



نردبان آدمیان

(مجموعه مقالات در باره جلال‌الدین محمد بلخی)

واصف‌یه خستری



۱۹۷

نشر کرده انجمن نویسندگان افغانستان

۱۲۹

نزدبان آسمان

۱۳۵۸-۱۳۵۲

اسکن شد

واصفی یا خیری

نردبان آسمان مجموعه یی از مقالات و اصف باختری

* نشر کرده انجمن نویسندگان افغانستان

* مهتمم: علی محمد عثمان زاده

* تیراژ: دو هزار

محل چاپ: مطبعه دولتی

این مباحث را می‌توانید :

* گذاری به نیستان میقات

* سرشت و سرنوشت انسان

* از چشم انداز جلال‌الدین محمد بلخی

* خا ر بنهای بردیوار باغستان

* طیفی از منحنی‌های رنگین

* دوفرزانه همروزگار

* دوبینش نا همگون

* « دژ هوشربا »

* با خود، بیگانه گی برخاسته

* از زبان و آرمای زبان جهانی

* ازدیدگاه جلال‌الدین محمد بلخی

* نردبان آسمان

گذاری به نیستان میقات

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

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

در یا مردی که تکان و رتیز پویانده ایش از فراز پر تگاه های ژرف
 ابتلال و پوشیده گی شخصیت و در یوزه گی و هزالی میجهید و از
 مزا میر شعرش در آن غروب غریب تاریخ سرود بخشش نور بر
 میخاست و هر سرود هاش مشت پو لادینی بود که بر تارک فرومایه-
 گان روزگار فرود می آمد، اکنون چون شهید بیکسی بردوشهای
 خسته تاریخ در راه ناشناخته به پیش میرود و ما به گفته شاعر
 انبوه کرگسان تماشا که جز در اصطبل خود کامه گی و شکمباره گی
 آبشخوری نمیجویم، چه دوریم از دریا فت سخنان او.

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

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

ما گدا یا ن کور و لال که بر سر گنجینه گرانسنگ اندیشه های
 نیاکان فرهنگی خویش نشسته ایم. همواره در آرزوی آنیم که
 ابری از اقصای مغرب فراز آید و خشکستان اندیشه ما را سیراب
 سازد بی آنکه به اصلت آزادی و آزادی اصیل در قلمر و پژو هش
 های علمی و ادبی و برابری شعوری خود با غرب و غربیان باورمند
 باشیم پژوهندگان چند کشور دیگر هم اگر چه در گفتار با به پیش
 یا عقب تازانند بنمحل تاریخ دمسازگری نمانند، جلال الدین محمد
 را از جایگاه خاص تاریخی او بایک طی زمان دیا لکتیکی فرو ترمی
 آرند و تامل را ورنه مندی به ماده گرای جدلی میرسانند.

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

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

پای استدلایان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

* * *

فلسفی گوید زمقولات دوین عقل از دهلیز می ناید برون
فلسفی منکر شود در فکرو ظن گو برو سررا بدان دیوار زن
فلسفی کو منکر حنا نه است از حواس انبیا بیگانه است
نطق آب و نطق خاک و نطق گل است محسوس حواس اهل دل
* * *

پیل اندر خانه تاریک بسود عرضه آورده بودند شهنود
از برای دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
نیدنش با چشم چون ممکن نبود اندر آن تاریکیش کف میبوسد
آن یکی را کف به خرطوم افتاد
گفت همچو ناودان است این نهاد

آن یکی را دست بر گوشش رسید
آن برو چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود گفت
شکل پیل دیدم چون عمود
همچنین هر یک به جزوی که رسید
فهم آن میکرد هر جا میتنید
از نظر که گفت شان بد مختلف
آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر یک اگر شمعی بدی
اختلاف از گفت شان بیرون شدی

چشم حس همچو ن کف دست است و بس
نیست کس را بر همه آن دسترس
شتا بزده به داوری خواهند نشست و خواهند گفت که جلال الدین
محمد نمیخواسته است در گشایش گره های زنده گی، از خرد، از تجربه

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

آنها نمیدانند ، یا نمیخواهند بدانند که نفی در نگرشهای فلسفی نوین در همه زمینه ها به خصوص در زمینه فرهنگ به مثابه مرحله پیوند ، مرحله تکامل و بالنده گی با نگرش داشت همه بخشهای انسانی و نیکویی پدید آمده های کهن در نظر گرفته میشود ، نه تنها کهنه را سر ایا نمیزداید بلکه بهره های شایسته و پا لوده آنرا به درجه والاتری از تکامل و بالنده گی میرسانند .

چون بیت :

پای استند لالیان چو بین بود پای چو بین سخت بی تمکین بود
 بیشتر مورد نکوهش و سرزنش گروهی که جز عوامینگرند
 و از دیدن کل چشم میپوشند ، پدید آمده ها را از پرویزان انتقاد
 میکند و لی به ما هیت ها کاری ندارد ، قرار گرفته سزاوار
 است نخست ببینیم استدلال چیست ، چه سان پدید آمده است و سیمای
 کلی فلسفه و منطق ارسطویی در دوران زنده گانی جلال الدین
 محمد بر چه هنجاری بوده است .

-۲-

آدمی در فرایند شناخت که فرآوردۀ برخورد او و واقعیت است ، در نخستین گام جهان پیرامون خود را میشناسد و به نام

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

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

ب - جنس - (بز ، گاو)

ج - نوع - (گیا ، آدمی)

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

دگرگونی مشخص به مجرد خود یک دگرگونی چونی است که در
آن سیر تدریجی و چندی با چرخشی ناگهانی و چونی همراه
است . (۲) پیوند میان مفهومی مرحله های زیرین را پیونده است :

۱- دوران پیوند تخیل و تمثیل .

۲- دوران پیوند تعقل و قیاس .

۳- دوران پیوند تجربه و استقراء

۴- دوران پیوند قیاس و استقراء یا تحلیل و ترکیب (۳)

نابه جا است اگر چنین بپنداریم که میان پیدایی مفهومی مجرد
و مشخص از سوئی و پیدایی مفهومی و پیوند ها از سوی دیگر
در تاریخ زندگی انسان بعد پیمایش پذیر زمان سایه گستر بوده است
، زیرا هر مرحله پسین به گونه جوانه ها در مرحله پیشین ریشه

دارد . (۴) دستگا ه های اندیشه و جها نبینها بیشتیرینه از سه بخش گسست نا پذیر و کار ابریکد یگر سا خته شده اند :

۱-مقوله ها .

۲-دستور ها .

۳-استدلال ها .

مقوله هارا میتوانیم اصطلاحات یک دستگاه اندیشه یا یک دانش معین بنا مییم .

جرم ، کار مایه و قو ؤ مقوله های میکا نیک ، ارزش ، کالو پول مقوله های اقتصاد ، ماده ، شعور ، حرکت تضاد ، مضمون ، شکل ، ماهیت پدید ، علت و معلول مقوله های فلسفه استند .

دستور ها جز بیا ن چگونه گی پیوند هاو مناسبتها میان مقوله ها چیز دیگری نیستند و مادر پیرامون استند لال با ید گسترده تر سخن بز نیم و پژ و هش در باب آنرا از تفکیر و تحلیل فرایند تفکیر بیا غاز یم .

به پنداشت ر هشنا سنا منطق کهن ، تفکیر را هیای ذهن انسان است از شناخته به ناشناخته . پدید ه های جها ن با هم به گونه یی پیوند دارند و آگاهی از سرشت آنها وابسته به اینست که این پیوند ها را بشناسیم بدو ن تفکیر نمیتوان به این شناخت دست یافت .

تفکیر نوعی پویش ذهن است برای دریافت را بطه های که میان پدید ها برقرار است .

از این رو هنگامی که به تعریف یک پدید میپردازیم ، در حقیقت

پیو ند آنرا با دیگر پد ید . هـ آشکارا میسا زیم . مثا لها ی زیر-
ین گوا . درستی این سخن استند:

الف - عا ج ، دندا ن فیل است»

ب- قلم ابزار نگار ش است .

آسا نترین روش تفکیر آنست که چگو نه گی آفرینش یک پد ید
نورا از چگو نه گی آفرینش پدیده هما نند آن که در گذشته نگرسته
ایم در یا بیم . (۵)

به حیث مثال : هنگامی که آذ رخس را مینگریم ، با ید منتظر
شنید ن آواز تندر باشیم . بنا بر آنچه گفتیم ، از دید گا . منطق
کهن تحلیل فرا یند تفکیر به سه شیو . صورت میگیرد :

الف : تمثیل - همانند پند اشتغال یک پد ید . به پد ید دیگر یار هکشیای
ذهن از یک حکم جزیی به حکم جزیی دیگر است . (۶)

ب: قیاس - هرگاهشایی ذهن است از شناخته به نا شناخته با بهره
جویی از قواعده عام که درستی آنها آشکارا باشد . به سخن دیگر قیاس
س روشی است که ذهن به یاری آن پس از دانستن دو قضیه به قضیه
سومی را . میا بد و کل را بر مصادیق آن شامل میسازد.

مثال:

۱- هر کبو تر حیوان است. (مقدمه صغری)

۲- هر حیوان متنفس است. (مقدمه کبری)

۳- هر کبو تر متنفس است. (نتیجه)

ج: استقراء - رسیدن از جزئیات به کلی یا به سخن دیگر استنتاج

از حکم های متعدد استخر اچ یک حکم و صیغ تراست . (۷)

-۳-

منطق که روش بر قرار ساختن پیوند میان مفهومی است تاریخ
دیرنده می دارد .

پیوند های که آدمی میان مفهومی بر قرار ساخته اند،
همیشه به یک نهج نبوده است .

روزگاری انسان میان مفهومی و پدید ها به استقرار پیوند
های پنداری میپرداخت و پدید ها و مفهومی را با هم
وابسته میپنداشت که در واقع هیچ گونه وابستگی ندارند. او در
میان قضیه ها به ایجاد علیت جادویی میپرداخت . مثلاً : فلان
درخت شوم است و فلان گیاه مقدس و باید پرواز فلان پرند
را از سوی خاور یا با ختر به فال نیک گرفت . نخستین شکل
منطقی که از این شیوه اندیشیدن ما قبل منطقی پدیدار شد ، تمثیل
بود که پسانها میان شیوه تفکر تخیلی و شیوه تفکر تمثیلی آمیزش
صورت گرفت و شیوه تفکر تخیلی تمثیلی پدید آمد . (۸)

مرحله دیگری از رشد و تکامل منطق آنگاه آغاز میگردد که انسان
بنا بر انباشت تجربه ها و گسترش عرصه دانستنیهای خود روش و
فکاهی بیشتر در سرشت و ماهیت پدید ها به استقرار پیوند های
منطقی و علمی اما صوری میان مفهومی و پیرامونی مییابد . در
این دوران است که ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) برای نخستین بار به
کالبد شکافی دقیق اندیشه انسان دست میبازد و دانش
(منطق) را بنیان مینهد و لی این منطق تنها اشکال را بررسی میکند .
رابطه های درونی پدید ها را نمیبیند و به تعمیم ها و ادوریهای
کلی و قیاسی ، نیروی شکر فی قایل است . (۹)

به گفته ویل دورانت «در اصرار و ابرام حیرت آوری که سقراط همواره در تعریف و تجدیدداشت اشاره‌ی به این دانش‌نویس (منطق) است و همینگونه در آن آرزوی همیشه‌کی افلاطون برای تصفیه و تجزیه تصورات و مفاهیم می‌توان مقدمه و طلایه منطق را دریافت.» (۱۰)

در این دوران مقوله‌های منطق صوری یا گفته‌های دانشوران پیش‌سین به‌خصوص ارسطو را جبراً براندیشه منطبق‌میساختند و چنان می‌پنداشتند که آنان همه‌رازهای جهان را در یافته و دیگر جای برای نوآوری در منطق باقی نگذاشته‌اند.

ویل دورانت در باب این منطق‌مینویسد: هیچ‌فیلسوف دلیر و راستین نمی‌خواهد که یک فصل منطق را در زیر سایه درختان بخواند احساس ما از منطق همانست که ویرژیل در خصوص آنانی که به جهت بی‌طرفی بی‌بو و بی‌خا صیت خویش محکوم به عذاب جاودانی هستند، به‌دانت می‌گوید:

درباره آن فکر نکنیم. نظری بیندازیم و بکنیم (۱۱).
باز هم با انباشت بیشتر تجربه‌های علمی و عملی دگرگونی کیفی تازه‌ی در منطق پدید می‌آید و استقراء جای تمثیل و قیاس را می‌گیرد.

منطق نوین آن دوران منطق تجربی بیکن و دیکارت - بر آنست که تنها با کلید تجربه می‌توان دورازه‌های طبیعت و جامعه را گشود.

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

تنها بر پایه مقدمه های ذهنی استوار باشد، دانش تازه یی پدید نمی-
آرد. بنابراین باید اسلوب کاوشهای علمی را دگرگون ساخت
و به تجربه و مشاهدات و استقراء گرایید. او می گفت :

این انبوه نوشته های علوم بداند آنها مینازند چه روشنی بر تار-
یکپا افکنده و چه گریهی را گشوده است. اگر در ست در آنها بنگرید،
چیزی جز بازگویی و تکرار مکررات در یک موضوع نمیباید و
تنوعی جز در شیوه نگارش و آوردن مثالها و شواهد به نظر تان
نمیرسد. (۱۲)

منطق تجربی در عین حال با استقرار پیوندهای مکانیکی میان
پدیده ها و در نظر گرفتن جهان به شکل یک مکانیزم سترگ که رابطه
های درونی آن، رابطه های مکانیکیست میسبب همسراهِ
و همگام است. ولی بالمش نیروهای سازنده و گسترش پیکارهای
طبقه ای و ژرفایافتن علوم، نارسایی این منطق را نیز آشکار سا-
خت (۱۳)

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

« مدعی در این روش بحث را با بیان امور واقع یا اندیشه های
آغاز میکند، که خود سرانجام آنها را به تناسب با مقصود خویش
برگزیده است و سپس نتایجی از آنها میگیرد و در خلال گفتار دلا-
یل موافق و مخالف و احتمالات متعارض را باهم میسبند.

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

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

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

این منطق همانا منطق تاریخی و انطباقی نوین است که توانسته است تمثیل و قیاس و استقرای تجربه و تعمیم را با هم بیا می‌زد و با نگهداشت تناسب موجب عدم اجزای واقعیت، هر کدام این مقوله‌ها را در جایگاه خاص منطقی آن به کار برد.

—۴—

مرده ریگ فلسفی یونان از راهسوری و حران به اندیشه ورزان جهان اسلام رسید، فلسفه گرایان سوریه آخرین انعکاسهای اند-

یشه فلسفی یونان (فلسفه نوافلاطونی) را فرا گرفتند و این راه آورد فلسفی را به اندیشه و رزان جهان اسلام سپردند . در آغاز بسیاری از این اندیشه و رزان سرا پای آن دستگاه فلسفی را از آن ارسطو میپنداشتند و حتی گزارشگو نه فشرده پی از (تاسوس) عات (پلوتینوس) را به نام الهیات ارسطو پذیرفتند . از این روسا - لها ی بسیاری بر آنان گذشت تا برداشت روشنی از اندیشه های افلاطون و ارسطو پیدا کردند .

از میان فلسفه گران جهان اسلام ابن سینا آگاه تر و نوآور تر از فارابی و ابن مسکویه بود و این رشد با آنکه فلسفه ارسطو را به صورت همه جا نیه در نیافت بیش از گذشته گان خویش به ارسطو نزد یک شد . (۱۵)

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

در فجر قرن دوم هجری واصل بن عطاء گرد حسن بصری که از متکلمان برگزیده و بلند آواز بود ، روش معتزلی را که همانا روش خرد گرایی در جهان اسلام است ، پی افکند . این روش در آغاز توانست عده یی از کسان را که در پی دریافت رازهای این سقف بلند ساده بسیار نقش بودند ، به سوی خود بکشانند ولی

پس از چندی فلسفه برین به دست یاری اشاعره برآورنگ بینش فلسفی نشست و پس از آنکه غزنویان با فلسفه پژو هی به دشمنی برخاستند هواخوانان خرد و رزی و فلسفه گرایان دها ن از چون و چرا بر بستند و خانه نشین اسفار و نصوص فلسفی گردیدند از سوی دیگر ناسازگاری باروش فلسفی ارسطو و منطق او روزتا روز نیرو میگرفت و فرزانه گان نامبر داری چون ابوریحان بیرونی این دستگا ه اندیشه گی را آماج انتقاد های ویرانگری قرار میدادند. بیرونی ابن سینا را که از مدافعان و شارحان برجسته نوشته های ارسطو بود، براساس منطق ارسطویی در برابر سوالهای قرار داد که نه او و نه شاگردش ابوعبدالله معصومی توانستند به آنها پاسخ گویند. (۱۷)

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

سخن کوتاه. در روزگار زنده گانی جلال الدین محمد (قرن ۱۳ میلادی) پان لویزم ارسطویی که مدعی بود همه حقایق و احکام کلی ضروری میتوان استخراج کرد، هواخوانان زیادی داشت و آشکار است که این مهره با زی با اصطلاحات و مقوله ها و مفهومیهای مجرد که در عرصه واقعیت مضمون مشخص نداشتند، نمیتوان

انست خرد مندان بزرگی چون جلال الدین محمد را به دشمنی با خویش بر نیانگیزد و فلسفه و دستگاه منطق از سطوی بی را در نگاه آنان بی مقدار و خوار مایه نسازد.

چنانکه شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی پیشتر از جلال الدین محمد، یورش بر حصار فلسفه از سطوی را آغاز کرده بود و چنین میپنداشت که از راه روان بینی و درون نگری یا به تعبیر خودش از راه تجلی انوار اشراقیه متوالیه میتوان به شناخت حقیقت دست یافت، نه از راه استدلال و قیاس.

(۵)

جلال الدین محمد با آنکه استاد لالیان را نکوهش میکند، گاهی خود در بیان اندیشه های خویش از روشهای آنان بهره میگیرد. چنانکه در بیان این اندیشه که باید برای آفرینش نوبه ویرانگری پدیدد، کهن پرداخت از انالوژی یاری میجوید.

آن یکی آمد ز مین رامیشگافت

ابلهی کو با نک برزد رو بتافت

گاین زمین را از چه ویران میکند

میشگافی و پریشان میکند

گفت ای ابله برو بر من مران

تو عمارت از خرابی بازدان

کی شود گلزار و گند مزال این

تا نگرده زشت و ویران این زمین

پاره پاره گردی درزی جامه را

کسی زنده آن در زی علامه را

که چرا این اطلس بگز یسندرا

بردر ید ی چه گنم بدر یسندرا

پر نیا نی را که آبا دان کنند

با یداول از پیش و یران کنند.

و با همه کناره جو ییها از فلسفه گاهگاه با شیوه بیان یك فیلسوف
سخن میراند. او در باره یو یه جاودانه طبیعت، جامعه و اندیشه
انسانی که هر اکلیت در باب آن میگفت دو بار در يك دریا نمیتوان
شناوری کرد، میگوید:

این جهان نو میشود دنیا و ما

بی خبر از تو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو تو میرسد

مستمری میناید در جسد

جلال الدین محمد در باره همایی ضد ها که پایه و بنیان منطق تاریخی
و انطباقی هگل است سخنان گره گشایی دارد:

زنده گانی آشتی ضد هاست

مرگ آن گاندر میان نشان جنگ خاست

صلح اضداد است عمر این جهان

جنگ اضداد است عمر جاودان

لطف حق این شیر را و گور را

الف داده این دو ضد دور را

آن دو انبازان گاز در ابیسن

هست در ظاهرا خلاف آن این

آن یکی کر با مس در جو میزند

و آن گرا نپاز خشکشی میکند

باز او آن خشك را تر میکند

گو یی از استیزه ضد بر میکند

لیک آن دو ضد استیزه نم

یک دل و یک کار با شد ای فتی

جمع ضدین از نیا ز افتاد و ناز

باز در وقت تحیر امتیا ز

حکمت این اضداد را برهم بیست

ای قصاب این گرد را ن باگردن است

شب تبه نورو ند ید ی رنگ را

پس به عنوان نور پیدا شد ترا

که نظر بر نور بود آنکه به رنگ

ضد به ضد پیدا شود چون روم و رنگ

پس نهانی ها به ضد پیدا بود

چونکه حق در پشت ضد پنهان بود

دیدن نور را ست آنکه دید رنگ

وین به ضد نور دانی بید و رنگ

پس به ضد نور دانستی تو نور

ضد ضد را مینماید در صورت

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

تاریخ فلسفه ارو پا گواه اینست که بسیاری از فیلسوفان و فلسفه
پژو هان مغرب زمین تا روز گارهلل نمود های نایکسان هستی
همانند چونی و چندی عینی و ذهنی، کل و جزء را از هم جدا
میانگاشتند (۱۸). هگل برای نخستین بار در کتاب منطق خود
به تبیین جامع و همه جانبه این اندیشه که نمود های متضاد با
هم پیوند دارند و بریکدیگر تأثیر میکنند، پرداخت. جلال الدین
محمد سده ها پیش از روز گارهلل در باره پوینده گی پیوسته گیهان
و همایی اضداد به بیان اندیشه های ژرفی پرداخته و بیجان بوده
که هگل نامشایسته (زومی برتر) را بدو بخشیده است.
شکوه نام بزرگ او سرا پرده تاریخ را جاودانه آذین باد.

یادداشتها :

- ۱- به حواله دکتر محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، به
ترجمه ا.ح. آریانپور، ص ۸۸.

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

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

۴- هما نجا ص ۱۱۴.

۵- بر گرفته از مقاله بی بهمین قلم ، سر گذشت راز ناکمقوله ها
مجله عرفان ، سرطان ۱۳۵۵

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

۶- هما نجا ص ۴۹

۷- هما نجا ص ۵۱

۸- بر گرفته از مقاله نگارنده به نام بیانی ، از مرا حل عمده تکا-
مل منطق ، مجله عرفان ، ش ۱۰، ۱۳۴۷.

۹- همانجا .

۱۰- و یل دورانت ، تاریخ فلسفه به ترجمه عبا ص زر یا ب خوبی،
ص ۵۸.

۱۱- هما نجا ص ۵۹

۱۲- ما کسیم گرین ، فرانسیس بیکن ، ترجمه بابک شهر وند، ص
۳۹.

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

۱۴- اوت ستیس ، فلسفه هگل ، ترجمه دکتر حمید عنایت ، ص
۱۳۳ ، ج او .

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

۱۳۳ ، ج اول .

۱۶- هما نجا ص ۳۳ .

۱۷- سجادی ، سید جعفر ، حکمت المشرقین و تفکر ارسطویی
ص ۵۰.

۱۸- و حیدری ، دکتر حسین ، دیا لکتیک و دانی ، ص ۲۲.

سرشت و سرنوشت انسان
از
چشم انداز جلال‌الدین محمد بلخی

پیش در آمد

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

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

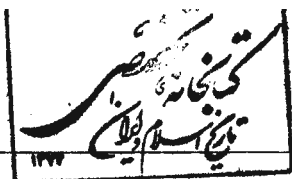
مسأله پیوند اندیشه به هستی و مسأله ماهیت و سرشت انسان به ویژه در تاریخ فلسفه و ادبیات ما این مسایل با دامنه های بس گسترده و با هیجانی و شور زیاد مطرح و بیان شده است.

در روزگار ما که دبستانهای گوناگون پدیدار شده‌اند، مسأله هستی، ماهیت و سر نوشت انسان را به مثابه مرکزترین مسأله مورد توجه قرار داده‌اند و برداشته‌اند و پولویک از تاریخ گروهی از اندیشه و رزنان جهان را به سوی خویش گرایان ساخته، شایسته است راز گردش و چرخش آخشیجان، سرشت انسان و هستی و نیستی او را از زبان جلال‌الدین محمد این یک مردستان مرد در یک پیراهن بشنویم. زیرا اگر شعر در پهنه زمین پاسدار نیرومند روان‌آدمیست چو کسی این پاسداری را از او سزاوارتر است؟

تصویری از گوی هر هستی‌آدمی:

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

گر تسن بر آن است که دیکارت نخستین کسی است که به این سخن سقراط پاسخ گفته است - دیکارت میگفت: ((چون میان من و یشم پس هستم)) گر تسن بآبهره اندوژی از این سخن دیکارت میگوید که هستی آدمی در اندیشه او نهفته است و بنا بر این انسان جا نور یست اندیشنده. سخن گر تسن این اندیشه جلال‌الدین محمد را به یاد می‌آورد:



ای برادر تو همان اندیشه ای ما بقی خود استخوان وریشه ای در همه تعریفهای یاد شده نکته‌های تازه و درست نهفته است. ولی نمیتوان مسأله پیچیده و چندجانبه سرشت انسان را بارو یکرد به این تعریفها و مطلق انگاشتن آنها حل شده تصور کرد. زنده گانی انسان را باید در مقطع تکامل و بالنده گی تارخی - اجتماعی او مورد بررسی قرار داد. یکی از اندیشه ورزان سترگ سدۀ نزد هم گفته است :

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

فرد آدمی فرآورده تا ریخ و فرآورده تکامل است و سرشت او بادگرگونی و تحول تاریخی انسان نیست دیگر گونی میپذیرد و پذیرای تکامل میشود.

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

اند از آنان و ویژه گیهای فردآدمی را با ید بنیان در یافت
و تبیین تاریخ انسانی دانسته تاریخ انسانی را بیا نگر
مختصات انسانی تاریخی .

یکی از گزارشگران فلسفه پندارگرای در کتابی که به
نام ((سرچشمه از زشها)) نگاشته است ، مینویسد : «شخصیت
انسانی عبارتست از مجموعه استعداد های عملی از گانسمها ،
مانند استعداد تشخیص اشیا ، به کار بردن آنها و بررسی و به یاد
سپردن آنها و استعداد مهرورزی و بیزار ی و کوشش برای
دست یافتن بر خواستنیها ، هنگامی که مادر با ب شخصیت انسان
سخن میرانیم هدف یک رشته علاقه های خاص ، ذوقها ، شور ها
هیجانها ، باورها ، گرایشها ، کینه ها ترسها و عادت های آدمی
است .)) (۱)

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

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

خود را که گاه گاه بی ارزش هم نیست ، بر جای گذارند . ولی اگر آدمی راتنها آمیزه یی از غریزه های بیولوژیک بشماریم و جه تفاوت او با جانوران دیگر چسبیده بود و اگر سرشت او رادر مجموعه یی ازگرایشهاو عاطفه ها نهفته بدانیم ، دگرگونیهای چشمگیری را که میان انسانها در دورانهای گوناگون تاریخی وجود داشته است و دارد ، چنان توضیح و تبیین خواهیم توانست ؟ بنا بر این آنانی که سرشت و ماهیت آدمی را در مجموع پیوند های اجتماعی پیجوی میکنند و سرشتی دگرگونی پذیر و بالشی یا بنده را جایگزین سرشتی ((ثابت)) و صرفاً بیولوژیک یا ساخته از شمای ویژه گیهای روانی میسازند ، راه درستی را در پیش گرفته اند . (۲)

یکی از عمده ترین نمادهای تمایز انسان از دیگر جانوران که از تاریخی و فرهنگی بهره ندارند اینست که ما هیتی تحول و تکامل یافته داریم . آدمی هر چند از دیدگاه بیولوژیک در دورانهای طولانی ثابت به نظر می آید ، هر چند ویژه گیهای روانی او دگرگونیهای آهسته یی را سپری میکنند و حتی این دگرگونیها گاهی نامشهود میمانند ، راه درازی را پیموده است که تنها تاریخ میتواند فراز و نشیبها و پیچ و خمهای آنرا به درستی باز نماید .

سرشت جامد نمیتواند تاریخ دگرگونی پذیر را توضیح کند و بنا بر این نباید پدیده های اجتماعی و تاریخی را بسته به ماهیت انسان را بر خاسته از غریزه ها و شعورها دانست . ماهیت انسان ، تنها در مقطع اجتماعی میتواند شناخته شود نه در نمونه های منفرد .

۲- جهشی به فراسوی :

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

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

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

این مسأله که تفاوت جانب وجودی انسان با دیگر بدیده‌های هستی در این است که وجود او برماهیت او پیشی دارد، یعنی همه کائنات مسخر نوعی از بودن است در صورتی که انسان به نحو استثنایی چنین نیست و سارتر در نوشته‌های گوناگون خویش در این باب سخن را نده و بادی‌ماده‌گرایانه به تحلیل آن پرداخته است، در دفترهای کهن عرفانی ما بدینگونه تجلی یافته است.

«لاجرم هر يك از اصناف مكنونات و از افراد موجودات قبله‌ی است مقید و توجیهی است مخصوص و مقامی است معلوم. اما انسان چون ظهور صورت او موقوف است به توجه کلی‌حق به سوی او در حالت ایجادش، پس به صورتی از صورت مخصوص نبود (و) متقید به مقامی نباشد که حصر کنند او را چنانکه ملائکه را حصر کرد و اشارت تنزیل بر آن وارد شده که وما من الا و له مقام معلوم» (۸)

واما فرجام چیست؟ یا به گفته بیهقی پیوند (رفته‌گان) با (کاروا زگاه) چیست و چنان است؟

سارتر که از نامورترین پدیدارشناسان روزگار ما است در محدود هستی‌شناسی و وجودی خویش به بیان تجربه مرگ دیگران و پیوند «مرده» با زنده‌گان پرداخته است. درد ستگاه هستی‌شناسی سارتر اینگونه بررسی به عرصه هستی برای دیگران وابسته‌گی دارد. بایده افزود که به پنداشت سارتر «هستی برای خود» بیانگر هستی منفرد انسانی است و بنیان اینگونه هستی را آگاهی، آزادی، گزینش، طرح‌افکنی و تعیین هدف و مکانات

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

در هستی شناسی سارتر مرده گان همانند اشیا به عرصه واقعیت متحجر گام نمینهند و به دستیار ی زنده گان به نوعی از هستی دست مییابند که خطافا صل قلمروهای «هستی برای خود» و «هستی در خود» است.

«واقعیت متحجر» از دیدگاه های گروه سارتر به جنبه یی از هستی اطلاق میشود که در واقع هست اما هیچ ضرورتی «بودن» آنرا ایجاب نمیکند و در عین حال دیگر گونی نا پذیر است. در هستی شناسی سارتر تولد، زیستن و مرگ از شمار واقعیتها ی متحجرند. او مینویسد:

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

به پنداشت سارتر «هستی درخود» نقطه مقابل «هستی برای خود» است و با آن پیوند دیا لکتیکی دارد. هستی درخود، نقطه مقابل آزادی و در عین حال زمینه پذیر آمدن آن آزاد است. اوژن مینکو فسکی پذیرنده شناسایی برپایه انگاره (جهش زیستی) یا «فراجوی آینده» نه از پذیرش واقعیت چاره ناپذیر مرگ سر باز میزند و نه زنده گانی را فنا ناپذیر می شمارد. او بر آنست که مرگ تنها وابسته به جنبه ای از هستی انسان نیست. به پندار مینکو فسکی انسان به دو گونه به سوی «آینده» پیش میرود. پیشروی به سوی گور، جهش به آسمان.

اندیشه فنانگارهای فلسفی مینکو فسکی به اصطلاح خود او با

دو گرای پیویا پیوند دارد. اومینو یسد:

«ما از یک سو به جانب آینده تمام ناشدنی و از سوی دیگر به طرف مرگ در راهیم. همزمان احساس میکنیم که بهره ای از هستی ما به جانب پایین خمیده میگردد در حالیکه بهره دیگر سبک آلودی و غیر ملموس چون هوا یی که بدیم همواره به جانب بالا راه میپوید. جهش به فرا سوی به خود او جگر فتن به سوی افلاک علویست. در حالی که پیش رفتن به جانب مرگ، سفری به قلمر و مادی گور است.» (۱۱)

مینکو فسکی نامعین و رازناک بودن مرگ آدمی را تنها برپایه

شناخت و آزمون واقعیت پدیده مرگ بررسی میکند :

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

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

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

این دستگا . بزرگ بفرنج وساخته از بیشمار . عنا صر و بهر . ها ما را به نیستی میرساند . آلبرگامو، بر آن بود که انسان در جهان مهمانی ناخواسته است و هستی خشمگین، ویرانگر و تهی از خرد و آگاهی چون عنکبوت فرزند نادان خوش را پس از زادن میخورد. بنا بر این هستی انسان را نـه افسانه گردش و چرخش جاوید آخشيجان از چنگال نیستی میرساند و نه پندار جاودانه گی دستگا . هستی ، میان زنده گی آدمی و دنیا ی پیچیده و گسترده یی که پدید آورنده هوش و دریافت اوست از سو یی و جهان گنگ عناـ صر و آخشيجان و در آمیخته گیهای کیمیا یی آنها از سوی دیگر، همگونی کیفی وجود ندارد و «گردش و چرخش پراکنده عناصر چیز دیگرست و نظام خوش پیوند عا طفه ها چیز دیگر» . (۱۳)

۳- انسان در سمت الرا سـ هستی و تاریخ:

زردشت در یسنا بر آنانی که در برابر مرگ از پادرمی آیند و به مفاك تیره هراس و بیم پناه میبرند نفرین میفرستد و این بیم و هراس را با جایگاه بلند انسان ناسازگار می شمارد. در آیین مزدایی شادی یکی از چهار آفریده نخستین اهورامزداست . بنا برد ستورهای این آیین باید آدمی را از چزیاد نهاد و زمینه شادگامی او را از هر روی فراهم ساخت . این روش شایسته ترین پاسخ است به مرگ و به جهان گنگ و بی آزر می که میخواد هـدگوهر هستی آدمی را در هم شکند که در ود باد بر گوهرتا بناك هستی آدمی .

اسلام یکی از مهمترین آیین های است که از ولایی پایگاه آدمی سخن را نده : و لقد کر منا بنی آدم و جعلنهم فی البر و البحر و رزقنهم

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

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

امکان «بودن» و «چگونه گسی بودن» در آدمی بنهایت و کران
نا پذیر است . انسان در مرتبه بنیانی ایستاده است که از دو سوی
میتواند از خود چیزی بسازد ، بنیانی که چک یا بنیانیست
بزرگ ، بنیانی آزاد یا بنیانی گرفتار ، بنیانی پدید
آورنده و سازنده و بنیانی فرومانده و ناتوان . نجم الدین رازی
در کتاب مزمورات دایمی می نویسد: «اعلی علین کائنات روح
انسان آمد و اسفل سافلین موجودات قالب او و جمله کی عوالم
ملك ملکوت داخل شخص انسانی...»

چنانکه ابن ضعیف گوید :

ای نسخه نام الهی که تویی

وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

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

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

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

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

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

اکنون بنگریم جلال الدین محمد در زمینه سرشت و سرنوشت

آدمی و درپیرا مون هستی و نیستی او چی میگوید. بگذارید در زیر
سقف شکو همنده اندیشه های او بنشینیم و تما شکر جها نی-

رنگین، آراسته و آکنده از درخشش خورشید ها باشیم.

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

از حد خاک تا بشر چند هزار منزل است

شهر به شهر برد مت بر سر ره نمائدمت

شاید یسته یاد آوری است که جلال الدین

محمد میگوید از حد خاک تا بشر و نمیگوید از حد خاک تا انسان
، زیرا انسان را چکاد وستیخ تکامل بشر میندازد.

مقایسه جایگاه انسان و فرشته در دستگاه سترگ آفرینش
و در دفتر های پاریس عرفان و ادبیات ما از با ارزشترین فصل هاست
او در مثنوی میگوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید × خلق عالم را سه گونه آفرید

او درین بحث از آفرینش جانوران «ترکیب محض غرایز» آفر-

ینش فرشته گان «ترکیب وارد سته گی محض» و آفرینش آدمی «آمیزه
خرد و غریزه» سخن را نده است و انسان را که بر نا هنجار

یها و نا به کاریهای برخاسته از غرایز لگام میزند، بر تراز

فرشته می شمارد. باید گفت که در اندیشه دیا لکتیکی جلال الدین

محمد همه پدیده ها بر پایه تضاد تفسیر میشوند. او در این گفتار،

علت تکامل در انسان و علم امکان آنرا در دیگر آفریده گان، بیان

میکند و بر آنست که چون بنا بر ستیزه اضداد (غریزه و خرد) انسان

در تلاقیکا ، اضداد قرار گرفته است از نکامل بهره اندوز خواهد
گردد.

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

بس به صورت آدمی فرع جهان

و ز صفت ، اصل جهان این را بداند

ظواهرش را پشه می آرد به چرخ

با طنش باشد محیط هفت چرخ

و در جای دیگری میگوید :

اینست خورشیدی نهان در ذره می

شیرنورد رپوستین برمی

اینست دریا نهان در زیرگاه

با براین که هان منه با اشتباه

اگر چه گروهی از اندیشه و ران و فرزانگان پارین ما جبرگرا

بوده اند ، باز هم عده ای از آنان به آزادی انسان در گزینش راه

زندگی باور میداشته اند ، جلال الدین محمد با آنکه گاه گاهی گر-

ایش به جبرگرای دارد ، مسأله آزادی و اختیار انسان را در گزینش

را زندگی میپذیرد .

اختیاری است ما را در جهان حس را منکر نشانی شد عیان

اختیار خود بین جبری مشرورها کردی برا کی مرو

اختیاری است ما را نا پدید چون دو مطلب دید آید در مزید

• • •

خود دلیل اختیار است ای صنم

این که گوئی این کنم یا آن کنم
در گنجینه گرانبهای که از اندیشه و ران پارین ما به جا مانده
است بارها به انگاره آزادی انسان بر میخوریم و مینگریم که راه اختیار
باز نهاده شده است. اگر امروز میگویند که «بشر محکوم به آزاد
یست» و در تفسیر این سخن مینویسند:
«بشر محکوم است زیرا خود را نیافریده و در عین حال، آزاد است
زیرا همین که پا به جهان گذاشت مسوول همه کارها نیست که انجام
میدهد» مادیدیم که جلال الدین محمد چگونه از یکسودر پیرا مون پیوند
دیا لکتیکی جبر و اختیار سخن میراند و از سوی دیگر مرز میانین
این دو قلمرو را به روشنی بازمینماید.

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

جلال الدین محمد سرا یشگر بزرگ اسطوره‌های زرین هستیست.
او با خود بیگانه گوی بر خاسته از هراس مرگ میستیزد.
با آنکه از چشم انداز او انسان به کیفر فرمان شکنی از باغستان
سرا پا سبز و سرا پا فرو شکوه به زمین خشکسار نیا ز، رنج، گر-

منه گی ، تشنه گی و بیماری هبوط کرده است ، همانند پرو مته که در
اسا طیر یو نا ن در آسمانها آتش را از دست خدا یا ن در ربود و رو-
شنایی را برای آدمیان ارمغان آورد و بعد در پاداش این کار ،
رنج و زنجیر را به جان پذیرا شد ، باز هم میخواست اهد دو گانه گی
جاگزین یگانه گی شود و «سیمرغ بهشت» به آشیان نخستین خویش
پرواز کند .

انسان ، هرچند نیمی از هستیش در زمین است و نیمی دیگر در آسمان
، نیمی از «آب و گل» است و نیمی از «جان و دل» و بریده از نیستان
و محکوم اسارت زمین ، اما تصور زاده بودم اصلی هیچگاه از لوح
ضمیرش نا پدید نمیشود اگر چه در «سراچه و ترکیب خسته بند
تن» است اما پیوسته آتش خاموشی نا پذیر «جدایی» او را میسوز-
زاند و این جاست که برای رسیدن به حقیقت ، به زیبایی ، به او ج ، به
محال و به بلندترین قلعه دست نیافتنیها تلاش میورزد .

از خانه بروی رفتم مستیم به پیش آمد

در هر نظرش مضمحل صد گلشن و کاشانه

چون کشتی بی لنگر کز میشد و مژ میشد

از حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه

گفتم ز کجایی تو تسخر زد و گفت ایجان

نیمیم ز تر کستان نیمیم ز فرغانه

نیمیم ز آب و گل نیمیم ز جان و دل

نیمیم لب دریا نیمیم همه در داغ

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

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

همچو سبزه بارها رو ییدم

هفتصد و هفتاد قالب دیدم

* * *

مرگ اگر مردا ست آید پیش من

تا کشم خوش در گنا رش تنگ تنگ

من از او جانی بر مبی رنگ و بو
اوزمن دلقی ستاند رنگ — رنگ

* * *

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید
در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید و زین مرگ نترسید
کزین خاک بر آید سماوات بگیریید
بمیرید بمیرید و زین نفس ببرید
که این نفس چو بند است و شما همچو اسیرید
بمیرید بمیرید ازین ابر بر آید
چو زین ابر بر آید همه بد ر منییرید

* * *

کی گفت که آن زنده جاوید بمرد؟
کی گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید برآمد بر با م
دو چشم ببست و گفت خورشید بمرد
کی گفت که روح عشق انگیز بمرد؟
جبریل امین ز خنجر تیغ بمرد
آن کس که چو ابلیس در استیز بمرد
میپندارد که شمس تبریز بمرد

* * *

مرگ را دانم ولی تا کوی او
 را هی از نزد یکتا دانی بگو
 مرگ بی مرگی بود ما را حلال
 بر گبی بر گبی بود ما را نوال
 ظاهرش بر گوی و به باطن زنده گوی
 ظاهرش ابتر نهان پائینده گوی
 در رحم زادن جنین را رفتن است
 در جهان او را زانو بشگفتن است
 بنا بر نو شته مناقب العارفین در یکی از واپسین روزهای زنده
 گوی جلال الدین محمد، شیخ صد رالدین برای دیدار او آمد.
 شیخ گفت: (شفاک الله شفا عاجلا) امید است صحت کامل رو نماید
 که حضرت مولینا جان عالمیا نیست مولینا فرمود: شفاک الله
 شمارا باد. میان عاشق و معشوق پیرا هنی بیش نمانده است
 نمیخواهید برو ن کشند و نور به نور پیوندند.
 من شدم عریان زتن او از خیال
 میخراهم تا نهایت الوصال
 در این بررسی کو تا ه، تلاش نو یسند ه بر آن است که از انگاره
 انسانساری جلال الدین محمد و نده پشه های او در پیرامون ماهیت
 و سر نو شت آدمی طرحی فشرده به دست آید.
 امید است آنانی که خود را جوینده و پوینده را ه حقیقت میا
 نگارند، عرفان کهن ما را در کلیت آن به مثابه شاخه میرنده
 تکامل، به مثابه یک فرآیند سراپا انحطاطی و واپس نگرا نه در نظر
 نگیرند. عرفان پالایشگر، عرفان آفریننده، عرفانی که شور

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

باده در جو شش گدای جو ش ما ست
چرخ در گرد ش اسیر هوش ما ست

باده از ما مست شد نی ما از او
قالب از ما هست شد نی ما از او

• • •

خود زفلك بر تریم و زمك افزونتریم
زین دو چرا نگذیریم منزل ما کبر یاست
عر فانی که پیام آور و از سته گی و داد گر یست ، عر فانی که چون
نیچه انسا ن را دد نمیشمار ، بارد ، باید از بر افرا شته ترین ستیغهای
اندیشه مردم ما در روزگار ان گذشته به شمار آید .

جلال الدین محمد ، مظهر و نمونه فرو غناك و بر جسته عرفان است
و مثنوی و دیوان شمس رامیتوان تبلوری از آرمانهای انسا نی، از
خشمهای داد گرانة فروخورده خشمهایی که از دسترس تاریخ
بر کنار مانده اند و حتی در حاشیه های آن نیز نقش پای از آنها -
دید ه نمیشود جدا نیست . دوشعر جلال الدین محمد آدمی آفریده ای
چند بعدی است و زنده گی او ابعاد دی دارد که میتوانند تا مرزهای
گسترده آن سوی واژه ها گسترش یابند ، آفریده ای که پای افزایش
از بالاترین اخترا ن در گذشته و و زش اندیشه اش بلند ترین قلعه
هارا به جنبش آورده است .

اگر چه جلال الدین محمد سده‌ها پیش از هگل، کیر که گارد وها. ید گرانسان را در حال «صیرورت» پیوسته و بهره‌ور از توانمند؛ «شدن» می‌پنداشته است، بود زدر «زمان» را هم که در برخورد؛ «زمین» به آلوده گی گرا پیده است عمنامه میا نکاشته زیرا مگره اینست که زمان با «هبوط» آغاز می‌یابد؟

از این چشم انداز، انسان جستجو گرا ست و دیر باورود؛ تیره شبی که رگباری از تکرگ بر شاخه های خونین و خسته — جهان پیرامو نش شلاق می‌کوبد، بار سنگین بردوش، به سوز قلمر و خورشید رهسپار میشود و جلال الدین محمد را باور بر آنست که انسان به این «ارضامو عود» خواهد رسید و این سرنوشت ر هوا خواهان پیشرو ترین هستی شناسی از راه تکامل تاریخی — برای انسان پیش بینی میکنند.

— پایان —

یادداشتها :

(۱) رك به :

احسان طبری، «سرشت و سرنوشت انسان»، چهار گفتار

فلسفی، صص ۳۷-۴۶.

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

h, pp 461-466

(۲) برای آگاهی بیشتر رك به :

چهار گفتار فلسفی، صص ۴۱-۴۳

(۳، ۴، ۵، ۶، ۷) رك به :

اگز یستا نسیا لیسیم وا صالت بشر ، ترجمه مصطفی رحیمی
۱۳۴۵ ، ص ۳۴.

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

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

(۸) یغما ، ش ۳ ، ۱۳۵۳ ، ص ۱۴۹ .

(۹) رك به :

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

(۱۰) همان ، ص ۱۴۲.

(۱۱ و ۱۲) همان ، ص ۱۳۷.

(۱۳) طبری ، «برخی اندیشه ها و دریافت ها درباره آدمی و
مرگ» ، یادداشت ها و نوشته های فلسفی و اجتماعی ، ص ۱۲۳ .
(۱۴) برگرفته از مقالت «مقام انسان در عرفان ایرانی» ، یغما ،
ش ۳ ، ص ۱۴۹ .

(۱۵) احمد فردید ، «السهوبیت» برداشتهای نوین از دفترهای
کهن ، هامبورگ ، ص ۶۱.

(۱۶) مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ص ۴۳۰.

(۱۷) یغما ، ش ۳ ، ص ۱۵۱ .

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

خاربنهایی بر دیوار باغستان

مژداری به حاشیه های مثنوی

هنگامی که کودک بودم - کودک خورد سال ، کودک سال خورد که
هنوز هستم - پدر و مادرم و استادان گرامی نامه ها می دادند که
در کتابها چیزهای ننویسم ، که خطوط کج و معوج نکشیم اما دریغ
که هنوز این خصلت کودکانه دائمگیر منست . هر کتابی که میخوانم
انم حاشیه های آن از دستبرد اندیشه های کودکانه ام برکنار -
نمیانند و حتی دیوارهای کاغذ مانند متنویرا - که باید برآستان
گرامی آن جبین سود - با حاشیه نویسی های نابهنجار خویش به
سیاهیه کشانیده ام .

وا پسین باری که به مثنوی روی آورد م ، در یا فتم که بخشی از این
حاشیه ها و یا ددا شتها به خواندن میا رز د. اینک پاره یی از آنها
را در این برگها گرد می آورم به این امید که خواننده آگاه خشکسا-
ری دو کرانه را به پاکیزه گی زلال متن ببخشا ید .
کوشش بیهوده به از خفته گی

دوست دارد دو ست این آشفته گی

-۱-

ره ندری جانپ این سور و عرس

از ضیاء الحق حسام الدین بیرس

«دفتر اول ۴۲۸»

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

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

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

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

گرویده گی حسام الدین به استاد ورهنمایی بز رگش به اندازی بود که خواست از مذهب شافعی به مذهب حنفی، به مذهبی که جلال الدین محمد بدان وابسته کی داشت، رو آورد. اما پیشوا یش که روانی به نا کرا نمندی آفاق هستی داشت این خواست او را نپذیرفت و گفت: «صواب آن است که در مذهب خود باشی و آنرا نگاه داری اما در طریقه ما بروی و مردم را بر جا ده عشق ما ارشاد کنی» (۳) در میان شاگردان جلال الدین محمد بود ند گرانجا نانی که گاهی از روی پر سشما یش میگردند سحت سکیمزانه از این دست که آیاکشتن شیش گناه دارد؟

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

آنچه میگویم به قدر فهم تست.

مردم اندر حسرت فهم درست

هنگامی که میخواهند حسام الدین را در خانقاهی به شیخی برگزینند، جلال الدین محمد خود سجاده او را بر دو ش میافکند و باوی به آنجا میشتابد. (۴)

روزی حسام‌الدین برای سماع به مجلس معین‌الدین پروانه میر-
ود و در کنجی جای میگیرد. جلال‌الدین محمد همینکه او را میبیند از
صدر فرو می‌آید و در کنار او می‌نشیند.

پایان سخن را از زبان افلاکی‌بشنویم:

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

جلال‌الدین محمد به خشم می‌آید و میگوید که فریاد از ابله‌هی هر
جا که حسام‌الدین بنشیند صدروها نجا ست.

حسام‌الدین سالها شب‌آن‌وروز آن سخنان پیشوای خود را
شیفته وار به کاغذ می‌سپارد، چه شبها که استاد و شاگرد تا بامداد
دیده بر هم ننهاد و چراغ سخنوارو شن نگاه داشته اند.

صبح شدای صبح را پشت‌وپناه

عذ رمخد و می حسام‌الدین بخواد

ستایش‌های جلال‌الدین محمد از حسام‌الدین سخت شورا نکیز
است، بخوانیم:

ای ضیا الحق حسام‌دین‌ودل به دلش
کی‌توان اندود خورشیدی به گل

قصدها کردند این گلپاره‌ها

که بیو شانند خورشید تـ

دردل‌که لعل‌ها دلال تـ

با غها از خنده ما لامل تـ

محرم‌مرتد را کـورستمی

تا ز صد خرمن یکی جـو گفتم

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

گشت از جذب چو تو علامه یی

در جهان گردان حسامی نامه یی

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

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

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

حسام الدین در حدود سال ۶۸۴ هـ (دوازده سال پس از خاموشی
جلال الدین محمد) چشم از جهان فرو بست به گفته سلطان ولد:
بود ده سال و دو زانا گارا و

گشت و فجور شد به حضرت هـو

-۲-

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

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

خان مشرقی (ف : ۱۲۷۱ هـ).

در سده بیستم در افغانستان، ایران، ترکیه، نیم قاره هند و مصر پژو
هشگرا نی چون ملك الشعرا قاری عبد الله، خال محمد خسته، محمد
حیدر ژوبل، احمد علی کهزاد، بدیع الزمان فروزانفر، جلال
مهای، سید محمد صادق گوهرین، حسن عالی یو جل، احمد
آتش، شبلی نعمانی، اقبال لا هوری و عقاد، کارهای دیگری در باره
مثنوی معنوی انجام داده اند.

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

گروهی از خاورشناسان نیز در باره مثنوی به پژو هشیایی
دست یازیده اند که ادوارد برون، هرمان اتهرینولد آلن نیکلس و آو-
بری از ناموران این گروه به شمار می آیند. نیکلسن بزرگترین
مولوی شناس با ختر زمین است. او ۱۸۶۸ به جهان آمد و
پس از هفتاد و هفت سال زنده گی در ۱۹۴۴ در گذشت. او برای بار
نخستین برگزیده یی از غزلهای جلال الدین محمد را به زبان انگلیسی ترجمه
کرد و بر آنها شرح و حاشیه نوشت. نیکلسن در هفده
سال پایان زندگیش مثنوی معنوی را از روی نسخه های
گونه گونه کن، تصحیح و به نشر انگلیسی ترجمه کرد و بر آن شرح
نوشت و در هشت مجلد به چاپ رسانید.

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

-۳-

جلال الدین محمد خود در باره مثنوی گفته است :

گر شدی عطشاً ن بحر معنوی

فرجه یی کن در جزیر مثنوی

فرجه کن چند آن که اندر هر نفس

مثنوی را معنوی بینشی و بس

هر دکانیر است با زار دگر

مثنوی دکان فقر است ای پدر

مثنوی ما دکان وحدت است

غیر واحد هر چه آن بینی بت است

گر شود پیشه قلم در یا مدید

مثنوی را نیست پایا نی پدید

وحدت اندروحدت است این مثنوی

از سمک رو تا سماک ای معنوی

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

کنند و تکرار کنند، بلکه تازیرپا نهند و بالای آسمانی روند که

مثنوی نرد بان معراج حقاً یقین است. نه آنکه تا نرد بان را به گردن

نگیری و شهر به شهر نگردی، هرگز بر بام مقصود نرویی

و به مراد دل نرسی.

شمس الدین افلاکی در مناقب العارفین از قول جلال الدین محمد

نوشته است:

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

و همچنان با غیبت مهیا و درختیست مهنا که جهت روشن دلان

صاحب نظر و عاشقان سوخته جگر ساخته شده است. خنک جانی که

از مشاهد این شاه غیبی محظوظ شود و ملحوظ نظر عنایت

رجال الله گردد.» (۱۱)

نود با ن آسما نست این کلام

هر که زین بر میروید آید به بام

نی به بام چرخ کوا خضر بود

بل به بامی کز فلک بر تر بود

—۴—

هر که از شیطان گر یزد کس بود

احتلام انبیا از پس ———— بود

گروهی این بیت ز شمت و نسا پایسته را از جلال الدین محمد پند

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

که خیره سری آنرا ساخته و به نام آن بزرگمرد بر خوانده است

تا شعر شناسی کسی یا کسانیرا از مودن کند .

—۵—

بر گسون فیلسوف بلند آواز و فیرا نسه (در گذشته به سال ۱۹۴۱)

از دو ستغورن جلال الدین محمد است . او در يك سخنرا نی خویش

گفته است : مولوی و می یکی از بزرگترین اندیشه و رزان خرا

سانست . مثنوی او یکی از ازنده ترین کتابها نیست که انسا نها

تا کنون به یادگار گذاشته اند . (۱۲)

—۶—

شمار بیتهای دفترهای شش گانه مثنوی بنا بر نوشته نیکلسن

بدینگونه است :

دفتر اول ۴۰۳ بیت

دفتر دوم ۳۸۱ بیت

دفتر سوم ۴۸۱ بیت

دفتر چهارم ۲۸۵۵ بیت

دفتر پنجم ۴۲۳۸ بیت

دفتر ششم ۴۹۱۶ بیت

بنا بر این شمار ابیات مثنوی به (۲۰۶۳۲) میرسد و عدد بی هم
شمار ابیات مثنوی را به (۲۶۶۶۰) رسا نیده اند. (۱۳)
دو لک و هشتاد و نه هزار و هشتصد و بیست که شمار ابیات مثنوی را (۴۸۰۰۰)
بیت داده است. (۱۴)

-۷-

گروهی با خواندن این بیت:

مثنوی که صیقل از جاسود

با ز کسطنی و در سلطنت چاسود

چنین پند داشته که نام اصلی مثنوی «صیقل الاولیاء» بوده است
اما این پند اوست که در دست است. زیرا جلال الدین محمد خود همواره
کتاب عظیم خویش را مثنوی خوانده است. دیباچه مثنوی گواه
استوار است بر نام درستی این پندار.

-۸-

جلال الدین محمد با آن اکسالیهای دراز دروغو نیه ز یسعه بسوده،

خو یشتن را خراسا نی میدادست و خراسا نیا نراگرا می میداشت.
در مناقب العارفین آمده است: «امیر تاج الدین الخراسانی فرموده
اص مریدان حضرت بود و امیری معتبر و مری صفا - مظهرات در
ممالک روم، هند و خاقان و دار الشفا و ربای طهای بنیاد کرده
است و مولینا او را از جمیع امرا دوستر داشتم و بنو همشهری
خطاب میکردی.» (۱۵)

افلاکی میافزاید: «...مولینا فرمود که حق تعالی در حق اهل روم -
عنا یت عظیم داشت. اما مرحوم این ملک از عالم عشق مالک
الملک و ذوق درون قوی بیخبر بودند. مسبب اسباب عز-
شانه سببی ساخت تا ما را از ملک خراسان به ولایت روم کشیده
و اعقاب ما را در این خاک ما وی داد تا از اکسیر لدنی خود بوجود
ایشان نثار ما کنیم تا به کلی کیمیا شوند.»

از خراسانم کشیدی تا بر یونانیا

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

-۹-

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

-۱۰-

جلال الدین محمد بسیاری از اندیشه های ژرف فلسفی و عرفانی
را با پیرایه داستان و تمثیل بیان کرده است. یکی از ویژگیهای
داستانهای مثنوی فزون شمار آنهاست. پژوهنده های شمار
داستانهای مثنوی را (۲۷) دانسته است. (۱۸)
بررسی آمار بیافزاید که در مثنوی (۴۳) تمثیل آورده
شده اند که بیشترینه حکایاتگونه میباشند.

گاهى داستان بسيار كوتاه هست و سراينده به زودى آنرا به
فرجام ميرساند و به بيان پيامدهاى عرفانى و اخلاقى ميپردازد
مانند:

آن يكي از خشم ما در را بگشت
هم به زخم خنجر و هم زخم مشت
آن يكي گفتش كه از بد گوهرى
ياد ناوردى تو حق ما درى

هيچكس كشتست ما در راى غنود
مى نگويى كه چه كرد آخر چه بود؟

گفت كارى كرد كان عار و يست
كشتمش كان خاك ستاره و يست

گفت آن كس را بگش اى محتشم
گفت پس هر روز مرد پراكشتم

كشتم او را رستم ازخو نهاى خلق
ناى او بر من بهست از ناى خلق

نفس تست آن ما در بد خا صييت
كه فساد او ست در هر ناحييت

هين بگش او را كه بهر آن دنى
هرد مى قصد عزيزى ميكنى

در براى اين حكاييت كوتاه به داستانهاى پرد راى ايسى
پر ميخوويم. مانند «اعرابى درويش و ماجراى زناوبا او». درد فتر
اول «حكاييت آن شخص كه در عهد او پيامبر شب و روز دعا ميكرد
كه مرا روزى حلال ده بى رنج» در دفتر سوم، كه داستان
«واپسين در (۸۳۱) بيت به پاى نرسيده است».

شیوه جلال الدین محمد دردا ستا نپردازی اینست که قصه را می آغاز دو پس از بیان اندکی از آن به پیامد جوئی و بیان اندیشه های عرفانی خویش دست میبازد سپس دنباله داستان را میگیرد، اما به مسأله یی دیگر روی می آورد و به بیان داستانیهی هنگ و همساخت با آن میپردازد این داستانها از نگاه درونمایه گو نه گو نه هستند.

بخشی وابسته به سیماهای تاریک آغاز دو را ن اسلامی اند، مانند:

«خد و انداختن خصم در روی امیر المومنین علی و انداختن علی شمشیر از دست» (دفتر اول)، «احدا حد گفتن بلال در زیر تازیانه خواجه یهودیش» (دفتر ششم)، «پاره یی بیا نگر اسطوره ها و قصه های بیا مبران پیشین مانند: «قصه اهل سبا و طاغی کردن نعمت ایشانرا»، (دفتر سوم)، «هدیه فرستادن بلقیس از شهر سبا سوی سلیمان» (دفتر چهارم) و نیز حکایتها یی از عارفان بزرگ و کارهای شگفتی آور آن مانند «کرامات ابراهیم بر لب دریای» (دفتر دو) و «حکایت آن درویشی که در کوته خلوت کرد» بود» (دفتر سوم).

داستانها طنز آمیز زمثی از درخشانترین گوهرا ن این دریای بار ژرف و خروشان عرفان و شعر به شما می آیند. مانند «به عیادت رفتن کر بر همسایه رنجور خویش» (دفتر اول)، «فروختن صوفیان بهیمة مسافرا جهت سفره و سماع» (دفتر دوم) قصه آن صوفی که زن خود را بایگانه بگرفت» (دفتر چهارم)، قصه «نرک و درزی» (دفتر شش).

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

با آن که در پاره‌یی از این حکایت‌ها به کار رفتن شمار یی از واژه‌ها و تعبیرات شایدهی خلاف چشمداشت خواننده باشند، اما پیاپی جوی‌های عرفانی و اخلاقی جلال الدین محمد به انداز ه یی پر جاذبه و استادانه است که پس از خواندن سراسر حکایت، خواننده چنین داور یی خواهد کرد که او بر ای بیان‌اندیشه خویش از گزینش چنین حکایتی گزیر نداشته است. این مثل چون واسطه است اندر کلام

واسطه شریط است بهر فهم عام

بدیع الزمان فروزان فرد کتاب ارزشمند (ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی)، خاستگاه اصلی بسیاری از قصه تمثیل‌های مثنوی را شناسانده است و می‌تواند گفت که جلال الدین محمد خود آفریننده این قصه‌ها نیست. اما از توانایی شگرف او در پروراندن این قصه‌ها نمیتوان چشم پوشید. بسیار دیده شد که کوی حکایتی ساده و خردمایه را گسترش بخشیده، با روگردانیده و

اجزای گوناگون آنرا باز یورها ی عرفانی و معنوی بر آراشته است.

-۱۱-

فیثا غورث بر آن بود که آسمانهای هفتگانه آوازهای میخوانند، این آوازها خواستی از با مداد ازل آغاز شده و در شما مگه ابد به انجام میرسد. ابوریحان بیرونی در کتاب تحقیق ما للهند چنین نوشته است: «نمیدانم چرا هندیان آسمانرا آواز خوان میپندارند. من بر آنم که این اندیشه به گفته هومر شاعر یونانی همگونی دارد.

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

افلاطون به بیرونی از باورهای فیثا غورث چنین میپنداشت: هر کدام از سپهران بر پایه سرعت پوشش خود آوازی پدید می آید. جلال الدین محمد با آگاهی همه جا نبهیی که از این اندیشه های کهن داشته، گفته است:

نالہ سر ناو تہد ید دہل

چیز کی مانند بدان نا طور کل

پس حکیمان گفته اند این لحنها

اژ دوار چرخ بگر فتم مـ

با ننگ گرد شہای چرخست این کہ خلق

میسرایندش بہ طنبور و بـ

-۱۲-

گویند در شرح «دیوان شرقی و غربی» در ستایش جلال الدین —
محمد مینویسد:

«جلال الدین رومی شاعر روح خدا از اول با حقایق عادی و
روزمره جهان از درنا سازگاری در آمد. کوشید تا مشکلات درونی
و برونی و معضلات دنیای واقع و روح بشر را از راه روح و معنی
حل کند، نه از راه استدلال و منطق بدین جهت آثار او را ایند مضمناها
و دشواریهای شد که زمینه پدید آمدن مشکل گشایان نوینی را
فراهم آورد. سرانجام وی به دامان فلسفه یگانه گوی گوهر هستی
پناه میبرد که بسیاری از دشواریها را حل میکند اما دشواریهای تازه
نیز پدید می آید.

و وظیفه شاعران استین شناسخت زیبا بی و منعکس کردن آنست
و در این راه آن شاعری که خود را به حد لزوم نیرومند و توانا
بیند، خواه ناخواه به سراغ خداوند می رود که زیبا تر و ستایش —
انگیز تر از او چیزی نیست.

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

موریس بارس Mourice Bares در باره جلال الدین محمد چنین
نوشته است:

این مردی که از او سخن میگویم شاعر یست بزرگ، دوست
داشتنی، ظریف و خوشنوا، فروزنده و پر شور که از هر کلامش
عطر موسیقی و نور احساس بر میخیزد.

و لی این احساس برای «خردمندان» قابل درک نیست این شاعر
بست که با اعجاز کلام خود خواننده را از همان آغاز کار از زمین بر-
فکارد و با خویش به آسمان بالا میبرد

میگویم «خواننده» و لی ای سخن سخن خطا ست . زیرا جلال الدین
شمری ننوشته است تا آنرا بتوان خواند ، شعر او نوشته نیست ،
تفنی و پایکو بی است . هیچوقت جلال الدین به صراحت آن -
نیافته است که گناهی در دسترس ما بگذارد و آنرا و سیله را دریافتن
به دنیا ی جادویی خویش قرار دهد . او برای خودش جها فی دارد
که از این جهان جدا ست ... مثنوی به ما می آموزد که چگو نه با خدا
در آمیزیم و در او حل شویم . آیین مثنوی آیین شورو جذبه است -
خود شاعر میگوید :

تا کنون عطارها و سناییها از عشق چنان با ما سخن گفته
اند که گویی عاشق و معشوق از هم جدا یند . اما برای ما عشق
تنها آن عشقیست که همه جدایها را در آتش خود میسوزاند و همه
قوتها را یکی میکند . در باره دیوان شمس یعنی مجموعه غز-
لها یی که در جهان شور و جذبه همراه با پایکو بیها و ستره مستیها ی
بخیترانه به شمس الدین تبریزی اهدا شده ، باید گفت که
این دفتر د فتر شور و زیبا ییست .

جلال الدین محمد سرا این غزلها را تحت تاثیر عشق شور انگیز و
روحانی عجیبی سروده که جنبه غیرعادی و مافوق بشری آن در
تاریخ جهان بی مانند است برای من که شاعر آنرا پیام آوران جهان
حقیقت و شورو روشنی میداند ، هیچ چیز ندگینا میی از هیچ شاعر -

عربی شایسته گی آنها نادود که بازنده کینا مه جلال الدین محمد برابر نهاده شود. از هنگامی که من باحوال او آشنا می یا فته ام سر-نوشت و زنده گی بزرگتر یکن شخصیت های شعر و ادب جهان مانند : دانته ، شکسپیر ، گوته و هوگو به نظرم چیسز نا قص و ناتمام می آید. برای من اکنون همه اینها در برابر جلال الدین محمد کودکان دبستان نیند. زیرا در نزد هیچ کدام از آنان چیزی سز او را برابری با آن شور و جذبه عجیبی که تا امروز همه سده های بعد از جلال الدین محمد را در زیر سیطره خود گرفته و از حد زما ز فرا تر رفته است ، نمیتوان یافت. (۲۱)

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

«ای دلداری به من بگو کجا شد آنکه به سوی تو به پرواز آمد؟ با من بگو چسان او را در خاکدان زمین لذت جادان چشاندی که هنوز هم سرمست چنین شه دلذت بخشیمست. آنجا می که تن از هر جامه قومی عربیان میشود و هر تیره و طایفه یی نشان و علامت قومی را به دور میافکنند و تفا و تهادرهما هنگی جاودانی تو چون بر فرد زیر آفتاب یکسر ه نا بود میگردد و از میان بر میخیزد ، درهما هنگی و یکرنگی جادانی ، مولینا جلال الدین را در میان قدسیان- اقطار گیتی در کجا باید یافت؟ نام نامیش مبارک باد که هما تا اندیشه اش مرا مبارکباد است». (۲۲)

هگل ، هرسن ، ژید و الیوت نیز در زمینه شناساندن جلال الدین محمد به او و پاییان کارهای انجام داده اند. یکی از آخری-

دا نش و را ن ار و پا بی که درباره جلال الدین محمد و کا لبد شکا فی
اند یشه های او تا آنجا که از خاور شنا سی میتو ان چشم داشت
دست یاز ید ، یو ها ن کریستوف بور گل (Johan. C. Borgel)
است او ۱۰۵ غزل و ۳۳ و با عسی جلال الدین محمد را به شعر آلمانی
نی ترجمه کرده و این ترجمه در سال ۱۹۷۴ به چاپ رسیده است.

-۱۳-

یکی از مسایل دشوار فلسفی مسائل دور و تسلسل است. فیلسوفان هر یک از این دو مقوله را به بخشهایی بر شمرده ، پارسی و آلمانی
یر فته و بخشی را ممنوع انگاشته اند . از چشم انداز بسیاری از
فیلسوفان کهن ما ، « تطبیق » عمدتاً ترین دلیل بطلان تسلسل
به شمار میرود . زیرا یک بخش لایتناهی بر بخش دیگری آید
زیادت ، پیدا میکند .

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

در سنان آشوب و چرخ و ولوله

نی زیادات است و با بسلسله

سلسله جعد است جعد مشکبار

مسأله دور است اما دو ریاض

از درک معنای راستین آنها ناتوانانده و گفته اند که زیادت
ت نام کتابیست در فقه تالیف امام غزالی و باب و سلسله نام
دو کتاب است در فقه حنفی .

-۱۴-

اند رین ره گر خرد رهبین بدی

فخر رازی را زد اوردین بسی

محمد خوارزمشاه فخرالدین رازی متکلم و فلسفه گرای بزرگرا
 سخت گرامی میداشت، چنانکه از برای بزرگان شبت او به خانه اش
 میرفت. بها و لد پدر جلال الدین محمد بر سر منبر، فلسفه و فلسفه
 گران یان را مینکو مید. بنا بر آن فخرالدین رازی خوارزمشاه را به
 دشمنی با بها و لد برای انگیزخت و زمینه از او را فراهم آورد. از این رو بها-
 و لد از بلخ بیرون شد و سو گند پلاد کرد که تاخو ابرزمیشاه بر او رنگ
 شهر پاری نشسته است، به دیار خود برگشت. در این
 این که جلال الدین محمد به فکوهش فخر رازی میبرد، گند
 شته از نا همگونی، بینش و اسلوب شناخت آند و، ناسازگاری فخر-
 رازی با بها و لد و شیو و او نیز تاثیر در خور توجه دارد.

-۱۵-

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

علاء الدین تکتش پدر محمد خوارزمشاه نیز از دشمنان دستگاه خلا-
 فت بغداد بود.

ظہیر قاریا بی در با رهمین پادشاه گفته است و چه سرا پا
 طنز:

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

پس کعبه را خراب کن و ناودان بیا ر
 خالک حرم چو ذره به سوی هوا فرست
 در کعبه جا مه می چه کند درخزا نه نه
 وز بهر روضه را دو سه گز بور یا فرست
 تا کا فر تمام شو ی سوی گریخ تا ز
 و آنکه سر خلیفه به سوی ختافر سست
 باری اندیشه جلال الدین محمد در باب این خوار ز مشاه به هر
 گو نه یی که باشد ، او یکی از شخصیت های تاریخیست که در
 مثنوی را ه یافته ، هنگامی که جلال الدین محمد میخواهد رنجی
 را که آدمی از هم نشینی با نا هم اندیشان و نا همزبانان میبیند
 ، بیان نماید .

هان کداست آن عذاب معتمد
 در قفس بودن به غیر جنس خود
 از تعبیر ابو بکر در سبزه دار که تعبیر یست همانند : چون موذن به
 کلیسا و کنشت ، بهره میگیرد این قصه را میپردازد :
 شد محمد البالغ خوار ز مشاه
 در قتال سبزه دار بی پناه
 سجده آورد ند پیشش کالامان
 حلقه مان در گوش کن و ابخش جان
 هر خراج و هر صله که بایدت
 آن ز ما هر مو سمی افزایش
 گفت ترها بید از من جان خویش
 قانیا ریدم ابو بکر ی به پیش

بس جوانی زرد کشیدند شربه راه
 کز چنین شهری ابو بکری مخواه
 کی بود بو بکر اندر سبزوار
 یا کلهو بخ خشک اندر جو یبار
 منہیا ن انگیزتند از چپ و راست
 کا ندرین ویران ابو بکری کجا ست؟
 بعد سه روز و سه شب بشتافتند
 یک ابو بکر نزاری یافتند
 رهگذر بود و بمانده از مرض
 در یکی گوشه خرابی پسر مرض
 خفته بود او در یکی کنج خراب
 چون بدید نش بگفتند ششتاب
 خیز کاین سلطان ترا لبشده است
 کز تو خواهد شهر ما از کلهو و ست
 گفت اگر پایم بدی یا مقدمی
 خود به پای خود به مقصد رفتی
 اندرین دشمنگده کی ماند می
 سوی شهر دوستان میرا ندمی
 تخته مرده گشای بفرشتند
 برکتف بو بکر را برداشتند
 جانب خوار ز مشه جملروان
 میکشیدندش که تا بیند نشان
 سبزوادر است این جها نو مرد حق
 اندرین جاضا یعت و ممتح

- ۱۶ -

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

پیل اندر خانه تاریک بود

عرضه را آورده بودند شهنود

با اندک نا همگونی از حد یقه سنا بی بر گرفته شده است.

سنا بی این داستان را بدینسان بیان کرده است :

بود شهری بزرگ در حد غور

و ندران شهر مردمان همه کور

پادشاهی در آن مکان بگنشت

لشکر آورد و خیمه زد بر دشت

داشت پیل بزرگ با هیبت

از پی جا و حشمت و صولت

مردمان را ز بهر دیدن پیل

آرزو خاست ز آنچنان تمویل

چند کور از میان آن کوران

بر پیل آمدند از آن عوران

تا بداند شکل و هیئت پیل

هر یکی تار یا بن در آن تعجیل

آمدند و به دست میسودند زانکه از چشم بی بصر بودند

هر یکی را به لمس بر عضوی

اطلاع اوفتاد بر جزوی

چون بر اهل شهر بازشدند

برشان دیگران فراز شدند

صورت و شکل پیل پرسیدند

و آنچه گفتند جمله بشنیدند

آنکه دستش به سوی گوش رسید

دیگری حال پیل از او پرسید

گفت شکلیست سهمناک و عظیم

پهن و صعب و فرائخ همچو گلیم

و آنکه دستش رسید زی خرطوم

گفت گشته است مرمرًا معلوم

راست چون نا و دامن میانه تپست

سهمنا کست و مایه تبهیسست

هر یکی دید ه جزوی از اجزا

همه گانرا فتاده ظن خطا

-۱۷-

بلعم با عور و ابلیس لعین

سود نامدشان عبادتها و دین

شنیدم نام بلعم با عور داستان بر صیصای عابد را به یاد می آرد.

و آنچه را که جلال الدین محمد در باره او نوشته است.

داستان بر صیصای عابد - مرد پارسایی که به اغوی ابلیس

به گمراهی و زنده گری و جنایت گرایید - در بسیاری از متنهای

کهن آمده است. این داستان با سرگذشت فائوست که چندی

نویسند بزرگ از و پا به نگارش آن دست زده اند و گویند -

نویسند و شاعر بزرگ آلمانی در پرده ختن آن پیر و زی در خشا

نقش به دست آورد است، همگونیهای زیادی دارد.

در نما یشنا مة «دكتور فاوستوس» که کریستوفر فرماو لو نویسنده انگلیسی بدید آورد ه است قهرمان اصلی سراجا م به از تعداد دیگر اید و خداوند او را نفرین میکند ، اما داستان گویند که چون هرا نده میخی در سراجای آن میلان دارد ، روان فاوست دروا پسین لحظه زندگی از سر پنجه گمراهی رها میشود و او با رو سپیدی و دستگیری از جهان چشم میبوشد .

کهن ترین دفتری که این داستان در آن آمده ، تفسیری از قرآن مجید است که در کتابخانه کمریچ نگا هدری میشود و چنانکه گفته اند در سده چهارم هجری نگاشته شده است . پس از آن در تاج التراجم ابوالمظفر شهفور بن طاهر بن محمد اسفرایی (ف: ۴۷۱) در تفسیر آیه های ۱۶ و ۱۷ سورۃ الحشر به بیان این داستان پرداخته شده است . در تفسیر سور آبادی نگارش ابو بکر عتیق بن محمد سور آبادی هروی (ف: ۴۶۵) ، تفسیر ابوالفتح رازی (ف: در میانهای سده ششم هجری) و کشف الاسرار و عده الا براورشید الدین مبینی نیز به این داستان بر میخوریم . (۲۴)

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

«در بنی اسرائیل بر صیصا نام عابدی بود که آواز و هداو به مشرق و مغرب رفته بود . هر جا رنجوری بودی آب فرستادندی تا او دم کردی ، رنجوردی حال که بخوردی صحت یافتی ، چنانکه همه کس دانستندی که آن اثر دم او مست ... چنان

معروف شده بود که طیبیان آن روز گار بیکار شده بودند. شیطان لعین، آن حسودان کمین، آن دشمن کهن، آن ملعون حطب کن، آهن میخا یید و چاره نداشت. پس آن ابلیس لعین روی به فرزندان خود کرد و گفت که هیچکس نیست از شما که مرا از این غصه برها ند و این مرد فرد را در دام خاکی افکند. زمین پسرانش یکی به دعوی بر خاست که این بر من نویس و از من شناس. دل ترا من از او خنک گردانم.

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

-۱۸-

گاو اگر واقف ز قصا با ن بدی

کی پی ایشان بدان دکان شدی

یا بخور دی از کف ایشان سبوس

یا بدادی شیرشان از چا پلو س

و ربخور دی کی علف هضمش شدی

گر ز مقصود علف واقف بستی

این گفته ها سخنان اما محمدغزالی از به یاد می آورد. در نصیحة المملوك چنین میخوانیم: «و مثل توجون ستوری بود که سبزه بیند و بسیار خورد و فریبی اوهلاک او با شد که بدان سبب او را بکشند و بخورند.» (۲۵)

-۱۹-

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

از سوی دیگر در این دفتر واژه های ناشستی به کار رفته که هر کس آنرا آگاهی از بنیاد های زبان داشته باشد کار برد آنها را نمیبیند، ما نند:

چیست آنرو حانی اخلاق حسن

آن ددیت خود رذایل در زمن

این چنین بر دولت آگاه زدی

از تقلد بر تحقیق ره زدی

روستایی در قرا یا و ضیاع

با خروگوساله گشته هم رضاع

او را اوزرای تو شیطان شده

او ستاد منجیقت آموخته

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

تفضیل از ماده و زارت) لغزش های نیست که تنها میتواند از کودکان

دبستانی سرزند.

در این دفتر از فخرا لدین رازی با سپاس و ستایش فراوان یاد شده است :

فخر ا رازی رحمه الله علیه

آن امین الله و مو ثوق الیه

حال آنکه جلال الدین محمد شیو ؤفخر رازی را نکو هیـده
میپنداشته و به وی طعن هازده است .واژه هاو عبارتها یی چون
مولوی و مولای روم که جلال الدین محمد هیچگاه از خود به چنین عنوانها
یاد نکرده نیز گواه آنست که این دفتر پرداخته او نیست ،
گذشته از اینها هیچ يك از پژو هشگرا بن پیشین و پسین مثنوی
پرا بیش از شش دفتر ندانسته اند . تنها شیخ اسما عیل انقروی
از روی نسخه یی که در ۸۱۴ نوشته شد ، گمان برده است که
مثنوی دفتری هفتمین نیز داخته است . (۲۶)

یادداشت ها :

۱- منأ قب العار فین ، ج ۲ ، ص ۶۲۸.

۲- هما ن ، ص ۷۵۱.

۳- هما ن ، ص ۷۵۹.

۴- هما ن ، ص ۷۵۵.

۵- هما ن ، ص ۷۷۱.

۶- نفحات الانس ، ص ۴۱۷.

۷- منأ قب العار فین ، ج ۲ ، ص ۱۹۸.

۸- برای آگاهی بیشتر رك به: نئی نامه ، صص ۷۵-۷۷.

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

۱۰۵

۹- رك به : مجتبی مینوی ، نقد حال ، ص ۴۲.

- ۱۰- یاد نامه مولوی، ص ۱۹.
- ۱۱- همان «
- ۱۲- همان، ص ۱۷.
- ۱۳- کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۷۲، به حواله یاد نامه مولوی.
- ۱۴- بدیع الزمان فروز انفر، زنده گانی مولینا جلال الدین محمد بلخی، ص ۱۶۲.
- ۱۵- همان، ص ۵.
- ۱۶- همان.
- ۱۷- همان، ص ۱۶۴.
- ۱۸- رک به :
- بنایت الله مجیدی، مجموعه مقالات و اشعار بدیع الزمان فروز- انفر، ص ۳۲۹.
- ۱۹- یاد نامه مولوی، صص ۶۲-۶۳.
- ۲۰- همان، صص ۱۰۵-۱۰۶.
- ۲۱- همان، صص ۱۰۶-۱۰۹.
- ۲۲- محمد علی جمالزاده، «جلال الدین رومی: روشنائی و قصه»، رهنمای کتاب، شماره ۱-۳، سال ۱۸، ص ۱۲۵.
- ۲۳- مقدمه دکتور ریاحی بر مرصدا لعیاد، ص ۲۰ و سیرت جلال- لدین منکبر نی تصحیح مجتبای مینوی، ص ۳۲.
- ۲۴- رک به :
- دکتور پرویز ناقل خا نلری، «هشت تحریر از بر صیصای عابد»، سخن، شماره ۲، دوره ۱۳، صص ۱۷۵-۱۵۸.
- ۲۵- نصیحة الملوك، چاپ همایی، ص ۳۰۶.
- ۲۶- زنده گانی مولینا جلال الدین محمد بلخی، صص ۱۵۹-۱۶۱.

طیفی از سنجنی های رنگین

پزو هشی دربارهٔ بینش شاعرانهٔ جلال الدین محمد

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

شعر به معنای را ستین کلمه گونه یی پیو ند اشراقیست میان ذهن
شاعر و اشیا و انسا نهای پیرا مون او . این اشیا در قلمرو
گسترده شعر و یژه گیهای مادی خویش را از دست میدهند ، احسا
می و اندیشه شاعر در آنها حلول مینماید و آنها در احسا سوانند
یشه شاعر حلول میکنند و این انسا نهای هستند از سر زمینها
و روزگار ان گونه که برگستره يك لحظه اتبا شته از همه
زما نها و مكا نها یا تهی از جو هر زمان و مكا ن گرد آمده اند .

شعر جلال الدین محمد - این رود بار سبز اما چون هر م برپا
 ستاده - که حصار هند سی واژه گان را با سیلان آن یاری هما و ردی
 نیست چنین است و بر تراز این تیمار گر زخمهای معنوی ما ست.
 زیرا این وارث بلا فصل تمام نهادهای قوا نیز خلود اندیشه و اندیشه
 خلود، هیچ چیزی از هستی خود را از انسا ن - خون همیشه جاری طبیعت -
 نه نهان داشت و نه دریغ کرد . او هم ما را میشناخت و هم
 با ما بود و هست . و اندوهی گران بر ما که او را نمیشناسیم
 و میگوییم که با او هستیم و نیستیم و از این رو ست که تاکنون سیمای
 شعر و اندیشه او را در خنوت آینه بی چنان پاک که چند و جو -
 نش را چون کتیبه یی خوا نا درپرا بر چشمان ما بگذارد ، ننگر -
 بسته ایم . و اگر برای هیابی به جهان اوبه تلاشهای دست میازیم
 نه از سر نا آگاهی از پویای تاریخ است ، نه تحجر و نه خا نه نشینی
 در قلعه های کاغذین دفتر های کهن و اگر نیک بنگری این درنگ در
 برا بر تاریخ ، خود پویشیست در همراهی و همسویی با تاریخ .
 بکت گفته است : تنها آن شا عر میتوانند در درگاه زمان ایستاده
 شود که معا صر آینده با شد . جلال الدین محمد معا صر ما ست
 و حتی معا صر جهان آینده نیز و تا با دویرانگر آشیانه ها ست ،
 شعر او پاد زهر رنجها ییست که از ما ست و بر ما ست .
 شعر او را بخوانیم تا باور کنیم که خورشید همچنان از مشرق
 میتابد .

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

گسترده گی آفاق تخیل جلال الدین محمد و بیکر آنه گی بینش شاعرانه او که میتوانند آغاز و فرجام را به هم پیوند دو تصویرها بی به پنهان و ژرفا و تنوع هستی بیا فریند ، انگیزه آن شده است که شعروای از چشم انداز تخیل نیز رنگ و یژه یی داشته باشند. به قول پژوهنده یی «تا حدی که بعضی از تصاویر شعر او را پی آنکه گویند ه اش را بشناسیم میتوانیم کاملاً تشخیص دهیم که از کیست» (۱)

زیرا را بطه های یی که میان اشیا و عناصر هستی در تخیل او برقرار میشود ، دارای ویژه گیهای است که در ذهن دیگر شاعران نمونه آنرا نمیتوان یافت یا به دشاری میتوان یافت . عناصر سازنده تصویرهای شعر او بیشترینه از عناصر صرافا کرانمند ، وسیع و جاودانی هستی استند نه از اجزای کوچک و کرانمند او زیبایی را در بیکر آنه گی میجویدوا ز همین رود ر تخیل او و همواره عناصر پر عظمت هستی چون مرگ ، ازل وابد عناصر سازنده تصاویر استند . (۲)

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

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

خورشید را حاجب تویی امید را و حاجب تویی
مطلب تویی طالب تویی هم منتها هم مبتدا

در سینه ها برخاسته اند یسه را آراسته
هم خویش حاجت خواسته هم خویشان کرده روا (۳)

* * *

دزد یدم چون جان میروی اندر میان جان من
 سرو خرامان منی ای رونق بستان من
 چون میروی بی من مروای جان جان بی تن مرو
 وز چشم من بیرون مشوای شعله تابان من
 هفت آسمان را پردر م و زهفت دریا بگذر م
 چون دلبران به بگذری در جان سرگردان من
 از لطف تو چون جان شد م و زخو یستن پنهان شد م

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

نرگس (نماد چشم) ، سو من (نماد سخنگویی) و بنفشه (نماد
 سر در ریبانی و سو گوازی در شعر او زنده گی تازه ی یافته اندو
 خوانند . احساس نمیکند که این، همان نرگس ، سو سن و بنفشه
 فرخی و منو چهر یست زیر ا دوسروده های آنان این نماد ها بنیاد
 بیرونی و آفاقی داشتند و در شعر جلال الدین محمد بنیاد درونی
 نگرا نه و انفسی دارند . در فرا سوی این گونه نماد های فرخی
 و منو چهر ی جز زیست گیا هی و مجاز آ انسانی به چشم نمیرسد،

حال آن که در فراسوی سوز و بنفشه جلال الدین محمد انسان و
زندگانی انسانی دو تمام ابعاد و همه پهنای وری خویش در بالش
و تموج است. (۵)

آب ز نید را ه را هین که نگار میرسد

مژده دهید باغ را بوی بهار میرسد

راه دهید یار را آن مده چهارا

کز رخ نور بخش او نور نثار میرسد

چاک شد ه است آسمان غلفه پیست در جهان

عنبر و مشک میدهد سنجق یار میرسد

رونق باغ میرسد چشم و چراغ میرسد

غم به کنار ه میرود مه به کنار میرسد

باغ سلام میکند سرو قیام میکند

سبزه پیاده میرود غنچه سوار میرسد

خلوتیان آسمان تا چه شعرا ب خورد ه اند

روح خراب و مست شد عقل خمار میرسد

چون برسی به کوی ما خاموشی است خوی ما

ز آنکه ز گفتگوی ما گردو غبار میرسد (۶)

یکی از شگردهای جلال الدین محمد در تصویر پردازی، آفر-

ینش نوعی خاص از تشخیص است تا همگونی تشخیص های شعرا و با

تشخیص های شاعرانه دیگر در اینست که در تشخیصهای وی زنده-

گی و تحرك را به نحو نمایانتری میتوان دید. اگر شاعران دیگر

مواردی از تشخیص را تا حد اضافت استعاری بسیار فشرده بی

آورد ه اند و از «دست روزگار» و «چشم آسمان» سخنی را نده اند

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

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

خنک آندم که صلا درد هد آن ساقی مستان

که کند بر کف ساقی قدح باده سواری (۷)

گاهی جلال الدین محمد معانی تجریدی را با تصویرهای ویژه خویش مادی و ملموس میسازد. (۸)

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

صنما از آنچه خوردی بهل اندکی باده

غم توبه تویی مارا تو به جرعه یی صفاده

صنما ببین خزان را بنگر برهنه گان را

ز شراب همچو طلسم به برهنه گان قباده

• • •

ای عشق تو مو زون تری یا باغ و سیستان تو

چرخ بزن ای ماه نو جان بخش مشتاقان تو

ای خوش منادی یهای تود و باغ شاد یهای تو

بر جای نان شادی خورد هر کس که شد فیهان تو

یا:

«چو آینه ز جمال خیا لچین بودم»

که امری دیدنی را در حوزه ملموسات درآورده است. (۹)

یکی دیگر از ویژگیهای تصاویر جلالالدین محمد همگونیهای
 صور خیال او با اسلوب تخیل سرریا لیستهاست. دستیار بی
 بر این گمانه صور خیال از راه تداعی معانی به نهج طبیعی و معمولی
 آن امر است امکان ناپذیر:

آب حیات عشق را در رگها روا نه کن
 آینه صبور ح را تر جمه شبانه کن
 ای پدر نشاط تو بر رگ جان ما پرو
 جام فلک نما ی شو و زرد و جهان کرا نه کن
 خیز کلاه کز بنه و ز همه دامها بجه

بر رخرو ح یوسه ده زلف نشاط شنانه کن (۱۰)

یا: زهی سلام که دارد ز نور دم در از
 این نگرش - برای سلام دمی از نور تصور کردن زاده لحظه های
 بی خویشتنی یا نگرش به فرا سوی واقعیت است. جلالالدین محمد خود
 بازها از بی خویشتنی در برابر وجودم این لحظه ها سخن را نده است.
 باز آمدنم چون عید تو تا قفل زندان بشکنم

وین چرخ مرد مخوار را چنگال و دند ان بشکنم
 روزی دو باغ طاغیان گر سبزدید ی غم مخور
 چون اصلهای بیخشان از راه پنهان بشکنم

چون در کف سلطان شدیم یک حبه بودیم کان شدیم

گر در ترازو یم نهی میدان که میزان بشکنم

چون من خراب و مست را در خانه خود ره دهی
 پس توندانی این قدر کاین بشکنم آن بشکنم

گر پاسبان گوید که هی بروی بریرم جام می
در بان اگر دستم کشد من دست در بان بشکنم
ای که در و ن جان من تلقین شعرم میکنی
گرتن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم (۱۱)

جلال الدین محمدیکی از چند شاعر است که شعرشان را ده لحظه
های بی خویشتنی و نگرش به فرا سوی واقعیت است و از آن شاعران
عرا نیست که به قول بکست بینش — شاعرانه
آنان با حافظه معمولی پیوندی ندارد؛ زیرا آدمی در هنگام کار
گیری از حافظه معمولی دنبال روحانته ها در طول زمان است.
این حافظه غیر ارادیست که تسلسل و توالی زمان را به یکسو
میانگند و در راه تداعی معانی و اشیا، یادها، نقشه ها،
آوازها و سیماها در زور فای گذشته ها فرو میرود و تجربه بی، یاد،
نقش یا سیما یی را از آن اعماق فرا چنگ می آرد
و به دست لحظه معا صر میسپارد و باز هم به قول بکت تجربه
ها و سیماهای کهن را با لحظه های زیست خویش معا صر میسازد. در
شعر جلال الدین محمد «شئی بیدرنگ، با حریر اندیشه عا طفی آوا
سته میشود و گذشته از این، آواها، حروف و واژه ها نیز به شئی
بدل میشود.» (۱۲) چیزی که آنرا چندین سده پس از او در نو
شته ها و اشعار جیمز جویس میبینیم. (۱۳)

بس از سر مستی همه این نا له بر آرند
قو قو بقو بقو بقو بقو بقو بقو قیقی

من بندۀ شمس الحق تبریز که میکرد
شفا بقا شق شققا شق شق قیقسی (۱۴)

* * *

عف عف همیز ند ا شتر من ز تف تفی
وع وع وع همی کند حا سد م از شلقلقی
وع وع وع چه گو ید م طفلكمهد بسته را
دق دق دق همیر سد گو ش مراز و ق و قی
تن تن تن ز زهره م پرده همیزند نوا
دف دف دف ازین طرف پرده در دزرق رقی

دم دم دم همیدهد چون دهلم هوای او
خم خم خم کمند او میکشدم که عیا شقی (۱۵)
خواجه نصیر الدین طوسی در اساس الاقتباس با بهره
گیری از بو طیف چنین نوشته است :

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

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

در این غزل که میخواند خواهانده و شنونده را به دست
افشمانی و شادی برانگیزد، موسیقی قافیه در سورا سر غزل
طنین کف و دف را انعکاس میدهد.

با دوسه رند عشرتی جمع شدیم این طرف
چون شتران روبرو پوزمه نهاده در علف
مست شو ندعار فان مطرب معرفت بیا
زود بگو ربا عینی پیش در آبگیر دف

باد به بیشه در فکن در سر سروو بید زن
تا که شوند سر فشان بید و چنا رصف به طنف

از چپ و راست میرسد مست طمع هر اشتیری
چون شتران از گنده لب مست و بر آوریده کف

غم مخورید هر شتر ره نبرد بدین اغل

زانکه به پستی اند و ما بر سر کوه بر شرف (۱۷)

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

طبییم و حکیمیم طیبیان قیدیم

شرابیم کبابیم سهیلیم وادیمیم

چو رنجور تن آید چو مغجون چا حیم

چو بیمار دل آید نگاریم و ندیمیم

طیبا ن بگر یز ند چور نجور بمیرد

ولی مانگر یز یم که ما یار کر یمیم

شتا بید شتا بید که ما بر سر را یم

جهان درخور ما نیست که ما ناز و نعیمیم

غلط رفت غلط رفت که این نقش نه ما یم

که تن شاخ در خت نیست و ما باد نسیمیم

ولی جنبش این شاخ هم از فعل نسیم است

خمش با ش خمش باش هم آنیم هم اینیم (۱۸)

جلال الدین محمد بیشتر باور دینها یی که گاه يك جمله است معنی

را در انبوه امواج موسیقی به شگفتن می آرد. قافیه های میا نی او

وزن را به اجزای یی برا بر می شکنند و هر بیت را تا پیش از آمدن پاره

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

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

در پایان بیت آن را به معنای کلی غزل می پیوند د.

نی نی برو مجنون برو خوش میا ن خون برو

از چون مگوی چون برو زیرا که چون رانیست جا

گر قالیبت در خاک شد جان تو بر افلاک شد

گر خر قه تو چاک شد جان ترا نبود فنا

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

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

میا فزاید :

هیچ گل دیدی که خندد در جهان

کونشد محبوس و بیمار قضا:

هیچ کس دزدیده روی عیش دید

کونشد آونگ بر دار قضا؟ (۱۹)

ردیفهای دراز غزلهای او با تکرار خود هم بر غنای موسیقی

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

ذهن خواننده و شنونده، نزدیک و نزدیکتر میسازند:

تا چند خرقة بردرم از بیم و از امید

در دشراب و آخرم از بیم و زامید

پیش آرجام آتش اندیشه سو زرا

کاندیشههاست در سرم از بیم و زامید

* * *

رندان سلامت میکنند، جان را غلامت میکنند

مستی زجامت میکنند، مستان سلامت میکنند

غوغای روحانی نگر، سیلاب توفانی نگر

خورشید ربانی نگر، مستان سلامت میکنند

* * *

روآن ربا بی را بگو مستان سلامت میکنند

آن مرآبی را بگو مستان سلامت میکنند

و آن میر ساقی را بگو مستان سلامت میکنند

و آن عمر باقی را بگو مستان سلامت میکنند

و آن میر غوغا را بگو مستان سلامت میکنند

و آن شور و سودا را بگو مستان سلامت میکنند

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

ای نوش کرده نیش را بی خویش کن با خویش را
 با خویش کن بسخویش را، چیزی بده درویش را
 امروز ای شمع آن کنم بر نور توجو لان کنم
 بر عشق جان افشان کنم چیزی بده درویش را
 یکی دیگر از جلوه های شعور انگیز موسیقی در غزلهای جلال الدین
 بن محمد گونه یی قافیۀ مرکب یا مضاعف است، مانند:

ای باغبان ای باغبان آمد خزان آمد خزان
 بر شاخ و برگ از درد دل بنگر نشان بنگر نشان
 ای باغبان همین گوش کن ناله درختان نوش کن
 نوحه کنان از هر طرف صد بی زبان صد بی زبان
 گونه یی دیگر از قافیۀ های مضاعف در غزلهای جلال الدین محمد،
 قافیۀ های میانین یا داخلی مضاعف استند در غزلهای آن نوع:

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

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

دیده میشود. (۲۰)

با اینکه گروهی از نقادان تصور میکنند که تسلط مفهومی مهای متداع
 از قافیه مطلقا آزادی احساس و عواطف شاعر را سلب میکند و
 رابه تنگنایا فکند، اما در شعر جلال الدین محمد، چون شعر دیگر
 ابر مردان پارین ماین تدا عی احساسها و عواطف بی نظم
 و بی شکل را صورت کامل و شکل تمام میبخشند. و گاه ممکن است
 که وجود یک قافیه طرح و سیمای کلی شعر را به صورتی جلوه گر
 سازد که از غایت تناسب و زیبایی حتی خود سرا یشگر نیز آنرا
 پیش بینی نکرده باشد.

پیر گاستا لابر آنست که عمل تدا عی به وسیله آفرینش همگو-
 نیها در تمام عرصه های هنری به اندازه یی ارز شمند است که نقادان نا-
 آزموده حتی تصورش را هم نمیتوانند کرد. (۲۱)

اند ر ه مورا و میگوید: آیا هرگز شنیده شده است که میکل آنژ
 از نا همواری سقفی برای گچ بری یا از شکل عجیب قطعه مرمری شکوه
 سرداده باشد؟ برعکس او از این تصادفات بهره میجسته است
 مثلا شکل عجیب قطعه مرمری در ذهن او اندیشه تازه یی را پدید

آورد تا توانست تند پس (برده در زنجیر) را با بازویی بالارفته و بازویی دیگر که به نحو غم انگیزی خمیده است، بسازد. به همین گونه گاهی قافیه هم شاعر را به جستجوهای تازه بر می انگیزد. (۲۲) ز سویی دیگر هر شعر راستین در نخستین مرحله ابداع و الپا م تنها و تنها يك آغا ز کار است که حتی خود شاعر نیز از اینکه نوزاد اندیشه اش چنان خواهد با لید آگاهی درستی ندارد. سپس در لحظه های آفتابی سرایش و تغنی بدان توجه میکند و از پله های تداومی ذهنی خود بالا و بالاتر میرود به آن نقطه مبهم الپا شده میرسد. البته در شعر شاعر نمایان دیروز و امروز، کار ابتدا ل به جایی رسیده که هر قافیه مانند عمل ریاضی به نتیجه و تصور واحدی میرسد. تداومی آنها تداومی عیبهای ثابت است به سان همه عادتها بدون اینکه شعوری از اراده های متقدم بر حرکات، در کار باشد به جریان می افتد.

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

رد یفهای غزلهای جلال الدین محمد اینست که این رد یفها بیشترینه يك جمله تمام با فعلهای کامل استند که سبب نوعی پوش در ساختمان شعر میشوند. او رد یفهای «اسمی» را بسیار اندک به کار برده است. در صورتی که بیشترین تنوع جویی شاعران همروز گار او در پهنه ردیف، تنوع در به کار بردن ردیفهای «اسمی» است که اینگونه ردیفها غالباً ساکن و ایستا استند ما نند ردیفهای «گل» و «شگوفه» و... در شعر کمال صفهای و سیف الدین فرغانی و... که بنا بر فقدان فعل از تحرک و پوش باز ماندند. (۲۳)

این سخن را نیز از یاد نبریم که در تصویر طبیعت هم، بینش جلال الدین محمد به یقین تر و ژرف تر از شاعران همروز گار او است. او بسیار از عناصر طبیعت را از دیدگاه نو نگریسته است.

شب که جهان است پراز لولیان

زهره زند پر ده شنگ و لیان

ماه فشانند پر خود چون خروس

پیش و پیش اختر چون ماکیان (۲۴)

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

چیزی که بیشتر سبب پوشش و تنه شدن و زندها و موسیقی دو غزلهای جلال الدین محمد شده، گرایش او به موسیقی درونی شعر است و گاهی جهت پویای تصویرها و سیلان اندیشه در کالبد شعر او خود به خود همین موسیقی درونی و توجه، به آن تعیین میکند.

اگر به غزل:

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

گفت که تو زیر ککی مست خیالی و شکی
گول شدم هول شدم و ز همه برکنده شدم
گفت که تو شمع شدی قبله هر جمع شدی

شمع نیم جمع نیم دود پراگنده شدیم
در تجربه آوایی چه قدر عوامل مشترک دارند و این از نوع موسیقی درونی در شعر حافظ نیست زیرا حافظ اساساً موسیقی داده خنثی را غالباً بر اشتراك اصوات، صامتها و مصوتها نهاد است نه بر پایه توازن عروضی و صرفی واژه ها. (۲۶)

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

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

را میبینیم و تکرار عبارت را و تکرار آواها را در آغاز، میان و انجام
واژه‌ها، گاهی تکرار برای تأکید به کار رفته است اما به شیوه رقص
مستانه آواها، گویی معنی دردست افشا نمی‌پایکو بیست
و در آن هنگام به سوز خواننده و شنونده لبخند میزند و شنونده
یا خواننده در هر چرخش آن یکبار دیگر لبخندش را میبیند:

بیا بیا که تویی جان جان جان سماع
بیا که سرو روانی به بوستان سماع

برون زهر دو جها نی چو در سماع آبی
بیرون زهر دو جها نست این جهان سماع
و پنداری این همه تکرار، اشارتی به یگانگی است تا در یابنده
شعر از جهان چند و چندین گانگی بدر آید و به حقیقت یگانگی روی
آرد:

با همه بیگانه‌ای و با غمش
آشنا بی آشنا بی آشنا
ای گزیده نقش از نقاش خود
کی جدا بی کی جدا بی کی جدا
جز جز و تو فکنده بر فلک

ربنا بی ربنا بی ربنا
جلال‌الدین محمد به موسیقی مجرد هر واژه هم‌تو جبهی عمیق دارد.
وزنها را نیز در پیوند با معنای کلی شعر یا چگونگی هنجار روانی خویش
در هنگام سرایش کوتاه‌یاد از، کشیده یار قصان، شادایا
سنگین و روا یتگر، اندیشه انگیز یا بیخودکننده بر میگزیند. در شعری
که میخواهد از راز ناکی و شکو هنده گی شب‌های عاشقان عارف

و عارفان عاشق، سخن به میان آورد. و اژدها نر مند و قافیه بردید
وزن و صور خیال نیز هماهنگ:

آواز داد اختر بس روشن است! مشب

گفتم ستاره گان را من است! مشب

تا روز سار می در گردش است و بخشش

تا روز گل به خلوت با سوسن است! مشب (۲۷)

در دیوان شمس، بسیاری از اوزانی آمده که شاید در دیوانهای
دیگر شاهان نیامده باشد. زیرا جلال الدین محمد شیفته سماع
و رقص بود و آهنگهایی که در گرامر سماع مینواخته غالباً
آهنگهای شاد و پرتحرک بود که حرکت اصلی را در موسیقی
شعر سبب میشد است و دیگر این که او خود با موسیقی آشنایی
همه جانبه داشته است و جای جای در اشعار او نشانه های این
آگاهی را میتوان یافت. (۲۸) چنانکه در غزل:

عیزن «سه تاء» که یکتا گشتم مکن دو تا می

یا پرده ((رها دی)) یا پرده رها یی

بیشتر از بیست اصطلاح موسیقی را به کار برد است و چنان که

نوشته اند خود در موسیقی اختر-اعی نیز داشته و جمع این خصوص-

صیات روانی در وجود او سبب شده است که وی اساس شعر

را ((در حوزه شکل)) بر موسیقی قرار دهد و دیگر عوامل مربوط

به شکل را در میدان مقناطیسی موسیقی شعر جذب کند. (۲۹)

اگر چه کمی بیشتر گفتیم که جلال الدین محمد و زنهارا در پیوند

با معنای کلی شعرو چگونگی هنجار روانی خویش در هنگام سر-

ایش بر میگزیند، ولی باید بیاد داشته باشیم که اگر شعر واقعاً گفتار اشراق آمیز خون شاعر است، از همان نخستین لحظه زایش خویش با وزن خاص خود در ذهن او میسر گردد. گزینش و وزن وقتی بیش می آید که شعر زاده شود ناگهانی و غیر اختیاری ناشی از احساس نباشد که در این صورت آگاهی شاعر در گزینش و وزن متناسب، مطرح خواهد شد. جلال الدین محمد از آن شاعران انگشت شمار است که شعرشان باز نمای او چ هیجان غاطفی و شوریده گی روحیست. در چنین حالتی شعر، چونان آبست که از چشمه سازی میجو شد و جاری میشود. بنا بر این دشوار است که تصور کنیم او در سرودن پاره‌یی از اشعار خویش نخست به نشر اندیشده و سپس وزنی متناسب برای آن برگزیده است. (۳۰)

ما ز با لایم بالا میرویم

ما ز دریا ییم دریا میرویم

ما از آنجا و از اینجا نیستیم

ما ز بیجا ییم و بیجا میرویم

همچو موج از خود برآوردیم سر

باز هم در خود تماشا میرویم (۳۱)

توبه گوش گل چه گفتی که به خنده اش شکفتی

به دهان نی چه دادی که گرفت افتد حای

تو به می چه جو شد دادی به غسل چه نوش دادی

به خرد چه هوش دادی که کند بلند را یی

ز تو خاکها منقش دل خاکیان مشوش
ز تو ناخوشی شده خوش که خوشی خوشی فزایی (۳۲)

* * *

من هیچ نمیدا نم من هیچ نمیدا نم
این چیمست که میدا نم این چیمست که میخوانم

گرز آنکه همه آنم گهگاه چرا اینم
ورز آنکه همه اینم گهگاه چرا آنم؟ (۳۳)

—o—

جلال الدین محمد پیش از برخورد و آشنایی با شمس که در
حقیقت تو لدی تازه برای او است شعر نمیشود و دوستش از آنهم
که در این هنر به فراز گاه بسیار رسید خوشتر را شا عر نمیخوب
!نده و به شاعر ی نمیباید چنانکه در فیه ما فیه آمده است: ((هر اخو
یست که نخوا هم هیچدی از من آزرده شود. اینک جماعتی در سماع
خود را بر من میزنند و بعضی یاران من ایشان را منع میکنند. مرا آن خوب
ش نمی آید و صد بار گفته ام برای من کسی را چیزی نگویید. من به آن
را ضمیمه، آخر من تا این دل دارم که این یا را ن که به نزد من می -
آیند از بیم آنکه ملول نشوند شعر میگویم، و گر نه من از کجا
شعر از کجا و الله که من از شعر بیزارم و پیش من از این بدتر
چیزی نیست.

همچنانکه یکی دست در شکمیه کرده است و آن را میشو را ند برای
اشتهای مهمان چون اشتهای مهمان به شکمیه است مرا لازم شد. آخر
آدمی بنگرد که خلق را در فلان شهر چه کالای میباید و چه کالا
ها را خریدارند. آن خرد و آن فروشد. اگر چه دو ن ترمتا عبا
باشد. من تحصیلها کردم در علوم و رنجها بردم که نزد من فضیلا و

محققان و نغول اندیشا فی آینه‌نابرا یشان چیزهای نفیس و غریب
و دقیق عرض کنم. حق تعالی چنین خواست. آنهمه علمای این جامع
کرد و آن رنجها را اینجا آورد که من بدین کار مشغول شدم. چه
توانم کردن؟ در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ ترکاری نبود. ما
اگر در آن ولایت میماندیم موافق طبع ایشان میزیستیم و آن میخو-
استیم که ایشان خوانستندی، مثل درس گفتن و تصنیف کتب و تذ-
کیر و وعظ گفتن و زهد و عمل ظاهر و زین (۳۴)

در دیوان شمس نیز بدینگونه نماند یسه ها بر میخوریم :

رستم ازین نفس و هوا زنده بلامرد به بالا

زنده و مرده و طمن نیست به جز فضل خدا

رستم از این قول و غزل ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا

قافیه و مفعله را گو همه سیلاب ببر

پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا

ای خمشی مغز منی پرده آن نغمه منی

کمتر فضل خمشی کش نبود خوف و رجا

تا که خرابم نکند کی دهد آن گنج به من

تا که به سیل ندهد کی کشد به بحر عطا

مرد سخن را چه خبر از خمشی همچو شکر

خشکچه دا ند چه بود تر للاتر للالا

آینه ام آینه ام مرد مقالات نیم

دیده شود حال من از چشم شود گوش شما

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

* *

شعر چه با شد بر من تا که از آن لاف زنم
هست مرا فن دگر غیر فنون شعرا

شعر چو بر یست سیه من پس آن پرده چومه
ابر سیه را تو مخوان ما ه منور به سما (۳۶)

-۶-

کمتر شاعری سراغ داریم که چون جلال الدین محمد، شعرش با همه نمادین بودن خویش از سوی گزاف شکر دو را نسریند و از سوی دیگر بر گردان همه دو را نه یا اگر سختگیر باشیم بسیار از دو را نه با شد.

شعر او به سان طیفی از منحنیهای رنگینست که منحنی خود به پنداشت زیبا بی شناسان از نخستین جوهرهای زیبایی و شکوهندگی به شمار می آید.

او شاعر است، عاشق است، عارف است، نوآور است، اندیشه گزار است و بت شکن است، و به قول مستایند نام آورش نیکسن، آنکه با او میزید در فرا ترین حد کمال میزید. زیرا این طیف دسترسناپذیر و لسیهر لحظه در دسترس را با همه رنگها و ابعاد آن، در برهه های گوناگون زمان از سقف هستی خویش آویخته میبندد.

او بدانگونه که هوگودر ستایش شکسپیر سروده است هیچ قید و شرط، هیچ مانع و محدود ساحلی ندارد. او خود را عرضه میکند، میبخشد، میپراکند، هستی خویش را بیش از حد پخش

میکنند و لی هر گز تپی نمیشود. همیشه پراست و باز خود را صرف میکند، او مسر فنبوع است، او در درون خود ابرها، بادها و نوسان نهاد دارد او بر نسیمهای وزنده تکیه میکند، یادش تا امتداد

نهایت بی نهایتها گرامی بادا

ای دریغا وقت خر منگواه شد

لیکروزاز بخت ماکو تا ه شد

وقت تنگ است و فراخی این کلام

تنگ می آید بر او عمیق دوام

نیزه بازی اندرین کوهای تنگ

نیزه بازی را همی آورد به تنگ

یاد داشتها :

۱- شفیع کد گنی، تخیل مولوی در غزلیات شمس، نگین، ش

۱۰۷، سال نهم، ص ۱۲۲.

۲- هما نجا.

۳- دیوان شمس، چاپ امیرکبیر، ص ۴۹.

۴- دیوان شمس، ص ۶۷۱.

۵- تخیل مولوی در غزلیات شمس ص ۲۳.

۶- هما نجا.

۷- دیوان شمس، ص ۱۰۴۳.

۸- تخیل مولوی در غزلیات شمس، ص ۲۳.

۹- هما نجا.

۱۰- دیوان شمس، ص ۷۱۴.

- ۱۱- دیوان شمس، ص ۶۲۱
- ۱۲- پراهنی، رضا، طلادر مس، ص ۱۵.
- ۱۳- هما نجا .
- ۱۴- کیا نوش، محمود، قدماء نقد ادبی، ص ۱۷۳.
- ۱۵- دیوان شمس، ص ۱۱۹۴.
- ۱۶- به نقل از کیا نوش، قدماء نقد ادبی، ص ۱۶۶.
- ۱۷- دیوان شمس، ص ۵۰۶.
- ۱۸- دیوان شمس، ص ۵۶۷.
- ۱۹- به نقل از قدماء نقد ادبی، ص ۱۶۸.
- ۲۰- شفیع کدکلی، موسیقی شعر در غزلیات شمس، رهنمای کتاب، ش ۳-۲-۱ سال هفتم، ص ۷۵.
- ۲۱- پیرگاستالا، زیبا، شناسی تحلیلی، ترجمه علینقی وزیری، ص ۶۰.
- ۲۲- سخن، شماره ۴، سال پنجم، هگل هم میگفت: قافیه جنبه فز-
یکی الفاظ را از راه جلب توجه ما به کلمات نمایش میدهد. بسی
آنکه توجهی به معانی آنها داشته باشیم و این کیفیت صوتی و فزیک
متوجه احساس است و از روان سرچشمه میگیرد نه از تعقل.
- ۲۳- موسیقی شعردر غزلیات شمس.
- ۲۴- دیوان شمس، ص ۷۸۸.
- ۲۵- این غزل سعدی را گواهی آریم:
رها نمیکند ایام در کنار منش
که داد خود بستانم به بوسه از دهنش
همان کمند بگیرم که صید خاطر خلق
بدان همیکند و در گشتم به خوشیشتنش

و ايك دست نيارم زدن بدان سر زلف
 كه ميفتي دل خلق است زير هر شكش
 غلام قامت آن لعبتم كه بر قد او
 بریده اند لطافت چو جامه بربدنش
 ز رنگ و بوی توای سرو قدسیم اندام
 بر فترو نق نسرین باغ و نسترنش
 یکی به حکم نظر پای در گلستان نه
 كه پایمال کنی ارغوان و یا سمنش
 شگفت نیست گراز غیرت تو بر گلزار
 بگریدا برو بخندد شگوفه بر چمنش
 بدین روش که تویی گر به مرده در گذری
 عجب نبا شد اگر نعره آید از کفنش
 نمائند فتنه در ایام شاه جز سعدی
 که بر جمال توفتنه است و خلق بر سخنش
 ۲۶- فرازگاه موسیقی درونی در شعر حافظ در مواردی از این
 گونه :

سرو چمان من چرا میل چمن نمیکند
 یا: شاه نشین چشم من تکیه که خیال تست
 یا: گر به سر منزل سلمی رسی ای باد صبا
 چشم دارم که سلامی برساند زمزش
 است که موسیقی درونی شعر از اشتراک صامت‌ها و مصوت‌ها پدید
 می آید .

۲۷- قدما و نقد ادبی ، ص ۱۶۸ .

۲۸- موسیقی شعر در غزلیات شمس ص ۶۷ .

۲۹- هما نجا .

۳۰- تقی پور ناقدان یا ن ، تأملی در شعر احمد شاملو ، ص

۲۹۴.

۳۱- مکتب شمس ، گزیده یی از غزلیهای شمس، به اهتمام الجوی

شیرازی ص ۲۸۲ .

۳۲- هما نجا ، ص ۴۵۵.

۳۳- هما نجا ، ص ۲۹۲.

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

۳۵- دیوان شمس ، ص ۶۴-۶۵.

۳۶- دیوان شمس ، ص ۱۵.

دو فرزانۀ مـرور گار
دو ینش نیا همگون

دو درخت تنا و ردر دو کرا نه رود
دست نیا یش بر آسمان بلند کرد هاند
هر دو از يك رود بار آب مینوشند
مرغان مهاجر گاهی بر شاخه‌یی از این و گاهی بر شاخه‌یی
از آن مینشینند .
ریشه‌های آنها در ژرفنای رود در آغوش هم فرو رفته اند.
اما خدا یا !
چرا آنها روی با هم سخن‌نمیزند
(از يك سرود کهن جا میکا یی)

سعدی و جلال الدین محمد ———— همروز گار اند. سعدی پیش از آنکه
که صد هفتم هجری آغاز یابد ———— و سالهای چند پیشتر از آن که جلال
الدین محمد در بلخ چشم به جهان بگشاید در شیراز به دنیا آمد
و زنده مگی پر بار و بیست سال دیگر پس از خاموشی جلال الدین محمد
هم درازا یافت.

در همان آوان که جلال الدین محمد برای فراگیری دانش و آموختن
بیشتر رهسپار شام شده بود، سعدی هم در شام میزیست و در دمشق
و حلب و بعلبک به سیران نفس و آفاق سرگرم بود.

از شگفتیهاییست که با وجود همروز گار بودن و با اینکه در آن
دوران نام این دو فرزانه بزرگ در هر کوی و برزن سرزمینهای
اسلامی بر زبانها جاری بود دو دوکتا بهای گرانسنگی که از آنها ن
به جای مانده است هیچ گونه اشاره آشکار به دیدار و آشنا یی
میان ایشان به چشم نمیخورد.

گروهی از پژوهشگران خواسته اند این حکایت از بوستان
سعدی را گواه دیدار سعدی و جلال الدین محمد وانمود نمایند:

شنیدم که مردیست پاکیزه بوم

شنا ساور هر در اقصای روم

من و چند سیاح صحرائی و راند

برفتم قاصد به دیدار مـــــــرد

سرو، چشم هر یک ببوسید و دست

به تمکین و عزت نشاند و نشست.

زرش دیدم و زرع و شا گرد درخت
 ولی بیمر و ت چو بی بر درخت
 به لطف سخن گر مرو مرد بود
 ولی دیگردا نش عجب ســـــرد بود
 همه شب نبود ش قرار و هجوع
 ز تسبیح و تهلیل و ما راز جوع
 سحر که میان بست و در باز کرد
 همان لطف و پر سید ن آغـــــاز کرد
 یکی بد که شیرین و خوش طبع بود
 که باما مسا فر در آن ربـــــع بود
 مرا بوسه گفتا به تصحیفده
 که در ویش را تو شه از بوسه بـــــده
 کرامت جوا نمردی و نانهیست
 مقالات بیهوده طبـــــل تهیست
 ولی این تصویر ، تصویر پارسانهای خشکمفریست نه تصویر
 جلال الدین محمد که تا در فثش شکوهند ه نام او بر پاست
 وارثان گنجینه فر هنگ ما خود را یتیم احساس نخواهند کرد. (۱)
 در مناقب العارفین افلا کی آمده است :
 ((... کرام صاحب عظام روایت کرده اند که ملک شمس الدین
 هندی که ملک شیراز بود رقعهای به خدمت اعدب الکلام و لطف
 الا نام شیخ سعدی اصداد کرده است دعا نمود که غزلی که محتوی بر
 معانی عجیب باشد از آن هر که باشد بفرستی تا غذای جان خود سازد.
 زم .

شیخ سعدی غزلی نواز آن حضرت مولینا که در آن ایام با شیر از برد ه بود ند و خلـق به کلی ربود ه آن شد ه ، بنوشت وارسال کرد و آن غزل اینست :

هر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست
 مابه فلک میر و یم عزم تماشا کراست
 و در آخر قعه اعلام کرد که **اقلیم روم** پادشاهی مبارک قد و مظهر
 کرد ه است و این از تفحات سـ او ست ، از این بهتر سخن نگفته
 اند و نخواهند گفت . **مراهو** است که به زیارت آن سلطان روم و
 روم را بر خاک پای مبارک او بما لم تاملو م ملک باشد. همانا که
 ملک شمس **الدین آن غزل را** ه لعه کرد از حد بیرون گریه ها کرد
 و تحسین ها داد ه مجمع عظیم سا خته بدان غزل سماع ها کرد ندو
 تحف بسیار به خدمت شیخ سعدی شکرا نه فرستاد و آن بود که عاـ
 قبت الامر سعدی به قونییه رسید به دستبوس آن حضرت مشرف
 گشته ملحوظ نظر عنایت مردان شد و گویند که ملک شمس الدین
 از جمله معتقدان شیخ سیف الدین باخرزی بود . آن غزل را در کاغذی
 نوشته باارمغانهای غریب به خدمت شیخ فرستاد تا شیخ
 در سر آن چه گوید .

جمع ا کا بر شهر بخارا در بنده گی شیخ حاضر بودند . چون
 شیخ آن غزل را مطالعه نمود ، نعره یی بزد و بیخود شد . چندان شور
 ها کرد ه جامه ها درید ه و فریادها کرد که در حساب ناید . بعد از آن
 فرمود :

زهی مرد نازنین ازهی شهبازدین !

زهی قطب آسمان ازهی رحمت زمین !

الحق که کافه مشایخ ما ضی در حسرت دیدار چنین میبودند . « (۲)

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

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

نویسنده روایات الجنات از عجایب ابلهان چنین نقل کرده
است :

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

* مفتی غلام سرو ر لاهوری در خزینة الاصفیا ماده تا ریخ وفات
سیف الدین باخرزی را چنین استخراج کرده است :

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

سال تاریخ آن شریف ابرار

باز سرو ر بگو به رحلت او

(سیف سیاف ها لك كفار) (۶۵۸)

سیاحت به شهر مو لینا رسید و در مو ضعی که میانه آن و خانقاه مولینا مسافتی بود، فرود آمد و روزی در صد د آن شد که بر طریقه او غزلی بسراید. این مصراع بگفت: سر مست اگر در آبی عالم به هم بر آید. راه سخن بر وی بسته گشت و مصراع دوم را به نظم نتوانست کرد، پس در مجلس سما ع به خدمت مو لینا رسید. او لین سخن که بر زبان مو لینا گذشت این بود:

سر مست اگر در آبی عالم به هم بر آید

خاک وجود ما را گرد از عدم بر آید

و شیخ سعدی دانست که آنچه مو لینا میگوید از غلبه حال است و عقیدت او به صفای باطن و بیفزود: (۵)

پدیر فتن این روایت نیز بسیار دشوار است. زیرا سعدی در همان آوانی که جلال الدین محمد به اوج نام آوری رسیده بود از سفر دورو در ازخویش به شهر خود بازگشت و تا هنگامی که خوانندگان بلخ جهان را پدیرود گفت مجال سفر تازه نیافت. (۶)

اگر سخن عده یی از پژو هسگران را بپذیریم که سعدی دوباره حجاز سفر کرده است، دو مین سفر او شاید هنگامی صورت گرفت با شده که مدتی از مرگ جلال الدین محمد میگذشت. آشکار است که در چنین سفری - حتی اگر بپذیریم که جلال الدین محمد هنوز زنده بود - سعدی نیازی به عبور از قونیة نداشته است زیرا ((خط سیرشمالی در راه حج از تبریز، دیار بکرو حلب میگذشت و آنگاه به سوی جنوب میرفت. (۷) از سوی دیگر اگر چنین رویدادی در زنده گی هر يك از این دوبزرگمرده صورت میپذیرفت بیگمان

در نوشته ها و سروده های آنان باز تا بی گسترده می یافت . چه بسا که آن دو در کو ی و برزن دمشق یا خا نقا ه و در سگا ه ابن عربی بار ها چون دو نا شناس از کنار هم گذشته باشند و لی بداند که آن که در آن سرود جا میکا یی آمده است ، هیچگاه با هم رویا- روی سخن نگفته اند .

-۲-

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

بنمای رخ که با غ و گلستانم آرزو ست
بکشای لب که قند فراوانم آرزو ست
هنگامی که در دیوان سعدی این بیتها را میخوانند :
از جان برون نیامده جا نا نت آرزوست
زنارنا بریده وایمنا نت آرزوست
مردی نه ای و خدمت مردی نه کرد مای
و آنگاه صف صفا مردا نت آرزوست
برد ر گهی که نو بست از نی همیز نند
موری نه ای و ملک سلیمان آرزوست
فرعون وار لاف انا الحق همزنی
و آنگاه قر ب موسی عمر ا نت آرزوست
شاید بیند یشتند که این بیتهای انباشته از نیشخند و تعریض
با سخیست به غزل یاد شده جلال الدین محمد .
این غزل با اندک تفاوت در پارهای از بیتها در کلیات شمس نیز
آمده است و لی بسیاری از پژوهشگران آنرا از سعدی دانسته

(۸) . اند

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

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

۳- از سعدی خوشبین پا کیزه سرشت که مانند سقراط به
انسان و پاکه وای او عشق میورزد ، به دور مینماید که درباره
جلال الدین محمد بدین زشتی سخن بگوید و بخواند از سیما یی بدان
تا بنا کی تصویری چنین نفرتبار ترسیم نماید .

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

-۳-

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

هر دو واز زبانه واد بیات تازی بهر زیاد داشتند و میتوانستند
به آن زبان بنویسند و شعر بسرایند. جلال الدین محمد بر زبان ترکی
نیز تسلط داشته و حتی عده ای از محققان بر آنند که او تا اندازه ای
به زبانهای لاتین و یونانی نیز آشنا بوده است. (۱۱)

و این هم شواهدی که این محققان به آنها استناد میورزند:
هرا کلیت گفته است: ((آب دریاها کترین است و آلوده ترین برای
ما میان گوار است و شفا بخش، برای آدمیان ناگوار است و زیان
آزر. (۱۲)

جلال الدین محمد عین این مطلب را بدینگونه بیان کرده است.
خلق آبی را بود دریا چو باغ

خلق خاکی را بود آن مرغ و داغ

همچنان در کتاب ((تفکرات)) مارکوس اورلیوس، اندیشه-

ورومی چنین میخوانیم:

((نور آفتاب واحد است، اگرچه به وسیله دیوارها، کوهها

و انواع بشمار اشیای دیگر متعدد میشود.

گوهر جهان نیز واحد است. اگرچه بین اجسام مختلف و ویژه بشمار

تقسیم گردد. روح واحد است، اگرچه بین موجودات و اشکال

خاصی توزیع میشود. (۱۳)

جلال الدین محمد این پنداشت فلاتونی را چنین افاد میکند:

متحد بودیم و صافی همچو آب

یک گهر بودیم همچو آفتاب

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره

این همسانی بیان و اندیشه چنین پنداشتی را در ذهن پدید می‌آورد که شاید او بر (بعضی از منافع تفکریو نان و روم به نحو مستقیم دست داشته است) (۱۴)

گفته اند که سعدی نیز هنگامی که در طرابلس به دست صلیبیون اسیر شد، به مدد حافظه نیرومند و ذهن پر توان خویش توانست در مدتی نه چند آن در از با مقدمات زبان لاتین آشنایی یابد. (۱۵) جلال الدین محمد و سعدی در یک دو ران معین تاریخی می‌زیسته اند و دو جا معی که ایشان در متن آنها زیسته، سروده و نوشته اند نیز از همگونیهای زیادی بهره و رانند. ولی این دو فرزانه نامور هم در بینش شاهرا نه و هم در بینشهای اجتماعی خویش را همگونیهای شگفتی آوردارند، زیرا مگر نه این است که روانهای افراد، واحدهای روان اجتماعی و لی ساده لوحانه خواهد بود اگر روان اجتماعی را حاصل جمع ساده‌روانهای افراد به شما آریم.

—۴—

جلال الدین محمد و سعدی هر دو از شگفتیهای جهان شعراند. در باره بینش شاهرا نه و روشهای ویژه آنان در آفرینش ادبی، دفترهای ناباشته از تحقیق و پژوهش در دست است و از این رو نویسنده را آهنگ آن نیست که در این باب به دراز سخن گوید و خواستار ران میتوانند بارو یکرد به آند فترها در این زمینه آگاهی ژرف و همه چانه به دست آرند.

در این بخش جلال الدین محمد و سعدی را تنها از چشم انداز تخیل و تصویر پردازی به گونه یسی فشرد ه مورد مقایسه قرار میدهم. از را پا و ند گفته است: گروهی از شاعرانی بزرگ. همانند دریا. نوردان محتاطی هستند که تنها در روزها بیکه دریا از آشوب طوفان تهیست، به سوی کرانه یی که آرزوی رسیدن به آنرا دارند، بادبان میافرازند. گروهی دیگر به دریا نوردان جسور و ماجراجویی همسانند. دارند که طوفان را پیشتر میپسندند زیرا در وجود آن تجسمی از طوفانهای درونی خود را مینگرند. بیگمان سعدی از گروه نخستین و جلال الدین محمد از گروه دومین است.

بیوند های که میان اشیا و عنا صر هستی در تخیل جلال الدین- محمد برقرار میشود، از ویژگیهای بهره ورانند که در تخیل سعدی نمونه آنها را نمیتوان یافت یا کمتر میتوان یافت. عناصر سازنده تصویرهای شعر او بیشترین از عنا صر و سیع، جاودانه و ناگرا نمند هستی هستند. در تخیل او همواره عنا صر پر عظمت و شکوهمند هستی چون زنده گی و مرگ، ازل وابد، دریا و بارهای غریب و نده طوفانها که کشانها و کوهساران، سازنده و پردازی نده تصاویر هستند. در بخشی از غزلی دیوان شمس اعنا صر تصویرهای شعر شاعران دیگر را هم میتوان دید و لسی جلال الدین محمد بر هر يك از این تصاویر مهر و نشان ویژه هستی شناسی و نحوه نگارش خاص خویش را نهاده است. نرگس و سوسن و بنفشه شعر سعدی و شاعران پیشین در قلمر و شعر او زنده گی و شکل و سیما یی تازه مییابند. در سروده های سعدی این نماد

ها بنیاد بیر و نی و آفا قی — دار ند و در شعر جلال الدین محمد
بنیاد در و نی و اشراقی .

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

ای آفتاب سرکشان با کهکشان آمیختی

مانند شیروا نگین با بنده گان آمیختی

یا چون شراب جا نفاهر جزو رادی طرب

یا همچو باران کرم با خاکدان آمیختی

ای دولت و بخت همه ، دزدیده ای رخت همه

چالاک و رهن آمدی با کاروان آمیختی

چرخ و فلک ره میرود تا تور هوش آموختی

جان و جهان بر میبرد تا با جهان آمیختی

* * *

ای رُستخیز نا گها بن ای رحمت بی منتها
 ای آتش افروخته در بیشه اندیشه ها
 امروز خندان آمدی مفتاح زندان آمدی
 بر مستمندان آمدی چون بخشش و فضل خدا
 خورشید را حاجب تو پی امید را و اجب تو پی
 مطلب تو پی طالب تو پی هم منتها هم مبتدا
 در سینه ها بر خاسته، اندیشه را آراسته
 هم خویش حاجت خواسته هم خویشتن کرده روا
 جلال ا لدین محمد معانی مجرد را با تصویری های ویژه خویش مادی
 و ملموس میسازد و حتی غیر ملموس سترین حالتها را با سیمای
 مادی و ملموس به جلوه می آرد. گونه های خاصی از تشخیص
 می آفریند که در آنها زندگانی و تحرک را به نحوی بیان تری میتوان
 ان دید و گاهی هم صور خیال او با تخیل سوریالیستها نزدیکی
 و همسانی دارد. (۱۶)

صنما از آن چه خوردی بهل اندکی به ماده
 غم توبه نوی ما را تو به جرعه بی صفاده
 صنما بین خزا نرا بنگر برهنه گانرا
 ز شراب همچو اطلس به برهنه گان قباده

* * *

ای خوش منادیهای تودربا غنایهای تو
 برجای نان شادی خورد هر کس که شد مهمان تو

* * *

آب حیات عشق را در رگ ماروانه کن
 آینه صبح را تر جمه شبانه کن

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

• • •

من آب آب و باغ با غم ای جان
 هزاران ارغوان را از غموا نم

به این مصرعها تو چه کنید :

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

پیش آب لطف او بین آتش زانوزد •

من نور خورم که قوت جان است

از این دست مثالها در دیوان شمس فراوان میتوان یافت.

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

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

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

یکی از غزلهای سعدی را گواه میآوریم :

يك ا مشبی كه در آغو ش شاعده شكر م

گرم جوعود بر آتش نهند غم نخورم

ببند يك نفس ای آسمان در چیه صبح

بر آفتاب كه ا مشب خوش است با قمرم

ندا نم این شب قدر است یاستاره روز

تویی برا بر من یا خیال در نظرم

بندین دودیده كه ا مشب تراهمی بینم

در یغ باشد فردا كه دیگری نگرم

روان تشنه بر آساید از کنار فرا ت

مرا فرات ز سر بر گذشت و تشنه ترم

سخن بگوی كه بیگانه پیش ما کس نیست

به غیر شمع و همین ساعتش ز بان ببرم

میان ما به جز این پیرهن نخواهد بود

و گر حجاب شود تا به دا منشی بدرم

مگوی سعدی از این درد جان نخواهد برد

بگو کجا برم آن جان که از غمت ببرم

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

عنی دو بعد سطح را و در بساموازدفا قد بعد عمق است . سعدی هنگامی

ی که در ستایش آفریده گارسخن میزند ، نمودهای قدرت بیکران

و رابدین نحو بیان میکند.

آن صانع لطیف که بر فرش کاینات
چندین هزار صورت الوان نگار کرد
از چوب خشک میوه و در نی شکر نهاد
وزق طره‌ها نه در رشا هوار کرد

یا :

جا نور از نطفه میکند شکر از نی
بر گشتراز چوب خشک و میوه زخارا
ولی جلال الدین محمد تقریباً عین مطلب را با تصویرهای درخشانده
و اوج گیرنده چنین بیان مینماید:

ای برگ قوت یا فتی تا شاخرازش گافتی
چون رستی از زندان بگوتاما در این حبس آن کنیم
ای سرو پر سرور زدی تا از زمین سر بر زدی
سرو را چه سیر آموختت تا مادر این سیر، آن کنیم
ای غنچه گلگون آمدی و زخویش بیرون آمدی
با ما بگو چون آمدی تا ما ز خود خیزان کنیم
آن رنگ عبهر از کجا و آن بوی عنبر از کجا ؟

وین خانه را در از کجا ؟ تا خدمت دربان کنیم
اگر بخواهیم در باب مقایسه دو کتاب بزرگ و بلند آواز دهیم
مثنوی معنوی و بوستان، سخن به میان آریم باید بگوئیم که بوستان
با همه اندیشه‌های پربهای انسانی که در آن بیان شده است،
از نگاه غنای اندیشه، آزاداندیشی، تعلیلهای و تحلیل‌های ژرف
فلسفی هرگز با مثنوی معنوی همسری نتواند کرد. دیا لکتیک

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

-۵-

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

هلا کورد پان سال ۶۵۵ هجری بربغداد تاخت و در یازد هم محر
۶۵۶ بر آن شهر دست یافت او پس از گشایش بغداد دستوردا
مستعصم را در نمدی پیچند و چندان بماند که جان بسپارد و ای
دستور به کار بسته شد.

این روز بغداد سعدی را اندوهگین ساخت و در سوگ
خلیفه و نزد یکانش چکامه میسرود.
اینک چند بیتی از آن چکامه.

آسمانرا حق بود گر خون بگریه بر زمین

برزوال ملک مستعصم امیر المومنین

ای محمد گریه قیامت میباری سرز خاک

سر بر آروین قیامت در میان خلق بیر

و ر که گر بر خون این پا کان فرود آید مگس

تاقیامت درد ها نش تلخ گردد انگبیر

بعد از این آسایش از دنیا نشایدداشت چشم

قیر در انگشتی ماند چو بر خیزد نگیر

سعدی در باره این حادثه قصیده میهم به زبانی عربی سرود

که بیت آغازین آن چنین است:

جست بجفنی آمد امع لاتجری

فلما طغى الماء استطال على السكر (۱۸)

جلال الدین محمد در این باره گفته است:

گر چه يك بغداد ویران کرده شد

هر طرف بغداد ها بنیاد کرد

ابلهان گفتند شهر داد رفت

عاشقان گفتند با الله داد کـــرد

بر هوا رقصان بود شقه علم

رقص بر شقه است آن نی باد کرد (۱۹)

در این جا میتوان با آن تاریخ نو پس نا مور که به طنز گفته بود:
 لاجیا فی التاریخ همد استان شدو گفت که دا وری سختگیرانه تار-
 یخ رودر روی سعدی بزرگو ارمیا یستد و نو حه سرا یی او را
 پیجا و نا روا میداند و شعر جلال الدین محمد را چو نا بن کتبه یی
 بر گنر گاه خویش قرار میدهد تا همه گان بداند که از کدا مین
 سوی باید رفت و آید در باره دود مان عباسی داوری یعقوب لیث
 آن رو یگر زاده عیار سیستان نی که نه پهلوان پهنه دانش و فرهنگ
 است و نه هم آورد سعدی، بیشتر استوار و پندیر فتنی نیست؟
 در تاریخ سیستان میخوانیم: دودلت عباسیان بر غدر و مکر
 بنا کرده اند. نبینی که با بوسلمه و بوسلم و آل برا مکه و فضل -
 مهمل با چند ابن نیکویی که ایشا نرا اندر آن دولت بود، چی کر-
 دند؟ کسی مباد که برا یشا نا اعتماد کند. (۲۰)

یادداشتها و پانویسها:

(۱) گفته اند که این شعر سعدی در باره با با اسحق مشهور به
 بابا سول که در آما سیاه (از بخشهای طرا بو زان) میزیست
 وبعد ها یکی از شاگردان او به نام حاجی محمد بکتاش (در گذشته به

سال ۷۲۸ هجری تا تیراندیشه‌های حروفیان، گروه بکتاشیان را تشکیل بخشید، سروده شده است.

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

۳- محیط طباطبایی، «مولوی سعدی»، را هنمای کتاب، شماره های ۴-۶، سال ۱۹، صص ۲۹۱-۲۹۲.

۴- بدیع الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال وزنده گانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، ص ۱۳۹.

۵- همان ص ۱۳۹.

۶- مولوی و سعدی ص ۲۹۰.

۷- همان ص ۲۹۱.

۸- رساله در تحقیق احوال وزنده گانی مولانا ... ص ۱۴۰.

۹- شیواها و رانی، «جدال سعدی با مولوی»، ناقوس، ش ۲.

۱۰- سال اول، صص ۳۱-۳۳.

۱۱- مولوی و سعدی ص ۲۸۵.

۱۲- ركبہ : باکاروان حله، تالیف عبدالحسین زرین کوب، صص ۲۱۵.

۱۳- و جنبشها و جنبشها... نوشته احسان طبری ص ۳۰۰.

۱۴- جنبشها و جنبشها ص ۳۰۰.

۱۵- همان ص ۳۰۰.

۱۶- همان ص ۳۰۰.

- ۱۵- بهار واد ب فا رسی ، ج ۱، ص ۱۴۳ .
- ۱۶- رك به:م .سر شك ، «تخیل موی در غزلیات شمس» ، نگین
ش ۱۰۷ ، سال نهم صص ۲۲-۴۲ .
- و . ب . د طیفی از منحنی های رنگین ، هنر ، ش ۱ ، سال سوم ،
صص ۱۰- ۱۷ .
- ۱۷- با کاروان حله . صص ۲۴۴-۲۴۵ .
- ۱۸- اد و ارد بر اون ، از سعدی تا جامی ، ترجمه علی صفر حکمت
، ص ۱۵۰ .
- ۱۹- همان ص ۱۵۰ .
- ۲۰- تاریخ سیستان ، صص ۲۶۷- ۲۶۸ .

« دژ هو شر با »

و

« بربادی خانواده آشر »

خاور شنا مسا فرا گاهى دوبر رسي دفتر هاى كهين اد بيات وعر-
فان خاور زمين لغز شها يى دست ميد هد بس بزرگ وشگفتى
زا .

دا نيل فنل Daniel Finell خاور شنا س نار و يژى در رساله
(قصر زوين) نوشته است كه ميان داستان قلعه ذات ا لصور (د فتر
شمش منوى جلال ا لدین محمد) و بر بادى خا نواده آشرفوشته
ادگار آلن پو (۱۸۰۹-۱۸۴۹) نوينمند امر يکايى ، همسانىهاى
فراوانى ميتوان يافت . (۱)

اینک به بررسی فشرده یی از این دودا ستان میپردازیم تا آشکارا شود که داور ری این پژوهشگر تا کدام اندازه بی پای و نااستوار است.

۱- داستان دژ هو شر یا (قلعه ذات الصور)

«حکایت آن پادشاه و وصیت کردن دو پسر خویش را که در این سفر در مالک من فلان جانشین ترتیب نهید و فلان جانشین نواب نصب کنید، اما الله الله به فلان قلعه مروید و گرد آن مگردید.»

(مثنوی، چاپ امیر کبیر، ص ۱۲۱۷)

بود شاه می شاهرا بد سه پسر

هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر

هر یکی از دیگری استوده تر

در سخا و در وفا و کرو فر

عزم ره کردند آن هر سه پسر

سوی املاک پدر رسم سفر

در طواف شهرها و قلعه هاش

از پی تند بیرد یوان و معاش

دستبوس شاه کردند و داد

پس به ایشان گفت آن شاه مطاع

هر کجا تا ندل کشدعا زم شوید

فی اما ن الله دست افشان روید

غیر آن یک قلعه نامش هشر با

تنگ آرد بر کله داران قبا

الله الله زان دژ ذات ا لصور

دور با شید و بتر سید از خطر

رو و پشت برجهاش و سقف و پست

جمله تمثال و نگار و صور تست

هین مبادا که هو ستان ره زاند

که فتید ا ندر شقاوت تا ا بد

از خطر پر هیز آمد مفر ضی

بشنوید از من حدیث بیفر ضی

پسران پس از شنیدن پند های پدر در راه سفر گام نهادند. از روی
مستأها، شهرها و بیابانها گذشتند و لی چون باز دارش پادشاه
انرا به دیدن دژ هوشربا و شگفتیهای آن برانگیخته
بود، اندر زهای او را از یاد بردند و رهسپار دژ هو شر با گردیدند.

چون شدند از منع و نهی گریز

سوی آن قلعه بر آوردند سر

برستیز قول شاه مجتبی

تا به قلعه صبر سوز هشر با

آمدند از رغم عقل پند سوز

در شب تاریک برگشته زروز

اند را ن قلعه خوش ذات ا لصور

بنج در در بحر و پنجی سوی بر

زان هزاران صورت و نقش و نگار

میشد نداز سوبه سوخوش بقرار

زین قدحهای صور کم باش مست

تا نگریدی بت ترا شوبت پرست

شاهزاده گان در دژ هو شر با به تصویری بر خورده و سخت فریفته شدند. اما ندانستند آن تصویر باز تا بزبانی کدامین خورشید روست :

این سخن پایان ندارد آن گروه

صورتی دیدند با حسن و شکوه

در خموشی هر سه را خطرت یکی

لیک زین رفتند در بحر عمیق

کرد کار خویش قلعه هشر با

هر سه را انداخت در چاه بلا

تیر غمزه دوخت دلرایی کمان

المان و المان ای بی امان

عشق صورت در دل شهزاده گان

چون خلش میکرد مانند سنان

اشک میبارید هر یک همچو میغ

دست میخایید و میگفت ای دریغ

ما کنون دیدیم شه ز آغاز دید

چند مان سو گند داد آن بی ندید

در این هنگام پیردان که همراهها را با چشم نهان بین خویش بی پرده میتوانست دید همه آواها را نه با گوش که از راه

سروش میتوانست شنید، به آنان گفت :

گفت نقش رشک پروینست این

صورت شهزاده چین است این

همچو جان و چون چنین پنهانست او

در مکتم پرده وایوانست او

سو ی او نه مردر ه داورد نه زن
 شاه پنہا ن کرد ما ورا از فتن
 غیر تی دارد فلک بر نام او
 که نبرد مر غ هم بر بـــــام او
 وای آن د ل کش چنین سودا افتاد
 هیچ کس را این چنین سودا مباد
 شا هز اد ه گان را غمی تلخ و جانکا ه چنگ در جان فرو برد :
 هر سدر یک فکر و یک سودا ندیم
 هر سه از یک رنج و یک علت سعیم
 در خموشی هر سهرالخطر تیکی
 در سخن هم هر سه را حجت یکی
 یک زما نی اشکر یزا ن جمله شان
 بر سر خوا ن مصیبت خو نشان
 سر انجام برادر مهتر بردرا ن خو یش را به خو یشتن داری و
 کیبای اند رز مید هد :
 آن بز رگین گفت ای اخوان خیر
 ما نه نر بود یم ا ندر نصیح غیر
 از حشم هر که به ما دادی گله
 از بلا و فقر و خوف و زلزله
 ما همی گفتیم کم نال از حرج
 صبر کن کا لصبر مفتاح ا لفرج
 این کلید صبر را اکنون چه شد
 ای عجب منسوب شد قانون چه شد

نوبت مآشد چه خیر ه سرشدیم
 چون ز نا ن زشت در چادر شدیم
 ای خرد کو پند شکر خای تو
 دو رنست ایند مه چه شدهای تو
 و قت پند د یگرا نی های
 در غم خود چون ز نا نی وای وای
 چون به درد دیگران در مان بدی
 درد مہمان تو آمد تن زد ی
 پس از چندی برادران سه گانه رهسپار چین میشوند و روزگاری
 را در شهرهای گوناگون آن سرزمین به آواره گی سپری میکنند:
 این بگفتند و روان گشتند زود
 هر چه بودای یارمن آن لحظه بود
 صبر بگزیدند و صد یقین شدند
 بعد از آن سوی بلاد چین شدند
 و ا لدین و ملک را بگذاشتند
 را ه معشوق نهان برداشتند
 همچو ا بر ا هیم ادهم از سریر
 عشقشان بی پا و سر کرد و فقیر
 روزگاری سپری گردید و شاهزاده گان به تختگاه شهر یار چین
 رسیدند. اما برادر مهتر را جامه شکوایی قبا شده بود. برادران
 را پدر و دگفت و رو به ا یوان شاه نهادند:
 آن بز رگین گفت ای اخوا ن من
 زانتظار آمد به لب این جانمن

لا با لی گشته ام صبرم نماند
 مر مرا این صبر در آتش نشانند
 طاقت من زین صبور ی طاق شد
 واقع من عبرت عشاق شد
 من ز جان سیر آمدم اندر فراق
 زنده بودن در فراق آمد نفق
 آن دو گفتندش نصیحت در سمر
 که مکن زان خاطر خود را بیخبر
 وای آن مرغی که نار و ییده پر
 بر پرد در او ج وافتد در خطر
 در زمان بر جستگای خوشان و دواع
 انما لدنیا و ما فیها متاع
 پس برون جست او چو تیری از کمان
 که مجال گفت کم بود آن زمان
 آندر آمد مست پیش شاه چین
 زود مستانه ببو سید او زمین
 شاهرا مکشوف یکیک حالشان
 اول و آخر غم و زلزالشان
 میش مشغو لست در مرغای خویش
 لیک چوپان واقفست از حال میش
 شاهزاده پیش شه زانوزده
 ده معرفت شاه حالش شده
 گرچه شهعارف بد از کل پیش پیش
 لیک میگردی معرفت کار خویش

پس معرف پیشش شاه منتجب
دوبیان حال او بکشد لب
فر ما فروای چین شاهزاده را بنواخت و به کار گزاردن خویش
چنین گفت :

گفت شاه هر منصبی و ملکتی
کا لتمان شش هست یابد این فتی
معرف گفت که شاهزاده هیچ جا یگا هیرا و لا ترازد یدیه بانسی
کاغش شهر یار نمیداند و میخواهد از پاسداری این ایوان باشد :
گفت تا شاهیت در وی عشق کاشت
جز هوای تو هوا یی کی گذاشت
بند ه گیی کش چنان در خورد شد

گشاهی اندر دل او سرد شد
شاهی و شهراده گی در باختست
از پی تو در غریبی ساختست
و لی عشق را دستوری دیگر بود این آتش همواره پایا وزا یاک
هستی شاهزاده را به کام شعله های سرکش خویش سپرد :
حاصل آن شاه نیک او را مینواخت
او از آن خورشید چون مه میگذاشت

آن گداز عاشقان با شد نمود
همچو اندر گدازش تازه

جمله رنج و دوا دار نمید
نالد این رنج و کم افزون کنی

خو شتر از این سم ندی شتر بتی
زین مرض خوشتر نباشد صحت

مد تی بد پیش این شه زین نسق
دل کباب و جان نهاده بر طبق
گفت شه از هر کسی يك سربرید
من زشه هر لحظه قربا نم جدید
من فقیرم از زراز سرمرتشم
صد هزاران سر خلف داردم
با دو پا در عشق نتوان تاختن
بایکی سر عشق نتوان باختن
هر کسی را خود دو پاویك سراست
بازاران پاو سرتن نادراست
زین سبب هنگامه ها شد کلهدر
هست این هنگامه هر دم گرمتر
معدن گرمیست اندر لامکان
هفتدو زخ از شرارش يك دخان
روزی که او را به خاک میسپردند ، برادر کهترش بیمار بود
و تنها برادر میانین بر سر گوارویا مد .
شهر یار چین او را با زشناخت و بنواخت . در نهاد شهزاده
کهتر از مهر و نوازش شاه آتشی به فروزش آغا زید و در فروغ
این آتش توانست که راز هارا بی پرده بنگرد :
کوچکین رنجور بود و آن وسط
بر جنازه آن بزرگ آمد فقط
شاه دیدش گفت قاصد کین کیست
که از آن بحر ستو این هم ماهیست

پس معرفت پور آن پدر
 این برا در زان برادر خود تــــ
 شه نواز یدش که هستی یادگار
 کردار را هم بدین پر شش شکار
 از نواز شاه آن زارحنید
 در تن خود غیر جان جانی بدید
 در دل خود دید عا لــــ غلغله
 که نیا بد صوفی آن در صدچله
 ذره ذره پیش او همچون قباب
 دم به دم میگرد صدگون فتح باب
 باب که روزن شدی گاهی شعاع
 خاک که گندم شدی و گاه صاع
 صد هزار آن غیب پیشش شد پدید
 آنچ چشم محرمان بیند بدید
 آنچ او اندر کتب بر خوانده بود
 چشم برادر صورت آن بر گشود
 از غبار مر کب آن شاه نر
 یافت او کحل عزیزی در بصر
 بر چنین گلزار دا مــــ میکشید
 جز جزو ش نعره زن هل من مزید
 گلشنی کز بقل رو یدیک دست
 گلشنی کز عقل رو ید خرمست
 چون مسلم گشت بی بیع و شری
 از درون شا مدر جا نشی جری

قوت میخوردی ز نور جان شاه
 ماه جانش همچو از خو رشید ماه
 را تبه جانی ز شاه بسی ندید
 دم به دم در جان مستش میر سید
 آنگاه او را غروی در نهادید آمد و با خود گفت :
 که نه من هم شاه و هم شهزاده ام ؟
 چون عنان خود بدین شاه داد ؟ ام ؟
 چون مرا ماهی بر آمد با لمع
 من چرا با شمشیر ابرو تبسم ؟
 آب در جوی منست و وقت ناز
 نازغیر از چه کشم من بی نیاز
 سر چرا بندم چو درد سر نماند
 وقت روی زرد و چشم تر نماند
 زین منی چون نفس زاییدن گرفت
 صدهزاران ژاژ خاییدن گرفت
 شاه با چشم نهان خویش تیره گی نهاد اورانگر یست و زبان
 به سر ز نشوی گشود . شهزاده به گناه خود پی برد و بسیار شر-
 سار شد :
 شاه را دل درد کـــرد از فکر او
 ناسپاسی عطای بکراو
 گفت آخر ای خسرو ایاد ب
 این سزای داد من بود ای عجب
 من چه کردم با تو زین گنج نفیس
 توجه کردی با من از خوی خسیس

من ترا ماهی نهادم درکنار
 که غرو بش نیست تا روز شما
 در جزای آن عطای نو رپا ک
 تو زدی در د یسد ءمن خاروخا ل
 من ترا بر چرخ گشته نردبان
 تو شد ه در حرب من تیروکماز
 درد غیرت آمد اندر شه پدید
 عکس درد شما اند روی رسیا
 چون درون خود بدید آن خوش پسر
 از سیاه کاری خود گرد و اثر
 آن وظیفه لطف و نعمت کم شده
 خانه شادی او پسر غم شده
 با خود آمد او زمستی عقار
 زان گنه گشته سرش خانۀ خمار
 دید کان شربت و را بیمار کرد
 زهر آن ما و منی ها کار کرد
 جان چون طایوس در گلزارنا ز
 همچو جغدی شد به ویرانۀ مجاز
 همچو آدم دور ما ند او از بهشت
 در زمین میراند گوی بهر کشت
 اشک میراند او که ای هندوی ز او
 شیر را کردی اسیردم گاو
 کردی ای نفس بد بدارد نفس
 بی حفا ظی با شه فریاد رس

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

شکر میگرد آن شپید زردخده
 کان نزد بر جسم و بر معنی نـزده
 جسم ظا هر عا قبت هم رفتنیست
 تا ابد معنی بخوا هد شاد زیست
 آن عتاب ار رفت هم بر پوست رفت
 دوست بی آزار سوی دوست رفت
 گر چه او فتر اک شاهنشیه گرفت
 آخر از عین الکمال او ره گـرفت
 وان سوّم کا هلترین هر سه بود
 صورت و معنی به کلی او ربود (۲)

۲- بر بادی خا نواده ((آشر))

در آن روز پاییزی از راهای باریک و پر پیچ و خم روستایی
 سواره میگذشتم و به سوی کاخ (آشر) میشتافتم.
 هنگامی که به کاخ نزدیک شدم غروب آهسته آهسته از نردبان
 افقها فرود می آمد.

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

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

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

مردم سرزمینی که در پیرامون کاخ میزیستند به و یژه دهاقان از دژ دمان (آشر) بیزار بودند و (را در يك آشر) را مردی ترشرو، سبکمز و خود برترین بین میدانستند.

باری به در و دیوار کاخ چشم دو ختم و تلاش ورزیدم هراسها و اندیشه های بیمارگونه و بیچاره از خود برانم. رنگ دیوارهای کاخ بنا نا بر تابش آفتاب و دست اندازیهای پیاپی بادها و بارانها از میان رفته و عنکبوت، قلمرو فرما نروایی خود را در چهارسو گسترش داده بود. در بخش میانین کاخ از بالا تا پایین شگاف زشت چون دهن نیمه باز مردی نیشخند میزد. این شگاف به زخمی جریکین و عمیق همانند بود که گردش روزگار، هر آن بردردناکی و ژرفای آن بیفزاید. از راه باریک که کشتزاران پیرامون را با کاخ پیوند میداد به سوی دروازه بزرگ کاخ گام برداشتم و نوکری که گویی چشم در راه من دوخته بود، پیش آمد و افسار اسب را گرفت و مرا به درون کاخ رهنمون شد.

همینکه به منزل دوم گام نهادم، طبیب خانوادۀ گی (آشر) ها، که مردی رنگ پریده بود و در سیمایش هم آیه های خردمند پرا میشد

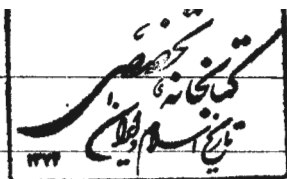
خوانند و هم نشانه‌های ابله‌ی را، به پیشوازم آمد و تا اتاق‌آشرف
با من همراهی کرد.

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

سالم بود، (را در يك آشرف) رانده بودم. سیمای او درد را ازای
چند سال به گونه‌ی شگفتی انگیز دگرگون شده بود.
آن سالان رنجور و رنگ پریده مینمود که دیدارش آدمیرا به یاد
رخساره‌مردگان میافکند و موهای شبق‌گون زیبایش به سپیدی
گراییده بودند. بینی نازک او که به بینی پهلوان همانندی داشت، بزرگ
و زشت شده بود. صدای پرفراز و فرودش بیا نگران آرامی جا
نکاه روانی او بود. او پس از چندی از بیماری خویش که آنرا امیراث
شوم‌نیاکان خود میپنداشت، سخن به میان آورد. او گفت که
دیر یست غذای بی نمک میخورد، لباس بسیار نازک میپوشد
و از بوی گل و رو شنی بیزار است. (آشرف) پیهم میگفت:

این بیماری در مان تا پذیر به زودی مرا خواهد کشت!

این زنده گی بی فروغ و یا و همراه به زودی نا بود خواهد کرد!
پس از ساعتی گفتگو با آگاهان همه جانبه‌یی که از پیشینه و چگونه گی
زنده گی کنونی او داشتیم توانستیم ویرا به گونه‌ی ژرفتر



بشنا سم . (آشر) بیچاره دو میان سپا هی از اشباح و کا بو سها
 میزیست و خرافه پرستی بیش از انداز ه کا را و را به دیوانه گی
 کشا نیده بود . اوسالها در این کاخ کهن و نیمه ویران زیسته بود
 و با همه ترسی که از زنده گی در این کاخ داشت آنرا چو نان یاد-
 گار گرانبهای نیاکان خویش ردوست داشت و اگر کسی او را به
 ترك کاخ اندرز میداد ، باخشم و پر خاش رو به رو میشد .
 گفتگوی ما دو همبازی روزگاران شیرین کودکی ، به درازا
 کشید . (آشر) از یگانه امیدزنده گی خویش ، از (ماد لین) خواهرش
 سخن به میان آورد . ماد لین بیمار بود و (آشر) میدانست که
 سوک شکیب ناپذیر او به زودی فرا خواهد رسید و آنگاه وی در
 این جهان بزرگ و عبوس ، تنهای تنها خواهد ماند . هنگامیکه
 (آشر) در باره (ماد لین) سخن میراند ، من از دروازه نیمه باز اتافی
 (ماد لین) را دیدم که از دهلیز گذشت و به بیر و ن کاخ رفت .
 در این لحظه ناگهان چشم با (آشر) دوختم بیچاره به تلخی
 میگریست .

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

من پیوسته میکوشیدم نام (ماد لین) را به هیچ رو بر زبان
 نیارم و داغ (آشر) را تازه نکنم او به گیتار و پس از آن به شماری
 از کتا بهای ماکاوی و کامیاتلاو چند کتا ب کفشنا سی و اسطوره
 های کهن افریقا ، سخت شیفته گی نشان میداد . رفته رفته دانستم

که هر گونه کوشش برای رهایی (آشر) از زندان و سواست و ما-
لیخو لیا، کاری بیپوده است.

سرا نجام فاجعه‌یی که (آشر) از فرار رسیدن آن میپرسید،
سایه شوم خود را بر کاخ فروافکند: (مادلین) مرد. پس از آگاه-
هی از مرگ دردناک او اندوهگین آسیمه سر به اتاق (آشر) رفتم
او از مرگ (مادلین) به اندازۀ بی‌ترسیده بود که نمیتوانست سخن
بزند. تنها توانست بگوید که پیش از به خاک سپردن (مادلین)
نعش او را تا دو هفته در یکی از زیرزمینهای کاخ نگاهداشته
گو یا رای طبیب خانوادۀ گسی‌چنین بوده و او میپنداشته که بیمار-
ی (مادلین) سرا نجام به خواب عمیقی مرگ گونه‌یی خواهد پیو-
ست و (آشر) را امید کمفروغی به آن واداشته که خواهر خود را
به خاک نسپارد.

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

هنگامی که تا بوی بر زمین می‌نهادیم، سرپوش آن بیجا
شد و من در روشنی خیره‌چراغ توانستم، روی (مادلین) را ببینم.
ناگهان از شگفتی بر جای خویش خشک شدم پنداشتم این رادریک
(آشر) است که در میان تا بوی فروخته. پنداری (آشر) داد-
نست در چه اندیشه‌ام و گفتم که وی و مادلین همزاد بوده
اند. وقتی که دروازه زیرزمین را بستیم و بیرون آمدیم، (آشر)

گفت که (ماد لین) دو باره زنده خواهد شد. او افزود که (آشر) هانخست دچار مرگ کاذب میشود. آنا نرا نبا ید پس از پدید ار شدن نشانه های مرگ به زودی به خاک سپرد.

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

ناچار برخاستم و چراغ را روشن کردم. ناگهان دروازه اتاق باز شد و (آشر) چراغی در دست درواستانه در پدیدار شد. چشمانش به گوشه های ترس آور برق میزدند و چهره اش به چهره مرده گان میمانست. با این هم از آمدن او شادمان شدم. (آشر) با صدایی لرزان گفت:

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

او به زودی می آید .

او از رفتار شتابزده من خشمگین شده است .

صدایی که شنیدم از زیرزمینی بود .

صدای شکستن تابوت ، صدای باز شدن در .

من آواز تپش قلب و نبض او را میشنوم .

و ناگاه (آشر) فریاد زد!

او ست ، او ست ، او دردهلیز است . او به زودی دروازه را باز

خواهد کرد . او ست

هنوز (آشر) سخنان خود را با پایا ن ترساند که دروازه باز شد

و ماد لین در آستانه در پدیدارگر دید .

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

و مویه میکرد . شکستن تابوت و پیروان آمدن از زیر زمینی کفن

او را بدین گونه خونین ساخته بود و از سرایش خون میریخت .

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

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

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

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

کاخ نفرین شده گریختم . در برون باران سیل آسا فرومیر یخت

طوفان بر درختها شلاق میکوبید به پشت سر خوش نگاه افکندم

کاخ کهن (آشر) در آتش سرخرنگی میسوخت به ناگاه شکاف

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

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

۳- برا بر گذار ی دو دا ستان:

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

ای برا دد قصه چون پیمانده است

معنی انلروی مثال دانه است

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

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

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

اشك میبارید هر يك همچومين

دست میخایید و میگفت ای دریغ

ماکنون دیدیم شه ز آغاز دید

چند مان سو گند داد آن بیدید

انبیاء حق بسیار است از آن

که خبر کردند از پایان مان

آنچ در آینه مبیند جوان

پیرا ندر خشت بیند پیش از آن

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

این سخن پایا ندارد آن فریق

برگر فتند از پی آن دژ طریق

بردرخت گندم منهی زدن

از طویله مخلصان بیرون شدند

گر نمیگفت این سخنرا آن پدر

ور نمیفرمود ز آن قلعه حنر

خود بدان قلعه نمیشد خیلشان

خو دنیا فتاد آنسو میلشان

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

اندرون خویش استغنا بدید

گشت طغیان ز استغنا بدید

که نه من هم شامو هم شهرزاده ام

چون عنا خود بدین شه داده ام؟

چون مرا ما هی بر آمد با لمع

من چرا با شم غبار پرا تبع؟

آب در جوی منست و وقت ناز

نا ز غیر از چه کشم من بی نیاز؟

زین منی چون نفس زایید ن گرفت

صد هزاران ژاژ خایید ن گرفت

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

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

کرده است :

اندر آن قلعه خوش ذات الصور

پنج در در بحر و پنجی سوی بر

پنج از آن چون حس به سوی ونگ و بو

پنج از آن چون حس باطن رازجو

ه : اندرز بزرگان و آزموده گان را نباید زیاده برد :

سهل دانستیم قول شامرا

وان عنا یتهای بی شامرا

نك در افتادیم در خند ق همه

گشته و خسته بلایی ملحمه

تکیه بر عقل خود و فر هنگ خویش

بود ما ن تا این بلا آمد به پیش

بیمر ض د ید یم خویش و بی زرق

آنچنانك خویش را بیمار د ق

علت پنهان چنین شد آشکار

بعد از آنك بند گشتیم و شکار

این سزای آنك تخم جهل کاشت

و آن نصیحت را کساد و سهل داشت

اعتمادی کرد بر تد بیر خویش

که بر م من کار خود با عقل پیش

تر ك مکر خو یشتن گیرای امیر

پا بکش پیش عنایت خوش بمر

این به قدر حیلۀ معدود نیست

زین حیل تاتو نمیری سود نیست (۵)

ود هبا پیا مد د یگر که یاد کرده آنها سخنرا به در از امیکشانند.

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

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

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

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

رو همواره از خواننده میخواهد که پوسته سخنرا بشکافد و به

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

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

(عمر و یک واوی فزون دزیده بود) و از این رو زید را و رازد. شاگرد این پاسخ را ست پنداشت و آنرا پذیرفت :

گفت نحوی زید عمر واقعاً ضرب

گفت چونش کرد بی جرمی ادب؟

گفت این پیمانۀ معنی بود

گند می بستن که پیمانۀ استرد

زید و عمر و از بهر اعراض بست ساز

گرد رو غست آن تو با اعراب ساز

گفت نه آن من ندانم عمر و را

زید چون زد بی گناه و بی خطا

گفت از ناچار و لاغی بر گشود

عمر و یک واوی فزون دزدیده بود

زید واقف گشت دزد شراب بزد

چون زحمتش بر داورا حد سزد

گفت اینک راست پذیر فتم باجان

کز نما ید را ست در پیش کژان

* * *

ابلهان گویند کاین افسانه را

خطبکش زیر ادر و غست و خطا

در میان شیر و گاو این دمنه چون

شدرسول و خواند بر هر دو فسون

تا همی گفت آن کليلة بیـزبان

چون سخن نو شد زد منۀ بیـبیان

و ربدانستند لحن همـدگر

فهم آن چون کرد بی نطقی بشر

ای برادر قصه چون پیمانه است

معنی اند روی مثال دانه است

دانه معنی بگیرد مـرد عقل

نگرد پیمانۀ را گر گشت نقـل

واما ادگار الن پو در (بربادی خا نواده آشـر) انسا نرا بیگانه یی

بیندار د، که نمیتواند با جهان بیرونی پیوندی داشته باشد. در

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

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

که به انسا نه مهر ورزد، بلکه میخواهد از تنها یی بگریزد.

اما آدمی تنها یی نیز تشنه زنده گـیست. چون را هی برای

گریز از تنها یی نمییابد، میخواهد زنده بماند.

اگر خود کشی نمیکند از آنروست جهان آنسوی مرگ را به درستی
 نمیشناسد و از آن هـرا سـ دارد . درست ما نند ((هملت)):
 «در آن خواب مرگ آگین
 چی کاب و سی در پیش خوا هد بود ،
 بدان هنگام که جسم فانیرا به دور افکنده ایم .»

(شکسپیر - هملت)
 ((را در يك آشر)) آفریده ییست درو نگر اكه خود را گرفتار
 سر پنجه جبر توار شمپنداردن فی جهان بیرون ، آرا مش روانی
 او را بر هم زده است . او به دنیای بفر نج درون خو یش پناه برده
 است و شیفته این دنیا ست . اما اندك اندك در یافته است كه
 نمیتواند جهان درون خود را نیز چون جهان بیرونی بشناسد .
 گو یی این سروده الیوت در باره (را در يك آشر) ادگار الن پو پدید
 آمده است :

تصویری بی شکل سایه یی بیرنگ
 نیرویی مفلوج و جنبشی در سكون
 (بر بادی خانواده آشر) در واقع باز تا بیست از شکنجه ها و رنجهای
 درمان نا پذیر روانی ادگار الن پو . در سروده ها و نوشته های این
 شاعر و نویسنده جوان مرگ كه وحشیگری و ابتذال چیره بر جامعه
 و كشورش دنیای کرا نمند و كوچك يك انسا نرا در نگا هش به بزرگی
 و پهنای جهان نا کرانمند هستی جلوه گرساخته بود ، بیشتر ینه به
 کا خهای کهن ، ایوانهای متروك و در هم شكسته و شهرهای ویران ،
 مردا بها و سردا بها ی هراس انگیز و اشباحی كه در دهلیزهای
 خانه های کهن در رفت و آمد اند بر میخو ریم .

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

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

The Golden Castle, New York, 1976, P. 96. (۱)

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

((بروید ایشا را بنمایید آن خندق پر سر برید که هر که خوا-
ستگاری کرد و نشان دختر نیاورد ، حال اوچی شد . رفتند ، دیدند
خندق پر سر بریده . پسر بزرگین دعوی کرد که من نشان بیاورم .

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

صبر با عشق بس نمی آید

صبر فر یاد رس نمی آید

صا بری خوش و لایستیست و لیک

زیر فرمان کس نمی آید

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

(رك: مآخذ اقصص و تمثيلات-مثنوی ص ۲۱۷)

۳- از مجلد دوم

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

ترجمه شد.

۴- به پنداشت پیشینیا ن پنج حس باطن عبارتند از: خیال، شهود، عقل، اراده، عاطفه.

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

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

عمر با تو قدح زدیم و نرفت و نچ خمار ما
چه قیا متی که نمیر سی ز کنار ما به کنار ما

- ۱ -

میگویند شاعران بر دو گونه اند :

نخست آنها نی که به پیشوا از واژه های بی حجم ، بی مفصل ، مرده
و گندیده میروند .

دو دیگر آنها نی که واژه ها خود شتابان ورقصان با حجمها و بار
های از عشق ، اندیشه ، نماد و تصویر ، فرا سوی بینی و آینده
نگری به پیشوا از آنها میشتابند .

بیگمان جلال الدین محمد از گروه دوم است . در شعر او واژه ها آفر-
یده های استند روا نمند و در پویه و شتاب ، راه میپیمایند ، سخن

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

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

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

هم همه چیز را به نهفتن میگشایند و هم همه چیز را مینمایانند و به اضعا ف مینمایانند ، به ناشناخته ها و نادیده ها ، هستی و تجسم میبخشند .

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

-۲-

با خود بیگانه گی

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

گاه گاهی انگاره های انسان و فرآوردده های کار او، چنان دامنه و نیرویی میابند که از عرصه اختیار او بدر میشوند و مستقل از اراده وی بر او فرمان میرانند و این آغاز بیگانه گی آدمی با خویش است. فویرباخ سازمان مذهبی را سرچشمه با خود بیگانه گی انسان میانگاشت. هارنیش که این مفهوم را از هگل و فویرباخ گرفته بود آنرا در معنایی گسترده تر و ژرف تر به کار برد. بر پایه اندیشه او با خود بیگانه گی حالت و هنجار کیسیت که بنا بر تاثیر عوامل گونه گون محیط پیرامون خویش، نمیتواند از خود فرمان برد. زیرا دیگر بر خود اختیار ندارد و بی آنکه آگاه باشد به شیء مبتدل شده است. او برده اشیا است، به ویژه برده پول و هر آن مفهوم ارجناک و برین «بودن» را در آستانه «داشتن» قرار نمیکند (۲).

به گفته دو این یوینر، هارنیش بر آن بود که در فرآیند کار، فعالیت انسان به یاری وسایل کار، آن دگرگونیهایی را که ایجاد آنها از پیش مورد نظر و توجه بوده است در محمول کار پدید می آرد. هر فرآیند با فرآوردده به انجام میرسد. هر فرآورده يك ارزش مصرف است. به بیان دیگر هر فرآورده ماده ای طبیعیست که بر پایه نیازمندیهای آدمی دگرگونی پذیرفته است. کار فرآیند نیست میان انسان و طبیعت و به يك سخن کار همواره فعالیت بارور و بیگانه شده است.

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

ضمن نوعی احساس برتری درمن است. زیرا در این حال «دیگری» يك مشیت حرکات بدن و قیافه مبدل میشود. اما کافیسیت او متوجه نبود «من» گردد تا ناگهان وضع معکوس شود. یعنی این بار من را چون «نفس مدرک» دومینا بسم و این اوست که میتواند به نوبه و در مرا «شنی» تلقی کند. و اگر ناگهان متوجه شود که من توجهی بر عادی به او دارم ما هر دو به نوبه خود احساس نا راحتی میکنیم و نشان میشود. اما حتی موقعی که نگاه شخص دیگر حاکی از هیچ نوع نیت پر خاشخو یا نه و عتاب آلوده نیست «سر ما به معنوی» مرا من میگیرد و من در عین حال که برای خود «من» هستم برای دیگری بر هستم». (۳)

بر گردیم به هگل و پیدا یی بلخود بیگانه کی از چشم انداز بدیدار مناسی او :

پنداشت هگل یکی از ویژه گیهای شناخت انسان است. به پدیده ها شکل ملموس و محدود میدهد و آنها را جدا از مدیگر میندازد. این ویژه گی را در مورد مفهومیهای مجرد میتواند نگارنده تر بنگریم و بررسی کنیم. مثلاً پوشش را از ماده جدا میندازیم میگوییم: ما شین در گرد شراست، یا آب جریان ندارد.

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

-۲-

هگل این حالت را «شیء زده‌گی» میخواند .
 از دید گاه هگل شناخت به هیچ روی فردی نیست بلکه همواره اجتماعی و تاریخیست
 شناخت ما بیرون از پیوند اجتماعی انسانها هیچگونه مفهومی ندارد (۵) سرشت و ماهیت جامعه در پیوند انسانها تجلی میکند و پیوند انسانها نیز بدون تفاهم یعنی انتقال اندیشه از انسان به انسان دیگر ، معنای اجتماعی ندارد .
 بدینسان به نظر هگل پر درخشش ترین مظهر جامعه زبانی است و البته زبان به معنای بسیارگسترده کلمه . اما برای وجود زبان و به گونه کلی برای اندیشیدن ، نخست هر اندیشه باید محمل داشته باشد و این محملها همان حدهایی هستند که در آمیخته آنها زبان را میسازد . دو دیگر این محملها باید عام باشند یعنی وابسته گان یک جامعه مشخص ، باید آنها را به عنوان نشانه و نماد اندیشه ویژه بشناسند . بنابراین شناخت باید ناگزیر پیوسته ضرورتها ی «محملیابی» ، «نمادپذیری» و «شکلپذیری» باشد این ضرورتها خوانند که باید محملها ، نمادها و شکلها نخست ملموس ، مشخص و جدا از همدیگر شوند و این همان «شیء شده گم» است . سپس این محملها و نمادها باید ثابت و بادوام باشند و در برابر پذیرش دیگر گوئیها سرسختی نشان دهند . زیرا در غیر آن نمیتوانند عام باشند و این سرچشمه با خود بیگانه گیوشیء زده گی شناخت است . (۶)

- ۳ -

بت زبان

جستجوگران تاریخ و پیشینه جها ن نگرینها و آنانی که ذهن

و نگر و چراجوی دارند، اسطوره برج بابل (۷) را خوانده اند . ولی باید پذیرفت که در این اسطوره حقیقت والا و درخششناکی نه است . به گفته یکی از زبا نشناسان ، زبان آن گونه در تار بود زنده گی ما در آمیخته است که گروهی با تنک اندیشه گی وجود ابدی می نگارند . همانگونه که خوردن ، آشامیدن و خوابیدن یس از بدی می نگارند و از این رو به دشواری میتوانند مجسم یند که اگر زبان از جا معانسانی گرفته شود ، جا معه ، تاریخ تمدن ر هنگ بشری با چه سر نوشت فاجعه آمیزی روبه رو خواهد شد . (۸) امروزه گروهی از فلسفه پژوهان و زبان نشاسان بر آنند که ن با این همه ارجنا کی خویش ، گاهگاه صورت پدیده ها و اشیاء را رگون میسازد و حتی آنرا مانع یا حجابی در راه تفاهم راستین ن انسانها میندازند . بسخن دیگر زبان یکی از سرچشمه با خود بیگانه گیست . برای اینکه زبان دستگا هی از نه هاست . نشانه چیست؟ (هر چیز که نماینده چیز دیگری خودش باشد) (۹) نشانه را بر سه گونه دانسته اند :

۱ - نشانه تصویری : نشانه ییست که میان صورت و مفهوم ، همگونی عینی و تقلیدی باشد چون نقش مار که بر مارو عکس که صاحب عکس و نقشه جغرافیا که بر بخشی از زمین دلات میکند .

۲ - نشانه طبیعی : نشانه ییست که میان صورت و مفهوم آن ، پیوند جوارری یا تماس باشد . چون رابطه میان دود و آتش ، جای پای فتنار ، تندی ضربان نبض و تب .

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

قرار دادی ، اکتسابی ، نه ذاتی و خود به خود ی . (۱۰) چنانکه دلالت
شبهه اسب بر معنای اسب که اگر مسبوق بر قرار داد تصریحی یا
تلویحی میان گوینده و شنونده نباشد ، دانسته نخواهد شد
یا دلالت نور سرخ در سر چهار راه بر ممنوع بودن عبور . (۱۱)
نشانها چون سکه یی دو رویه است که یک رویه آن بر رویه دیگر دلالت
میکند . چون شکل گفتاری یا ترشنتاری اسب بر معنای اسب . رو
نخست ((دال)) رویه دوم ((مدلول)) و پیوند میان آنها ((دلالت
نا میده میشود . مدلول بنا بر پنداشت بسیاری از منطقیان
با شیء بیرونی یکیست . اما باید نسبت که مدلول (یا معنی)
مورد واژه گان همان شیء بیرونی نیست بلکه بر آن دلالت میکند
در کلمه «رختخوا ب» نمیتوان خفت و کلمه «سر که» ترش نیست (۱۲)
پس برای رسیدن از نشانها به شیء بیرونی باید از دو مرحله
دلالت گذشت :

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

باز هم به گفته یو بنر هر چه به سوی سید هدم تاریخ پیش برود
هرگز به نشانها و قرینه یی نمیرسیم که گواه زیست منفردانه

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

فرا نسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) هیگفت: کژاند یشی از پرستش
بت های جنس، بت های کشف، بت های نمایش و بت های بازار بر
میخزد. ((بت)) در زبان فلسفی او نماد یست از تصور های باطل
در باره پدیده ها و اشیاء. به پنداشت بیکن بت های جنس یا بت های
قبیله گمراهی ها ییست که همه آدمیان دچار آنها میشوند.

زیرا خواست انسان را به خطامقیاس اشیاء دانسته اند.
بر عکس همه مدرکات حسی و ذهنی به انسان برگردد نه به
جهان. زیرا ذهن انسان مانند آینه ییست که اشیاء را به هنجار
خاصیت خود نشان میدهد و شکل چگونگی اصلی آنها را انیمنماید.
بت های ((کشف)) لغزشها و اشتباهات شخصی و فرد یست.
به پندار بیکن در نهاد هر کس کشفی وجود دارد که فروغ طبیعت
را منکسر میسازد و تجزیه میکند این ((کشف)) صفات شخص او-
ست که از طبیعت و آموزش و ساختن روانی و جسمی وی سر
چشمه میگیرد.

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

مفهو ممهای لایتنا هی^۱ به کار میبرند با این همه کسی معنای لایتنا هی را نمیداند . (۱۶)

از سوی دیگر به قول پژوهشگری «نهاد ها و قا عده های زبانها همواره از عمو میت و قا طعیت بهره ور نیستند . توار دوا استثناء ها ی سما عی همیشه کار برد عمو می قوا عد زبا نها را بر هم میزنند . مد تنها یی از عمر هر نسل صر ف آمو زش چگو نه گی بی قاعد ه گیها ، سما عیها و استثناء ها به نو آمو زان و بیگانه گان میگر دد . به گونه مثال ما ((بد)) و ((خوب)) را به فرزند خود می آموزیم . بعد کار بدی از او سر میزنند . به او میگوییم:

— از این کارت بدم آمد

و او میگوید :

— اما آن کار ((خوبم)) آمد .

عمل بد قبلی او را موقتا به فرا مو شی میسپاریم و به تصحیح او — یا درست تر بگو ییم به لزوم عدول او از منطق زبان مبادرت میورزیم :

— نگو ((خوبم)) آمد ! بگوخو شم آمد ! ((خوبم)) آمد غلط است .

— چرا نگو ییم ((خوبم)) آمد؟ مگر شما نگفتید بدم آمد ! بد ، خوب ، بدم آمد ، خوبم آمد !

— به هر حال . نباید بگو یی ((خوبم)) آمد . باید بگو یی خوشم آمد. (۱۷)

بگذار از چشم انداز روانشنا سی به مسا له زبان بنگر یم . آیا بیماری ((تورم)) نهادهای دستوری و ((تورم)) واژه ها در آفر ینش

دلهره ، نگرا نی ، هراس ، پسر خا شگری ، روان رنجوری و نا
 هنجار اندیشی تا کدام اندازه موثر است ؟
 آیا هنگام آن فرا نر سیده است که بحث روا نشناسی زبان و زبا -
 نشناسی روان در پیوند با مسائل ((با خود بیگانه گی)) و پرستش
 بت زبا ن یک بار دیگر برانگیخته شود ؟
 چند دشواری دیگر :

الف : سده ها ست که انسان خوا ستار و جستجو گر جنبشهایی
 جها ن فرا گیر است .

اما به گوا هی تاریخ هر جنبش همینکه از پهنه آفر ینشگاه خو یش
 گام فرا تر نهاده در عرصه محدود زبانی بو می زندانی شده و سر -
 انجام دچار سوء تعبیر ها ، سوء گزار شها ، واژه پردازیها و سوء
 فسطایی گر یها شده است . تا هنوز به درستی روشن نیست که
 ترجمه عهد عتیق و عهد جدید ، اوستا ، ویدا و باز مانده اندیشه
 های مردانی چون کنفوسیوس و بودا و ابر مردان با پیام دیگر تاجچه
 اندازه به پذیرش همه گانی روبه گردیده و به عنوان ترجمه یی
 اصیل و معیاری و بدون کمتر ینا همگونی با متن اصلی پند یرفته
 شده است . (۱۸)

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

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

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

ب : آیا میتوان اندیشه را بدون زبان بیان کرد ؟

بحث تفاوت زبان و اندیشه از روزگار ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م)
آغاز شده است و تاکنون ادامه دارد . انسان گاهی برق آسا در
پیرامون چیزی میاندیشد . آن را بررسی ، نقد یا نفی میکند و یا
هیچدیرد .

لیکن هنگامیکه میخواهد همان اندیشه و یژه را به زبان آورد یا
بنویسد ، در مییابد که باید چند دقیقه سخن بزند یا بنویسد و چه
بسا که بیشترینه به ناخرسندی اندر میشود که نتوانسته است
واژه ها یا تعبیرهای مناسب برای نمودن اندیشه خویش بیابد . (۲۰)
اگر انسان بتواند بدون کارگیری از واژه گان بیندیشد ، چسان
خواهد توانست که اندیشه خود را رها از قید زبان و زمان محدود
سازنده آن به همگان خویش منتقل سازد و یا اندیشه آنان را دریابد ؟
رها یی منطق - دانش بررسی نهاد های اندیشه از زبان ،
عموماً احساس میشود است . منطق ریاضی یا منطق سمبولیک
که در فجر سده بیستم چون نوزادی به خانواده دانشهای
انسانی افزوده شد ، باز هم دانشی اختصاصی تر از منطق صوری
- منطق وابسته به زبان - بود و تنها برگزیده گان قلمرو علم
میتوانستند از آن بهره گیرند . ((هر کارشناس منطق سمبولیک
اگر چه به گونه یی رمز و ارمه جمله ها را با نشانه های خاص به کار
میببرد لیکن او خود ناچار باید به زبان مادری خویش یا به زبانی که

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

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

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

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

-۴-

در زیر چتر آبی اشراق

گاه گاهی زبان به مثابه ابزار خویش شدن بر تر بینی گروه ها ، قبیله ها ، ملت ها و یا دسته یی خود کامة به تلاطمهای دست یاب زیده است تا کوس جها نستان را بر بام تاریخ به صدا آرد .

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

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

اما امروز این زبان چون مرده‌شکو همنده در تا بوت عظیم تاریخ خوا بیده است .

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

چرا باید کلام آفریدگار در شهر بند زبان لاتین، محصور بماند؟

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

جلال‌الدین محمد چندسده پیشتر از لو تر در پیرامون مسالیه دسوار و بغرنج زبان، در باره‌ها همگونی از باورها و درك زبان بیگانه، در باره اینکه زبان می‌تواند چون ابزار بی‌دست سیطره جوانان خویشتن بر تر بین مردم کار برد قرار گیرد و سرانجام در باره اینکه زبان یکم از سر چشمه‌های با خود بیگانه گیسست (۲۲) سخن را ندهد و از نا همزبانی و ناهم‌لی یکی از هم اندیشان و هم‌آرامان نا نالیده است. بگذار این اندیشه‌ها را از زبان او بشنویم. البته برای اینکه درسنگ‌الاهای پر فراز و نشیب تاریخ در جابزنیم. برای اینکه غرور به بالشی جاودانه اندیشه انسانی در با غستان خاطر ما بالنده و بالنده تر شود.

چار کس را داد، مردی يك درم

آن یکی گفت این به انگوری دهم

آن یکی دیگر عرب بد گفت لا

من عنب خواهم نه انگور ای دغا

آن یکی ترکی بدو گفت این بنم

من نمیخواهم عنب، خواهم از م

آن یکی رومی بگفت این قیل را

تر لکن خواهم استا فیل را

در تنای ز آن نفر جنگی شدند

که ز سر نامها غافل شدند

مشت بر هم میزدند از ابله‌ی

پر بدند از جهل و زده نشسته‌ی

صاحب سری عزیزی صد زبان

گر بدی آنجا بدادی صلحشان

پس بگفتی او که من زین يك درم

آرزوی جمله تان را میخرم.

چونکه بسیار ید دل را بی‌دغل

این در میان میکند چندین عمل

يك در میان میشود چار المراد

چار دشمن میشود يك زاتحاد

گفت هر يك تان دهد جنگ و مراق

گفت من آرد شما را اتفاق

پس شما خاموش باشید انصمتوا

تاز با تنان من شوم در گفتگو

گر سختنا ن در تو ا فقی موثقه است

دراثر ما یه نزاع و تفرقه است

گرمی عاز یتی ند هدا ثر

گرمی خا صیتی دارد هنر (۲۳)

پیشتر گفتیم که مدلول ، همان شیء بیرونی نیست ، بلکه برآن دلالت میکند . در واژه رختخوا بنمیتوان خفت و واژه «سر که» ترش نیست . بسیاری از فلسفه گرایان ، زبا نشناسان ، نشا نشناسان و کلمه شناسان امر و زین باختر در پیرامون این مسأله سخن را نداده اند . بگذار بنگریم که اختردو ر دست این اندیشه در فضاهای چند بعدی شعر جلال الدین محمد چسان درخشیده است :

آن غریبی خانه میجست از شتاب

دوستی بردش سوی خانه خراب

گفت او این را اگر سقفی بدی

پهلوی من مرا ترا مسکن شدی

هم عیال تو بیاسودی اگر

در میان نه دای شتی حجر دگر

گفت آری پهلوی یاران بهست

لیک ایچا ن در «اگر» نتوان نشست (۲۴)

گفتگوی نحوی و کشیتبان (دفتر اول مثنوی) نمود ارتخطئه

«نحوی گری» است و تخطئه «نحوی گری» و خواست بر

توانی برخمد فور ما لیسم و از خود بیگانه گی قومی و بیریشه گی (۲۵)

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

مردمی و ستر و نی ، این جویند دبی هر اس آذر خشان بر تیغ کون

هسار، این زدا، یند ۛز نگار روانها و زبا نها، این سو گنا مه سرای
انسا نها یی که در یلدا ی تار ینخ به قول رو من لان بی سرو صدا
چون سنگریزه های بی بهای بی به چا هسار مرگ افکنده شد ند،
این هجا پر داز رو سپیان مذکری که از کنار فاجعه ها محتاطانه
گذشتند، گرامی باد.

یادداشتها و حاشیه ها :

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

۲- هما نجا .

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

۴- خامه یی، د کترال نور، آیدیا لیسم، پوز تیویسم و انکار دنیای
خارج، نگین، ش ۱۲۷، سال ۱۱، ص ۱۶.

۵- هما نجا .

۶- هما نجا .

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

- بیا بید تا خشت ها فرورزنیم.

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

— بیا یید برای خود شهر ی بنسـانـهـیم و بر جی که سرش به آسمان
فرا رسد و نامی برای خویشتن بیا ییم ، مبادا که بر فرا خنای زمین
پرا گنده شویم .

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

دیگر پس از انجا م هیچ چیز ی روی بر نخواد هند تا فت . پس
اینک فرود آییم و زبان ایشان را درجا مشوش سازیم ، بد انسان که
دیگر سخن یکندیگر را درك نتوانند و یهوه آنان را از آن جایگاه
بر سرا سر زمین پرا گنده ساخت و از آن روی آن جا را با بل نـاـ
میدند . چون در آن جا یهوه زبان تما می مردم زمین را مشوش ساـ
خت) «عهد عتیق — سفر آفرینش»

۸— باطنی ، محمد رضا ، مسایل زبان نشناسی نوین ، ص ۱۲
۹— نجفی ، ابوالحسن ، زبان چیست ؟ ما هنا مه آموزش —
و پرورشش ، ش ، ۷ ، د ورده ۴۴ ، ص ۴۰۸ .

۱۰— هما نجا . ص ۴۰۹

۱۱— هما نجا

۱۲— هما نجا

۱۳— هما نجا

۱۴— هما نجا ، ص ۴۱۰

۱۵— هما نجا

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

۱۷— صاحب الزمانی ، دکترنا صرا الدین ، انسان و انقلاب

زبان ، نگین ، ش ۱۲۸ ، سال ۱۱ ، ص ۵۷ .

۱۸- هما نجا ، ص ۵۵

۱۹- هما نجا

۲۰- هما نجا

۲۱- هما نجا

۲۲- در بخش دوم این مقاله گفتیم که واژه «با خود بیگانه گی» در روزگار هگل وارد فرهنگ فلسفه شده است ، ولی باید در نظر داشت که واژه با خود بیگانه گی نه گی نه مفهوم با خود بیگانه گی.

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

۲۴- هما نجا ، ص ۲۳۵.

۲۵- انسان و انقلاب زبان ، ص ۱۱

آن یکی نحوی به کشتی در نشست

رو به کشتیها نهد آن خود پرست

گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا

گفت نیم عمر تو شد در فنا

دل شکسته گشت کشتیها نرتاب

لیک آندم کرد خامش از جواب

باد کشتی را به گردا بی فکند

گفت کشتیها نبدان نحوی بلند

هیچ ندانی آشنا کردن بگو

گفت نیای خوش جواب برو

گفت کل عمرت ای نحوی فناست

زانکه کشتی غرق این گردا بپاست

(مثنوی ، دفتر اول ، ص ۱۴۱)

فرد بیان آسمان

تو هنوز نا پدید یی تو جمال خودندید یی
سحری چو آفتا بی زدر و ن خود بر آیی
جلال الدین محمد

— یاد دا شتهایی در باب چندید گاه علمی و فلسفی در مثنوی و
ودیوان شمس —

مثنوی و دیوان شمس دو بنا ی شکوهند ه در پهنه اندیشه انسا-
نیست. هر خشت فرازین این دو بنا به دست توانای اندیشه
سالاری بر خشت فرودین نهاده شد ه که هیچگاه از گرامی ترین
همراهان زند ه گاه نی خویش- جستجو ، اندیشیدن و آزمودن
— پیوند نگسته است .

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

من شهر یارم و تو نیز شهر یاری . اما پایایی فرمان روائی
تو تا هنگامیست که چشمها نت گشود ه است . ولی فرمان روائی
من آنگاه آغاز میشود که چشم برهم نهم . (۱)

و نیز خوانده ایم که او در نوجوانی با گز از شکر سیمرخ (۲) دیدار
کرد ه ، از در ویش پاکیزه روان تر مزی را ه سر زمین میقات را آمو-
خته . بنا بر نبشته گروهی از پژوهشگران از اندیشه و رزستر گ
ابن عربی فلسفه و کلام فرا گرفته (۳) بر چکاد شعر سنایی شگفتن
لحظه های اشراق را به نگرش نشسته ، شمس این سازنده ویر-
انگر و ویرانگر سازنده او را به نرد بان آسمان رهنمون
شده . خود عمری خوار شده ، نوشته ، اندیشیده هستی انسان
و فر از و فرود های زنده گی او را فکا وانه نگر یسته ، بر تنهایی
سپیده اری که در انبو ه نخلستانها باز هم تنه است ، بر چشمه سارانی که
میخشکند و بر زنگار ز بانها و روا نها گریسته و مشک آما سیده
نا مرد می وابتدال را بانیشتر طنز به رسوائی کشا نیده است . از همین
روست که شعر واندیشه در سروده های او جدا نا شد نی هستند
و باز هم از همین روست که سروده های او را میتوان فر آورده تکامل
طولانی اندیشه و شعر فلسفی و عرفانی و تبلور پر در خشش
ترین شیوه ها و شوگردهای اندیشه و شعر فلسفی و عرفانی در نظر گر-
فت .

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

درین قلمرو هیچ چیز گنگ و خاموش نیست .

نی از جدا یها مویه میکند ، آب آلوده گان سخن میراند . آتش به نگو هس جبرود بیداد گرز بان هیگشاید ، خانه با خانه خدای در گفتگو ست ، پشه از ستم باد مینالد ، طوطی با زار گان به طو - طیها ی هند ، پیام میفرستد (۴) و پیشوایان و سالاران آیینهای گوناگون ، مشایبان ، اشراقیان ، طبایعیان ، رواقیان ، هواخواهان جبر ، گراینده گان اختیار ، راه شناسان کلام ، عرفان ، فلسفه و اختر شناسی به گفتگو نشسته اند . گاه از جنگا و ران ، پهلوانان پارسیان ، کشا و رزان تمهید ست برهنه پا ، غلامان و کنیزکان سخن ها می شنوی و گاه چهره های پلشت و مسخ شدۀ قوادان ، دژ - خیمان ، غلامباره گان و خواجاسرایان را امیبینی

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

و اما اگر مثنوی نمود دار نوخیز آموزشی (Didactic) شعر جلال الدین محمد است و گاه ها در این کتاب ، کوششهای ذهنی او به گونه ی استدلالی بیان میشود ، در دیوان شمس همه اندیشه ها و زمینه ها فکر و صبغه عطفی دارد . و آشکار است که اگر پیچیده ترین مفاهیم علمی بتوانند در نهاد شاعر ، صبغه عطفی اختیار کند ، میتوانند بنیادپا کیزه ترین شعرها قرار گیرد . و برعکس اگر زنده ترین و طبیعی ترین مفاهیم هستی و پیوند های

انسانی، با ذهن منطقی و بیامن منطقی تصویر شود، کمتر از جوهر شعر ی بهره خواهد داشت.

در این جستار در باره شماری از دیدگاههای علمی و فلسفی مثنوی و دیوان شمس، سخن میرانیم و جلال الدین محمد را یک بار دیگر میستاییم که سده های پیش از این به دریافتهای چنین شگرف دست یافته است.

اندیشه های ارسطو در باره اختر شناسی در (میتا فزیک لاند)، (فزیک)، (در باره آسمان) و در تفسیر «سیم پلیکوس» بیان شده است. ارسطو اندیشه افلاک متحد الامر کز را حتی پس از آن که به دست، کالیپوس (۵) تکامل یافت سزاوار پذیرش نمیدانست هیت (Heath) در این باب مینویسد:

«ارسطو از راه واقعینی چنان میاندیشید که باید، منظومه را به صورت دستگاهی در آورده که در آن افلاک مادی به صورت قشرهایی درون یکدیگر باشند و هر یک به صورت میکانیکی بردیگری اثر گذارد. مسأله آن بود که یک منظومه کروی را برای خورشید و ماه و همه سیاره ها به جای منظومه های جدا جدا برای هر جرم فلکی قرار دهد. به این منظور در میان افلاک اصلی متوالی دسته های از افلاک را منفعل (Reacting) تصور کرد. مثلاً از حل که به وسیله مجموعه چهار فلک متحرک است، سه فلک منفعل دارد که اثر سه فلک آخرین را زایل کند. برای آنکه خارجی ترین فلک را به صورتی در آورده که در میان چهار فلک مانند فلک اول، کار کند و سبب حرکت سیاره های بین تر میشود. در منظومه کالیپوس روی هم رفته سی و سه فلک وجود داشت و ارسطو بیست و دو

فلک منفعل بر آنها افزود و شمارهٔ افلاک به پنجاه و پنج رسید. (۶)
این نشانه‌ی از شیوه تفکر ارسطو است. او برای آنکه نمودار
دارای ابعاد واد و ملموس از گردش سیاره‌ها به میان آورد، پیچیده
گیاهی‌نا به هنجاری را در این فرآیند وارد ساخته است. در مورد
این که ارسطو تا کدام اندازه به وجود مادی افلاک متحدالمرکز، باور
مند بوده است، گواهی نمیتوان یافت. ولی از آنجایی که او مفاهیم میکا-
نیکی را جاگزین مفاهیم هندسی ساخته، کاوشگران را به پذیرش
این موضوع گرایان میسازد.

اندیشه‌های نجومی ارسطو را نمیتوان از اندیشه‌های فزیک
او جدا ساخت، و از این روش‌ها و روش‌هاست که آنها را در مجموع مورد
بررسی قرار دهیم:

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

الف- حرکت مستقیم.

ب- حرکت دورانی.

ج- حرکت آمیخته.

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

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

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

پس از آنکه دانش هند سه در اسکندریه با لنده گی یافت و سیله تکامل دیگر رشته های علوم گردید و نقش ابزاری را بر عهد ه گرفت که به دست یاری آن، میشد پرد ه های تاریکی را کنار زد، بدون هیچ تردیدی اگر ریاضیات روز تا روز تکامل نمیافت نجوم به همان صورتی که در بابل و مصر داشت یعنی مجموعی از رصد های متفرق و بدون مود کاربرد عملی باقی میماند.

(ار یستارک (Aristargue) که در سال سی و یک قبل از میلاد در شهر ساموس به جهان آمد و در جوانی به اسکندریه رفت، بر آن بود که خورشید در مرکز عالم است و زمین، در مدت یک سال به گرد آن دو زان میکند. او در کتاب خویش به نام (عظمت و فواف صل خورشید و ماه) نوشت که محور زمین روی مدار و را آن خود انحراف دارد، ماه به دور آن میگردد و ستاره گان به مراتب بیش از خورشید از ماه دور تر اند. (۸) علاوه بر این برای نخستین بار ار یستارک با چیره دستی تمام، قضیه فیثاغورث را برای محاسبه فاصله زمین و خورشید به کار برد. با آنکه ابزار های اندازه گیری او به غایت ابتدایی و نارسا بود، از پنجاه ست که ار یستارک را کوپرنیک دوران عتیق نامیده اند. برابر یستارک خستاده گرفته اند که اگر زمین بر دایره ای مرکزی خورشید دور تر اند

چرا طول فصول نامساویست؟ چرا حرکت ظاهری خورشید روی دایره البروج متشابه نیست و چرا سرعت آن از ثبات بسی بهره است؟ از ایستادگی به این سشما نمیتوانست پاسخ دهد. زیرا او نمیدانست که سیاره گان به دو رخوشید مدار بیضه‌یی دارند نه مدار دایره‌یی. (۹)

کلود بطلیمو س اخترشناس و جغرافی‌دان یونانی که در اسکندریه میزیست و رصد‌های او بین سال‌های ۱۲۷ و ۱۵۱ م صورت گرفته است، مدار کواکب را از جغرافیای و نجوم در دسترس همروزگاران خویش گذاشت و دانشمندی‌های پراگنده در باره اخترشناسی به معنای راستین کلمه (Astronomy) را در کتابی به نام (تربیه ریاضی) گردآورده و بر پایه برداشته‌های خویش از اندیشه هیپارک انکاره‌یی برای سیر خورشید و اختران پی افکند. این کتاب را بعد هانین بن اسحاق (۸۷۳-۸۱۰ میلادی) از یونانی به تازی برگردانید و گروهی از دانشمندان بزرگ جهان اسلام همانند ابن سینا، ابوریحان بیرونی و خواجه نصیرالدین طوسی آنرا پایه کاوشهای علمی خویش قرار دادند در این کتاب دستگاه معروف به هیئت بطلیمو س که در واقع دستگاه هیپارک است شناخته شده. به پنداشت بطلیمو س، زمین در مرکز عالم به گونه یک جسم ایستاده واقعیت دارد و خورشید، ماه، سیاره گان و ستاره گان همه برگردان در گردشند. (۱۰)

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

که سیاره گان گاهی بهز میزن نزد يك میشوندو گاهی واپس
میروند و از زمین دور میگرددند، بنا بر این به تلاش افتاد که انگیزه
این پویش نو سانی سیاره گان را دریابیم. پس از بررسیهای زیاد
براین شد که خورشید، مرکز سیاره گان است و پویش پیچ در پیچ
سیاره گان، جلو آنها و واپس رفته های آنها زائده خطای با-
صرد انسان است. داور ی لغزش آمیز واپسین از آنست که در
آن هنگام، کوپرنیک از این که حرکت سیاره گان در مدار مدور
نیست بلکه هر يك از آنها يك مدار بیضی را برگرد خورشید میگردانند،
آگاهي نداشت. ولی به قول لایسنر با نزد سال با شکیب سقراطی
انگار خورشید مرکز ی را در ذهن خویش پرو رده. و به آ-
مونیا و بررسیهای پی در پی دست یازید. پس از گذشت این سالها
بروی آشکارا شد که خورشید مرکز سیاره گان است و به ویژه
گردش پیچ در پیچ مریخ نادرستی دستگاه بطلیموس را براو آشکار
ساخت. صد سال از در گذشت کوپرنیک سپری شده بود که
کیپلر (Kepler) با بهره گیری از ابزارهای متکا ملتر، روشن
ساخت که حرکت سیاره گان در مدار مدور نیست بلکه هر
کدام از آنها يك مدار بیضی بر گرد خورشید میپیمايد. (۱۱)
با آنچه که در بالا از کارنامه ها و دفترهای دانشوران گواها آورده-
یم آیا شگفتی آوری و ر نکردنی نیست که در سده هفتم هجری از
نیروهای جاذبه و دفعه، به ویژه نیروی پسین و شکل بیضی سخنی
بشنویم؟

چون حکیمك اعتقاد ی کرده است

کاسمان بیضه زمین چون زرد است

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

-۲-

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

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

هگل تمثیل را اهرم اندیشه مینامید و میگفت :

منطق تحلیل مفاهیمیست که در استند لال به کار میروند . نخستین کار کرد اندیشه ما با ید این باشد که مفاهیم یاد شده را که همه اندیشه های ما را در بر میگیرند ، تجزیه و تحلیل کند . ما تنها - آنگاه میتوانیم چیزی را به تصور آریم که آن را با یک شئی دیگر برابر نهمیم و همگو نیها و ناهمگو نیهای آنها را بشناسیم (۱۵) همچنان هگل - تمثیل را چشمه یی میپندارد که بر بلند یهای روان آدمی در پوشش وجودش است و تنها اندیشه - و رزانی بزرگ میتواند آن را به گونه یی زیبا ، بلیغ و کارا بیان کند ، ورنه گاهی کودکان دیوانه گان و ژولیده اندیشان - نیز میخواهند به تمثیل دست یازند و لی تمثیل آزایی آ نهادرست به کارنا بخردا نه کودکی همانند است که میخواهد برای به دست آوردن میوه و شیرینی سکه قلبی را به فروشنده عرضه کند . (۱۶)

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

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

مو رکی بر کا غذی دید از قلم
 گفت با مو رد گر این را از هم
 که عجا یب قو لها آن کلک کرد
 همچو ریحان و چو سوسن زار و ورد
 گفت آن مو را صبعست آن پیشه و ر
 وین قلم در فعل فر عست و اثر
 گفت آن مو رسوم کز باز وست
 کا صبع لاغر ز زور ش نقش بست
 همچنین میرفت با لایکی
 مهتر مو را ن فطن بودا ند کی
 گفت کز صورت مبینید این هنر
 که به خواب و مرگ گردد بیخبر
 صورت آمد چون لباس و چون عصا
 جز به عقل و جان نجنبند نقشها
 بیخبر بود، او که آن عقل و قواد
 بی ز تعقیب خدا باشد جماد (۱۸).
 در این تمثیل، سخن در باره جستجوی علت است و جلال الدین
 محمد میخواهد چنین فرجام جویی کند که دریافت علت های جزئی
 هیچگاه به معنای شناخت علت کلی نیست. (۱۹)
 نمونه ی دیگر:
 پیل اندر خانه تاریک بود
 عرضه را آورده بودندش هنود
 از برای دیدن شرم ردم بسی
 اندر آن ظلمت همی شد هرکسی

دیدنش با چشم چون ممکن نبود
 اندر آن تار یکیش کف میبوسود
 آن یکی را کف به خرطوم او افتاد
 گفت همچو نانا و دانا است این نهاد
 آن یکی را دست بر گوشش رسیده
 آن براو چون باد بیزن شد پیچیده
 آن یکی را کف چو برپایش بسود
 گفت شکل پیل دیدم چون عمود
 آن یکی بر پشت او بنهاد دست
 گفت خود این این پیل چون تختی پست
 همچنین هر يك به جزوی که رسید
 فهم آن میگرد هر جا میشنید
 از نظر که گفتشان شد مختلف
 آن یکی دالش لقب داد این الف
 در کف هر کس اگر شمعی بدی
 اختلاف از گفتشان بیرون شدی
 چشم حس همچو ن کف دست است و بس
 نیست کف را بر همه او دسترس
 چشم در یا دیگر است و کف دیگر
 کف بپهل و زدیده در یا نگر (۲۰).
 این تمثیل زیبا و عمیق بیا نگر آنست که شناخت حسی و يك
 جا نبه نمیتواند به ادراک کامل است یا بد و لمس های حسی
 نمیتواند وسیله های کارای شناخت انگاشته شود.

زین جهان خود را دمی پنهان کنم
 برگ حس را از درخت افشان کنم
 حس اسیر عقل باشد ای فلان
 عقل اسیر روح باشد هم بدان
 حس ها و اندیشه بر آب صفا
 همچو حس بگرفته روی آبر
 دست عقل آن حس به یک سوم میرد
 آب پیدا میشود پیش خرد
 پس حواس چیره محکوم توشد

چون خرد سا لا رو مخدوم تو شد (۲۱).
 با ید در نظر داشت که در هرمر حله و یژه یی از تکامل شناخت
 با کرا نمند یه یی رو به رو میشود که بنا بر سرشت ضرورت محدود
 تجربه ها و ابزارهای موجود ید آمده اند، لیکن انسان
 با چیره گی برچنین کرا نمندیهای پیش میرود. از موتهای جدید،
 کرا نمندیهای آزمونهای کهن را بر میا ندازند، دانهای نو
 ین، اسلوبهای نوین و ابزارهای نوین، کرا نمندیهای دانهای
 اسلوبها و ابزارهای کهن را از میان بر میدارند،
 آنگاه کرا نمندیهای تازه یی از نو پدید می آیند
 اما همان گونه که کرا نمندیهای کهن، مطلق و نهایی نبودند، کرا
 نمندیهای نوین نیز مطلق و نهایی نیستند. بنا بر آن میتوان این
 مسأله را با تمام ژرفای آن در گذرد که شناخت، همواره کرا
 نمند و محدود است و از راه چیره شدن محدودیت های موجود به
 پیش میشتابد. (۲۲)

سزاوار است در پائین این بخش به بهر دیگری از شناخت
شناختی جلالالدین محمد پیر داذیم . گر و هی از پژو هسگران،
این خرد گستر بزرگوارا خردستیزونکو هشگر خرد پنداشته اند . این
درست است که در شعر و اندیشه او بارها نهاد در برابر ظاهر،
دل در برابر گل و عشق در برابر عقل نهاد شده است . ولی جلال-
الدین محمد آنجا که به نکو هش عقل میبرد داذد ، در حقیقت میخواهد
هدنار سایی و خوار مایه گسی خرد عندی و جزوی را آشکار
سازد . خرد آفاقی و کلی از دید او از چوالاتی دارد و یکی از سر
چشمه های شناخت است . این سخن بماند که درد ستگاه اندیشه
وی اشراق و روانبینی پایگاه بلندتر از خرد و آزمون دارد .

از زبان خودش بشنویم :

عقل را با شد و فای عهد ها

تو نداری عقل روا ی خربها

عقل را یاد آید از پیمان خود

پردنسیان بدارند خرد

چونکه عقل نیست نسیان میرتست

دشمن و باطل کن تدبیر تست

از کمی عقل پر وانه خسیس

یاد ناردز آتش و سوز و خسیس (۲۳)

یا :

عقل ضد شهوت است ای پهلوان

آنکشموت میتند عقلش مخوان

و هم خواهش آن که شهوت را گداست

و هم اقلب نقد زر عقلهاست . (۲۴)

-۳-

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

(هستی و نیستی) دو مفهوم متضادند که همه دگر گشت ها از تضاد میان آنها پدید می آیند. او «نیستی» را عدم محض نمی پندارد و آن را نا پدید شدن «صورتی و پدیدار شدن صورتی دیگر» میداند، به گونه ای که هستی نو پیدا، دوباره را «نیستی» در پیش می گیرد. و این دگر گشت صورت ها باز تابعی از دیا لکتیک هستیست. شایسته یاد آور است که پنداشت جلال الدین محمد در باب «نیستی» با اندیشه های معتزله و نگرش ویژه ابن عربی در باره (اعیان ثابته) (نیمه ای دارد). او گاه گاه، از این نیستی به «غیب» تعبیر میکند. (۲۵)

ای تو خاکی تن شده، تن فکرت و گفتن شده

وز گفت و فکرت بس صور، در غیب آ بستن شده. (۲۶).

یا :

از وجودم میگریزی در علم

در عدم من شام و صبح علم

خود بنه بنگاه من در نیستی است

يك سواره نقش من پیش سستی است (۲۷).

بنا بر این بنیاد هستی بر تضاد استوار است و بر این پایه

است که کهنه و نو پدید می آیند. اگر چه چشم انداز های فلسفی

جلال الدین محمد و هگل نا همسانیهایی دارد با آن هم تصور او از

هستی مطلق با برداشت های هگل از این مفهوم از همگونیها بی بهره-

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

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

روز نو و شام نو ، باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو ، نو خوشی و نو غناست

نور ز کجا میرسد، کمپنه کجا می رود
 گر نه و رای نظر، عالم بی منتهاست
 عالم چون آب جوست، بسته نماید و لیک
 می رود و می رسد نو نو این از کجاست (۲۹)
 او بر آنست که با ید آدمی با پو یا بی هستی هم آهنگی
 کند:

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

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

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

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

و چه بیرنگ و بی نشان که منم

کی بینی مرا چنان که منم

کی شود این روان من ساکن

این چنین ساکن روان که منم (۳۳)

این غزل از آغاز تا فرجام بیانگر این پنداشت است که آنچه را
بادید سطحی ایستایند از رسم، در جنبش و تکاپوست. این-
عربی ذات و جوهر هستی را در برابر همه پدیدهای جهان که
آنها را «اعراض» مینداشت، قرار میداد و از همین جا به اندیشه
وحدت وجود دست یافت. او میگفت که هیچ گروهی به مسأله آفرینش
نویسان جهان به ژرفی ننگریسته مگر اشاعره و، اشاعره
نیز آن را در بعضی موارد که عبارت از (اعراضند) دریافته
اند و حسباً نیه (۳۴) آن را در تمام عالم دریافته اند.

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

جلال الدین محمد در مثنوی گفته است:

هر نفس تو میشود دنیا و ما
 بیخبر از تو شدن اندر بقا
 عمر همچو ن جو ی توانو میرسد
 مستمر ی مینماید در جسد
 آن ز تیز ی مستمر شکل آمده است
 چون شررکش تیز جنبای نی به دست
 شایخ آتش را بجنبای نی به ساز
 در نظر آتش نماید بسدر از
 این درازی مدت از تیزی صنع
 مینماید آتش انگیزی صنع (۳۶)

-۴-

هگل گفت بود :

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

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

«کلی آن هستی مطلق و فرجامینست که بنیاد همه چیزهاست و جهان را از دل خویش پروراند و برآورده است .» (۳۸) و جلال الدین محمد یانه تعبیر هگل (رومی برتر) بر آنست که آفریده گانی که بیکرانه جاودانی را احساس میکنند ، قطره هایی از دریای کران نا پند پر هستی اویند . او یی که با استدلالت نمیتواند اثبات یا نفی شود :

یوسف کنعانیم روی چوماهم گواست
هیچ کس از آفتاب خط و گواها نخواست
ای گل و گلزارها کیست گواه شما
بوی که در مغزهاست رنگ که در چشمهاست (۳۹)
روان گیتی پیوسته در آفرینش ، تجلی و صورت بخشیدن است :
گفت درختی به باد چند روی باد گفت

باد بهاری کند گرچه تو افسرد ه ای (۴۰)
جلال الدین محمد هر چیز را از درون ضد آن میطلبد . روشنائی را از درون تاریکی ، امید را از ناامیدی ، هستی را از نیستی و هراد را از نا مرادی ، شمس هم گفته بود :

«مرد آن با شد که در ناخوشی خوش با شد ، در غم شادو زیرا
 داند که آن تا مراد در بیمرادی همچنین در پیچیده است ، در آن
 بیمرادی ، امید مراد است و در آن مراد غصه رسیدن بیمرادی. آن
 روز که نو بت تب من بودی ، شاد بودی که رسیدی صحت فردا و آن
 روز که نو بت صحت من بودی ، در غصه بودی فریاد تب خواهد
 بودن » (۴۱)

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

زنده گی جز نبرد اضداد چیز دیگری نیست زیرا زنده گی
 برابری با پوشش و جنبش است و پوشش و جنبش از برخورد اضداد
 بر می خیزد :

زنده گانی آشتی ضد هاست
 مرگ آن کاندنر میانشان جنگ خاست
 صلح اضداد است عمر این جهان
 جنگ اضداد است عمر جا و داند
 آن دو انبازان گازور را بیین

هست در ظاهرا خلاف آن ، این
 آن یکی کر با س در جومیزند

و آن دگر انباز خشکش میکند
 با ز آن این خشک را تر میکند

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

یکدل یک کار با شد ای فتی (۴۲)

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

شب نبود نور و ندید رنگ را

پس به عنوان نور پیدا شد ترا

که نظر بر نور بود آنکه به رنگ

ضد به ضد پیدا شود چون روم و رنگ

پس نهانی ها به ضد پیدا شود

چونکه حق در پشت ضد پنهان بود

دیدن نور است آنکه دید رنگ

وین به ضد نور دانی بید رنگ

پس به ضد نور دانستی تو نور

ضد ضد را مینماید در صلور

چون نمی آید همی مانند نهان

هر ضدی را تو به ضد آن بدان

ز آنکه ضد را ضد کند پیدایقین

ز آنکه سر که پدید است انگبین (۴۳)

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

زنده کیست چنین میگوید :

این جهان زمین جنگ قائم میبود

در عناصر در نگر تا حل شود

چار عنصر ، چار را ستون قویست

که برایشان سقف دنیا مستویست

هر ستونی اشکنند و آن دگر

استن آب ، اشکنند و هر شر

پس بنا ی خلق برا ضد اد بود

لاجرم جنگی شد ند از ضرر وسود (۴۴)

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

روز و شب ظاهر دو ضد و دشمنند

لیک هر دو یک حقیقت میتنند

هر یکی خواهان دگر را همچو خویش

از پی تکمیل فعل و کار خویش (۴۵)

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

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

صورت انگور ها ا خـوان بود
 چون فشرد ی شیرۀ وا حد شـود
 غـور و مـوانگور ضد اندلیک
 چونکه غوره پخته شد شد یار نیک
 غوره های نیک کا یشان قا بلند
 از دم اهل دل آخر یک دل اند
 سـوی انگور ی همی رانند تیز
 قادی بر خیزد و کیـن و ستیز
 پس در انگور ی همی درند پوست
 تاییکی گردند و حدت و صف او سست
 آفرین بر عشق کل او ستاد
 صد هزارا ن ذره را داد اتحاد
 همچو خاک مفترق در رهگذر

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

با آنکه این اندیشه دیری در ذهن عرفان گرایان جاگزیده بود، بنا بر نا هم آهنگی با پند اشتهای آنان در باب یگانگی گوهر هستی رفته رفته درها له پی از فراوانی، نهان گردید. (۴۷)

به پند اشتهای لگرایان حقیقت نهایی همان زیبایی سرمدیست که همواره و چهره خود را در آینه جهان مینگرد. از این رو - جهان، نگاره پی از زیبایی سرمدیست.

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

ابن نسفی میگفت:

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

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

ای در طلب گره گشایی مرده

با وصل بزاده و ز جدایی مرده

ای بر لب بحر تشنه درخا کشده
وی بر سر گنج از گدایی مـرده (۴۹)
جلال الدین محمد هم بر آنست که احساس جدا یی از نا بخردی
بر میخیزد. او بارها به روش نوافلاطونیان در بار مفهوم «روان
گیتی» که در پدیده های گوناگون هستی تجلی میکند سخن رانده
است. به گونه یی که به گفته اقبال، از خلال انگار گرای او اندیشه
یی واقعگرایانه سر بر میزند و سخت به مفهوم امروزی تکامل،
همسان دارد:

آمده اول به اقلیم جماد

وز جمادی در نباتی او فتاد

سالها اندر نباتی عمر کرد

وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چون به حیوانی فتاد

نامدش حال نباتی هیچ یاد

جز همین میلی که دارد سوی آن

خاصه در وقت بهار وضعی دران

همچو میل کودکان بامادران

سر میل خود ندانند درلبان

باز از حیوان سوی انسانیش

میکشد آن خالقیکه دانیش

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت

تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

عقلهای او لیش یاد نیست

هم از این عقلش تحول کرد نیست (۵۰)

در جای دیگر میگوید :

از جمادی مردم و نامی میباشند

و ز نما مرد به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدند

پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر

تا بر آدم از ملایک پروسر

بار دیگر از ملک پران شوم

آنچه اندروهم ناید آن شوم (۵۱)

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

تو علقه بوده خون شدی وانگه چنین موزون شدی

سوی من آ ای آدمی تازینست موز و نتر کنم

-۶-

باآنکه از روزگار آن پیش ازجلال الدین محمد دربار انسان نی

بالش او تا پایگاه آدمیت ، انسان کامل و ابرمرد ، اندیشه های بسیاری

بیان شده و لسی شاید بتوان گفت که هیچ کسی بدین همه زیبایی

وشور و هیجان و بازبان والای شعر نتوانسته است سیر آدمی

را اینگونه مرحله به مرحله منزل منزل صورنگری نماید :

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

* * *

از حد خاک تا بشر چند هزار منزل است
شهر به شهر بر دمت بر سر ره نماندمت
نیچه که نویسنده گان تاریخ فلسفه او را از نگاه اندیشه، فرزنده
داروین و برادر بسمارك دانسته اند، میگفت که زنده گی اصلا
عبار تست از نیروی تصدیق کردن خود و خود نمودن گی و ازین رو-
تمدن، خواها نابر مرد است. نیرومندی باید بر ناتوانی و فروتنی و
آزرم جویی پیروزی یا بد. تنها آن کس شایسته زنده ماندن است
که بتواند زنده ماندن انسان با ید نیر و هایش را تابانی نماید
گسترش دهد و به سوی ابر مرد شدن، پیش برود. (۵۳) او تحقیر
کننده گان بزرگ را دوست میداشت زیرا آنها را ستایند و گان بزرگ
میدانست او آنها را دوست میداشت که به آنسوی ستاره گان
نمیاندیشند و خود را فدای زمین میکنند زیرا به پنداشت وی، زمین
جایگاه مرد بر تر خواهد بود (۵۴) او میگفت: همه آفریده گان تاکنون
چیزی بر تر و فرا سوی خود آفریده اند و شما تنها میخواهید
فرو شدن این مد بزرگ را تجسم بخشید.

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

آدمی در برابر «ابر مرد» همین گونه بود. چیزی خنده آور ((یا چیزی مایه شرم درد ناك)) اگر از ناهمگوئی‌ها می‌دانست که میان بینش جلال الدین محمد و بینش نیچه می‌توان دید بگذریم، تلاش این دو در جستجوی انسان کامل و ابر مرد، همسان آنها می‌باشد.

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

عرش وفلك و روح در این گردش احوال

اشتر به قطار نهد و تو آن باز پسینی

میجنب تو برخویش و همی خورتواز این خون

کامندر شکم چرخ یکی طفل جنینی

در چرخ دلت ناگه یک درد در آید

سر بر زنی از چرخ ندانی که نه اینی

آنهمه ستایشهای شیفته واری که در سروده های جلال الدین

محمد، از شمس دیده میشود، در حقیقت ستایشیست

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

تجلی انسان کامل است.

آن سرخ قبا می که چو مه پابر آمد

امسال در این خرقه رنگار بر آمد

آن ترکه که آن سال به یغماش بدیدی

آنست که امسال عرب وار بر آمد (۵۷)

* * *

پس به صورت آدمی فرع جهان
 و ز صفت اصل جهان این را بدان
 ظاهرش را پشه بی آرد به چرخ
 باطنش با شد محیط هفت چرخ (۵۸)

اینست خورشیدی نهان در دره یی
 شیرین در بهار استخیم بره یی
 اینست دریا یی نهان در زیر کاه
 با این که هان منه با اشتباه (۵۹)

نیکلسون بر آنست که ابن عربی و جلال الدین محمد نخستین
 ما نی هستند که اصطلاح و مفهوم «انسان کامل» را در تصوف
 حل کرده اند. گروهی از پژوهشگران بر آنند که ابن عربی
 مفهوم را از رساله های اخوان الصفا گرفته است. با ید گفت که
 رساله های اخوان الصفا به اعتبار به اعتبار ((مدینه
 ضله)) اصطلاح «انسان کامل» به کار برده شده است (۶۰)
 عیسی گفته است: «آن کس که به تولدی دیگر نرسد از ملکوت
 ما نجات محروم است» (۶۱) جلال الدین محمد که گفتیم انسان را
 بینی در بطن عظیم هستی میپندارد، درین باب سخنان عمیقی به جای
 شته است:

چون دوام بار آدمی زاده به زاده
 پای خود بر فرق علت ها نهاد
 همچو سبزه بار هارویله ام
 هفت صد و هفتاد قایلید ام (۶۲)

یا :

ای آنکه بزاد ید چو در مر گش رسید ید
 این زادن نا نیست بزایید بزایید (۶۳)
 شمس تبریزی که مظهر انسان کامل است ، بار سترگ امانت
 عشق را که آسمانها توان کشیدن آنها نداشته‌اند ، بردوش دارد :
 چون امانت‌های حق را آسمان طاقت نداشته

شمس تبریزی چگونه گستر یدش در زمین (۶۴)
 بیت‌های زیرین بیا نگر آنست که جلال‌الدین محمد خوشترن را
 در آینه وجودی انسان کامل (شمس) مینگرد :
 شمس تبریزی خود بها نه است

ما یم به حسن و لطف ما یم

باخلق بگو برای روپوش

کاو شاه کریم وما گداییم

محویم به حسن شمس تبریز

درمحو نه او بود نه ما یم

نکته‌ای که در پایان این بخشی سز او از یادآوری پنداشته
 میشود این است که ستایش از مقام انسان و پایگاه والای او ، ویژه
 اندیشه‌های عرفانی نیست . اندیشه ورزانی همانند فردوسی
 و ناصرخسرو و بادیدگاههای نامهمسانی که نسبت به دیدگاه
 های عرفانی گرایان داشته‌اند ، هر کدام به گونه‌ای ، انسان‌وپایه
 بلند او را ستوده‌اند . فردوسی که انسان را « نخستین قطره »
 میداند چنین گفته است :

پذیرنده هوش و رای و خرد
 مرا و داد و دادم فرمان برد
 ز راه خرد بگری اندکی
 که مردم به معنی چه باشد یکی
 ترا از دو گیتی بر آورده اند
 به چندین میانجی پیر و رده اند
 نخستین فطرت پسین شمار
 تویی خویشتن را به بازی مدار (۶۶)
 نا صر خسرو میگوید :
 تو با رخدای جهان خوشی
 از گوهر تو به کهر نیا شد
 در مملکت خویشتن نظر کن
 زیرا که ملک بی نظر نیا شد
 بنکر که چه بایدهمت کردن
 تا بر تو فلک زلف نباشد (۶۷)
 و لی بایده گفت که در شعر هیچ يك از فرزانه گان پارین ما،
 مسایل و ابسته به انسان، پایگاه و سرشت و سرنوشت او بدین
 همه هیجان، گسترده گی و ژرفا مطرح نشده است که در شعر
 جلال الدین محمد.
 این بخش را با غزلی از جلال الدین محمد که هر بیت آن، تپش
 تند نبض اندیشه پر فوران او را در جستجوی ابر مرد،
 انسان کامل نشان میدهد، به پایان میرسانیم :

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزو ست
 بکشای لب که قند فرا و نم آرزو ست
 ای آفتاب حسن برو ن آ، دمی زابر
 کان چهره مشعشع تابا نم آرزو ست
 بشنیدم از هوای تو آواز طبل با ز
 باز آمدم که ساعد سلطانم آرزو ست
 گفتی زنا ز بیش مر نجان مرا پرو
 آن گفتنت که بیش مر نجا نم آرزو ست
 و آن دفع گفتنت که برو شبهه خا نه نیست
 و آن ناز و باز تند ی در با نم آرزو ست
 این نان و آب چرخ چو سیل است بیو فا
 من ماهیم هتکم ، عما نم آرزو ست
 یعقوب و ا ر و ا اسفا ها همی زنم
 دیدار خو ب یو سف کنعا نم آرزو ست
 و الله که شهر بی تو مرا حبس میشود
 آواره گی کوه و بیا بانم آرزو ست
 زین همراهان سست عنا صردلم گرفت
 شیر خدا و رستم دستا نم آرزو ست
 زین خلق پر شکایت گریا نشدم ملول
 آن های و هو ی و نعره مستانم آرزو ست
 گو یا ترم ز بلبل اما ز رشک عام
 مهر است برد ها نم و افغانم آرزو ست
 دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
 کزدیو ددملو لم و انسا نم آرزو ست

گفتم که یافت می نشود جسته ایم ما
گفت آنک یافت می نشود آنم آرزو سست

-۵-

مساله جبر و اختیار از دیر زمان میان فیلسوفان و اندیشه و رزان، مورد بحث و گفتگو بوده و هنوز هم هست. با و ر به جبر در یونان کهن نیز ریشه داشته و فر مان آن حتی بالاتر از اراده و خو - است خدایان، انگاشته می شده است. ژوپتر خدای خدایان با همه نیرویی که داشت نمیتوانست از جبر جلو گیری کند. چنانکه هو - مر، حماسه سرای نامور در ایلادنو شته است در جنگ تروا ژوپتر به تلاشهای پر دامنه یی دست زد تا هکتور پهلوان بزرگ شهر را از مرگ وارها نند. ولی او بنابر دستور سر نو شت به دست آشیل کشته شد. (۶۸)

جبر مطلق و جوه گو ناگون دارد. يك و جه آن جبر مذ هبست آنگونه که ابو الحسن شعرى (۳۳۰-۲۵۶ ه. ق) و پیر وان او بدان باورمند بود ند.

و جه دیگر جبر مطلق، جبر هندسی اسپینوزا فیلسوف ها - لیندی سده هفدهم میلاد است. اسپینوزا میگفت همانگونه که در هندسه، قضیه ها ناشی از تعریفها و اصلها استند، پدیده های جهان نیز از روح کلی بر میخیزند و جز آنچه هستند نمیتوانند باشند (۶۹). در گستره فرهنگ کهن با آنکه سایه اندیشه های جبری را در هر کرا نه میتوان دید، باز هم به دستگا ههایی از اندیشه بر میخوریم که به آزادی انسان در گزینش راه خویش، باورمند

اشته اند . بسیاری از آنانسی که در باب بلندی پا یگا ه انسان
سخن را نده اند ، آزادی و ی رادرگز ینش مسیر زنده گی میپند -
یر فته اند .

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

بزرگ کاهم پیش توای تندباد

من چه دانم تا کجا خواهم فتاد

ناظر فرعی ز اصلی بیخبر

فرع ما بیم اصل احکام قدر

چرخ گردد و نرا قضا گمره کند

صد عطار در قضا ابله کند

تنک گرداند جهان چاره را-

آب گرداند حد ید و خار را (۷۰)

ولی او آگاهانه جلوه های اختیار را در مواردی میبیند که

سخن بر سر تند و ام مساوی آنها و گز ینش یکی از آنها باشد. اما

آنگاه که «گزینش» اصلا مطرح نباشد ، سخن گفتن از جبر و اختیار

را بیهوده میداند .

اختیاری است ما را در جهان

حسن را منکر نشانی شدعیان

اختیار خود بین جبری مشو

ره را هر که کردی بره آ ، کج مرو

اختیاری هست ما را ناپدیند

چون دو مطلب دید آید در مزید (۷۱)

درتردد ما ند ایم اندر دو کار
 این تردد کی بود بی اختیار
 این کنم یا آن کنم خود کی شود
 چون دو دست و پای او بسته بود
 بر قضا کم نه بها نه ای جوان
 جرم خود را چه نهی برد یگران
 خون کندزید و قصاص او به عمرو
 میخورد عمر و بر احمد حد خم؟

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

* * *

دو خرد جبر از قدر رسوا تراست
 زانکه جبری حس خود را منکر است

اینکه فردا این کنم یا آن کنم
 خودلیل اختیار است ای صنم (۷۳)
 به اساس پژو هش یکی از دانشمندان ، جلال الدین محمد در
 شصت و پنج جای مثنوی مساله جبر و اختیار را مورد بحث قرار
 داد و نا ممدلی خود را با جبر گرای ، بیان کرده است .
 لایت نیز هم میگفت: «من احساس میکنم که مختارم پس مختارم» (۷۵).



و این سخن را بدین گونه تفسیر میکرد : ماهم پیش از پرداختن به کاری احساس اختیار مینماییم ، هم در حال انجام دادن کار و هم پس از انجام آن . ما پیش از این که دست به کاری بزنیم ، در میانیم که از چندین کار گونه گونه را هر کدام را که بخواهیم برگزینیم و انجام میدهیم . در حین انجام دادن کار نیز توانایی آن را داریم که کار آغاز شده را نا فرجام رها کنیم . پس از پایان کار نیز احساس میکنیم که میتوانستیم که با آن کار به گونه یی دیگر برخورد نماییم و همین امر انگیزه آن میشود که از دست آورد های کار انجام یافته یا از عواقب کار انجام نیافته شادمانی یا اندوهگین گردیم (۷۶) اگر امروز اندیشه ورزی میگوید که « انسان محکوم به آزاد نیست » در گذشته فلسفی و فرهنگی ما ، عین القضاة آزادی و اختیار را در وجود آدمی همچو سوزنده گی برای آتش که امری طبیعی و ضروریست ، میدانند و میگوید :

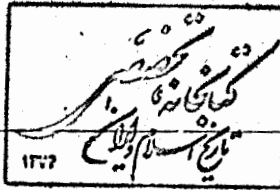
« آدمی مسخر يك کار معین نیست از روی ظاهری بل مسخر مختار است و چنان که احراق در آتش بستند ، اختیار در آدمی بستند . » (۷۷)

• حاشیه ها و یادداشتها :

۱- رساله سیم سالار ، چاپ تهران ، ص ۱۵

۲- شیخ فریدالدین عطار

۳- رك به ا . چاربری ، مولینا جلال الدین شاعر و لای بشریت ، ترجمه محمد باقر معین الغریبایی ، آموزش و پرورش و رشد و رده ، ۴۳ ، ص ۴۳۴



- ۴- عبد الحسین زرین کوب با کاروان حله ، ص ۲۱۸ .
- ۵- کالیپوس Kalipus شاگرد پو لمارخوس و همکار افلاطون در لوکسوم بود، او در (۳۷۰ ق.م در کوزیکوس «مرمره» چشم به جهان گشود تاریخ آمدن او به آتن به گمان اغلب پس از فرمانروایی سکندر (۳۳۶) بوده است بنا بر نوشته ارسطو ، کالیپوس نخستین کسی بود که به آثار سافونی منظومه «او د کسوس» پی برد .
- ۶- جرج سارنون ، تاریخ علم ، ترجمه احمد آرام ، ص ۵۴۶ ، تهران ، ۱۳۳۶
- ۷- همان جا ، ص ۵۴۷
- ۸- پیر روسو ، تاریخ علوم ، ترجمه حسن صفاری ، ص ۸۱
- ۹- همان جا ، ص ۸۴
- ۱۰- به قول پیر روسو پس از آن که کتاب ترکیب ریاضی از یونانی به تازی برگردانید شد ، چندان مورد ستایش قرار گرفت که آن را االمجسطی (کبیر) نامیدند و چون بار دیگر از تازی لاتین برگردانید شد ، این نام آمیز روی آن باقی ماند .
- ۱۱- ا.ج. ادولاسنر ، زنده گانه ، افکار و آثار خواه نصیرالدین طوسی ، ص ۱۲۲ چاپ ویسبادن .
- ۱۲- مائوی ، چاپ نیکلسن ، ص ۱۵۳
- ۱۳- احسان طبری ، سیرجهای نبینها و جنبشها در ایران ، مولوی و تمثیل
- ۱۵- ویل دورانت ، تاریخ فلسفه ، ترجمه عباس زریاب خویی
- ص ۲۷۹-۲۷۸

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

- ۳۷- جان ادوارد بنتلی، شرحی کوتاه از تاریخ فلسفه، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۱۲۱-۱۲۰
- ۳۸- هما نجا
- ۳۹- دیوان کبیر، ج ۱، ص ۲۸۶
- ۴۰- هما نجا، ج ۶، ص ۲۸۶
- ۴۱- مقالات شمس، چاپ تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۹۴
- ۴۲- برگزیده مثنوی، ص ۲۳۰
- ۴۳- مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۷۳
- ۴۴- روزنه‌ی خرد بر جهان بزرگ، ص ۷۲
- ۴۵- مثنوی، چاپ امیر کبیر، ص ۳۷۶
- ۴۶- مخمده اقبال لاهوری، سیر فلسفه ... ترجمه دکتور ا. ح. نیپور، ص ۸۶
- ۴۸- هما نجا، ص ۸۷-۸۶
- ۴۹- هما نجا، ص ۸۸
- ۵۰- برگزیده مثنوی، ص ۲۵۶
- ۵۱- مثنوی دفتر سوم، ۱۹۴۳
- ۵۲- دیوان کبیر، ج ۱، ص ۱۹۴
- ۵۳- طرحی کوتاه از تاریخ فلسفه، ص ۱۶۴
- ۵۴- تاریخ فلسفه ویل دورانت، ص ۳۸۵
- ۵۶- دیوان کبیر، ج ۶، ص ۱۷
- ۵۷- هما نجا، ج ۳، ص ۶۰

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

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

۷۶- هما نجا

۷۷- رك به :

ژان پل سارتر ترا گزیستانسیالیزم و اصلت بشر ، ترجمه
مصطفی رحیمی ، ص ۳۷ ، عین القضاء همرا نی نامه ها ، ج ۱ ، ص ۳۳۷ .