای اسب رویه
 نخست ((دال)) رویه دوم ((مدلول)) و پیوند میان آنها ((دلالت))
 نامیده میشود . مدلول بنا برینداشت بسیاری از منطقیان
 با شیء بیرونی یکیست . اما باید نست که مدلول (یا معنی در
 مورد واژه گان) همان شیء بیرونی نیست بلکه بر آن دلالت میکند .
 در کلمه «رختخواب» نمیتوان گفت و کلمه «سرکه» ترش نیست (۱۲)
 پس برای رسیدن از نشانه به شیء بیرونی باید از دو مرحله
 دلالت گذشت :

دلالت دال بر مدلول و دلالت مدلول بر شیء بیرونی . مثلاً
 با شنیدن لفظ دیوار به معنای دیوار و از معنای دیوار به خود دیوار پی
 میبریم (۱۳) از سوی دیگر هر واژه بر مفهوم کلی و انتزاعی
 دلالت میکند . مثلاً واژه سیب بر مفهوم انتزاعی سیب دلالت مینماید
 نه بر فلان سیب مشخص و معین واقعی (۱۴) پس مساله زبان ،
 مساله دال و مدلول و دلالت است نه مساله اعیان خارجی یعنی
 واقعیت (۱۵)

باز هم به گفته یو بنر هر چه پیوسته سیده دم تاریخ پیش برویم
 هر گز به نشانه و قرینه یی نمیرسیم که گواه زیست منفردانه-

انسان با شد. همواره ارجنا کتر ین مسا له زنده گی آدمی آفرینش پیو ند و رابطه با آدمیان دیگر بوده است. انسان همیشه در چار راه رابطه ها ایستاده است. این درست است که زبان به هیچ روی مجموعه یی نا منسجم و ساخته شده از بخشهای نا همانند و نا همساخت نیست. ولی از سوی دیگر فرا گر فتن زبان و هر گونه فرآیند فرا گیری دیگر را میتوانیم از مقوله انعکاس شرطی بشماریم. در عین حال باید این حقیقت را از یاد نبریم که عکس العمل آدمی در برابر واژه گان بسیار پیچیده و مرکب است. تا هنوز کسی نتوانسته است اثبات کند که زبان فر آورده کار گزارانه بعضی اندامهای پیکر آدمیست. آن گونه که راه رفتن و تنفس را میتوان کار گرد پایها و ششها نامید، هنگامی که آوا شناسان و آوانگاران از اعضای گفتار نام میبرند، سخن بر سر يك اصطلاح است و تبیین همه جانبه و دقیق واقعیت، مطرح نیست. زیرا نخستین وظیفه و کار گزارى هر يك از این اندامها چیز دیگر است نه آفرینش منظم آواها برای تبیین مفهومهای که ذهن آدمی از آنها آکنده است. از این رو ها نریش این سخن کانت را که شناخت انسانى بنا بر سرشت ویژه خویش و بنا بر گذار آن از تنگنای زبان، شناختی نمادینست و این نمادی بودن شناخت هم زمینه نیرومندی و گسترده گی آن را فراهم می آورد و هم گاههای آن را در محدوده یی زندهانی میسازد، سراپا میپذیرد. مسا له زبان به مسا له ساخت واژه گان پیو ند دارد و هر واژه يك نماد ادراکیست که روش کار کرد دستگاه عواطف گسترش یافته آدمی را نشان میدهد.

فرا نسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) می گفت: کز اندیشی از پرستش
بت های جنس، بت های کشف، بت های نمایش و بت های بازار بر
میخزد. ((بت)) در زبان فلسفی او نماد است از تصور های باطل
در باره پدیده ها و اشیاء. به پنداشت بیکن بت های جنس یا بت های
قبیله گمراهی ها نیست که همه آدمیان دچار آنها میشوند.
زیرا حواس انسان را به خطامقیاس اشیاء دانسته اند.

بر عکس همه مدرکات حسی و ذهنی به انسان بر میگردد نه به
جهان. زیرا ذهن انسان مانند آینه نیست که اشیاء را به هنجار
خاصیت خود نشان میدهد و شکل چگونگی اصلی آنها را نمینماید.
بت های ((کشف)) لغزشها و اشتباهات شخصی و فردیست.
به پندار بیکن در نهاد هر کس کفهی وجود دارد که فروغ طبیعت
را منکسر میسازد و تجزیه میکند این ((کشف)) صفات شخص او-
ست که از طبیعت و آموزش و ساختار روانی و جسمی وی سر
چشمه میگیرد.

بت های ((نمایش)) پندار های ابهام آلود و ناستوار است که از
آموزشهای نادرست و زیان آور پیشینیا ن در ذهن ما بر جا میماند.
بت های ((بازار)) لغزش های است که از آمیزش و نشست و برخاست
مردم با یکدیگر پدید می آید. زیرا انسانها از راه زبان با هم
رابطه دارند. ولی واژه ها مطابق فهم و ذهن عوام ساخته شده است
و از نارسایی زبان دشواریهای زیادی در راه بالیدن اندیشه
سر بر میفرازد. واژه های وجود دارند که معانی آنها در عالم
واقع موجود نیست، چون عرض، جوهر، کون و فساد. آنچه را که
دستور نویسان در پیرامون مصدرها مینویسند، فیلسوفان در باره

مفهومهای لایتناهی به کار میبرند با این همه کسی معنای لایتناهی را نمیداند. (۱۶)

از سوی دیگر به قول پژوهشگری «نهادها وقایع عده های زبانها همواره از عمومیت و قاطعیت بهره ور نیستند. توار دوا استثناءهای سمایی همیشه کار برد عموم می قوا عد زبانها را بر هم میزنند. مدتها بی از عمر هر نسل صرف آموزش چگونگی بی قاعده گیها، سماییها و استثناءها به نوآموزان و بیگانه گان میگردد. به گونه مثال ما ((بد)) و ((خوب)) رابه فرزند خود می آموزیم. بعد کار بدی از او سر میزند. به او میگوییم:

— از این کارت بدم آمد

و او میگوید:

— اما آن کار ((خوب)) آمد.

عمل بد قبلی او را موقتاً به فرا موشی میسپاریم و به تصحیح او — یا درست تر بگوییم به لزوم عدول او از منطق زبان مبادرت میورزیم:

— نگو ((خوب)) آمد! بگو خوشم آمد! ((خوب)) آمد غلط است.

— چرا نگویم ((خوب)) آمد؟ شما نگفتید بدم آمد! بد، خوب، بدم آمد، خوب آمد!

— به هر حال. نباید بگوییم ((خوب)) آمد. باید بگوییم خوشم آمد. (۱۷)

بگذار از چشم انداز روانشناسی به مسأله زبان بنگریم. آیا بیماری ((تورم)) نهادهای دستوری و ((تورم)) واژه ها در آفرینش

دلهره ، نگرا نی ، هراس ، پر خا شگری ، روان رنجوری و نا
هنجار اندیشی تا کدام اندازه موثر است ؟

آیا هنگام آن فرا نر سیده است که بحث روان شناسی زبان و زبا -
نشناسی روان در پیوند با مسائل ((با خود بیگانه گی)) و پرستش
یت زبان يك بار دیگر برانگیخته شود ؟
چند دشواری دیگر :

الف : سده ها ست که انسان خوان ستار و جستجو گر جنبشهایی
جهان فرا گیر است .

اما به گواهی تاریخ هر جنبش همینکه از پهنه آفرینشگاه خویش
گام فرا تر نهاده در عرصه محدود زبانی بومی زندانی شده و سر -
انجام دچار سوء تعبیر ها ، سوء گزارش ها ، واژه پردازیها و بسو
فسطایی گریها شده است . تاهنوز به درستی روشن نیست که
ترجمه عهد عتیق و عهد جدید ، اوستا ، ویدا و باز مانده اندیشه
های مردانی چون کنفوسیوس و بودا و ابر مردان با پیام دیگر تاجه
اندازه به پذیرش همه گانی روبه گردیده و به عنوان ترجمه یی
اصیل و معیاری و بدون کمتر یزنا همگونی با متن اصلی پذیرفته
شده است . (۱۸)

با لوده اندیشا ن گیتی میخواهند انسانهایی را که دست کم به سه
هزار و دو صد زبان مختلف سخن میزنند ، همراه ، هم هنجار ، هم
اندیش ، هم گفتار و هم آیین سازند .

از سوی دیگر پژوهشها نشان میدهند که مجموع آگاهی علمی
و فرهنگی انسان در دنیای معاصر ، هر پانزده سال يك بار ، دو برابر
میشود . چگونگی و به چه وسیله یی میتوان ((چنین کپکشان سترگی

از زاده های اندیشه بشری را به سه هزار و دو صد زبان به همه
فرزندان انسان رسانید و یاب به یاری کدام زبان میتوان بیشترین
و یا حتی اندکی از آن را به همه رسانید ؟ (((۱۹)

ب : آیا میتوان اندیشه را بدون زبان بیان کرد ؟

بحث تفاوت زبان و اندیشه از روزگار ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م)
آغاز شده است و تا کنون ادا مده دارد . انسان گاهی برق آسا در
پیرامون چیزی می اندیشد . آن را بررسی ، نقد یا نفی میکند و یا
می پذیرد .

لیکن هنگامیکه میخواهد همان اندیشه و اثر را به زبان آورد یا
بنویسد ، در مییابد که باید چند دقیقه سخن بزند یا بنویسد و چه
بسا که بیشترینه به ناخرسند می افتد که نتوانسته است
واژه ها یا تعبیر های مناسب برای نمودن اندیشه خویش بیابد . (۲۰)

اگر انسان بتواند بدون کارگیری از واژه گان بیندیشد ، چنان
خواهد توانست که اندیشه خود را زبانی از قید زبان و زمان محدود
سازنده آن به همگنان خویش منتقل سازد و یا اندیشه آنان را دریابد ؟
زبان یی منطق - دانش بررسی نهاد های اندیشه از زبان ،

همواره احساس میشود است . منطق ریاضی یا منطق سمبولیک
که در فجر سده بیستم چون نوزادی به خانواده دانشهای
انسانی افزوده شد ، باز هم دانشی اختصاصی تر از منطق صوری
- منطق وابسته به زبان - بود و تنها برگزیده گان قلمرو علم
میتوانستند از آن بهره گیرند . ((هر کارشناس منطق سمبولیک
اگر چه به گونه ی رموز واره جمله ها را با نشانه های خاص به کار
میبرد لیکن او خود ناچار باید به زبان مادری خویش یا به زبانی که

منطق سمبولیک را بدان قرار گرفته است ، بیندیشد . وی تنها نتایج اندیشه خود را به زبان ریاضی بیان میکند و هر گز نمیتواند رها از زبان بیندیشد .)) (۲۱)

بزرگترین نارسایی منطق سمبولیک در برخورد با نیازهای همه گانه انسانی نیست که تنها توانمندی آن را دارد که در پهنه مفهومی منطقی کار آیی بیشتر نشان دهد .

لیکن آنگاه که پای انتقال اندیشه ها از - ساده ترین مسایل روز - مره - تا بفرنج ترین انگاره های فلسفی در میان می آید ، به کلی نارسا و ناتوان است . بنا بر این پرسشهای دیرین یک بار دیگر در گوشه طنین می افکنند :

چگونه میتوان رها از زبان اندیشید ؟ آیا انسان سرانجام مدینه فاضله اندیشه نگاری بدون زبان را تسخیر خواهد کرد ؟
آیا انسان بر باطل السحر طلسم بابل دست خواهد یافت ؟

-۴-

درد زیر چتر آبی اشراق

گاهگاهی زبان به مثابه ابزارخویشتن بر تربینی گروه ها ، قبیله ها ، ملت ها و یا دسته یی خود کاه به تلاشهای دست یاب زیده است تا کوس جها نستان را بر بام تاریخ به صدا آرد .

برای تحقق این آرمان از گونه گونه وسیله ها - از آیین ، از اقتصاد و از سیاست - بهره جوی شده است . لیکن طلسم بابل چونان برج اسطوره یی بابل همچنان در برابر ریخ و در برابر تلاشهای آدمیان ، قامت بر میافزاید .

گفته اند که زبان یونانی سه بنیان نیرومند داشت : فرهنگ یونان ، جها نگشایی اسکندر و مسیحیت .

اما امروز این زبان چون مرده‌شکو هندی در تابوت عظیم تاریخ خوابیده است .

شارحان انجیل، به زبان یونانی نصوص زیادی به یادگار گذاشته اند اما پس از چند گاهای زبان دیگری که عیسی خود هرگز به آن سخن نگفته بود - زبان لاتین - به حیث زبان رسمی آیین مسیحی بر اورنگ تقدس نشست و تا سده‌ها نزد هم میلادی بر ذهن و خرد انسان با ختر زمین فرمان راند. تا آنکه فریاد خشم آگین لو تر (۱۵۴۶ - ۱۴۳۳) بر ضد انحصارپیداد گران زبان لاتین برپیکر اروپای آن روز، چونان تازیانه‌یی فروید آمد .

چرا باید کلام آفریده گاردرشهر بند زبان لاتین، محصور بماند؟

ما باید از بشارتهای پیامبر خویش آگاه شویم اما به زبان خویش!

جلال‌الدین محمد چندسده پیشتر از لو تر در پیرامون مسالیه دشوار و بغرنج زبان، در باره‌ها همگونی زبانها و درك زبان بیگانه، در باره‌ای که زبان میتواند چون ابزارى در دست سیطره جویان خویشتن برتر بین مردکار برد قرار گیرد و سرانجام در باره‌ای که زبان یکم از سرچشمه‌های باخود بیگانه گیسست (۲۲) سخن را ندهد و از نا همزبانی و ناهمگونی یکی از هم اندیشان و هم‌آزمانان نالیده است. بگذار این اندیشه‌ها را از زبان او بشنویم. البته برای اینکه در سنگلاخهای پرفراز و نشیب تاریخ درجا بزنیم. برای اینکه غرور و ربه‌بالیش جاودانه اندیشه انسانى در باغستان خاطر ما بالنده و بالنده تر شود.

چار کس را داد مردی يك درم

آن یکی گفت این به انگوری دهم

آن یکی دیگر عرب بد گفت لا

من عنب خواهم نه انگور ای دغا

آن یکی ترکی بدو گفت این بنم

من نمیخواهم عنب خواهم از من

آن یکی رومی بگفت این قیل را

ترک کن خواهم استغفر

در تنازع آن نفر جنگی شدند

که ز سر نامها غافل شدند

مشت بر هم میزدند از ابله‌ی

پر بدند از جهل و زده نشسته‌ی

صاحب سری عزیز صد زبان

گر بدی آنجا بداد صلحشان

پس بگفتی او که من زین يك درم

آرزوی جمله تان را میخرم.

چونکه بسیار ید دل را بی دغل

این در میان میکند چندین عمل

يك در میان میشود چار المراد

چار دشمن میشود يك ز اتحاد

گفت هر يك تان دهد جنگ و هراق

گفت من آرد شما را تفاهق

پس شما خاموش باشید انصتوا

تا زبانتان من شوم در گفتگو

گر سختان در توا فق موثق است

در اثر ما یه نزاع و تفرقه است

گرمی عاریتی ند هد ا ثر

گر می خا صیتی دارد هنر (۲۳)

پیشتر گفتیم که مدلول، همان شیء بیرونی نیست، بلکه برآن دلالت میکند. در واژه رختخوا بنمیتوان خفت و واژه «سر که» ترش نیست. بسیاری از فلسفه گرا پان، زبا نشنا سنان، نشا نشنا سنان و کلمه شناسان امر و این باخترا در پیرامون این مسأله سخن رانده اند. بگذار بنگریم که اختردور دست این اندیشه در فضاهای چند بعدی شعر جلال الدین محمد چسان در خشیده است :

آن غریبی خانه میجست ازشتاب

دوستی بردش سوی خانه خراب

گفت او این را اگر سقیمی بدی

پهلوی من مرا مسکن شدی

هم عیال تو بیاسودی اگر

در میان دشتی حجر دگر

گفت آری پهلوی یارا نهست

لیک اینجا ن در «اگر» نتوان نشست (۲۴)

گفتگوی نحوی و کشیتبان (دفتر اول مثنوی) نمود ارتخطه

«نحوی گری» است و تخطه «نحوی گری» و خواست پیر

توانی بر ضد فور ما لیسم و از خود بیگانه گی قومی و بیره گی (۲۵)

یاد جلال الدین محمد، این مشت کو بنده بر تارک هر چه نا

مردمی و سترونی، این جویند بیهراس آذر خشان بر تیغ کو-

هسار ، این زدا یند ځز نگار روانهاو زبا نها ، این سو گنا مه سـرـای
انسا نها یی که در یلدا ی تار یخ به قول رو من لان بی سرو صدا
چون سنگریزه های بی بها یی به چا هسار مرگت افکنده شد ند ،
این هجا پر داز رو سپیان مذکری که از کنار فاجعه ها محتاطانه
گنشتند ، گرامی باد .

یاد دلا شتها و حاشیه ها :

۱- ابوالحسن نجفی مصطفی رحیمی، مقدمه ادبیات چیست ؟، ژان پل سار-
تر ص ص ۳۲-۳۳

۲- هما نجا .

۳- هما نجا در برابر این سخن سارتر که میگوید: جهنم یعنی
دیگران . گارودی چه به جا گفته است : (جهنم یعنی جایی که دیگران
آنجا حضور نداشته باشند .)

۴- خامه یی ، دکترا نور ، ایدیا لیسم ، پوز تیویسم و انکاردنیای
خارج ، نگین ، ش ۱۲۷ ، سال ۱۱ ، ص ۱۶ .

۵- هما نجا .

۶- هما نجا .

۷- (در آغاز مردمان با یک سخن میگفتند و همه را یک
لهجه بود . آنگاه چون به سوی شرق کوچ کردند در سرزمین
«شنعار» زمینی هموار یافتند و در آنجا منزل گزیدند و به یکدیگر
یگر گفتند :

— بیا یید تا خشت ها فروزنیم .

آنان به جای سنگ ، خشت پخته به کار بردند و به جای گچ از قیر
بهره جستند و به یکدیگر گفتند :

— بیا بید برا ی خود شهر ی بنـانـهـیـم و بر جی که سرش به آسمان
فرا رسد و نا می برا ی خویشتن بیاییم ، مبادا که بر فرا خنای ز مین
پرا گنده شو یم .

و یهوه از آسمان فرود آمد تا شهر و برج را که فرزندان آدم
بنا میکردند ، بنگرد و یهوه اظهار داشت که اینان همه يك قومند و
يك زبان و این نیست مگر تاز ه آغاز کار ایشا ن .

دیگر پس از انجا م هیچ چیز ی روی بر نخو ا هند تا فت . پس
اینك فرود آیم و زبان ایشا ن را در جا مشوش سازیم ، بد انسان که
دیگر سخن یکدیگر را درك نتوانند و یهوه آنان را از آن جا یگاه
بر سرا سر ز مین پرا گنده ساخت و از آن روی آن جا را با بل نا-
میدند . چون در آن جا یهوه زبان تما می مردم زمین را مشوش سا-
خت (عهد عتیق - سفر آفرینش)

۸- باطنی ، محمد رضا ، مسایل زبان نشناسی نوین ، ص ۱۲

۹- نجفی ، ابوالحسن ، زبان چیست ؟ ما هنا مه آموزشش
و پرورشش ، ش ، ۷ ، د و رة ۴۴ ، ص ۴۰۸ .

۱۰- هما نجا . ص ۴۰۹

۱۱- هما نجا

۱۲- هما نجا

۱۳- هما نجا

۱۴- هما نجا ، ص ۴۱۰

۱۵- هما نجا

۱۶- فروغی ، محمد علی ، سیر حکمت در اروپا ، ج ۱ ، ص ۱۳۱ .

۱۷- صاحب الزمانی ، دکترنا ضرا لدین ، انسان و انقلاب

زبان ، نگین ، ش ۱۲۸ ، سال ۱۱ ، ص ۵۷ .

۱۸- هما نجا ، ص ۵۵

۱۹- هما نجا

۲۰- هما نجا

۲۱- هما نجا

۲۲- در بخش دوم «این مقالت گفتیم که واژه «با خود بیگانه گی» در روزگار هگل و آرد فر هنگ فلسفه شده است ، و لی با ید در نظر داشت که واژه با خود بیگانه گی نه گی نه مفهومی با خود بیگانه گی.

۲۳- مثنوی معنوی ، چاپ موسسه انتشارات امیر کبیر ، دفتر دوم ، ص ۳۷۴ - ۳۷۵

۲۴- هما نجا ، ص ۲۳۵.

۲۵- انسان و انقلاب زبان ، ص ۱۱

آن یکی نحوی به کشتی در نشست

رو به کشتیان نهاد آن خود پرست

گفت هیچ از نحو خواند ی گفت لا

گفت نیم عمر تو شد در فنا

دل شکسته گشت کشتیان ز تاب

لیک آندم . کرد خامش از جواب

باد کشتی را به گردا بی فگند

گفت کشتیان بدان نحوی بلند

هیچ دانی آشنا کردن بگو

گفت نانی خوش جواب برو

گفت کل عمرت ای نحوی فناست

ز آنکه کشتی غرق این گردا بهاست

(مثنوی ، دفتر اول ، ص ۱۴۱)

نردبان آسمان

تو هنوز ناپدید می‌تو جمال خودندیدی
سحری‌چو آفتابی زدر و ن خود برآیی
جلال الدین محمد

زیادداشت‌هایی در باب چند دیدگاه علمی و فلسفی در مثنوی و دیوان شمس -

مثنوی و دیوان شمس دو بنا می‌شکوند که در پهنه اندیشه انسان نیست. هر خشت فرازین این دو بنا به دست توانای اندیشه سالاری بر خشت فرودین نهاده شده که هیچگاه از گرامی‌ترین همراهان زنده گمانی خویش جستجو، اندیشیدن و آزمودن پیوند نگسسته است.

میدانیم که او نخستین آموزشها را از پدر خود فرا گرفته بود. پدری که شهریار دانشمندان نشمیخواهاند و روزی به علاءالدین کیکباد پادشاه همروزگار خویش گفته بود:

من شهر یارم و تو نیز شهر یاری . اما پایایی فرمان روا یی
تو تا هنگامیست که چشمانت گشوده است . ولی فرمانروایی
من آنگاه آغاز میشود که چشم برهم نهم . (۱)

دو نیکوخواه ایم که او در نوجوانی با گز از شکر سیمرغ (۲) دیدار
کرد . از درویش پاکیزه روان تر مزی را به سر زمین میقات را آمو-
خته . بنا بر نبشته گروهی از پژوهشگران از اندیشه و رزسترگ
ابن عربی فلسفه و کلام فرا گرفته (۳) بر چکاد شعر سنایی شگفتن
لحظه های اشراق را به نگرش نشسته ، شمس این سازنده ویر-
انگر و ویرانگر سنا زنده او را به فرد بان آسمان رهنمون
شد . خود عمری خواسته ، نوشته ، اندیشیده هستی انسان
و فراز و فرود های زنده گی او را فکا وانه نگر یسته ، بر تنهایی
سپیداری که در انبوه تخلصات ناباز هم تنهاست ، بر چشمه سارانی که
میخشکند و بر زنگار زبانه ها و نگر یسته و مشک آما سیده
نا مردمی و ابتذال را بانی شتر طنز به رسوایی کشا نیده است . از همین
روست که شعر و اندیشه در سروده های او جدا جدا شده اند
و باز هم از همین روست که سروده های او را میتوان فر آورده تکامل
طولانی اندیشه و شعر فلسفی و عرفانی و تبلور در خشش
ترین شیوه ها و شوگردهای اندیشه و شعر فلسفی و عرفانی در نظر گر-
فت .

در قلمرو گسترده مثنوی ، همه چیز با گوهر زنده گی آراسته
است . همه چیز بینا و شنواست هم غریو تند رو در یار ادراک آن میتو-
ان شنید و هم فریاد خاموش گلها و گیاهها را میتوان احساس
کرد .

درین قلمرو هیچ چیز گنگ و خا مو ش نیست .

نی از جدا یها مو یه میکند ، آب آلوده گان سخن میرا ند . آتشس به نکو هس جهود بیداد گر ز با نه گشاید ، خانه با خانه خدای در گفتگو ست ، پشه ازستم بادمینالد ، طوطی با زار گان به طو- طیهای هند ، پیام میفرستد (۴) ویشوایان وسا لاران آیینهای گونا- گون ، مشاییان ، اشراقیان ، طباعیان ، رواقیان ، هواخواهان جبر ، گراینده گان اختیار ، راهشناسان کلام ، عرفان ، فلسفه و اختر شناسی به گفتگو نشسته اند . گاه از جنگ و ران ، پهلوانان پارسیان ، کشا و رزان تهیدست برهنه پا ، غلامان و کنیزکان سخن ها میشنوی و گاه چهره های پلشت و مسخ شدۀ قوادان ، دژ - خیمان ، غلامبار و گان و خوا جامه را یان را امیبینی

گذشته از آیات قرآن و سخنان پیامبر اسلام (ص) که بخش بزرگی از مثنوی انبیا شته از تفسیر عارفانۀ آنها ست ، این کتاب پر- بار آمیزه یسیت از کلام ، فقه ، فلسفه ، عرفان ، تاریخ ، اساطیر ، باور های ملل و نحل و دیدگاههای از دانش فلسفه ، جامعه شناسی و روان شناسی ، مردم شناسی و

و اما اگر مثنوی نمود دار نوع آموزشی (Didactic) شعر جلال الدین محمد است و گاه گاه در این کتاب ، کوششهای ذهنی او به گونه یی استندالالی بیان میشود ، در دیوان شمس همه اندیشه ها و زمینه ها فکر و صیغه عاطفی دارد . و آشکار است که اگر پیچیده ترین مفاهیم علمی بتوانند در نهاد شاعر ، صیغه عاطفی اختیار کند ، میتوانند بنیاد پاکیزه ترین شعر ها قرار گیرد . و بر عکس اگر زنده ترین و طبیعی ترین مفاهیم هستی و پیوند های

انسانى ، با ذهن منطقى و بيان منطقى تصوير شود ، کمتر از جوهر شعرى بهره خواهد داشت .

در اين جستار در باره شماری از دیدگاههاى علمى و فلسفى مثنوى و ديوان شمس ، سخن مىرانيم و جلال الدين محمد را يك بار ديگر مىستانيم كه سده ها پيش از اين به دريا فتهاى چنين شگرف دست يافته است .

اندیشه هاى ارسطو در باره اختراشناسى در (ميتافزىك لاندس) ، (فزىك) ، (در باره آسمان) و در تفسير «سيمپليكوس» بيان شده است . ارسطو اندیشه افلاك متحد الامر كز را حتى پس از آن كه به دست كاليپوس (۵) تكامل يافت سزاوار پذيرش نميدانست هيث (Heath) در اين باب مينويسد :

«ارسطو از راه واقعبنى چنان ميانديشيد كه بايد ، منظومه را به صورت دستگاهى در آورده كه در آن افلاك مادى به صورت قشرهاى درون يكديگر باشند و هر يك به صورت ميكانيكى بر ديگرى اثر گذارد . مسأله آن بود كه يك منظومه كروى را براى خورشيد و ماه و همه ستارها به جاى منظومه هاى جدا جدا براى هر جرم فلكى قرار دهد . به اين منظور در ميان افلاك اصلى متوالى دسته هاى افلاك را منفعل (Reacting) تصور كرد . مثلاً از حل كه به وسيله مجموعه چهار فلک متحرك است ، سه فلک منفعل دارد كه اثر سه فلک آخرين را زایل كند . براى آنكه خارجى ترين فلک را به صورتى در آورده در ميان چهار فلک مانده فلک اول ، كار كند و سبب حركت ستارهاى بين تر ميشود . در منظومه كاليپوس روى هم رفته سى و سه فلک وجود داشت و ارسطو بيست و دو

فلک منفعل بر آنها افزود و شمارهٔ فلاک به پنجاه و پنج رسید. (۶)
 این نشانه‌ی از شیوه تفکر از سطو سنت. او برای آنکه نمودار
 داری از بزار واد و ملموس از گردش سیاره‌ها به میان آورد، پیچیده
 گیهای نا به هنجاری را در این فرآیند وارد ساخته است. در مورد
 این که از سطو تا کدام انداز به وجود مادی افلاک متحد المرکز، باور
 مند بوده است، گواهی نمیتوان یافت. والی از آنجایی که او مفاهیم میکا-
 نیکی را جاگزین مفاهیم هندسی ساخته، کاوشگران را به پذیرش
 این موضوع گرا یا ن میسازد.

اندیشه‌های نجومی از سطور نمیتوان از اندیشه‌های فزیک
 او جدا ساخت، و از این روش او است که آنها را در مجموع مورد
 بررسی قرار دهیم:

از سطو بر آن بود که در فضا سه نوع حرکت وجود دارد:

الف- حرکت مستقیم.

ب- حرکت درونی.

ج- حرکت آمیخته.

اجسام واقع در زیر فلک قمر از چهار اسطقس «عنصر» ترکیب شده
 اند این چهار اسطقس چنان گرایش دارند که به خط مستقیم حرکت
 کنند، خاک به سوی پایین و آتش به سوی بالا، آب و هوا که به
 نسبتی سبک و به نسبتی سنگین هستند در میان قرار میگیرند.
 بنا برین، مدار ج طبیعی عناصر اگر از زمین آغاز کنیم، چنین خواهد
 بود:

خاک، آب، هوا، آتش، اجرام سماوی از عنصری دیگر ساخته شده
 اند که زامینی نیست. این عنصر پنجم آتیر است، که حرکت طبیعی

آن دو را نی، دگر گوئی پذیر و جاو داد نه است. جهان محدود و کرو یست و از آنرو کرو یست که کره کا ملترین اشکال است، از آنرو محدود است که مرکز دارد آن مرکز زمین است و جسم نامحدود نمیتواند مرکزی داشته باشد. (۷).

پس از آنکه دانش هند سه در اسکندریه با لند ه گئی یافت و سیله تکامل دیگر رشته های علوم گردید و نقش ابزاری را بر عهده گرفت که به دست یاری آن، میشد پرده های تاریکی را کنار زد، بدون هیچ تردیدی اگر ریاضیات روز تا روز تکامل نمی یافت نجوم به همان صورتی که در بابل و مصر داشت یعنی مجموعه یی از رصد های متفرق و بدون مو رد کاربرد عملی باقی میماند.

(ار یستارک (Aristargue) که در سال سی و یک قبل از میلاد در شهر ساموس به جهان مد و در جوانی به اسکندریه رفت، بر آن بود که خورشید در مرکز عالم است و زمین، در ملت یک سال به گرد آن دو را می کند. او در کتاب خویش به نام (عظمت و فواصل خورشید و ماه) نوشت که محور زمین روی مدار و را ن خود انحراف دارد، ماه به دور آن می گردد و ستاره گان به مدار تب بیش از خورشید از ماه دور اند. (۸) علاوه بر این برای نخستین بار ار یستارک با چیره دستی تمام، قضیه فیثاغورث را برای محاسبه فاصله زمین و خورشید به کار برد. با آنکه ابزارهای اندازه گیری او به غایت ابتدایی و نارسا بود، از اینجا است که ار یستارک را کوپرنیک دوران عتیق نامیده اند. برار یستارک ————— ده گرفته اند که اگر زمین بر دایره یی مرکز خورشید دو را می کند

چرا طول فصول نامساو بیست؟ چرا حرکت ظاهری خورشید روی دایره البروج متساوی نیست و چرا سرعت آن از ثبات بی بهره است؟ ایستادن به این پرسشها نمیتوانست پاسخ دهد. زیرا او نمیدانست که سیاره گان به دو روشید مدار بیضه‌یی دارند نه مدار دایره‌یی. (۹)

کلود بطليموس اختر شناس و جغرافیدان یونانی که در اسکندریه میزیست و رصد های او بین سال های ۱۲۷ و ۱۵۱ م. صورت گرفته است، مدار گوناگونی از جغرافیا و نجوم در دسترس همروزگاران خویش گذاشت او دانستنیهای پرگنده در باره اختر شناسی به معنای راستین کلمه (Astronomy) را در کتابی به نام (تربیه ریاضی) گردآورده و بر پایه برداشتهای خویش از اندیشه هیپارکس انگاره‌یی برای سیر خورشید و اختران پی افکنند. این کتاب را بعد هاین بن اسحاق (۸۷۳ - ۸۱۰ میلادی) از یونانی به تازی برگردانید و گروهی از دانشمندان بزرگ جهان اسلام همانند ابن سینا، ابوریحان بیرونی و خواجه نصیرالدین طوسی آنرا پایه کاوشهای علمی خویش قرار دادند در این کتاب دستگامعروف به هیئت بطليموس که در واقع دستگام هیپارکس است شناسانیده شده. به پنداشت بطليموس، زمین در مرکز عالم به گونه یک جریم ایستاده و خورشید، ماه، سیاره گان و ستاره گان همه برگردان در گرد شدند. (۱۰)

کوپرنیک (۱۴۷۳ - ۱۵۴۳) پس رصدها و پژوهشهای که سالهای دراز در پیروان گردش سیاره گان انجام داد، دریافت

که سیاره گان گاهى بهز مین نزد يك میشوندو گاهى واپس
 میروند واز زمین دور میگردد، بنا بر این به تلاش افتاد که انگیزه
 این پویش نویسانى سیاره گاه را دریا بد. پس از بررسیهای زیاد
 براین شد که خورشید، مرکز سیاره گان است و پویش پیچ در پیچ
 سیاره گان، جلو آنها و واپس رفته های آنها زائده خطای با-
 صرۀ انسان است. داورى لغزش آمیز واپسین از آنست که در
 آن هنگام، کوپرنیک از این که حرکت سیاره گان در مدار مدور
 نیست بلکه هر يك از آنها يك مدار بیضی را برگرد خورشید میکنند،
 آگاهى نداشت. ولی به قول لایسل با نزد سال با شکیب سقراطی
 انگاره خورشید مرکزی را در ذهن خویش پرورده. و به آرمو-
 منها و بررسیهای پی در پی دست یازیده. پس از گذشت این سالها
 بروی آشکارا شد که خورشید مرکز سیاره گان است و به ویژه
 گردش پیچ در پیچ مریخ نادرست است ستگاه بطليموس را براى آشکار
 ساخت. صد سال از در گذشت کوپرنیک سپری شده بود که
 کپلر (Kepler) با بهره گیری از ابزارهای متکاملتر، روشن
 ساخت که حرکت سیاره گان در مدار مدور نیست بلکه هر
 کدام از آنها يك مدار بیضی و بر گردش خورشید میبایند. (۱۱)
 با آنچه که در بالا از کارنامه ها و دفترهای دانشوران گواه آوردم-
 یم آیا شگفتی اروپا ورنکردنی نیست که در سده هفتم هجری از
 نیروهای کاذب و دافعه، به ویژه نیروی پسین و شکل بیضی سخنی
 بشنویم؟

چون حکیمك اعتقادى کرده است

کاسمان بیضه زمین چون زرده است

گفت سایل چون بود این خاکدان
 در میان این محیط آسمان
 همچو قند یلی معلق در هوا
 ی به اسفل میروند نی بر علا
 آن حکمیش گفت کز جنب سما
 از جهات شش بماند اندر هوا
 چون ز مقنا طیس قبه ریخته
 در میان ماند آهنی آویخته
 آن دگر گفت آسمان با صفا
 کی کشد در خود زمین تیره را
 بلکه دفعش میکند از شش جهات
 زان بماند اندر میان عاصفات (۱۲)

-۲-

روش شناسان، منطقیان و فلسفه پژوهان همانند پنداشتن
 یک پدیده به پدیدۀ دیگر یا رهگشایی ذهن از یک حکم به حکم کلی
 دیگر را تمثیل (Anabgy) مینامند (۱۳).
 به گفته پژو و هشگری «در منطق صوری ارزش معینی برای تمثیل
 از جهت تحقیق یک مطلب قایلند لی آن را دارای قدرت برهانی
 کافی نمیدانند. زیرا شباهت یک چند جهت دوشیء، یادآور پدیده
 معنای آنرا ندارد که همه احکام صادق به آن دو پدیده به هم منطبق
 باشند ولی در واقع باید دید که تمثیل چگونه تمثیلیست :
 سفسطه آمیز، سطحی و مخدوش یا مقنع، بامضمون و ساسمند
 در مباحث سیبرنتیک، تمثیل نوعی مدل سازی از پدیده مورد

تحقیق شمرد ه میشود . در این صورت تمثیل را نمیتوان پیوسته و سیله نایان نیل به معرفت دانست . « (۱۴)

هگل تمثیل را اهرم اندیشه مینامید و میگفت :

منطق تحلیل مفاهیمیست که در استدلال به کار میرود . نخستین کار کرد اندیشه ما با ید این باشد که مفاهیم یاد شده را که همه اندیشه های ما را در بر میگیرند ، تجزیه و تحلیل کند . ما تنها - آنگاه میتوانیم چیزی را به تصور آوریم که آن را با یک شئی دیگر - برا بر نهیم و همگو نیها و ناهمگو نیهای آنها را را بشناس -

سیم (۱۵) همچنان هگل ————— تمثیل را چشمه یی میپندارد که بر بلند یهای روان آدمی در پوش و جو شش است و تنها اندیشه - و رزائی بزرگ میتوانند آن را به گونه یی زیبا ، بلیغ و کارا بیان کنند ، ورنه گاهی کودکان دیوانه گان و ژولیده اندیشان ————— نیز میخواهند به تمثیل دست یازند و لی تمثیل آرای آ نهادرست به کارنا بخردانه کودکی همانند است که میخواهد برای به دست آوردن میوه و شیرینی سکه قلبی را به فروشنده عرضه کند . (۱۶)

مثنوی از آغاز تا فرجام آگنده از اندیشه های و الاو ژرف فلسفیسست .

جلال الدین محمد گاهی در کالبد تمثیل به تبیین آن چنان مسا - یل فلسفی پرداخته که از چشم اندازهای گوناگون میتوانند از - جناک و درخور نگرش باشند تمثیل های روانی (مور و نامه) ، (پیل در تاریکی) و (سه مردانگورخواه) از این شمار میباشند و هر سه به مبحث (شناخت) پیوند دارند . (۱۷)

مو رکی بر کا غدی دید از قلم

گفت با مو رد گر این رازهم

که عجا یب قو لها آن کلک کرد

همچو ریحان و چو سو سن زار و و رد

گفت آن مو را صبعست آن پیشه و ر

وین قلم در فعل فر عست و اثر

گفت آن مو رسوم کز باز و ست

کا صبع لاغز ز زور ش نقش بست

همچنین میرفت با لا تایکی

مهر مو را ن فطن بودا ند کی

گفت کز صورت مبینید این هنر

که به خواب و مرگ گردد بیخبر

صورت آمد چون لباس و چون حصا

جز به عقل و جان نجبد نقشها

بیخبر بود او که آن عقل و قواد

بی ز تعقیب خدا باشد جماد (۱۸).

در این تمثیل ، سخن در بار جستجوی علت است و جلال الدین

محمد میخواهد چنین فرجام جویی کند که در یافت علت های جزئی

هیچگاه به معنای شناخت علت کلی نیست . (۱۹)

نمونه یی دیگر :

پیل اندر خانه تاریک بود

عرضه را آورده بودند شهنود

از برای دیدن نشاء مردم بسی

اندر آن ظلمت همی شد هر کسی

دیدنش با چشم چون ممکن نبود
 اندر آن تار یکیش کف میبوسود
 آن یکی را کف به خرطوم او فتاد
 گفت همچو ن نا و دان است این نهاد
 آن یکی را دست بر گو شش رسید
 آن بر او چون باد بیزن شد پـــــــد ید
 آن یکی را کف چو برپایش بسود
 گفت شکل پیل دیدم چون عمود
 آن یکی بر پشت او بنهاد دست
 گفت خود این این پیل چون تختی بدست
 همچنین هر يك به جزوی که رسید
 فهم آن میکرد هر جا میشنید
 از نظر که گفتشان شد مختلف
 آن یکی دالش لقب داد این الف
 در کف هر کس اگر شمعی بدی
 اختلاف از گفتشان پیرو نشدی
 چشم حس همچو ن کف دست است و بس
 نیست کف را بر همه او دستر سس
 چشم در یا دیگر است و کف دیگر
 کف بهل و زدید در یا نگر (۲۰).
 این تمثیل زیبا و عمیق بیا نگر آنست که شناخت حسی و يك
 جاییه نمیتواند به ادراک کلست یا بدو لمسهای حسی
 نمیتواند وسیلههای کارای شناخت انگاشته شود.

زین جهان خود را دمی پنهان کنم
برگ حس را از درخت افشان کنم
حسن اسیر عقل باشد ای فلان

عقل اسیر روح باشد هم بدان

حسن ها و اندیشه بر آب صفا
همچو حس بگرفته روی آبرا

دست عقل آن حس به یک سوم میرد

آب پیدا میشود پیش خرد

پس حواس چیره محکوم توشد

چون خرد مسا لا رو مخدوم تو شد (۲۱).

با ید در نظر داشت که در هرمر حله و یژه یی از تکامل شناخت
با کرا نمندیهای رویو به رو میشود که بنا بر سرشت ضرورت نامحدود
تجر به ها و ازاها ی مو جود ید آمده اند ، لیکن انسان
با چیره گی برچنین کرا نمندیهای پیش میرود . آزمونهای جدید ،
کرا نمندیهای آزمونهای کهن را بر میا ندازند ، دانشهای نوین
ین ، اسلوب های نوین و ابزارهای نوین ، کرا نمندیهای دانشها ،
اسلوبها و ابزارهای کهن را از میان بر میدارند ،
آنگاه کرا نمندیهای تازه یی از نو پدید می آیند
اما همان گونه که کرا نمندیهای کهن ، مطلق و نهایی نبودند ، کرا
نمندیهای نوین نیز مطلق و نهایی نیستند . بنا بر آن میتوان این
مسأله را با تمام ژرفای آن در نظر گرفت که شناخت ، همواره کرا
نمندی و محدود است و از راه چیره شدن محدودیت های موجود به
پیش میشتابد . (۲۲)

سزاوار است در پائین این بخش به بهره‌دیگری از شناخت
 شناسی جلال الدین محمد پیر دازیم. گروهی از پژوهشگران،
 این خرد گستر بزرگوارا خردستیزونکو هشگر خرد پنداشته‌اند. این
 درست است که در شعر و اندیشه او بارها نهاد در برابر ظاهر،
 دل در برابر گل و عشق در برابر عقل نهاد شده است. ولی جلال-
 الدین محمد آنجا که به نکو هوش عقل میبرد، در حقیقت میخواهد
 هد نارسانی و خوارمایه‌گری خرد غندی و جزوی را آشکار
 سازد. خرد آفاقی و کلی از دید او ارجح‌الایی دارد و یکی از سر
 چشمه‌های شناخت است. این سخن بماند که درد ستگاه اندیشه
 وی اشراق و روانی پیاپی بلندتر از خرد و آزمودن دارد.

عقل را با شد و فای عهدها

تو نداری عقل روای خربها

عقل را یاد آید از پیمان خود

پردنسیان بدار ند خرد

چونکه عقل نیست نسیان میرتست

دشمن و باطل کن تدبیر تست

از کمی عقل پر وانه خسیس

یاد ناردز آتش و سوز و حسیس (۲۳)

یا :

عقل ضد شهوت است ای پهلوان

آنک شهوت میتند عقلش مخوان

و هم خواهی نشانی که شهوت را گداست

و هم قلب نقد زر عقلهاست (۲۴)



از چشم انداز جلال الدین محمد، جهان ناگرا نمند و همواره روبه گسترش است.

(هستی و نیستی) دو مفهوم متضادند که همه دگرگشت‌ها از تضاد میان آنها پدید می‌آیند. او «نیستی» را عدم محض نمی‌پندارد و آن را ناپدید شدن «صورتی» و پدیدار شدن صورتی دیگر میدانند، به گونه‌ای که هستی نو پدیدار شود، دوباره را «نیستی» در پیش میگیرد. و این دگرگشت صورت‌ها بازتابی از دایا لکتیک هستیست. شایسته یادآور است که پنداشت جلال الدین محمد درباره «نیستی» با اندیشه‌های معتزله و نگرش ویژه ابن عربی در باره «اعیان ثابته» (بنه) نیهای دارد. او گاه گاه از این نیستی به «غیب» تعبیر میکند. (۲۵)

ای تو خاکی تن شده، تن فکرت و گفتن شده
وز گفت و فکرت بس صور، در غیب آبتن شده. (۲۶).

یا:

از وجودم میگریزی در علم
در عدم من شام و صبح علم
خود بنه بنگاه من در نیستی است.

يك سواره نقش من پیش سستی است (۲۷).

بنا بر این بنیاد هستی بر تضاد استوار است و بر این پایه است که کهنه و نو پدید می‌آیند. اگر چه چشم اندازهای فلسفی جلال الدین محمد و هگل نا همسانیهایی دارد با آن هم تصور او از هستی مطلق با برداشتهای هگل از این مفهوم از همگونی نیهای بهره‌

سپاس

و راست هگل میگفت: «هستی مطلق خلای محض است و هیچ گونه محتوای ندارد. زیرا هر گونه محتوای آن تعیین خواهد بود.» و این خلای مطلق لاشیء است یعنی حاصل عدم چیزها، تعیین ها، کیفیت ها و خصالت ها. خلا بانحسی یکسیت بنا بر این هستی همان نیستیست و تصور محض هستی در بر گیرنده تصور نیستیست. و مقوله نیستی از هستی استنتاج میشود. چون هستی و نیستی یک چیزند، به درون یکدیگر گذر میکنند. زیرا اندیشه «نیستی» عبارت از اندیشه خلاست و این خلا همان هستی محض است. در نتیجه پیوند درونی هستی و نیستی میتوانند به یکدیگر یگر گذار نمایند و اینجا است که با مقوله «گردیدن» سرو کار پیدا میکنیم. (۲۸)

اصل دیگری که در هستی شناسی جلال الدین محمد سزاوارتر - رسی پنداشته میشود، همانا بقرارای هستی و پویایی جهان یا به تعبیر پیشینیا «تبدل امثال» است که در اندیشه های هژاکلیت نیز بدان بر میخوریم و در جهان اسلام، اشاعره بیشتر بدان باور میداشته اند. این مفهوم را با تعبیر های گونه گونه همانند «تجدد امثال»، «تجدد مظاهر»، «خلق جدید»، «تعاقب امثال» در نوشته های فیلسوفان جهان اسلام بسیار میتوان دید. جلال الدین محمد یکی از تواناترین تفسیرگران این مفهوم است، بیتی، چند از یک غزل او را میخوانیم:

روز نو و شام نو، با غنوو دام نو

هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نو غناست

نــو ز کجا میرسد ، کهنه کجا می رود
 گره نو را ی نظر ، عالم بی منتهاست
 عالم چون آب جوست ، بسته نماید و لیک
 می رود و می رسد نو نو این از کجاست (۲۹)
 او بر آنست که با ید آد می با پو یا پی هستی هم آهنگی
 کند :

جمله بیقراریت از طلب قرار تست
 طالب بیقرار شو تا که قرار آیدت (۳۰).
 به پنداشت و ی روا نهانیز پیوسته در سیلان و تکا پو هستند و
 همواره در زادن ، زیستن ، مرگ و نوزایی :
 جان پیش تو هر ساعت میریزد و می رود
 از بهریکی جانی کس با تو سخن گوید ؟ (۳۱)
 در غزلی دیگر این تکاپوی جاودانه را بدین گونه بیان میکند:
 روانه باش به سرا و می تماشا کن
 ز آسمان بپذیر این لطیف رفتاری
 چو غوره از ترشی روبه سوی انگوری
 چونی به روز نیی جانب شکر باری
 ز کودکی تو به پیری روا نه ای و دوان

و لیک آن حرکت نیست فاش و اظهار ی (۳۲).
 افلاکی در مناقب العارفین داستان شکر ف می آورد و
 ینگونه که شاه ختی از همروازگار آن جلال الدین محمد صورتگری را نزد
 او میفرستد تا تصویر ی از وی بر کاغذ آرد ، صورتگر در برابر
 جلال الدین محمد می ایستد و تصویری از او میبرد و نزد پس از چندی

در میا بد که «آنچه نخست دیده آن نبوده، در طبقی دیگر رسمی دیگر
میزند.

چون صورت را تمام میکند باز شکلی دیگر مینماید. در بیست
طبق گوناگون صور تنها میبندد و چون نظر را مکرر همیکند، دیگر
گون میبیند مولینا این غزل را آغاز میکند:

و ه چه بیر نک و بی نشان که منم

کی ببینی مرا چنان که منم

کمی شود این روان من سنا کن

این چنین سنا کن روان که منم (۳۳)

این غزل از آغاز تا فرجام بیانگر این پنداشت است که آنچه را
بادید سطحی ایستایند اریسم، در جنبش و تکاپوست. ابن-
عر بی ذات و جوهر هستی را در برابر همه پدیدهای جهان که
آنها را «اعراض» میندازد، قرار میداد و از همین جا به اندیشه
وحدت وجود دست یافت. او میگفت که هیچ گروهی به مسأله آفرینش
نوسریان جهان به زرفی ننگر بسته مگر اشاعر و، اشاعر
نیز آن را در بعضی موارد که عبارت از (اعراضند) دریافته
اند و حسباً نیه (۳۴) آن را در تمام عالم دریافته اند.

همچنان وی بر اینست که هم اشاعر و هم حسباً نیه در بخشی
از این مسأله دچار لغزش شده اند. حسباً نیه در عین آگاهی از تبدل
جهان به این که هستی گوهر یگانه نیست، پی نبرد اندو اش-
اعر نیز دریافته اند که جهان جز آمیزه ای از اعراض چیز دیگری
نیست. زیرا «العرض لایبقی زها نین» (۳۵)

جلال الدین محمد در مثنوی گفته است:

هر نفس نو میشود دنیا و ما
 بیخبر از نو شدن اند در بقا
 عمر همچون جوئی نوانو میرسد
 مستمری مینماید در جسد
 آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
 چون شرر کش تیز جنبانمی به دست
 شایخ آتش را بجنبانمی به ساز
 در نظر آتش نماید بسردن از
 این درازی مدت از تیزی صنع
 مینماید آتش انگیزی صنع (۳۶)

-۴-

هگل گفت بود :

جهان پویاست و اندیشه نیز پس تضاد ریشه زنده گانی و
 بالنده گiest .
 هر چیزی در جهت آنست که به ضد خود تغییر کند . بدون تضاد
 نه زنده گی در کار خواهد بود و نه بالنده گی جهان به پویا جاوید
 خویش ادا می دهد و بخشهای خود را در یک کل سازگار میبخشد
 و سرشت حقیقی خویش را آشکار می سازد .
 فرآیند دیاکتیک تکامل واقعیت را دنبال میکند تا آنکه یک
 مفهوم نهایی پدید آید که در آن همه اضمحل شوند ، هیچ
 مفهومی نماینده کل حقیقت نیست .

حقیقت همیشه در جو شش است و فرآیند ی زنده و منطقی . کل
وا قعیت دارد . حقیقت جز بی تنهایی تجربه است که باید در دستگا-
هی کلی آورده شود تا از اعتبار بهره ور گردد و واقعیت نمیتواند
پاره پاره شود . (تما یزهای از گونه جو هر و عرض ، عین و ذهن ،
تن و روان ، گیتی و روان گیتی تجربه هایی نا در ست به دست میدهند . (۳۷)
او در جایی دیگر گفته است :

«کلی آن هستی مطلق و فرجامینست که بنیاد همه چیزهاست
و جهان را از دل خویش پروراند و بر آورده است .» (۳۸) و جلال-
الدین محمد یا به تعبیر هگل (رومی برتر) بر آنست که آفریده گاه-
نی که بیکرانه جاودانی را احساس میکنند ، قطره های از دریای
کران نا پذیر هستی اویند . او یی که با استدلال نمیتواند اثبات
یا نفی شود :

یو سف کنعانیم روی چوماهم گواست

هیچ کس از آفتاب خط و گواها نخواست

ای گل و گلزارها کیست گواه شما

بوی که در مغزهاست رنگ که در چشمهاست (۳۹)

روان گیتی پیوسته در آفرینش ، تجلی و صورت بخشیدن است :

گفت در ختی به باد چند روی باد گفت

باد بهاری کند گرچه تو افسرده ای (۴۰)

جلال الدین محمد هر چیز را از درون ضد آن میطلبد . روشنائی

را از درون تاریکی ، امید را از ناامیدی ، هستی را از نیستی و مراد

را از نا مرادی ، شمس هم گفته بود :

«مرد آن با شد که در ناخوشی خوش با شد ، در غم شاد زیرو
 دادند که آن را مراد در بیمارادی همچنین در پیچیده است ، در آن
 بیمارادی ، امید مراد است و در آن مراد غصه رسیدن بیمارادی . آن
 روز که نو بت تب من بودی ، شاد بود می که رسیدی صحت فردا و آن
 روز که نو بت صحت من بودی ، در غصه بود می فردا تب خواهد
 بودن » (۴۱)

جلال الدین محمد به این پرسش که زنده گی چیست ؟ چنین پاسخ
 میدهد :

زنده گی جز نبرد اشداد چیز دیگری نیست زیرا زنده گی
 برآبر با پوش و جنبش است و پوش و جنبش از برخورد اشداد
 بر میخیزد :

زنده گمانی آشتی ضد هاست
 مرگ آن کاندنر میانشان جنگ خاست
 صلح اشداد است عمرایین جهان
 جنگ اشداد است عمر جا و دان
 آن دو انبازان گازور را بیین

هست در ظاهر خلاف آن ، این
 آن یکی کر با س در جو میزند

و آن گرا نبا ز خشکش میکند
 با ز آن این خشک را تر میکند

گویی از استیزه ضد بر میکند
 لیکن آن دو ضد استیزه نما

یکدل یک کار با شد ای فتی (۴۲)

او در مو رد شناخت هر چیز توسط ضد آن میگوید :

شب نبد نور و نداید رنگ را

پس به عنوان نور پیدا شد ترا

که نظر بر نور بود آنکه به رنگ

ضد به ضد پیدا شود چون روم و رنگ

پس نهانی ها به ضد پیدا شود

چونکه حق در پشت ضد پنهان بود

دیدن نور است آنکه دید رنگ

وین به ضد نور دانی بید رنگ

پس به ضد نور دانستی تونور

ضد ضد را مینماید در صور

چون نمی آید همی ماند نهان

هر ضدی را تو به ضد آن بدان

ز آنکه ضد را ضد کند پیدا یقین

ز آنکه سر که پیدا ست انگبین (۴۳)

در جای دیگر پیرامون این مساله که در گیری ا ضد اد ، کار مایه

زنله گیسست چنین میگوید :

این جهان زین جنگ قایم میبود

در عنا صر در نگر تا حل شود

چار عنصر ، چا را ستون قویست

که بوا یشان سقف دنیا مستویست

هر ستونی اشکنند اندگر

استن آب ، اشکنند هر شرر

پس بنای خلق بر ضد او بود

لاجرم جنگی شد ند از ضر و سنود (۴۴)

جلال الدین محمد، دستگاه اندیشه های خویش را در بار هستی و انسان بر پایید یا لکتیک عرفانی خویش استوار ساخته و تکامل آدمی را فرآورده نبرد ضد اندوخته او، میداند بد انسان که در گیر ی اضداد در جهان ماده، سرچشمه با لش و تکامل زنده گی ماد یست، با لش و تکامل معنوی آدمی نیز از درگیری ضد اد معنوی که در نهاد او جاگزین است، پدید می آید. «ستیز خرد، و غریزه» اریک فروم هنگامی که در باب سرشت عشق سخن میراند، چنین میگوید: «این اصل تمایل دو قطب مند کر و مونث در طبیعت نیز موجود است، نه تنها از آنچه به طور آشکار در حیوان و نبات دیده میشود، بلکه در تمایل دو قطبی، دو کار اساسی، یعنی دریافت کردن و نفوذ کردن نیز به چشم میخورد. منظور از این، تمایل زمین و باران، رودخانه و اقیانوس، شب و روز، تاریکی و روشنائی ماده و روح با یکدیگر است.» و میافزاید این نظریه را مولینا جلال الدین رومی عارف و شاعر بزرگ با زیبایی خاص بیان میکند:

روز و شب ظاهر دو ضد و دشمنند

لیک هر دو یک حقیقت میثند

هر یکی خواهان دگر را همچو خویش

از پی تکمیل فعل و کار خویش (۴۵)

جهان، آمیزه یی از نیروهای متضاد و متکامل است. منطق الطیر یکی از نمونه های روشن این برداشت در عرفان کهن ما است

مرغان چند گانه در سفر دور و دراز خویش و در سیر به سر منزل
برین سرا نجام «هستی کا مل» راد کسیمر غاست ، در پیو سته گی
و یگانه شدن «هستی» های خود در میا بند .
جلال الدین محمد این د یالیتک بعد و وفاق را چه نیکو تفسیر کرده
است :

صورت انگور ها ا خـوان بود
چون فشرد ی شیرۀ وا حد شـود
غـور ر هـوانگور ضد اندلیک
چونکه غور ه پخته شد شد یار نیـک
غور ه های نیـک کا یشان قا بلند
از دم اهل دل آخر یـک د ل اند
سـوی انگور ی همی رانند تیز
لادویی بر خیزد و کیـن وستیز
پس در انگور ی همی درند پوست
تایکی گردند و حدت و صف او سـت
آفرین بر عشق کل او ستاد
صد هزاران ذره راداد اتحاد
همچو خاک مفترق در رهگذر

یک سبوشان کرد دست گوزه گر (۷۶)
در سده پنجم هجری ، ابوالقاسم عبد الکریم قشیری ، روشی
برای دریافت «حقیقت نهایی» برگزید و دیگر پیروان نحله جمال
از اندیشه های نوافلاطونیان در باب آفرینش بهره جستند و
بر پایه آن ، آفرینشی را دربرگیرند ممر حله یی چند پنداشتند .

با آنکه این اندیشه دیرینه در ذهن عرفان گرایان جاگزیده بود، بنا بر نا هم آهنگی با پند اشتباه آنان در باب یگانگی کوه و هستی رفته رفته در ها له یی از فرا هو شی، نهان گردید. (۴۷)

به پند اشت جمال گرایان حقیقت نهایی همان زیبایی سرمدیست که همواره و چهره خود را در آینه جهان مینگرد. از این رو - جهان، نگاره یی از زیبایی سرمدیست.

بدینگونه جمال گرایان از مفهوم نوافلاطونی آفرینش دو را فتادند و همانند میر سید شریف جرجانی به این باور، دل بستند که تجلی زیبایی علت آفرینش است، عشق، نخستین آفریده است و زیبایی سرمدی را تحقق میبخشد (۴۸) زیبایی جاودانی، کرانناپذیر است، نه آغازی دارد و نه انجامی. هستی آینه ییست که زیبا یی سرمدی را باز میتابد.

ابن نسفی میگفت:

آینه بر دو گونه است. نخست آینه یی که تنها صورت را انعکاس میدهد و طبیعت، چنین آینه ییست و دیگر آینه یی که ذات حقیقی را منعکس میسازد و انسان چنین آینه ییست او برای روشن ساختن این اندیشه خویش، تمثیل زیبایی می آرد بدین گونه:

«ما هیانی چند در رود با ری میزیستند و لی آب یعنی جوهر نخستین زنده گانی خود را نمیشناختند. پس نزد ما هی خردمند - شتافتند و از او نشانی آبرخواستار شدند. ماهی خردمند در پاسخ آنها گفت:

ای در طلب گره گشایی مرده

با وصل بزاده و زجلایی مرده

ای بر لب بحر تشنه درخا کاشده

وی بر سر گنج از گدایی مرده (۴۹)

جلال ا لدین محمد هم بر آنست که احساس جدا یی از نا بخردی
بر میخیزد. او بارها به روش نوافلاطونی در بار مفهوم «روان
گیتی» که در پدیده های گوناگون هستی تجلی میکند سخن رانده
است. به گونه یی که به گفته اقبال، از خلال انگار گرای او اندیشه
پی و انعکاس یا نه سر بر میزند و سخت به مفهوم امروزی نه تکامل،
همسان دارد :

آمد ه اول به اقلیم جماد

وز جمادی در نباتی او فتاد

سالها اندر نباتی عمر کرد

وز جمادی یاد نا و ر داز نبرد

وز نباتی چون به حیوانی فتاد

نامدش حال نباتی هیچ یاد

جز همین میلی که دارد سوی آن

خاصه در وقت بهار وضعیمران

همچو میل کودکان بامادران

سر میل خود ندانند درلبان

باز از حیوان سوی انسانیش

میکشد آن خالقیکه دانیش

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت

تا شد اکنون عاقل و دانا و زلفت

عقلهای او لینش یاد نیست

هم از این عقلش تحول کرد نیست (۵۰)

در جای دیگر میگوید :

از جمادی مردم و نامی میباشند

و ز نما مرد م به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدند

پس چه ترسم کی ز مردم کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر

تا بر آدم از ملايك پروسر

بار دیگر از ملك پران شوم

آنچه اندروهم ناید آن شوم (۵۱)

از نظر ابن عربی نیز ، روان آدمی در سیر صعودی خود از مرحله های پی در پی تکامل که باجماد ، نامی و حیوانی آغاز میشوند میکنند تا اینکه به انسان کامل ابرمرد ، به نمونه خرد کل و به «چشم جهان» میرسد و همین سان چشم انداز فلسفه نوین ، انسان در سیر حقیقی تاریخی خود به جایی خواهد رسید که «آنچه اندروهم ناید آن شود»

تو علقه بوده خون شدی وانگه چنین موزون شدی

سوی من آای آدمی تازی نیست موز و نتر کنم

-۶-

باآنکه از روزگار آن پیش از جلال الدین محمد در بار فانسانو بالشی او تا پایگاه آدمیت ، انسان کامل و ابرمرد ، اندیشه های بسیاری بیان شده و لسی شاید بتوان گفت که هیچ کسی بدین همه زیبایی و شور و هیجان و بازبان والای شعر نتوانسته است سیر آدمی را اینگونه مرحله به مرحله و منزل منزل صورتگری نماید :

به مقام خاک بودی ، سفر نهان نمودی
چوبه آدمی رسیدی هله تا به این نیا یی

* * *

از حد خاک تا بشر چند هزار منزل است

شهر به شهر بر دمت بر سر ره نماند
نیچه که نویسنده گان تاریخ فلسفه او را از نگاه اندیشه ، فرزند
داروین و برادر بسمارک دانسته اند ، میگفت که زندگی اصلا
عبار تست از نیروی تصدیق کردن خود و خود نمودن گوی واژین رو-
تمدن ، خواهان ابرمرد است . نیرومندی باید بر ناتوانی و فروتنی و
آزرم جویی پیروزی یا بد . تنها آن کس شایسته زندگی ماندناست
که بتواند زندگی بماند . انسان باید نیرو و هایش را قابی نهایت
گسترش دهد و به سوی ابر مرد شدن ، پیش برود . (۵۳) او تحقیر
کننده گان بزرگ را دوست میداشت زیرا آنها را ستایند . گان بزرگ
میدانست او آنها را دوست میداشت که به آنسوی ستاره گان
نمیاندیشند و خود را فدای زمین میکنند زیرا به پنداشت و ی ، زمین
جایگاه مرد بر تر خواهد بود (۵۴) او میگفت : همه آخر دیده گان تاکنون
چیزی بر تر و فرا سوی خود آفریده اند و شما تنها میخواستید
فرو شدن این مد بزرگ را تجسم بخشید .

به جای چیره شدن بر انسان به حیوان بازگردید . بوزینه در
برابر آدمی چیست ؟ چیزی خنده آور و یا چیزی مایه شرم در دناک

آدمی در برابر «ابر مرد» همین گونه بود. چیزی خنده آور ((یا چیزی
ما یلشر م دود ناك)) اگر از ناهمگو نیهای که میان بینش جلال الدین
محمد و بینش نیچه میتوان دید بگذریم، تلاش این دو در جستجوی
انسان کامل و ابر مرد، همسان نیهای دارد.

دیوان شمس انباشته از این انگاره است که انسان همیشه در زادن،
زیستن، مردن و باز زایست انسان جنینست در بطن عظیم
هستی تا آنکه به سر زمین میعاد، به انسان کامل دست یابد:

عرش و فلک و روح در این گردش احوال

اشتر به قطار ندهد و تو آن باز پسینی

میجنب تو برخویش و همی خورتوا از این خون

کادرشکم چرخ یکی طفل جنینی

در چرخ دلت ناگه یک درد در آید

سر بر زنی از چرخ نماند که نه اینی

آنهمه ستایشهای شیفته و آری که در سروده های جلال الدین

محمد، از شمس دیده میشود، در حقیقت ستایشیست

از انسان کامل، از ابر مرد و شمس از دیده گاه او یکی از نمونه های

تجلی انسان کامل است.

آن سرخ قبايي که چو مه پابر آمد

امسا ل در این خرقة زنکار بر آمد

آن ترک که آن سال به یشماش بدیدی

آنست که امسا ل عر پوار بر آمد (۵۷)

پس به صورت آدمی فرع جهان
 و ز صفت اصل جهان این را یلان
 ظاهراً را پشه‌ی آرد به چرخ
 باطنش با شد محیط هفت چرخ (۵۸)

اینست خورشیدی، نهان در ذره‌ی
 شیروانی در پوشتین بره‌ی
 اینست دریا‌ی نهان در زیرگاه
 با براین که هان منه با اشتباه (۵۹)

نیکلسون بر آنست که ابن عربی و جلال‌الدین محمد نخستین
 کسانی هستند که اصطلاح و مفهوم «انسان کامل» را در تصوف
 داخل کرده‌اند. گروهی از پژوهشگران بر آنند که ابن عربی
 این مفهوم را از رساله‌های اخوان الصفا گرفته است. با ید گفت که
 در رساله‌های اخوان الصفا بیشتر به اعتبار ((مدینه
 فاضله)) اصطلاح «انسان فاضل» به کار برده شده است (۶۰).
 عیسی گفته است: «آن کس که به تولدی دیگر نرسد از ملکوت
 آسمانها محروم است» (۶۱). جلال‌الدین محمد که گفتیم انسان را
 جنینی در بطن عظیم هستی می‌پندارد، درین باب سخنان عمیقی به جای
 گذاشته است:

چون دوم بار آدمی زاده بسزاید
 پای خود بر فرق علتها نهاد

همچو سبزه بار بار ویدم
 هفت صد و هفتاد و هفت بار (۶۲)

یا :

ای آنکه بزاد ید چو در مر گش رسید ید

این زادینا نیست بزاییده بزاییده (۶۳)

شمس تبریزی که عظمی انسان کامل است ، بار سترگ امانت
عشق را که آسمانها توان کشیدن آنها نداشتند ، بردوش دارد :

چون امانت های حق را آسمان طاقت نداشت

شمس تبریزی چگونه گستر یدش در زمین (۶۴)

بیت های زیرین بیا نگر آنست که جلال الدین محمد خوشن را
در آینه وجودی انسان کامل (شمس) مینگرد :

شمس تبریزی خود بها نه است

ما یم به حسن و لطف ما یم

با خلق بگو برای روپوش

کاو شاه کریم وما گداییم

محویم به حسن شمس تبریز

در محو نه او بود نه ما یم

نکته ای که در پایان این بخش سزاوار یادآوری پنداشته

میشود این است که ستایش از مقام انسان و پایگاه والای او ، ویژه

اندیشه های عرفانی نیست . اندیشه ورزانی همانند فردوسی

و ناصرخسرو و بادیدگاههای نامهمسانی که نسبت به دیدگاه

های عرفانی داشته اند ، هر کدام به گونه ای ، انسان پایه

بلند او را ستوده اند . فردوسی که انسان را « نخستین فطرت »

میداند چنین گفته است :

پذیرنده هوش و رای و خرد
 مرا و داد و دادم فرمان برود
 ز راه خرد بنگری اندکی
 که مردم به معنی چه باشد یکی
 ترا از دو گیتی بر آورد اند
 به چندین میانجی پیر و رد اند
 نخستین فطرت پسین شمار
 تویی خویشتن را به بازی مدار (۶۶)
 تا صر خسرو میگوید :
 تو با ر خدای جهان خویشتی
 از گوهر تو به گهر نباشد
 در مملکت خویشتن نظر کن
 زیرا که ملک بی نظر نباشد
 بنگر که چه با ید همت کردن
 تا بر تو فلک ظاهر نباشد (۶۷)
 و لی با ید گفت که در شعر هیچ يك از فرزانه گان پارین ما،
 مسایل و ابسته به انسان، پایگاه و سرشت و سر نوشت او بدین
 همه هیجان، گسترده گی و ژرفا مطرح نشده است که در شعر
 جلال الدین محمد.
 این بخش را با غزلی از جلال الدین محمد که هر بیت آن، تپش
 تند نبض اندیشه پر فوران او را در جستجوی ابر مرد،
 انسان کامل نشان میدهد، به پایان میرسانیم :

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزو ست
 بکشای لب که قند فرا و نم آرزو ست
 ای آفتاب حسن برو ن آ، دمی زابر
 کان چهره مشعشع تابا نم آرزو ست
 بشنیدم از هوای تو آواز طبل با ز
 باز آمدم که ماعد سلطانم آرزو ست
 گفتی زنا ز بیش مر نجان مرا برو
 آن گفتنت که بیش مر نجانم آرزو ست
 و آن دفع گفتنت که برو شبه خا نه نیست
 و آن ناز و باز تندی در با نم آرزو ست
 این نان و آب چرخ چو سیل است بیوفا
 من ماهیم هنگم ، عما نم آرزو ست
 یعقوب و ا ر و ا سفا ها همی زنم
 دیدار خو ب یو سف کنعا نم آرزو ست
 و الله که شهر بی تو مرا حبس میشود
 آواره گی کوه و بیا بانم آرزو ست
 زین همها ن سست عنا صردلم گرفت
 شیر خدا و رستم دستانم آرزو ست
 زین خلق پر شکایت گر یا نشدم ملول
 آن های و هو ی و نعر ثمستانم آرزو ست
 گو یا ترم ز بلبل اما ز رشک عام
 مهرباست برد ها نم و افغانم آرزو ست
 دی شیخ با چراغ همی گشت کرد شهر
 کزدیو ددملولم و انسا نم آرزو ست

گفتم که یافت می نشود جستہ ایم ما

گفت آنک یافت می نشود آنم آرزو سست

-۵-

مسأله جبر و اختیار از دیرزمان میان فیلسوفان و اندیشه و رزان، مورد بحث و گفتگو بوده و هنوز هم هست. باور به جبر در یونان کهن نیز ریشه داشته و فرمان آن حتی بالاتر از اراده و خواست خدا یان، انگاشته میشده است. ژوپیتر خدای خدایان با همه نیرویی که داشت نمیتوانست از جبر جلو گیری کند. چنانکه هو-مر، حماسه سرایی نامور در ایلیاد نوشته است در جنگ تروا ژوپیتر به تلاشهای پرا دامنه یی دست زد تا هکتور پهلوان بزرگ شهر را از مرگ نجات دهد. ولی او بنا بر دستور سرنوشت بدست آشیل کشته شد. (۶۸)

جبر مطلق و جوه کو تاگون دارد. يك و جه آن جبر مذہبست آنگونه که ابوالحسن اشعری (۳۳۰-۴۵۶ ه. ق) و پیروان او بدان باورمند بودند.

و جه دیگر جبر مطلق، جبر هندسی اسپینوزا فیلسوف هالیندی سده هفدهم میلادی است. اسپینوزا میگفت همانگونه که در هندسه، قضیه ها ناشی از تعریفها و اصولها هستند، پدیده های جهان نیز از روح کلی بر میخیزند و جز آنچه هستند نمیتوانند باشند (۶۹). در گستره فرهنگ کسین با آنکه سایه اندیشه های جبری را در هر کرانه میتوان دید، باز هم به دستگاہی از اندیشه جز میخوریم که به آزادی انسان در گزینش راه خویش، باورمند

اشته اند . بسیاری از آنانسی که در باب بلند ی پا یگا . انسان
سخن را ند ه اند ، آزادی و وادگرز ینش مسیر ژ ند ه گی میزند -
پرفته اند .

جلال الدین محمد از آنانیست که گاه ها گرا یشهای به جبر
دارد :

برگ کاهم پیش توای تندباد

من چه دانم تا کجا خواهم فتاد

ناظر فرعی ز اصلی بیخبر

فرع ما یم اصل احکام قدر

چرخ گردد و نراقضا گمراه کند

صد عطار در قضا ابله کند

تنگ گردانند جهان چاره را -

آب گردانند حد ید و خاره را (۷۰)

ولی او اگر آنها نه جلوه های اختیار را در مواردی میبیند که
سخن بر سر تدوین مساوی آنها و گزینش یکی از آنها باشد. اما
آنگاه که «گزینش» اصلا مطرح نباشد ، سخن گفتن از جبر و اختیار
را بیهوده میداند .

اختیاری است ما را در جهان

حسن را منکر نشانی شدعیان

اختیار خود بین جبری مشو

ره را کز دی بره آ ، کچ مرو

اختیاری هست ما را ناپدید

چون در مطلب دید آید در مزید (۷۱)

• • •

دردت دد ما ند ایم اند ر دو کار
 این کرد کی بود بی اختیار
 این کنم یا آن کنم خود کی شود
 چو ندو دستو پای او بسته بود
 بر قضا کم نه بها نه ای جوان
 جرم خود را چه نهی برد یگران
 خون کندزینو قصاص او به عمرو
 میخورد عمر و بر احمد حنجر؟

کرد خود برگرد و جرم خود ببین
 جنبش از خود بین تو از ما یه مبین
 جرم خود را بر کس دیگر منه
 گوش و هو ش خود بر این پا دا شس ده
 جرم بر خود نه که تو خود کاشتی
 با جزا و عدل حق کن آشتی (۷۲)

* * *

در خرد جبر از قدر رسوا قراست
 زآنکه جبری حس خود را منکر است
 اینکه فردا این کنم یا آن کنم
 خود دلیل اختیار است ای صنم (۷۳)
 به اساس پژوهش یکی از دانشمندان، جلال الدین محمد در
 شخصیت و پنج جای مثنوی مسأله جبر و اختیار را مورد بحث قرار
 داد و تا حدلی خود را با جبرگرایان بیان کرده است.
 لایت‌تیز هم می‌گفت: «من احساس می‌کنم که مختارم پس مختارم» (۷۵).

و این سخن را بدین گونه تفسیر میکرد : ما هم پیش از پروردگار ختن به کاری احساس اختیار مینماییم ، هم در حال انجام دادن کار و هم پس از انجام آن . ما پیش از این که دست به کاری بزنیم ، در مییابیم که از چندین کار گونه گون ، هر کدام را که بخواهیم بر میگزینیم و انجام میدهیم . در حین انجام کار نیز توانایی آن را داریم که کار آغاز شد و ناچار جام رها کنیم . پس از پایان کار نیز احساس میکنیم که میتوانستیم که با آن کار به گونه دیگری برخورد نماییم و همین امر انگیزه آن میشود که از دست آورد های کار انجام یافته یا از عواقب کار انجام نیافته شادمان یا اندوهگین گردیم (۷۶) اگر امروز اندیشه ورزی میگوید که «انسان محکوم به آزاد است» در گذشته فلسفی و فرهنگی ما، عین القضاة آزادی و اختیار را در وجود آدمی همچو سوزنده گمی برای آتش که امری طبیعی و ضروریست ، میدانند و میگوید :

«آدمی مسخر یک کار معین نیست از روی ظاهری بل مسخر مختار است و چنان که احراق در آتش بستند ، اختیار در آدمی بستند .» (۷۷)

حاشیه ها و یادداشتها :

- ۱- رساله سپهسالار، چاپ تهران ، ص ۱۵
- ۲- شیخ فریدالدین عطار
- ۳- رک به ۱ . چاربری ، مولینا جلال الدین شاعر و لای بشریت ، ترجمه محمد باقر معین الغریبایی ، آموزش و پرورش و رشد و رد ، ۴۳ ، ص ۴۴

۴- عبدالحسین زرین کوب با کاروان حله ، ص ۲۱۸

۵- کالیپوس Kalipus شاگرد پولمارخوس و همکار افلاطون در لوکسوم بود. او در (۳۷۰) ق.م در کوزیکوس «مرمره» چشم به جهان گشود تاریخ آمدن او به آتن به گمان اغلب پس از فرمانروایی سکندر (۳۳۶) بوده است بنا بر نوشته ارسطو ، کالیپوس نخستین کسی بود که به تئاتر ساینی منظومه «اودکسوس» پی برد .

۶- جرج سارتون ، تاریخ علم ، ترجمه احمد آرام ، ص ۵۴۶ ، تهران ، ۱۳۳۶

۷- همان جا ، ص ۵۴۷

۸- پیر روسو ، تاریخ علوم ، ترجمه حسن صفاری ، ص ۸۱

۹- همان جا ، ص ۸۴

۱۰- به قول پیر روسو پس از آن که کتاب ترکیب ریاضی از یونانی به تازی برگردانید شد ، چندان مورد ستایش قرار گرفت که آن را «المجسطی» (کبیر) نامیدند و چون بار دیگر از تازی لاتین برگردانید شد ، این نام آمیز روی آن باقی ماند.

۱۱- ا.ج. د. لا ستر ، زندگانی ، افکار و آثار خواجه نصیرالدین طوسی ، ص ۱۲۲ چاپ ویسبادن.

۱۲- مثنوی ، چاپ نیکلسن ، ص ۱۵۳

۱۳- حسان طبری ، سیرجهای نبینها و جنبشهای در

ایران ، مولوی و تمثیل

۱۵- ویل دورانت ، تاریخ فلسفه ، ترجمه عباس زریابخویی

ص ۲۷۸-۲۷۹

- ۱۷- مولوی و تمثیل
- ۱۸- مثنوی چاپ امیر کبیر ص ۱۸۰
- ۱۹- مولوی و تمثیل
- ۲۰- برگزیده مثنوی، به اهتمام حسین دزدایی، ص ۱۹۱
- ۲۱- مثنوی، ص ۴۷۲
- ۲۳- مولوی ریس کنفو رت، نظریه شناخت، ص ۲۲۴
- ۲۴- برگزیده مثنوی، ص ۷۹
- ۲۵- هما نجا
- ۲۶- محمد رضا شفیعی کدکنی، روزانه ای خرد بر جهانی بزرگ، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی ص ۵۶
- ۲۷- هما نجا
- ۲۸- ستیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید غناپت ص ۱۲۲-۱۲۳
- ۲۹- دیوان کبیر، ج ۱، ص ۲۶۹
- ۳۰- هما نجا، ص ۱۹۵
- ۳۲- هما نجا ص ۲۸۹
- ۳۳- شمس الدین احمد افلاکی، مناقب اعلایین، ص ۴۲۶
- ۳۴- به کسر یا به ضم (ح) بنا بر شرح عبدلرزاق کاشانی بر فصوص الحکم ابن عربی بایسته منظور از آن سوافسطایان باشد داود قیصری این کلمه را جسمانی (از جسم) خوانده و شرح کرده است. (رک به روزنه یی خرد بر جهانی بزرگ، ص ۸۰)
- ۳۵- روزنه یی خرد بر جهانی بزرگ، ص ۸۰
- ۳۶- مثنوی، چاپ نیکلسن ص ۷۱

۳۷- جان ادوارد بنتلی، شرحی کو تا ه از تاریخ فلسفه، ترجمه

فریبرز مجیدی، ص ۱۲۱-۱۲۰

۳۸- هما نجا

۳۹- دیوان کبیر، ج ۱ ص ۲۸۶

۴۰- هما نجا، ج ۶ ص ۲۸۶

۴۱- مقالات شمس، چاپ تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۹۴

۴۲- برگزیده مثنوی، ص ۲۳

۴۳- مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۷۳

۴۵- روزنه یی خرد بر جهان بزرگ، ص ۷۲

۴۶- مثنوی، چاپ امیر کبیر، ص ۳۷۶

۴۷- محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه ... ترجمه دکتور ا. ح. آریا

نیور ص ۸۶

۴۸- هما نجا ص ۸۷-۸۶

۴۹- هما نجا، ص ۸۸

۵۰- برگزیده مثنوی ص ۲۵۶

۵۱- مثنوی دفتر سوم ۱۹۴۲۲۱

۵۲- دیوان کبیر، ج ۱ ص ۱۹۴

۵۳- طرحی کو تا ه از تاریخ فلسفه، ص ۱۶۴

۵۴- تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ص ۳۸۵

۵۵- دیوان کبیر، ج ۶ ص ۱۷

۵۶- هما نجا، ج ۳ ص ۶۰

- ۵۸- مثنوی ، چاپ نیکلسن دفتر چهارم ، ص ۵۰۳
- ۵۹- هما نجا
- ۶۰- روز نه یی خرد بر جهانسی بزرگ ص ۶۹
- ۶۱- تمییدات عین القضا د چاپ عسیران ، ص ۲۹۷ (به نقل شفیمی کد کنی)
- ۶۲- مثنوی ، ص ۱۱۴
- ۶۳- دیوان کبیر ، ج ۲ ص ۶۹
- ۶۴- هما نجا ، ج ۴ ، ص ۲۱۳
- ۶۵- هما نجا ، ج ۳ ، ص ۲۸۷
- ۶۶- شاهنام ، به کوشش رستم علی یف و محمد نوری عثمانی
نوف ، ج ۱ ص ۵
- ۶۷- دیوان ناصر خسرو چاپ کتا بخا نه تهران ، ص ۱۴۱
- ۶۸- علی کبر سیاسی ، مختاریم یا مجبور ؟ ، مجله دانشکده ادبیات
، ص ۲۳۳ ، سال پانزدهم
- ۶۹- هما نجا ، ص ۲۳۲
- ۷۰- برگزیده مثنوی ص ۳۹
- ۷۱- هما نجا ، ص ۱۴
- ۷۲- هما نجا ، ص ۴۶
- ۷۳- هما نجا ، ص ۴۸
- ۷۴- بدیع الزمان فروزانفر ، شرح مثنوی ، ج ۱ ص ۲۶۴
- ۷۵- مختاریم یا مجبور ؟ ص ۳۴۴

۷۶- هانجا

۷۷- راجه

ژان پل سارتر فرانکویستانتسیالیزم و اصلت بشریت ترجمه
مصطفی رحیمی، ص ۳۷، غین القضاء همرا نی. نامه ها، ج ۱، ص ۲۳۷.





۱۹۷

نشر کرده انجمن نویسندگان افغانستان

۱۲۹