

یادی از یار و دیار

يك ديپاچه و دو گفتار

۸۴/۳۳

۶-۶

ا.



تهران - خیابان شهناز
نیش اردیبهشت انتشارات احیاء

قیمت ۷۰ ریال

شماره ثبت ۱۱۲۳
۵۷/۸/۳۰



31/1

32/5

کتابخانه کلاسیک
۱۷ / ۷ / ۱۳۶۷
م ۴ / ۴۸

یا - یا

یادی از یار و دیار

یک دیباچه و دو گفتار

بسم الله الرحمن الرحيم
هست کلید در گنج حکیم

فاتحه فکرت و ختم سخن
نام خداست بر او ختم کن

بسم الحق

یادداشت

نویسنده ای که راستین است، و یا خود را چنین میخواهد، و میخواهد که با خود بخوبی و هم مردم از سر صدق و صفا عمل کند، در نشر مجدد نوشته های خود، چنانچه آنها را مضمّن حقایق ازلی وابدی نداند و نیز در صورتیکه بنا بر حفظ آنها از جنبه تاریخی و نهانشان در متن تاریخ تحولات تحقیقی و عقیدتی نباشد، همواره با دو اندوه که در حاق واقع یکی هستند دست به گریبان است. نخست آنکه، چرا نتوانسته است، در فاصله میان تحریر (و احتمالا نشر ابتدائی) نوشته و انتشار مجددش (پس از مدتی نسبتا قابل توجه) بکمال آن بیفزاید و یا در بیان مطالب و مسائل شیوه ای روشن تر و ساده تر برگزیند. دیگر آنکه چرا دیگران در موضوعی که وی بدان پرداخته است (در صورت قابل اعتنا بودن موضوع) جاده تحقیق و تتبع را بیشتر و بهتر نکویند، و از مرحله ای که وی در آن قرار داشته است درنگ نداشته اند.

در نشر مطالب این دفترچه، نویسنده آن مسلط با در پیخ و درد دست بگریبان است. اما ناگاه وی بی اطلاعی بی گفتگو و بی قید و شرط وی از آنچه دیگران در باره این سنخ مباحث برشته تحریر در آورده اند، حقا و اخلاقا مانع آنند که وی خود را مرکز تحقیق و تتبع تلقی کند و از اینکه دیگران، در این زمینه ها کاری نکرده اند اظهار تاسف نماید. اما با توجه به بیان پسر مایه "هل لمن ساوا یوماه" از این "وای بر من گفتن" نمیتواند تن بزند که در طی دوران طولانی ای که از تحریر و عرضه دو گفتار مندرج درین جزوه میگذرد، شخص وی نتوانسته است مجددا بدانشا بپردازد و در باره نزدیک کردن آنها به کمال نسبی، بار دیگر بیندیشد.



* در گفتارویک نوشته آهنگین که درین دفترچه گرد آمده اند مربوط به سالهای ۴۷ و ۴۸ (ه. ش) میباشند. درباره زبانی که برای دیباچه برگزیده شده است، خواننده نکته سنج میتواند توضیحاتی در مقدمه گفتار نخست بیابد. متن این نوشته آهنگین، شرحی است، سخت نارسا از آنچه بر سر وی آمده است و میآید.

* درباره مفهوم شرق و غرب سخن فراوان گفته شده است و شاید یادآوری سطور زیرین ضرور نباشد اما بهر حال بیجانیت که گفته شود، معنی و مفهوم شرق و غرب در دیباچه و احتمالاً در گفتارها چیست. باری منظور از غرب مجموعه ارزشهای تمدنی و فرهنگی ای است که پایه و مایه اش فرهنگ و تمدن یونانی - لاتینی و مسیحیت رومی شده و نیز ضد مسیحیت یونانی - رومی است، و در این معنی غرب فقط به معنی سیاسی آن نیست که در مقابل "بلوک شرق" قرار میگیرد. و هم غرض از شرق، نه "بلوک شرق" است، و نه شرق استعمار زده و فرهنگ زده و فرهنگ زده ایست که خود تقلید یا عکس برداری از غرب به مفهوم بالا (و نه فقط مقلد بلوک غرب) است. بلکه مقصود اصالتها، پایه ها و مایه های فرهنگ و تمدن یا فرهنگها و تمدنهایی است که زیر سم ستوران فرهنگ و تمدن غربی (بد معنی بالا) از یاد رآمده اند. فرهنگ و تمدنی که نمیتوانست و نمی بایست و نمیتواند و نمیتواند در حالت سکون بماند و درست مورد قبول قرار گیرد. بلکه در ضمن حرکت اصیل می توانست و اگر هستی باشد، میتواند بعنوان فرهنگ و تمدنی اصیل و پرمایه بکرسی بنشیند. بنابراین لفظ غرب و شرق، اگر در اصل محتوی و معنی و مفهومی جغرافیائی دارد، در بیان کسانی که این دو لفظ را در مباحثی از این گونه بکار میبرند، یعنی در معنی ثانوی باید به ترتیب زیر مورد توجه قرار گیرد: غرب به مفهوم فرهنگ و تمدن غربی مسلط، با عنایت بوجه مختلف آن و با توجه به تقلید ها و ترجمه های گوناگونی که از آن بعمل آمده است.

شرق، بمعنی فرهنگ و تمدن یا فرهنگ ها و تمدنهایی که پایه ها و مایه های خود را در اصالت های عقیدتی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی (و البته نه سیاست بمعنی طرز تلقی حاکم) و . . . هر قوم مییابد در واقع چون آنچه در حال حاضر مسلط است غرب و وجه مختلف آنست، شرق در مقابل آن عنوان می - شود؛ و راستی را بخواهیم، شرقی بمعنی: "غیر غربی" و "نه غربی" و . . .

است . ممکنست گفته شود که ایند و لفظ یا دو اصطلاح بدین مفهوم ، معنی و پایه و مایه‌ای ندارد . میتوان این مطلب را پذیرفت ، منتهی باید توجه داشت که این قبیل ایجاب و قبولهای بی قید و شرط نتایج متعددی از لحاظ لغات و تعبیرات و اصطلاحات در پی خواهند داشت و باری اگر قرار باشد که تنها بمعنی لغوی و یا تاریخی صرف کلمات توجه شود ، آنگاه باید برای اصطلاحات و تعبیراتی معنی ترویجی پایه و مایه‌تر از این دو لفظ ، نظیر ، دو اصطلاح "چپ" و "راست" در محاورات سیاسی نیز فکری کرد !

* گفتار نخست‌سندرج درین دفترچه درباره مولوی است و همانطور که در متن گفتار هم آمده است ، گفتاری ناقص و ابتر است . تاسف در اینست که نویسنده بهنگام عرضه ابتدائی آنها در قید و بند وقت و زمان و مدت محدود گفتار مانده و از بررسی بسیاری از مفاهیم که امکان توضیح و بیانشان را داشته ، صرف‌نظر کرده ، توجه نداشته است که اگر آدمیزاده در هر زمان آمده مرگ باشد ، در هر آن بوظیفه خود بتمام و کمال عمل میکند و کارها را بامید آینده نا معلوم و مبهم ، ناقص‌رها نمی نماید . در خصوص گفتار دوم نیز همین تاسف از بی توجهی وجود دارد .

* عنوان گفتار نخست در اصل ، "مولوی شاعر متعهد" بود ، اما تذکری بجا موجب این توجه شد که "مولوی تنها شاعر نبوده و بی‌تر از آن است "بهر حال با توجه باین گفتار مولانا :

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفتم که یافت می نشود جسته ایم ما

گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست

و نیز با توجه به بحثهای متعدد وی درباره انسان ، عنوان گفتار به "مولوی انسان متعهد" بدل شد . این تغییر و چند اصلاح عبارتی تنها تغییراتی هستند که در متن دو گفتار بعمل آمده اند .

همانطور که صراحت و صداقت اقتضا می‌کرد ، گفته شد که نویسنده^۱ مطالب این دفترچه از عدم پیشرفت خود متأسف است . باینهمه امیدوار است که این جزوه برای برادران و خواهران و خوانندگان نکه سنج تکرار مکررات و هم بیفایده نباشد . اما شرط آن اینست که بدین نکه مهم عنایت کنند که آنچه درین دفترچه آمده است ، مطلق نیست ، و نیز توجه کنند که اگر فی‌المثل ابن خلدون بعنوان يك متفكر بزرگ معرفی میشود ، این امر نمیتواند توجیه کند بسیاری از نظرات ظاهراً محققانه او و از جمله طرفداری وی " بطوری علمی از معاویه " باشد . خلاصه آنکه نباید از این عنوان که ابن خلدون پیشگام در جامعه‌شناسی است این نتیجه را گرفت که وی الزاماً بیان‌کننده حقایق مسلم است .

کوتاه سخن این دفترچه تنها در صورتی مفید فائدتی است که خواننده نیز ، چون و چرا و نکه سنجی را در مطالعه خود بکار گیرد و در جستجوی حق و حقیقت و بعنوان يك پژوهنده کوشنده ، با نویسنده همراهی کند .

والسلام علی من اتبع الحق

عید فطر ۱۳۹۶ هجری ، قمری

ديباچه

دوگوه

اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ
حَسِيبًا سورة الاسراء - آیه ۱۴

بیا رخت سفر بندیم و بخت خویش بگشائیم
کندر این خراب آباد
درنگ بیش از این ،
آمد ، نیامد دارد و
شاید

طلسمت کرد
پطرس شاه افرنگی

•

نو
با چندین عصای آهنین و کفش پولادین
زده بر تن
کلاه خود بر سر
راه مغرب را گرفتی پیش
تا

در معبد قدسی مآب
علم و فضل و خلق و خوی غرب
— بعد از غسل تعمیدت —

بسیاموزند
اورادی و آدابسی
که شرقی ، غیر اهل راز را یکسر
بدانها دسترس نبود

•

و اینک ما ،

من و تو
 هر دو انِ استاده بر بامِ بلندِ معبدِ اندیشه غربی
 چه می بینیم

در صحنش

بگوش ما چه می آید
 چسان اندر همی یابیم اورادش
 اگر

با چشم و گوش و دل
 ز دیدن ، هم شنیدن ، فهم کردن (۱)
 نیستیم عاجز
 و گر

ترسی نداریم از سخن گفتن
 بسان آدمی آزاد

•

و اما من
 اگر خواهی
 زبان بگشایم و
 گویم

هر آن چیزی
 که باید گفت

اجازت خواهم

اول

— قصد قربت را —

وضو سازم

و در محراب آن معبد

که انسان را مقام آدمی دادند

از روز ازل
 — در عالم نر —
 با یکی پیمان
 که:
 نارد سرفرو
 از بهر هر گونه بتی (۲)
 از چوب یا از سنگ
 ماند
 یا بشر
 یا دست هالا
 علم و اندیشه
 زبانم لال
 چون حافظ (۳)
 زنم تکبیر یکسر
 بر هر آن چینی
 که:
 آدم را
 به قید خویش
 می بندد

•

و شاید
 خاطر آشفته
 اندر نا خود آگاهم
 تفلّ می کد
 تا بر زبان آر
 و یا
 بر کک جاری سازد

ایمن نکه

که :

باید بود

آزاد از هر آن عقی

که چون عقه

گلورا میشارد

فسی الطل :

لفظ تمدن

یا کمی هر جلوه سر،

مفهوم و صداق

تسرقی،

انقلاب،

آزادی و

فرهنگ،

اند رغرب

•

و اینک من

درین حال

بدین معنی که

گوئی لحظهای رنگ تعلق

کرده آزادم

(همین جا مطلبی ناگفتنی دارم

علی الله چون غریبه نیستی گویم)

شگفت اینست :

کان طوق مطلق عبودیت

و این فلاه نامرئی

آزادی از رنگ تعلق ها

دو حلقه از یکی زنجیر فرهنگی است .

فرهنگی که :

من - تو - او - وهم - معاوضه - ایشان

تعاضی را

ز سر تا بن

به خم برده است

ورنگین کرده

چون :

طاووس علیین (۴)

دو دل

حیران

وسرگردان

فکنده قمریک دره

که نه آبی شود پیدا،

نه آبادی

و نه گلبانگ،

یا رمز سلمانسی

و در این سو و آن سومان

دو کوه افراشته قد

که :

نیارستن به آسانی

بدانها

برشدن

یا گشتن آگه

از چم و خم ها

و هم پیدا نمودن

غارهاشان را

که شفا هتک و گلفه شنگهاشان

یادگار عهد دیرینند

و دشوار است دیدن

ظه هاشان را

که بیش و کم همی ساینند

کمرکشای این بحر معلق

آسمان آبی رنگین کمانی را

• •

سخن کوتاه

اگر باشیم با خود راستین يك دم

بآسانی توان دانست

این مطلب

که :

ما اندر نه يك دره

و اندر پشت د و کوهیم

و در واقع

به هر کوهی فراز آئیم

و از آنسوس باز آئیم

پیام

از پشت که داریم

پیام

از بی پیامی

قصه

از يك غصه پر ریشه

بی ریشه بودن

خاک را شناختن،

هم از زمان بیگانه بودن

کتابخانه کانون نویسندگان

هم مکان را فهم نا کردن،

و در این حال

با جنبدگان پیش کوهی

هد لیمان صمتنع

یا دست کم

کاریست بس در شوار

•

دلیل پشت کوهی بودن

ما - خیل رسوایان -

نه پنهان است

اگر باشد دلی

یا قسحت میدان ، ارادت را

به چوگان سخن

آسان توان زد ، گوی معنی را (۵)

کنون بشنو

که :

ما هر يك

به پیش کوه

نزد خان و مان بودیم

با میدی که پشت کوه را بینیم

وز کوه مجاور نیز بالا رفته

از آن سو فرود آئیم

مهیّا ساختیم

از هر چه در بایست

عصا و هم لباس و کفش را،

يك پارچه ، از آهن و فولاد

سپس گاه وداع زادبوم آمد
 رها کردیم
 خان و مان ، محلت ، شهر را یکسر
 بریدیم از
 هر آن ظاهر
 که پا و دست را می بست ،
 چون قشریگری را نفی میکردیم (صد البته در ظاهر)
 ولی دلخوش که معنی را بهر صورت نخواهیم نهاد از دست

* * *

به شوق و ذوق
 با ته رنگی از آشفته حالی
 را و قه پیش یگرفتیم
 و از جایه و زان پس کوره ره
 آخر ز صخره ،
 بر شدیم و بعد از آن
 بالا و بالانسر ،
 فراز قلعه کوه خودی
 قصد اقامت را ،
 برای چند لحظه
 رخت افکندیم

*

نخستین بار بد
 کاند رسفر
 فرصت بدست آمد
 که هم حس و هم اندیشه
 بکار افتند

لیکن با دریغ و درد
 بوئی را که جوی مولیان میداد
 وقی ،

پیش که بودیم
 به زحمت حس بویائی ما در این زمان احساس آن میکرد
 و چنگ رودکی هم گوئیم بر دل نمیزد چنگ ،
 نیز افسوس
 یار مهربان از یاد کم کم رفته بود و آن سمر قدی
 نمی یارست یار را آرد به خاطر با دوصد آهنگ (۶)

•

بدینسان بود تا این گاه دستاورد
 اگر باقی و کر فاضل
 اگر سنگین و کر بی سنگ

.....

چرا ؟

چون
 ما بهنگام عزیمت
 پشت بردشت و دمن کردیم
 و یا بهتر:

نهیشت کوه
 دل کندیم و با جان هر دورا بر اوج آن بستیم
 کز آنجا
 به پشت کوه
 زیر آئیم

• •

سر قلّه

پس از لختی درنگ و اندکی دل دل
دوباره کولبار کشف و تحقیق و تتبع را
به دوش افکنده ، افتادیم
اندر آن سرازیری
که گر

قسمت

ز تقدیر است

یا تاریخ

یا حق

یا خدا

یا هر چه میدانم

نباشد قسمت گرگ بیابان این سفر

زان رو که آخر گرگ

حیوانی است با نامی معین ، موضعی معلوم

و میداند چرا با گوسفندان بر سر قهر است

و میداند که چوین هم ، بوی مهربی نمی‌ورزد

و هم داند چگونه بایدش با سگ در افتادن

(و ما اینها ندانستیم . . .)

•

کنون جانم برایت گوید

اندر آن سرازیری

تنه چیزهایی را

که

اندر پیش گفتم

با ما یکی بودند

— و اندر طول جاده

تا فراز قلعه

از "ما" ی "وحد" "ما جدا گشته
 به انبوهی زهم بگسسته ،
 یعنی کترسی بی نظم ،
 - بی ادنی و غاقل
 با معانی
 "وحد" و "واحد" و "وحدت" -
 بدل گشتند
 زلف بنهاد ؛
 آسانشان رها کردیم

* *

حقیقت را بخواهی
 این هبوطی سخت تاریخی است
 و آدم را
 همه گندم خوران و بایمان روضه رضوان
 به صدر خطبه جا می دهند و
 راستی آنست

که :

پیر و مرشد و بابای ما بشکسته بالان اوست . (۷)

* *

و اندر این هبوط از اوج
 ما هم نیز
 همچون مرشدان اولی مان
 آدم و حوا
 ندیم عریان و شاید
 عورت تر زانها

چرا ؟

زیرا که :

حتی برگی از جنت نشد پیدا (۸)
که عورتها،

رموز جسمی عفت

فراز و هم فرود وصل مطلق ، فصل بی حد را،

بهوشانیم

و صد البته

این پوشش

ز دوران هبوط اولین

تا این زمان کم کم

نقاب از صورت معنی بر افکنده است

(من استطرادا

اینجا پرسشی دارم

اگر

مرشد به دو گندم

خود و هم مرشد خود را

که حوا بود

ز عرش آورد تا این فرش

خلاف پیروی و رهروی نبود

— بلا تشبیه —

ما هم مثل حافظ

با جوی

البته با ارشاد حواها

همه طاق و رواق شرق را

بر پشت کوهی تیره و تاریک

نفروشیم ؟) (۹)

تسه دره نیارستیم مانند
زانکه

عریانی ، ز سوتی
و غروب غربت و شام پریشانی ، ز دیگر سو ،
و شوق و ذوق دیدار غرائب هم
به بالا رفتن از کوه دوم
- کوه غریبه -

امر میکردند

•

و ما

سر بر خط فرمان نهاده ، لنگ و لوك و چفته سنگ (۱۰)
این جاده کوه دوم را نیز
پیمودیم ،

پس از پیچ و خم بسیار
اندر دور آخر

گنبد بیگانه که
کم کم نمایان شد
نمای گنبد ، افزون ساخت علت را
خراب و مست غیظیدیم سوی آن و خوش خوش
آخرین اجزای این جام بلورین هم
که از کلیت باقی مرکب بود
در هم ریخت ،

بدان گونه که :

چون بر زروه کوه دوم
اترا فکسی کردیم

اندر خیمه گاهان جز

گروهی سخت بیگانه بهم
 بگسسته از خویش خود
 پیدا نمی کردیم

• • •

و از بالای ظه
 غلت غلطان
 تا به پیش کسوه غلتیدیم
 و وقتی راست استادیم
 لرزیدند از وحشت
 تمامی ستونهای بدنهامان
 از آن رو
 کاندر اینجا

همدلی پیدا نمیشد،
 یا اگر میشد،

چو ما بگسسته از خویش خود بودیم
 دلی پر سوز اندر سینه مان آتش نمیافروخت
 تا همدل ، بدان کانون بیاید راه
 در اینجا احتمالاً

همزبانی درد بیدردی روا میکرد
 اما

این زبان هم

— قلب دشمن شاد —

غیر از آن زبان می بود ،

که در عهدی که ما، ناز و نیاز و رازشان درک میکردیم
 ما را با لغاتش

ناز میکردند

• •

و در این پیش که دیگر برای ما

که چون لیلج (۱۱)

حتی جامه ها را باخته بودیم

تَنَبُّد چینی دگر

کز کف توان هشتن

که :

بازی عجیبی بود،

و هر چینی که قابل بود انسان را

و یا انسان پذیرا بود،

در این بازی همه یکسر

بسان یغی از دُر

باز و مشور و هباگشتند

و اینک ما

و این اسطوره های غرب

کندر قربت از حبل الورد آدمی (۱۲)

نزدیک تر هستند

با ما

طالبان جَنَّتِ اَلْعَاوِی

و اینک ما

و این جا و مکان :

موقع والای انسانی

بدان سانی که میدانی.

و اینک ما

و آن خونها

که چون خون سیاوش

باز می جوشند

و از هر گوشه طاق و رواق و صحن هر کاخی
همی ریزند
و چون اندر ملاط آجر دیوارها دقت کسی
بینی

که :

خاکش خاک آنهایی است
کندر

مختصرها و مطولهای

دانش‌های انسانی

به عنوان های

"واپس مانده" و (۱۳)

"وحشی" (۱۴)

و یا

"بومی" (۱۵)

و یا هم

"ابتدائی" (۱۶)

"باستانی" (۱۷)

مفتخر هستند

و گر رنگ ملاط آجر این قصرها سرخند

جای یکه خوردن نیست

از آن روکه

آتش نیز چون خاکش

از آن مردمان ابتدائی

راست خواهی

خون آنان است .

غمت کم باد یا افزون

نمیدانم

همین اندازه میدانم

به ضرب تازیانه ، زیر قهری جامع و کامل
 ملاط از خاک و آب آن چنانی را
 همین بومی و ر آورده است
 و آجرها که از خاک برادرها فراهم آمده
 وی رویهم بنهاد
 در این پهنه
 معبد ها و معبد ها ، عمارتها
 بنا کرده است

تا اندر شبستانها
 نفی وی شود
 یعنی بلانسیب ،
 حقوق " قدسی " انسان
 که در هر عصری از اعصار و در هر نقطه از عالم
 رعایت کردنش واجب بود بر هر بنی آدم
 فراز منبر معبد شود إلقاء
 سپس از بهر اجرایش به نحو احسن و اکمل
 به محراب معابد
 ورد ها خوانند ، و بعد
 اجرای آنها را
 ادارات عظیم این تمدن وجهه همت کند ،
 اجرا نماید
 آنچه در بایست .

•

و البته
 عنایت کرده ای ، یا آنکه خواهی کرد
 که
 مکتب دار و معبد دار و دفتر دار و دستک دار

اندر غرب ،
در تعریف از انسان
وفاق ضمنی ای دارند
که

غیر از صاحبان ،
بیب و مونک
جنگ برق آسا
و انسان دوستان و فیلسوفان جهانی

— از چپ چپ تا نهایت راست —
و صد البته با میراث یونانی

و هم دارندگان موزه ها

مستقن ترین اسنادِ دزدیهای این دزدان دریائی
دو پایان دگر شایسته نام و مقام آدمی نبُوند
و اندر حد اعلی
همچو کشورهایشان
در حال رشد و بالشانند اکنون
بنابر این

بسان هر که رشد ناقصی دارد
به قیم های کوتاه و دراز و هم درشت و ریز
با صد دنگ و فنک و فوت و فن محتاج می باشند
نادر کارهاشان وقفه ای حاصل نیاید

چرخ دنیا هم
به نام و کام

حریت ، مساوات و اخوت

— آنگه غربی —

تا که دنیا هست

خوش چرخد

بدین ترتیب

ما

نا عدلان ، ناهمزیانان

مانده از خانه وز بیگانه هم رانده ،

به پیش کوه

تا این لحظه

حیرانیم و در مانده ،

و این حیرانی و در ماندگی

در دیست بی درمان

که ما را آن توان و تاب دیگر نیست

تا این کوه را

بالا رویم و پس فرود آئیم

و دیگر بار بالا رفته

از کوه خودی

در جانب دیگر

به خان و مان بییوندیم

چرا ؟

زیرا که :

روشن نیست در واقع

که این رجعت

مقامش چیست ؟

وضعش چیست ؟

وصفش چیست ؟

کسی

تا این زمان

روشن ندانسته است

و طبعاً هم نیارسته است

تا گوید

که

آیا رجعت از این گونه

با آن ارتجاع صرف

ربطش چیست ؟

و تازه وصف و وضع وحد و رسم ارتجاع صرف هم

با بحث ها ، ان طت های تازه رو در روست

چرا ؟

زیرا که

هم مفهوم و هم صدای این لفظ مبارک نیز

ز دارالضمت غرب آمده بیرون

و هم تا این زمان

ربط میان رجعت این گونه

از یکسو،

و پیوستن به خویش خود

ز دیگر سو،

بگسی

عاری از تصریح یا توضیح لازم اندرین دعوی است

•

و اکنون نکته ای دیگر

بدین معنی که

امکان نیست تا

در پیش کوه غرب و امانیم

چرا ؟

زیرا که :

چون سردم به پیش کوه می بندیم

مرشد هایمان

اندر پس آرایش گود

این چنین خوانند :

نزد رومیم و نزد نگیم

اما

جای بیرونگی

نظیر آن شغالک

در خم رنگیم

و هم مشاطه مان

هر هفت کرده (۱۸)

روسی هفت رنگ

خفته اندر بستر تنگیم

*

همین درد غریبی را به آهنگی دیگر شاید

گزارش کرد و در برده

زنا سازی فغان بنمود و

مؤید این چنین :

کای دوست :

بر این قامت نا سازبی اندام ما دوزی غریبی دست

قبائی دوخته آنسان که در جلوت

— لحاظ رویه جامه —

بقدر يك سر سوزن در آن

با غریبان پیش کوهی

دوستیمان در نمیگیرد

خط هم را نمیخوانیم

ربط یکدیگر اندر نمی یابیم

و در خلوت

— لحاظ آستر —

بیگانگی مان
 بقعه چل تکه را ماند
 که بر هر قطعه اش
 يك قصه چل طوطی
 بیگانگی از خویش و تعلیق میان عرش و فرش و صورت و معنی ، نبود و بود
 جبر و اختیار و وحدت و کثرت
 و بسیاری مسائل از همین دست است

چه باید کرد ؟
 اگر
 تعلیق را نتوان تحمل کرد
 اگر
 تکلیف کوه و دره روشن نیست
 چه باید کرد ؟
 توان آیا تصور کرد
 راه دیگری باشد ؟

میان بُر
 یا به دور کوه غربی گشتن و
 از حد مشرق
 سر در آوردن
 — بشرطی کاین دو یا کوهی به هم ترصیف گشته
 صاحب فصلی وحدی مشترك باشند —

و یا
 نی مشرقی ، نی مغربی گشتن
 برون از شش جهت رفتن
 ز مس نار بگذشتن

کمال نور را دیدن
به بحر شوق مستغرق شدن ، در جدیه اشراق بودن ،
زین نقط

مطرح توان کردن سوالاتی
و پاسخ هایشان را
منتظر باید شدن يك چند
تا :

خون یا که خونها شیر گردد
ليك تا آن روز
کاری را که باید کرد ؟
اگر بر من همی بخشند
میگویم که :
باید رخت ها بر بست
زیرا

جای ما اینجا نبود و نیست
و در هر حال
باید

از سکون و سستی " اکسون "
و در يك جا بدور خویش چرخیدن
بدر آمد

چه میدانی تو
شاید

بعد از این بخت آزمائی به غایت سخت
اندر شهر افرنگان
اگر خواهی که

رخت از در طهانش بیرون کنی

ناگه

صدای حافظ عارف
 از اعماق قرون آید
 و در گوشت فرو خواند :
 بیا د پواره پنهانگه خورشید بشکافیم
 و ندر مشرق روشن
 بدان سانی که بایسته است
 بر خلوتگه خورشید ره یابیم (۱۹)
 و اندر گشتن و واگشتنی قطعی
 و یا صیورتی اعلی
 ز حد نار یکسر تا به حد نور پیمائیم
 و در آنجا نظیر نور یا عینش شویم و وحدت و کثرت
 به هم آمیزه
 در یابیم
 و نفس مطمئن را
 با طمأنینه
 به خود خوانیم و بعد از آن
 ندای ارجعی را بشنویم و نیک بنیوشیم (۲۰)
 و لبتکی که میگوئیم
 اندر زیر طاق این سپهر نیلگون پیچیده
 دنیا را فرا گیرد .

پاورقی‌ها

- (۱) لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها ولهم آذان لا یسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل ، اولئك هم الغافلون سوره اعراف ایه ۱۷۹
- (۲) واذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم واسهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیمه انا کما عن هذا غافلین . قران سوره اعراف ایه ۱۷۲
- (۳) من هماندم که وضو ساختم از چشمه عشق
چهار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست
(حافظ)
- (۴) آن شغالك رفت اندر خم رنگ ساعتی بنمود اندر خم درنگ
پس بر آمد پوستش رنگین شده
کاین ضم طاووس علیین شده
(مولوی)
- (۵) فسحت میدان ارادت بسیار
تا بزند مرد سخنگوی ، گوی (سعدی)
- (۶) بوی جوی مولیان آید همی بوی یار مهربان آید همی (رودکی)
- (۷) پدرم روضه رضوان بد و گندم بفروخت
نا خلف باشم اگر من به جوی نفروشم
(حافظ)
- (۸) فبدت لهما سواتهما و طفقا یخصفان علیها ورق الجنة قران ، سوره طه ایه ۱۲۰
- (۹) نگاه کنید به (۷)
- (۱۰) لنگ و لوك و چفته شك و بی ادب
سوی او می غیژ و او را می طلب (مولوی)

- (۱۱) لیلاج یا لجلاج: پیرو مرشد قمار بازان باشد. و قمار باز معروفی را گفته اند که در قمار بسیار زبردست بوده و سرانجام تمام هستی خود را باخت و خاکستر نشین شده است.
- (۱۲) ونحن اقرب الیه من حبل وريد سوره ق آیه ۵۰
- Arriéré (۱۳)
- Sauvage (۱۴)
- Indigène (۱۵)
- Primitif (۱۶)
- Archaïque (۱۷)
- (۱۸) هر هفت: هفت ظم لوازم آرایش در قدیم و پیش از "ترقی" شدن آرایش! : سرخاب، سفیداب، حنا، وسمه، سرمه، زرك و غالیه.
- (۱۹) کمتر از ندره نهای پست مشو عشق بیوز
تا به خلوتگه خویشید رسی چرخ زنان (حافظ)
- (۲۰) یا ایته النفس المطمئنه ارجعی الی ربك راضیه مرضیه. فادخلی فی عبادی، وادخلی جنتی قرآن الفجر آیه ۳۰-۲۸

گفتار نخست

مولوی انسان متعهد

جانا به غریبستان چندان به چه میانی؟
 باز آ تو از این غفلت، آخر چه پریشانی
 صد نامه فرستادم، صد راه نشان دادم
 یا راه نمیدانی، یا نامه نمیخوانی
 گر نامه نمیخوانی، خود نامه ترا خواند
 و در راه نمیدانی، بر خیز، که ره دانی
 باز آ که در آن مجلس قدر تو نداند کس
 با سنگدلان دشمن، چون گوهر این کانی
 ای از دل و جان رسته، دست از دل و جان شسته
 از دام جهان جسته، باز آ که زیارانی
 هم آبی و هم جوئی، هم آب همی جوئی
 هم شیر و هم آهوئی، تو بهتر از ایشان
 هر دم زتوزیب و فره از ما دل و جان و سر
 بازار چنین خوشتر، خوش بدهی و بستانی
 "دیوان شمس"

آری در واقع امر اگر بخواهید، بسنا بر این نیست که شرحی از پریشانی و بسی
 سر و سامانی خود باز گوئیم، نظر بر اینست که قدری از خود سخن بگوئیم،
 ببینیم چه بوده ایم و اکنون چه هستیم، با باز شناختن خود دریابیم که بر سر
 ما چه رفته است و یا درست تر بخواهیم بر سر ما چه آورده اند، بدین اعتبار است
 که موضوع گفتار به گذشته ای مربوط میشود که ظاهراً بدور از ذهن امروزی ماست،
 هم از جنبه زمانی و هم از جهت فکری. خود من نیز از خود پرسیده ام که مصباح
 گفتگوی از مولوی، در پاریس این قدس الاقداس فرهنگ و تمدن غربی، که همه

شرق اصیل را به پیشیزی نمیگیرد ، از مولانا حرف زدن که درست برعکس از فصل ، از گسستن از خویشتن خویش ، در فغان است و روزگار وصل را باز میجوید ، بقول اخوان ثالث قصه سر ما و ندان نیست اما هرچه بادا باد ، بقول مولانا شمع سان تا نرنی در سروجان آتش عشق

همچو شمع تن شود دیده پر انوار امروز

باید گفت و باز گفت که ما از خود بدوریم و اگر بخواهیم زندگی زنگ یا رومی روم شویم و اگر بخواهیم راه کعبه یا ترکستان را برگزینیم بهتر حال باید بدانیم چه هستیم و چه میخواهیم بکنیم ، باید خود را بشناسیم و مگر نه خود شناسی اساس همه شناسائی های دیگر است . و مگر نه اینست که رهائی از قید از خود بیگانگی با آگاه شدن بدان میسر است . و مگر نه اینست که ما امروز بهیچ کاری توانا نیستیم برای آنکه از خود بیگانا شویم .

تا نگردي آشنا زين پرده رازی نشنوی

گوشه نا محرم نباشد جای پیغام سروش

درین جا برای آنکه سوء تفاهم پیش نیاید به نکته ای اشارت باید کرد و آن اینکه غرض از این شناسائی ها قبول درست همه آن چیزها نیست که باز می شناسیم و هم البته نفی مطلق آن چیزها را در بر ندارد .

در این بحث مبتنی بر سیر جد الی (دیالک تیک) و در حرکت بسیاری نکات و مطالب روشن میشود و همین است هدف ما و لاغیر ، چرا که من معتقدم مطالعه عینی راجع به جامعه ما در امروز ، باید مطالعه ای تام و جامع باشد و این تمامیت و جامعیت و کلیت در خلاصه صورت پذیر نیست والا یا تبدیل به نشخوار کنندگان مطالب دیگران میشود و یا در حد اعلی مترجمان بهیچیز آثار ایشان . يك نکته هم برای ما کم و بیش روشن یا مسلم است که درین روزگار اخیر ، درین روزگار وانفاسی که خصوص از چهل و چند سال قبل آغاز شده است ما را از همه چیزمان بریده اند ، خصوص از فرهنگ و تمدن و تاریخ چه ارده قرن اخیرمان ، تمدنی که اگر نام جامع الاطراف بی بدان بخواهیم بدیم جز نام تمدن و فرهنگ اسلامی نخواهد بود ، اما همانطور که در آغاز این گفتار از قول مولانا نقل کردم ، راه دانی و نامه خوانی را از ما گرفته اند تا بجای آن ما را به بیراهه بکشانند و ننگ و عار نامه

بگوشمان فروخوانند ، تمدن و فرهنگي بما هديه کنند که نفی انسانیت و بشریت را شعار خود کرده است و میدانید و میدانیم که از شرق دور ، ویتنام گرفته ، تا شرق نزدیک و فلسطین و از قطب شمال تا قطب جنوب ، همه جا را زیر آتش و خون دارد و تازه هم متدن است .

باری نخست باید خودمان بشویم با زدن سر پیل و سپس ایجاد پل و باز یافتن هویت فرهنگیمان ، در آن حالت است که مطالعه عینی مابه قضاوت درباره عناصر ترکیب کننده این فرهنگ تواند پرداخت و باید و نباید را بزبانی که مردم خواهند فهمید تواند گفت و روشن خواهد شد که چه چیزهایی را باید نگاه داشت و از چه چیزهایی باید دست شست ، از آنجاست که انقلاب فرهنگی آغاز میشود . این کار کاری سخت است ، و دور و دراز اما از راه پیمائی طولانی نباید هراسید چراکه : بهای آبله رفتن به از نشستن باطل که گر مراد نیابم بقدر وسیع بکوشم .

نکته دیگری را هم باید یاد آوری کرد ، آنگاه به متن گفتگو پرداخت و آن اینکه اگر گاه گذار به لغات دشوار و نا آشنا و نا مانوس و یا باصطلاح ادبیان لغات وحشیه ای برخورد میشود ، هر من ببخشایند و هم عذر من را بپذیرند اگر جملاتی یا کلماتی عربی در ضمن کلام هر زبان جاری میشود که : العذر عند کرام الناس مقبول و یا پارسی : پوزش در نزد مردمان بزرگوار پذیرفته میشود و البته میدانم که این عربی خوانی مخالف آن است که در دل همه میکند و مولانا هم میگوید که : پارسی گو این زمان تازی بهل هندوی آن ترک باش از جان دل* (۱)

اما در کنار همین لغات قبحه ، کلماتی ظاهرا پیش پا افتاده و عوامانه را هم خواهید شنید . علت آنست که بگمان من باید زبان فارسی را ازین ناتوانی و فقری که به عمد برای آن دست میاگرد مانند رها ساخت و اینکار را حتما باید بانجام رساند تا بتوان مطالب جدی را بیان کرد ، چرا که بی هیچ رودربایستی همه زندگی در خم و خواب و خشم و شهوت یا به تعبیر قدیمی دیگر در جلق و حلق و دلق خلاصه نمیشود . از زندگی علمی محض ، یعنی از انزوا و تجرد و بیکار دنیا کارند داشتن و زندگی گیاهی داشتن محض گرفته تا زندگانی سیاسی و اجتماعی

* - اشعار از روی مثنوی چاپ ۱۳۴۱ م توسط اسیر کبیر (که مطابق با نسخه طبع ۱۹۳۳-۱۹۲۵ نیگلسون میباشد) نقل شده است . برای پیدا کردن محل اشعار در نسخه مذکور به حواشی پایان این گفتار رجوع کنید .

معنی یعنی بکار همه دنیا کار داشتن ، همه و همه نیازمند زبانی است قوی ، غنی ، قریب و الا نمیتوان فکر کرد ، زیرا فکر نیازمند وسیله ای برای بیان است ، که در باره خود این وسیله بیان نیز باید قلا فکر شده باشد و حساب و کتابی روشن و دقیق برای آن فراهم آمده باشد تا فکر بتواند با دقت بیان شود و تا حدی که ممکنست حقت خود را بنمایاند . خلاصه آنکه میان فکر و زبان همواره آن سیر جدالی و حرکت لایمقطع وجود دارد و به محض آنکه این سیر جدالی و حرکت به سکون بدل شود حال و روزگار امروز پیش میاید .

پس اگر بخواهیم این زبان را بار دیگر کشف کنیم باید از زبان علمی قدیمان سود بجوئیم و اگر در این زبان غور و بررسی کنیم ، بشرط آنکه به حرفهای کسانی که میخواهند ما را از خودمان جدا کنند و بابه تزهائ فضائی که در این فرنگ برای خوش آمد اربابان فرنگی در باب ضعف عقلی و فکری و فرهنگی و مذهبی و زبانیان نوشته میشود توجه نکنیم و خودمان مردانه به پایه و مایه کار برسیم در خواهیم یافت که زبانی علمی و فنی داریم حتی مرکب از لغات فارسی بسیار زیبا و قابل درك و فهم ، البته همانطور که گفتم بشرطها و شروطها . علاوه بر زبان علمی قدیم باید به زبان امروزیان هم که متأثر از زبان های دیگر است برسیم و تا حدی آنها را از قید ترجمه آزاد کنیم و در پیراستگی اش بکوشیم .

زبان سومی هم هست که باید بدقت و ظرافت از آن سود جست و آن زبان مردم بمعنی اصل کلمه است ، یعنی زبان مردم کوچه و بازار شهر ، کوخ و کومه ده ، راه و بیراه کوه و بیابان که با مثل ها و مثل ها چه غنائی که بزبان فارسی ماتوانند بخشید . و هر سه این زبانها را که هم اکنون بدقت از هم جداست باید با رعایت نکات صوری و دستوری زبان در هم آمیخت و زبانی تازه پدید آورد که بار دیگر :

شکر شکن شوند همه طوطیان هند

زین قد پارسی که به هنگامش بسرند .

این نکات که باز گفتم همه را با موضوع اصلی سخن ربط مستقیم است و حاشیه زائد بر اصل نیست چرا که خواهیم دید مولانا نیز از فصل شکایت دارد و خواهان وصل است در چه روزگاری ، در زمان اشغال ایران توسط مغولان و هم یکی

از افراد معدود است که در عصر خود در خصوص زبان ، این راه و رسم را وجهه همت ساخته است و به حق شاید با ناصر خسرو و تن از پیشوایان و پیشگامان این گونه پارسی غنی هستند و بنابراین اگر برخی لغات وحشیه یا حتی رکیکه در این گفتار ، بگوشتان رسید حمل بر بی ادبی نکنید و بمعنی و هم براه و رسم توجه کنید که فرمود " بخور مغز پسته بیند از پوست "

سخن را کوتاه کنم و باصل مطلب بپردازم که این نکات قابل طو و تفصیل بیشتر و بحثی جداگانه است ، بنابراین بقول مولانا :

شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر .

و تا آن وقت دگر برسد به کار کونی بپردازیم که یاد آوری چند نکته در خصوص مولانا جلال الدین بلخی است که از وی بعنوان انسان متعهد یاد کرده ام و اکنون :
گر بریزی بحر را در کوزه ای چند گنجد قسمت یک روزهای

این گفته نا بجا نیست که مثنوی مولانا دریائی ژرف است . شناسائی این ژرف دریا کار یک ساعت و دو ساعت نیست . مهتاب شمی باید و حالی و مجالی تا بتوان از شراب سخن این ژرف اندیش ، آزاد مست شد ، و بهر حال درویشانه باید گفت که اگر وقت و حال و مجال هم باشد ، اینکار ، کار نیست مرد افکن و

شرح این قصه مگر شمع بر آرد بزبان زنه پروانه ندارد سخن پروائی
اما عجاله آنچه درین محدود و مایه اندک میتوان بدان رسید ، اینست که بهینیم مولانا کیست و حرف و سخنش را با دنیای امروزی ما چه مناسبتی است و آیا آنطور که من میخواهم مولوی را بشناسم و شناسانم متعهد است یا نه ؟
اینکار را با توجه به چند نکته باید بانجام رسانید . قصد در این گونه جستجوها باید برین باشد که چگونه میتوان از سنتهای کهن و آثار هنری ارزشمند در ساختن فکر و راه و رسم تازه سود برد . باید دید آیا میتوان مفاهیمی را که امروز در ساختن فرهنگی نو ، ضد استعماری و مردمی که بدان نیازمندیم در آثار متفکران خود بیابیم یا نه ؟ و آیا در برخی موارد میتوان در تعابیر آنان مضامین امروزی را یافت و یا بهر حال مضمونهای انقلابی بخشید یا نه ؟ والا قصد و غرض نبش قبر کردن و مطالعه سنگ قبر شاعران و نویسندگان نیست ؛ و هم آهنگ آن نیست که شاعران از زمانه ~~ش~~ جسدا

سازیم و کار او را در خلا بررسی کنیم و تحقیقی عرضه کنیم ، که نه منتی را برکند و نه کلیت و جامعیتی را بیان نماید . خلاصه باید دید که مولانا بعنوان انسان در جامعه ای که بسر میرده است چگونه میاندیشید و چرخ زمانهای را که زندگانی ها را به چنبره میگذارد و بر غیر مراد میگرداند چسان بر هم زده است . در يك کلام بعنوان انسانی که بسوی جامعیت میروند و انسان جامع میشود چقدر توانسته است از آزادی استفاده کند برای خود و دیگران ، برای جمع و جماعت . و چقدر توانسته است بعنوان يك انسان قبل از آنکه شاعر ، نویسنده ، پیا هنرمند ، صنعتگر ، و . . . باشد ، متعهد باشد در برابر خلق و مردم و پس از آن با صفت شاعر و نویسنده تا چه حد باین تعهد وفادار مانده است . در واقع شرح حال و قال هر نویسنده و شاعر ، نظیر هر انسانی که جزئی از جماعت است (و از جمله مولانا) شرح حال پیروزی آزادی انسان ، بر جبر و اختیار زمانه است ، که همه اندیشمندان جهان در اندیشه آن بوده اند .

اما اگر شاعر و نویسنده را ازین مقام و موقع بدر آوریم و حرف ویرا در خلا بیان داریم شرح این مبارزه را نمیتوان داد همانطور که در مورد نویسندگان و شعرای ایرانی چنین کرده اند و شرق شناسان و هم مقلدان ایرانی آنان از یکسو تنها باصل و نسب آنها پرداخته اند و از سوی دیگر شرح عقاید و نظرات آنان را در خارج از محدوده اجتماع و در عوالم مجردات بیان داشته اند ، در نتیجه فی - الفل عرفان اصیل ایرانی را با عرفان و تصوفی که در بوق و تهریز و خرقهای که مستوجب آتش است خلاصه میشود هو عویه و یکسان دانسته اند . در آن تصوف اصیل نفی نفی انسانی را یاندرده و یا رندانه و بعد از سر آن گذشته اند و توجه نکرده اند که فلان یا بهمان عارف واقعی در دوران و انفسائی ، نظیر روزگار ما که همه چیز را با دم و دینار میخریده و میفروخته اند ، نه گفته و نفی نوکری و حلقه یگونی و غلام خانه زادی را تبلیغ میکرد است . نفی نهاد ها و موسسات موجودی را میکرده است که در آنها نرق و برق و زور و قدری و اشغال مغولی سندنشین بوده است . اگر بدین گونه با مسائل برخورد کردیم ، فی المثل ناصر خسرو - قبادیانی را بهتر خواهیم شناخت . مردی که وقتی با فکر و عقیده اش در میافتند وی نیز با آنها در میافتد ، در کجا ، در بلخ که آن را چنین گزارشگری میکند که

در بلخ ایچند زهر آسب میخوار و دزد و لوطی و زن باره
 و دوستدار آل رسولی تو از خانمان کنند آواره
 و در این اوضاع و احوال ناصر خسرو وظیفه خود را قیام بر ضد این نظام
 می بیند و میگوید :

چو بی نظامی دین را نظام خواهی داد
 نظام دنیا نك بی نظام باید کرد
 و هم بدین گونه است که ما در اینجا مولانا را خواهیم شناخت ، اما یکبار دیگر
 تکرار کم که از مفاهیمی که بیان داشته است تنها نمونه هایی را عرضه میتوان کرد ، چرا
 که با نظری سریع که درین اواخر بر مثنوی افکنده ام غیر از مفاهیم فلسفی صرف بیش
 از ۲۵۰ مفهوم اولی و اصلی اجتماعی در کار وی یافته ام و میتوانم به جرات
 بگویم که تازه این مفاهیم نیم آن نیست که میتوان در مثنوی یافت اما از این ۲۵۰
 مفهوم اولی تنها من باختصار میتوانم از چهار پنج تایی آنها حرف بزنم بقیه میماند
 که البته به برخی از آنها احتمالا در طی گفتگو و بحث میتوان پرداخت .
 کرده متن اصلی این گفتار بدین ترتیب خواهد بود که نخست خواهیم دید روزگاری
 که مولانا در آنجا پیدا شده چه گونه روزگاری بوده است . آنگاه بشرح حال
 مختصری از مولانا خواهیم پرداخت ، سپس به ترتیب از روش کار وی و عقیده اش و ارجاع
 بزبان و بیان گفتگو خواهیم کرد و آنگاه پژوهش خواهیم نمود . که آیا مولوی
 گزارشگر اوضاع و احوال زمان خود هست یا نه ، اگر بدینسان ویرا آینه دار آن
 زمان یافتیم ، خواهیم پذیرفت که مولانا به وظیفه خود و تعهد خود که بیان واقعیت
 است توجه کرده است ، و از پس پشت این نکته بدین امر میپردازیم که مولانا از
 جمع و جماعت چه میفهمد و وی را چه کاری فرامیخواند ، راه و رسم وی در بیان مطلب
 چیست ، در انسان چه میبیند و مسیر انسان و یا انسانیت را چگونه دیده است و راه
 رسیدن به هدف را چگونه ترسیم کرده است و سرانجام با بحث مبارزه بعنوان وسیله
 برای وصل یا پیوستن به نتیجه این گفتار خواهیم رسید .

روزگار مولانا *

چنانکه از این پس خواهیم دید مولوی هم عصر مغولان است وی متولد بسال ۶۰۴

* - با استفاده از کشاورزی و منابع ارضی در ایران عهد مغول از پطروشفسکی ۱ جلد ترجمه کریم کشاورز
 انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی صحائف ۸۲-۱۱۱ ج ۱ و ۱۸۵ ج ۲ و ۱۰۶ ج ۳ و ۱۲

هجری قمری و متوفی بسال ۶۷۲ هـ. ق. است.

نخستین حمله مغولان بایران شهر آن زمان در تاریخ ۶۱۶ هجری قمری صورت پذیرفته است. کشور گشائی مغولان و اشغال ایران توسط آنان ضجر بویرانیهایی عظیم گردید، هر چند که این سرزمین همواره مرکز تاخت و تاز اقوام و قبائل بوده است اما ویرانیهای مغولان در حد خود بیسابقه است، این حمله ها نیروهای تولیدی ایران را بلکی و یکسره نابود ساخت، در ضمن فتوحات چنگیز شیوه بیرحمی ها و ویرانیها نظام یافته بود بدین بیان که "امحا" دسته جمعی مردم غیر نظامی و تخریب کامل نواحی مختلف "جزو این شیوه هاست دروش سرداران چنگیز مبتنی بر اعمال ترور و ارباب منظم و مدون بود، این امور از بالا رهبری و اجرا میگردد. هدف این روش آن بود که تمامی عناصری که ممکن بود مقاومتی ابراز کنند بطور متشکل کشتار شوند و مردم غیر نظامی نیز بترسند و در کشور مفتوح وحشت عمومی ایجاد گردد. این روش چنگیزی مورد خواست و دلخواه سران صحرا نشین مغول بود چرا که «نه تنها مقاومت طرف را فرومیشاند و غارت و چپاول را آسانتر میساخت و بصورت متشکلی در میآورد، بلکه افراد صحرا نشین را هم که در لشکر کشی شرکت داشتند بزنجیر انتظام و انضباط مقید میساخت و مانع سرکشی آنان میگردد»

این روش از دو نظر مهم بود هم از لحاظ چنگیز خان، زیرا "وحدت سیاسی مغولستان در زمان چنگیز فقط بدین شرط امکان داشت که مورد پشتیبانی بزرگان صحرا نشین باشد و هم از نظر بزرگان صحرا نشین مغول چرا که این پشتیبانی در صورتی شدنی بود که منبع غنائم یعنی جنگ از میان نرود بلکه برعکس توسعه بیابد بدین سبب هم از آغاز کار کشور گشائی برنامه چنگیز خان براساس این روش قرار میگرفت "که بخورد و بخوراند و آجیل بدهد و آجیل بستاند".

در باره روش ترور و ارباب متشکل چنگیز خانی فقط یک قسمت از مطلبی را که صاحب جهانگشای جوینی نقل کرده است، یاد میکنیم و قیلا متذکر میشویم که این تاریخ نویس تازه خود هوا خواه دستگاه مغولان است و از عمده دستگاه ظلم با اینهمه اینگونه گزارش میکند "هنگامیکه لشکریان چنگیز شهری را محاصره میکردند فقط در صورتی مردم آن شهر امان میدادند که بید رنگ تسلیم شوند و آنهم نه همیشه.

اما اگر مردم مقاومت می‌ورزیدند لشکریان چنگیزی پس از اشغال شهر، ساکنان آن را در صحرا گرد می‌آوردند و پس از پنج تا ده روز که فاتحان غارت شهر را به پایان می‌رساندند و اموال غارتی را تقسیم می‌کردند به مردمانی که در صحرا گرد آورده بودند میرداختند. نخست سپاهیان آنان را به قتل می‌رساندند و افراد خانوادها و بزرگان تقسیم می‌شدند و صنعتگران چیره دست بصورت برده در می‌آمدند و سرانجام مردان جوان و تندرست شهرها و خصوصاً قزاق را برای "حشر" می‌گرفتند یعنی برای کارهای سخت و محاصره بلاد دیگر و خدمات فاتحان هنگام بهیار افراد "حشر" را در صف مقدم لشکریان قرار داده آنها را هدف تیر هم می‌پاشان قرار می‌دادند.

شهرهایی که کلبه ساکنان آن و گاهی روستاهای اطرافشان از دم تیغ گذشته‌اند کم نیستند، شهرهای اترا و مورگنج و تروند و نسا و مرو و بلخ و نیشابور و سجزار و طوس و ری و قزوین و همدان و مراغه و اردبیل و نخجوان و ... از اینس ردیف شهرها هستند.

بگفته جوینی که تازه از هواخواهان مغول و از عطف دستگاه ظلم است، پس از کشتار عمومی مرو (در سال ۶۱۸ هـ - ۱۲۲۱ م) شمارش کشتگان (توسط ضحیان اسیر) ۱۳ روز بطول انجامید. گاهی که عدد محکومان بکشتار دسته جمعی بسیار زیاد بود سرداران چنگیز بردگان اسیر خویش را هم مجبور می‌کردند که در قتل محکومان شرکت جویند.

بدینسان می‌بینیم که فاتحان می‌کشیدند با بکار بستن این شیوه ها نه تنها مقدرات نظامی دشمن را از پیش پای بردارند بلکه وحشتی هم در عموم ایجاد کنند و مقاومت مردم را بکل درهم بشکنند. شایعه پراکنی وسیله عواطف مخفی چنگیز خان در آسیای وسطی درین کار بسیار مهم بوده است. محمد بن قیس رازی، صاحب المعجم ازین شایعه پراکنی ها و ترس ناشی از آن یاد میکند. منابعی که موجود است اینطور نشان می‌دهند که در همه جا در آسیای وسطی، ایران و ارمنستان، متکررترین و فعالترین مبارزان بر ضد لشکریان چنگیز حاکم مردم مخصوص قشرهای پائین ساکنان شهرها (پیشه وران و بهنویان) شهری بوده اند. نقش رهبری شهر-

نشینان در دماغ شهرهای سیکاک و شاش (پاتاشکند و چاچ) و مروهرات و بیلقان و گنجه و آبی معروف است، و این امرحتی علیرغم اراده فرمانروایان این شهرها بوده است. عصیان مجدد شهرهایی که بدست مغول افتاده بود کم نیست و نمونه های مروهرات و همدان ازین قبیل است. این مقابلهتصادفی نیست چرا که درین مبارزه مسئله جنگ میان دو گروه از خان هادریان نبوده است بلکه اشغالگران مغول عامه و مغلان را تهدید میکردند. تعطیل عظیم نفوس ایران و انحطاط و درسیاری از جاها امحاء شبکه آبیاری نتیجه این حملات بوده است. کلیه مردم در دست هزارنفری به نقل از مناقب افلاکی فرمان چنگیزخان در سال ۶۱۷ (۱۲۲۰ میلادی) از دم تیغ گذشتند.

و برین ویران سزا اداره حکومت مغولان بنیاد نهاده شد که همدستان ایرانی به ترتیب و تنظیم آن پرداختند. صحرا نشینان مغول از کمک بزرگان غیر صحرا نشین و زمین داران شهرستانها (که اکثرا ایرانی بودند) و هم مستوفیان و قضیان بسر - خوردار بودند. حکومتی که بدین ترتیب ایجاد شد بر تنه مردمی که در شهر و روستا باقی مانده بود حکم میرانند.

در کار حکومت و جریان عده وجود داشت که جریان نخست در دوره ای که بزندگی مولوی مربوط میشود حاکم بود، و جریان دوم در دوره های بعد اندکی بسط و توسعه یافت. طرز فکر نخست را بیشتر بزرگان صحرا نشین مغول و ترک داشتند. اینان خود را چون افراد اردوگاهی نظامی در سرزمین دشمن میسرند و میان اقوام اسکان یافته فرمان بردار و نا فرمان فرقی قائل نبودند. از دستة نخست مالیات سنگین و از دستة دیگر غنیمت جنگی می ستانند.

سودجو ترین و لاقیدترین کارمندان محلی ایرانی و هم چنین آنها که مالیاتهای دولتی را بمقاطع می گرفتند (و از مستخدمان دولت و بازرگانان ممتاز بودند و با فاتحان رابطه نزدیک داشتند) باین جریان پیوسته بودند. همه اینان دستگاه

چاچ - چاچ پاتاشکند کهنه، کارسیر دریا در ماوراءالنهر است. آبی، در ارستان واقع بود و خرابه هایش در ترکیه فعلی است. بیلقان در قفقاز قرار دارد.

غارت همگانی مردم خراج گزار را وسیله‌ای میسرند که با کمک آن میتوان بسرعت ثروت فراوان اندوخت صاحب و صافی از بها، الدین محمد جوینی حاکم اصفهان بدینگونه سخن میراند که در اثر ظلم و ستم وی "چند هزار تن بانواع قتل و تنگیل و مثله و اغراق و احراق و تادی مدت حبس از قسمت معصومه حیات بهسه وحشت خانه مطموره مات پیوستند."

جریان فکری دیگر که برخی خانهای مغول و بیشتر اهل قلم محلی ایرانی (دیوانی) و تاجیکی و اکثریت تجار با آن موافق بودند طرفدار سیاست مرکزیت و بهره کشی نظام یافته و تثبیت شده بود و بهر حال این جریان نیز در دوره بعد بنحوی دیگر در خانه خرابی مردم خرده پا که اکثریت اهالی را تشکیل میدادند دخالت داشت.

نکته‌ای که شایان توجه است اینست که هجوم مغول نظام زراعی ایران را یکسره از میان برد و در نتیجه جمعیت روستاها امکان زندگی در روستا را نداشتند. افزایش فاحش بهره کشی و خودکامی و بیرحمیها بهیژه از جانب بزرگان لشکری چادر نشین، نمایندگان قدرت نظامی مغول، موجب فرار دسته جمعی روستائیان گردید.

دولت مغولی و خصوص بزرگان لشکری صحرانشین در منع این نقل مکان دینفع بودند و فراریان را اجباراً بنقاط مسکونی باز میگردانند و آنان را مقید بزمین میساختند از این دوره است که ما با رعیت بی پای یعنی رعیتی که با ده خرید و فروش میشود، برخورد میکنیم، این ماجرا نه فقط در ایران و ارمنستان پیش آمد بلکه حتی مغربزی مورخ مصری میگوید که این وضع که قبلاً سابقه نداشته در زمان مغولان پدید آمده است و در نوشته وی چنین میخوانیم که:

لا يعرف هذه الابدۃ التي يقال لها اليوم الفلاحه و يسمى المزارع القيم في البلد فلاحا قرارا فيصير عبدا قال لمن اقطع الطلک الناحیه الا انه لا يرجو قطان يسباع ولا ان يعتق بل هو قن ما بقى و من ولد له كذلك *

"پیش از این این گونه وضعی را که امروز فلاحی میخوانند کسی نمیشناخت. در این رسم فلاحی، مزارعی که در سرزمین مقیم است فلاح مستقر نامیده میشود و بصورتبند کسی در میآید که ملک آن ناحیه بصورت اقطاع بوی واگذار شده است. اما این

بنده بهیچوجه امید آن نخواهد داشت که فروخته گردد و یا آزاد شود ، بر عکس وی تا زنده است بنده است و فرزند وی هم که از وی متولد گردد ، همانسان بنده خواهد بود . *

بنابرین فرار از روستاها بصورت جریان مقاومتی عظیمی درین روزگار تجلی میکند و همچنان ادامه مییابد تا بدانجا که برای جلوگیری از آن، آزادی نقل مکان محدود میشود ، در یکی از اسناد که فرمان انتصاب شخصی (پهلوان فخرالدین احمد) بسمت امیر عس اردو یاد است میخوانیم که :

”نوکران جلد تعین کرده هر شب به محافظت بازار مشغول گردد اگر کسی از رنود و اوهایش به تردد ببیند گرفته و به عس گاه ببرند تا او به تحقیق حال آنکس مشغول شده اگر محل تهمت باشد موقوف داشته تا دیب و بازخواست بلیغ بجای آرد و اگر مردی پیشه کار و یا از تهمت دور باشد رسم عسی (جریمه که بخاطر شبگردی می پرداختند) سته رها کنند * *

این فراریان یا بمحللهائی میرفتند که بهره کشی متعادل تر بوده و یا بکوهستان و جنگل پناه میرده و وارد دسته عاصیان کوهستانی میشدند که علیه دولت ایلخانی و سران فتوای آن بجنگ نامنظم میرد اختند . در حدود سالهای ۶۷۹ و ۶۸۹ که خرابی اقتصاد و کشاورزی و سنگینی با مالیاتها و فقر روستائیان به حد اعلی میرسد این وضع طوفانی تر میشود رشید الدین فضل الله شرح جالب توجهی از فعالیت این دسته ها میدهد ، بدیهی است که وی بعنوان مامور ارشد ایلخانان و مورخ رسمی ایشان فعالیت این دسته ها را ضر بحال ملك و دولت میسر و آنان را مطابق معمول با کلمات راهزن و دزد یاد میکند (جامع التواریخ ورق ۶۴۲ و ۶۴۴) معبدا از گفته های وی روشن است که صحبت بر سر يك نهضت وسیع است ، کسانی که بکوهستان و جنگل پناهنده شده بودند با محیط سابق ترك علاقه نمیکردند بلکه بر عکس از حسن توجه کامل و یاری محیط مزبور برخوردار بودند بگفته رشید الدین عده ای از ساکنان روستا و نواحی با ” راهزنان ” یکی میشدند و راهنمائیشان میکردند .

* - ضاسبات ارضی ، ص ۱۷۰

* * - ضاسبات ارضی ، ص ۱۸۸

"در تمامیت شهرها جاسوس داشتندی تا از عزیمت اصناف مردم ایشان را خبر کنند" دوستان شهری این "راهزنان" اصطلاحی کالای ضروری را بایشان می‌رسانیدند و ایشان را "در میان هر قومی از صحرائنشینان و دیه نشینان، دوستان و شر یکان بودند" و نیز رشیدالدین از توجه مردم باین گروه سخن میگوید "اگر در حوالی خیلی یادیهی یا شهری راه زدندی، هرچند نزدیک بودی و دفع آن ممکن اهل آن موضع در نمی‌آمدند" * (یعنی مداخله نمی‌کردند) اما برعکس "اهالی، مسیر دستجات لشکری خان را به عاصیان اطلاع میدادند" ** *

و نیز رشیدالدین میگوید، وقتی این راهزنان اطلاعاتی درباره مسیر فلان و یا بهمان کاروان بدست می‌آوردند :

"حال آن طائفه مشروح میدانستند (و چون بکاروان حطه میکردند) بانگ زدندی که ما را با آنانکه چیزی ندارند یا کمتر دارند کاری نیست، جماعت (یعنی آنانکه نداشتند و یا کم داشتند) جدا شدند و دزدان دیگران را میزدند و میکشند" ** * و این اوضاع و احوال رسم جاسوسی و گزارش دادن را پیش آورده بود. رشیدالدین میگوید غازان خان ضمانت مشترك را در نقاط روستائی معمول داشت باین معنی که روسای قرا، میبایست مسئولیت عبور و مرور کاروانها را بعهده بگیرند و جوابگوی خطرات باشند و اگر در نقطه ای بکاروان حطه میشد ساکنان روستاهای مجاور آن نقطه سخت تنبیه میشدند، همچنین به گزارش دهندگان که "راهزنان را معرفی میکردند مرتبه "ترخانی" میدادند (غازان) یعنی ایشان را از پرداخت هرگونه مالیاتی معاف میکردند و تا به جرم که مرتکب میشدند از مسئولیت و تعقیب قضائی مصون بودند.

باری همین چند نکته کوتاه برای تشریح اوضاع و احوال دوران اشغال مغولان ما را کفایت میکند، ما بزودی خواهیم دید که مولانان نیز این وضع را گزارشگری میکرد و در پرتو آنچه هم اکنون از شرحش فراغت یافتیم در خواهیم یافت که چرا مولوی فلان یا بهمان نظر را داشته است. اکنون بشرح حال مولانا میردازیم.

* - مناسبات ارضی، ص ۳۰۹

*** - مناسبات ارضی، ص ۳۱۰

شرح حال مولانا *

نام و نشان وی را جلال الدین محمد بن شیخ بهاء الدین محمد بن حسین بلخی مینویسند ، در ششم ربیع الاول سال ۶۰۴ بدینیا آمده است و در پنجم جمادی الاول ۶۲۲ روی در نقاب خاک کشیده است .

پدرش از بزرگان صوفیه است ، میگویند از غزالی خرقه بوی رسیده است ، توجه مردم بلخ به پدر مولانا بیش از حد بوده است بد انسان که سلطان محمد خوارزم شاه از اقبال مردم بوی هراسناک میکرد و ویرا بمهاجرت یا به تعبیر دیگر تبعید ناگزیز میسازد . مینویسند که بسال ۶۰۵ بهاء الدین ولد یعنی پدر مولانا بسر سر منبر محمد خوارزمشاه را مبدع یا بدعت گذار خطاب میکرده است . تبعید پدر مولانا بین سالهای ۶۱۰ تا ۶۱۶ است یعنی که مولانا ۵ تا ۱۱ ساله بوده است . مولانا بدین اعتبار در همان آغاز زندگی طعم دریدی را میچشد و این دریدی برای آنست که سلطان وقت حاضر نیست مرد دیگری را در قلمرو خود ببیند که کلام و سخنش خریدار دارد و به بیانی دیگر بیان نیروی خود جوش جامعه زمان است خوارزمشاه به پدر مولانا پیغام فرستاده بود که " ما رو پادشاهیم که در یک اظیم نتوانیم گنجیید " .

مولانا و پدر از بلخ عزیمت میکنند و عجیب است این بلخ که هم دادگاهش ، به ادگاهی تاریخی است و هم آدمیزادگانی را که آواره میکند و هم خلق و خوی مردمانش . بهر حال این مسافر کولبار بر دوش از شهری بشهری و دیاری بدیاری سفر میکند و عاقبت الامر در ترکیه کنونی در شهر قونیه رحل اقامت میافکند . پدر مولانا در قونیه حوزه فرهنگی و علمی خود را د اثر میکند ، و مولانا درین شهر بدرس خواندن میرد از د . در سال ۶۲۸ یعنی در بیست و چهار سالگی به جای پدرش بر مسند تدریس تکیه میزند و سال بعد یعنی در سال ۶۲۹ که مولوی همچنان غرق درس و بحث است به سید برهان الدین ترمذی که با پدر مولوی مانوس بوده است و از بلخ به قونیه میاید ، بر میخورد . توجه داریم که سید برهان الدین از عرفای بنام است ، اما از بلخ که بدست مغولان ویران شده است میاید و خود نیز ترمذی است . شهر دیگری که پیش ازین گفتیم با خاک یکسان شده است و وی بهنگام حمله

در آن شهر بوده است . شاید این دو ویرانی را در روحیه این شیخ تاثیر
 بوده است و بعید نیست که بسیاری ازین تاثیرات به مریدش مولانا انتقال یافته
 باشد . سید برهان الدین بسال ۶۳۸ وفات میکند و ازین سال تا سال ۶۴۲
 مولوی بارشاد میردازد و ده هزار تن در اطراف وی گرد میایند درین سال یعنی
 در ۶۴۲ و بسن سی و هشت سالگی به قلندری شمس تبریزی نام " شیخ شمس
 الدین محمد بن علی بن ملک دات تبریزی " بر میخورد و درگروه میشود اما اگر
 درست بنگریم این درگرونی در یک لحظه نیست ، روزها و هفته ها طول میکند
 تا حرف و نقلها جا باز کنند و همین جاست که در روحیه مولانا تحولی پدید
 میشود ، که البته تا حدی جهش است ، اما بهر حال مراحلی دارد . مراحلی
 که در طی حالات و مقامات عرفان نظری بتفصیل بیان میشود و یکسره نیز از امور
 ذهنی نیست ، بلکه باعتباری طی مراحل ، از خام بودن و پخته شدن و سوختن
 است . همانطوریکه بعدا خواهیم دید مثنوی بیان منتظم همین سیر و سلوک و
 باصطلاح تجریت زنده و حی مولانا است ، تجربه آن خود جوشی طبیعی و پر جوش
 و خروش که اندکی بر آن لگام زده شده است درین دوره مولانا در همه آنچه دیده
 و خوانده و شنیده است تجدید نظر میکند و وقتی بخود باز میگردد آدمی دیگر
 است پس از بازگشت بزندگی عادی مجددا بکار میردازد اما اینکار با کار قبلی
 اندکی متفاوت است منبر و محراب وی شاید بر سر جاست اما این منبر و محرابی است
 که ویرا بیشتر به خلق نزدیک کرده است و در میان آنهاست ، دلیل آن صاف و
 ساده همه آنچه ها است از زندگی مردم که در مثنوی بیان کرده است و هر کس
 که اندک توجهی کند در پیابد که اگر مولوی با مردم نمیزیست قاعدتا نمیتوانست
 بدینسان گزارشگر زندگی آنها باشد .

درین دوره که پس از جدا شدن و ناپدید شدن شمس است بخواهش یکی از شاگردان
 و دوستانش بنام حسام الدین وچلیبی بنظم مثنوی میردازد و اینکار از ۶۶۲ تا
 ۶۷۲ که سال فوت مولانا است بدرازا میکند همانطور که خود مولانا در آغاز دفتر
 دوم مثنوی حکایت میکند مدتی میان نظم دفتر اول و دوم مثنوی تاخیر میشود ، ظاهرا
 این تاخیر بدلیل ناراحتی های حسام الدین وچلیبی است شاید هم دو ران دوم

حیرت و سرگشتگی مولانا در آن دخالت داشته است. در عرفان نظری باین مرحله بر میخوریم و اگر بدیده تحقیق بنگریم در زندگی معنوی و فکری بسیاری از آنها که با فکر سروکار دارند (و نه آنها که روشنی و تاریکی اش را بعنوان روشنفکر دکان کرده اند) این مرحله را که مرحله ای توقی است میبینیم هر مرحله ای که آدمی پس از مدتی دو واد و در راه تازه دچار تردید میشود که ای داد مبادا کلاه سرمان رفته باشد که مانند بسیاری به آلف والوف نپرداخته ایم و دل را از صند های مختلف برکنده ایم و خنگ مطلا لگام و مشربه از زناب نداریم و قس علیهذا فعل و تفعّل. این حیرت و سرگشتگی یا منجر به پذیرفتن دور باشها و کورباشها میشود و آدمی را بان وادی وار میبرد که کم شد در آن لشکر سلس و تور و بنده بارگاه سلطان مینماید. و یا آنکه شخص از زرق و برق میرد و از اینکه شیی باشد و متعلق سر باز میزند و بتعبیری دیگر موضوع میشود و عاری بمقام خویش و اشیا برای وی دیگر هدف نیستند بلکه وسیله اند و بدین اعتبار خود واضح میشود.

باری این سوخته دل مولوی نام مولف چند اثر است که از جمله از "فیه مافیة و مجالس سبعة" در نشر و "مثنوی" و دیوان کبیر غزلیات در نظم باید نام برد. مادر حال حاضر بیشتر به مثنوی توجه خواهیم داشت، اما بحق باید گفت که تحلیل دقیق مثنوی مولانا و یا تفسیر مطابق با واقع آن بدون عنایت بدیوان شمس اصولاً دشوار و یا راستش را بخواهید ناممکن است. این دور و مرحله یک سیر جدالی اند و همانطور که خواهیم گفت یکی بیانگر خود جوشی مطلق، نیروی بی مهار و فوری و جوشان و دیگری مرحله ساختن مفاهیم و مطالب است.

دیوان شمس مرکب از غزلیات مولانا است که بیش از چهار هزار غزل دارد و از چهل هزار بیت متجاوز است مثنوی نیز که مهمترین اثر عرفانی ادب فارسی است، دارای شش دفتر است و مجموعاً حاوی ۶۳۱، ۲۵ بیت است با اصطلاح فنی که زود از سر آن خواهیم گذشت مثنوی در بحر رمل سدس مقصور

U / — — U / — — U / — —
 فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلاتن، یعنی
 هشت هجای کوتاه و سه هجای بلند سروده شده است.

هر دفتر با مقدمه ای آغاز میشود که مشهورترین و شورانگیزترین و دلاویزترین

مقدمه ها ، مقدمه دفتر اول است ، این مقدمه ها در بیان چند نکته اصلی فکر مولانا است و در را به جانب تفصیل مطالب از طرق گوناگون و از جمله حکایت و مثل باز کند چرا که بقول مولانا

هست اندر صورت هر قصه‌ای خرده بیان را زمعنی حصه‌ای
اکنون باید ببینیم روش کار مولانا چگونه است و در خصوص لفظ و معنی و زبان بیان چه نظری دارد

روش کار مولانا

در متون مولانا از روشی پیروی میکند که برای خود وی کاملاً روشن و مشخص است و نه تنها باین روش آگاه است بلکه آگاهانه بشرح و بیان آن نیز پرداخته است . اگر بر مثنوی نگاهی سرسری بیفکنیم و مانند ادیبی دور از مردم به آن بنگریم ، از الفاظ و اصطلاحات عوامانه آن تعجب خواهیم کرد ، از اینکه برخی الفاظ رکیکه را بکار برده و مثالهایی باصطلاح خلاف آداب و رسوم زده است بشگفت می‌آئیم و احتمالاً بر وی خرده گیری خواهیم کرد که چرا گاهگاه بتکرار دست می‌زنند و چرا اینقدر قصه می‌گوید و بسیاری چراهای دیگر که به برخی از آنها از قول شخص مولانا در اینجا پاسخ می‌گوئیم .

نخست باید توجه کنیم که مولانا شش دفتر مثنوی و علی الاصل تمامی زندگی خود را يك مجموعه می‌بیند ، بنابراین توقعش آنست که همه این مجموعه باهم در نظر گرفته شود نه اینکه بگونه‌ای از آن توجه شود و در باب آن ان قلت گوئی به میان آید ، چرا که تمامی مثنوی يك هدف را پیروی میکند .

صد کتاب ارهست جز يك باب نیست صد جهت را قصد جز معراب نیست

این طرق را مخلص يك خانه استم این هزاران سنبل يك دانه است

گونه گونه خوردنیا صد هزاجمله يك چیزست اندر اعتبار (۲)

اگر مطالب را گاهگاه تکرار میکند نخست برای تاکید مطلب است ، و دیگر برای آنکه در تکرار است که مطالبی ملکه ذهن میشود و علی الاصول در موقعیتی نظیر موقعیت قبل از همان مثال یا قصه که معروف ذهن است بهتر میتوان استفاده

کرد . نان خوردن مکرر برای رفع گرسنگی در هر ظهر و شام مورد ایراد نیست چرا
تکرار يك مطلب بهمان منظور مورد ایراد باشد . آدمیزاده ای که حال و حوصله
ندارد و اهل تحقیق نیست از حرف حساب طول میشود .

بر طولان این مکرر کردنست	نزد من عمر مکرر سرد نیست
شمع از برق مکرر برشود	خاک از تاب مکرر زرد شود (۳)
گفته ایم این را ولی بار دیگر	شد مکرر بهر تاکید خبر (۴)
بارها گفتیم این را ای حسن	من نگردم از بیانش سیر من
بارها خوردی توان دفع ز بول	این همان ناست چون نبوی طول (۵)

مولانا به قصه اهمیت فراوان می نهد .

کودکان افسانه ها میآورند	درج در افسانه شان بس سر و پند
هزلها گویند در افسانه ها	گنج را میجو تو دور ویرانه ها

آما مولانا به فرق افسانه و اساطیر با تاریخ و امر واقع توجه دارد ، بقول آل احمد از
اساطیر توقع بیان واقعیت تاریخی ندارد تا در نتیجه به تناقض گوئی و احتمالا
پرت گوئی دچار نشود ، اما

ابلهان گویند کاین افسانه را	خطبکش زبوا دورغت و خطا (۶)
ای برادر قصه چون پیمانه است	معنی اندر وی مثال دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل	ننگرد پیمانه را اگر گشت نقل (۷)

درین قصه گوئی و نقل افسانه چون بنا بر تخلیط آن با واقعیت تاریخی نیست بنا
براین آنچه مهم است ماهیت امر و قصیه است ، نه صورت آن ، پس فرقی ندارد که
اینکار یا حرف مربوط به عمر و باشد یا زید ، آنچه مهم است اینست که این مطلب در
جامعه بر سر زبانهاست و بیان کننده مفهوم و معنائی است و گزارشگر يك بسط
آموزی یا حرف حساب است پس اگر این مطلب را به جالینوس از باب افتراء بسته اند
مهم نیست ، جواب ، بکسی میدهم که این مطلب را عرضه کرده است .

در ز جالینوس این گفت افتریست	په جوابم بهر جالینوس نیست
این جواب آنکس آمد کاین بگفت	که نبود ستن دل پر نور جفت (۸)

از هر قصه بلافاصله نتیجه گیری کلی میکند همانکاری که وظیفه نویسندہ است .

ن کرموسی بهر رویش است لیک نورموسی نقد تست ای مرد نیک
 موسی و فرعون در هستی تست باید این در خصم را در خویش جست (۹)
 مثال بهر حال همه مطلب را بیان نمیکند، اما موجب روشن شدن نسبی مطلب است
 هم مثال ناقصی در تست آوردیم ناز حیرانی خرد را و اخسرم (۱۰)
 عشق یا واقعیت در حرکت در بیان و لفظ نمیگنجد، هر چند که تفسیر زبان روشنگر
 است اما عشق بی زبان روشنتر است، در نتیجه عملاً نمیتوان از واقعیت جز
 بطوروری پوشیده سخن گفت علت آن هم عدم امکان بیان همواقعیت در لفظ
 است.

گفتش پوشیده بهتر سر سار خود تو در ضمن حکایت گوش درار
 خوشتر آن باشد که سرد لبران گفته آید در حدیث دیگران (۱۱)
 لفظ ومعنی نمیتواند واقعیت را تمام بیان کند و اگر این توقع باشد
 توقع بی جایی است.

گفت مشکوف و برهنه بی غللول بازگو در فعم مده ای بوالفضول
 پرده بردار و برهنه گو که من می نخسم با صنم در پی سرهن
 گفتم ازریان شود او در عیان نی توانی، نی کثارت نی میان
 آرزو میخواه لیک اند از مخواه بر نتابید کوه رایک بسرگ گاه
 آفتابی کروی این عالم فروخت اند کی گر پیش آید جملہ سوخت (۱۲)
 از هزل نیز نباید روگردان بود بشرط آنکه تعلیم و تحقیق باشد.

هزل تعلیم است آنرا جد شنو توشو بر ظاهر هزلش گسرو
 هر جدی هزلست پیش ها زلان هزلها جدست پیش عاقلان
 مطلب را باید طوری بیان داشت که اولاً مخاطب در یابد، ثانیاً اگر مخاطبان در
 مراتب گوناگون دریافت هستند هر یک باند از خود از مطلب سود ببرند.
 چونکه با کودک سروکارم قتصاد پس زبان کودک باید گشاد
 که برو کتاب تلغز است خرم یامویز و جوز و فسق آورم (۱۳)
 بخصوص عموم خلق را باید در نظر داشت.

آن چنانش شرح کن اند رکلام که از آن بهره بیابد عقل عام
 ناطق کامل چون خوان پاشی بود خوانش بر هر گونه آشنی بود

که نماند هیچ مهمان بی نوا هرکسی یابد غذای خود جدا
درست است که باید نوآوری کرد اما نباید از سنت کهن یکمیره بریده درست است
که گذشته همه چیز نیست ، اما در ساختن آینده میتوان از آن بعنوان یار و مدد
کار سود جست . چشمه نیست . اما جویبار تواند بود .

گرچه هر قرنی سخنکاری بود لیک گفت سالقان یاری بسود (۱۴)
اگر لازم است در سخن تلخ گوئی کرد باید چنین کرد ، تلخ گوئی بعنوان ضربه
یا لطمه (شوک) قابل استفاده است ، اما بگفتار نرم هم باید توجه داشت ،
خلاصه اگر تلخ گوئی تا مرحله از میان رفتن همه چیزهای اساسی باشد بدر نمیخورد ،
به انعطاف پذیری و انحراف ناپذیری باید توجه داشت درین سیر جددالی
اکمال مقابل درشت گوئی و نرم گوئی را باید در نظر داشت والا کار بقطبی شدن
و ویرانی مطلق میرسد که درین مقام نمیتواند مورد آرزو باشد . . .

زان حدیث تلخ میگویم	تا ز تلخیها فرو شویم ترا
ز آب سرد انگور افسرده رهند	سردی و افسردگی بیرون نهد
تو ز تلخی چون کدو دل پر خون شوی	پس ز تلخی ها همه بیرون شوی (۱۵)

اما .

اب گردد و روغن جوشان کنی	دیکد ان و دیک را و بران کنی
نرم کویکن مگو غیر صواب	و سوسه مفروض درین الخطاب

لفظ و معنی ، زبان و بیان در نزد مولانا

قافیه اندیشم و دلد ار من گویم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه اندیش من
قافیه دولت تویی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن
حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را برهم زنم
تا که بی این هر سه با تو دم زنم

آن دمی که آدمش کردم نهان

با تو گویم ای تو اسرار جهان (۱۶)

به محض آنکه با مولانا روبرو میشویم در گفتار وی هم در غزلیات، یعنی در دیوان شمس و هم در مثنوی با مساله خود جوشی و حرکت بطبع مواجه میشویم، مولانا در بحبوحه رعایت قرار و مدارهای عروضی و تصنیعات و تکلفات ادبی، از زمره کسانی است که مساله را بگونه‌ای دیگر مطرح میکند، اساس فکر و نظری آنست که نخست معانی و مفاهیم در الفاظ نمی‌کنند و سپس این مفاهیم و معانی هم قادر به بیان واقعیت جامع‌الاطراف و کلیت و تمامیت آن نیستند بعبارت امروزی تر واقعیت خارجی از قالب معانی و مفاهیم نیز سرریز می‌یابد، اما آنچه جالب توجه است آنست که در دیوان شمس ما وجهه خود جوش تر برخورد مولانا را با زندگی و جهان می‌بینیم، این خود جوشی در دیوان شمس بعد اعلی است، در دیوان شمس مولانا باین قرار و قاعده‌ها که دست و پای حرکت خود جوش ویرا می‌بندند، اعتراض می‌کند:

رستم ازین بیت و غزل، ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا

قافیه و مغلظه را گوهه سیلاب بر

پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا

آینه ام، آینه ام مرد مقالات نه ام

در پدشود حال من ارگوش شود چشم شما

و

حقم نداد غمی جز که قافیه طلبی

بگیر و یار کن این شعرا و شعر که زبهر شعروا آن هم خلاص را مرا

که فارغست معانی ز حرف و یاد هوا

البته این بیای خود جوش باعتبار رعایت برخی قرار و قاعده‌ها در مثنوی کمتر است اما در مثنوی با اصل فکر خود جوشی و تبیین و توضیح آن روبرو هستیم. پرسشی که پیش می‌آید اینست که این توجه ناشی از چیست؟ یکی از پاسخ‌های می‌توان داد اینست که مولانا شاعر دوران آشفتگی و بحران از یکسو، دوره ته‌میدی و مقدّماتی شعرهای مردم بر ضد مفلّان از سوی دیگر است. در نتیجه توجه

وی بحرکت و حرکت طبیعی و خود جوش مردم زیاد تر است، علاوه برین آنطور که جامعه شناسان ادبیات میگویند در دوره های بحرانی و انقلابی در ادبیات شعر بر نثر تقدم میجوید و اگر مطلب را در خصوص ایران بخواهیم تحقیق کنیم باید بگوئیم که دلیل آن اینست که نقل و حفظ شعر فارسی آسان تر است، شاید بتوان توسعه شگفت انگیز شعر پارسی را تا قرون هفتم و هشتم و حتی پس از آن شمره همین حالت مقاومت دائمی ایرانیان دانست.

اگر به بحثان راجع به ولوی باز گردیم در اینجا با شاعری مواجهیم که در کنار مردم قرار گرفته است به یوان خود را برای تقدیم به امیری دزد یا سلطانی فاسق و ظالم و ازین قبیل حرف و سخنها آماده نمیکند، حرفها و نظرانی دارد که در مقام بیان آنست و فکر میکند عهدی کرده است و تعهدی دارد که باید بانجام آن مبادرت ورزد. مولانا توجه دارد که با صالیه دگرگونی و تجدید در هر لحظه روبروست و این تجدید و حرکت با قرار و قاعده های زمان نمیخواند، پس باید قیود را در هم کوبید و راه نوی یافت. توجه بحرکت امور واقعی یا واقعیت جامع الاطراف مولانا را با این نتیجه راهبر میشود که به تفصیل و تفکیک مباحث بپردازد، در نتیجه برای فهم آنچه در جهان و زندگی میگذرد سه مرحله تمیز میدهد.

فهم معنوی یا از طریق معنی

فهم امر واقع یا واقعیت کلی و در حرکت

فهم لفظی یا از طریق لفظ

در مثنوی، مولانا از لفظ با تعبیرات گوناگون از جمله "لفظ"، "سخن"، "حرف و صوت"، صورت، گفته و گفتار، ولانه مرغ و امثال اینها یاد میکند. از معنی و مفهوم با تعبیرات و کلمات فکر (برای معنی سطحی: خاشاک بر روی آب) و معنی و ماهیت و جوی آب و مرغ نام میرد. از واقعیت در حرکت با عناوین و تعبیرات سُریر، ماهیت، راز، او، تو، ما، انسان، گل، مطلق، عشق، چرخ، (افلاک)، و خصوصاً دریا سخن میگوید. با توجهی مختصر عنایت خواهید کرد که در معنی و مفهوم حالت و کیفیت حرکت دیده میشود: جوی آب و مرغ و حتی خاشاک که بر روی آب در حرکت اند. و برای واقعیت به مثال چرخ که در حرکت است و دریا که در جزر و مد، جوشش

و تلاطم دائم است توجه دارید .

لفظ تنها قسمتی ناقص از معنی را بیان می کند . اگر به لفاظی دل خوش کنیم و لفظ را با معنی و هر دو را با واقعیت جوشان و در حرکت مرتبط نسازیم ، پلیمان آن سوی آب خواهد بود ، ظاهر لفظ نظیر راه هموار است اما : دام مانند ، آدمی را به لفاظی خواهد کشاند .

راه هموار است زیرش دامها قحط معنی در میان نامها
لفظ ها و نامها چون دامهاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست (۱۷)
سخن چون پوست و معنی مغز است
این سخن چون پوست معنی مغز دان
(۱۸)
این سخن چون نقش معنی همچو جان

و نیز

اسم خواندی رو صبی را بجوی مه به بالادان نه اندر آب جوی (۱۹)
وقتی در بند لفظ ماندی داستان آن کس پیش می آید که به کسی نحو درس
میداد و مثال " ضرب زید عمرو " را می آورد و طرف یقه استاد را چسبیده بود
که چرا عمرو زید را کتک زده است و هر چه مدرس میگفت برادر مقتضود
مثالی است برای دریافتن معنی فاعلیت و مفعولیت طرف زیر بار نصیر فستند .
لاجرم مدرس ویرا با چنین گفتاری از سر شوخی خاموش ساخت که عمرو (که بسا
واو می نویسند) واوی دزدیده بود و وقتی که زید مطلع شد ویرا ادب کرد .

گفت نحوی زید عمرو قد ضرب گفت چونش کرد بی جر می ادب
عمرو را جرمت چه بدگان زید خام بی گنه او را بسزد همچون غلام
گفت این پیمانه معنی بود گند می بستان که پیمانه است مرد
زید و عمرو از بهر اعرابست ساز گرد و غشت آن تو ، با اعراب ساز
گفت نه من آن ندانم ، عمرو را زید چون زد بی گناه و بی خطا
گفت از ناچار رولاغی برگشود عمرو یک واوی فزون دزدیده بود
زید واقف گشت دزدش را بسزد چون ز حدش برد او را حدسزد (۲۰)
لفظ در دورانهای آشوب و آشفتگی ، هنگامیکه کم کم معانی تازه سر بر می آورند .

و معانی کهن از میان میروند، به مفاهیم و معانی متعدد بکار میروند. هر کس در همان لفظ مفهوم و معنی خاص خود را بیان می کند. تا هنگامیکه دوباره خط و ربط روشن نشده است این شوریدگی و آشفتگی استعمال معانی مختلف توسط لفظ واحد وجود دارد (نظیر زمان ما)

هر دو گر يك نام دارد در سخن	ليك شتان اين حسن تا آن حسن
اشتباهی هست لفظی در بیان	ليك خود کو آسمان تا ريسمان
اشترک لفظ دائم ره زنست	اشترک گیر و مومن در تن است
جدمها چون کوزه های بسته سر	تا که در هر کوزه چبؤد آن نسگر
کوزه آن تن پراز آب حیات	کوزه این تن پراز زهر ممات
گر به مظروفش نظر داری شهبی	ور بظرفش بنسگری تو گمراهی
لفظ را مانند این جسم دان	معنیش را در درون مانند جان
دیده تن دائما تن بین بود	دیده جان، جان پرفتن بین بود (۲۱)

پس لفظ به ثابت لانه مرغ است در يك جا ساکن و مستقر، و اگر رفت نشود معنا و مفهوم در حال حرکت و هم واقعیت جوشان و متحرک دائمی، در لفظ ساکن و بی حرکت و عادی از هر گونه کنش و کوشش مقید میشود. برای اینکه این سیر جدالی معانی و مفاهیم و هم واقعیت مورد توجه قرار گیرد شخص محقق باید عنایت کند که الفاظ در طی زمان معانی و مفاهیم تازه ای را بیان می کنند، لفظ همان لفظ است اما معنا در گرگون میشود و هر قدر حرکت معنای زیرین که وصل به واقعیت خود جوش است قوی تر و غنی تر باشد، با سرعت بیشتر معنی و مفهوم سابق را کنار می زنند و جای آن می نشینند. لفظ و کثر یا لانه مرغ است

لفظ چون و گر است و معنی طایر است	جسمجوی و روح آب سایر است
او روان است و تو گوئی واقف است	او دوانست و تو گوئی عاکف است
گر نبینی سیر آب از خاک هـا	چیست بر روی نوبنو خاشاک هـا
هست خاشاک تو صورتهای فکر	نوبنو در میرسد اشکال بکر (۲۲)

آب چون انبه تر آید در گذر زو کند قشر صور زوتر گزدر
 چون به غایت تیز شد این جوروان غم نیاید در ضمیر عارفان
 چون به غایت مبتلی بود و شتاب پس ننگجد اندر والا که آب (۲۳)
 پس الفاظ برای رساندن معانی ناتوانند و معانی نیز همچون پرده‌ای از چرخ
 گردنده واقعیت اند. همانطور که اسطرلاب که برای حل بسیاری از مسائل
 نظری و عطی نجوم بکار میرفته است و یا آلات و ادوات امروزین نمی‌تواند همه
 آنچه را در فلک و کیهان ماست روشن سازد که تازه خود در قبال کیهانهای
 دیگر و مجموعه آنها دره‌ای است همانطور نیز لفظ و معنی نمی‌تواند واقعیت
 را بتمامه بیان کند .

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیچر گفت قد کل اللسان
 نطق اسطرلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
 خاصه چرخ کاین فلک زو پر هابست آفتاب از آفتابش زره‌ایست (۲۴)
 ماهیت یعنی مفاهیم و مترسیر آن، یعنی واقعیت خود جوش زیرین آن را تنها از
 روی آثار و ظواهر میتوان دریافت اگر برای طفل از حالت و خوشیهای جوانی
 و کشف ها و کوشش‌هایی که افتد و دانی بخواهی سخن بگویی راهی جز آوردن
 مثال نداری باید طفل خود این راه را بییماید و بطن واقعیت هم آغوشی را شهوا
 دریابد ، در نتیجه مثال و تعریف عین واقعیت نیست .

هیچ ماهیات اوصاف کمال کس نداند جز با آثار و مثال
 طفل ماهیتند اند طمعت را جز که گوئی هست چون حلواترا
 کی بود ماهیت زوق جماع مثل ماهیات حلوا ای مطاع
 لیک نسبت کرد از روی خوشی با تو آن عاقل چو کودک و ششی
 تا بداند کودک آنرا از مثال گرداند ماهیت با عین حال (۲۵)
 تو ، یا راز یا واقعیت خود جوش و زندگی را باین و آن سومی کشاند ، اما اگر
 جاهل باشیم باین واقعیت توجه نخواهیم داشت .

کردن این مثنوی را بسته‌ای می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای
 مثنوی پویان، کشنده ناپدید ناپدید از جا علی‌کن نیستد ید (۲۶)
 این واقعیت را همانطور که گفتیم بطور کامل نمیتوان بیان کرد اما باید کوشش

کرد و معانی و مفاهیم را با قضای وضع اجتماعی زمان نو کرد تا بتوان از جمود
 رست. درین ابیات تو و راز در معنی واقعیت است و قشرو آب معانی و مفاهیمند .
 قدر تو بگذشت از درك عقل عقل اندر شرح تو شد بوالفضول
 گرچه عاجز آمد این عقل از بیان عاجزانه جنبشی بساید در آن
 آن شیئا کله لایدرك اعلمو ان کله لایدرك
 گرتانی خورد طوفانی سحاب کی توان کردن تهرك خورد آب
 راز را گرمی نیازی در بیان درکها رانازه کن از قشر آن (۲۷) .
 بیان این واقعیت خود جوش و در حرکت تا اندازهای ممکن است اما این حد
 نیز در چهارچوب قرار و قاعده زمانه و موسسات و نهاد هایی که در اجتماع
 میخواهند واقعیت را در بند کنند و با تعبیر فرهنگ و فرزانی معمول یا
 جزئی نمایانده میشوند نمیگنجد، باید دیوانه وار از قید و بند موسسات
 موجود رها شد تا بتوان اندکی به بیان واقعیت پرداخت شرح چگونگی این
 از بند گسستن را ازین پس خواهیم دید عجاله طرح مطلب را از زبان مولانا
 بشنویم

جان من بستان، تو ای جان را اصول

زانک بی تو گشته ام از جان طول

عاشقم من بر فن دیوانگی

سیرم از فرهنگ و فرزانی

چون بدرد شرم گویم راز فاش

چند از این صبر و حیر و ارتعاش (۲۸) .

برجه ای عاشق بر آور اضطراب بانگ آب و تشنه و آنگاه خواب (۲۹)

گمان میکنم بیماری خود مولانا مطلب کم پیش روشن شده باشد فقط بگویم که
 بیست یک آنچه را درین باب مولانا گفته است یاد نکرد ام و در آنچه هم یاد
 کردم شرح کافی نداده ام، اما امیدم آنست که توانسته باشیم توجه شمارا باین مساله
 جلب کرده باشیم که مولانا در صد بیان یک عظمت خود جوش و ناخناهی
 است. این عدم تناهی را در خلق می بیند و با توجه و عنایت به خلق آن را

تبیین و توضیح می‌کند. و با توجه به همین نکته است که در بیان هم نمیتواند شاعر تشریفات و فرم و صورت باشد چرا که لازمه حرکت در هم شکستن قالبهای موجود در هر لحظه است. درین باب مولانا از علی بهانمگیرهائی یاد می‌کند که از وی در خصوص نحوه بیانش ایراد گرفته‌اند

من نمیرنجم ازین، لیک این لگد خاطر ساده دلی را پر کند (۳۰).

کز شعاع آفتاب پرز نسور غیر گرمی، می نیاید چشم کور
خریطی ناگاه از خر خانهای سر برون آورد چون طعانه‌ای
کین سخن پستست یعنی مثنوی قصه پیغمبر ست و پستی روی
نیست ذکر بحث و اسرار بلند که روانند اولیایان سوسمند (۳۱)
و در پاسخ میگوید:

همین تو کار خویش کن ای ارحمضد زود کایشان ریش خود بر میکند
اکنون باید دید آیا مولانا بدان کاری که خود را بدان فرا میخواند پرداخته
است یا نه و از جله آیا مولانا گزارشگر زمان خویش هست یا نه.

مولانا گزارشگر زمانه:

باعتماد من مولانا گزارشگر راستین زمان خویش است
و اگر ازین وجهه نظر بنگریم وظیفه خود را بخوبی بانجام رسانده و بعهده خویش
وفا کرده است. قرن خود را قرن عجیبی میداند.

این عجب قرنی است بر روی زمین پیر گشتم من ندیدم جنس این (۳۲).
مولانا که انسان را متعهد میداند و معتقد است که باید بر تعهد استوار بود
شکستن عهد را حماقت می‌داند. اما گویا زمانه وی چنین است.

عقل را باشد وفای عهد ها تونداری عقل روای خربها
عقل را یاد آید از پیمان خود پرده نسیان بدراند خرد (۳۳).
کسی که متعهد میشود باید در عقل و فعل راه را مطابق تعهد بپیماید
حفظ لفظ اندر گواه قولی است حفظ عهد اندر گواه فعلی است
گر گواه قول کز گوید درست و گواه فعل کز پویید درست

قول و فعل بی تناقض باید تا قبول اندر زمان پیش آید (۳۴)
 اگر عهد شکسته شد موجب لعنت و رسوائی است، موجب از خود بیگانگی
 و سقوط به درجه حیوانیت و احتمالا شیئیت است

نقض میثاق و شکست توبه ها موجب لعنت شود در انتها
 نقض توبه و عهد آن اصحاب است موجب صخ آمد و اهلاك و مقت
 پس خدا آن قوم را بوزینه کرد چونك عهد حق شکستند از نبرد
 اندرین امت نبد صخ بدن لیک صخ دل بود، ای ذوالفطن (۳۵)
 انسان علی الاصل متعهد است، همواره باید مواظب تعهد بود که ریشه انسان
 و انسانیت نخشکد .

چون درختست آدمی و بیخ عهد بیخ را تیار می باید به جهنم
 عهد فاسد بیخ پوسیده بود وز شمار و لطف بپریده بود
 شاخ و برگ نخل گر چه سبز بود با فساد بیخ سبزی نیست شود
 و در ندارد برگ سبز و بیخ هست عاقبت بیرون کند صد برگ دست
 تو مشو غره به علمش عهد جو علم چون قشربست و عهدش مغز او (۳۶) .
 گفتیم در قرن پر آشوبی که مولانا می زیسته است مسأله تعهد انسانی مطرح بوده
 است چرا که در طی این ابیات و بسیاری دیگر که از سر آن گذشتام به عهد
 و پیمان اشارت می کند، همچنین از جمله گزارشگریهایی که مولانا ازین محیط پیر
 آشوب میکند نکاتی چند در خصوص نحوه رابطه مردم از لحاظ مبارزاتی، چگونگی
 وضع خانواده و اداره امور عمومی باز خواهم گفت. قبل ازین نکات بد نیست سیمای
 زمان را در چند بیت زیر ببینیم. همه چیز دگرگونه است و نام و ننگ با هم جای خود
 را عوض کرده اند .

مدتی معکوس باشد کارها دزد دارد شهنه را بر دارها (۳۷)
 و

در جهان باز گونه زین بسیت در نظرشان گوهری کم از خسیست
 هر بیابان را مغازه نام شد نام و رنگی عطفشان را دام شد (۳۸)
 کسانی بر سر کارند که صاحب صلاحیت نیستند
 آن یکی در خانهای در می گریخت زرد رو و لب کبود و رنگ ریخت

صاحب خانه بگفتش خیر هست
واقعہ چونست چون بگریختی
گفت بہر سخرہ شاہ حرو ن
گفت می گیرند کو خرجان عم
گفت بس جدند و گرم اندر گرفت
بہر خر گیری بسر آوردند دست
چونکہ ہی تمیزیان مان سرورند
روزگار ، روزگاری تیرہ تار است دشمنان برای آنکہ در میان ہارزان رخنہ کنند
بصورت دوست در آمد فاند بہ کمتر کسی میتوان اطمینان کرد ، از جاسوسان
باید ہر حذر بود ، حزم و احتیاط را نباید از دست نہاد .
دشمن ارچہ دوستانہ گوید
گر ترا قندی دہد آن زہر دان
دام دان گر چہ زد انہ گوید
گر بتن لطفی کند آن قہر دان (۴۰)

ہر طرف غولی ہمی خواند ترا
رہ نہایم ہمہ ہت باشم رفیق
نی فلا و وزست و نی رہد اند او
حزم آن باشد کہ نفریبد تورا
کہ نہ چہرہش دارد و نی نوشراو
کہ بیا مہمان مای روشنی
باید بگوئی مریض یاد نزد پسر دایم مہمانم و بہانہ بیاوری و از شروی خود را
خلاص کنی .
حزم آن باشد کہ گوئی تخمہام
یا سرم در دست ، در سرم بہر
زانکہ یک نوشتہ ہد پانہشہا
اگر پولی بتو دہد برای آنست کہ تورا بخرد .
ماہیا و گوشت در شستہ دہد
یا سقیم خستہ این دخمہ ام
یا مرا خواندست آن خالوسر
کہ بکار در تو نوشن نیشہا

گر ر هد خود کی ر هد آن پیر حیل
و غوغ آن عقل و مغزت را بسر
یار تو خورشید نیت و کیمیا است

جوزپوسیدست گفتار دغـل
صد هزاران عقل ره يك نشمر
گر تو ازمینی مجو حز و پسه ات (۴۱)

حزم آن باشد که ظن بد ببری
از استعدادات و میزان فعالیت تو
دانه باشی مرغکانت بر چنبد
دانه پنهان کن بلگی، دام شو
هر که داد او حسن خود را در رماز
حیلها و خشمها و رشکها
دشمنان او را زغیرت میدرند
و اغلب مردم چنین اند

ناگریزی و شوی از بد بری (۴۲)
 دشمن خبر دار شود .
 غنچه باشی کودکان بر کنش
 غنچه پنهان کن گیاه بام شو
 هد قضای بد سوی او رو نهاده
 بر سرش ریزد چو آب مشک هـ
 دوستان هم روزگارش میروند (۴۳) .

آدمی خوارند اغلب مردمان
خانه دیوانه دلهای همه
و با دشمن دست یکی شده اند
دم دهد گوید ترا ای جان و دوست
دم دهد تا پوست بیرون کشد
سرنهد بر پای تو قصاب وار
بسیاری از دوستی ها بی پایه و ما

از سلام عليك شان كم جو امان
كم پذير از ديو مردم د م د م
تا چو قصايي كشد از دوست پوست
واي او كز دشمنان افين كشد
د م د د تا خونت ريزد زار زار (۴۴)

مهر ابله مهر خرس آید یقین
عهد او سستاست و ویران و ضعیف
گر خورد سوگند هم باور مکن
چونکه بی سوگند پیمان بشکند
زانک بی سوگند گفتش بد دروغ
تلاطم زمانه اجازه نمیدهد که دوست
در نتیجه شتابزدگی ،

کین او مهر است و مهر اوست کیمن
گفت اوزفت و وفای او نحیف
بشکند سوگند مرد کز سخــن
گر خورد سوگند آنهم بشکند
تو میفت از مکر و سوگندش بدوغ (۴۵)
بر اساس استواری بنیاد نهاده شود

دوستی تخم دم آخر بسود ترسم از وحشت کی آن فاسد شود (۴۶)

پیش از ماجرا و جنگ همه مدعی کارزارند اما مرد عمل کم است.

پیشتر از واقعه آسان بود در دل مردم خیال نیک و ســـــود
چون در آید اندرون کارزار آن زمان گردد بر آن کس کارزار (۴۷)
درین چنین وضعی با احتیاط باید عمل کرد که نقشه‌ها فاش نشود و دوستان
بدست دشمن نیفتند . از همه وسائل نیز برای آگاهی باید استفاده کرد پس:
مشورت دارند سر پوشیده خوب در کنایت با غلط افکن مشوب
مشورت کردی پیغمبر بسته سر گفته ایشان جواب و بی خبر
در مثالی بسته گفتی رای را تا نداند خصم از سر پشای را
او جواب خویش بگرفتی از او وز سوالش می نیردی غیربو (۴۸)
از این شهر بآن شهر رفتن همانطور که دیدیم بدین اجازه ممکن نبوده است، پس
باید قصد سفر را مخفی نگه داشت.

گفت هر رازی شاید باز گفت جفت طاق آید گهی که طاق جفت
از صفا کردم زنی با آینه تیره گردد زود با ما آینه
در بیان این سه کم جنبان لب از زهاب و از زهوز مذ هبت
کین سه را خصمت بسیار وعد در کمیت ایستد چون دانند او
و بگویی با یکی و الوداع کل سر جاوزالاشدین شاع (۴۹) .
در کارهای فوری و پنهانی باید وقت شناس بود و هم وقت را تلف نکرد .
نیست وقت مشورت همین راه کن چون علی تو آه اندر چاه کن
محرم آن آه کم یا بست و بس شب روی پنهان روی کن چون عسر (۵۰)
در این دوره پنهانکاری کم سازمان می یابد و برای خبرگیری زبان و اصطلاحات
مخصوص نیز پیدا می شود

با کنایت رازها با همدگر هست گفتندی به صد خوف و ضرر
راز را غیر خدا محرم نبود آه را جز آسمان همدم نبود
اصطلاحاتی میان همدگر داشتندی بهر ایراد خبر
زین لسان الطیر عام آموختند طعراق و سروری انداختند (۵۱)

وضع اخلاقی و خانوادگی بهم ریخته است.

جوانان حتی در خانقاه نیز از بی عفتی ها در امان نیستند

تخت آخر من کجا د اندم شدن
چون تو زندیقی، پلیدی، ملحدی
خانقاهسی که بود بهتر مسکن
رو بمن آرند مشتی خمر خوار
وانك ناموسیست خود از زیر زیر
خانقه چون این بود بازار عام
فقر نیز علت برای توسعه این وضع است

پیش شاهد باز چون آید دوتن
هر دونان خواهند او زور فطیر
وان دگرا که خوشستش قد و خد
گویدش بنشین زمانی بی گزند
چون رسد آن نان گرمتر بعد گد
هم بدین فن دار دارش می کند
که مرا کاریست باتو یک زمان
زن و مرد بهم اطمینان ندارند اساس اعتماد بر آب پایه دارد وقتی که زن به شوهر
خود که استاد مکتب است و بر اثر تلقین کودکان مکتبی گمان کرده است که بیمار
است و بخانه آمده است میگوید تو بیمار نیستی استاد مکتبی باور نمی کند و این
مطلب را بهانه ای تلقی می نماید، زن نمیداند چه کند اگر اصرار کند متهم میشود
و اگر اصرار نکند شوهر بر اثر وهم و تلقین واقعا بیمار میشود.
گر بگویم متهم دارد ———
و رنگویم جد شود این ماجرا (۵۴)

گر بگویم او خیالی بر زنند
مرصرا از خانه بیرون میکشد
اما نه اینکه چنین وضعی وجود ندارد، بلکه زمینه عینی برای این توهم وجود دارد
این بساط نیز حکم فرماست.
صوفی آمد بسوی خانه روز
جفت گشته بارهی خویش زن
خانه يك د ر بود و زن با کفش د روز
اندر آن يك حجره از وسواس تن

- چون بزد صوفی به جد در چاشت گاه
هیچ معهودش نبند کو آن زمان
- هر دو در ماندند نه حیل نه راه
سوی خانه باز گرد دازد کان (۵۶)
- اعتماد زن بر آن کو هیچ بار
این زمان قاخانه ناط اوزکار (۵۷)
- گفت صوفی با دل خود کای دوگیر
از شما کینه کشم اصا صبر (۵۸)
- هیچ پنهان خانه آن زن را نبود
نه تنویری که در آن پنهان شود
همچو عرصه پهن روز رستخیز
- سمج و دهلیز و ره بالا نبود
نه حوالی که حجاب آن شود
نه گو و نه بشته نه جای کریز (۵۹)
- چادر خود را بر او افکند زود
زیر چادر مرد رسوا و عیان
فقر نیز در اختلال اساس خانواده و به فساد کشاندن آن و خوار کردن مقام و موقع زن دست دارد . قصات نیز درین دوره پر آشوب فاسدند و نادرست و دادگاه خانواده قلابی است و مرکز فساد و خوار کردن مقام و موقع زن است
- جوحی هر سالی ز درویشی به فن
چون صلاح هست رو صیدی بگیر
قوس ابرو، تبر غمزه دام کیست
رو به مرغی شکر فسی دانه نه
کام بنما و کن او را تلخ کام
شد زن او نزد قاضی در گله
قصه کوتاه کن که قاضی شد شکار
گفت اندر محکمه است این غلغله
گر بخلوت آئی ای سر و سهی
گفت خانه تو ز هر نیک و بدی
گفت قاضی ای صنم معمول چیست
- رو به زن کردی که ای دل خواه زن
تا بدوشانیم از صید تو شیر
بهر چه دادت خدا از بهر صید
دانه بنما لیک در خوردش مده
کی خورد دانه چو شد در حبس دام
که مرا افغان ز شوی ده دله
از مقال و از جمال آن نثار
من نتوانم فهم کردن این گله
از ستکاری شو شرح دهم
باشد از بهر گله آمدندی (۶۱)
گفت خانه این گمیزک بس تهیست

خصم در ده رفت و حارس نیز نیست
 امشب از امکان بود آنجا بیا
 زن دو شمع و نقل و مجلس راست کرد
 اندر آن دم جوخی آمد در بزد
 غیر صندوقی ندید او خلوتی
 در ضمن گفتگوئی که بین زن و شوهر بعمل میآید قرار میشود که صندوق را بیازار
 ببرند و بفروشند و شوهر ترتیب کار را چنین میدهد :
 از پکه حمال آورد او جواب داد
 اندر آن صندوق قاضی از نکال
 و خلاصه قاضی از درون صندوق به حمال میگوید که :
 از من آگه کن درون محکم
 تا خرد این را به نزدین بی خرد
 و نائب قاضی هم که مثل خود قاضی است میآید و بالاخره صندوق را میخورد .
 حکام و فرمان روایان وقت مدعی دین داری هستند اما دروغ میگویند و ستکارند .
 سوی جامع میروند آن يك شهریار
 آن یکی را سر شکستی چوب زن
 در میانه بی دلی ده چوب خورد
 خون چکان رو کرد با شاه و بگفت
 خیر تو اینست جامع میروی
 آزادی رفت و آمد وجود ندارد و ضعا عسسان شب هنگام شريك دزدند .
 ناگهانی خود عسس او را گرفت
 بر عسس کرده ملك تهدید و بیم
 عشوہ شان را از چه رو باور کنید
 در زندانها نان و آب پیدا نمیشده است . و اگر چیزی پیدا میشده عدای گردن
 کلفت بد یگران فرصت نمیدادند و همه را تصاحب میکردند . شکایتی که به نمایند ه
 قاضی شده است بشرح زیر است .
 مرد زندان را نباید لقمهای
 و ربه صد حیلت گشاید طعمه ای

در زمان پینر آید آن دوزخ گلو حجتش اینکه خدا گفتا کلو
 زین چنین قعط سه ساله داد داد ظل مولانا اسد پاینده بهار
 یا ز زندان تارود این گاو میش یا وظیفه کن ز وقعی لقمه اینش (۶۹)
 و بالاخره در استنطاق شکجه رایج بوده است
 تو بیرس از هر که خواهی این خبر تا بگوید بی شکجه بی ضرر
 هم هویدا پرس، هم پنهان ز خلق که چه میگفت این گدای ژنده دلش (۷۰)
 در باب گزارشگری مولانا بهمین اندازه بسنده میکنیم و به یادآوری کوتاهی از مقام
 فرد انسانی و جمع و جماعت و سیر جد الی آنها میپردازیم.



فرد انسانی ، من و دیگری جمع و جماعت و انسانیت ، وسیر جدالی آنها .

د ائلك فيك و لاتبصر و د ائلك عنك و لم تشعر
و انت الكتاب الجين الذي يا حرفه يظهر الضمر
انزع عم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر

معنی این ابیات که از قول امام علی بن ابیطالب نقل میشود چنین است :
ای انسان دواي تو در خود تست اما نمی بینی و دردت از خود تست اما در نمی یابی . تو کتاب آشکاری هستی که حروف آن پنهانی ها را ظاهر میسازد . گمان تو آن است که جرمی خرد و کوچک هستی . حال آنکه جهانی بزرگ در تو پیچیده است .
بر خورد مولانا با مفهوم و معنی و یاد درست تر یگویم واقعیت انسانی ،
جامع الاطراف است . و همواره با عنایت بدین نکته است که در مثنوی و یا دیوان
شعر از وصل و فصل یا از پیوستن به خویشتن خویش و نیز از گسستن از خویشتن
خود یا به اصطلاح معمول تر از خود بیگانگی سخن میگوید و هم با توجه باین
مطلب و با ارجاع باین واقعیت است که سیر جدالی یا دیالکتیک زندگانی فردی
و اجتماعی و مباحث مربوط بدان را طرح می کند . در واقع این انسان جامع و کامل
است که مورد جستجوی اوست . " از دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست " این درد
است که ویرا از خود بهیچود می کند و فصل این انسان جامع است که این انسان
را به نسناس تبدیل می کند و در نتیجه مولانا را آشفته خاطر میسازد .

انسان مفرد یا فرد انسانی ، انسان جامع و کامل نیست . انسان جامع ،
انسانی است که در طی زمان در آینه دیگری و آنگاه در جمع و جماعت انسان
میشود . اصلا جمع و جماعت بدون فرد انسانی و هم فرد بدون جمع و جماعت
وجود ندارد . اگر چنین حالتی را بتوان فرض کرد تازه با تراشیدن چیزی باسم
" یار " امری ذهنی باید دست و پا کرد و بدان عینیت بخشید . این نکته را ازین پس
روشن تر خواهیم دید . خلاصه آنکه درین سیر جدالی اکمال متقابل ، وضع مجامع
یا سبقتز مورد نظر مولانا را بدست میدهد . اما بر آن اینکه این سیر را در یابیم
به مفاهیم و معانی بهر ازیه و باز هم برای سادتر شدن بیشتر مطلب همین مفاهیم
را نیز تکه تکه بررسی کنیم .

از فرد انسانی آغاز میکنیم : فرد انسانی در نظر مولانا يك واقعیت است و همانطور

که پیش ازین دیدیم بعقیده مولانا واقعت در حرکت از الفاظ و هم مفاهیم در میگذرد. صفات انسان لاتعد ولا تحصى است و عظیم و نا متناهی

ای صفات آفتاب معرفت و آفتاب چرخ بنده يك صفت
گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تونه این باشی نه آن در زخمیش ای فزون از وهم ها و بیش بیش (۷۱)

انسان حاوی عوالم لایتناهی است و هم معانی نا متناهی را شامل است، هفتاد و دو ملت را در بطن دارد. اگر باعتباری جهان خرد یا عالم اصغر - میکروکوسم است باعتباری دیگر در قیاس با جهان ها و عوالم، عالم اکبر - ماکروکوسم است. انسان مرکز عالم هستی است، درست است که باعتباری وجودی موخر است اما من حیث غایت و نهایت عالم هستی جنبه تقدم دارد، عالم برای آن است که انسان هست و یا اگر جمله را عکس کنیم عالم هست برای آنکه انسان وجود دارد و آنرا در می یابد.

الحمد ای مومنان کان در شجاست در شما بسس عالم بی منتهاست
جمله هفتاد و دو ملت در تو است وه که روزی آن بر آرد از تو دست (۷۲)

آری

پس بصورت عالم اصغر توئی پس بمعنی عالم اکبر توئی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است با طنا بهر شر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید شمر کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد گر بصورت از شجر بود پس ولار (۷۳)

این انسان همه استعدادات را در خود نهفته دارد، اگر به چرایی تشبیهش کنیم نور و روشنائی آن جان وی است اما در عین حال برای آنکه نور و روشنائی باشد به قتیله و روغن یعنی جسم نیاز است. توجه باید داشت که این وابستگی و تعلق دو جانبه است، هر يك از قتیله و نور به تنهایی نمی توانند باعتبار امری مفید موجود باشند. درین جا بروشنی در خود فرد انسانی سیر جدالی جسم و جان را می بینیم. برای آنکه انسان، مهرو نشان انسانیت را بیابد، وضع مجامع باید اکمال متقابل جسم و جان باشد تا روشنی بخش باشد

آن چراغ این تن بود نورش چو جان هست محتاج قتیله و این و آن

آن چراغ شش فتیله این حواس
بی خور و بسی خواب نازیدم
جملگی بر خواب و خور دارد اساس
با خور و با خواب نازید نیز هم
بی فقیل و روغن نبود بقا
با فقیل و روغن او هم بیوفا (۷۴)
انسان خورشید نهان در ذره ، شیر نری در پوستین بره دریائی پنهان در زیر
کاه است و این چنین آدمی را نمی توان گزارشگری کرد .

این چنین آدم که نامش میسر م
گر ستایم تا قیامت قاصر م (۷۵)
آواز این انسان آواز خداست ، صاله اینست که این دو از هم جدا نشده اند
و تمامی نکته درین وصل و اتصال است درین سیر جدالی نیز مفهوم یا بهتر بگویم
واقعیت انسانی با مطلق هو مویه است .

پیش من آواز ت آواز خداست
عاشق و معشوق حاشا که جداست
اتصالی بسی تکلیف ، بی قیاس
هست رب الناس را با جان ناس
لیک گفتم نام من ، نسنا ، نسی
ناس غیر جان و جان اشنا ، نسی (۷۶)
اما این انسان یا فرد انسانی که بدینسان تا حدی که واقعیت در مانی و معانی
در لفظ در میآید بیان شد ، فرد انسانی نمی تواند باشد مگر با عنایت به سیر
جدال دیگر ، یعنی این فرد انسانی در قبال انسانی دیگر مقام انسانیت می یابد
و خود این دیگری هم البته در جمع و جماعت مقام دیگری را بازی یابد ، تمامی
ظرافت و نکته بینی قضیه در همین جاست . مولانا از شش صیفه ضمیر من ، تو ، او ، ما
شما و ایشان استفاده می کند ، هر یک آینه دار دیگری و هر پنج آینه دار ششوی
و هر شش آینه دار کل و تمامیت اند . صریحا میگوید وقتی میگویم او ، یعنی تو
و تو هم بعد من و من و تو و او یعنی ما و شما و ایشان و همه . در تقابل تو و او
یا یار که با کمال متقابل میرسد انسانیت را می بیند و سپس جای او را با من یا خود
عوس می کند و قس علیهذا .

آینه جان نیست الا روی یار
روی آن یاری که باشد زان دیار
گفتم ای دل آینه کلی بجو
رو به دریا کار بر ناید به جو
زین طلب بنده به کوی تو رسید
درد مریم را به خرما بن کشید
دیده تو چون دلم را دیده شد
شد دلی نادیده غرق دیده شد
آینه کلی ترا دیدم ابد
دید اندر چشم تو من نقش خود

گفتم آخر خویش را من یافتم در د و چشمش راه روشن یافتم
گفت و هم کان خیال تست هه ن ذات خود را از خیال خود بدان
نقش من از چشم تو آواز داد که منم تو، تو منی در اتحاد (۷۷)
این من و توئی هم ، همانطور که اشارت شد در حالت گسسته و انفصالی نیست
این تقابل مناظر که بلافاصله به اکمال متقابل و نیز عینیت و هو هویت میرسد در
جمع حاصل تواند شد .

این مساله تا آن حد ضرور و در نتیجه عینی است که اگر یار یعنی مظهر و تجلی
گاه جمع وجود نمیداشت باید این یار را نه هنا خلق کرد و مجسم ساخت ، به این نکته
اساسی هم توجه دارید که واقعیت سرریزکننده از مفاهیمی است که با آن جمع
و جماعت را بیان می کنیم . این جمع ، حاصل جمع افراد نیست در یک وسیله کل
است که میتوان به این جمع رسید . بنابراین باید بهمه کس رجوع کرد و در همه
کس جمع را دید تا در نتیجه جمع را بتوان ادراک کرد و اندر یافت .

حاصل این آمد که یار جمع باش همچو بتر از حجر یاری تراش
زاتگ انبوهی و جمع کاروان ره زنان را بشکند پشت و سنان
چون د و چشم دل نداری ای عنود که نمیدانی تو همیز را ز عنود
چونکه گنجی هست در عالمهرنج هیچ ویران را بدان خالی ز گنج
قد هر درویش میکن از گزاف چون نشان ییابی بهجد میکن طواف
چون ترا آن چشم باطن بین نبود گنج می پندار اندر هر وجود (۷۸)
از لحاظ زمانی به قدر يك لحظه و از جنبه مکانی باندازه يك وجب دوری از جماعت
و به تفرد پرداختن به ثابت اضمحلال فرد انسانی است و فرد انسانی را در ق
مرگ میکند .

يك بدست از جمع رفتن يك زمان فكر شیطان باشد این نیکو بدان (۷۹)
يك زمان تنها بهمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به حلق (۸۰)
پس در جمع و جماعت که رحمت و قوت است میتوان به جمعیت خاطر و به مقام
در یافتن اسرار رسید .

جمع کن خود را جماعت رحمت است تا توانم با تو گفتن آنچه هست (۸۱)
و بنابراین خلوت گزینی و حاشیه نشینی پرو پایهای نمیتواند داشت ، راه رسم و طرز

عمل اجتماعی چنین حکم می‌کند .

پیش این جمع چو شمع آسمان
وقت خلوت نیست اندر حصع آی
ای هدی چون کوه قاف و تو همای (۸۲)
و در چنین حالتی است که ما و منی بر می‌خیزد، درین سیر جد الی است که وضع مجامع
فرد انسانی و جمع و جماعت بصورت انسانیت عرض وجود میکند که انسان جامع بیان
دیگر یا گزارشگر راستین آن است و این گزارشگری را مولانا چه خوب روشنگرانه گزارش
میکند .

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان	در صیوحی کای فلان بسن فلان
مر مرا تو دوست تر داری عجب	یا که خود را راست گویا ز الکرب
گفت من در تو چنان فانی شدم	که پریم از تو ز ساران تا قدم
بر من از هستی من جز تا نیست	در وجودم جز توای خوش کام نیست
زان سبب فانی شده‌م این چنین	همچو سرکه در تو بحر انگبین
همچو سنگی کوشود گل لعل ناب	پر شود او از صفات آفتاب
وصف آن سنگی نماند اندر او	پر شود از وصف خور او پشت و رو
بعد از آن گرد دست دارد خویش	دوستی خور بود آن ای فتا
و در که خور را دوست دارد او جان	دوستی خویش باشد یو گمان
خواه خود را دوست دارد لعل ناب	خواه یا او دوست دارد آفتاب
اندرین دو دوستی خود هرق نیست	هر دو جانب جز ضیای شرق نیست
تا باشد او لعل خود را دشمن است	زان که یک من نیست آنجاد و من است (۸۳)

این انسانیت و یا این انسان جامع باید با همه آن چیزها که ویرا از انسانیت
بدور می‌سازند به جنگد، در این گفتار چندین بار ناگزیر شدم از سر بسیاری
مطالب در گذرم اینجا نیز مجبورم بحث در خصوص از خود بیگانگی و فرایند
پیوستن به خویشتن خویش و میحت سیر جد الی یا د یالک تیک را بکاری نهم،
از وسیله این انسان شدن یعنی مبارزه کلمه‌ای چند بگویم و باپوزش از تطویل
کلام سخن را بی پایان رسانم.

مبارزه

در عرصه اجتماع دو گروه در برابر هم قرار می‌گیرند، گروهی که

حاکم بر اوضاعند و متحدان آنها و گروهی که در معرض انواع ستم ها هستند. دسته حاکم خرو آدمی را یکی می گیرند و هر دو را به بیگاری در می آورند. درین جا باید توجه داشت و از ترس آنکه آدمی را بجای خر بگیرند از میدان بدر نرفت. در سیر جدالی مبارزه، حق است که پیروز خواهد شد بشرط آنکه آدمیان از وضع از خود بیگانگی بدر آیند یعنی به مقام کلیت و جامعیت خود و نیروی خود استشعار یابند و در عمل نیز بگویند.

آدمی باش و ز خر گیوان ترس	خرنه ای، ای عیسی دوران ترس
چرخ چهارم هم ز نسو تو بر است	حاشا لله که مقامات آخرست
تو ز چرخ و اختران هم بر تری	گر چه بهر صلت در آخری
میر آخر دیگر و خر دیگر است	نه هر آنکه اندر آخر شد خراست
چندر افتادیم در دنبال خر	از گلستان گوی و از گلهای تو (۸۴)
یا از آن دریا که موجش گوهراست	گوهرش گوینده و بیناوار است (۸۵)
نرد بانها نیست پنهان در جهان	پایه پایه تا غنان آسمان
هر گره را نردبانی دیگر است	هر روش را آسمانی دیگر است (۸۶)
اگر انسان بخواهد از مقام انسانی خود دفاع کند متهم به برهم زدن اساس اضیت میشود و در نتیجه گرفتار ظلم و ستم جفدان	
جفدها بر باز استم می کنند	پروالش بی گساهی می کنند (۸۷)
و ایرادشان اینست که	

در ده جفدان فضولی میکنی	فتنه و تشویش در می افکشی
مسکن مارا که شد رشك اثیر	تو خرابه خوانی و نام حقیر (۸۸)
باید به پیشرفت و استوار قدم بود	از ترس روئی خلقش چه گزیند
آنکه جان در روی او خندد چو قد	کی خورد غم از فلك و زخشم او
آنکه جان بوسه دهد بر چشم او	از سگان و عوفو ایشان چه باك
در شب مهتاب مه رادر سماك	مه وظیفه خود بسخ می گسترده
سگ وظیفه خود بجامی آورد	آب ننگ دارد صفا بهر خسی
كارك خود می گذارد هر کسی	آب صافی می رود بی اضطراب (۸۹)
خس، خسانه می رود بر روی آب	

پیش از این توجه کردیم که جامعه و یا انسانیت و یا انسان جامع به لحاظ کلیت و
تعامت خود با عناوین مطلق و یسار و کل در شئوی یاد میشود ، هم چنین لعل
را در مثالی بعنوان انسان جامع منعکس کننده صفات کل پیش ازین دیدیم ، اکنون
خواهیم دید که مبارزه باید برای این باشد که هر چه بیشتر این کلیت دریافت گردد .

هر کجا شمع بلا افسروختند
عاشقانی کز درون خانه اند
صد هزاران جان عاشق سوختند
شمع روی یسار را پروانفاند (۹۰)

پیش خویشان باش چون آوارهای
جزو را از گل خود پرهیز چیست؟
برمه کامل زن ارمه پارهای
با مخالف این همه آمیز چیست (۹۱)

بهد کن تا سنگیت کمتر شود
صبر کن اندر جهاد و در عنا
تا به لعلی سنگ تو اندر شود
دم بدم می بین بقا اندر بقا
وصف سنگی هر زمان کم میشود
وصف هستی میرود از پیکرت
وصف مستی می فزاید در سرت (۹۲)

بدینسان مبارزه انسان را آبدیده می کند و صیقل میدهد ، باید تن به صیقل داد .
اما این صیقلی شدن بدون از کف دادن بسیاری چیزها صورت پذیر نیست ، در اینجا
سیر جدالی (دیالکتیک) دادن و گرفتن ، بده و بستان یا رابطه متقابل در میان است .
گر بهر زخمی تو پر کینه شوی
پس کجا بی صیقل آئینه شوی (۹۳)

نان دهی از بهر حق نانت دهند
جان دهی از بهر حق جانند دهند (۹۴)

هر که کارد گردد انبارش تهی
وانکه در انبار ماند و صرف کرد
لیک اندر مزرعه باشد بهیسی
اشیش و موش و حواد شهاد خورد
این جهان نفی است در اثبات جفا
صورت صفر است در معنیت جوی
جان شور و تلخ پیش تیغ بر
جان چون دریای شیرین را بخر (۹۵)

در مبارزه برخی مراحل تردید آمیز و گام به پس نهادن پیش می آید ، به سیر جدالی
مبارزه باید توجه داشت ، گاهگاه در برابر ابهام قرار داریم این ابهام و یا مرحله
تردید را با تقویت روحیه مبارز ، میتوان از میان برد .

تو چو عزم دین کی با اجتهاد
دیو بانگت برزند اندر نهاد

که مرو آن سو بپند پس ای غوی
 بینوا گردی ز یاران و ابری
 تو ز بیم بانگ آن دیو لعین
 که هلا فردا و پس فردا مر است
 مرگ بینی باز کو از چپ و راست
 باز عزم دین کمی از بیم جان
 پس صلح بر بندگی از علم و حکم
 باز بانگی بر زنده بسر تو ز مکر
 باز بگریزی ز راه روشنی

که اسیر رنج و درویشی شوی
 خوار گردی و پشیمان خوری
 و اگر یزی در ضلالت از یقین
 راه دین پیویم که مهلت پینر هاست
 می کشد همسایه را تا بانگ خاست
 مرد سازی خویشتن را یت زمان
 که من از خوفی نیارم پای کم
 که بتوس و باز گرد از تیغ فقر
 آن سلاح علموفن را بفکنی (۹۶)

باید استوار بود چرا که مبارز باید به خصلت خود وفادار بماند و عمل کند.

چونکه نگذارد سنگ آن نعره سقم
 چونکه سرکه سرگی افزون کسد
 قهر، سرکه لطف، همچون انگبین
 انگبین گری پای کم آرد ز خستل

من مهم سیران خود را چون هلم
 پس شکر را واجب افزونی بود
 کین د و باشد رکن هر اسگنجبین
 آید آن اسگنجبین اندر خلل (۹۷)

اخلاق مبارزه

در مبارزه اصول و قوار و مدار باید حاکم باشد، اخلاق مبارزه شرط توفیق است.

۱- اخلاص و اطلاق در عقیده. در راه حق متحد آن کسی است که هم عقیده است و دشمن کسی است که مخالف راه و رسم حق است و لئانکه این مخالف پدر و مادر باشند. باید به نفی نفی برخاست و به اثبات روی آورد.

هر که را دیدی ز کوشش خشک لب
 گر چه بابای تو است و طام تو
 از خلیل حق بیاموز این سیر
 دشمنش میدار همچون مرگ و تب
 کو حقیقت هست خون آشام تو
 که شد او بیزار اول از پند (۹۸)

۲- اخلاص در عمل. وقتی هیچ چیز جز حق را نباید در نظر داشت از خود باید برید و در عمل اخلاص داشت.

از علی آموز اخلاص عمل
 شیر حق را دان مطهر از دغل

زود شمیری بر آورد او شتافت افتخار هر نسی و هر ولسی (۹۹) کرد او اندر غزا اش نااهلی (۱۰۰) از چه افکندی مرا بگذاشتی (۱۰۱) که بهنگام نبرد ای پهلوان نفس جنبید و تبه شد خوی من شرکت اندر کار حق نبود روا آن حقی کرده من نیستی (۱۰۲)	در غزا بر پهلوانی دست یافت او خد و انداخت بر روی علی در زمان انداخت شمیر آن علی گفت بر من تیغ نیز افراشتی گفت امیرالمومنین با آن جوان چون خد و انداختی در روی من نیم بهر حق شد و نیمی هوا تو نگار یسده کف مولیستی
--	---

۳- تقدیم عمل بر حرف در مبارزه باید به عمل پرداخت.

ما درون را بنگریم و حال را گر چه گفت لفظ نا خاضع رود (۱۰۳) سوز خواهیم سوز، با آن سوز ساز (۱۰۴) در بود پر خون شهیدان را مشو این خطا از صد صواب اولیترست چه غم ارغواص را پاچیل نیست (۱۰۵)	ما زبان را ننگریم و قال را ناظر قلبیم اگر خاشع بسود چند ازین الفاظ واضمار و مجاز گر خطا گوید و راخاطی مگو خون شهیدان را از آب اولیترست در درون کعبه رسم قله نیست
--	--

۴- تقدیم جماعت و انسانیت بر فرد جزئی. وقتی به یار یا به جماعت خدمت میشود، مرتب نباید فهرست خدمات را برخ جماعت کشید باید از خود مروود جماعت زنده شد.

می شعر از خدمت و از کار خود تیرها خوردم درین رزم و سنان بر من از عشقت بسی نا کام رفت هیچ شام با سرو سامان نیافت او به تفصیلش یکایک می شعر (۱۰۶)	آن یکی عاشق به پیش یار خود کز برای توچنین کردم چنان مال رفت و زور رفت و نام رفت هیچ صبحم خفته و خندان نیافت آنج او نوشیده بد از تلخ و درد
--	--

گفت معشوق این همه کردی و لیلیک گوش بگشا پهن و اندر پاب نیلک
 کانچ اصل اصل عشق است و ولاست آن نکردی اینچه کردی فرعهاست
 گفتن آن عاشق بگوگان اصل چیست گفت اصلش مرد نست و نیستیست
 تو همه کردی، نمرودی زندهای هین بمیرار یار جان بازندهای (۱۰۷)
 آری باید از خود مرد و در جمع و جماعت زنده شده، اگر دوستدار و عاشق مردمان
 هستیم، راه روشن همین است که باید آگاهانه برگزید و بی تزلزل و تردید در آن
 گام نهاد و سر بلندانه به پیش رفت. از دیوان شمس در آغاز گفتار غزلی نقل کردم.
 پیام آخر مولانا را درین باب نیز از همان دیوان بشنوید و اگر بیشتر از حد
 کلام بطول انجامید بر من ببخشائید.
 گر عاشقی در عشق او دیوانه شو دیوانه شو
 و رهوش داری زود تر مستانه شو مستانه شو
 مستی چشم یار بین مستی گزین مستی گزین
 زنجیر زلف او نگر دیوانه شو دیوانه شو
 گر عاشقی روغم مخور، در آتش عشقت گذر
 پس پیش شمع روی او پروانه شو پروانه شو
 روشی مبین جز روی او سوئی مبین جز سوی او
 ور میروی در کوی او مردانه شو مردانه شو
 گر مرد عشقی مردسان بیرون نه از خانه قدم
 ور مرد عشقت نیستی با خانه شو با خانه شو
 از خود پرستی در گذر با بیخودی پیوند کن
 در قعر بحر بیخودی در دانه شو، در دانه شو
 خواهی که گردی چون جلال از آشنایان درش
 یکبارگی از خویشتن بیگانه شو بیگانه شو
 از مخزن شمس الضحی آن قل ظلمت برگشا
 وانگه کلید عشق را دندانه شو دندانه شو
 مولا به عشق شمس دین، جان را طرب افزودهای
 چون عاشق جان گشتهای، جانانه شو جانانه شو.

یادداشت‌ها

در فهرست زیر محل اشعار به کمک دو شماره نشان داده میشود شماره بالای خط افقی ، شماره بیت یا ابیات مورد نظر و شماره پائین خط زیر شماره یکی از دفترهای ششگانه مثنوی در چاپ امیرکبیر است. مثلا $\frac{۲۸۳۹}{۳}$ نماینده بیت ۲۸۳۹ در دفتر سوم مثنوی است .

$\frac{۱۰۶۰-۶۱}{۱}$ (۱۷)	$\frac{۲۸۳۹}{۳}$ (۱)
$\frac{۱۰۹۷}{۱}$ (۱۸)	$\frac{۳۲۶۷-۹}{۱}$ (۲)
$\frac{۳۴۵۷}{۱}$ (۱۹)	$\frac{۳۶۰۴-۳}{۳}$ (۳)
$\frac{۳۶۴۹-۳۵}{۲}$ (۲۰)	$\frac{۱۰۴۶}{۴}$ (۴)
$\frac{۶۴۹-۶۵۵}{۱}$ (۲۱)	$\frac{۴۴۹۲-۳}{۱}$ (۵)
$\frac{۳۲۹۲-۵}{۲}$ (۲۲)	$\frac{۳۶۰۷}{۲}$ (۶)
$\frac{۳۳۰۰-۳۰۳}{۲}$ (۲۳)	$\frac{۳۶۲۲-۳}{۲}$ (۷)
$\frac{۳۰۱۳-۱۵}{۲}$ (۲۴)	$\frac{۳۹۷۵-۶}{۳}$ (۸)
$\frac{۳۶۲۶-۴۰}{۳}$ (۲۵)	$\frac{۱۲۵۳-۴}{۳}$ (۹)
$\frac{۳-۴}{۴}$ (۲۶)	$\frac{۴۲۴}{۴}$ (۱۰)
$\frac{۱۵-۱۹}{۵}$ (۲۷)	$\frac{۱۳۵-۶}{۱}$ (۱۱)
$\frac{۵۷۲-۷۴}{۱}$ (۲۸)	$\frac{۱۳۷-۱۴۱}{۱}$ (۱۲)
$\frac{۵۹۲}{۱}$ (۲۹)	$\frac{۲۵۷۷-۸}{۴}$ (۱۳)
$\frac{۴۲۲۸}{۳}$ (۳۰)	$\frac{۲۵۳۸}{۳}$ (۱۴)
$\frac{۴۲۳۴}{۳}$ (۳۱)	$\frac{۴۱۹۳-۵}{۳}$ (۱۵)
$\frac{۹۷۹}{۴}$ (۳۲)	$\frac{۱۷۲۷-۱۷۳۱}{۱}$ (۱۶)

$$\begin{array}{r}
 \frac{1431-7}{7} \quad (02) \\
 \frac{1078}{7} \quad (03) \\
 \frac{1081-2}{7} \quad (00) \\
 \frac{108-171}{7} \quad (06) \\
 \frac{172}{7} \quad (07) \\
 \frac{177}{7} \quad (08) \\
 \frac{182-183}{7} \quad (09) \\
 \frac{187-187}{7} \quad (70) \\
 \frac{119-133}{7} \quad (71) \\
 \frac{110-117}{7} \quad (72) \\
 \frac{117-1}{7} \quad (73) \\
 \frac{119-11}{7} \quad (74) \\
 \frac{101-102}{7} \quad (75) \\
 \frac{110-11}{7} \quad (76) \\
 \frac{1200}{7} \quad (77) \\
 \frac{1209-70}{7} \quad (78) \\
 \frac{119-11}{7} \quad (79) \\
 \frac{1281-0}{7} \quad (80) \\
 \frac{02-00}{7} \quad (81) \\
 \frac{1287-1}{7} \quad (82)
 \end{array}$$

$$\begin{array}{r}
 \frac{1281-10}{7} \quad (22) \\
 \frac{101-7}{0} \quad (23) \\
 \frac{1091-1}{0} \quad (20) \\
 \frac{1177-70}{0} \quad (21) \\
 \frac{1720}{1} \quad (27) \\
 \frac{1172-1}{7} \quad (28) \\
 \frac{1028-10}{7} \quad (29) \\
 \frac{1192-2}{1} \quad (30) \\
 \frac{117-119}{7} \quad (31) \\
 \frac{177}{7} \quad (32) \\
 \frac{1822-7}{1} \quad (33) \\
 \frac{108-170}{7} \quad (34) \\
 \frac{1120-21}{7} \quad (35) \\
 \frac{171}{7} \quad (36) \\
 \frac{1297-7}{7} \quad (37) \\
 \frac{101-101}{1} \quad (38) \\
 \frac{1020-19}{1} \quad (39) \\
 \frac{1222-2}{7} \quad (00) \\
 \frac{107-10}{7} \quad (01) \\
 \frac{1202-1}{7} \quad (02)
 \end{array}$$

$\frac{۲۲۱}{۱} (۹۴)$	$\frac{۵۲۱-۱}{۱} (۷۳)$
$\frac{۲۴۰-۲}{۱} (۹۵)$	$\frac{۴۲۱-۲۹}{۱} (۷۴)$
$\frac{۴۳۲۱-۲۰}{۳} (۹۶)$	$\frac{۱۲۱۱}{۱} (۷۵)$
$\frac{۱۱-۱۹}{۱} (۹۷)$	$\frac{۷۱۰-۲}{۱} (۷۶)$
$\frac{۱۲۳۷-۹}{۵} (۹۸)$	$\frac{۹۱-۱۰۳}{۳} (۷۷)$
$\frac{۳۷۲۱-۲۳}{۱} (۹۹)$	$\frac{۲۱۵۰-۵۵}{۳} (۷۸)$
$\frac{۳۷۲۵}{۱} (۱۰۰)$	$\frac{۲۱۱۱}{۳} (۷۹)$
$\frac{۳۷۲۷}{۱} (۱۰۱)$	$\frac{۸۰۵}{۱} (۸۰)$
$\frac{۳۹۷۵-۸}{۱} (۱۰۲)$	$\frac{۳۲۹۵}{۱} (۸۱)$
$\frac{۱۷۵۹-۱۰}{۳} (۱۰۳)$	$\frac{۱۴۱۲-۳}{۱} (۸۲)$
$\frac{۱۷۱۳}{۳} (۱۰۴)$	$\frac{۲۰۲۰-۳۱}{۵} (۸۳)$
$\frac{۱۷۱۸-۱۷۷۰}{۳} (۱۰۵)$	$\frac{۲۵۴۷-۵۱}{۵} (۸۴)$
$\frac{۱۲۴۲-۴۱}{۵} (۱۰۶)$	$\frac{۲۵۵۳}{۵} (۸۵)$
$\frac{۱۲۵۲-۵۵}{۵} (۱۰۷)$	$\frac{۲۵۵۱-۷}{۵} (۸۶)$
	$\frac{۹۵۴}{۱} (۸۷)$
	$\frac{۹۱۰-۱۱}{۱} (۸۸)$
	$\frac{۴۱۱-۱۹}{۳} (۸۹)$
	$\frac{۲۵۷۴-۵}{۳} (۹۰)$
	$\frac{۲۵۸۰-۸۱}{۳} (۹۱)$
	$\frac{۲۰۳۹-۴۲}{۵} (۹۲)$
	$\frac{۲۹۸۰}{۱} (۹۳)$

گفتار دوم

ابن خلدون پیشگام جامعه شناسی

1. 10/10/2019

2. 10/10/2019

3. 10/10/2019

4. 10/10/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان
اكرمكم عند الله اتقوا الله (سوره الحجرات آيه ۱۳)

ای مردمان راستی آنست که مایه را از مرد و زن آفریدیم و بصورت شعث ها و
قبیله هایتان در آوریم تا یکدیگر را باز بشناسید ، راستی آنست که گرامی ترین
شما نزد خداوند ، پرهیزگارترین شماست .

این گفتار من نیز به چندین اعتبار به دوران ذهن هاست . نخست بدان اعتبار
که ابن خلدون نویسنده ایست عرب زبان و اهل مغرب دنیای اسلامی و متعلق
به ۶۰۰ سال پیش . و دیگر آنکه مطالعات وی با فلسفه و تاریخ و مذهب
و مباحثی دیگر ازین قبیل ربط می یابد و در قالب فرهنگ و تمدن اسلامی
است و ما را بدون رودر بایست از این فرهنگ اطلاع چندانی جز آنچه به نا
درست در کتابهای فرنگیان خوانده ایم در دست نیست . سه دیگر آنکه مباحث
وی در مقام مطالعه تطبیقی از یکسو با تاریخ بمعنی جدید آن و از سویی
دیگر با آنچه امروز جامعه شناسی اش میخوانند مربوط است و این نیز کاریست
اندکی تخصصی .

با اینهمه با همه قصوری که در بیان دارم کوششم آن خواهد بود
که مباحث را طوری طرح و حلاجی کنم که در عین بدور ماندن از سهل گیری
در یافتن نیز آسان باشد ، تنها بدان شرط که لطف شما پیش نهاد گامی چند
که در اینصورت توانم گفت :

اگر باشد دلی

یا فسحت میدان ارادت را

به چوگان سخن آسان توان زد گوی معنی را
کنون بشسنو .

و اگر از من می‌شنوید باید بگویم حق آن بود که اندکی در همین فرنگستان درنگ کنیم و از حال و روزگار جامعه شناسی و وظیفه آن که بیشتر دلالی استعمار است سراغی بگیریم. و طرح بحثی را بعنوان "جامعه شناسی" در معنای مبارزه جو و جنگاور آن تنظیم کنیم. مقدمهٔ اینکار را من باختصار با انجام رسانده بودم و می‌خواستم در آغاز این گفتار بیان کنم، اما بدلیل آنکه سه ربع ساعتی وقت اضافی می‌خواست بکارش نهادم. و در اینجا تنها به اصل بحث که خود با همه نقضی که دارد سخت طولانی است می‌پردازم.

از همین آغاز کار خواهم آنست که همّت خود را بدرقه راهم کنید، تا با هم این گفتار را بدرستی به پایان رسانیم.

روش کار:

روش کار باختصار آن بوده است که کم و بیش با دقت و امانت مباحث مقدمه را با مراجعه به متن آن تحلیل کرده‌ام و تا آنجا که فکر میکردم حال و مجال است از متن مقدمه کمک گرفته‌ام، بدین معنی که از ابن‌خلدون نقل قول فراوان کرده‌ام (۱) نظرم آن بود که مبادا با تغییر عبارات امانت در اندیشه وی رعایت نشود. پیش از هر نقل قول با آنکه به سیاق عبارت و سبک جمله بندی لطمه ای وارد می‌آمده است، نام ابن‌خلدون را ذکر کرده‌ام تا گفتار وی از عبارات و جملات من محزا نشود.

(۱) - نقل قولها، از ترجمه فارسی مقدمه ابن‌خلدون در دو جلد با نام

نشان زیر است.

مقدمه ابن‌خلدون، تالیف عبدالرحمن بن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول، ۱۳۳۶، ج ۲، ۷۸: ۱۳۳۷ (مقدمه مترجم) + ۱۴۲۷ (متن) + ج (توضیحات آخر جلد اول) + ۲۳ (دیاچه جلد دوم)

تا آنجا که ممکن بوده است از این کار خودداری کرده‌ام که معاهیم این خلدون را در قالبهای جدید یعنی قالبهای فرهنگی بریزم. در بیان و تقریر و توضیح معاهیم نخست از این خلدون و سپس از فرهنگی که در آن بالیده و پرورده شده است یعنی فرهنگ اسلامی خودمانی سود جست‌ام، اگر شباهتی فراوان میان برخی مطالب کاملاً نو و مباحث این گفتار بنظر شما رسیده، تقصیر این خلدون و تعدن اسلامی نیست لافل قصور از ماست که از این فرهنگ و تعدن کمتر آگاهیم، و اینک اصل مطلب.

قسمت اول : شرح حال ابن خلدون و اوضاع و احوال اجتماعی مغرب در روزگار

ابن خلدون .

بهره اول : شرح حال

بهره دوم : اوضاع و احوال اجتماعی و روزگار ابن خلدون

قسمت دوم : تقریری کوتاه از برخی مباحث مقدمه

بهره اول : روشن تحقیق ابن خلدون بطور کلی .

بهره دوم : تاریخ

بهره سوم : علم عمران یا جامعه شناسی

یک کلیات

دو طرح مقدمه ابن خلدون از لحاظ علم عمران

سه - بحث در باره جوامع کلی

چهار - نظریه عصبیت

پنج - عمران بدوی

شش - دولت

هفت - عمران شهری - حضری

هشت - معاش یا اقتصاد

خاتمه

قسمت اول :

شرح حال ابن خلدون و اوضاع و احوال اجتماعی مغرب در روزگار ابن خلدون

بهره اول : شرح حال ابن خلدون.

ولی الدین عبدالرحمن بن خلدون در غره رمضان ۷۳۲ هجری (۱۳۳۲ م) در تونس دیده به جهان گشوده و بسال ۸۰۸ هـ (۱۴۰۵ م) دامن ازین تیره خاکدان باز تکانده است.

باز گفتن آنچه بر سر ابن خلدون آمده است باز هنگامی که کودکی خود را در تونس میگذرانده تا زمانی که بر مسند قضا و کرسی تدریس جامع ازهر مصر تکیه میزد است خود بیانی گویا از تاریخ مغرب دنیای اسلامی است. و هم باز گوکنده باعث و انگیزه ابن خلدون در تحریر اثری است که بنام " مقدمه " ابن خلدون در جهان شهرت یافته است. این سرگذشت که من کوشش می کنم در آن باختصار راه بسیرم و هم بحث بعدی در باره روزگاری که ابن خلدون در آن بالیده و پرورده شده است تکمیل یکدیگرند. درینجا من در آن واحد باد و تاسف دست بگریانم. تاسفی که ناشی از کوشش در اختصار این بحث است و تاسفی دیگر که با همه کوشش ها آرزوی من در کوتاهی گفتار و امید شما به این امر آن سان که باید تحقق نیافته است.

.....

ابن خلدون اصل خاندان خود را به اعراب یمنی حَضْرَمَوْت عربستان میسراند. نیای بسزرگ وی، خالد، معروف به ابن خلدون بهنگام فتح اندلس بدست قشون اسلامی بدان خطه مهاجرت کرده است و در آن سامان خاندان خلدون غالباً سکان ریاست و وزارت را در کف داشته اند. این خاندان در اواسط قرن هفتم هجری یعنی قریب به یک قرن پیش از تولد ابن خلدون از اندلس به تونس نقل مکان کرده اند.

همزمان با تولد ابن خلدون، مغرب دنیای اسلامی را سه سلسله موحدان یا حَفَصِیّه در افریقیه (یا تونس فعلی) و تَلْصَانی ها در مغرب میانه و مرینی ها

در مراکش (یا مغرب) اداره میکرد هاند .

محمد پدر ابن خلدون مورد نظر ما از زندگی سیاسی دل بریده و بمطالعه پرداخت و در فقه و لغت و شعر مهارت یافت. وی و هم مادر ابن خلدون بهنگام وبسای عام ۷۴۹ هـ (۱۳۴۹ م) که ابن خلدون نیز از آن یاد می کند (۱) در گذشته اند . شاید این امر یکی از عواملی بسود ه است که پیوند وی را بازادگاهنرست کره پورا به سیر و سیاحت و نقل مکان برانگیخته است .

ابن خلدون در تونس از تعلیم و تربیت پدر و سپس دوتن دیگر برخوردار گردید . عبدالمهین ، پیشوای محدثان ونحویان مغرب و محمد بن ابراهیم آبلی " شیخ و استاد علوم عقلی " .

و از آن پس وارد زندگی سیاسی و اداری شد و از جانب سلطان تونس به سمت " کاتب علامت " (طغرای نویس) یا دبیر توشیح برگزید مشد . در اوایل سال ۷۵۳ هجری میان سلطان تونس و مدعیان دیگر رخ داد . پس از منهزم شدن سپاهیان سلطان تونس ابن خلدون هر دو جانب را فرو گذاشته به شهر " ابه " پناه برد . ابن خلدون در حسیحالی که از خود بجا گذاشته است مینویسد که با لشکریان سلطان " از تونس خارج شدم در حالیکه نیت داشتم از آنان جدا شوم ، زیرا بعلت رفتن استادانم بسبب تنهائی طاقت فرسایی دچار شده و از تحصیل بازمانده بودم " و چون باین وظیفه (یعنی دبیری علامت) دعوت شدم بیدرنگ آن را پذیرفتم تا بدین وسیله به مقصود خویش که رسیدن به مغرب بود نائل آیم و این منظور هم حاصل شد " (۲)

ابن خلدون از آن پس به فاس دامن کشید و برای رسیدن به فاس دو سال در راه بود و درین مدت میان شهر نشین ها و هم بادیه نشینان سفر میکرد .

(۱) - ترجمه مقدمه صفحه ۵۹

(۲) - مقدمه مترجم بر مقدمه (پروین گنابادی) صفحه ۵۴

فاس:

ابن خلدون هشت سالی را در فاس گذراند. درین مدت زندگی علمی را با فعالیت شدید اجتماعی سیاسی در آمیخت و مشاغل متعددی را بعهده گرفت در بسیاری از ماجراها بی دخالت نبود و در یکی از توطئه ها که منجر به شکست گردیده دست داشت و زندانی شد. دوسالی در زندان بود و پس از مرگ ابوعنان سلطان فاس از زندان رهایی یافت. مدتی دیگر در فاس بود و سپس از راه جبل الطارق به اندلس سفر کرد، پیش از آن با سلطان غرناطه و وزیر وی لسان الدین خطیب آشنائی و دوستی پیدا کرده بود. سال بعد سلطان غرناطه ویرا به سمت سفارت نزد پادشاه قشتاله (کاستیل) فرستاد. تائیمان این دو پیمان صلحی به بند، پادشاه قشتاله، ایشبیلیه (سویل) را فتح کرده و آن را پایتخت خود ساخته بود.

بُجایه:

پس از بازگشت از سفارت به مناسباتی چند دل از غرناطه برگردد و تصمیم کرد به مغرب میانه سفر کند و در بُجایه رحل اقامت بيفکند و درین شهر منصب حاجبی بوی تفویض شد، که بقول ابن خلدون وظیفه اش اداره دولت بود "بطور استقلال و وساطت میان سلطان و اعضای دولت بی آنکه احدی درین وظیفه با حاجب شرکت جوید" (۱)

این وضع بیش از یک سال دوام نیافت سلطان در نپردی کشته شد و با آنکه ابن خلدون میتوانست نزد پسر عموی سلطان که جانشین وی شده بود بماندکاره گیری کرد و بُجایه را ترک گفت.

بِسْکَره:

ابن خلدون مدتی میان قبایل بسربرد و سپس به بسکره رفت و شش سالی در آنجا ماند. درین مدت نیز دست از کارهای سیاسی برنداشت اما ترجیح داد که از طریق گردآوری قبایل و واداشتن آنها بکمک این یا آن سلطان، خود را به یکی از حکومتها وابسته سازد. اهمیت و شهرت ابن خلدون میان عناصر حاکم بسکره را بوحشت افکند و در صدر تبعید ابن خلدون برآمد.

(۱) به نقل از مترجم مقدمه: ص ۸۵ مقدمه مترجم

وی ناگزیر از بسکوه بدر آمد و در فاس رخت افکند. در راه مواجه با خطرات فراوان شد. در فاس نیز آشوبها و ناآرامی‌ها عايش نکردند، در نتیجه تصمیم کرد که بار دیگر به اندلس سفر کند. در غرناطه به گرمی پذیرفته شد، اما فرمانروایان مغرب از سفر ابن خلدون به اندلس آسوده خاطر نبودند و بازگرداندن وی را به مغرب از سلطان غرناطه خواستند، سلطان در آغاز بدینکار رضا نبود، اما ویرا رضا کردند و در نتیجه مقرر شد که ابن خلدون به مغرب میانه تبعید شود.

ابن خلدون از راه دریا به بندر هنین رفت. هنین قلع و سلطان تلمسان بود. با آنکه پیش ازین روابط ابن خلدون با وی خوب نبود، نظریاتیکه سلطان در صد تسلط بر بجایه بود از ابن خلدون خواست تا به محصل قبایل و اواد که برود و این قبایل را به نفع وی برانگیزد. ابن خلدون ایمن پیشنهاد را به ظاهر پذیرفت اما همینکه چند منزل دور شده به نزد قبایل عریف رفت و این قبائل ویرا "از روی مردانگی مخفی ساختند" و نزد سلطان وساطت کردند که او را معذور بدارد و اجازه دهد خانواده اش از تلمسان به ناحیه ایشان انتقال یابد. این وساطت به نتیجه رسید و ابن خلدون در قلع ابن سلامه مسکن گزید.

درین هنگام ابن خلدون چهل و دو ساله بود. وی مینویسد "در آن قلع فارغ از کلیه مشاغل و اعمال اقامت گزیدم و هنگام اقامت در آن بسه تالیف این کتاب آغاز کردم و مقدمه آن را بدین شیوه شگفت که در آن عالم تنهایی بدان رهبری شدم تکمیل کردم" (۱)

پس از آنکه تحریر مقدمه و تاریخ بربر را به پایان رساند، برای نوشتن بقیه این تاریخ نیازمند مدارک بود، لاجرم تصمیم کرد به تونس بازگردد. در نتیجه پس از چهار سال قلع ابن سلامه را ترک گفت و بعد از قریب بیست و شش سال که از تونس دور بود بدانجا روی نمود. ابن خلدون درین شهر خاطر را از یکسویه تدریس و از سوی دیگر باده تالیف مشغول داشت و از سیاست یکسره دل برکند. پس از پایان تالیف کتاب تاریخ خود، در سن پنجاه

(۱) بنقل از مقدمه مترجم. مقدمه ص ۶۳ (مقدمه مترجم)

سالگی به اندیشه ادای فریضه حج افتاد و از تونس عازم سفر حج شد. هنگامیکه به مصر رسید در آنجا اقامت گزید و بیست و چهار سال پایان عمر خود را در آن جا بود و در جامع ازهر مصر به تدریس پرداخت و گاه بگاه نیز به شغل قضا دعوت میشد. درین جا نیز به زندگانی سیاسی بازنگشت و تالیف خود را تکمیل و دستکاری کرد.

در سال ۷۸۹ (۱۳۸۷) به حجاز سفر کرد. در سال ۸۰۲ به بیت المقدس رفت و بسال ۸۰۳ (۱۴۰۰) به دمشق سفر کرد و درین سفر بود که با تیمور لنگ ملاقات نمود. ازین سفر بمصر بازگشت و تا پایان عمر یعنی سال ۸۰۸ هجری در مصر بزیست و درین سال چشم از جهان فرویست.

.....

باگردهای که از زندگانی ابن خلدون بدست دادم در می یابیم که این مرد لااقل در دو ثلث اول زندگانی لحظهای آرام نبوده است. این ناآرامی را نتیجهای بس نیکوست که مقدمه ابن خلدون نشانه آن است، این مقدمه در عین حال به محض آنکه به مسائل انسانی، فردی یا روانشناسی اجتماعی بزمیخورد، از زندگی شخصی ابن خلدون نیز مایه میگیرد. نخست دو قسمت از مباحث وی مرا به تامل انگیزت، و این تامل مرا به اندیشه درباره حال ابن خلدون واداشت و به این دو نکته رهنمون شد که باختصار از آن سخن میگویم: ابن خلدون هنگامی که از ثمرات جاه و مقام سخن میگوید، در مقدمه چنین مینویسد: "بدین سبب گفتیم که فروتنی و چالپوسی از موجبات بدست آوردن ثمرات جاه است و جاه مایه سعادت و وسیله روزی است. چنانکه بیشتر توانگران و سعادتمندان بدین خوی متصف اند و از این رو می بینیم بیشتر کسانی که خوی بلند پروازی و تکبر دارند بهیچیک از مقاصد جاه نائل نمیشوند." (۱) در شرح حال ابن خلدون دیدیم که در دو ثلث اول زندگی داخل زد و خورد ها و زد و بند های سیاسی است و بدنبال جاه و مقام است و در همین شرح احوال دیدیم که بزدان می افتد و سپس وقتی در تلصان بنزد سلطان مراکش میرود، سلطان وی را متهم میکند که در گذشته به مراکش خیانت کرده است ابن خلدون

با چیره دستی ثابت می‌کند که باجبار از مراکش بیرون رفته است. علاوه بر آن ابن خلدون اطلاعات مسوطی راجع به اوضاع و احوال مغرب میانه به سلطان می‌دهد و خصوصا در باب امکاناتی سخن می‌گوید که برای محرک آوردن قبائل به نفع سلطان موجود است. همین کار را پیش ازین برای دیگری نیز بانجام رسانده است. (۱) در کنار این نظر و عمل، نظر و عمل دیگری را بدین گونه می‌بینیم که :

متصدیان امور دینی مانند قاضی گری و فتوی دادن و تدریس و... "بعلت آنکه دارای سرمایه‌ای شریف‌ترند در نزد خلق و پیش‌خود ارجحند می‌باشند و ازین رو در پیشگاه خداوندان جاه فروتنی نمی‌کنند تا مگر به بهره بیشتری نائل آیند که سبب فزونی روزی آنان شود... زیرا ایشان سرگرم کارهای شریفی هستند که مشتمل بر بکاربردن اندیشه و تدبیر است." (۲) و چنین است ثلث آخر زندگی ابن خلدون که بکار تحریر نهائی تالیف خود پرداخته و تدریس و قضا را پیشه خود کرده است و حاضر نیست همان سان که خود در بحبوحال خویش نگاشته است زیر بار زور و قدرت قدرتمندان بسرود. فاعتبروا یا اولی الابصار.

بهره دوم :

اوضاع و احوال اجتماعی مغرب در روزگار ابن خلدون

نخست باید گفت که برعکس آنچه برخی مدعیان فرنگی و مقلدان مامور یا بیسواد آنها گمان می‌کنند، توسعه نیافتگی یا از رشد ماندگی امری جاودانه نیست و هم امری قدیم نمی‌باشد، بلکه حالتی است ناشی از روابطی که تازه و نو است. بدنبال این نکته باید عنایت کرد که اوضاع و احوال اصیل و سنتی را با توسعه نیافتگی نباید درهم آمیخت و این را با آن اشتباه کرد یا یکی گرفت. در توسعه نیافتگی نباید هیچگاه رابطه استعمارزدگی را از نظر دور داشت. این استعمار است که پویندگی و توانندی توسعه یک جامعه را در بستر اصیل آن، از میان

(۱) Y. LACOSTE. IBN KHALDOUN, NAISSANCE DE L'HISTOIRE
19. MASPERO. P: 73

(۲) مقدمه ص ۷۹۲-۷۹۱

میرد و سیر جدالی رشد و توسعه را کند می کند و یا متوقف میسازد. افریقایی شمالی در قرن هشتم، یعنی زمان ابن خلدون خطای رشد و توسعه نیافته نیست. اما پس از يك دوران مجد و عظمت گرفتار بحران های متعدد شده است. این بحران ها و تسلسل آنها شاید یکی از عواملی باشد که زمینه را برای برقراری استعمار بعدی فراهم آورده است.

ابن خلدون در بطن بحران ها ستو جالب توجه آن است که این حالت را حالتی محادی و طبیعی " تلقی نکرده و به اندیشه در باره آن پرداخته است. درست است که خطه مورد بحث و اندیشه ابن خلدون شمال افریقا است،

اما باید باین نکته توجه داشت که شرق و غرب دنیای اسلامی آن روزگار یکسره از هم جدا نیست. از جبل الطارق تا جا کارتا همه جا زیر سیطره يك فرهنگ

و تمدن است. همه این نقاط با هم در تماسند و نمونه این تماس سفر سی ماله ابن بطوطه است که از مغرب دنیای اسلامی به مشرق این دیار سفر می کند و همه جا خود را در خانه خود بازمی یابد. با عنایت باین بستگی و پیوستگی است که مطالعات ابن خلدون را باید مورد توجه قرار داد و هم در تحلیل اثر وی و نتایجی که برای جامعه های شرق دنیای اسلامی میتوان گرفت باید به شباهت ها و هم مغایرتهائی که با مغرب دارد ژرف اندیشانه نظر کرد.

دنیای اسلامی افریقایی شمالی دارای خصوصیات و کیفیاتی است ویژه خود، اما بنظر من صرف نظر از جنبه فرهنگ و تمدن اسلامی، برخی دیگر ازین ویژگی ها نیز، با ویژگی های قسمت نسبتاً شرقی دنیای اسلامی آن روزگار و خصوص ایران لاطل در خور تامل و تفکر است و این کاریست که اگر به نتیجه مثبت برسد، تحلیل علم اجتماعی این جامعه ها را بر اساس آنچه ابن خلدون اندیشیده است و البته با جرح و تعدیل که لازمه هر کار علمی است، آسان خواهد ساخت.

در هر حال، شمال افریقا تقریباً يك قرن پس از آنکه توسط اعراب مسلمان فتح گردید (سالهای ۷۰۰-۷۱۰/۷۸-۸۸) به جانب استقلال عمل گرائید. (۷۴۰-۷۴۳/۱۲۸-۱۳۱) یکی از عوامل موثر درین نحوه عمل فعالیت خوارج است. خوارج موجب میشوند که بنیان حکومت خلفای دمشق و بغداد

بر شمال افریقا سنت گردد. خوارج سالیان دراز در آن نواحی در تلاش بودند و هنوز هم در شمال افریقا آثار رفتار و هم پیروان آنان کم و بیش وجود دارند. از این دوره به بعد با آنکه مغرب با مشرق دنیای اسلامی از لحاظ فرهنگی و هم اقتصادی در رابطه است اما از لحاظ سیاسی تقریباً تا قرن نهم و دهم هجری و یا شانزدهم میلادی (یعنی دوره عثمانی ها) مجموعه‌ای مستقل را تشکیل می‌دهد. گفتیم که از لحاظ اقتصادی رابطه بین مشرق و مغرب برقرار است. راه طلای غرب، یعنی راه طلای سودان از مغرب می‌گذرد. از قرن سوم هجری (نهم میلادی) به بعد که این راه از مغرب می‌گذرد به توسعه اقتصادی این نواحی کمک فراوان می‌کند. بر محور این راه در دو جانب شرق اسلامی و غرب (ارصا) شهرهای بزرگ بنا می‌شود که نام برخی از آنها در ضمن شرح حال ابن خلدون گذشت.

شاید یکی از علل بحرانیها و جنگ و جدال‌های پی‌درپی شمال افریقا ناشی از تمایل به کنترل راه طلا و در نتیجه استفاده‌های بوده است که از نظارت برین راه عاید می‌شده است. نه تنها حکومتها از راه مالیات بر تجارت فلزات قیمتی سود می‌جستند، بلکه خود نیز مستقیماً درین سوداگری دست داشتند و بزرگان قوم برین خان نشسته بودند. این اقتصاد تجاری که بر محور نظارت بر راه طلا و راه‌های تجاری دیگر بین ممالک اسلامی استوار بود، موجب گردید وسائل دیگر تولید مورد توجه قرار نگیرد. از اینجاست که:

۱- سردمداری آن سان که ارضای قرون وسطی را به ننگ آلوده است در ممالک اسلامی و افریقای شمالی دیده نشود.

۲- بردگان موجود نیز بعنوان وسیله تولید بکار برده نشوند و تنها بعنوان خیل خدمتگزاران یا سربازان جنگی تلقی شوند و کم و بیش بدون مانع و رادع به حکومت نیز برسند.

اقلیت صاحب امتیاز علاوه بر استفاده‌ای که از تجارت مذکور بدست می‌آورد، از مردمنیز باج و خراج‌های گوناگونی اخذ می‌کرد، اماگاهگاه نیز قدرت خود را به افراد صاحب قدرت دیگر که در درجه بعدی قرار داشتند تفویض می‌نمود. باج و خراجهایی که ازین طریق وصول میشد به همین اشخاص تعلق می‌گرفت و ایمن

نظام اعطای امتیاز وصول باج و خراج بدیگری، درین ناحیه ۳قطاع نام داشت، هر چند که اگر دیده تحقیق را فرو بندیم صرف اعطای امتیاز وصول باج و خراج و تشریفات مربوط بان گاهگاه نظام فتودالی و سیستم *Fief* اروپای قرون وسطی را به یاد بر می آوریم، اما ازین غلط کاری و نتیجه گیریهای نامعقولی که تاکنون دچار آن بودیم باید پرهیز کرد و عالمانه و مدققانه عنایت کرد که این دو نظام را با هم نمی توان هو هویه گرفت و یا حتی مشابهت های فراوان میان آنها یافت. زیرا:

در اروپا آنکس که از "فیف" استفاده می کند بر روی سر زمین معین بطور قطعی و همیشگی سهمی از قدرت سیاسی را نیز بدست می آورد و این سهم حصه از قدرت را نسبت به یک یک افراد آن قلمرو معین و مالکیت آن سرزمین شخص اعمال می کند.

اما در مغرب دنیای اسلامی، کسی که از اقطاع منتفع میشود تنها عنوان نماینده مستعیر موقت را دارد و کاری تنها دریافت باج و خراج از یک گروه معین است اما حتی بر زمین ندارد. مالک زمین خداوند است و متصرف آن با عنوان اولی مجموع جامعه و با عنوان ثانوی حاکم وقت است اما بهر صورت یعنی اعم از عنوان اولی یا ثانوی حق انتفاع علی الاصل و در عمل متعلق به قبیله ای است که بر روی آن سر زمین سکنی دارد.

وبالاخره منتفع از اقطاع هیچگونه حق حکومت و اداره بر افراد قبیله را ندارد. خلاصه آنکه اگر سنخهای ارضائی دارای حقوق: ارضی، سیاسی، حقوقی، اداری و اقتصادی بر روی قسمتی از یک سرزمین و مردم ساکن در آن سر زمین بود مانند، در مورد منتفعان از اقطاع تنها ما با یک حق و مالی موقت و عاریهای برخورد می کنیم و روشن است که این دورا با هیچگونه وسیله ای نمیتوان بهم ملصق ساخت و نتایج یکسان و یا شبیه بهم از آن گرفت. البته درین نکته بحثی نیست که منتفع از اقطاع نیز معمولاً مردی جنگی است و این امر که یک مرد جنگی به از صد هزارتن میتواند بزور سر نیزه باج و خراج را وصول کند بدیهی است.

نکته دیگری را که باید یاد آور شد اینست که روابط مذکور در فوق نیز

جنبه شایع نداشته است و علاوه بر آن،

اگر در اریا هریک از کشاورزان وابسته به ارباب بوده است در
افریقای شمالی فرد وابسته به قبیله خویش است و مجموعه این قبیله مطیع رئیس
است که احتمالاً حق دریافت باج و خراج از آنها را دارد و درازای آن حامی
افراد قبیله است.

وجود و ادامه نظام قبیله ای موجب آن شده بود که اقطاع از حالت
اولی خود تا آنجا که ممکن است خارج نشود و نظام اربابانی را فراهم نیسازد.
و بدینسان است که پادشاهان مغرب قدرت خود را تنها بالنسبه به مجموعه
قبیله و از خارج اعمال میکردند، اما بداخل قبیله نفوذی نداشته اند.
اگر در خصوص این نظام قبیله ای اندکی بیندیشیم شاید بتوان گفت که برخی
از دلائل بقای این نظام عبارت است از:

۱ - اهمیت اقتصاد شبانی در این منطقه که ناشی از عوامل
جغرافیائی است و هم سهم و اثری که اقتصاد شبانی در تجارت کاروانی دارد.
۲ - ننگهای کمبود توجه ابن خلدون نیز هست آن است که قسمت
اعظم اهالی درین منطقه جنگاور با ر می آیند، این بالش و پرورش خود ناشی
از فعالیت های شبانی است و سیر جدالی امر موجب میشود که ساخت قبیله
پا برجا بماند.

اما نتیجه هایی که از لحاظ من نیز فعلاً جنبه موقت دارد اینست که
نظام قبیله ای موجب شده است که:

الف - شمال افریقا بر اثر این نظام سالیان دراز از استقلال سیاسی
برخوردار باشد و هر چند که اسلام را می پذیرد، اما با فاصله ای اندک از
زیر بار حکومت خلفای دمشق و بغداد شانه خالی کند.

ب - نظام قبیله ای در عین حال ثبات حکومتها را از میان میرد. اگر
چه این امر دشواریهایی را فراهم آورده است با اینهمه آزادی افراد انسانی
کم کرده و دولت را بصورت موجوده مابعد الطبیعی و انتزاعی در نیارده است.
مضافاً اینکه اسلام نیز گروه ممتاز حاکم را نه تقدیس میکند و نه راه و رسم ویرا
مجاز و مشروع تلقی می نماید. در نتیجه قبائل از "افراد آزادی" تشکیل میشوند

که به آزادی خود مغرور و مفتخرند و از آن با اسلحه خود دفاع می‌کنند .
 با توجه باین نکات و شیوه فرهنگی و تولیدی که برین پایه مستقر
 است اثر ابن خلدون بوجود آمده است . ما در تحلیلی که از بخشی از اثر
 ابن خلدون بدست می‌دهیم برخی ازین نکات را بیشتر توضیح خواهیم کرد .

.....

قسمت دوم

تقریری کوتاه از برخی مباحث مقدمه

آثار ابن خلدون :

ابن خلدون دارای آثاری چند در منطق و حساب و اصول
 فقه و ... است (۱) که بر همتانها اثر معروفش بنام " کتاب العبر " سایه
 افکنده و توجه ها را از آثار دیگر برگرفته است و " کتاب العبر " اثری است عظیم
 در تاریخ که مشتمل بر يك مقدمه و سه کتابست :

ابن خلدون در مقدمه کتاب خود ترتیب کتاب را چنین بیان می‌کند :
 " این تالیف را بر يك مقدمه و سه کتاب ترتیب دادم :

مقدمه : در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره بغلاط

مورخان .

کتاب نخست : در اجتماع و تمدن و یاد کردن عوارض ذاتی (خواص
 و قوانین) آن ، چون : کشورداری و پادشاهی و کسب معاش و هنر ها
 و دانشها و بیان موجبات و علل هر يك .

کتاب دوم : در اخبار عرب و قبیله ها و دولتهای آن از آغاز آفرینش
 تا این روزگار و در آن اشارهایست به برخی از ملت ها و دولتهای مشهور که
 با ایشان همزمان بود مانند : مانند نبطیان و سریانیان و ایرانیان و بنی اسرائیل
 و قبطیان و یونانیان و رومیان و ترکان و فرنگان .

کتاب سوم : در اخبار بربر و موالی ایشان چون زناته و میان آغاز حال و
 طوایف ایشان و کشور ها و دولتهایی که پیوسته در دیار مغرب تشکیل داده اند . .

.....

و چون این کتاب مشتمل بر اخبار عرب و بربر، خواه بادیه نشینان یا شهر نشینان آنان، می باشد و در آن وضع دولتهای بزرگ همزمان ایشان نیز روشن شده است و در ابتدا^۱ و پایان هر خبر به یادآوریهای عبرتهای حکمت آمیز میرد از، ازین رو آن را به :

کتاب العبر و دیوان العتداء و الخبر فی ایام العرب
والعجم و البربر و من عاصرهم ———
ذوی السلطان الاکبر

نامیدم^(۱)

آنچه امروز بنام مقدمه ابن خلدون شهرت دارد مقدمه اصلی و کتاب نخست است. و کتاب نخست خود مشتمل است بر شش باب که عناوین کلی آن بدین شرح است:

باب اول : در اجتماع بشری بطور کلی
باب دوم : در عمران (اجتماع) بادیه نشینی .
باب سوم : در باره سلسله دولتها
باب چهارم : در دهکده و شهرهای بزرگ و کوچک
باب پنجم : در معاش و انواع آن
باب ششم : در دانشها .

علاوه بر کتاب العبر، کتاب مشهور دیگر ابن خلدون، حسبالحالی است که از خود نوشته است و نامش " التعریف بابن خلدون " است آنچه پیش از همه طبع شده است مقدمه ابن خلدون است. مقدمه یکبار بین سالهای ۱۸۶۲-۱۸۷۸ بر زبان فرانسوی توسط بارون دو سلان^(۲) ترجمه شده و انتشار یافته است در سالهای اخیر بار دیگر مقدمه توسط ولسان مونتسی بفرانسوی ترجمه و چاپ شده است. ترجمه فارسی مقدمه در دو جلد توسط محمد تقی پروین گنابادی در سالهای ۳۷-۱۳۳۶ منتشر شده است .

.....

بحث درباره نظرات ابن خلدون را با نگاهی به روش تحقیق وی آغاز می کنیم

(۱) - مقدمه صص ۸-۷

(۲) - DE SLANE

بهره اول : روش تحقیق ابن خلدون بطور کلی :

ابن خلدون همانند غزالی، عقل را ضابطه ای دقیق و بحق میدانند، اما ضابطه ای که دارای حدود و ثغور است و این عقل را همچون غزالی، ترازو و معیار میدانند و ظمروی خاص برای آن قائل است. در مطالعه مسائل تاریخی و اجتماعی که هم روم ابن خلدون متوجهان است: اعتدال و بیطرفی را شرط میدانند و میگویند :

"اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر بر حالت اعتدال باشد، از لحاظ تهبیب و دقت نظر حق آن را ادا می کند تا صدق آن از کذب آشکار شود. لیکن اگر خاطراو به پیروی از یک عقیده یا مذهبی شایسته باشد، بیدرسنگ در نخستین وهله هر خبری را که موافق خویش میباشد می پذیرد و این تعادل و هوای خواهی به منزله پرد ما یست که روی دیده بصیرت ویرا می پوشد و او را از انتقاد و تنقیح کردن خبر باز میدارد و در نتیجه در هر طه پذیرفتن و نقل کردن دروغ می افتند" (۱)

اما برای این انتقاد و تنقیح مقیاس و معیاری لازم است. این مقیاس و معیار مبتنی بر مطابقت خبر با امور واقعی خارجی و متیقن است. قالب عینی برای تحقیق علمی اجتماعی لازم است. ذهنی گری محض محقق را در پرتگاه می افکند، اما اگر قالب و مقیاس و معیاری از امور واقعی درست باشد و امور ذهنی بپوهنیهات عرضه شوند مشکلی پیش نمی آید. در خصوص مسائل تاریخی امور عینی در گذشته اتفاق افتاده است و دارای خط و ربط و قصد و نظری بوده است. اما بقول ابن خلدون چون :

"بسیاری از راویان اخبار مقصود از آنچه را مشاهده کرده یا شنیده اند. نمیدانند، خبر را بر وفق حدسیات و تخمین های خود نقل می کنند و در پرتگاه دروغ سقوط می کنند" (۲)

و هم وقتی روش کار تطبیق امور عینی بر امور ذهنی یا عرضه امر عینی بر اصرار ذهنی درست نباشد، یا این روش یکسره درست نباشد کار تحقیق راست نمیشود

(۱) - مقصد ص ۶۵-۶۴

(۲) - مقدمه ص ۶۵

و بقول ابن خلدون یکی دیگر از موجبات پذیرفتن اخبار دروغ پیش میآید که:
 "ندانستن کیفیت تطبیق حالات بر وقایع است، بعلمت آنکه خبر را با
 نیرنگسازی و رباکاری در می آمیزند و مغیر چنانکه آن را ندیده نقل
 می کند، در حالیکه سازنده خبر در آن تصنع بکار برده و ماهیت
 خبر بر خلاف حقیقت است." (۱)

از جمله قالب های رجوعی عینی طبیعت احوال اجتماعی است اما یکی
 از دلائل انتشار اخبار دروغ بقول ابن خلدون:

"عدم اطلاع به طبایع احوال اجتماع است، زیرا هر حادثهای خواه
 ذاتی باشد یا عرضی ناچار باید دارای طبیعت و سرشت مخصوص
 به ماهیت خود و کیفیاتی باشد که بر آن عارض میشود"
 "و از این رو هرگاه شنونده خبر به طبایع حوادث و کیفیات
 و مقتضیات جهان هستی آگاه باشد، او را در تنقیح خبر برای باز
 شناختن راست از دروغ یاری خواهد کرد و این آگاهی بطبایع
 حادثه هادر منقح ساختن اخبار بهر طریقی که عارض شود آسان تر
 و رسانسر است." (۲)

در اینجا ابن خلدون مثالهایی از اخبار تاریخی بدست میدهد که با طبیعت
 عینی و خارجی اجتماع مطابقت ندارد و لاجرم آنها را محال میدانند.
 ابن خلدون در بسیاری از موارد تحقیق خود را بر پایه استقراء استوار میسازد،
 مثلاً در خصوص انحطاط و از میان رفتن اقوام و علل آن میگوید:

"اگر این امر را به شیوه استقراء پی جوئیم، در میان ملت های

گذشته نمونه های بسیاری از آنچه یاد کردیم خواهیم یافت" (۳)

اما توجه بامور عینی را نباید در معنی معمولی جاری و شایع آن گرفت و بسا
 سهل گیری یکی دانست مقصود آن نیست که هر چیزی را که شخص می بیند،
 یکسره بپذیرد و هرآن چیز را که ندیده است انکار کند. در کلیه مسائل
 و اخبار باید فرع را بر اصل طرح و عرضه کرد. و معتنع و محال را از امور ممکن

(۱) مقدمه ص ۶۵

(۲) - مقدمه صص ۶۶ - ۶۵

(۳) - مقدمه ص ۲۸۱

باز شناخت و آنگاه در امور ممکن بر اسناد و اقوال درست توجه کرد. بدین سان بقول ابن خلدون :

"باید انسان هر چیزی را به اصول آن بازگرداند و به خویشش اطمینان و اتکا داشته باشد و طبیعت ممکن و ممکن را به صراحت عقل و استقامت فطرت خویش از یکدیگر باز بشناسد و هر آنچه را در دایره امکان در آید آن را بپذیرد و آنچه را از آن خارج گردد فروگذارد و مقصود ما امکان عقلی مطلق نیست. زیرا اثره آن از همه چیز پهناتر است چنانکه نمی توان حدی میان واقعها فرض کرد. بلکه منظور ما امکان بر حسب ماده ایست که بهر چیزی اختصاص دارد، چه هرگاه اصل و جنس و فصل و مقدار بزرگی و نیروی چیزی را در نظر بگیریم میتوانیم ازین نسبت در بباره کیفیات آن تفاوت کنیم و دیگر چیزهایی را که از دایره آن بیرونست ممنوع بشماریم.

و بگوای پروردگار من دانش مرا افزون کن. و قل رب زدنی علما
(سوره طه آیه ۱۱۳) " (۱)

بهمین جهت است که وقتی راجع به عصیت، که ازین پس در باب آن گفتگو خواهیم کرد، سخن میگوید، تعریف "ابن رشد" فیلسوف گران قدر اسلامی را به صفت "یاوه گوئی و ژانخائی" متصف میسازد زیرا :

"ابن رشد در میان جمعیت شهری تربیت یافته است که در بباره عصیت ممارست نکرده و بآداب و رسوم آن خونگرفته اند و ازاین رو در موضوع خانواده و حسب تنها و مطلقا بهمان امر مشهور که بر شعردن نیاکان است اکتفا کرده است و درین باره به حقیقت عصیت و رمز تاثیر آن در طبیعت خلق رجوع نکرده است و خدا
بهر چیز داناست. و هو بکل شیء جم (سوره بقره آیه ۲۷) " (۲)

نتیجه کلی بحث آنکه :

(۱) - مقدمه ص ۳۵۹

(۲) - مقدمه ص ۲۶۲ - ۲۶۱

۱ - در امور اجتماعی و انسانی باید ذهنیات یا امور ذهنی را محک عینیات یا امور عینی زد . زمینه ذهنی و امر منتزع را ، متن واقع و امر متیقن تصحیح و تنقیح تواند کرد .

۲ - باید امر عینی و واقع را با مشاهده امور خارجی سطحی یکی نگرفت و سهل گیری و آسان شماری را عینی گرائی تلقی نکرد . باید طبایع و قایع را باز شناخت و دارای قالب و مقیاس و معیار برای رد فرع و سطح و ظاهر به اصل و عمق و باطن، و طرح و عرضه جلی بر خفی بود .

۳ - عقل درین باب بعنوان میزان بکار می رود، اما در تحقیق اجتماعی مقصود عقل مطلق که محیط بر همه چیز است نیست در عین حال عقل را نیز محاط در همه چیز نباید کرد . جنبه نسبیت واقع گرایانه نباید از نظر دور بماند . در نتیجه قیاس را در کارها محل است اما برای استقراء نیز مکانتی عظیم هست بیش از آنچه دیگران تصور می کرده اند .

پیشنهاد ابن خلدون آنست که این روش را باید در تحقیق تاریخی بکار برد و هم با توجه به این روش و اصول دیگری که بر می شمرد خود متوجه بنیان گذاری دانش تازه و مستقلى میشود و حدود و ثغور آن را بیان می کند و آن را بحث در باره عمران نام می نهد، که با آنچه امروز جامعه شناسی اش می خوانیم قابل تطبیق است.

ما هم اکنون نخست به اندیشه وی در باره تاریخ می پردازیم و آنگاه چند نکته ای از مباحث علم عمران را بر می گزینیم و کلماتی چند در باره عمر یک باز خواهیم گفت:

بهره دوم : تاریخ

در فرهنگ اسلامی با تاریخ نیز بعنوان یکی از علوم و فنونی بر خورد می کنیم که جزو علوم یا فنون اسلامی یاد میشود . و با نام مورخانی بزرگ نظیر طبری و مسعودی آشنا میشویم که گاهگاه کارها و آثار شان منقح تر و منظم تر از کارها و آثار مورخان هم عصر و حتی اعصار بعد از خود شان است با اینهمه ایمن مورخان تا زمان ابن خلدون بیشتر به تاریخ مربوط به حوادث و وقایع و اساسا

واقعۀ نگاری پرداخته . اندریافت این خلدون از تاریخ بگونه‌ای دیگر است . وی از اندریافت تاریخی مورخان اسلامی انتقاد میکند . انتقاد مذکور بنحوی است که شامل مورخان اروپائی تا آن روزگار و از آن پس نیز تواند شد . انتقاد این خلدون برین پایه استوار است که :

- ۱ - مورخان را سائق مدح و ستایش راهبری می‌کند .
- ۲ - مورخان به قصاوتهای سطحی میپردازند .
- ۳ - در مفهوم تاریخی مورخان ذوق داستانرانی و بیان خوارق عادات و خرافات را مگانتی والا است .
- ۴ - فصاحت و بلاغت خاطر مورخان را بخود مشغول داشته است .
- ۵ - مورخان در اندیشه تبیین حوادث نیستند .
- ۶ - مورخان نسبت به مسائل اقتصادی و امور اجتماعی بی‌اعتنایند .
- ۷ - مورخان حوادث و تاریخ ها را بدنبال هم‌بازی می‌شمارند بسی آنکه رابطه بین وقایع و تاریخها را بررسی کنند .
- ۸ - مورخان تاریخ خویش را به خاطر خداوندان دولت تدوین می‌کنند . درین کار از اسلاف خود تقلید می‌کنند، بی‌آنکه بمنظور آنها آگاه باشند .

" و نام و نسب خود پادشاه و از آن پدر و مادر و زنان و یوهم لقب و خاتم و قاضی و حاجب و وزیر او را می‌آورند ، همه اینها به تقلید از مورخان دولتهای بنی‌امیه و بنی‌عباس است بسی آنکه به مقاصد آنان پی ببرند ."

" مورخان در آن روزگار تاریخ خویش را به خاطر خداوندان دولت تدوین میکردند و فرزندان ایشان شیفته دانستن سیرت ها و احوال نیاکان خویش بودند تا از آثار ایشان پیروی کنند و روش آنان را سرمشق قرار دهند و حتی در انتخاب رجال دولت و سپردن مقامات و مراتب به فرزندان نیک‌پروردگان و وابستگان ایشان نیز از آنان تقلید کنند . " (۱)

- ۹- مورخان کمتر به مسائل عصر خود میپردازند .
 ۱۰- جمعی از مورخان به تطویل و اطناب میپردازند و گروهی در اختصار راه افراط می پیمایند .

۱۱- مورخان اشتباهی بزرگ ندارند و آن :

" از یاد بردن این اصل است که احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه تبدل و تغیر اعصار و گذشت روزگار تغییر می پذیرد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و نا پیداست زیرا جز با سیری شدن قرن‌ها دراز روی نمیدهد و تقریباً به جز افرادی انگشت شمار از کسانی که به تحولات طبیعت آشنائی دارند، این امر را درک نمی کنند . و علت اینست که کیفیت جهان و عادات و رسوم ملت‌ها و شیوه ها و مذاه‌ب آنان بر روشی یکسان و شیوه‌ای پایدار دوام نمی یابد، بلکه بر حسب گذشت روزگاری و قرن‌ها اختلاف میپذیرد و از حالی به حالی انتقال می یابد و هم چنانکه این کیفیت در اشخاص و اوقات و شهرهای بزرگ پدید می آید، در سرزمین ها و کشورها و قرون متعادی و دولتها نیز روی میدهد . آئین خداست که در میان بندگانش گذشته است . " (۱)

در نخستین صحایف مقدمه در خصوص روش، خود ابن خلدون این عبارات را می آورد :
 " و مقاصد تاریخ خود را کاملاً تهدید بکردم و آن را در خور فهم انشعاق و خواص گردانیدم و در ترتیب و فصل بندی آن راهی شگفت پیبوم و از میان مقاصد کوناگون برای آن روشی بدیع و اسلوب و شیوه‌ای ابتکار آمیز اختراع کردم " (۲)

بدینگونه در می یابیم که ابن خلدون به راه و روش تازه‌ای که برگزیده است آگاه است و در انتقادی که از چندی و چونی اندریافت دیگران می کند موضوع و مباحث مورد نظری شناخته میشود بدین بیان که :

ابن خلدون اندریافتی را که مورخان دیگر در خصوص نافعیت کم و بیش بلا واسطه تاریخ در زمینه مسائل اخلاقی یا سیاسی دارند، فرومی راند و بسان نخستین مورخی عرض وجود می کند که برای علم غایتی کم و بیش مورد ست در نظر میگیرند و علم لنفسه و فی نفسه را مد نظر قرار میدهند ،

و در صدر کشف حقایق واقع و درک روابط ضروری میان اشیا، و خفایا و بواطن
امورند. و می نویسد:

"در چنین شرایطی مورخ بصیر به تاریخ، بدانستن قواعد سیاست
و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمین ها و اعصار گوناگون از لحاظ
سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند
است و هم لازمست در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه
کامل بداند، آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب
میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد و موافق را با
مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و بععل آنها پی ببرد و هم بدرك
اصول و شالوده های دولتها و ملتها و مبادی پدید آمدن آنها و
موجبات حدوث علل وجود هر يك هفت گمارد و عادات و رسوم و اخبار
زمانه اران را كاملا فرا گیرد. و درین هنگام میتواند هر خبر منقول را بر
قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند، اگر
آن را با آن اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری
باشد، صحیح خواهد بود وگرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را
از آن بی نیاز خواهد دانست" (۱)

با توجه باین نکات است که ماده مفهوم وی از تاریخ صورت می بندد که میگوید:
تاریخ . . . در ظاهر اخباری پیش نیست در باره روزگاران و ولتهای
پیشین و سرگذشت قرون نخستین، که گفتارها را بآنها می آریند
و بد آنها مثل ها میزنند و انجمن های پر جمعیت را به نقل آنها
آرایش میدهند. (۲)

"اما در باطن، اندیشه و تحقیق در باره حوادث و مبادی آنها و جستجو
دقیق برای یافتن علل آنهاست و علمی است که در باره کیفیات وقایع
و موجبات و علل حقیقی آنها" (۳)

برای آنکه بتوان تاریخ را بعنوان علم تلقی کرد باید دارای موضوع خاص باشد،
گفتار طولانی درین خصوص را که مربوط به بحث المعرفه میشود بکناری می نهیم،

همینقدر میگوئیم که موضوع تاریخ از جواهر و اعیان مادی و طبیعی نیست، بلکه موضوع آن عمل است (۱) و عملی است که مربوط به گذشته بشریت است و گذشته بشری من حیث هو موضوعی خاص تواند بود. بنابراین علم تاریخ نظیر هر علم دیگر میتواند مصطبه نشین خانقاه علم باشد.

اما چون تاریخ دارای موضوعی خاص است باید دارای روش خاص خود نیز باشد. امرواقع تاریخی نظیر امرواقع طبیعی نیست، لاجرم باید مفاهیم مشاهده و ترصد و تجربه و استقراء قیاس و علیت و علاقه و مناسبت و... را با موضوع این علم تطبیق و توفیق داد. و ما خلاصه گونه‌ای ازین روش را در بحث روش و هم آغاز این بحث یاد کردیم.

آخرین نکته ای که درین باب در خور تأمل است اینست که طرز تلقی تازه‌ای که ابن خلدون از مفهوم تاریخ دارد عنوان کتاب را نیز فرا می‌گیرد. نام کتاب، مطابق معمول مورخان نه "اخبار" است و نه "تاریخ" و نه نامهایی نظیر اینها. نام کتاب ابن خلدون نامی دور و دراز است که با "کتاب العبر" آغاز میشود.

عبر جمع مکسر کلمه عبرة است، و از ریشه کلمه ایست که بمعنی گذشتن از نقطه‌ای به نقطه دیگر و گذار از مانع است.

کلمه‌ای این چنین، مفهومی سخت ژرف دارد. فیلسوفان و عارفان این کلمه را بمعنی نفوذ و انفاذ در بطن یک فکر و یا درک حاق واقع یک نفس الامر و یا یک عمل و نیز قدرت وصول به واقعیت معنوی اعلی بکار می‌برند.

ابن خلدون شاید این کلمه را بدین منظور برگزیده باشد، که کوشش برای اندر یافت و درک و گزارشگری و تبیین را که خاصه اثر اوست بنمایاند. هم چنین این کوشش را نخست متوجه روزگار مردمان، عرب و عجم و بربر می‌کند و سپس به معاصران مردم که صاحبان قدرتند میردازد.

خلاصه آنکه کتاب العبر یعنی کتابی که گذار از صورت خارجی و قایع تاریخی مربوط به مردمان را به حاق واقع تاریخ و کیفیات خفی و باطنی آن می‌میسازد. و مگر نمائست که وظیفه هر علم، آشکار ساختن مسائل و امور است که ناپید است؟

(1) Nassif Nassar. La Pensee Realiste D'Ibn Khaldoun

بسمه سوم
علم عمران یا جامعه شناسی .

یک - کلیات

اما تاریخ بدون شناختن طبایع احوال اجتماع شدنی نیست زیرا
تنقیح اخبار به تفسیر این خلدون :

(۱) به شناسائی طبایع اجتماع بستگی دارد .

و ازینجاست که تاریخ از گذرگاه جامعه شناسی می گذرد و یا جامعه شناسی
در معبر تاریخی تقوّم می یابد، و بهر حال میان این دو هم در روش و هم در
موضوع سیر جدالی وجود دارد . هر چند این دو مفهوم یکدیگر را می پوشانند
اما با یکدیگر تخلیط نمیشوند . آنچه برای این خلدون روشن است آن است
که تاریخ همواره به وقایع منفرد و مشخص میرد از، اما پس از این بررسی باید
این قالب را گسترش دهد تا تمامی وقایع تاریخ را در بر بگیرد .

علم اجتماع یا عمران به شرائط عمومی پدیدارهای اجتماعی عام میرد از، اما
باید همواره برای دریافت این شرائط عام به وقایع خاص مراجعه کند و
پدیدارها و ظواهر جزئی را مد نظر قرار دهد. بنابراین جامعه شناسی
و تاریخ دارای سیر جدالی اند و هر دو بکار آن میروند که صورت اجتماعی
را تبیین و توضیح کنند . بزبان امروزی این دو علم صورت اجتماعی را در دو
وجهه نامهمزمان (تاریخ) و همزمان (جامعه شناس) بررسی می کنند و یا
بعبارتی دقیق تر که سیر جدالی روش و موضوع این دو را نیز باز مینمایاند :
تاریخ امور واقع منفصل را با روشی اتصالی مطالعه می کند و جامعه شناسی
وقایع را با روش انفصالی بررسی مینماید .

از اینجاست که اندیشه این خلدون در مقدمه با اعتباری ناحیه ای و جزئی
و خاص و با اعتباری کلی و عام است . ناحیه ای است چون متوجه واقعیت
تاریخی از زمان معین، فرهنگی مشخص و مکانی معین است، کلی و عام است
برای آنکه کوشش می کند ساخت اجتماعی را در کلیت و عمومیت آن بدست آورد .
راجع به تاریخ و آگاهی این خلدون نسبت به روش و موضوع آن پیش ازین سخن

گفتیم، در خصوص آنکه ابن خلدون با روش‌شناسانی طبایع اجتماع در صدر بنیاد نهادن دانشی نو است که علم عمران اش میخواند، خود چنین می نویسد :

" هدف ما در تالیف کتاب اول این تاریخ همین است و گویا این شیوه خود دانش مستقلى است زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است و هم دارای مسائلی است که عبارت است از بیان کیفیات و عوارضی که یکی پس از دیگری بذات و ماهیت عمران می پیوند و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص، از خصوصیات هر دانشی است، خواه وضعی باشد و خواه عقلی. و باید دانست که سخن راندن درین هدف، نو ظهور و شگفت انگیز و پرسود است و آگاهی بر آن در نتیجه تحقیق و ژرف بینی است." (۱)

" و بنا بر این موضوع این هدف، دانشی نو بنیاد است. و سوگند یار می کنم که من آگاه نشدم هم هیچکس (از عالمان) در مقاصد این هدف سخن براند." (۲)

و بلافاصله توجه شما را به تواضع علمی این مرد بزرگ جلب می کنم که میگوید :

" نمیدانم از آن غفلت ورزیده اند - در صورتی که چنین گمانی نمی توان بایشان برد - یا شاید درین باره مسائلی نوشته اند و آن را بکمال هم رسانده، لیکن بما نرسیده است. چه دانشها فراوان است و حکایاتی که در میان ملت‌های گوناگون نوع بشر پدید آمده اند بیشمارند و اندازه دانش‌هایی که در دسترس ما قرار نگرفته بیش از مقداری است که بما رسیده است. از گذشتگان آنچه بما رسیده، تنها دانش‌های یک ملت بخصوص است که یونانیان باشند، زیرا ما مأمون شیفته آن بود که آنها را از زبان آنان ترجمه کنند و بسبب وجود گروهی بسیار از مترجمان و بذل اموال درین راه توانائی آن را داشت که این امر را انجام دهد، ولی ما بر هیچ قسمتی از دانش‌های ملل دیگر آگاهی نیافته ایم." (۳)

گفتیم که از زمره علوم و فنونی که ابن خلدون در زمان خویش با آنها برخورد کرده است، به علم عمران بر نمی خورد. با این‌همه نباید انکار کرد که مؤلفان

پیش از این خلدون با مسائل اجتماعی بر خورد های قسمی و جزئی نداشته اند و بدین اعتبار باین خلدون در راهی که پیش گرفته است، یاری کرده اند، اما علی الاصول در خود انتقادند زیرا مؤلفان مذکور به طور عرضی و فرعی بدین مسائل پرداخته و موضوع جامعه شناسی و هم مسائل آن را بطور استقلالی مشخص نساخته، بر وجوه گوناگون و متعدد واقعیت اجتماعی محیط نشده، بدان آگاهی نیافته اند. بقول ابن خلدون :

"و ازین فنی که اندیشیدن و تامل در آن بر ما آشکار شده است، صائلی می یابیم که دانشمندان علوم مختلف بطور فرعی و عرضی آنها را در ضمن براهین و انشهای خویش مورد بحث قرار داده اند و آنها از نظر موضوع و مقصد از جنس مسائل این فن می باشند. مانند آنچه حکیمان و عالمان در اثبات نبوت یاد می کنند و میگویند: بشر در عالم وجود با هم تعاون دارند و درین باره به حاکم و رادع نیازمندند، و مانند آنچه عالمان اصول فقه در اثبات لغات می آورند و میگویند: مردم به حکم طبیعت تعاون و اجتماع، به تعبیر مقاصد خویش با یکدیگر نیازمندند و بیان عبارات سهلترین راه است و مانند گفتار فقیهان در تعلیل مقاصد احکام شرعی که گویند زناسب آمیختگی نسب ها و تباه کننده نوع است و قتل نیز مایه تباه کردن نوع می باشد و ستگری منجر بویزانی اجتماع و منتهی به تباهی نوع میشود و دیگر مقاصد شرعی در خصوص احکام که همه آنها مبتنی بر محافظت اجتماع است."

"بنابر این در علوم مزبور بکیفیات و احوال اجتماع توجه داشته اند. چنانکه از مثالهایی که در باره مسائل مزبور آوردیم این نگه آشکار میشود."

"هم چنین اندکی از مسائل این فن (علم اجتماع) را در کلمات متفرق حکیمان اخلاق می یابیم"

"و در کتاب منسوب به ارسطو در باره سیاست متد اول میان مردم، قسمت نایستغای در باره اجتماع است ولی کامل نیست و از لحاظ براهین، حق مطلب ادا نشد و آمیخته به مطالب دیگری است"

"هم چنین در سخنان ابن مقفع و مطالبی که در ضمن رساله‌های خویش می‌آورد، بسیاری از نکات و مسائل سیاسی کتاب ما را میتوان یافت ولی نه آن چنانکه ما آن‌ها را با برهان و دلیل یاد کرده‌ایم، بلکه او سخنان خویش را بشیوه خطا به متجلی ساخته و اسلوب نامه نگاری و بلاغت سخن را بکار برده است."

"و هم قاضی ابوبکر طرطوشی در کتاب سراج الملوك در پیرامون این هدف دور می‌زنند و کتاب خود را به ابوابی تقسیم کرده است که نزدیک به ابواب و مسائل این کتاب ماست ولی او در کتاب خود به مطلب تازه‌ای دست نیافته و روشن‌درستی بر نگزیده است. مسائل را بطور کافی نیآورد و دلایل را روشن نکرده است....." (۱)

بدینسان ملاحظه میشود که ابن خلدون در واقع چند ایراد اساسی به اسلاف خود می‌گیرد، یکی آنکه مسائل اجتماعی را در جامعه کل مطالعه نکرده‌اند و باصطلاح به جامعه شناسی کبیر نپرداخته و نظیر ارسطو در مباحث جامعه شناسی صغیر باقی مانده‌اند^(۲). دویگر آنکه برخی از علمای رشته‌های علوم انسانی ضمن مباحث اصلی خود طرداً للباب به مسائل علم دیگر کسه جامعه شناسی باشد پرداخته‌اند، نظیر حکما و دانشمندان اصول فقه و عجم فقها و بالاخره برخی دیگر درین باب تحقیق را با موعظه و نصیحت درآمیخته‌اند و یا روشن‌درستی برنگزیده‌اند، نظیر ابن مقفع و طرطوشی، اما ابن خلدون میگوید که :

"ما هم اکثراً درین کتاب آنچه را در اجتماع بشر روی میدهد مانند

عادات و رسوم اجتماع در کشور و پیشه‌ها و دانشها و هنرها، بسا

روشن‌های برهانی آشکار می‌کنیم" (۳)

بنابراین اگر مسائل آن را بکمال بیاباوم و امثال و نظایر آن را از دیگر

فنون باز شناسم، توفیق و هدایتی از جانب خدای خواهد بود، و اگر در شمردن مسائل آن نکته‌ای فوت شود و آن را به مسائل دیگر اشتباه کنم، بر خواننده محقق است که در اصلاح آن بکوشد، ولی فضل تقدم به من اختصاص دارد

(۱) - مقدمه صص ۷۱-۷۲ (۳) - مقدمه ص ۷۲

(۲) نگاه کنید به : درآمدی به جامعه شناسی حقوقی، نوشته گورویج ترجمه فارسی

چه من راه و روش تحقیق را گشوده و آن را برای دیگران روشن و آشکار
 ساختم و خدای هر که را بخواهد بنور خود راه مینماید. یهدی الله بنوره
 من یشاء (سوره النور آیه ۳۵) (۱)

.....

پیش از این گفتیم که واقعیت ها ممکن است موضوع علوم خاص واقع شوند. در
 فیزیک، طبیعت محسوس موضوع علم است و تاریخ، گذشته بشری را مورد مطالعه قرار
 میدهد و جامعه شناسی هم از عوارض ذاتی جامعه انسانی در کلیت آن گفتگو میکند.
 از اینجا است که از جامعه شناسی عمومی یک سلسله نامتناهی علوم اختصاصی منشعب
 تواند شد که در عین حال به جامعه شناسی عمومی وابسته میمانند.
 ابن خلدون در انتقاد از علوم اجتماعی اختصاصی که بر روش سیستماتیک (یا نظام یافته)
 استوارند، در واقع مسأله تقدم جامعه شناسی عمومی را بر علوم اجتماعی اختصاصی طرح
 و اثبات میکند. وی معتقد است که کل اجتماعی را باید در کلیت و جامعیت و تمامیت آن
 دریافت. اما این کل را چگونه میتوان دریافت. آیا نباید عنصر و مبادی و اجزاء
 کل را تحلیل کرد و سپس کل را در جامعیت و تمامیت آن باز ساخت و من
 حیث هو دریافت؟

وقتی مقدمه را میخوانیم وجود رابطه و علاقه میان اجزاء و کل را در می یابیم
 اما مسأله اساسی اینست که ابن خلدون از راه علوم اجتماعی خاص و جزئی
 به جامعه شناسی عمومی نمی رسد، بلکه در نظری باید از جامعه شناسی
 عمومی به علوم اجتماعی جزئی رسید. خلاصه آنکه وی جامعه کل را مورد
 مطالعه قرار میدهد (۲)

علم عمران که ابن خلدون آنرا وضع کرده است، علم به جامعه بشری
 تحت تمامی وجوه و ابعاد و فعالیت های آن است.

از لحاظ لغت شناسی عمران، اسم برای چیزی است که در مکان
 مسکونی یا مزرعی بنا میشود و هم در پیشرفت حال آن موثر است. ازین معانی
 براحتی میتوان به معانی جمعیت و نیز جامعه گذر کرد. در بسیاری از موارد
 نیز ابن خلدون همین کار را کرده عمران و اجتماع را با هم بکار برده است.

(۱) - مقدمه ص ۷۴

(۲) - Nassi Nassar. La Pensee.... PP:128-129

وقتی جوامع بشری را بطور متعین مد نظر قرار دهیم، از لحاظ بعد، نوع زندگی، طبیعت سازمان دهی آن، اقسام مختلف از جوامع را میتوان بساز شناخت، این خلدون درین مقطع دو جامعه کل، بادیه نشین و شهر نشین را مشخص می‌کند و تحت عناوین عمران بدوی و عمران حضری به بحث در باره آنها می‌پردازد.

دیدیم که در مفهوم عمران واقعیت اجتماعی طبیعی وجود دارد. درین واقعیت است که ظواهر یا پدیده‌های عام و افعال خاص بوجود آمده از میان می‌روند و حالات بدویت، مبارز مجوئی، فرهنگ، علم و هنر و پیشه‌ها عرض وجود می‌کنند، دولت‌ها پدید می‌آیند و از میان می‌روند و تاریخ ساخته میشود.

بنظر این خلدون با تحلیل علم اجتماعی کبیر میتوان باین واقعیت کل دسترسی پیدا کرد. و این کاریست که این خلدون در ابواب مختلف کتاب نخست بد آنها دست یازیده است. ابواب مختلف این کتاب بر پایه طرحی که هم اکنون در باره‌اش گفتگو می‌کنیم تنظیم گشته‌است.

دو طرح مقدمه این خلدون از لحاظ علم عمران

درین تحلیل علم اجتماعی این خلدون از طرحی میانه پیروی میکند، بدین بیان که در طرح تحقیق میتوان خط وجودی یا هستی شناسی را تعقیب کرد، یعنی هر آن چه از لحاظ وجود متقدم است پیشتر آورد و هر چه را ازین بابت متأخر است از پس پشت آن یاد کرد، نیز میتوان خط شناسائی یا بحث المعرفه را در پیش گرفت، و نخست به سائلی پرداخت که از لحاظ معرفت و شناسائی آدمی در رتبه مقدم قرار می‌گیرند و آنگاه به بررسی سائلی مشغول گردید که شناسائی بد آنها نیازمند کوشش بیشتری است. طرح این خلدون جامع یا بهتر بگوئیم اختلاطی ازین هر دو است، یعنی با اینکه به اصل مساله بحث وجود و بحث المعرفه آشنائی دارد و نیز بدان اشارت می‌کند، مقدمه را طوری تنظیم کرده است که این دو خط متفاوت را در برخی قسمت‌ها در هم می‌بینیم.

من در حال حاضر گمان میکنم که این امر ناشی از برخورد فکری ابرن خلدون با مسائلی است که از لحاظ او جنبه بینابینی دارد و به تعبیر دیگر جنبه سرجه‌الی یا الکیکی آن بد انسان پیچیده است و منظر وجودی و معرفتی شان آن چنان در تقابل قرار میگیرند، که جای دقیق آنها را نمی‌توان یافت. در هر حال ابن خلدون طرح خود را با باب اول آغاز می‌کند، اما تمامی مباحث این باب را با عنوان مقدمه مَعْنُون میسازد. این نکته از لحاظ روشی شناسی بسیار مهم است. درین باب ابن خلدون به مباحث ریخت شناسی (۱) و بوم و بر شناسی (۲) توجه دارد. البته این مباحث دارای اهمیت فراوانند، اما نباید همه فکر و ذکر جامعه شناس را بخود مشغول دارند. ازین جاست که ابن خلدون این باب را چنین عنوان میدهد: «در اجتماع بشری بطور کلی که در آن چند مقدمه است».

و این مقدمات را جعند به قسمت مسکن زمین، آبادی و جمعیت آن، جغرافیا و اعتدال و انحراف هوا، تاثیر هوا در کیفیات حالات و اخلاق بشر، جغرافیای کرسنگی و سیری و نیز بحثی در باره افرادی که دارای خصوصیات و کیفیات ویژه اند و دارای استعداد های شخصی هستند.

.....

همانطور که ملاحظه کرده‌اید، من در طرح بحث خود از متایسه با این یا آن دانشور فرنگی اجتناب ورزیده‌ام و درین کار عهد دارم. درین گفتار نیز خصوصا کوشش کرده‌ام کمتر از اصطلاحاتی استفاده کنم که ابن خلدون از آنها استفاده نکرده است. اما چون ناگزیرم که ازین بحث سرعت بگذرم، باید بگویم که ابن خلدون تقریبا در ردیف برخی از نوادر جامعه شناسان قرار میگیرد که در زمان ما در عین آنکه به صالیه ریخت شناسی توجه دارند، مسائل و مباحث آن را بعنوان عوامل غالب در جامعه شناسی به حساب نمی‌آورند و در نتیجه بدین اعتبار ابن خلدون از بسیاری از پیشگامان جامعه شناسی نظیر منتسکیو و هم جامعه شناسان قرن نوزدهم اروپا که گرفتار ترجیح بلامرجح یکی از عوامل در جامعه شده اند پیشتر است.

(1) Morphologie

(2) Ecologie

از باب دوم ببعد ابن خلدون به مباحث جامعه کل میپردازد و سپس بظهور جامعه شناسی مربوط به اندیشه وارد میشود. و تقریباً طرحی را عرضه کرده است که به نظر من امروزه نیز با اندکی دستکاری قابل پیروی است. اما گفتم که بحث وجودی و بحث معرفتی را در هم آمیخته است، بدین بیان که نخست از عمران بدوی گفتگو می کند، زیرا بنظر وی عمران بدوی از لحاظ وجودی بر عمران حَضَری یا شهری جنبه مقدم دارد. بین عمران بدوی و عمران حَضَری بحث راجع به سلسله ها و دولت ها را قرار داده است، اما قبول دارد که تقدم وجودی شهرها بر دولت و یا تقدم وجودی دولت بر شهر جنبه نسبی دارند. دولت شهر را بوجود میآورد و شهرها در ضمن راه تشکیل و ادامه دولتهای بعدی ممکن است از میان بروند. درین جایك سیر جدالی هست و همین سیر است که حای دولت را مابین عمران بدوی و حضری قرار داده است.

اما آنچه مسلم است اینست که مبحث معانی یا اقتصاد از لحاظ وجودی لااقل مقدم بر مباحث دولت و عمران حضری است، اما از لحاظ معرفتی بلحاظ پیچیدگی جنبه متاخر دارد، با اینهمه از لحاظ وجودی چون مقدم بر دانشها و فنون است پس از بحث راجع به شهرها و قبل از مطالعه در خصوص دانشها و فنون جای گرفته است. و بالاخره مبحث دانشها آخر باب کتاب نخست را تشکیل مدهد. آنچه را باز گفتیم ابن خلدون بدینگونه بیان می کند:

« و اجتماع بادیه نشینی را از این رو مقدم داشتیم که این طرز زندگی بر کلیه انواع دیگر آن مقدم است، چنانکه در آئینسده آن را آشکار خواهیم کرد و هم چنین تشکیل سلطنت و دولت را بر پدید آمدن شهرهای کوچک و بزرگ مقدم داشتیم. و اما مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امر از ضروریات طبیعی است ولی آموختن دانش جنبه کمال و تفنن دارد و بعد از آنکه طبیعی مقدم بر امر تفننی است و هنرها را با کسب و پیشه

یاد کرد، از این رو که از بعضی جهات و از لحاظ اجتماع در

شمار آنهاست * (۱)

سه - بحث درباره جوامع کل :

گفتیم که ابن خلدون دو نوع جامعه کل را از یکدیگر متمایز میسازد. در واقع این دو نوع جامعه را در حالت نظری و شاکله‌ای (شماتیک) آن منظور نظر دارد، اما در واقع و نفس الامر مدعی آن نیست که هیچیک از این دو جامعه بصورت خالص و محض وجود دارند. این دو جامعه کل چگونه اند. ابن خلدون در نخستین سطور باب دوم از کتاب نخست چنین میگوید :

"باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند. چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه بدست آوردن وسائل معاش است و البته درین هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کند و اینگونه اجتماعات ابتدائی وساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است از این رو گروهی بکار کشاورزی ... میردازند و دسته‌ای امور پرورش حیوانات ... را پیشه میسازند ... و دسته مزبور ... مجبورند در دشت‌ها و صحرا بسر ببرند و زندگانی صحرائنشینی را برگزینند زیرا دشت‌های پهناوری که دارای کشتزارها و اراضی حاصلخیز و چراگاه‌های حیوانات و جز اینهاست برای منظور آنان شایسته تراز شهرها میباشد و بنابراین اختصاص یافتن طوایف مزبور ببادیه نشینی امری ضروری و اجتناب ناپذیر بوده است." (۲)

"ولی هنگامیکه وضع زندگی همین طوایف که بدین شیوه می‌زیهند

توسعه یابند" (۳)

به ساختن شهرها دست می‌یازند و "این گروه شهرنشینانند یعنی آنانکه

در شهرها و پایتخت‌ها بسر می‌برند" (۴)

(۱) - مقدمه ص ۷۶ (۲) - مقدمه ص ۲۳۱ (۳) - (۴) ص ۲۳۲

شهرنشینی تقسیم کار اجتماعی را پیش می‌آورد :

"از این شهرنشینان دست‌های برای بدست آوردن معاش خویش
بکار صنایع میبرد ازند و گروهی بازرگانی را پیشه می‌کند و حرفه‌ها
و مشاغل شهرنشینان نسبت به مشاغل چادرنشینان بارورتر و مقرر
تر بر فاه است." (۱)

وبالاخره ابن خلدون اصل اساسی را یاد آور میشود، بدین بیان
که از لحاظ بنیادی فرقی میان بادیه نشین و شهرنشین وجود ندارد و
"تشکیل زندگانی اقوام و ملت‌های بیابانگرد و شهرنشین بطور یکسان
بر فوق امور طبیعی است و چنانکه گفتیم هر کدام بر حسب ضرورت
بشیوه‌ای می‌گیرایند که احتساب ناپذیر است" (۲)

چهار نظریه عصیت

اکنون باید ببینیم که محور اصلی که جرح زندگانی اجتماعی بدوران
میگردد و عمران بر اساس آن استوار است چیست؟ یونندگی و توانمندی
جامعه را در کجا باید جستجو کرد و این محور را با صورت اجتماعی چه
علاقه و تناسبی است. ابن خلدون توجه اساسی خود را در باب یونندگی
و توانمندی اجتماعی و صورت جامعه به جانب مفهومی معطوف میسازد،
که بدان عنوان عصیت میدهد.

مسلم است که لفظ عصیت را نخستین بار ابن خلدون در ادبیات
عرب بکار نبرده است اما وی نخستین کسی است که باین لفظ معنی فنی
داده و مفاهیم متفرق ادبی و اصطلاحی آن را در جامعه تحقیق و تدقیق کرده و
در نتیجه نظریه علم الاجتماعی خود را بر پایه آن استوار ساخته است.
"عصیت در لغت بمعنی تعصب است، چنانکه مردم از هر یسم
و قبیله و دولت خویش دفاع کنند و با جدیت در راه پیروزی
آنان بکوشند. کلمه مزبور از ریشه عَصَه می باشد که نزد یگان
و خویشان و ان پدري انسانند که از حریم اعضای خاندان خویش
دفاع می کنند" (۳)

(۱) - مقدمه صص ۲۳۲-۲۳۳ (۲) - مقدمه صص ۲۳۳ (۳) مقدمه حاشیه

اندریافت این خلدون از عصبیت پهنه این معانی را درهم می نورد. مفسر این خلدون هر يك بنوبه خویش درین باب را در سخن داده اند. ممکن بود همه آنها را درینجا بازگو کرد و احتمالاً به محك انتقاد زد. اما من بهتر می بینم که شیوه‌ای دیگر بکار برم و با کمک این خلدون آنچه را از تحلیل دست کم ۳۵ بیان از عصبیت در مقدمه بدست آورده‌ام تحت چند عنوان عرضه کنم.

الف - بنای عصبیت :

۱- خویشاوندی : خویشاوندی نخستین مبنای عصبیت و طبیعی‌ترین نوع آن است زیرا بقول این خلدون :

" پیوند خویشاوندی به جز موارد اندك در بشر طبیعی است و لازمه آن نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشان است، در مواقعی که ستمی بآنان برسد یا در معرض خطر واقع شوند . . و این امر در بشر يك عاطفه طبیعی است از هنگامیکه آفریده شده است." (۱)

۲- اما خویشاوندی تنها مبنا نیست، هر چند طبیعی‌ترین نوع آن است. چه بسا شهرتی که از يك نسبت باقی مانده است بنیان عصبیت تواند شد و نیز بقول این خلدون :

" مساله هم پیمانی (قلاء) و هم سوگندی (حلف) نیز از همین قبیل است زیرا غرور قومی هر کس نسبت به هم پیمان و هم سوگندش بعلت پیوندی است که در نهاد وی جایگیر میگردد." (۲)

۳- علاوه بر نسبتی که از راه هم پیمانی و هم سوگندی حاصل میشود، راه های دیگری نیز برای انتقال عصبیت موجود است. از جمله نتیجه تربیت در يك خاندان آن است که

" بندگان و تربیت یافتگان مزبور در عصبیت قومی با ایشان شرکت خواهند جست و مانند گروه های دودمان ایشان بر رسوم و عادات قبیله آنان خواهند گرائید." (۳)

(۱) - مقدمه ص ۲۴۷ (۲) - مقدمه ص ۲۴۸ (۳) - مقدمه ص ۲۶۳

ب - شرائط عصبيت:

۱ - عصبيت بايد عيني باشد .

اول : بايد " پيوستكي ميان آنانكه ياريگر يكد يگرند بسيار نزيك باشد، چنانكه ميان آنان يگانگي و پيوند حاصل آيد . . . ولي هرگاه تا حدي خوشاوندی ميان افراد دور باشد، چه بسا كه قسمتي از خصوصيات آن از ياد ميروند و فقط شهرتي از آن باقي ميباند " (۱)

دوم : اگر نسب از جنبه عينيّت خود بدر رود و متكي به وهم و خيال گردد فائدتى نخواهد داشت و نتيجه آنكه

" نسب شناسي هرگاه از حد وضوح خارج شود . . . عاطفه غرور قومى كه محرك آن عصبيت است منتفى ميگردد و درين هنگام سوي در آن يافت نميشود " (۲)

سوم : هنگامى عصبيت از راه انتساب به قومى نظير خوشاوندی وهم سوگندى يا هم پيمانى و امثال ذلك حاصل ميشود كه از عادات و رسوم آن قوم تبعيت نشود :

" زيرا عضويت درين قبيله يا انتساب بدان خاندان هنگامى مفهومى واقعى پيدا مى كند كه آداب و رسوم و احكام و قواعد آنان در باره آن عضو اجرا گردد " (۳)

۲ - باديّه نشينى : باديّه نشينى از مبانى عصبيت و هم شرائط آن است . البته باديّه نشينى امرى مطلق نيست . در نتيجه عصبيت هم بدین اعتبار به صفت نسبي متصف است . هر قدر باديّه نشينى به مرحله خالص خود نزيك تر باشد عصبيت نيرومندتر است . خلاصه آنكه باديّه نشينى حافظ عصبيت است .

۳ - هر قدر بجانب شهرنشينى خالص نزيك ميشويم روابط و علايق كتر ميشود و چون اندك اندك شرط اساسى عصبيت كه بستگى و پيوستگى فرد به جمع و جماعت است از ميان ميروند ، در واقع ديكر عصبيتى وجود نخواهد داشت . خانواده بيان جمع و جماعت و حاوى و حامى عصبيت است اما " شهر نشينانسي كه داري عصبيت نيستند و بوضع انفرادى بسر ميرند ممكن نيست بطور حقيقي

واجد خانواده باشند و اگر چنین توهمی بکنند از دعای بهبود خواهد بود" (۱)

ج - خصوصیات بارز عصبیت

- ۱ - عصبیت عمومی همچون مزاج است. مزاج اصطلاحی است در طب قدیم که بر طبیعت و سرشت انسان اطلاق میشود، و کیفیتی است که از امتزاج عناصر اربع حاصل میآید و موجب اعتدال قوای انسانی است و این "عصبیت و اجتماع به مشابه مزاج در يك موجود زنده است" (۲)
- ۲ - خاصه عصبیت بلند پروازی است "و هرگاه خداوند عصبیت بهایکاهی برسد در آن درنگ نمی کند بلکه برتر آن را میجوید" (۳)
- ۳ - و بالاخره عصبیت هم عنان خصال نیک و پسندیده است و الا قدرت خداوندان عصبیت دوام نخواهد آورد (۴)

د - طرز عمل عصبیت

- ۱ - تعدد و تنگتر عصبیت : در هر جامعه با عصبیت های متعدد روبرو هستیم اما اگر این عصبیت ها بصورت پراکنده و گوناگون باقی بمانند سدره راه تشکیل ولتهای پایدار خواهند بود (مثال شمال افریقا)
- ۲ - عصبیت متمرکز کننده : گفتیم که عصبیت متکثر است و نیز همچون مزاج در موجود زنده است. هنگامیکه عناصر يك موجود زنده برابر باشند مزاج آن موجود بهبودی نمی یابد و بصلاح نمی گراید. راه چاره آن است که یکی از آن عناصر غلبه کند و منطق تعادلی را به سیر جدالی منطق حرکتی بکشانند. در مورد عصبیت نیز، عصبیت يك گروه باید بر عصبیت دیگر گروهها غلبه یابد و منطق و تفرع متمرکز کننده و در عین حال متعادل سازنده ناسا باید ار را پیش گیرد این خلدون میگوید :
- "هم چنین ناچار باید یکی از عصبیت ها بر قبایل دیگر غلبه کند تا بتواند آن را متمرکز و متحد سازد و همه را بمنزله يك عصبیت قرار دهد. چنانکه در عین حال شامل جمعیت های دیگر نیز باشد و موجودیت آن عصبیت غالب نیز همچنان پایدار بماند" (۵)

(۱) - مقدمه ص ۲۶۰ (۲) - مقدمه ص ۲۵۴ و حاشیه آن و نیز ر - ک به ۳۲۵

(۳) - مقدمه ص ۲۷۱ (۴) - مقدمه ص ۲۸۰ - ۵ - مقدمه ص ۳۲۶

۳ - اما درین گونه تمرکز و اتحاد عصبیت ها بهر حال نیروهائی هدر می‌رود، چون سیر جدالی تا مرحله تعادلی ناپایدار و یا اکمال متقابل برسد مقداری از نیروها را از میان می‌برد، نوع دیگری از تمرکز عصبیت وجود دارد که نتیجه بیشتری بدست می‌دهد. این عصبیت ناشی از دعوت دینی یا دعوتی است که بر پایه فکری و عقیدتی استوار باشد :

" زیرا . . . آئین های دینی هم چنانچه وحسد بردن بیکدیگر را که در میان خداوندان عصبیت یافت می‌شود، زایل میکند و هدف و طریق مردم را تنها و منحصر بسوی حق و راستی متوجه می‌سازد. ازین رو هرگاه چنین گروهی در کار خویش بینائی حاصل کند هیچ نیروئی در برابر آنان مقاومت نخواهد داشت چه طریق و هدف آنان یکپست و در مطلوب و خواسته خویش هیچگونه اختلاف نظری ندارند و چنان بدان دل بسته‌اند که حاضرند در راه آن جان سپاری کنند و خداوندان دولتی که چنین قومی از آنها مطالبه حق می‌کنند هر چند از لحاظ عدد چندین برابر آن قوم باشند چون بر باطل‌اند و هدف متحدی ندارند و از مرگ میهراسند شکست ایشان مسلم است و بهیچ روشی نتوانند با چنین گروهی مقاومت کنند هر چند از آنها افزون‌تر باشند بلکه بیشک مغلوب آنها میشوند و مخصوصا چنانکه در گذشته یاد کردیم بعزت تجمل پرستی و غرق در تمایلات مذلت‌بار نابودی آنان بسرعت فرا می‌رسد" (۱)

ه - آثار و نتایج عصبیت.

- ۱ - ریاست: در عصبیت غلبه و قدرت شرط است و غلبه و قدرت نیز ریاست را بوجود می‌آورد " از این رو ناچار باید ریاست بر یک قوم از عصبیتی بر خیزد که بر یکایک عصبیت های دیگر همان قوم مسلط باشند" (۲)
- ۲ - بنیان دولت: نتیجه منطقی ریاست ایجاد سلطنت و بنیان دولت است اما بقول ابن خلدون بنیان نهادن دولت در اثر شهر نشینی از یادها رفته است. بنیان مذکور بر پایه عصبیت استوار بوده است. (۳)

"زیرا تشکیل دادن کشور تنها از راه قدرت و غلبه امکان پذیر است و غلبه و نیرو بوسیله عصیت بدست میآید" (۱)

۳ - دوام دولت، ناشی از نیروی عصیت است "هرگاه عصیت دولتی نیرومند باشد مزاج آنهم تابع عصیت خواهد گردید و دوران فرمانروائی و عمران نیز دراز خواهد بود" (۲)

۴ - حمایت از حقوق - "حمایت و دفاع و مطالبه حقوق و هر امری که بر آن اجتماع می کنند، از راه عصیت مسر میشود" (۳)

۵ - اگر دعوت دینی و عقیدتی با عصیت هم عنان شود، نتایج درخشان تری خواهد داشت

"زیرا چنانکه در گذشته یاد کردیم هر دعوتی که باید بوسیله آن عموم و اکثریت مردم را همراهی کرد ناچار باید متکی به عصیت باشد و چنانکه گذشت در حدیث صحیح آمده است که خدای هیچ پیامبری را بر نینگیخت مگر آنکه در میان قوم خویش ارجحندی و خوش تشدد آرداشت و هرگاه این امر برای پیامبران که شایسته تر پسند مردم در خرق عادت اند ضرور باشد، برای جز آنان بطریق اولی لازم خواهد بود" (۴)

و نیز "روش پیامبران هم در دعوت مردم بسوی خدا نیز بر همین اصل متکی است چه دعوت ایشان به پشتیبانی عشایر و جمعیت ها پیش میرود، یا آنکه ایشان اگر بخواهند از سوی خدا بوسیله کائنات تأیید میشوند، لیکن خدا درین باره هم امور را بر همان مجرای عادی مستقر ساخته است و خدا حکیم داناست. وَاللّٰهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (سوره آل عمران آیه ۳۱) " (۵)

و - کیفیت زوال عصیت:

۱ - فراموش شدن عصیت، و قسری در خاندانی که قدرت را بدست گرفته است نسل ها از پس هم میآیند، اندک اندک روابط و علایق گذشته سست میشوند و نسبت ها به بوته نسیان سپرده میشوند از میان رفتن علایق تاثیر عصیت را از میان میبرد. در اینجا این خلدون این

(۱) - مقدمه ص ۳۰۹ و نیز ۳۱۱ و ۳۲۵ (۲) - مقدمه ص ۳۲۰
(۳) - مقدمه ص ۲۷۰ (۴) - مقدمه ص ۳۱۱ (۵) - مقدمه ص ۳۱۲

سیرجد الی ساخت یافتن و از ساخت فتادن و ساخت یافتن مجدد مصیبت را در يك دوره‌ای که چهار نسل در طی آن روزگار خواهد گذراند محصور می‌کند. (۱) اما البته متذکر میشود که

"مشروط کردن حَسَب ها به چهار پشت امری قطعی و مسلم نیست؛ بلکه غالباً چنین است اگر نه گاهی ممکن است خاندانی در کمتر از چهار پشت هم منقرض شود و تلاشی و منهدم گردد و گاهی این امر به نسل پنجم و ششم هم میرسد ولی در حال انحطاط و زوال، و در نظر گرفتن عدد چهار در نسلهای چهارگانه، بدان سبب است که یکی بنیان گذار و دومی مباشر و سومی مقلد و چهارمی منهدم کننده است و آن کمترین میزانی است که ممکنست تصور کرد (۲) ۲ - درین سیرجد الی رفته رفته خشونت بادی به نشینی قبیله کاسفه میشود و مصیبت و دلیری آنان به سستی و زبونی تبدیل میگردد.

۳ - علت این سستی آن است که وقتی قبیله از گنایش و رفاه برخوردار شد و فرزندان خود را نیز بهمین روال عادت داد، نتیجه آن میشود که: "عادات و رسوم تجمل پرستی و مستغرق شدن در ناز و نعمت و تن پروری، شدت مصیبت را که وسیله غلبه یافتن است، در هم می‌شکند و هرگاه مصیبت زائل گردد، حس حمایت و دفاع از میان قبیله رخت بر می‌بندد" (۳)

و بدینسان قبیله ای از بادی به نشینان که با یاری و دستیاری مصیبت برد یگران غلبه یافته بود، جای خود را به قبیله ای دیگر میدهد که البته این قبیله نه‌سز خود درین دولا ب میگرد تا نوبت وی نیز فرا رسد.

.....

با تحلیل مختصر نظریه مصیبت این خلدون بدین نکته می‌رسیم که این اندیشمند با ژرف بینی و نازک اندیشی کم مانندی، بسیاری از نکات و مسائل جامعه شناسی صغیر را هم طرح و بررسی کرده است. درین بحث وی از روابط و علائق بین مایا "نحن" و مناسبات باد یگری یا "روابط مع الغیر" سخن

میگوید. و هم از پاکرد های زیرین حیات اجتماعی گرفته تا قواعد و اصول، مبتنی بر ملاکها و مناطهای حکم را مد نظر قرار میدهد و سپس به شیوه رفتار و سلوک توجه می کند و حتی باطن و خفایای سلوک اجتماعی، که گاه گمانیز در خطه روان شناس جمعی قرار میگیرد، از دیده تیز بین وی دور نمی ماند. تاسف من درین است که پیش ازین درین مقام تحلیل مذکور را نمی توان توسعه داد، که یک دهان خواهد به پهنای فلك، و نیز صبر و حوصله ای فراوان که حال و مجال آن فعلاً نیست.

پنج - عمران بدوی.

از پس پشت بحث در باره عصبیت به عمران بدوی میروسیم. باز هم میگوئیم که ابن خلدون میان عمران بدوی و عمران حضری قائل به تفاوت اساسی نیست و هر دو اینها را بعنوان کل در مجموعه ای لحاظ می کند که در کلیت تاریخی - اجتماعی مستقرند.

آنچه بسیاری از مفسران ابن خلدون را بعد یا به سهو گمراه کرده است، اینست که گمان کرده اند ابن خلدون این دو نوع عمران را در مرحله ایستا یا ایستند مطالعه کرده است و آن ها را دو جامعه با تغایر اساسی می داند، که یکی را در دیگری نفوذی نیست و هم از اصل با یکدیگر در تضاد اند. علت این تفسیر بیشتر آن است که مفسران فرنگی خود در قالب منطق تعادلی و هم منطق قدیم اند (۱) و بدین نکته مهم توجه ندارند که فراوانند متفکران اسلامی، خصوص متکلمان و کسانی که با فقه و اصول سروکار دارند، که همواره در وعاء یا ظرف منطقی که مبتنی بر سیر جدالی است می اندیشند (۲). خلاصه آنکه ابن خلدون، این دو جامعه را در بطن تحولی کلی می بیند. عمران بدوی مرحله ای و عمران حضری منزلی دیگر از این تحول کلی است. و مراحل واسطه نیز وجود دارند، مثلاً در عمران بدوی،

برای گروهی از این مردمان که به کار کشت و زرع میبرد ازنده اقامت در یک محل بهتر از کوچ کردن و بیابانگردی است و اینان ساکنان دهکده ها و قریه ها و نواحی کوهستانی هستند، مانند بیشتر بربرها و دیگر ملت های عرب (۳).

(۱) - و لو آنکه به زبان از این منطق تبری جویند (۲) البته فیلسوفانی را که تحت تاثیر فلسفه یونان و مدافع آنند باید مستثنی کرد. (۳) مقدمه ص ۲۳۲

اما واسطه دیگری میان این دو واسطه هست یعنی میان کشاورزان و ده نشین و باده نشینان صحرا گرد. این خلدون از نیمه باده نشین ها پیاد می کند:

"مردمی که معاش خویش را از راه پرورش چارپایان مانند گاو و گوسفند بدست می آورند، ناگزیرند برای جستجوی چراگاهها و آماده کردن آب حیوانات خود در حال حرکت و بیابانگردی باشند، زیرا آه و شد از سوئی به سوی دیگر برای ایشان شایسته تر است و آنان را حیوان می نامند، یعنی کسانی که عهده دار پرورش گوسفند و گاوانند. این گروه در بیابانهای خشک و دشتهای دوریراکده نمیشوند زیرا درین گونه سرزمینها چراگاه های سرسبز و خرم یافت نمیشود؛ و اینان عبارتند از بربرها و ترکان و برادران ایشان ترکمانان و اسلاوها" (۱)

و حد نهائی یعنی طوایفی که بیش از دیگران بیابانگردی می کنند، "تازیان اند و بیابان گردان بربر و زنانه در مغرب و کرد ها و ترکمانان و ترک ها در مشرق نیز نظیر ایشان اند. لیکن تازیان برای حمت گیاه دشتهای دورتری را در هم می نوردند و از قبایل یاد کرده بشمار بر بیابانگردی میکنند، زیرا آنان تنها به شترداری میپردازند، در صورتی که قبایل دیگری که یاد کردیم گذشته از شترداری به گوسفند داری و گاوداری هم اشتغال میورزند" (۲)

اما هر دو جامعه کل، بدوی و حضری در عین وحدت، و صرف نظر از مراحل واسطه در مقطعی دیگر، شامل اقسام گوناگون نیز هستند یعنی، در اینجا باز سیر جدالی وحدت و کثرت وجود دارد، که مبنایش مجموعه عواملی است که در وجهه های مختلف جامعه دخالت دارد.

"و باید دانست که هر یک از دو گونه زندگانی باده نشینی و شهر نشینی در نوع خود متفاوت و گوناگونست، زیرا چه بسا که تیره ای از تیره ای دیگر بزرگتر و قبیله ای عظیم تر از قبیله دیگر است و نیز بسی از شهرستانها وسیع تر از شهرستان دیگر و بسیاری از شهرها آباد تر از شهرهای دیگر می باشند" (۳)

(۱) مقدمه ص ۲۳۴ (۲) مقدمه صص ۲۳۵-۲۳۴ (۳) مقدمه ص ۲۲۶

در جامعه کل بدوی، شیوه زندگی مادی است که بسیاری از طرز رفتارها و واکنش‌ها را مشروط میسازد، امر اقتصادی از عوامل تعیین کننده است و تاثر و نفوذ آن آشکارا، عمیق و پایدار است. (ص ۲۳۱)

هم چنین بادیه نشینی پایه و مایه دولت و سلطنت است چرا که دید به سلطنت بر مبنای زور و غلبه است و این غلبه و زور نیز از طریق عصبیت فراهم میآید. کو از جمله شرائط وجودی طبیعی عصبیت نیز بادیه نشینی است. اما توجه به مساله پایه و مایه و ریشه دولت، خود بخود توجه این خلدون را از ریشه و اساس بادیه نشینی، یعنی بحث وجودی در باره آن منصرف ساخته است. تنها در بحث وجودی راجع به بادیه نشینی تقدم وجودی آن را بالنسبه به عمران حَضَری مطرح میسازد.

این تقدم وجودی هم ناشی از شرائط طبیعی است. با درگرون ساختن این شرائط شیوه زندگی درگرون میشود. خلاصه آنکه عمران بدوی و بادیه نشینی امری محتوم نیست، ماورا، طبیعی نمی باشد و جاویدان و سرمدی نیست. در یک کلام امری است طبیعی:

"شترداران ناگزیرند برای جستجوی گیاه به جاهای دور بروند و چه بسا که مرزبانان و نگهبانان جلگه‌های حاصلخیز ایشان را از آنکه سرزمین‌ها میرانند و چون طوایف مزبور به مذلت و خواری تن در نمی دهند از بیم آزار مرزبانان مزبور به دشتهای دور پناه میبرند. از این رو این گروه وحشی ترین مردم بشمار میروند و نسبت به شهرنشینان در شمار حائوران رندهای هستند که بچنگ آوردن آنها دشوار است" (۱)

این امر که نتیجه شرائط طبیعی است

"در نتیجه عادات و احوال گذشتگان در نهاد ایشان چنان رسوخ

یافته است که بمنزله خصال ذاتی و طبیعی آنان شده است" (۲)
اما همانطور که دریافتیم و البته امری است عَرَضی و نه ذاتی.

اما همین امر عَرَضی موجب آن است که دو جامعه کل بادیه نشین و شهرنشین در حالت نسبی خود، که متوجه بطرف خلوص است، دارای

نمایزاتی باشند .

۱- بادیه نشینان کمتر گرفتار تحمل و زندگانی سبکسرا نه اند ، آسود طلب نیستند ، و زندگیشان بر پایه فطرت نخستین استوار است اما " شهرنشینان از این رو که پیوسته در انواع لذایذ و عادات تحمل پرستی و ناز نعمت غوطه‌ورند و بدتیا روی می‌آورند و شهرات و نیکو راپیشه میگیرند ، نهاد آنان به بسیاری از خوبیهای نكوهیده و بدیها آلوده شده است بحدّیکه از میان آنان شیوه‌های شرفندگی و سنگینی هم رخت پرسته است و می بینیم بسیاری از ایشان در مجالس و محافل و در میان بزرگتران و محارم خود سخنان زشت و دشنامها و کلمات رکیک بر زبان می‌آورند . . . " (۱)
درین مطالب و مطالبی بسیار نظیر این گفتار اندیشمندی را می شنوید که به بهترین نحو شیوه اقتصاد مصرفی را ترسیم کرده است .

۲- بادیه نشینان بر خلاف شهرنشینان ، که " بر بستر آسایش و آرامش آرمیده و غرق ناز و نعمت و تحمل پرستی شده‌اند " (۲) امر دفاع خود را بعهده خویش دارند ، لاجرم از شهرنشینان دلیرترند : اما شهرنشینان " امر دفاع از جان و مال خویش را به فرمان روا و حاکم واگذار کرده‌اند که تدبیر امور سیاست ایشان را بر عهده گرفته است " (۳)

۳- اما همین گردن نهادن به امر ونهی دیگران موجب خواری و مذلت است ، در نتیجه هنگامیکه بادیه نشین تن به خواری و مذلت دهسد ، بدین بیان که منقاد دیگران شود ، عصبیت وی از میان می‌رود و قدرت را ازکد می نهد . پرداخت باج و خراج نوعی انقیاد و تسلیم است و اگر بادیه نشین گردکشت و زرع نمیگرداند ، برای آن است که فی نفسه کشت و زرع را دشمن میداندار ، بلکه بدین اعتبار است که کشت و زرع بدنبال خود تکلیف باج و خراج را پیش می‌آورد و این امر منقاد شدن را در پی خود دارد . (۴)

۴ - نتیجه آنکه بادیه نشینان هر قدر از شهر و آمیزش شهر دورتر باشند کمتر شهرزده میشوند و از جمله نسب هایشان خالص تر باقی میماند

(۱) - مقدمه ص ۲۳۷ (۲) - مقدمه ص ۲۴۰ (۳) - مقدمه ص ۲۷۴ و

و بدین اعتبار که نسب در امر عصیت مدخلت نام دارد، عصیت آنها برقرار
میانده اما مساله نسب صریح و خالص را در بیابانگردترین قبائل میتوان سراغ
کرد. (۱)

۵ - بادیه نشین ترین قبائل دلاورترین آنهایند، در نتیجه بسرای
تسلط از دیگران تواناترند، همین جاست که ابن خلدون فرایند ساخت
یافتن و از ساخت افتادن یک قبیله را در طی چهار نسل بیان می کند (۲)
۶ - در فرایند از ساخت افتادن عصیت یک قبیله، قدرت، از یک
قبیله به قبیله دیگری که در ربط مستقیم با آنست منتقل میشود، این بحث با
توجه به بحث تمرکز و تعادل و تکثر گروهی که در عصیت کردیم روشن تر
میشود. اما قدرت در دست مجموعه عصیت های یک همگروه یا مجموعه همگروه ها
تا زمانی باقی میماند که عصیت از میان تمامی آنها رخت بر نیسته باشد (۳)
۷ - اگر مجموعه گروه یا همگروه در زیر تسلط دیگران واقع شـبـود،
نخست شیفته تقلید شعایر و آداب و طرز لباس و مذهب و دیگر عادات و رسوم
ملت غالب میشود.

" زیرا در نهاد انسان همواره اعتقاد به کمال و برتری قوم پیروزی
که ملت شکست خورده را مسخر خود میسازد، حاصل میشود و منشأ
این اعتقاد یا رسوخ بزرگداشت و احترام قوم غالب در نهاد ملت
مغلوب است. و یا بدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبری
خود از قوم پیروز دچار اشتباه میشود و بجای آنکه این اطاعت
را معلول غلبه طبیعی آن قوم بداند، آن را بکمال و برتری آنسان
نسبت میدهد و هرگاه چنین پندار غلطی بقوم مغلوب دست دهد
و مدتی بر آن ادامه دهد سرانجام به اعتقادی مبدل میشود.
و در اکتساب کلیه آداب و شؤون قوم غالب میکوشد و بآنان تشبیه
میجوید و معنی اقتدا و پیروی همین است؛ یا اینکه منشاء تقلید
از قوم فاتح اینست :- و خدا داناتر است. -

که ملت شکست خورده پیروزی غلبه جویان را از عصیت یا قدرت

و دلاوری آنان نمیدانند بلکه گمان می‌کند این غلبه در پرتو عادات و رسوم و شیوه‌های زندگی آن قوم حاصل آمده است و باز هم در موجب غلبه اشتباه می‌کند و این مورد نیز بهمان وضع نخستین بر میگردد و بعلمت همین گونه اشتباهات می‌بینیم که قوم مغلوب خواه در نوع لباس و مرکوب و سلاح و خواه در چگونگی پوشیدن و بکاربردن و حتی شکل و رنگ آنها همواره از قوم پیروز تقلید می‌کند و بلکه در همه عادات و شیوه زندگی بآن قوم تشبه میجوید.^(۱)

..... حتی اگر ملتی در جوار ملت دیگر باشد و آن را بر سر آن همسایه غلبه و تسلط باشد ملت همسایه ضعیف ازین تشبه و اقتدا بهره‌برداری خواهد داشت. چنانکه این وضع هم‌اکنون در (میان مسلمانان) اندلس با اقوام جلالقه () گالیس عیسویهای لئون و کاستیل) صدق می‌کند و می‌بینیم اهالی آن کشور در طرز لباس و وسائل آرایش و زینت و بسیاری از عادات و احوال بایشان تشبه میجویند و حتی در ترسیم محسمه‌های روی دیوارها و کارخانه‌ها و منازل از آنان تقلید می‌کنند و چنانکه بیننده اگر با دیده حکمت بنگرد، درمی‌یابد که این وضع از علائم استیلا و غلبه است.^(۲)

۸- و بدینال این تشبه حوثی و اقتدا وقتی همگروه‌ها
 " همچون ابزار بیگانگان قرار گیرند و به آنان متکی شوند نوعی
 سستی و زبونی در نهاد آنان پدید می‌آید.... و آنوقت
 در برابر هر متجاوز و نیروی مهاجمی بزیبونی و شکست
 در خواهند داد و طعمه هر آزمندی خواهند بود " (۳)

و در نتیجه

" عمران و اجتماع چنین ملتی نقصان خواهد یافت و پیشه‌ها
 و کسب‌ها و معاشی آنان در راه پیشرفت تمدن متلاشی خواهد
 شد " (۴)

(۱) - مقدمه ص ۲۸۷ (۲) - مقدمه ص ۲۸۸

(۳) - مقدمه صص ۲۸۹-۲۸۸

"و بنابراین قبائل و ملت‌هایی که بدینسان مملوک و بنده بیگانه شده باشند، همواره راه اضحلال را می‌پیمایند و جمعیت آنها رو بنقصان می‌رود تا سرانجام بکلی منقرض و نابود میشوند" (۱) .
و البته عادت برخی از اقوام برین جاریست که:
"به کارهای دولتی اختصاص می‌یابند و از رقیبت و بندگی ابدی ندارند، چه امیدوارند ازین راه به جاه و پایگاه برسند" (۲)
اما این امر به اضحلال قوم منتهی میشود .

.....

سخن پیش از آنکه من و شما انتظار داشتیم بدرازا کشید ناگزیر از گفتگوی طولانی درباره مبانی دولت یا بحث جامعه‌شناسی سیاسی این خلدون و عمران حضری یا جامعه کل مبتنی بر شهر نشینی و هم معاش یا جامعه اقتصادی و اقتصاد بطور کلی و بحث درباره دانش‌ها و هنرها یا جامعه‌شناسی معرفت در می‌گذریم .

نش : دولت

در خصوص دولت اجمالاً بگویم که ابن خلدون با توجه علم اجتماعی ژرف بینانه خود، دولت را يك كل مابعد الطبیعی انتزاعی تلقی نمی‌کند و حتی جامعه سیاسی را در آن خلاصه نمی‌نماید .
و بطریق اولی جامعه کل را با آن هم هویت نمی‌گیرد .
دولت بنظر وی يك گروه یا همگروهی از گروه‌هاست که به مناسبت اقتصادی و سیاسی معین که در مفهوم عصبيت نمایانده است هر يك منطبقه در دوره‌ای معین، و با توجه به سیر جدالی حکومت می‌کند . در سیر جدالی راجع به عصبيت دیدیم که عصبيت از مراحل ساخت یافتن و از ساخت افتادن و دوباره ساخت یافتن می‌گذرد، دولت نیز چنین حالتی دارد و در واقع عصبيت و دولت با هم اند و باین اعتبار هم هویت می‌باشند .
عصبيت شرط تقویم و استمرار توسعه دولت است، اما در مرحله نزولی اندك اندك عصبيت فرسوده و فرتوت میشود . در زوال دولت ابن خلدون چنین مینویسد :

« و دولت چون به مرحله عظمت رسیده و رعایا و زیر دستان خود تسلط کامل دارد، از این رو از راه وضع باجهای جدید یا پیشه کردن بازرگانی یا در بعضی از احوال تجاوزات اشتباه آمیز یا صریح به اموال مردم، بر میزان ثروت خود میافزاید و درین مرحله بعلت راه یافتن زبونی و فرسودگی و فرتوتی (انحطاط و بحران) به عصبیت و قدرت دولت، سیامیان نسبت به دولت گستاخ مینهند و بیم آن میرود که سرکشی آغاز کنند؛ از این رو دولت گستاخی آنان را بوسیله افزودن بر مستعربها و وسایل معاش آنان تسکین می بخشد و در میان آنان مبالغ بزرگی خرج می کند و هیچ راهی جز این ندارد. و نیز درین مرحله کارگزاران و خراج ستانان دولت بسیار توانگر می باشند، زیرا بر میزان کل خراج افزوده میشود و خواهی نخواهی عواید آنان رو بافزایش میرود و از ثروتی که گرد می آورند همه گونه بهره برداری می کنند و خواهی نخواهی نفوذ و قدرت می یابند، اینست که نهت های بسیاری متوجه آنان میشود، مانند اینکه آنها از سال خراج سوء استفاده می کنند و آنها را بخود اختصاص میدهند و بازار سخن چینی و سعایت در میان خود آنان بعلت حسادت و هم چشمی و کینه توزی بشدت رواج می یابد و در نتیجه گرفتار سر نوشتهای شوم میشوند و اموال آنان مصادره میگردد... و هنگامیکه ثروت آنان به چنگ دولت می افتد... آنوقت دولت به توانگران و رعایای دیگر تجاوز می کند و هم درین مرحله ضعف و زبونی به نیروی لشکری و شوکت دولت نیز راه می یابد... از این رو خدا بگان دولت سیاست دیگر در پیش می گیرد، آل ممانعت از پیش آمد های بد بوسیله بذل و بخشش اموال است... ولی از سوی دیگر نیاز او برای پیش بردن این سیاست از هم به ثروت بیشتری علاوه بر مخارج روز افزون دولت و مستعربهای سیامیان نیازمند میشود ولی راهی به یافتن آن نمی یابد...» (۱)

هفت عمران شهری = حضری

در باره عمران شهری مطلب زیادی درین فرصت کم نمی توان گفت، همینقدر می گویم که شهرها باعتبار وجودی هم متأخر و هم متقدم بر دولتهایند: دولتهای نخستین یعنی قدرت يك هم گروه است که میتوانند شهرها را بوجود آورند و این شهرها هستند که توجه همگروههای دیگر را برای فتح و تسخیر آنها جلب می کنند (۱)

شهرها را تجمل طلبی و تن آسائی احاطه کرده است، شهر مرکز تنهایی ها و مصرف زیاد و اسراف است.

و دین اسلام در آغاز امر مانع از غلو کردن در امر بنا عا بود و اسراف درین راه را بی آنکه جانب میانه روی مراعات شود روا نمیدانست، چنانکه در کوفه بعثت آنکه قبلا در ساختمانها، نسی بکار برده بودند حریقی روی داد. هنگامیکه از عمر در باره بکار بردن سنگ در بناها کسب اجازه کردند توصیه کرد که سنگ بکار برید ولی نباید هیچیک از شما بیش از سه اطاق بسازید و در بنیان نهادن از حد مگذرید و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد و به هیئت نمایندگی که نزد او آمده بودند سفارش کرد که بمردم گوشزد کنند هیچ بنائى را برتر از اندازه بسالا نبرند، گفتند اندازه کدام است؟ گفت: آنچه شما را بسه اسراف نزدیک نکند و از میانه روی بیرون نبرد " (۲)

هشت معاش یا اقتصاد

در خصوص معاش یا اقتصاد به یادآوری چند نکته کوتاه و در عین حال جالب توجه و تأمل انگیز بسنده می کنم.

۱- "باید دانست که معاش عبارت از جستن روزی و کوشش در بدست

آوردن آن است" (۳)

این کوشش یا طبیعی است یا غیر طبیعی.

کوشش غیر طبیعی آن است که برای یافتن روزی

"آنها از دست دیگران باز می ستانند و با اقتدار و زور بر وفق

قانونی که متداول است آن را به چنگ میآورند و اینگونه کسب روزی را باج و خراج می نامند " (۱) و از مقوله فرمانروائی اش میخوانند که : البته بنسظر ابن خلدون " شیوه طبیعی برای معاش نیست " (۲) کوشش طبیعی

الف - از راه شکار است

ب - یا بوسیله بهره برداری از حیوانات اهلی و بهره برداری از گیاهان است که اینگونه اعمال را کشاورزی میگویند (۳) ج - و یا اینکه کسب و پیشه در پرتو اعمال انسانی است که اول - بصورت آن است که در مواد معینی تصرفاتی میکنند و آن را صنایع می گویند

دوم - بصورت آن است که در مواد نامعینی کار میکنند، که عبارت از کلیه پیشه ها و تصرفات انسان است (۴)

د - و یا اینکه کسب بوسیله کالاها و آماده کردن آنها برای معاوضه است. و این نوع پیشه را بازرگانی می نامند (۵) اما " بازرگانی هر چند از لحاظ کسب امری طبیعی است ولی بیشتر راهها و شیوه های آن جز فریبکاری و شیونگ هائی نیست که آنها را برای بدست آوردن ارزشی مبادی و بهای خرید و فروش بکار میبرند تا ازین تفاوت قیمت در کسب سود برند " (۶)

چند نکته و تعریف را که تامل در باب آن رواست دقیقاً و به نص از ابن خلدون نقل می کنم و بحث اقتصاد را بپایان میبرم :

۱ - استعمار دیگران : " کسانی که توانگرند اما کار نمی کنند بدین سان توانگر میشوند که :

" مردم باینگونه کسان از راه دسترنج و کار خود یاری میکنند در صورتیکه باید عوض آنها را بپردازد مردم مفت و مجانی برای او کار می کنند " (۷)

(۱) - مقدمه ص ۷۷۱ (۲) - مقدمه ص ۷۷۲ و ما بعد

(۳ و ۴) - مقدمه ص ۷۷۲ (۵) - مقدمه ص ۷۷۲ (۶) - مقدمه ص ۷۷۳

(۷) - مقدمه ص ۷۸۴

"اینان تنها ارزش اعمال و دسترنج دیگران را بدست می‌آورند (۱)"
 "ما از اینگونه کسان گروه بسیاری را در شهرها و بلاد و میان باطن
 نشینان می بینیم که مردم در امور کشاورزی و بازرگانی آنان
 میکوشند؛ و حال آنکه در خانه خود نشسته‌اند و از جای خود تکان
 نمی‌خورند و در نتیجه کار مجانی دیگران ثروت آنان افزایش
 می‌یابد." (۲)

۲- "استفاده بشر از پیشه و وسیله گردآوری معاش عبارت از بهای
 کار و دسترنج ایشان است" (۳)
 و "پیشه و نفع چنانکه در گذشته یاد کردیم عبارت از ارزش کارهای
 انسانی است" (۴)

و ".... انسان کار خود را تنها در راهی مصرف می‌کند که ثمره
 آن در شهری که ساکن آن است ارزش داشته باشد" (۵)
 ۳- کشاورزی از لحاظ وجودی بر صنعت مقدم است و صنعت از
 پدیدارهای جامعه کل شهری است"

"زیرا تا هنگامیکه اجتماع شهر نشینی و تمدن شهر به مرحله کمال
 نرسد، مردم تنها به کسب ضروریات معاش همت می‌گذارند" (۶)
 "و گاهی که ترقی اجتماع و تمدن از حد میگذرد، پیشرفت صنایع
 نیز بیش از اندازه ترقی میکند" (۷)

.....

خاتمه:

پیش از پایان گفتگو باید به سؤال مقدری پاسخ گویم و آن اینکه
 قصد و غرض از اینهمه درازگویی در خصوص این خلدون تنها شناساندن
 یکی از اندیشمندان اسلامی است یا حرف و سخن دیگری هم برای گفتن
 دارم؟ پاسخ اینست که آری قصد و غرض علاوه بر شناساندن يك متفکر
 نخست آن است که می‌خواستم با هم ببیندیشیم و ببینیم آیا در بساره

(۲۹:۱) مقدمه ص ۷۸۴ (۳) - مقدمه ص ۷۸۵ (۴) مقدمه ص ۷۹۱

(۵) - مقدمه ص ۸۱۰ (۶) - مقدمه ص ۸۰۵

(۷) - مقدمه ص ۸۰۷

اندیشه های ابن خلدون بار دیگر میتوان اندیشید و آنرا در جوامعی نظیر جوامع ما برای تبیین و توضیح تاریخی و علم اجتماعی بکاربرد یا نه ؟
دو دیگر آنکه مایلیم پرده از روی یک فریکاری و دغلکاری برگیریم
و آن اینکه

الف - برخلاف آنچه شهرت دارد (۱) قبل از چاپ متن ابن خلدون در فرانسه و ترجمه فرانسوی آن ، ابن خلدون برای دنیای اسلامی ناشناس نبوده است. خصوصاً رجال دولت عثمانی ترجمه ترکی مقدمه ابن خلدون را با دلبستگی میخوانده اند و یکی از همین فرنگیان مینویسد :
" مقدمه ابن خلدون از مهمترین تالیفاتی است که در پایتخت دولت عثمانی شهرت دارد و از کتبی است که کلیه رجال و وزیران و امرا و عموم روشنفکران و کارکنان دستگاههای مختلف دولت عثمانی آن را مطالعه می کنند " (۲)

و نیز یکی دیگر می نویسد :

" با این همه کتاب او روزگار درازی در مشرق تاثیر بخشیده بود و بسیاری از رجال سیاسی مسلمانان (عثمانی) که از آغاز قرن پانزدهم بر بیشتر پادشاهان و مردان سیاسی اروپا برتری و تسلط یافته بودند ، از کسانی بشمار میرفتند که مقدمه ابن خلدون را میخواندند " (۳)

من از خود پرسیده و باین پرسش پاسخ مثبت داده ام که آیا همین توجه ها ، موجب توجه به مقدمه ابن خلدون نشده است ؟ و چرا فقط مقدمه و سپس قسمت مربوط به تاریخ برتر ترجمه شده است ؟
ب - بلی در پاسخ این چرا باید گفت ، این کتاب وقتی در فرانسه چاپ شد و سپس ترجمه گردید مورد بهره برداریهای ناجوانردانه و استعمارگرانه قرار گرفت.

(۱) - به نقل از سخنرانی ونسان مونتلی Vincent Monteil

در پاریس ۱۹۶۹ (کوی دانشگاه ، خانه مراکش)

(۲) مقاله هامر Hammer در مجله آسیاتی به زبان فرانسه (۱۸۲۲)

و به نقل از ص ۲۹ مقدمه مترجم فارسی مقدمه .

(۳) - د ویوئر به نقل از ص ۳۵ مقدمه مترجم فارسی مقدمه .

حتی تنها در چاپ پاریس است که یکی دو قسمت ظاهراً بی اهمیت، که یکی از آنها در عین حال بسیار پر معنی است، حذف شده است. وقتی این خلدون در مقدمه سوم باب اول راجع به اقلیم ها و آب و هوا و تاثیرات آن در جامعه سخن میگوید، در باب اقلیم های سه گانه مرکزی که در حد و مدیترانه قرار میگیرند بحث میکند، و میگوید که افراد بشر درین قسمت از حیث جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم و راست ترند، درینجا کاری به اصل نظرات این خلدون نداریم، اما میتوانیم بپرسیم از اینجا بیعد چرا در چاپ پاریس، "چاپ دوسلان" حذف شده است؟

"حتی نبوتها و پیامبران بیشتر در این اقلیم بودند و در اقلیم جنوبی و شمالی از بعضی اطلاع نداریم، زیرا پیامبران و فرستادگان خدا مخصوص به کاملترین افراد نوع بشر از لحاظ آفرینش و خوی، بودند و خدای تعالی فرماید شما بهترین امت بودید که برای مردم برانگیخته شدید." گنم خیر ایه اخراجت للناس (سوره آل عمران آیه ۱۰۶) "و این برای آنست که آنچه پیامبران از نزد خدا میآوردند مورد قبول واقع شود و دعوت آنان رواج گیرد و ساکنان این اقلیم بسبب زیستن در محیط معتدل کاملترند" (۱) ازین طرز عمل که بگذریم باین مطلب میرویم که استعمار فرانسه این عقیده نادرست و نابهنجار را در شمال آفریقا پراکنده است که:

— این خلدون معتقد است بربرها و عربها نمیتوانند همزیستی داشته باشند
— این خلدون معتقد است اعراب وحشی اند

— این خلدون معتقد است که حطه عرب و استیلای وی بر شمال آفریقا موجب ویرانی مغرب شده است و از این راه است که میان اعراب و بربرها شمال آفریقا اختلاف افکنده، دامن استعمار و استثمار خود را در آن نواحی گسترده است و بدین گونه بوده و هست که تفسیر و تحلیل جزئی و قسمی از مجموعه يك اثر، وسیله استعمارگری در شمال آفریقا گردیده است.

مطلبی که هم اکنون بدان اشارت خواهیم کرد، گفته من نیست ترجمه نوشته یکی از مورخان فرانسوی است که می نویسد:

"افسانه استیلای عرب تنها ثمره صدفه و اتفاق نیست. این داستان را آگاهانه ساخته و پرداخته، در ایدئولوژی استعمارگرانه نیش قابش کرده‌اند. ممکن است که در برخورد نخستین این اظهار نظر اندکی افراط آمیز جلوه کند؛ اما واقعیت های تاریخی برین نظر منطبق اند.

از همان آغاز تسخیر الجزایر کوشش زنیان های فرانسوی در مسیر جدا کردن "اعراب" و "قبایلی ها" بود. در این کوشش نیز توفیق نصیب آنان گردید. آری اگر قبایلی ها بیطرف نمی ماندند، عبد القادر شکست نمیخورد.

در مراکش نیز سیاست "بربری" و ضد عربی سازمان یافته بود. به سال ۱۹۵۳ جلوه "نظریه هول انگیز آنرا در اصطلاح "عصیان و شورش" بربرهای کوهستانی بر ضد سلطان محمد پنجم باز می بینیم. چرا که سلطان محمد خاص جنبش ملی را با نظری مساعد مینگر بیست. بلی تنها وقتی که از اعراب استیلاگرانی زیان آور ساخته شد حضور فرانسه "در آفریقای شمالی بر مسند مشروعیت نشست" (۱)

استفاده ای این چنانی را در ایران نیز از مقدمه می کنند. یکسال و نیم پیش (سال ۴۶ یا ۴۷) بود که مقاله ای در خصوص مقام ایرانیان در مقدمه ابن خلدون همراه با دشنام و ناسزا به اعراب منتشر شد.

سخن را کوتاه کنم و بگویم که حتی توجهی را که اخیراً به مقدمه و تاریخ ابن خلدون می کنند، این سؤال را پیش میآورد، وقتی عنوان میکنند ابن خلدون مغربی است، ابن خلدون زادگاهش در تونس است و روزگارش را بیشتر در مراکش و الجزایر گذارنده است، مبادا قصد و غرض این بتان عیار آن باشد که این بار در چارچوب استقلال شمال آفریقا یک بار دیگر همان داستان قدیمی را سر کنند.

از یکسو در داخل این منطقه میان عرب و بربر جدائی بیفتند و از سوی دیگر میان این منطقه بعنوان مغرب با مشرق دنیای اسلامی و عرب

و با عنوان کردن این مطلب که اعراب استیلاگر از مشرق آمده‌اند نفاق
بیفکنند ؟

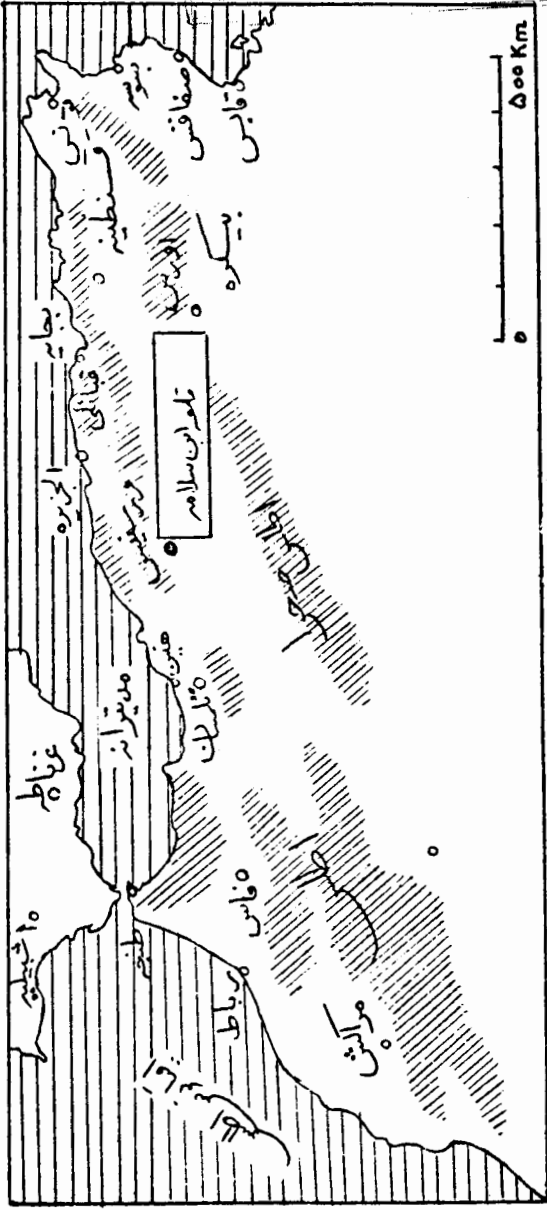
باری اگر اندیشه این خلدون در کلیت و جامعیتش طرح شود و
درین کار غریب‌زدگی و یا پیروی از مطالب شعار واره و توهمی، که بنا حق
و بعنوان تبلیغات نام "علمی" بر آن نهاد هاند، سد راه نگردد، از این
آشفته کاریها میتوان پرهیز کرد و از کار تحقیقی این مرد مسلمان دانشمند
سود جست.

دوست می‌دارم که با پژوهش مجدد از شما گفتار خود را با چند جمله از این
خلدون به پایان رسانم، ای کاش انواع محققان استعمارگر و اقسام مقلدان
و ماموران استعمار زده آنها باین جمله ها گوش فرا میدادند .
و امیدم آنست که ما بدین جملات ببندیم .

" و شیفته آن باش که دستها و انگشتان تو مطالب سودمند و نیکی
بنویسند که درین دنیای فریبنده یادگاری نیک از تو بجای ماند ،
زیرا روز رستاخیز و هنگام روبرو شدن انسان با فرمان برانگیختن
وحشرو نشر، همه کردارهایش در پیش او نمودار میشود " (۱)

والسلام

کتابخانه کانون



نقشه قسمتی از افریقای شمالی
 ارتفاعات و برخی از شهرها و مناطقی که این خلدون در آنها رفت و آمد داشته است

فہرست مطالب

صفحہ

۳۳ - ۸	دیباچہ - دوکوه
۸۳ - ۳۶	گفتار نخست - مولوی انسان متعبد
۱۴۰ - ۸۶	گفتار دوم - ابن خلدون پیشگام جامعہ شناسی