

مولوی
وہابیہ ہا

دکتر ہا شرق و غرب

محمد تقی جعفری

چاب سوم

۲۵۰ ریال

راندی ۵۸



مؤسسه انتشارات آتابرکت
تهران. خیابان انقلاب. جنب لاله زار نو
ساختمان الوند. تلفن ۳۱۰۱۵۶

مجموعه جعفری

کتابخانه



۱	۱۰۰
۱۸	۲۱

مولوی و جهان بینی‌ها

در



مکتبهای شرق و غرب

چاپ دوم

محمد تقی - جعفری

ناشر



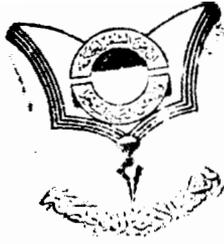
مؤسسه انتشارات بوست

خیابان انقلاب - جنب لاله زار نو

ساختمان الوند تلفن فروشگاه ۳۱۰۱۵۶ - دفتر ۳۰۳۲۰۳

شناسنامه کتاب

نام کتاب	مولوی و جهان بینی ها
نویسنده	محمد تقی جعفری
ناشر	انتشارات بعثت
تعداد چاپ	پنج هزار جلد
چاپ :	سازمان چاپ آبان



سختگیری و تعصب و خامی است
تا جنینی کار خون آشامی است



هر نفس نو میشود دنیا و ما
بی خبر از نو شدن اندر بقا

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
مابقی خود استخوان و ریشه‌ای



ای برادر عقل یکدم با خود آر
دمبدم در تو خزان است و بهار

بهر علمی در نمی پنهان شده
در سه گز تن عالمی پنهان شده



باده در جوشش گدای جوش ما است
چرخ در گردش اسیر هوش ما است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انقلاب عمیق روانی مولانا جلال الدین محمد

در حدود هفتصد سال پیش ، دیداری میان دو شخصیت صورت گرفت که یکی از آن دو از شهرت علمی و روحانی رسمی کاملاً برخوردار بوده و دیگری تا آن روز در پرده ابهام و گمنامی میزیسته است . شخصی که در آن موقع از شهرت چشمگیر برخوردار بود ، مولانا جلال الدین است که از اوائل جوانی همراه پدرش به آسیای صغیر مهاجرت نموده ، در قونیه اقامت گزیده بود . شخصیت دیگر شمس الدین تبریزی است که پس از دیدار با مولانا به عنوان عامل انقلاب عمیق روانی وی ، در طول تاریخ معارف هفتصد سال باینطرف ثبت گردید . این دیدار حادثه‌ای بس شکفت انگیز بود که بعدها دو مسئله بسیار با اهمیت را در روانشناسی مطرح مینماید ، اگر چه تا کنون روانشناسان توجه رسمی به این دو مسئله ننموده‌اند . مسئله یکم - اینست که چه عامل روانی یا پاراپسیکولوژی است که موجب تحول بسیار عمیق در شخصیتی گشته است که پیش از آن دیدار تحول انگیز ، دارای من شکل یافته‌ای از منطق و فلسفه و فقه و اصول و ادبیات و اخلاق خاص بوده و پیش از آن

دیدار، شکل من او به کلی دگرگون گشته، صدها اصول و حقایق بنیادین معرفت، بدون تقید به منطق و روشهای حرفه‌ای معرفت، از مغز و روان وی فوران می‌کند! طرز تفکرات مولانا پس از آن دیدار جریان خاصی پیدا نموده، حدس و اندیشه منطقی و اکتشاف و تداعی معانی و تجسیم، بدون مرز و تعین در درون وی به فعالیت می‌افتند و گاهی بدون اختیار و مهارپذیری، واحدهای ضمیر ناخودآگاهش مانند سیل خروشان براه می‌افتند و در مسیر خود با واحدهای نیمه‌آگاه درهم آمیخته با حذف و انتخاب‌های اختیاری و بی‌اختیار به ضمیر خودآگاهش سرازیر می‌گردند. این کیفیت خاص روانی اگر چه از نظر تحلیل به عوامل اصلی و دریافت روابط آنها، امکان ناپذیر یا حداقل بسیار دشوار است، ولی هر بررسی‌کننده‌ای در آثار مولانا، با روش منطقی که در درک واقعیات انتخاب کرده است، عمل می‌کند. مسئله‌ای دیگر که از نظر اهمیت روانی کمتر از مسئله اول نیست، اینست که منابع معتبری که نتیجه دیدار مولانا را با شمس تبریزی در اختیار ما قرار میدهند و همچنین دو دیوان مثنوی و شمس نیز اثبات میکنند، تسلیم شگفت‌انگیز مولانا به شمس تبریزی است، این تسلیم در حدی است که مولانا واقعاً خود را در جاذبه شخصیت شمس می‌بازد و تا حد صفر تقلیل می‌یابد :-

لطف کنی لطف شوم قهر کنی قهر شوم
با تو خوشم ای صنم لب شکر خوش ذقنم



سجاده‌نشین با وقاری بودم بازیچه‌کودکان کویم کردی

با اینحالت تسلیم نهایی در برابر شمس، فعالیت مغزی و روانی جوشان و خروشان و انقطاع ناپذیر با من‌های مستمر در درون مولانا به وجود آمده است که نظیرش در تاریخ با وجود ندارد، با بطور قطع بسیار نادر است. او فریاد می‌زند:

زین دو هزاران من و ما ای عجا من چه منم
 گوش بده عربده را دست منه بر دهنم
 چونکه من از دست شدم در ره من شیشه منه
 هر چه نهی پا بنهم هر چه بیابم شکنم

هیچ تفسیر علمی معقولی برای این تسلیم همراه با نهایت جوش و خروش
 معرفتی جز این نمیتوان تصور کرد که مولانا تسلیم یک فرد از انسان‌ها بنام
 شمس تبریزی نگشته است، بلکه جاذبیت روحی شمس او را به قلمرو بی نهایت
 هستی فعال رهنمون گشته و مانند کوی بی به چوگان محرک الهی سپرده است :-

پر کاهم در مصاف تند باد	خود ندانم در کجا خواهم فتاد
پیش چوگان‌های حکم کن فکان	میدویم اندر مکن و لامکن
گر هلالم گر بالالم میدوم	مقتدی بر آفتاب میشوم

اگر جسارت به علوم روانشناسی نبود، می گفتیم چون اینگونه پدیده‌های
 روانی، بعد والائی از روح آدمی را گوشزد می‌کند و روانشناسی‌های معمولی هم
 به جز شناخت پدیده‌ها و فعالیت‌های معمولی روان با اصول پیش ساخته، چیزی
 را به رسمیت نمی‌شناسد، لذا با جملاتی از این گونه که «ما با ماورای عمل‌ها و
 نمودهای روانی کاری نداریم» ابعاد پیر معنی روح را نادیده میگیرند.

اریک فروم، جملات اسفانگیزی را درباره این محدود نگری‌ها چنین
 بیان می‌دارد: «روانشناسی آکادمیک که می‌کوشید به علوم طبیعی و روش‌های
 آزمایشگاهی توزین و شمارش تاسی جوید. با همه چیز جز روح سروکار داشت.
 همچنین می‌کوشید جنبه‌هایی از انسان را که می‌توان آنها را در آزمایشگاه
 تحت بررسی قرار داد، آشکار سازد و مدعی بود که وجدان، داوری ارزش‌ها،
 شناسایی خیر و شر، مفاهیمی ماورای طبیعی و خارج از قلمرو روانشناسی است.
 غالباً به مسائل کم اهمیتی می‌پرداخت که بیشتر مناسب با یک روش به ظاهر علمی
 بود تا ابداع روش‌های تازه جهت بررسی مسائل عمده انسانی. بدینسان روانشناسی

بصورت علمی درآمد که فاقد موضوع اصلی خویش یعنی روح انسان بود. این روانشناسی فقط به مکانیسم‌ها، واکنش‌سازی‌ها و غرائز علاقمند بود و به پدیده‌های بسیار ویژه انسانی نظیر عشق، منطق، وجدان و ارزش‌ها توجهی نداشت، (۱).

مقدمه‌ای برای شناخت واقعیت‌هایی که مولانا را به خود جلب کرده است

روش معرفتی بعضی از متفکران غربی دوران اخیر مانند سارتر و راسل چنین می‌نماید که آنان بطور محسوس و دقیق میان دو قلمرو طبیعت و ماورای طبیعت مرزی مشخص و قاطعانه برقرار نموده، مفاهیمی را به عنوان ماوراء طبیعی که مولانا و دیگر رشد یافتگان را به تکاپو وادار نموده است، یا بکلی پوچ و منفی قلمداد می‌کنند و یا آن‌ها را به عنوان مفاهیمی تاریک و غیر قابل وصول نادیده می‌گیرند و در نتیجه آن‌ها را از قابلیت بررسی‌های علمی مطرود می‌شمارند. مسلم است که ما با این مرزبندی نخواهیم توانست گامی صحیح درباره شناخت شخصیت‌هایی در ردیف مولانا برداریم. پس مجبوریم پیش از ورود به شناخت شخصیت مولانا، درباره این مرزبندی، به قدر امکان بررسی داشته باشیم. با مطالعه و تحقیق کافی در روش معرفتی این متفکران، تعریف کامل و روشنی درباره طبیعت دیده نمی‌شود، تا مرزبندی آنان میان طبیعت و ماوراء طبیعت جنبه منطقی داشته باشد. برای روشن شدن این مطلب، سه مسئله مهم را مطرح می‌کنیم.

۱- مسلم است که ما با وسائل درکی که در اختیار داریم، مانند حواس طبیعی و دیگر وسائلی که ارتباط شناخت ما را با جهان گسترده در دیدگاه ما، دقیق‌تر می‌نماید، وارد میدان شناخت می‌شویم و جای تردید نیست که محدود ساختن واقعیت‌های هستی در آنچه که با وسائل مزبور مورد شناخت ما قرار می‌گیرند، به اضافه اینکه از پیشرفت تکاملی شناخت‌ها جلوگیری می‌کند. ما را در محاصره

۱- روانکاوی و دین - اریک فروم ترجمه ارسن نظریان ص ۱۳

نوعی محدودنگری قرار می‌دهد .

۲- وسائل در که ما بطور عموم جز نموده‌ها و جریانات و ارتباطات معینی را در جهان طبیعت نشان نمی‌دهند . و ما چنین فرض می‌کنیم که این وسائل ، قدرت شناساندن همهٔ نموده‌ها و جریانات و ارتباطات اجزای عالم طبیعت را داشته و ما را با همهٔ آنها آشنا می‌سازند . آیا با این وصف می‌توانیم ادعا کنیم که همهٔ واقعیت‌های جهان هستی برای ما شناخته شده‌اند؟ ما نمی‌توانیم چنین ادعائی بکنیم، چنانکه نمی‌توانیم با شناخت تشریح فیزیولوژی و بیولوژی انسانی ، علوم روانی را غیر واقع تلقی کرده آنها را به این دلیل که در موضوعی بحث می‌کنند که عینیت تحقیقی ندارد ، به دور بریزیم .

۳- می‌دانیم که همین جهان گسترده در دیدگاه ما ، دارای سیستم باز است . باز بودن سیستم این جهان ، یا به جهت وابستگی آن با موجود بی‌نهایت است که خدا نامیده می‌شود و یا بدانجهت است که خود جهان بی‌نهایت فرض می‌شود . بنابراین ، ما با هیچ منطق علمی راهی برای شناخت سرگذشت بی‌نهایت جهان و همچنین برای شناخت آیندهٔ بی‌نهایت آن ، با فرض تحولات اساسی در دو بی‌نهایت ، نداریم تا بتوانیم تعریف کاملاً روشنی را دربارهٔ طبیعت بدست آورده و هر چه که بیرون از آن تعریف بوده باشد ، آن را ماوراء طبیعی قلمداد نمائیم . هم اکنون ما که در مقطعی از تاریخ بشری قرار گرفته‌ایم ، می‌توانیم به پشت سر خود نگریسته ، حقایقی را مشاهده کنیم که در گذرگاه تاریخ معرفت‌های انسانی از ماورای طبیعت وارد قلمرو طبیعت گشته‌اند . به این معنی که در هر یکی از دوران‌ها با معلومات محدود و شرائط ذهنی خاصی که حکمفرما بوده است ، تعریفی برای طبیعت در نظر گرفته شده و هر موضوعی که در آن تعریف نگنجیده ، ماورای طبیعی تلقی گشته است و در دوران‌های بعدی با پیشرفت دانش و بینش ، تعریف طبیعت توسعه پیدا کرده ، آن موضوعات را وارد قلمرو خود ساخته است . این سه مسئله

مهم ما را وادار می‌کند که بگوئیم: تا کنون برای تعیین قلمرو علم، هر تعریفی که درباره طبیعت از ذهن متفکران بروز کرده است، در حقیقت تعریفی در باره شناخت‌های خود از جهان طبیعت بوده، نه همه عالم طبیعت و نه واقعیتی که در شناخته شده‌های ما محدود نمیگردد. بنابراین هر مرزی که میان طبیعت و ماورای طبیعت فرض شود اگر ذوقی محض نباشد، حداقل قراردادی خواهد بود.

سه عنصر اساسی جهان بینی: واقعیت، عوامل درك کننده. معرفت

تردیدی نیست در اینکه واقعیت جهان باقطع نظر از شعور و آگاهی ما در باره آن وجود دارد، و سفسطه‌بازی‌هایی که ایده‌آلیست‌های صف کشیده در دهلیز نیهیلیستی به راه انداخته‌اند، نتیجه‌ای جز افزودن بر نادانی‌های بشری در بر ندارد پس بهتر اینست که ما به سه عنصر اساسی جهان بینی (واقعیت، عوامل درك کننده و معرفت) بپردازیم. اولین مسئله‌ای که در شناخت سه عنصر مزبور برای ما مطرح میگردد، اینست که وقتی ما سه عنصر مزبور را مورد توجه قرار می‌دهیم، می‌بینیم که آنها دارای مفاهیم روشنی هستند، و همچنین احتیاج جهان بینی به آن سه عنصر، واضح‌تر از آن است که نیازی به اندیشه‌های پریپیچ و خم و تتبع و آزمایش همه انسانها و جهان داشته باشد؟ بنابراین، منشاء اختلافات مکتبی در باره سه عنصر مزبور و مبنای جهان بینی چیست؟ به نظر می‌رسد هیچ کس در احتیاج جهان بینی به سه عنصر مزبور تردیدی از خود نشان نمی‌دهد، آنچه که مورد مناقشات و اختلافات مکتبی قرار می‌گیرد، ناشی از تفسیر ماهیت سه عنصر مزبور می‌باشد. به عنوان مثال، یکی می‌گوید: «واقعیت چیزی است که قابل درك بوده باشد.» دیگری می‌گوید: «واقعیت عبارت است از هر چیزی که در برابر من بر نهاده شود.» سومی می‌گوید که «واقعیت هیچ يك از اینها نیست، بلکه واقعیت عبارت است از من و هر نمود و بودی که به عنوان جهان می‌بینید، انعکاسی از ادراکات

من است . « بهمین ترتیب ، اختلافاتی در دو عنصر دیگر پیش آمده است .
به نظر می رسد که اختلافات از آنجا ناشی می شود که هر يك از صاحب نظران
از موضع گیری خاص خود، در برابر جهان و از هدف گیری های معرفتی و ارزیابی
وسيله برای آن هدف ها صحبت می کنند. در صورتیکه ما می توانیم درباره سه عنصر
جهان بینی به درك های مشترك نائل بگردیم .

تعریف واقعیت - فراگیرترین تعریفی که بتواند واقعیت را در مفهوم
عمومی اش توضیح دهد، اینست که واقعیت عبارت است از «آنچه که هست بدون
احتیاج به آگاهی انسان ، و میتوان به جای کلمه «هست» موجود را به کار برده،
چنین گفت :-

«واقعیت عبارت است از آنچه که بدون احتیاج به آگاهی انسان ، موجود
است ، پس وقتی که می گوئیم این میز که من روی آن می نویسم واقعیت دارد،
معنای آن اینست که این میز وجود دارد ، چه مورد شعور و آگاهی من بوده
باشد و چه نباشد. حال با نظر به این تعریف عام، می توانیم آنرا به انواع و خواص
گونگونی که دارد ، تقسیم نمائیم :

انواع واقعیت

- ۱- واقعیت انسان با همه نمودهای جسمانی و پدیدهها و فعالیتهای روانی
و شخصیت و مدیریت آن وجود دارد .
- ۲- جهان هستی با انواعی از موجودات و روابط واقعیت دارد، یعنی موجود
است .
- ۳- ارتباط و تأثیر و تأثر میان انسان و جهان هستی واقعیت دارد ، یعنی
موجود است .
- ۴- در هر مقطعی از زمان که قرار بگیریم ، میتوانیم واقعیت را با نظر

به امتداد زمان به سه قسمت تقسیم کنیم :

الف - واقعیهائی که به گذشته خزیده، یا به کلی ازین رفته اند، یا معلولها و نمودهائی از آنها به وجود خود ادامه می دهند .

ب - واقعیهائی در همان مقطع از زمان که فرار گرفته ایم، وجود دارند.

ج - واقعیهائی که با استمرار ادامه می یابند و درمجرای قوانین درآینده موجود خواهند بود .

البته هر یک از انواع واقعیهای چهارگانه با نظر به علل و روابط اجزاء و کیفیت های آنها به اقسام مختلف تقسیم می شوند .

خواص واقعیت

واقعیت دو خاصیت اساسی دارد :

۱- از خواص بسیار مهم واقعیت که ضمناً وجود آن را هم برخلاف ادعای ایده آلیست ها اثبات می کند ، لزوم موضع گیری انسان در برابر واقعیت ها است. به عنوان مثال هوا که خیلی سرد می شود ، باید لباس ضخیمی بپوشیم ، سیلی به جریان افتاده است ، باید از جائی که سیل به آنجا هجوم می آورد ، فرار کنیم. برای دفاع از حیات ، باید قدرت به دست بیاوریم .

۲- واقعیت این خاصیت را دارد که آدمی می تواند آن را درك کند ، یا می خواهد آن را درك کند.

اقسام کیفیت ارتباط انسان با واقعیت

ارتباط انسان با واقعیت بر چهار قسم مهم تقسیم میگردد: ۱- ارتباط گیرندگی و انعکاس . ۲- ارتباط با تصرف ۳- ارتباط برای تصرف ۴- ارتباط کاشف . ۱- ارتباط گیرندگی و انعکاس - انسان با هر گونه نمودها و روابط و سایر

واقعتهائی که در منطقه قابل ارتباط با او قرار می‌گیرند، به وسیله حواس و آلات و دستگاههای دیگری که برای گسترش درك خود در باره واقعیت‌ها ساخته است. آن امور را در ذهن خود منعکس می‌سازد. انسان در این ارتباط خود را تماشاگر محض می‌داند که می‌خواهد هر چه را که در دیدگاه او قرار گرفته است، آنچنانکه هست، بدون کمترین دخالتی از حواس و سایر عوامل درك، در ذهن خود منعکس نماید و آن را بداند. این همان ارتباط است که بعد آئینه‌ای انسان را اثبات می‌کند. البته چنانکه گفتیم، انسان می‌خواهد در ارتباط مزبور تماشاگر محض باشد، ولی عملاً در هیچ مورد از دخالت حواس و سایر عوامل در واقعیت درك شده در امان نیست.

۲- ارتباط با تصرف: آنچه که در هنگام تلاقی و تماس دو قطب درك کننده و درك شونده، صورت می‌گیرد، تصرفی است که از طرف قطب درك کننده (حواس و دیگر وسایل درك) در قطب درك شونده (واقعیتی که برای درك شدن بر نهاده شده است) انجام می‌گیرد. این تصرف بر سه نوع عمده تقسیم می‌گردد.

نوع یکم - پدیده‌ای از طرف قطب درك کننده، به قطب درك شونده اضافه می‌شود، مانند پدیده دایره که در پنکه برقی در هنگام حرکت سریع شاخه‌های پنکه دیده می‌شود. همه فلاسفه و روانشناسان و فیزیکدانان می‌دانند که در پنکه مفروض يك واقعیتی به نام دایره وجود ندارد، بلکه آن دایره نمودی است که از ناتوانی ذهن ما از تفکیک نقاط عبور شاخه‌ها، ناشی می‌گردد.

نوع دوم - پدیده‌ای که در قطب درك شونده واقعیت دارد، از طرف قطب درك کننده منها می‌شود. مانند دو خط ریل راه آهن که در فاصله دور يك خط دیده می‌شود. آنچه که واقعیت دارد دو خط متوازی ریل راه آهن است، ولی با قرار گرفتن انسان در يك نقطه معین در برابر آن دو خط، وقتی که به نقاط دور چشم می‌اندازد، آن دو خط متوازی نخست تبدیل به زاویه می‌گردند، سپس

تدریجاً يك خط دیده می‌شوند .

نوع سوم - تصرفی است که قطب درك شونده در قطب درك کننده به وجود می‌آورد. تماشای يك منظره زیبا یا يك منظره ناراحت کننده، در ذهن ما تأثیری می‌گذارد که در لحظات بعدی با ذهن تأثر یافته از قطب درك شونده ، بهمان قطب (درك شونده) تماشا می‌کنیم . این تصرف در سایر دستگاه‌های سنجش و حواس منعکس کننده واقیعت‌های عینی که در مقابل آن واقیعت‌ها قابلیت پذیرش دارند ، نیز به وجود می‌آید . مثلاً اگر به خواهیم اندازه حرارت آب سه استکان را که حرارت‌های مختلفی دارند ، درك کنیم ، نتایج ارتباط لامسه ما با تریبی که برای کیفیت ارتباط صورت خواهیم داد ، تفاوت خواهد داشت . توضیح اینکه اگر استکانی را که آتش داغ است ، در دست راست و استکانی را که آتش نیم‌گرم است ، در وسط و آن استکان را که آتش سرد است در دست چپ قرار بدهیم ، اگر نخست انگشت را به استکان داغ ببریم و سپس به استکان نیم‌گرم ، بدون تردید آب استکان نیم‌گرم برای ما سرد جلوه خواهد کرد . و اگر این آزمایش را برعکس شروع کنیم ، یعنی نخست انگشتمان را به استکانی که آتش سرد است ببریم ، هنگامی که انگشت را به استکان نیم‌گرم ببریم ، آن را گرم‌تر از آزمایش اولی درمی‌یابیم . اینست معنای جمله بسیار معروف فیلسوف یونانی که « ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم ، هم تماشاگر » البته این قانون علمی را هم باید در نظر داشته باشیم که با افزایش معلومات درباره انسان و جهان ، از بازیگری قطب درك کننده بر تماشاگری آن افزوده می‌شود و هر واقیعتی که کشف می‌شود ، بر روشنائی واقیعات دیگر می‌افزاید .

۳- ارتباط برای تصرف : - محصول این ارتباط عبارتست از معرفت برای عمل ، و تصرف در جهان عینی و قلمرو انسانی ، مسلم است که برقراردن این ارتباط میان انسان و واقیعت‌های گسترده در برابرش ، در عین حال که اهمیت

حیاتی فردی و اجتماعی در همه ابعاد آن دارد ، همواره محدودیتی درمحصول این ارتباط وجود دارد که سمت تماس انسانی را با واقعیات ، رو به هدف های انتخاب شده از آن اوضاع تعیین می نماید . به عنوان مثال تصور کنید که یک خارکن برای پیدا کردن خار رهسپار کوه می شود ، وقتی که می رود در آن کوه خار پیدا نمی کند ، درباره آن کوه چنین قضاوت می کند که چیزی ندارد . در این فرض ، یک معدن شناس که رهسپار آن کوه شده است اگر به معرفت و قضاوت آن خارکن گوش کند که می گوید در آن کوه چیزی نیست ، و برگردد ، بدون تردید خود را فریب داده است ، زیرا چیزی که معدن شناس از کوه می خواهد (معدن) غیر از آنست که یک خارکن می خواهد .

۴- ارتباط کاشف : - این ارتباط بر دو نوع عمده تقسیم می گردد :

نوع یکم - ارتباطی است که به کشف مجهول منتهی می گردد و اینست منشأ اکتشافات و اختراعات و آثار هنری بی سابقه . درست است که دست یافتن به اکتشاف ، نیازمند کار و کوشش عمیق و دامنه دار درباره موضوعی است که کشف آن مطلوب است . این نوع ارتباط را می توانیم « موضع گیری خاص » در برابر واقعیت بنامیم ، زیرا موضع گیری و وضع مغزی شخص نابغه و مکتشف است که او را با واقعیت پشت پرده معلومات در تماس نهاده است . ولی دو مسئله را نباید در این مورد فراموش کنیم :

مسئله یکم - نباید چنین تصور کرد که هر کس که در رشته ای از علم بیشتر کار کرده باشد و با قواعد و اصول آن بیشتر آشنائی داشته باشد ، حتماً به اکتشافاتی در آن علم نائل خواهد گشت ، زیرا مشاهدات ما نشان می دهد که در میان صدها ، بلکه هزاران نفر که در رشته ای از علوم متخصص می باشند ، یک یا دو نفر مثلاً به کشف یک موضوع تازه موفق می شوند ، حتی امکان دارد که آن کسی که به اکتشاف دست می یابد ، از لحاظ معلومات در علم مغرض پائین تر از دیگران

بوده باشد . به اضافه اینکه همان مکتشف در مسیر خود نمی تواند آن مقدمات و آزمایش هایی را که انجام میدهد، چنان نظم و ترتیبی بدهد که یقین کند که پس از دست یافتن به یک عده مقدمات منظم به کشف مطلوب نائل خواهد آمد . کلود برنارد می گوید : « هیچ قاعده و دستوری نمی توان به دست داد که هنگام مشاهده امری معین در سر محقق فکری درست و متمرکز که یک نوع راهیابی قبلی ذهن به تحقیق صحیح باشد ، انجام شود . تنها پس از آنکه فکر به وجود و ظهور آمد ، می توان گفت چگونه باید آن را تابع دستورهای معین قواعد منطقی مطرح که برای هیچ محقق انحراف از آنها جائز نیست قرار داد و لکن علت ظهور آن نامعلوم و طبیعت آن کاملاً شخصی و چیزی است مخصوص که منشاء ابتکار و اختراع و نبوغ هر کس شمرده می شود ، (۱) .

مسئله دوم - مقدار فراوانی از اکتشافات ، بدون برقرار شدن ارتباط شخص مکتشف با مقدمات علمی و منطقی صورت گرفته است ، اغلب نوابغ که مجهولاتی را از قلمرو تاریخ و واقعیات بیرون آورده اند ، نه تنها منطق دانان زبردست نبوده اند ، بلکه حتی شاید کتابی را در علم منطق که راه درست اندیشیدن را می آموزد ، نخوانده اند . درباره این پدیده کتابی به نام « سرندیبی بودن دانش ها » نوشته شده است که مقداری از این نوع اکتشافات را که کشف کننده حتی در تعقیب موضوع مجهول نبوده است ، مانند اشعه ایکس که به وسیله رونتگن کشف شده ، متذکر شده است .

نوع دوم - ارتباط استعدادی است . توضیح این ارتباط چنین است : می دانیم که با به فعلیت رسیدن هر یک از استعداد های انسانی ، چنانکه نیرو و فعالیتی مناسب آن استعداد ، در انسان به جریان می افتد همچنین موجب می شود که آدمی با واقعیتی روبرو شود که برای فاقد آن استعداد امکان پذیر نیست . درست

(۱) - شناخت روش های علوم صفحه ۴۲ فیلیسین شاله ترجمه آقای مهدوی

مانند اینکه انسانی که چشم دارد، بارنگها و اشکالی که واقعیت دارند، روبرو می‌شود، ولی انسان نابینا از تماس با واقعیت‌های مزبور محروم است. همچنین است استعداد ریاضی و هنری و مدیریت و غیر ذلك. واقعیت‌هایی که به وسیله فعالیت استعدادهای انسانی کشف و مطرح می‌شوند، انواع متعددی دارند. از آنجمله واقعیت‌هایی هستند که بی‌بج وجه جنبه عینی در قلمرو «جز من» ندارند و درعین حال خیال و پندار نیستند و ناشی از بازیگری ذهن و سایر عوامل درک نیز نمی‌باشند، بلکه انسان درک‌کننده آن واقعیت‌ها را به عنوان «جز من» ولی بدون نمود عینی دریافت می‌کند. به عنوان مثال وقتی که اصل بدیهی تناقض (نه تکاپو و تفاعل اضداد) را درک می‌کنیم و می‌پذیریم که امکان ندارد این کتاب که هم اکنون روی میز من است، با همه مشخصات فیزیکی و هندسی که دارد و با قرار گرفتن در دیدگاه من، هم وجود داشته باشد و هم نداشته باشد، این درک تخیل و توهم و تجسیم و سایر بازیگری‌های حسی و ذهنی نیست، بلکه واقعیتی را بازگو می‌کنیم که چه من باشم و چه نباشم، صحیح است. از طرف دیگر این اصل (نقیضین با یکدیگر جمع نمی‌شوند)، انعکاسی از جهان عینی نیست که ذهن با بعدگیرندگی خود آن را از برون ذات منعکس نماید.

همین‌طور است اصول تجریدی ریاضی که با داشتن واقعیت، انعکاسی از جهان

عینی نمی‌باشند. (۱)

نوع دیگر از بعد واقع‌یابی در انسان وجود دارد که واقعیتی را در جز من می‌پذیرد با اینکه وجود عینی ندارد، به عنوان مثال: ما در جهان عینی (جز من) پدیده‌ای به نام عدالت و ارزش و زیبایی نداریم، یعنی هیچ گفتار و کرداری عادلانه تحقق پیدا نمی‌کند که قابل تجزیه به دو عنصر عینی به نام عدالت و گفتار و کردار

۱- کانت اینگونه قضایا را انشائی تجریدی عقلی می‌نامد، ولی این سؤال را پاسخ نمی‌دهد که محتوای این قضایا از چه نوع واقعیت‌هایی خبر می‌دهد - واقعیت‌های عقلانی محض، یا واقعیت‌هایی موجود در جز من که قضیه انشائی تجریدی نشان دهنده آنهاست؟

فیزیکی بوده باشد، با اینحال گفتار و کردار عادلانه که عبارتست از سخن یا رفتار مطابق قانون، واقعیت خارج از من (جز من) دارند.

همچنین هیچ موضوع عینی با ارزش مانند کالا را نمی‌توان به دو عنصر فیزیکی عینی (ماده آن موضوع) و ارزش آن تجزیه نمود، زیرا آنچه که واقعیت عینی دارد، ماده آن موضوع است و ارزش، يك دریافت شده انتزاعی است که از مفیدیت آن ماده بیکی از خواسته‌های انسانی، انتزاع می‌شود. بهمین ترتیب يك موضوع زیبا قابل تجزیه بر دو واقعیت عینی به نام ذات موضوع و زیبایی نمی‌باشد. اگر ارزش و زیبایی دارای نمود عینی مانند موضوعات خود بودند، با اختلاف دیدها مختلف نبودند. با اینکه مسلم است که ارزش‌ها و زیبایی‌ها بسته به شرایط ذهنی و خواسته‌های انسانها می‌باشند. با اینحال بانظر به بعد ارزش جوئی و زیباخواهی انسان، هر دو پدیده مزبور واقعیت دارند و بررسی در باره آنها بایستی در قلمرو علوم انجام بگیرد. نتیجه کلی که از این مبحث می‌گیریم اینست که وقتی که می‌گوئیم: هر مفهوم و مسئله‌ای که جنبه ماورای طبیعی دارد، باید از قلمرو علم برکنار شود، نخست باید بینیم منظور از ماورای طبیعت چیست؟ اگر منظور چیزی باشد که هیچگونه ارتباطی با جهان عینی و درك و دریافت انسانی ندارد، البته صحیح است و اگر مقصود اینست که هر چیزی که نمود عینی در برابر حواس و وسائل درك ما نداشته باشد، باید از قلمرو علم برکنار شود، این مطلب بهیچ وجه صحیح نیست.

به نظر می‌رسد که برای رها ساختن قلمرو معرفت از این بلا تکلیفی که در دو قرن اخیر به آن مبتلا شده است، باید یکی از دو کار را انجام بدهیم: یا مفهوم طبیعت را آن قدر تعمیم بدهیم که مساوی واقعیت به معنای عمومی باشد که حتی شامل واقعیت‌های اثبات شده به وسیله ابعاد و استعداد‌های واقعی انسانها بوده باشد و یا طبیعت و شناخت آن را در هر دوره‌ای با شرایط خاص ذهنی بررسی

کنندگان علامت گذاری نموده و مشخص کنیم .

پس از این مقدمه می‌توانیم در تفسیر شخصیت‌هائی در ردیف مولانا جلال‌الدین گامی برداریم که جوش و خروشی شکفت‌انگیز در میدان معرفت به راه انداخته‌اند در عین حال که ایشان با طبیعت و نمودهای عینی جهان هستی آشنائی نزدیک داشته و با عینک علمی بآنها نگریده‌اند ، واقعیت‌هائی در ماوراء نمودهای عینی آنان را به طور جدی تحریک نموده و با این حال اصول بنیادین فراوانی را که مکتب‌های جهانی بر مبنای آنها پایه ریزی می‌شوند، مطرح ساخته‌اند. آیا این نوابغ حقیقتاً دچار بیماری چند شخصیتی بوده‌اند؟! این احتمال با نظر به وحدت ایده‌آل و هدف‌گیری که در تحریک شخصیتشان دیده می‌شود درست به نظر نمی‌رسد، زیرا مولانا با همان شخصیت که می‌گوید :

موج خاکی فکر و وهم و فهم ما است

یعنی اندیشه و توهم و فهم و سایر فعالیت‌های مغزی امواجی از ماده است ، در عین حال همان شخصیت مصرع بعدی را چنین می‌آورد :

موج آبی صحو و حب است و فنا است (۱)

یعنی آدمی در مسیر تکامل می‌تواند موج دیگری بزند که او را در مسیر هشیاری و عشق ، رهسپار کوی کمال مطلق بسازد و مختصات جسمانی او را که در گذر و تحول است، فانی نماید. ما هیچ راه علمی برای تفسیر اینگونه شخصیت‌ها نداریم مگر اینکه وجود واقعیت‌هائی را که، با به فعلیت رسیدن ابعاد و استعدادهای گوناگون آدمی ثابت می‌شوند . بپذیریم .

(۱) - صحو = هشیاری . مقصود از فنا کردن مادیات و ورود به پیشگاه خداوندی است .

با باز شدن ابعاد و استعدادهای انسانی ، واقعیت‌های بیشتری برای انسان مطرح می‌گردد .

در مقدمه گذشته این اصل اثبات شد که با باز شدن ابعاد و استعدادهای انسانی و تقویت پیدا کردن عوامل درک وی ، واقعیات جدیدتری برای انسان مطرح می‌گردد ، مانند به فعلیت رسیدن بعد حس عدالتخواهی که واقعیتی را به نام عدالت برای انسان اثبات می‌نماید ، اگر چه اشکال و نمودهای آن ، در نزد اقوام و ملل و با اختلاف شرائط تاریخی و محیطی و حقوقی و اقتصادی مختلف می‌باشند ، همچنین است ارزش‌ها و زیباییها با انواع گوناگونی که دارند .

ممکن است این اعتراض پیش بیاید که ، انسان به وجود آورنده واقعیتهای نیست ، بلکه آنها را درک و دریافت می‌نماید . این مطلب کاملاً صحیح است و ما نمی‌توانیم کمترین تردیدی در حقیقت مزبور داشته باشیم . ولی این حقیقت با آنچه که ما پیشنهاد می‌کنیم بسیار اختلاف دارند . ما می‌گوئیم که انسان با باز شدن ابعاد و استعدادهایی که دارد ، با واقعیتهای بیشتری ارتباط برقرار می‌کند ، نه اینکه آنها را می‌سازد . به عنوان مثال : به وسیله گوش صداها شنیده می‌شود و بدون گوش صدائی برای آدم کر مطرح نیست ، همچنین با بیدار شدن حس زیباخواهی ، واقعیتی به نام زیبایی برای انسان مطرح می‌گردد ، نه اینکه آدم شنوا صدا را به وجود می‌آورد و انسانی که حس زیباخواهی او بیدار است ، زیبایی را می‌سازد . مولانا در ابیات زیر اشاره به تعدد عوامل درک مینماید :

تا رهد زین عقل پر حرص و طلب

صد هزاران عقل بیند بوالعجب (۱)



هست آن سوی خرد صد مرحله

عقل را ییاوه مکن اینجا هله

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۷۴ سطر ۱۷

بدین ترتیب کاوش از هدف نهائی زندگی که از آغاز تاریخ جهان بینی تاکنون، جدی تلقی شده است، مربوط به باز شدن بعد هدف جوئی آدمی است، لذا در آن اشخاص که در محاصره پدیده های محدود زندگی و خواسته های جزئی اسیر شده اند. بعد هدف جوئی خنثی گشته، هیچگونه تحریرکی انجام نمی دهد.

از این قبیل است فعالیت های بسیار فراوانی که ابعاد گوناگون دل و وجدان و چشیدن طعم حیات از خود نشان می دهند، تا آنجا که می توان گفت: حتی در دورانهای اخیر که نگرش علمی و عینی گرائی رواج کامل دارد، نیمی از درک و دریافت های شرقی و غربی در اشکال ادبی و هنری مربوط به واقعیت های است که دل و وجدان و چشیدن طعم حیات با آنها ارتباط برقرار می کنند. راستی اگر ما همه آثار و کتاب های ادبی شرق و غرب را از ودا ی هندی گرفته تا سروده های هومر، تا بینوایان و یکتور هومر و جنگ و صلح تولستوی و یادداشت های زیر زمینی داستایوسکی و متنوی مولانا و آخرین فصول اشارات ابن سینا و صدها کتاب امثال نوشته های ناصر خسرو و لامار تین و ماکسیم گورکی را یکجا جمع کنیم، سپس افراد بررسی کنندگان را مجبور کنیم که همه محتویات آن آثار و کتابها را بررسی نموده، هر مطلبی را که مربوط به دل و وجدان و ارزش حیات و عدالت خواهی بوده باشد، از آن کتابها حذف کنیم، آیا به نظر شما چیزی می ماند که به خوانندش بیارزد؟! آیا ما این حق را از نظر علمی داریم که بگوئیم این انسان شناسان و طلایه داران کلوان رو به تکامل، مردمی خیال باف و پندار گرا بوده اند؟! در اینجا بیت زیر را می آوریم و با توصیه و توجه دقیق به مضمون بسیار عالی آن، بحث را خاتمه می دهیم و در عین حال پرونده بحث را برای صاحب نظران باز می گذاریم:

دو سر هر دو حلقه هستی به حقیقت بهم تو پیوستی

یعنی انسان پیوند دهنده دو حلقه طبیعت و ماورای طبیعت است. این موجود

بمثابه یک کانال، ارتباط دهنده دو دریای طبیعت و ماورای طبیعت است، نه اینکه سازنده آنها باشد. بهمین جهت است که میگوییم: این ادعا که بشر برای خود ماورای طبیعت ساخته است، درست اعتبار و ارزش همان ادعا را دارد که میگوید: حواس و ذهن بشر است که طبیعت را ساخته است (ایده آلیسم).

سیستم جهان بینی مولانا

با نظر به روش فکری مولانا که با یک هیجان فوق‌العاده روانی درآمیخته است، و به طور کلی با نظر به تنوع ابعاد و گسترش استعدادهای روانی یک مغز رشد یافته، انتظار یک مکتب سیستماتیک فلسفی و جهان بینی کلی و همچنین یک نگرش علمی معمولی کاملاً بی‌مورد و بی‌هوده است. کسانی که می‌خواهند این کوه آتش فشان معرفت را در قالبهای معمولی فلسفی و علمی مانند مشائی و اشراقی و ایده آلیسم و رئالیسم معمولی بکنجانند، یا از وضع روانی و مغزی مولانا اطلاع کافی ندارند و یا قالب‌گیری معمولی فلسفی و علمی برای خود آنان چنان مطلق جلوه کرده است که تصور مافوق آن قالب‌گیری، به ذهنشان خطور نمی‌کند. ما در این مبحث به پنج قلمرو فکری مولانا اشاره می‌کنیم که بدون توجه دقیق به آنها نمی‌توانیم درباره سیستم مکتبی مولانا نظر صحیحی ابراز کنیم: -

۱- قلمرو داستان پردازی‌ها و تمثیل و تشبیه و تنظیر، که مهارت مولانا را در حد اعلائی از فعالیت‌های مغزی نشان می‌دهد. وی هیچ توجهی به آن ندارد که آیا همه آن داستانها صحیح است یا نه؟ و همچنین مولانا با آن تمثیلات و تشبیهات و تنظیرات، نظری به واقعیت‌های عینی همه عناصر آن امور ندارد، زیرا او با تمام صراحت به نارسائی تمثیل برای اثبات یا توضیح واقعیات، اعتراف نموده میگوید:

متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی و انمایم هر ترا

هم مثال ناقصی دست آورم تا ز حیرانی خرد را وا خرم (۱)

لذا این اعتراض به مولانا که او شاعرانه یا فانتزی فکر می کند، کاملاً بی مورد است. او می کوشد که تا بتواند موضوعات معقول و اصول عالی و بنیادین جهان بینی و انسان شناسی و خدایابی را با مفاهیم محسوس و قابل فهم عموم مطرح کند. مسلم است که با آن امتیازات فوق العاده عالی و فراوان که مولانا در ادای تمثیل و تشبیه و تنظیم برخوردار است [و در این فعالیت مغزی، شاید بی نظیر بوده باشد] گاهی هم مبتذل و سبک و ناچیز از آب در می آید. او پس از ملاقات با شمس به کوه آتش فشانی تبدیل شده است که هر گونه مواد درونی را بیرون می ریزد، با این ملاحظه که مولانا از ابراز هر آنچه که می داند، به جهت جهل حاکم در محیط امتناع می ورزد.

هر چه می گویم به قدر فهم تست مردم اندر حسرت فهم درست

و با این وصف، همان تشبیهات و تمثیلات و دیگر فعالیت های مغزی مولانا، در داستان هایی که می آورد، وسعت اطلاعات عمومی و قدرت فوق العاده در استنتاج و تصرفات او را در مضامین داستانها بخوبی اثبات مینماید.

۲- قلمرو و بینش های علمی مولوی - در این قلمرو با اهمیت، بایستی دو مسئله جداگانه را در نظر گرفت:

مسئله یکم - توجهات و آگاهی های علمی مولانا است. جای تردیدی نیست که مولانا صدها مسائل علمی تحقیقی را مورد توجه قرار داده، حتی ابتکارهای بسیار جالب را هم دارا بوده است، مانند حدس وجود جاذبیت و مسائل مربوط به روانکوی و تضادهای درونی و برونی و غیر ذلك. ما مقداری از توجهات و آگاهی های علمی مولانا را در پایان این مباحث مطرح خواهیم کرد.

مسئله دوم - مولانا بعضی از مسائل غیر علمی را به عنوان قضایای علمی

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۳ سطر ۱۰ و ۱۱

ثابت شده مطرح کرده است ، مانند چهار عنصر آب و آتش و خاک و باد که بعدها از نظر علمی مردود شناخته شده است - نه تنها عناصر متجاوز از ۱۰۰ است بلکه اصلا خود آن چهار موضوع ، عنصر نیستند .

با اینحال باید در نظر گرفت که اینگونه مسائل مخالف علم امروز ، در مثنوی مولانا . کاملا محدود و ناچیز است . به اضافه اینکه می توان گفت : مولانا با آن هدف گیری والائی که از جهان بینی داشته است ، آگاهی مستقل و هدف گیرانه ای در باره مسائل علمی کلاسیک دوران خود ، نداشته است .

۳- قلمرو و بینش های جهان بینی - الف) - تردیدی نیست در اینکه جهان هستی به عنوان يك واقعیت برای مولانا مطرح شده است ، مباحث بسیار جدی و صریح وی در حرکت و تحول و تضاد حاکم در جهان و همچنین تعیین مسیر تکامل از جمادی تا آهنگ ارغنون هستی ، دلائل محکمی برای اثبات واقعیت جهان از دیدگاه مولانا میباشد . نهایت امر اینست که وی اصرار دارد که اثبات واقعیتها را بر باز شدن و به فعلیت رسیدن ابعاد و استعداد های آدمی ، مستند بدارد . مولانا به جای کلمه استعداد و بعد ، کلماتی از قبیل چشم دل و عقل و معقول بکار میبرد :

خاصه چشم دل که آن هفتاد توست

پیش چشم حس که خوشه چین اوست (۱)



تارهد زین عقل پر حرص و طلب

صد هزاران عقل بیندبوالعجب (۲)



(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۱ سطر ۱۹

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۷۴ سطر ۱۷

غیر این معقولها ، معقولها
یا بی اندر عشق پر فر و بها (۱)

و چنانکه درمباحث آینده خواهیم گفت: بعضی اشخاص به جهت عدم توجه به نکته مزبور ، گمان کرده‌اند مولانا از سران مکتب ایده آلیسم در مشرق زمین است ، در صورتیکه خواهیم دید، شخصیت معرفتی مولانا هرگز در قالبهای ایسم و مکتب سازیهای آکسیوماتیک (بنا شده روی اصول پیش ساخته که واقعیت آنها پذیرفته شده است) اسیر و محدود نمی‌گردد .

ب) مولانا استدلال مستقیم به متناهی بودن جهان نمی‌آورد ، ولی معتقد است که جهان هرچه باشد ، ذره‌ای ناچیز در برابر عظمت خداوندی است . وی مانند نظامی گنجوی ، جهان هستی رامشقی از يك لحظه مشیت او که با کلمه کن ابراز شده است ، می‌داند .

ای امر ترا نفاذ مطلق از امر تو کائنات مشتق نظامی

در یکی از ابیات دیوان شمس تبریزی يك معنای فوق‌العاده جالبی بیان می‌کند که به نظر می‌رسد از ابتکارات مولانا باشد :

بقا ندارد عالم و عمر بقا دارد
فناش گیر که همچون بقای ذات تو نیست (۲)

می‌گوید: این جهان هستی از لیت و ابدیت ندارد ، اگر هم فرض کنیم که حد و مرز و کرانه‌ای برای این جهان پیدا نکردی ، باز باید این جهان را متناهی تلقی کنی ، زیرا هرچه باشد ذات و درك تو بر آن احاطه پیدا می‌کند و مشرف می‌شود ، زیرا کسی که می‌گوید جهان ازلی و ابدی است ، ضمناً اعتراف قاطعانه

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۳ سطر ۳۱

(۲) - دیوان شمس

دارد براینکه من جهان را با وصف ازلی و ابدی بودن در می‌یابم و درک می‌کنم، پس ثابت می‌شود که ذات اسان احاطه بر جهان دارد و این فرض با نامتناهی حقیقی بودن جهان سازگار نمی‌باشد. وی در راز و نیازی که با طبیعت می‌کند، توجه شعور رشد یافته را به حدوث عالم، چنین مطرح می‌کند:

حق آنکه دایگی کردی نخست	تا نهال ما ز آب و خاک رست
حق آن شه که ترا صاف آفرید	کرد چندان مشعله در تو پدید
آنچنان معمور و باقی داشتت	تا که دهری از ازل پنداشتت
شکر دانستیم آغاز ترا	انبیا، گفتند آن راز ترا
آدمی داند که خانه حادث است	عنکبوتی نه که دروی عابث است (۱)

از طرف دیگر مولانا جریان قوانین را در جهان هستی مستند به استمرار حفاظت خداوندی از آنها می‌داند (مطلبی که از آلبرت اینشتین معروف شده است که می‌گفت من خدا را به عنوان حافظ قوانین پذیرفته‌ام). مولانا با این اعتقاد، متناهی بودن جهان را اثبات می‌کند، زیرا وقتی که قوانین هر لحظه از طرف خداوندی حفظ می‌شود، چون همه ذرات و پدیده‌ها و روابط اجزای جهان تبلور یافته قوانین است، پس همه آنها در هر لحظه مستند به فیض جاری الهی است. بهمین جهت است که مشیت الهی هر لحظه هستی را در مجرای قوانین به وجود می‌آورد. حفاظت دائمی خداوندی از قوانین، در ابیات مولانا بدین ترتیب منعکس است.

قرنها بگذشت این قرن نویست
ماه آن ماه است و آب آن آب نیست
عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم
گر چه مستبدل شد این قرن و امم

(۱) - دفتر دوم ص ۱۱۴ از سطر ۲۶

قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام
 شد مبدل آب این جو چند بار
 وین معانی برقرار و بر دوام
 عکس ماه و عکس اختر برقرار
 پس بنایش نیست بر آب روان
 بلکه بر اقطار اوج آسمان (۱)

مقصود مولانا از اقطار اوج آسمان، فضا و کرات آسمانی نیست، بلکه منظورش عامل فوق طبیعت متحول است که مشیت خداوندی میباشد.

ج - مولانا پیروی جهان هستی را از قوانین می‌پذیرد و نظم و ضابطه اجزاء و روابط جهان را مورد تأکید قرار می‌دهد. و از این دیدگاه مانند یک عالم عینی‌گرای، با طبیعت روبرو می‌شود. نهایت امر می‌گوید:

این قوانین و نوامیس پیرو عوامل زیربنائی یا فوق طبیعی است:

سنگ بر آهن زنی آتش جهد
 هم به امر حق قدم بیرون نهد
 آهن و سنگ ستم بر هم مزن
 کاین دو می‌زاینند همچون مرد و زن
 سنگ و آهن خود سبب آمد و نیک
 تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
 کاین سبب را آن سبب آورد پیش
 بی سبب کی شد سبب هرگز به خویش
 این سبب را آن سبب عامل کند
 باز گاهی بی پر و عاطل کند
 وان سببها کانبیا را رهبرست
 آن سببها زین سببها برتر است
 این سبب را محرم آمد عقل ما
 وان سببها راست محرم انبیا
 این سبب چه بود به تازی گو رسن
 اندر این چه این رسن آمد به فن

(۱) - صفحه ۳۹۹ دفتر ششم از سطر ۹

گردش چرخ این رسن را علت است
چرخ گردان را ندیدن زلتست
این رسن‌های سببها در جهان
هان وهان زین چرخ سرگردان مدان (۱)

مولانا ، با این روشن فکری ، سیستم جهان هستی را در برابر تصرف فوق طبیعت باز می‌داند و چنانکه در آیات فوق دیده می‌شود ، با کمال اعتقاد صریح به قوانین جهان هستی ، آنها را معلول عوامل بالاثر می‌داند و از این راه معجزه و استجاب دعا را دو پدیده واقعی معرفی می‌کند ، نه ضد واقعیات ، زیرا با فرض باز بودن سیستم جهان در برابر واقعیات پشت پرده ، مانند باز بودن سیستم اجزای بدن در برابر اراده انسانی ، معجزه و استجاب دعا دو پدیده معقول می‌باشند .

د - سیستم اجزاء جهان و پدیده‌ها و روابط آنها با یکدیگر ، از نظر مولانا باز است . ممکن است این مسئله مطرح شود که :

مولانا با اینکه بعد ریاضی داشتن جهان را می‌پذیرد (۲) ، چگونه می‌تواند سیستم جهان هستی را باز بداند؟ زیرا معنای اینکه اجزاء و پدیده‌ها و روابط آنها بایکدیگر درعین تحول ، بامحاسبه انجام می‌گیرد و به قول شیخ محمود شبستری:

به هر جزئی ز کل گان نیست گردد
کل اندر دم ز امکان نیست گردد

اینست که جهان بعد ریاضی دارد و این بعد با باز بودن سیستم سازگار نیست . پاسخ این اعتراض روشن است نخست يك مثال ساده و تقریبی را در نظر می‌گیریم: جای تردید نیست که يك مهندس ماهر ممکن است توانائی کشیدن هزاران نوع

(۱) - صفحه ۱۹ دفتر اول از سطر ۳۶

(۲) - در قرآن مجید بعد ریاضی جهان در چند آیه آمده است . از آنجمله : « و احصی کل شیء عددا » (الجن ۲۸) (و خداوند همه اشياء را با شمارش عددی قرار داده است)

نقشه ساختمانی را دارا بوده باشد و اگر قابلیت تبدیل انواع بعضی آن نقشه‌ها را از نظر اشکال و مصالح و رنگ و غیر ذلك به بعضی دیگر به طور تلفیق، در نظر بگیریم شاید عدد آن نقشه‌ها از حد شمارش تجاوز نماید، با اینحال آنچه که به عنوان نقشه روی کاغذ، سپس روی مصالح پیاده می‌شود معین و قابل محاسبه ریاضی می‌باشد.

بنابراین، لزوم پذیرش بعد ریاضی جهان، باباز بودن سیستم آن، هیچگونه منافاتی ندارد.

شیخ محمود شبستری که بعد ریاضی جهان را در بیت بالا متذکر شده است، در بیت‌های بعدی می‌گوید:

جهان کل است و در هر طرفه العین
عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی
به هر لحظه زمین و آسمانی

۴- قلمرو معرفتی - الف - جهان را نمیتوان با هیچ سیستم معرفتی بست و محدود ساخت

مولانا همچنانکه سیستم جهان هستی را بازمی‌داند، عوامل و اشکال معرفت را نیز نامحدود و غیر قابل بستن در چارچوبه‌های رایج دورانها و متفکران معمولی تلقی می‌کند. در ابیات زیر اشاره به باز بودن هر دو سیستم به روشنی کامل دیده می‌شود.

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر
نو شدن حالها رفتن این کهنه هاست
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو
هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست

عالم چو آب جوست بسته نماید و لیک
می رود و می رسد نو این از کجاست
نوز کجا می رسد کهنه کجا می رود
گر نه و رای نظر عالم بی منتهاست (۱)



چونکه من از دست شدم در ره من شیشه منه
هرچه نهی پا بهنم هرچه بیایم شکنم (۲)



هر نفس نو می شود دنیا و ما
بی خبر از نو شدن اندر بقا (۳)



همچو سنگ آسیا اندر مدار روز و شب گردان و نالان بیقرار



گردشش بر جوی جویان شاهد است
تا نگوید کس که آن جو را کداست
گر نمی بینی تو جو را در کمین
گردش دولاب گردونی بین
چون قراری نیست گردون را از و
ای دل اختروار آرامی مجو
گر زنی در شاخ دستی کی هلد
هر کجا پیوند سازی بگسلد (۴)



جان فشان ای آفتاب معنوی
مر جهان کهنه را بنما نوی

(۱) - دیوان شمس تبریزی صفحه ۲۱۲ غزل ۳۶۲ سطر ۷

(۲) - دیوان شمس تبریزی غزل ۱۳۹۶ صفحه ۵۴۲ سطر ۸

(۳) - دفتر اول صفحه ۲۵ سطر ۲۹

(۴) - دفتر ششم صفحه ۳۶۶ سطر ۱۴

جان فشان افتاد خورشید بلند
می‌شود هر دم تهی پر می‌کنند
در وجود آدمی جان و روان
می‌رسد از غیب چون آب روان
هر زمان از غیب نو نو می‌رسد
و ز جهان تن برون شو می‌رسد (۱)



در روانی روی آب جوی فکر
نیست بی خاشاک خوب و زشت ذکر
او روان است و تو گوئی واقف است
او دوان است و تو گوئی عاکف است
گر نبودی سیر آب از خاکها
چيست بروی نو به نو خاشاکها
هست خاشاک تو صورتهای فکر
نو به نو در می‌رسد اشکال بکر (۲)



هین بگو تا ناطقه جو می‌کند
تا به قرنی بعد ما آبی رسد
گر چه هر قرنی سخن نو آورد
لیک گفت سالفان یاری کند (۳)

با دقت کافی در ابیات فوق که در مثنوی و دیوان شمس بسیار فراوان پیدا می‌شود، با کمال روشنی ثابت می‌شود که مولانا سیستم معرفتی را همانند سیستم جهان هستی باز می‌بیند.

(۱) - دفتر اول صفحه ۴۵ سطر ۲۹

(۲) - دفتر دوم صفحه ۱۲۹ از سطر ۲۳

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۷۷ سطر ۲۹

ب - معرفت جزئی و معرفت کلی

مولانا، دو نوع اساسی، معرفت را از یکدیگر تفکیک می‌کند: معرفت‌های جزئی و معرفت‌های کلی.

معرفت‌های جزئی را محصول حواس و عقل نظری معمولی و معرفت کلی را نتیجه شهود و تزکیه نفس و تکامل روحی می‌داند:

بحث عقل و حس اوردان یا سبب

بحث جانی بوالعجب یا بوالعجب (۱)



باز هستی جهان حس و رنگ

تنگ تر آمد که زندانیت تنگ

علت تنگیست ترکیب و عدد

جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد (۲)

اینچنین حس‌ها و ادراکات ما

قطره‌ای باشد در آن بحر صفا (۳)



زانکه محسوسات دون تر عالمیت

نور حق دریا و حس چون شب‌نمی است (۴)



عقل جزئی همچو برق است و درخش

در درختی کی توان شد سوی رخس

برق عقل ما برای گریه است

تا بگریید نیستی در شوق هست

(۱) - دفتر اول صفحه ۳۲ سطر ۲۳

(۲) - دفتر اول صفحه ۶۲ سطر ۱۰ و ۱۱

(۳) - دفتر اول صفحه ۵۵ سطر ۱۳

(۴) - دفتر دوم صفحه ۹۹ سطر ۸

عقل رنجور آردش سوی طیب
لیک نبود در دوا عقلش مصیب
راند دیوان را حق از مرصاد خویش
عقل جزئی را ز استبداد خویش (۱)



عقل را خط خوان این اشکال کرد
تا دهد تدبیرها را زان نورد (۲)

محصول فعالیت‌های حس و عقل نظری از دیدگاه مولانا در قلمرو معرفت:

یکم - کوش‌های حسی و عقل نظری نفوذی برورای آثار و قانون علیت
روبنائی ندارد، بنابراین معرفت حاصل از آن کوشها، همان دانش‌ها و معرفت‌های
محدود به روبناهای عالم هستی خواهد بود.

دوم - حس آدمی رویا روی خود جز رنگها و اشکال و کمیت‌های متنوع
نمی‌بیند و بدین جهت بعد وحدت جوئی آدمی را اشباع نمی‌کند.

زان سوی حس عالم توحیددان
گر یکی خواهی بدانجانب بران (۳)

سوم - این حواس و ادراکات ما در برابر دریای عالم فوق طبیعت چون
قطره‌هایی ناچیزند که قابل مقایسه با یکدیگر نبوده از عهده دریافت آن دریا
بر نمی‌آیند.

چهارم - تعقل جزئی و معمولی یک عده روشنائی‌های زودگذر را در اختیار
انسانها می‌گذارد و ما با این روشنائی‌های زودگذر نمی‌توانیم با واقعیات اساسی جهان
ارتباط معرفتی برقرار کنیم.

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۶۹ سطر ۲۲

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۲۸۴ سطر ۹

(۳) - دفتر اول صفحه ۶۲ سطر ۱۱

پنجم - فعالیت عقلانی جزئی تنها می‌تواند حس کنجکاو و اشتیاق ما را به آنچه که در اصول اساسی عالم هستی می‌گذرد، همچنین به شناخت مبانی آن اصول، بیدار کند، ولی ما را با آنها آشنا نمی‌سازد.

ششم - فعالیت عقلانی جزئی می‌تواند طبیب بیماریهای نادانی ما را به ما نشان دهد، ولی دوی این بیماریها در اختیار خود عقل نیست. این شبیه همان مطلب است که از کافه مشهور شده است که «عقل» میتواند گرد و خاک برپا کند، یا آن را نشان بدهد، ولی نمی‌تواند به آن گرد و خاک آب بپاشد.

هفتم - تناقض‌گوئی مکتب‌های جهان‌بینی با اینکه همه آنها استناد به عقل می‌کنند، از یک طرف، و تکیه فعالیت‌های عقلانی بر حواس جزئی بین از طرف دیگر، دو عامل قوی برای شکستن استبداد عقل جزئی است.

هشتم - عقل نمی‌تواند به ورای خطوط و اشکال طبیعت نفوذ کند.

مولانا معرفت‌های کلی را محصول حس برین و به قول کافه فهم برین و عقول عالی که گاهی از آنها به عقل کل و عقل کلی تعبیر می‌نماید، می‌داند. در سرتاسر مثنوی و دیوان شمس می‌توان با این مطلب روبرو گشت. هر دو نوع معرفت (جزئی و کلی) از دیدگاه مولانا برای انسان دارای اهمیت است. معرفت جزئی که امروزه از رشته‌های بسیار متنوع علوم به دست می‌آید، به عنوان علم مورد تأیید و تأکید مولانا است: -

خاتم ملک سلیمان است علم

جمله عالم صورت و جان است علم (۱)

انسان در آغاز ابدیت مسئول فعالیت‌های حواس خود خواهد بود که چرا به واقعیت‌هایی که از راه حواس قابل دریافت بودند اعتنا نکردی؟

(۱) - دفتر اول صفحه ۲۳ سطر ۲۶

گوهر دیده کجا فرسوده‌ای
 پنج حس را در کجا پالوده‌ای؟
 گوش و چشم و هوش و گوهرهای عرش
 خرج کردی چه خریدی تو ز فرش؟ (۱)

با نظر به مجموع تحریکاتی که مولانا دربارهٔ جهان بینی از هر دو راه علمی و شهودی (به وسیلهٔ عوامل فهم برین) می‌نماید، به خوبی ثابت می‌شود که وی گسترش دامنهٔ علوم تحقیقی و متدهای گوناگون وصول به جهان عینی را یک ضرورت حیاتی می‌داند، بدون اینکه انسان و فعالیت‌های همهٔ ابعاد و استعداد‌های درک او را در شناخت جهان عینی منحصر نماید.

ج - اصول پیش ساخته باید مورد تجدید نظر قرار بگیرند

مولانا با شدت هر چه بسیار تقید و پایداری به اصول پیش ساخته را می‌گوید و به اندازه‌ای لزوم جوشش نوگرایی در معرفت را گوشزد می‌کند که به طور اطمینان می‌توان گفت: وی در این حالت عصیانگری به اصول پیش ساخته بی‌نظیر است. مولانا در موارد فراوان از مثنوی و دیوان شمس، تقلید و قرار گرفتن در جاذبهٔ جمودآور شخصیت‌ها را طرد می‌نماید و از این قبیل ابیات را فراوان می‌آورد: -

تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار
 که هر امسالت فزونست از سه پار (۲)



نیک بنگر ما نشسته می‌رویم
 می‌نبینی قاصد جای نویم؟!
 پس مسافر آن بود ای ره پرست
 که مسیر و روش در مستقبلت (۳)

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۷۱ سطر ۳۰

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۲ سطر ۱۲

(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۹۳ سطر ۲۰

می‌گوید: اصول و قوانینی که برای جوهر و عرض ساخته‌اند، تقلیدی بوده مربوط به ذوق پردازای است که تحت تأثیر عوامل ذهنی از گذشتگان می‌باشد:

زیرا عرض و جوهر از ذوق بر آرد سر
ذوق پدر و مادر کردت میهمان ای جان (۱)

د - اصول منطقی حرفه‌ای، وسیله است نه هدف

با اینکه سرتاسر مثنوی مولانا استدلال و جریانات منطقی برای اثبات قضایا است، با اینحال هرگز توجهی به مراعات اصول منطقی ندارد، یعنی تنظیم منطقی قانونی را به کار نمی‌برد، در عین حال مطالعه‌کننده هیچ ادعائی را بی‌دلیل تلقی نمی‌کند، حداقل اگر دلیلی هم برای ادعایش ارائه ندهد با تمثیل و تشبیه و تجسیم و تنظیم مدعا را روشن می‌سازد و می‌گذرد.

ه - گروه‌های مختلفی که آثار مولانا را می‌خوانند

مطالعه‌کنندگان و بررسی‌کنندگان آثار مولوی مخصوصاً خوانندگان کتاب مثنوی را که می‌خواهند از چگونگی معرفت وی سر در بیاورند به چند گروه میتوان تقسیم کرد.

گروه یکم - اشخاص سطحی‌نگر که با معلومات محدودی می‌خواهند طرز تفکر مولانا و شخصیت وی را بفهمند. مسلم است که اگر اینان بخواهند با همان معلومات عمومی محدود، چگونگی معرفت مولانا را درباره‌ی انسان و جهان درک کنند، به هیچ نتیجه قابل توجهی نخواهند رسید، زیرا دریافت چگونگی معرفت مولانا، احتیاج به شکوفان شدن ابعاد و استعدادهای مغزی و روانی فراوانی دارد که بدون آن، زبان مولانا قابل فهم نمی‌باشد.

(۱) - دیوان شمس تبریزی غزل ۱۸۶۸ صفحه ۷۰۴ سطر ۲۸

گروه دوم - گروهی از مردم از دیدگاه معینی مثلاً از دیدگاه ادبی محض، آثار مولانا را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهند. بدیهی است که این گروه می‌توانند از امتیازات قابل توجهی که از دیدگاه مطلوب خود در آثار مولانا توقع دارند، برخوردار گردند. ولی می‌دانیم که معرفتهائی که مولانا ارائه می‌دهد، در آن دیدگاه‌های معین خلاصه نمی‌شود. نامحدودیت ابعاد معرفت مولانا است که محققان همه جانبه در آثار مولانا، همه یا اغلب اصول بنیادین جهان بینی‌های مختلف را در مثنوی او جستجو می‌کنند. و این کتابی که در دسترس مطالعه‌کنندگان ارجمند قرار گرفته است، برای اثبات همین نامحدودیت ابعاد معرفتی مولانا، کمک می‌کند.

گروه سوم - جهان بینان دیده‌وری هستند که با داشتن اطلاعات لازم و کافی در جهان بینی و انسان شناسی با تحریک عوامل گردیدن و سوزوگدازهای درونی در راه تکامل، وارد میدان معرفتی مولانمی گردند، اینان کاملاً در اقلیت اند و از نظر عظمت روحی و فعالیت‌های مغزی صلاحیت غوطه‌ور شدن در اقیانوس معرفتی مولانا را دارا می‌باشند.

و - مقدمه‌ای برای بیان عوامل جاذبیت گفته‌های مولانا

معرفتی را که مولانا مخصوصاً در کتاب مثنوی ابراز می‌کند، از جاذبیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. کیست که با داشتن اطلاعات لازم و کافی از فلسفه‌ها و علوم انسانی، و با داشتن گرایش جدی به معرفتهای اصیل در مثنوی غوطه‌ور شود و در جاذبیت شکفت‌انگیز آن قرار نگیرد. حتی مطلبی را که انسان با اشکال مختلف در آثار دیگران دیده است، یا به اندیشه خود او خطور کرده است، هنگامیکه آن را در مثنوی می‌بیند، طعم آن را حیاتی‌تر می‌چشد و نفوذ آن را در تمام سطوح روان خود احساس می‌کند.

این مثال زیر را مورد دقت قرار بدهیم . می‌دانیم که همه انسان‌شناسان و پدیده‌شناسان این مسئله را مطرح کرده‌اند ، که زیبایی صوری و نیکوئی پدیده و رفتار ، دلیلی برای اثبات عظمت معنی و ذات آدمی نیست و ممکن است این دو با هم جمع شوند و ممکن است از یکدیگر جدا شوند . ادبا و عرفا هم در بیان لازم و ملزوم بودن آن دو داد سخن را داده‌اند . از آنجمله سعدی می‌گوید :

صورت زیبای ظاهر هیچ نیست ای برادر سیرت زیبا بیار

این مسئله را مولانا باین ترتیب مطرح می‌کند که باغبانی به باغ خود وارد شد و دید یکی از درختان خشکیده است ، وسیله‌ای برداشت که آن درخت را قطع کند :

خشك گوید باغبان را کای فتی	مر مرا چه می‌بری سر بی خطا؟
باغبان گوید خمشی ای زشت خو	بس نباشد خشکی تو جرم تو؟
خشك گوید راستم من کز نیم	تو چرا بی جرم می‌بری پیم؟
باغبان گوید اگر مسعودگی	کاشکی کز بودی و تر بودی (۱)

مضمون ابیات فوق در میان مفاهیم بسیار زیبا که در همین ابیات وجود دارد ، با دیگر معرفت‌های مولانا دست بهم داده ، اصالت حقیقت را درمقابل صورت که در بیت اخیر آمده است . تا عمیق‌ترین سطوح روان آدمی نافذ می‌نماید . این مسئله به این نحو که مطرح می‌شود ، فوراً آدمی را به این فکر می‌اندازد که راستی ، من ملیونها شاخه گل پلاستیکی را در برابر يك شاخه گل پیوسته به حیات و اقیانوس موج طبیعت ، چه کنم و آن ملیونها شاخه بی حیات به چکار آید ؟ من با آن جامدها اگر چه نمایش بسیار زیبایی دارند ، سنجیتی ندارم ، درحالیکه با آن شاخه ناچیز که متصل به حیات و طبیعت است ، ازبک سرچشمه که حیات است ،

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۲۰ سطر ۲۴ و ۲۵

سیراب می‌شویم ، پس این شاخه را می‌توانم جزئی از خود تلقی کنم.

عوامل جاذبیت گفته‌های مولانا

به نظر می‌رسد دلیل نفوذ و جاذبیت معرفتهائی که مولانا ابراز می‌کند ، از عواملی چند ناشی می‌گردد :

عامل یکم - وسعت و گسترش اطلاعات و معلومات مولانا در انسان شناسی و جهان بینی ، احساس این معنی در شخصیت مولانا ، جاذبیت خاصی به گفته‌هایش می‌دهد ، به طوری که مطالعه کنندهٔ مثنوی چنین تلقی می‌کند که با گفتار شخصی روبرو است که جهان هستی و انسان ، چهره‌های بسیار زیادی را به آن شخصیت نشان داده است .

عامل دوم - که فوق‌العاده حائز اهمیت است ، اینست که مطالبی را که مولانا ابراز می‌کند عقل و دل او هماهنگی جدی در طرح آن مطالب نشان می‌دهند ، بطوریکه بررسی کننده ، معرفت حاصل از آن مطالب را در درون خود شهود می‌کند و در می‌یابد ابیات زیر را دقت فرماید .

این زبان چون سنگ و فم آتش و ش است
وانچه بجهد از زبان چون آتش است
سنگ و آهن را مزن بر هم گزاف
گه ز روی نقل و گه از روی لاف
زانکه تاریکست و هر سو پنبه زار
در میان پنبه چون باشد شرار
ظالم آن قومی که چشمان دوختند
و ز سخن‌ها عالمی را سوختند
عالمی را يك سخن ویران کند
رو بهان مرده را شیران کند (۱)

(۱) - دفتر اول صفحه ۳۴ سطر ۱۴

مضامین مزبور در ابیات فوق درعین اینک که نمایش مثال و تشبیه دارند، با نظر به استدلال لطیف که برای اثبات دعاوی خود می آورد (تأثیر سخن در جامعه متشکل) و با توصیف مردم بی بند و بار در سخن گفتن به ظلم و ظالمی، قطعیت مدعا به مرحله ای می رسد که مطالعه کننده صدق و واقعیت آن را با همه سطوح عقل و دل می پذیرد. مثال دیگری را در نظر می گیریم که عبارتست از سوء استفاده های ویرانگر به وسیله الفاظ که تاریخ بشری را غوطه ور در ننگ و وقاحت ساخته است. این مطلب که محصول مشاهدات و تجربه های بسیار فراوان است، با یک تشبیه فوق العاده جالب بیان می شود و همه اعماق روح را می شوراند و سپس به عنوان یک اصل جاری در جوامع بشری در درون آدمی ثابت و پایدار می ماند:

راه هموار است و زیرش دام ها
 قحطی معنی میان نام ها
 لفظها و نامها چون دامهاست
 لفظ شیرین ریگ آب عمرماست (۱)

هستند یا هستیم؟

عامل سوم - احساسی شکفت انگیز است که معرفت های ابراز شده مولانا در درون انسان به وجود می آورد. این احساس عبارت است از «بازگشت به خود». توضیح اینکه اغلب انسانها حتی آنانکه از معلوماتی کم و بیش برخوردارند. نمی توانند از میعان و گمگشتگی خود در پدیده ها و جریانات عینی در دو قلمرو انسان و جهان جلوگیری نمایند.

لذا می توان گفت: بزرگترین دشوارترین ادعائی که بشر می تواند ابراز کند، اینست که بگوید: «من هستیم» زیرا اکثریت قریب به اتفاق کسانی که

(۱) - دفتر اول صفحه ۲۴ سطر ۱۶

احساس می کنند ، وجود دارند ، متوجه نیستند که ادعای آنان از يك احساس خام و ابتدائی سرچشمه می گیرد و معنای تحلیلی این ادعا که « من هستم » جز این نیست که رنگها و اشکال و صداها و مناظر طبیعی و ساختمانها و پول و مقام و جنگک و همسر و فرزند و مشهودات ، وجود دارند ، این ساده لوحان کلمه « هستم » را به جای « هستند » به کار می برند . این قدرت تربیتی درمولانا که آدمی را از « هستند » بالاتر برده به « هستم » میرساند ، به طور کم نظیر دیده می شود . بیا ای برادر . :

ای برادر عقل یکدم با خود آر

دمبدم در تو خزان است و بهار

آخر چرا متوجه نیستی که :

ای برادر تو همی اندیشه ای مابقی خود استخوان و ریشه ای (۱)

اگر نمی بایست با خودت روبروشوی ، چرا از مرحله حیوانی به درجه انسانی حرکت کردی ؟!

ماننده ستوران در وقت آب خوردن

چون عکس خویش دیدیم از خویشتن رمیدیم (۲)

هیچ تا کنون متوجه شده اید که چرا هر آرمان و هدفی که شما را به سوی خود جلب می کند، پس از رسیدن به آن آرمان و هدف ، آگاهانه یا ناخود آگاه می گوئید : سپس چه ؟ برای اینست که :

(۱) - دفتر دوم صفحه ۸۳ سطر ۳۱

(۲) - دیوان شمس تبریزی غزل ۱۷۰۱ صفحه ۶۴۲

خواجه (۱) می‌گوید که ماند از قافله
خنده‌ها دارد از این ماندن خرش (۲)



جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای
تن ز عشق خاربن چون ناقه‌ای
جان گشاده سوی بالا بالها
در زده تن در زمین جنگالها (۳)

در تکاپو برای شناخت جهان ، باضافه سیر و سیاحت و تصرف در جهان
عینی ، برای تفسیر نهائی آن ، عامل خود را هم به حساب بیاورید، شاید درواقع

باده در جوشش گدای جوش ماست
چرخ در گردش اسیر هوش ماست (۴)

اگر این مطلب را پذیرفته‌اید که:

لطف شیر و انگبین عکس دل است
هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است

این نتیجه را هم باید قبول کنید:

پس بود دل جوهر و عالم عرض
سایه دل کی بود دل را غرض!؟ (۵)

آنچه که منطق علم و معرفت در باره جهان اثبات کرده است، اینست که
جهان را با همه اجزاء و پدیده‌ها و روابط و دگرگونیهایش بشناسید، ولی خود

(۱) - مقصود از خواجه ، روح است .

(۲) - دیوان شمس تبریزی

(۳) - دفتر چهارم و صفحه ۲۴۰ سطر ۲۹

(۴) - دفتر اول صفحه ۲ سطر ۱۲

(۵) - دفتر سوم صفحه ۱۷۳ سطر ۱۹

به شکل جزئی از آنها در نیاید. تو الکترون نیستی، ولی باید الکترون را
 بشناسی، تو گیاه نیستی، ولی باید گیاه را بشناسی، بدین ترتیب منطق علم و
 معرفت، ما را به شناخت جهان و ایجاد دگرگونی در اجزاء و پدیده‌ها و روابط
 آن، توصیه می‌نماید، نه اینکه ما را جزئی از آن قرار بدهد. هر علم و معرفتی
 که بخواهد از انگور برگردد و غوره شود، و از شیر بخواهد که برای انگور
 شدن به عقب برگردد و به اندیشه جهان‌ساز آدمی دستور صادر کند که به سوی
 همان شیرهای برگردد که از انگور تحول یافته از غوره، به وجود آمده اعصاب
 و سلول‌های مغز را تقویت نموده است، این علم و معرفت نیست، بلکه جهل‌کشنده
 علم و معرفت است، بنابراین:

هیچ محتاج می‌گلگون نه‌ای
 ترك كن گلگونه تو گلگونه‌ای
 ای رخ گلگونه‌ات شمس الضحی
 ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها
 باده اندر خم همی جوشد نهان
 ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
 ای همه دریا چه خواهی کردنم
 وی همه هستی چه می‌جوئی عدم
 ای مه تابان چه خواهی کرد فرد
 ای که خور درپیش رویت روی زرد
 تو خوشی و خوب و کان هر خوشی
 بس چرا خود منت باده کشی
 تاج گرمناست بر فرق سرت
 طوق اعطیناک او یز بورت
 جوهر است انسان و چرخ او را عرض
 جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض
 علم جوئی از کتب‌های فسوس
 ذوق جوئی تو ز حلوای فسوس

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش
چون چنینی خویش را ارزان فروش!
خدمتت بر جمله هستی مفترض
جوهری چون عجز دارد با عرض؟!
بحر علمی در نمی پنهان شده
در سه گز تن عالمی پنهان شده
می چه باشد یا جماع و یا سماع
تا تو جوئی زان نشاط و انتفاع
آفتاب از ذره کسی شد وام خواه
زهره‌ای از خمره کی شد جام خواه
جان بی کیفی شده محبوس کیف
آفتابی حبس عقده اینت حیف (۱)

منظور مولانا از لزوم اعراض از پدیده‌ها و زیباییهای جهان عینی، نه اینست که آنها را مورد شناسائی قرار ندهید، بلکه چنانکه در بیت دهم دیده می‌شود. می‌گوید: ای انسان که عقل و تدبیر و هوش در استخدام تو قرار گرفته‌اند، خود را به پدیده‌ها و زیباییها و سایر امتیازات جهان عینی مفروش که روزی فرا میرسد که خواهی گفت:

بی قدری‌ام نگر که به هیچم خرید و من
شرمنده‌ام هنوز خریدار خویش را

۵- قلمرو عرفانی مولانا: ما برای توضیح این قلمرو از مباحث مشروح و مفصل در باره عرفان و سیر تحولی آن، در قرون و اعصار و جوامع و شخصیت‌های بزرگی که شهرت بسزائی در عرفان دارند، صرف نظر نموده، تنها روش عرفانی مولانا را مطرح می‌کنیم در بیان این مسئله، نیازمند توجه به اصول اساسی عرفان از دیدگاه معرفت و عمل، می‌باشیم:

(۱) - دفتر پنجم از صفحه ۳۳۹ سطر ۱۱

الف - عرفان مثبت چیزی از جهان و انسان را حذف نمیکند

روش معرفتی مولانا در قلمرو عرفانی که پیش گرفته است، فوق‌العاده جالب است، زیرا او با نظر به مجموع آثاری که از خود به یادگار گذاشته است، نه چیزی را از ابعاد و استعدادها و غرائز آدمی منفی ساخته است و نه واقعیتی را از جهان عینی. چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید، مولانا از ذرات عالم جسمانی گرفته تا مجموع عالم طبیعت را بعنوان واقعیتی که وابسته به مبداء برین است، می‌پذیرد و از ذرات تفکرات و خاطرات گرفته تا روح کل و عقل تصدیق می‌نماید و بدین ترتیب در روش عرفانی خود سمتی مخالف عرفان منفی را انتخاب نموده و در آن حرکت می‌نماید.

مثلاً او غریزه جنسی و لذت اشباع آن و همچنین نتیجه توالد و تناسل را که دارد، منفی نمی‌سازد، بلکه آن را نمودی از مشیت الهی تلقی کرده در مجرای قانون می‌پذیرد، ولی اصرار می‌ورزد که پرستش لذت جنسی - قوط سایر ابعاد و استعدادهای آدمی را به بار می‌آورد.

جز ذکر فی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد اورا فکر او (۱)

بنابراین، معرفتهای مولانا همگی در مسیر عرفان مثبت به کار می‌روند و همه معلوماتی را که از شناخت انسان و جهان به دست می‌آورد، در استخدام یک معرفت عالی در باره دریافت آهنگ ارغنون هستی که خود موجی از آن قرار خواهد گرفت، در می‌آورد.

ب - شور عرفانی مولانا حال و هیجان زود گذر نیست

شور عرفانی مولانا را نمی‌توان از حالات زودگذری که در وجد و هیجان به وجود می‌آیند محسوب نمود. او در یکی از ابیات، این شورگرایی و هیجان

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۲۷ سطر ۱۷

طلبی را محکوم کرده می گوید: تو که از سلوک و عرفان مقصدی جز حال و شور
نمی خواهی ، درحقیقت تو حال پرستی نه خدا پرست. اصالت شور و هیجان مولانا
وابسته به ریشه های عمیقی است که او درباره انسان و جهان به دست آورده است.
این شخص که با وجد و شغف غیر قابل توصیف می گوید :

ذره ها دیدم دهانشان جمله باز گر بگویم خوردشان گردد دراز
برگ ها را برگ از انعام او دایگان را دایه لطف عام او (۱)

همین شخص می گوید :

مارمیت اذ رمیت فستنه ای
صدهزاران خرمن اندر حفنه ای
آفتابی در یکی ذره نهان
ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره ذره گردد افلاک و زمین
پیش از آن خورشید چون جست از کمین (۲)

و همین شخص است که گفته است :

این جهان جنگ است چون کل بنگری
ذره ذره همچو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ
واندگر سوی یمین اندر طلب
ذره ای بالا و آن دیگر نگون
جنگ فعلیشان بین اندر رکون
جنگ فعلی هست از جنگ جهان
زین تخالف آن تخالف را بدان

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۳۸ سطر ۱۳

(۲) - دفتر ششم صفحه ۴۲۰ سطر از سطر ۷

ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب
 جنگ او بیرون شد از وصف حساب
 چون ز ذره محو شد نفس و نفس
 جنگش اکنون جنگ خورشیدست و بس
 رفت از وی جنبش طبع و سکون
 از چه؟ از انا الیه راجعون (۱)

عرفان مولانا حرکت و تحول جهان و انسان را نه با ذوق ادبی محض، بلکه مستند به ریشه‌های اساسی نظم عینی جهان و موجودیت انسان، مطرح می‌نماید. او اگر چه تحول تکاملی را در دو بیت زیر با يك حالت وجد و هیجان می‌آورد:

جان‌های بسته اندر آب و گل چون رهند از آب و گلها شاد دل
 در هوای عشق حق نقصان شوند همچو قرص بدری نقصان شوند (۲)

ولی در ابیات دیگر همان حرکت و تحول را با واقع‌گرایی عینی مطرح می‌کند:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
 بی خبر از نو شدن اندر بقا
 عمر همچون جوی نو می‌رسد
 مستمری می‌نماید در جسد
 آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
 چون شررکش تیز جنبانی به دست
 شاخ آتش را بجنبانی به ساز
 در نظر آتش نماید بس دراز
 این درازی مدت از تیزی صنع
 می‌نماید سرعت انگیزی صنع (۳)

(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۵۲ سطر ۲۱

(۲) - دفتر اول صفحه ۲۹ سطر ۲۲

(۳) - دفتر اول صفحه ۲۵ از سطر ۲۹

ملاحظه می‌شود که نمایش سکون جهان و انسان را در عین حرکت و تحول چگونه توضیح منطقی می‌دهد که ما امروز این نمایش را به دایره پنکه متحرک تشبیه می‌کنیم. باین ترتیب مولانا قرن‌ها پیش از فیزیکدانان جدید مانند نیلز بوهر، فریاد می‌زند:

« ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر ». این يك نكرش واقع گرايانه عینی در باره حرکت . در مورد دیگر نمود درونی خود را که کشف از قرار گرفتن روح او در اقیانوس موج هستی است ، مانند کسی که روی امواج آواز بخواند و به نیایش بپردازد ، چنین ابراز میکند :

قطره علم است اندر جان من
وارهانش از هوی وز خاک تن
پیش از آن کاین خاکها خسفش کند
پیش از آن کاین باده‌ها نشفش کند
گر چه چون خسفش کند تو قادری
کش از ایشان و استانی و اخیری
گر در آید در عدم یا صد عدم
چون به خوانیش او کند از سر قدم
صد هزاران ضد ضد را می‌کشد
باز شان حکم تو بیرون می‌کشد
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان
هست یارب کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم
می‌روند این کاروانها دم به دم (۱)

گفتن کلمه « یارب » که در حال نیایش و احساس خویشتن در پیشگاه الهی گفته می‌شود، بادر نظر گرفتن اینککه مولانا در آیات فوق در بحث حرکت و تضاد غوطه و راست،

(۱) - دفتر اول صفحه ۳۹ از سطر ۱۰

شکفت‌انگیزترین حالت روحی است که شخص می‌تواند در بیان يك پدیدهٔ عینی پیدا کند. مولانا همین حالت روانی را با درك علمی طبیعت مخلوط ساخته خطاب به طبیعت نموده می‌گوید:

حق آنکه دایمی کردی نخست
تا نهال ما ز آب و خاک رست
حق آن شه که ترا صاف آفرید
کرد چندان مشعله در تو پدید
آن چنان معمور و باقی داشتت
تا که دهری از ازل پنداشتت
شکر دانستیم آغاز ترا
انبیاء گفتند آن راز ترا
آدمی داند که خانه حادث است
عنکبوتی نه که در وی عابث است (۱)

ملاحظه می‌شود که مولانا در عین نگرش علمی به طبیعت، زمزمهٔ روحانی هم در بارهٔ آن سر میدهد.

ج - عرفان بارقه افزا

روش استدلالی مولانا برای اثبات يك حقیقت عرفانی، بلکه برای اثبات هر نوعی از واقعیتها، همواره پای بند نظم منطقی معمولی نیست که از مقدمات روشن، نتیجهٔ مطلوب را به دست می‌آورد. بلکه مغز غیر عادی مولانا دائماً در حال با رقه و جهش، فعالیت می‌نماید. بهمین جهت است که گاهی بررسی‌کننده متحیر می‌شود که این مدعا را که مولانا به میان آورده است، چه ارتباطی با ابیات پیشین و ابیات بعدی دارد! بسا اینحال مطالعه‌کننده با جاذبیتی که بیان مولانا دارد، خود را غوطه‌ور در همان مدعا می‌بیند. به عنوان مثال ابیات زیر را دقت فرمائید.

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۱۴ از سطر ۲۶

بادو عالم عشق را بیگانگی است
 و اذر آن هفتاد و دودیوانگی است
 سخت پنهانت و پیدا حیرتش
 جان سلطانان جان در حسرتش
 پس چه باشد عشق ؟ دریای عدم
 در شکسته عقل را آنجا قدم
 بندگی و سلطنت معلوم شد
 زین دو پرده عاشقی مکتوم شد (۱)

مضامین ابیات مزبوره که در باره عشق و عاشقی گفته شده است، کاملاً روشن
 و به ترتیب زیر قابل تحلیل می باشد:

یک - عشق پدیده ایست فوق همه پدیده های عالم هستی
 دو - هفتاد و دو ملت با راه های مختلف، در شور و هیجان عشق الهی
 هستند.

سه - ماهیت عشق بسیار مخفی است، ولی حیاتی که به بار می آورد، یا حیرتی
 که تفسیر کنندگان عشق را در خود فرو می برد، بسیار آشکار است.
 چهار - همه آگاهان و خود آشنایان در حسرت عشق غوطه ورنند.
 پنج - بنابراین عشق، دریائی فوق تعینات و جریانات عالم هستی است،
 دریائی است که قدم عقل در آنجا می شکند. دو پرده بندگی و آفائی که انسانها
 را تقسیم می کند، از عشق که يك حقیقت پوشیده است، برکنار و محروم میباشند.
 پس از این ابیات، بدون فاصله می گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی
 تا زهستان پرده ها بر داشتی
 هرچه گوئی ای دم هستی از آن
 پرده دیگر بر او بستنی بدان

(۱) - دفتر سوم صفحه ۲۱۳ از سطر ۲۲

آفت ادراك آن حال است وقال خون به خون شستن محال است و محال (۱)

ملاحظه می‌شود که ارتباط منطقی علمی متداول میان دو مسئله که در دو مجموعه ایبات متصل بهم مطرح شده‌اند، وجود ندارد. آنچه که در مجموعه اول دیده می‌شود، مجهول بودن ماهیت عشق است، و مسلم است که جهل به يك ماهیت معین، دلیلی برای اثبات مجهول مطلق بودن همه جهان هستی که در مجموعه دوم آمده است، نمی‌باشد، ممکن است رابطه دو مسئله را با یکدیگر با يك اصل بنیادین جهان بینی مولانا که عشق را بنیاد هستی می‌داند، تفسیر کرد. و چون این اصل بنیادین (عشق) مجهول است، پس جهان هستی خود به خود قابل درک نیست، ولی مولانا برای مجهول بودن عالم هستی دلیل مستقل آورده، می‌گوید:

هر چه گوئی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان

معلوم می‌شود که مولانا نظری به آن رابطه که ما احتمال دادیم ندارد. لذا باید بگوئیم: انتقال مغز مولانا از موضوع عشق به مجهول بودن جهان هستی، يك انتقال بارقه ایست که نیازی به ارتباط منطقی معمولی ندارد.

د - جریان طبیعی دریافتهای عرفانی و معانی باعظمت در مغز مولانا

یکی از شکفت‌انگیزترین دریافتهای عرفانی مولانا که او را کم نظیر نشان می‌دهد، اینست که در ابراز مطالب فوق‌العاده عالی عرفانی، حالت روانی کاملاً طبیعی از خود نشان می‌دهد. بیان او در طرح مسائل عالی عرفان و بلکه در اظهار عموم مسائل عالی جهان بینی، به نحو ایست که گوئی يك ریاضیدان عالی مقام $2 \times 2 = 4$ را مطرح می‌کند.

(۱) - دفتر سوم صفحه ۲۱۳ از سطر ۲۵

ما میدانیم که توجه مغز به اصل تضاد در جهان متحرك ، يك توجه بسیار عالی است که احتیاج به اطلاعات و بینش‌های عمیق و گسترده‌ای دارد ، لذا هنگامیکه يك مغز متفکر به اصل مزبور متوجه می‌شود، بطور طبیعی از معلومات و محصولات ابتدائی و عامیانه بالاینتر قرار می‌گیرد و توجهی به آنها پیدا نمی‌کند، در صورتیکه در روش عرفانی مولانا حضور عالی‌ترین مسائل عرفانی و جهان‌بینی همراه با حضور ابتدائی‌ترین معلومات و محسوسات می‌باشد . این بیت را توجه فرمائید :

حکمت این اضداد را برهم ببست
ای قصاب این گردران با گردنست (۱)

مصرع اول توجه مغز مولانا را به یکی از عالی‌ترین مسائل جهان‌بینی که وابستگی تضاد به حکمت عالیة خداوندی است ، نشان می‌دهد . در مصرع دوم ، تشبیهی می‌آورد که مثلی عامیانه است که می‌گویند: «گردران را مخلوط با گوشت گردن می‌فروشدند» همچنین در آیات گذشته هنگامیکه می‌خواهد ناتوانی ادراکات بشری را از شناخت جهان هستی بیان کند ، نخستین دلیلی که می‌آورد ، اینست که توای انسان ، چگونه می‌خواهی جهان هستی را بفهمی ، در صورتیکه موجودیت تو باتمام ادراکاتی که داری ، دمی یا جزئی پیوسته به هستی است و جزئی از هستی نمی‌تواند کل را درک کند . این مطلب را که در اوج مسائل جهان‌بینی است ، با مثال عامیانه‌ای «خون به خون شستن محال است و محال» توضیح می‌دهد . به‌اضافه اینکه طرح هر يك از مسائل عالی‌عرفان و جهان‌بینی که از اعماق دل وی برمی‌آید، و نه از روی تقلید ، همه شخصیت را می‌شوراند و همه سطوح آن را به فعالیت وامی‌دارد ، با این فرض اگر مولانا از دیدگاه والاتری به مسائل نمی‌نگریست، و در درك هر يك از مسائل عالی‌عرفان و جهان‌بینی شخصیت او را شورش عمیق فرا

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۶ از سطر ۳۷

می‌گرفت، می‌بایست تشکیلات مغزی و وضع روانی او مختل گردد. بنابراین، باید گفت: مولانا از افق بسیار والائی آن مسائل را درک و دریافت نموده است که در ابراز آنها، حالت طبیعی روانی از خود نشان می‌دهد. البته از این نکته غفلت نمی‌کنیم که گاهی هم هیجانات بسیار شدیدی همه اعماق روانی او را به تلاطم می‌اندازد که تا حالت بیخودی پیش می‌رود:

من چه گویم يك رگم هشیار نیست
شرح آن یاری که او را یار نیست (۱)



ترك جوشی کرده‌ام من نیم خام
از حکیم غزنوی بشنو تمام (۲)

این هیجان شدید در ایاتی از دیباچهٔ مثنوی که با بیت زیر شروع می‌گردد، دیده می‌شود:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
وز جدائیه‌ها شکایت می‌کند (۳)

در دیوان شمس تبریزی حتی با اینکه مولانا آرامش‌هائی در بیان مطالب ابراز می‌کند، با اینحال پر از جوشش احساسات و هیجانات و غلیان ابعاد ناشناختهٔ روان او است.

قلمرو معرفتی مولانا را نمی‌توان با جهان بینی‌های سیستماتیک محدود ساخت

با مطالعه و بررسی کافی در قلمروهای گوناگون معرفتی مولانا، می‌توانیم

(۱) - دفتر اول صفحه ۵ از سطر ۸

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۹۷ از سطر ۲۱

(۳) - دفتر اول صفحه ۲ از سطر ۱

عوامل گسترش و عمق تفکرات وی را که با هیچ مکتب و جهان بینی سیستماتیک قابل تفسیر و توجیه نمی باشد، درک کنیم. شاید تا کنون توانسته باشیم علل مافوق سیستم بندی بودن قلمرو معرفتی مولانا را تا حدودی توضیح بدهیم. اساسی ترین علل مافوق سیستم بندی معارف مولانا، تنوع ابعاد جهان و انسان است که در هر لحظه ای از دیدگاه ابعاد و استعداد های گوناگون مولانا رژه می روند و چون اصول بنیادین هر دو تنوع، از نظر مولانا فوق جهان و انسان عینی و متصل به بی نهایت است، لذا عناصر معرفتی او در عین حال که در شکل ادبی و علمی و فلسفی و روانی به جریان می افتند و دو موضوع انسان و جهان از دیدگاه او ناپدید نمی گردند، با این حال پیوستگی معرفت او به قلمرو باز بی نهایت به خوبی دیده میشود. X

در موارد زیادی از مثنوی با این جمله رو برو هستیم: « این سخن پایان ندارد » این مصرع را هم به خاطر داریم:

« مثنوی چندان شود که چل شعر » این بیت را هم، اشخاص زیادی از مثنوی حفظ کرده اند:

من چو لب گویم لب دریا بود من چو لا گویم مراد الا بود (۱)

با ملاحظه مجموع مسائلی که در باره فعالیت های مغزی و روانی مولانا و مکتب حد و مرز ناپذیر او بیان کردیم، می توانیم علت مقایسه طرز تفکر مولانا را با مکتب ها و جهان بینی های شرق و غرب درک نموده، ضمناً بفهمیم که چرا اصول اساسی اغلب مکتب های جهان بینی در مثنوی با وضوح کامل دیده میشوند. اکنون می پردازیم به مقایسه جهان بینی مولانا با دیگر مکاتب و جهان بینی های شرقی و غربی.

(۱) - دفتر اول صفحه ۳۷ از سطر ۲

۱ - مولانا و ایده‌نولوژی و جهان بینی اسلامی

ایا ایده‌نولوژی و جهان بینی اسلامی سیستم معرفتی مولانا را محدود ساخته و شکل خاصی به آن داده است؟ پاسخ این سؤال به دقت و تتبع لازم و کافی در شخصیت و آثار مولانا و عناصر فرهنگ اسلامی نیازمند است. مطالعات محدود و هدف گیری شده برای پیدا کردن پاسخ به سؤال مزبور، جز مشوش کردن اذهان ساده دانش پژوهان و صرف وقت و باطل کردن چند صفحه کلاغذکه انرژی های عضلانی و مغزی آنها را به وجود آورده است، نتیجه دیگری نخواهد داد. بطور اختصار می گوئیم: اگر مقصود از ایده‌نولوژی و جهان بینی اسلامی، آن ساخته و پرداخته های افکار عامیانه ای است که بمنابۀ کف هایی در محیط های نادان بروز میکند، و یا آن حقایق مسخ شده ایست که بیخبران از اسلام مانند بعضی از مستشرقین و عالم نماهای حرفه ای بعنوان ایده‌نولوژی و جهان بینی اسلام، مطرح کرده اند، نه تنها مولانا جلال الدین بالاتر از چنین اسلام است، بلکه شخصیت هایی خیلی کوچکتر از مولانا، خیلی بزرگتر از چنان اسلام هستند. و اگر منظور آن اسلام است که با دستورات اکید قرآنی و حکومت عقل که خود منابع اسلامی در نهایت درجه آنرا مورد تأکید و تأیید قرار داده است، سیستم معرفت و جهان بینی را باز معرفی نموده و به فعلیت رسیدن انواع ابعاد جهان بینی و واقع یابی را يك ضرورت انسانی مطرح نموده و ایده‌نولوژی خود را بر روی « انسان محوری» از دو بعد مادی و معنوی بنیان گذاری کرده، نه تنها مولوی آن اقیانوس متلاطم و ژرفا را به تکاپوی نامحدود در عالم هستی وادار کرده است، بلکه می تواند مغزها و روان هایی را که آمادگی دارند، به تکاپویی وسیع تر و عمیق تر از مولانا تحریک نماید. بطور قطع چنانکه محققان تلاشگر در آثار مولانا درك کرده اند، نفوق این شخصیت عصیانگر بر هر گونه قالب ریزی های آکسیوماتیک، زائیده فرهنگ باز اسلام است. برای اثبات این مدعا، میگوئیم:

دیدار تاریخی شمس تبریزی و مولانا، چنانکه بطور اختصار اشاره کردیم، دگرگونی کاملاً اساسی در درون مولانا به وجود آورده و او را به جهان بینی عمیق و گسترده از ابعاد مختلف هستی و ادوار مینماید. با اینحال هیچ محقق و بررسی کننده همه جانبه در آثار مولانا نمیتواند تردیدی داشته باشد در اینکه وی از ایده ثولوثی اسلام تجاوز ننموده، با اعتقاد راسخ و قدم ثابت در این ایده ثولوثی به حرکت خود ادامه داده است. روشن ترین دلیل پای بندی جدی مولانا به اسلام، استناد و تکیه فراوان وی بر آیات قرآنی و احادیث است که مخصوصاً در کتاب مثنوی دیده میشود. شماره مواردی که مولانا صریحاً به آیه قرآنی استشهد مینماید یا مورد تفسیر قرار میدهد، در حدود / ۲۲۰۰ آیه و شماره مواردی که از احادیث استفاده نموده است، تنها در کتاب مثنوی در حدود / ۵۰۰ مورد است. و اگر آن مقدار از محتویات مثنوی را که مطابق مضامین آیات قرآنی است، در نظر بگیریم، (۱) بطور اطمینان می توان گفت: دوسوم آیات قرآنی مورد استشهد و استناد مولانا بوده است، بهمین جهت است که مرحوم حکیم حاج ملاهادی سبزواری در هنگام توصیف و تمجید از کتاب مثنوی، آن را تفسیر قرآن می نامد. در صورتیکه اگر مولانا برای ترس از موقعیت اجتماعی خود، تظاهر به اسلام می کرد، میتوانست با ذکر چند آیه و چند حدیث، خود را مسلمان قلمداد نموده موقعیت

۱- بعنوان مثال مضمون بیت زیر :

پس بهر میلی که دل خواهی سپرد
از تو چیزی در نهان خواهند برد

مطابق مضمون این آیه است که میگوید: « و یوم یعرض الذین کفرو اعلی النار اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا و استمتعتم بها » (روز قیامت، آنانکه کفر و پلیدی ورزیده اند، به دوزخ عرضه میشوند و با آنان گفته میشود: شما نیروهای پاکیزه خود را در زندگی دنیوی تان مصرف کردید و از آنها برخوردار شدید)

خود را حفظ نماید، نه اینکه دو نلث قرآن را مورد استشهاد و استناد و تفسیر قرار بدهد.

آنچه که تحول روانی مولانا در آینده ثولوژی اسلامی اش بوجود آورده است، دو موضوع است:

موضوع یکم - مولانا پس از آن دگرگونی اساسی یقین کرده است که اعمال و عبادات مذهبی مطلوب ذاتی و حرفه‌ای نبوده، بلکه مقصود تصفیه درون و چشیدن طعم تکامل و حرکت در مسیر کمال و دریافت ارتباط شدید انسانها با یکدیگر و اتحاد آنان در مشیت الهی است. و این موضوع بانظر به مجموع منابع معتبر اسلامی کاملاً صحیح است و آیات قرآنی نیز بایبانات مختلف همین مضمون را تذکر داده است، از آن جمله: **یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم**. «الانفال آیه ۲۴»، (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا و رسول او را اجابت کنید وقتی که شما را به چیزی دعوت می‌کنند که حیات به شما می‌بخشد.) یعنی هدف عقاید و اعمال مذهبی رسیدن به یک حیات عقلانی و سالم است. همچنین: **کتب علیکم الصیام** که ما کتب علی الذین من قبلکم **لعلکم تتقون** «البقره آیه ۱۹۳» (روزه گرفتن برای شما مقرر شده است، چنانکه بر اقوام پیش از شما مقرر شده بود، باشد که شما تقوی بورزید) پس هدف از روزه تقوی است که عبارت است از خویشتن‌داری از پلیدی‌ها و خود خواهی‌ها و درندگی‌ها و غوطه‌ور شدن در شهوات حیوانی. و نمیتوان از ابیات مثنوی شاهدهی پیدا کرد که سقوط تکالیف الهی را پس از وصول به حقیقت تجویز نماید. و اگر چنین چیزی در آثار مولانا دیده شود، بدون تردید مردود است، زیرا کیست که در وصول به حقیقت از پیامبر اسلام و علی بن ابیطالب علیهما السلام پیشتر برود، در صورتیکه تلاش آن دو بزرگوار تا آخرین نفس‌ها در انجام تکلیف بر کسی پوشیده نیست.

موضوع ۴۵ - تفسیر و توجیه خاص. بعضی از اصول ایده‌نولوژی اسلامی که در روش معرفتی مولانا مشاهده میشود، مانند مفهوم رهبر و مربی که گاهی در کلمات مولانا بعنوان قطب و شیخ و پیر باصطلاح متصوفه نمودار میگردد. یا مسائل مربوط به ارتباط خدا با جهان هستی و غیر ذلك.

مولانا در اینگونه مسائل با ایمان و کوشش فراوان درصدد اثبات آن است که تفسیر و توجیه او در باره موضوعات ایده‌نولوژیکی بهترین راه شناسائی اسلام است البته مواردی در معرفت‌های اسلامی مولانا مانند مسئله وحدت وجودی افراطی و مسئله قطب دیده میشود که مورد اعتراض قرار میگیرد، و با اینحال مولانا در باره این مسائل و تفسیر آنها مانند متفکر معمولی به یکنواخت فکر نمیکند، مثلاً گاهی وحدت وجودی او بعد افراط میرسد، (وحدت موجودی یعنی همه خدائی)، مانند -

ما عدم‌هائیم و هستی‌های ما
تو وجود مطلق فانی نما (یا فانی به ما) (۱)

گاهی دیگر رابطه خدا را با موجودات مطابق نظریه دیگر صاحب‌نظران اسلامی مطرح نموده می‌گوید:

متصل نی منفصل نی ای کمال	بلکه بی چون و چگونه ز اعتدال
ماهیانیم و تو دریای حیات	زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات
تو نگنجی در کنار فکرتی	نی به معلولی قرین چون علتی (۲)

و این همان مضمون است که در نهج‌البلاغه نیز آمده است: مع کل شئی لا بمقاراة و غیر کل شئی لا بمزایلة (نهج‌البلاغه خطبه یکم) (خداوند با همه چیز است بدون اتصال و تقارن، غیر از همه اشیا است، بدون انفصال و جدائی)

(۱) - دفتر اول صفحه ۱۴ از سطر ۳۰

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۵۸ از سطر ۱۶

مانند نفوذ نور در اجزای شیشه . و مانند مسئله جبر و اختیار که مولانا مطالب
گوناگونی در باره آن در ایات مثنوی آورده است :

۱- جبر مطلق (فاتالیسم) که همه کارها و شئون بشری را وابسته به مشیت
و قضا و قدر الهی معرفی میکند.

۲- جبر معیت و قیومی که ناشی از عدم استقلال وجود انسانی در برابر
وجود خداوندی است :

ما همه شیران ولی شیر علم	حمله مان از باد باشد دمبدم
حمله مان از باد و نا پیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد (۱)

۳- جبر علمی (دترمینیسم) که کار انسان را مانند سایر معلولها تلقی
می کند که بطور جبر حتمی بدنبال علل خود بوجود می آیند .

۴- اختیار که با پدیده مسئولیت و احساس تکلیف و ارزش شخصیت، اثبات
می گردد .

۵- اختیار عالی در انسان که نمونه ای از او صاف خداوندی است. مولانا
این اختیار را با جبر عالی سازگار می داند نه با جبر عامیانه :

و ر بود این جبر ، جبر عامه نیست
جبر آن اماره خود گامه نیست (۲)

۶- امر بین امرین که از اصول مکتب خاندان عصمت است .
بنظر میرسد که مولانا امثال اینگونه موضوعات را از دو بعد متقابل می نگرد:
بعد یکم - نگرش در حقایق و مختصات انسان و طبیعت . مولانا با این
نگرش ارتباط خدا با موجودات را مانند دیگر صاحب نظران فلسفی و کلامی اسلام
مطرح می کند .

(۱) - دفتر اول صفحه ۱۵ از سطر ۱

(۲) - دفتر اول صفحه ۳۱ از سطر ۲۴

بعد دوم - نگرش از افق الهی به موجودات جهان هستی ، مولانا با این نگرش ناچیزی و پیروی و سایه‌وار بودن موجودات را دریافت نموده ، گرایش به وحدت وجود افراطی پیدا می‌کند.

همچنین هنگامی که مولانا در خود کارها و شئون بشری و شخصیت انسانی می‌نگرد ، پدیده اختیار را با روشنائی کامل می‌بیند ، مثلا اصالت احساس اختیار را چنین گوشزد می‌کند :

درک وجدانی به جای حس بود
هر دو در يك جدول ای عم می‌رود
نفر می‌آید بر او کن یا مکن
امر و نهی و ماجراها و سخن
اینکه فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم (۱)

در آن هنگام که از افق والای هستی در انسان و کارهایش می‌نگرد ، پدیده اختیار مانند خود موجودیت انسان در برابر آن موجود برین استقلال خود را از دست می‌دهد. گاهی دیگر مولانا می‌خواهد سلطه مطلقه خداوندی را گوشزد نموده ، گرایش به آن سلطه و کمال را در انسان‌ها تقویت نماید ، می‌گوید :

این نه جبر این معنی جباری است
ذکر جباری برای زاری است (۲)

با ملاحظه مسائل فوق این نتیجه را می‌گیریم که تفسیر و توجیه‌های مولانا درباره بعضی از موضوعات و مسائل اسلامی ممکن است ، برای بعضی از متفکران اسلامی رضایت بخش و قانع کننده نباشد ، ولی در عین حال مولانا با آن تفسیر

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۰ از سطر ۲۴

(۲) - دفتر اول صفحه ۱۵ از سطر ۸

و توجیه‌های شخصی و اختصاصی خود، در سیستم فرهنگ اسلامی فعالیت می‌کند و از اسلام تجاوز نمی‌نماید. و همچنین است فعالیت‌های روانی و تکاپوهای مغزی سایر فلاسفه و دانشمندان اسلامی، که در سیستم باز جهان بینی اسلامی انجام می‌گیرد. فارابی، ابن سینا، ابن رشد، و ابن خلدون، تکاپوگران همین سیستم باز جهان بینی می‌باشند. و این متفکران همان اندازه خود را اعضای راستین اسلام معرفی می‌کنند که شیخ موسی خوارزمی مخترع جبر و البتانی پدر علم مثلثات جدید و ابن هثیم بصری طلایه‌دار فیزیک علمی.

بنابراین، مقایسه جهان بینی مولوی با دیگر فلاسفه و عرفا و متفکران اسلامی، بایستی در خصوصیات روبنائی جهان بینی و علمی آنان انجام بگیرد، نه در اصول بنیادین و کلیات زیربنائی، زیرا همه آنان در اصول بنیادین متحدند.

۲ - مولانا و حکمای هند

شبهات‌های قابل توجهی میان جهان‌بینی حکمای هند و طرز تفکر مولانا دیده می‌شود. از آنجمله:

۱- «اوپانیشاد دانش را به دو علم تقسیم می‌نماید: «پارا» (علم اعلا) و «اپارا» (علم ادنی) آپارا علم تجربی است و شامل علم کثرت و تغییرات و تطورات جهان و پدیده‌ها می‌شود. در عبارات پر رنگ و نگار «کانا» چنین آمده است که آفریدگار در دنیای حقیقت روزنه‌هایی به سوی بیرون باز کرده و از این رو بشر برای کشف حقیقت به خراج متوسل می‌شود. «عالم صور» اعراض مادی وجود اعلا است و از آن صور ظاهره ادراکت به وجود می‌آید، بدین ترتیب از محسوسات می‌توان به محسوسات پی برد. حسن‌های ظاهر ما و ادراک آنها و عقل ما و منطق آن، وسائل کسب این دانش است. اساس این دانش بر دوئی «ثنویت» یعنی بر وجود شخص مدرك و شی مدرك قرار دارد و چنین دانشی بالطبع، ما را در جنگل ثنویت (دوئی)

سرگردان میسازد. وحدت پیوسته بیرون از دسترس عقل سرگشته است، زیرا فهم و قضاوت بدون آنکه وحدت حقیقت را بشکافد، محال می باشد.

ادراکات حسی ما که اساس علم تجربی است، دانش جهان محسوس را به ما می آموزد، ولی نه دانش ابدیت را - و به وسیله آنها نه میتوان دیگری را شناخت و نه خود را. این دانش حجاب جهان است و از اسراری که در زیر پرده نهفته است، خبری ندارد. چنین دانشی فقط بحث الفاظ (و اچارا بهانم) است و به جز اسامی (نامادهیام) چیز دیگری نیست. این دانش با احساسات رنج و لذت همراه است و هر دوی این احساسات موجب تشویش و پریشانی روح می گردد - چنین دانشی خیال انگیز و سرگشته است و موانع درک حقیقت حق (ساتیاسیام ساتیام) می گردد. در مقابل علم اعلا این دانش نسبی عادی در حکم نادانی (اوپدیا) و علم ناراست یا فریب و وهم (مایا) است ... (۱)

مطالبی که در جملات فوق دیده میشود، در حقیقت نثری از ابیات مولانا در موارد گوناگون مثنوی است و احتیاجی به تفصیل وجود ندارد.

۲- وحدت وجود یا وحدت موجود که در اوپانیشاد دیده میشود، اگر چه مولانا نظرهای مختلفی در باره آن ابراز می کند، ولی بعضی از ابیات مثنوی و دیوان شمس نظریه وحدت (پانته ایسم) را مطرح می کند در مقدمه اوپانیشاد در باره کائنات و ارتباط آنها با خدا چنین می گوید:

« مسئله نسبت بین وجود مطلق و جهان (کائنات) غیر قابل حل است. وجود بالاتر از فهم و ادراک ناپذیر را با جهان مخصوص و قابل ادراک، ربط دادن بدون آنکه به مقام سبحانیت و غیر قابل ادراک بودن آن خدشه وارد آید، محال بنظر میرسد. ممذلك فكر بشری در همه ادوار تحت تأثیرات سحرآمیز این مسئله

(۱) - اوپانیشاد - ترجمه محمد داراشکوه از متن سانسکریت با مقدمه ای به سعی و اهتمام

دکتر تاراچند و آقای جلالی نائینی صفحه ۲۹۳ و ۲۹۴

بوده و در کشف اسرار آن راه مجاهده پیموده است. متفکرین اوپانیشاد توجه فراوانی وقف بر حل این مشکل نموده‌اند. جهان خلقت را دو جنبه است: یکی عالم خارج از بشر و دیگر عالم درون بشر. تعیین روابط این دو عالم با وجود مطلق کار حکمت و فلسفه است. این رابطه از سه صورت خارج نیست: یا کائنات و وجود مطلق شیء واحدند یا کائنات نتیجه و حاصل وجود مطلق است و یا کائنات مستقل از او است. اوپانیشاد بطور کلی طرفدار دو نظر اولی است، (۱)

هر دو نظریه (اول و دوم) در مثنوی در موارد متعدد دیده میشود، از آن جمله:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هائیم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله مان از باد باشد دم بدم
حمله مان از باد و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد
باد ما و بود ما از داد تست	هستی ما جمله از ایجاد تست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را (۲)

۳- حرکت و تحول که در جهان بینی مولانا، از اساسی‌ترین ارکان است، در کتاب ریگک ودا چنین می‌خوانیم:

داو (اندرا) که قانون جاودانی را مقرر داشت، قدرت قانون به سرعت حرکت می‌کند.... زمین عمیق و آسمان از آن قانون است (ریگک ودا ص ۳۵)

۳- مولانا و مکتب بودائیسیم

۱- بودا و نروانه :-

«من از همه بالاتر، دانای کل، و در میان چیزها بی‌پلیدی‌ام، ترك همه گفته‌ام و با رهایی از تشنگی آزادم.»

(۱) - ماخذ مزبور صفحه ۲۹۸

(۲) - دفتر اول صفحه ۱۴ از سطر ۳۰ و صفحه ۱۵ از سطر ۱

من که خود به شناسائی رسیده‌ام ، چه کسی را باید ارجمند بدارم ؟
استادی ندارم ، هیچکس جز من نیست .

من در این جهان ارهنتم ، استادی بی‌همتایم .
تنها بودای والا و آرامش یافته روانه‌ام :

در این جهان تاریک طبل بی‌مرگی خواهم بود . (بودا - گزارش کانون
یابی ص ۱۶۷ از ع . پاشائی) مولانا پایان تکامل بشری را ورود به عدم ارغنون
هستی که رجوع بیارگاه الهی است ، توصیف می‌نماید : -

از جمادی مردم و نامی شدم	از نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملایک بال و پر
و ز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شئی هالک الاوجهه
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه آن در وهم ناید آن شوم
پس عدم‌گردم چون ارغنون	گویدم انا الیه راجعون (۱)

۲- آزادی واقعی از دیدگاه بودا :-

« شهوت بدترین بیماریست ، تمایلات پنهان بدترین رنج‌اند ،
و روانه برآستی برترین نیک بختی است .

خود پرستی را برانداز ، همانگونه که نیلوفر خزانی را .
برآستی رهرو راه آرامش ، - روانه - ،
که خوش رفته آنرا نشان داده می‌باش .
آنانکه بنده رنگند در نهر [تشنگی] می‌روند ،
چون عنکبوتی که دام خود را تنیده باشد ،

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۹۹ از سطر ۳۷ و صفحه ۲۰۰ از سطر ۱

دانايان هنگاميکه از اين نهر بگذردند ،
 از غم آزادند و ريحها را پس پشت افکنده اند (۱)
 مولانا مضامين فوق را در مثنوی و ديوان شمس با اشکال مختلف می آورد .
 از آنجمله -

بنده شهوت بتر نزديك حق	از غلام و بندگان مسترق
كاین بيك لفظی شود از خواجه حر	وان زید شیرین و میرد سخت مر
بنده شهوت ندارد خود خلاص	جز به فضل ایزد و انعام خاص
در چهی افتادگان را غور نیست	وان گناه اوست جبر و جور نیست
در چهی انداخت او خود را که من	در خور قعرش نمی یایم رسن (۲)

۳- در مکتب بودا سه قسم آلودگی مطرح است :

الف - آلودگی کام ، [بودا ص ۴۶ و ۴۷]

مولانا -

آرزو میخوایه لیک اندازه خواه بر نتابد کوه را یک برسم گاه (۳)

✽

آرزو بگذار تا رحم آیدش آزمودی کاین چنین می بایدش (۴)

ب - آلودگی هستی ،

مولانا -

میرود هر روز در حجره برین	تا ببیند چارقی با پوستین
زآنکه هستی سخت مستی آورد	عقل از سر شرم از دل می برد (۵)

(۱) - بودا - صفحه ۱۷۱ و ۱۷۲

(۲) - دفتر اول صفحه ۷۴ از سطر ۱۰

(۳) - دفتر اول صفحه ۵ از سطر ۱۵

(۴) - دفتر ششم صفحه ۳۵۸ از سطر ۲

(۵) - دفتر پنجم صفحه ۳۱۱ از سطر ۱۵

ج - آلودگی نادانی . (نداستن اینکه کام‌ها و منی رنج‌اند)

مولانا -

عاشق رنج است ندان تا ابد خیز لاقسم بخوان تافی کبد (۱)

۴- مولانا و مکتب اشراق افلاطونی

۱- این مسئله که روش معرفتی مولانا از کشف و شهود عالی برخوردار است، احتیاجی به تفصیل ندارد، بنیان‌گذار رسمی این روش چنانکه سهروردی تذکر می‌دهد، افلاطون است. درباره معرفت‌های شهودی، ابیات بسیار فراوانی در مثنوی و دیوان شمس وجود دارد. از آن جمله :-

آینه دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را (۲)

○

من یقین دانم که عین حکمت است لیک مقصودم عیان و رؤیت است
آن یقین می‌گویدم خاموش کن حرص رؤیت گویدم نی‌جوش کن (۳)

✻

هر که را باشد ز سینه فتح باب او ز هر سینه ببیند آفتاب (۴)
نور باید پاک از تقلید و عول تا شناسد مرد را بی فعل و قول
در رود در قلب او از راه عقل نقد او بیند نباشد بند نقل (۵)

۲- اهمیتی که در کتب اشراق به نفس یا «من» و «شخصیت» دیده میشود،

در آثار مولانا به حد اعلا میرسد.

-
- (۱) - دفتر اول صفحه ۳۶ از سطر ۱۳
 - (۲) - دفتر دوم صفحه ۸۰ از سطر ۱۰
 - (۳) - دفتر دوم صفحه ۱۰۷ از سطر ۱۱
 - (۴) - دفتر اول صفحه ۳۰ از سطر ۲۲
 - (۵) - دفتر دوم صفحه ۱۰۱ از سطر ۳۵

۳- مثل که عبارتند از واقعیات معقول عالم هستی که این جهان عینی با همه اجزاء و پدیده‌هایش سایه آنها تلقی میشوند .

درست است که مولانا موضوع مثل را با همین اصطلاح نمی‌آورد ، ولی در مواردی زیاد از مثنوی ، این موضوع را می‌توان مشاهده کرد . از آن جمله : -

عین آتش در آئیر آمد یقین	پرتو وسایه وی است اندر زمین
لاجرم پرتو نهاید ز اضطراب	سوی معدن باز میگردد شعاب
قامت تو برقرار آمد به ساز	سایهات کوتاهدمی یکدم دراز (۱)



مرغ بر بالا پران و سایه‌اش	می‌دود بر خاک و پران مرغ و ش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندانکه بی مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست (۲)

۵- مولانا و مکتب مشاء ارسطویی

۱- مولانا همان اهمیت را که مکتب مشاء به تعقل و استدلال قائل است ، منظور نموده ، هیچ مدعائی را بدون دلیل مطرح نمی‌کند . تفاوتی که روش معرفتی مولانا با مکتب مشاء دارد ، در دو چیز است : یکی از آن دو محدود ساختن روش تعقل و استدلال منطقی در قلمرو اختصاصی خود که عبارت است از پدیده‌های روبنای جهان طبیعت . و چنانکه حواس ظاهری آدمی نمی‌تواند از قلمرو کمیت‌ها و کیفیت‌ها و جریانات محسوس تجاوز نماید ، همچنین تعقل نظری و استدلال منطقی معمولی نمی‌تواند از فعالیت روی محصولات حواس فراتر رود .

دوم- چگونگی خود استدلال است که مکتب مشاء میکوشد هر استدلالی را با روش قیاسی صریح یا ضمنی عمل کند .

(۱) - دفتر سوم صفحه ۲۰۵ از سطر ۷

(۲) - دفتر اول صفحه ۱۱ از سطر ۱۰

در صورتیکه مولانا مغز آدمی را به واقعیت‌های قابل دریافت در خویشتن نیز توجیه می‌نماید. او برای اثبات اختیار مثلاً باضافه دلایل رسمی، انسان را به دریافت وجدانی خود تحریک می‌کند: -

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود (۱)

۲- مولانا قانون علیت را مطرح نموده استناد همه علل و محرک‌های عالم هستی را به علل و محرک‌های فوق طبیعت و سپس به سازنده علت‌ها (مسبب) مستند می‌دارد. این همان طرز تفکر مکتب مشاء است که این رشد از ارسطو آورده و آن را تفسیر کرده است. (۲)

یک تفاوت مهم که میان این مکتب و طرز تفکر مولانا در باره علیت وجود دارد، اینست که مولانا قانون علیت را یک جریان سنتی در رو بنای هستی می‌داند و بانظر به واقعیت زیر بنائی هستی، فیضان جهان را در هر لحظه از خداوند مبداء فیاض پیش می‌کشد.

۳- مولانا اعتقادی به شیئی مطلق و پایدار (قوه محض) در جهان هستی بنام هیولی (ماده مطلق) ندارد، در صورتیکه مکتب مشاء اصرار به ثبوت هیولی دارد. اگر هم در موردی کلمه هیولی را به کار برده باشد، بعنوان یک مفهوم متداول مطرح کرده است، نه به عنوان یک واقعیت قابل قبول. بانظر به مجموع طرز تفکر مولانا و اصول اساسی دو مکتب اشراق و مشاء می‌توان گفت: مولانا اصول اساسی دو مکتب مزبور را با یک مهارت عالی با یکدیگر تلفیق نموده و پیش از صدر المتألهین شیرازی این گام بزرگ را برداشته است.

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۰ از سطر ۲۴

(۲) - کتاب ما بعد الطبیعه جلد اول صفحه ۱۶ تا ۲۱

۶- مولانا و مکتب رواقیون

در طرز تفکر مولانا نمونه‌هایی از اصول جهان بینی رواقیون که سر دسته آنان زینون رواقی قبرسی و خمریسیب است، دیده میشود. از آنجمله: -
« انسان که عالم صغیر است و جسماً و روحاً پاره‌ای از عالم کبیر می‌باشد، ناچار باید از قوانین عالم طبیعت پیروی نماید و چون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود اوست. انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خود بداند. پس باید نفسانیات را که از حکم عقل منحرف میشوند، از خود دور کند و سکون خاطر را رها نموده و تأثر به خود راه ندهد و اگر چنین کرد و نفس را مغلوب عقل نمود، فاعل مختار خواهد بود، زیرا جز آنچه عقل حکم می‌کند، آرزو نخواهد نمود و هر چه آرزو کند به آن خواهد رسید. پس امور خارجی در آزادی و اختیار و خوشی و سعادت انسان تأثیری ندارد، (۱)

در مسائلی که در عبارات فوق وجود دارد، چند مطلب را میتوان با جهان بینی مولانا مقایسه نمود:

۱- اینکه موجودیت انسان، قابل مقایسه با جهان هستی است، در جهان بینی رواقیون انسان نمونه جهان هستی است، یعنی انسان عالم صغیر و جهان عالم کبیر است. ولی در جهان بینی مولانا این مقایسه بسیار عالی‌تر از جهان بینی رواقیون مطرح شده است. مولانا انسان را به صورت و معنی تقسیم می‌کند و می‌گوید: بانظر به صورت انسان، او عالم صغیر و جهان هستی عالم کبیر است و بانظر به معنی واقعی انسان، او عالم کبیر و جهان هستی عالم صغیر است: -

ظاهر آن اختران قوام ما باطن ما گشته قوام سما
پس به صورت عالم صغری توئی پس به معنی عالم کبری توئی (۲)



(۱) - سیر حکمت در اروپا جلد اول صفحه ۴۴

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۴ از سطر ۲۸ و ۳۱

پس به صورت آدمی فرع جهان در صفت اصل جهان این را بدان
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ (۱)

۲- موضوع عقل کل در جهان بینی رواقیون، بطور اجمالی مطرح شده است، بهمین مقدار کفایت شده است که طبیعت محکوم عقل کل است که داخل در وجود او است. اما این ارتباط چگونه است و آیا مسئله‌ای بنام تکامل عقول جزئی بشری به سوی عقل کل وجود دارد یا نه؟ رواقیون توضیحی درباره این دو مسئله نداده‌اند. در صورتیکه مولانا و هگل مباحث مشروح‌تری درباره عقل کل آورده و دو مسئله فوق را نیز مطرح نموده‌اند.

۳- قرار دادن عقل در فوق نفسانیات و لزوم حاکمیت آن بر همه خواسته‌های نفسانی در هر دو جهان بینی رواقیون و مولانا وجود دارد، با این تفاوت که عظمت مباحث مولانا در این مسئله در برابر رواقیون مانند عظمت درک و اندیشه یک استاد عالیمقام در برابر یک طفل تازه وارد به مسائل علمی است.

۴- مطلب بسیار جالبی که از رواقیون بیادگار مانده است، اینست که وصول انسان را به مقام عالی اختیار و وابسته به رشد و کمال عقل میدانند. با نظر به تعریفی که درباره اختیار بنظر رسیده است (نظارت و سلطه شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار) بدیهی است که هر اندازه شخصیت آدمی با فعالیت‌های عقلی تقویت شود، اختیار او زیادتر و عالی‌تر خواهد بود.

مولانا میگوید:

مالك خود باشد اندر اتقوا
دور کن آلت رها کن اختیار
بر فرودی اختیارم کرو فر (۲)

اختیار آن را نکو باشد که او
چون نباشد حفظ و تقوی زینهار
گر بدی صبر و حفاظم راهبر

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۷۶ از سطر ۱۵
(۲) - دفتر پنجم صفحه ۲۸۹ از سطر ۳۰ و ۳۳

آیا مولانا از فلسفه‌ها و جهان بینی‌های یونان باستان متأثر شده است؟

بنظر میرسد، مولانا قاعدتاً از فلسفه‌های مشهور یونانی اطلاع داشته است، ولی اثبات کمیت آن اطلاعات و کیفیت تأثر مولانا از آنها، کار بسیار دشواری است. هگل خود اعتراف می‌کند که « دستگاه فلسفی او خلاصه و زبده همه فلسفه‌های پیشین را در بر گرفته و پاس داشته و در خود هضم کرده است » (۱)

ولی این تأثر و پاس داشتن در باره مولانا صدق نمی‌کند، زیرا مولانا در سراسر مثنوی از فلسفه‌گرایی و حکمت بافی‌های رایج که ریشه از یونان دارد، اظهار تنفر می‌کند. اصطلاحات فلسفی را در معانی کلاسیک آنها بکار نمی‌برد. بعنوان مثال :-

لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را غرض (۲)



جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض (۳)

ملاحظه میشود که جوهر که در اصطلاح فلسفه یونان « شی قائم به خود، نه در موضوع دیگر، و عرض که عبارت است از تولیدی‌های قائم به غیر و نمود آن، می‌باشد بهیچ وجه قابل تطبیق به جوهر و عرض در ابیات فوق نیست.

در دیوان شمس جوهر و عرض را طوری مطرح می‌کند که مناسب با فیزیک نو امروز است :

دروازه هستی را جز ذوق مدان ای جان

این نکته شیرین را در جان بنشان ای جان

(۱) - فلسفه هگل - نوشته و - ت - ستیس ترجمه آقای دکتر حمید عنایت صفحه (۱) فصل اول

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۷۳ از سطر ۱۹

(۳) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۹ سطر ۱۵

زیرا عرض و جوهر از ذوق بر آرد سر

ذوق پدر و مادر کردت مهمان ای جان (۱)

مولانا با تمام صراحت معنای فلسفی عرض و جوهر را کنار گذاشته و می گوید:
این موضع گیری تست که واقعیت عینی را گاهی عرض و گاهی جوهر می نمایاند
و بایستی ذوق تقلیدی را از خود دور ساخت .

همچنین مولانا قانون علیت را که می توان گفت : یکی از بنیادین ترین
قوانین علمی و فلسفی از یونان باستان تا امروز بشمار می رود ، مورد انتقاد قرار
داده می گوید :

تو ز طفلی چون سبب ها دیده ای	در سبب از جهل بر چفسیده ای
با سبب ها از مسبب غافلگی	سوی این روپوش ها زان مایلی
چون سبب ها رفت بر سر می زنی	ربنا و ربناها می کنی
رب همی گوید برو سوی سبب	چون ز صنم یاد کردی ای عجب (۲)



چون دوم بار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد (۳)

البته مولانا مانند دیوید هیوم قانون علیت را بکلی انکار نمی کند، لکن
این قانون را در زیر بنای جهان هستی نمی پذیرد : زیرا جهان هستی از نظر مولانا
مشتقی از مشیت ربوبی است که با کلمه « کن » تعبیر شده است ، چنانکه نظامی
غنجوی هم تصریح نموده است :

ای امر ترا نفاذ مطلق از امر تو کائنات مشتق (۴)

یعنی جهان هستی مانند ریزش فوتون های نور، از مشیت الهی در هر لحظه

(۱) - دیوان شمس تبریزی صفحه ۷۰۴ سطر ۲۷ و ۲۸

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۸۸ سطر ۵ و ۶

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۹۴ سطر ۲۹

(۴) - مقدمه لیلی و مجنون

در جریان است و در پهنه ماده از قوانین طبیعی تبعیت می‌کند. که خود همان قوانین نیز رشحاتی از مشیت او است.

مولانا قیل و قالها و بافندگی‌های فلسفی و منطقی حرفه‌ای را مانند ناخن‌هایی زهر آگین می‌داند که جان آدمی را مجروح می‌سازند:

روی نفس مطمئنه از جسد	ز خم ناخن‌های فکرت می‌کشد
فکرت بد ناخن پر ز خم دان	می‌خراشد در تعمق روی جان
تا گشاید عقده اشکال را	در حدت کرده است زرین بال را
عقده را بگشاده گیر ای منتهی	عقده‌ای سختست بر کیسه تهی
در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر	عقده چند دگر بگشاده گیر
عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت	که ندانی که خسی یا نیکبخت
گر بدانی که شقیی یا سعید	آن بود بهترز هر فکر عتید
حل این اشکال کن گر آدمی	خرج این دم کن اگر صاحب دمی
حد اعیان و عرض دانسته گیر	حد خود را دان کزان نبود گزیر
چون بدانی حد خود زین حد گریز	تا به بیحد درسی ای خاک بیز
عمر درمحمول و در موضوع رفت	بی بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر	باطل آمد در نتیجه خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقتراعی قانعی
می‌فزاید در وسائط فلسفی	از دلایل، باز برعکش صفی (۱)



هر که دور اندازتر او دورتر
فلسفی خود را ز اندیشه بکشت

.....

بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند
تا ز شر فیلسوفی می‌رهند

.....

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۲۸۸ از سطر ۶

توضیح ابله :

زیرکان با صنعتی قانع شدند ابلهان از صنع در صانع شدند! (۱)



فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند دین حقش برهم زند (۲)



فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز می ماند برون
فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بر آن دیوار زن

.....

هر که را در دل شك و بیجانی است در جهان او فلسفی پنهانی است
می نماید اعتقاد او گاه گاه آن رنگ فلسف کندرویش سیاه (۳)



مقرئی میخواند از روی کتاب ماؤ کم غوراً ز چشمه بندم آب

.....

فلسفی منطقی مستهان میگذشت از سوی مکتب آن زمان (۴)

آنچه که مولانا انسانها را در مثنوی بسوی آن تشویق و تحریک میکند ، حکمت است که معرفت محرك بسوی تکامل است ، نه فلسفه های حرفه ای . برای توضیح لازم درباره مشترکات افکار مولانا با کلیات فلسفی و جهان بینی یونان باستان ، مقدمه زیر را مطرح می کنیم :

انواع گوناگون درك مشترك واقعیات

برای تفسیر و توجیه لازم در باره انواع گوناگون درك های مشترك واقعیات ،

(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۸۷ سطر ۱۵ و ۲۵

(۲) - دفتر اول صفحه ۴۴ سطر ۱۸

(۳) - دفتر اول صفحه ۶۵ سطر ۱۶ و ۲۰

(۴) - دفتر دوم صفحه ۱۰۴ سطر ۱۱ و ۱۲

مجبوریم دو مسئله فوق‌العاده مهم را در نظر بگیریم:

مسئله یکم - ما در تاریخ طولانی علم و معرفت بشری با سه نوع اساسی درک‌های مشترك روبرو هستیم :

نوع یکم - دو یا چند متفکر واقعیتی را درک می‌کنند، یکی از آنها در درک واقعیت سبقت داشته، متفکرانی که بعد از او می‌آیند، در جاذبه شخصیت او قرار گرفته، آگاهانه یا ناآگاهانه از آن متفکر تقلید می‌کنند. در نتیجه در باره آن واقعیت درک مشترکی پیدا می‌کنند. مانند تقلید اکثر جهان بینان اروپایی قرون وسطی از دو فیلسوف بزرگ یونان باستان (افلاطون و ارسطو) و دیگر مقلدان معمولی که متأسفانه اکثریت کلروانیان راه علم و معرفت را شامل میشود. اینگونه درک مشترك به قدری مورد نفرت و انزجار مولانا است که می‌توان گفت: در نظر مولانا مساوی جهل است.

نوع دوم - دو یا چند متفکر در درک يك واقعیت به معرفت مشترکی میرسند، باین ترتیب که متفکر اولی از روی تحقیق و دریافت مستقیم آن واقعیت، و متفکران بعدی، با راهنمایی متفکر اولی رو به آن واقعیت می‌روند و آن را درک می‌کنند، ولی نه از روی تقلید محض، بلکه واقماً طعم مدعا و دلایل آن متفکر را می‌چشند و به درک مشترك میرسند. درست است که این درک مشترك بوسیله راهنمایی متفکر پیشرو به وجود آمده است، ولی درحقیقت می‌توان پیروان آن پیشرو را نیز صاحب اندیشه و تعقل تلقی کرده درک واقعیت را به خود آنان نیز نسبت داد. افراد اینگونه متفکران که به درک مشترك میرسند، نیز بسیار فراوانند.

نوع سوم - که توارد افکار نامید میشود، اینست که دو یا چند متفکر، بدون آنکه تحت تأثیر همدیگر قرار بگیرند و بایکی از آنان راهنمای دیگری

بوده باشد ، در باره يك واقعيت به درك مشترك ميرسند . توارد افكار ممكن است در يك زمان و در يك محيط به وجود بيايد و ممكن است در محيط‌هاى مختلف و در زمان‌هاى متفاوت صورت بگيرد . مانند درك مشترك ارسطو و فارابى در بعضى از مسائل مربوط به فلسفه سياسى ، با اينكه كتاب سياست ارسطو تا قرن سيزدهم ميلادى (مطابق قرن هفتم هجرى تقريباً) جز در بعضى از صومعه‌ها ، وجود نداشته است . (۱) و به طور اطمینان در دسترس فارابى نبوده است .

اينگونه درك مشترك هم در علوم ديده شده است و هم در مسائل جهان بينى . توارد افكار بر دو قسمت مهم تقسيم مى گردد :

قسمت يكم - دو يا چند متفكر واقعيتى را يكسان درك مى كنند ، و اين درك معلول عوامل و انگيزه‌هاى مشخص است كه موجب رسيدن آن چند متفكر به درك مشترك شده است . مانند درك و پذيرش اين واقعيت كه اجزاء و روابط عالم طبيعت از نظم و قانون پيروي مى كند . هنگاميكه در استدلال متفكران به واقعيت مزبور مى نگریم ، مى بينيم : آنان بطور اغلب ، باين مقدمه اعتقاد دارند كه فعاليت‌هاى حسى ما از يكطرف و حكم قاطعانه عقل از طرف ديگر اثبات مى كنند كه هر معلولى از هر پديده‌اى به وجود نمى آيد و هر علتى هرگونه پديده‌اى را به دنبال خود نمى آورد ، بلكه هر ارتباطى ميان اجزاء طبيعت ، خاصيت و تحرك معينى را نشان ميدهد . هنگاميكه ضرورت برقرارى عدالت در زندگى اجتماعى را كه اكثريت قريب به اتفاق متفكران اقوام و ملل در همه دوران‌ها ، آن را درك نموده و پذيرفته‌اند ، مورد دقت قرار ميدهيم ، علتى مشترك براى ضرورت عدالت ، در همه دلایلى كه ارائه ميشوند ، وجود دارد و آن عبارت است از نفرت و انزجار انسانها از ظلم و مختل شدن حيات اجتماعى .

۱- كتاب سياست - ارسطو ترجمه بار تلمى سنت هيلر از يونانى به فرانسه و احمد

لطفى سيد از فرانسه به عربى - هاورقى ص ۱۱۶

قسمت دوم - درك مشترك در باره يك واقعيت بوسيله عوامل و انگيزه‌های مختلف، متفكرانی در باره لزوم رفتارهای اخلاقی و شايستگی فضيلت، اتفاق نظر پيدا می‌کنند، ولی یکی از آنان چنین استدلال میکند که اخلاق و فضيلت کمک بسیار خوبی برای اجرای قوانین و مقررات الزامی جوامع می‌نماید. دیگری می‌گوید: عامل اخلاق و فضيلت وجدان آدمی است که به طور مستقل ما را به گفتار و کردار شايسته تحريك می‌کند و سهولت اجرای مقررات و قوانین یکی از نتایج فرعی آن است.

مسئله دوم - بنا به گفته‌های صاحب‌نظران در حدود چهل هزار سال است که ساختمان عصبی و سلولسی مغز انسانها تغییری ننموده و در همه انسانها یکسان میباشد. بهمین جهت است که درموقع ارتباط با عوامل محیطی و تربیتی مشترك، پدیده‌ها و فعالیت‌های مغزی و روانی مشابه ازخود نشان داده‌اند. از شش هزار سال به اینطرف تشابه و اتحادهایی فراوان در عکس‌العمل مغزها در حال ارتباط با جهان عینی و دریافت مفاهیم کلی و گرایش به آرمانهای نسبی و مطلق، دیده میشوند که گوئی همه هشیاران و خردمندان جوامع با یکدیگر در تماس بوده‌اند. بدین ترتیب هرچه تاریخ بشری بیشتر میرود، کلیات بیشتری انسان‌ها را با یکدیگر مربوط می‌سازند. این مطلب کاملاً صحیح است که گفته میشود: « همه نطفه‌های اولیه جهان بینی امروز را میتوان از فلسفه‌های یونان باستان و نطفه‌های اولیه فلسفه‌های یونان را از فلسفه‌های هند و مصر و دیگر نقاط مشرق زمین میتوان پیدا کرد. و چون عمده اصول اولیه آن مقدمات و راه‌هایی که برای جهان بینی مورد احتیاج است، مشترك میباشد، لذا میتوان علت درك‌های مشترك در واقعیات را از اشتراك مقدمات و راه‌ها نتیجه گرفت. از آنجمله: -

الف - راه انعکاس محسوسات در ذهن‌ها، حواس و سایر وسایل ارتباط با محسوسات است که برای همه انسانها با قطع نظر از موضع‌گیری خاصی که دارند،

یکی است .

ب - اصول فعالیت‌های اندیشه و تعقل یکی است . تجسیم‌ها و آرزوها و امیدها و خواسته‌ها و نفرت‌ها ، پدیده‌هایی هستند که از ریشه‌هایی مشترک سر برمی‌آورند .

ج - دو راه معرفت تحلیلی و ترکیبی اجزاء جهان عینی و انگیزه‌های آن دو برای همهٔ انسانها باز است . شاید بهمین جهت است که شمارهٔ مکتب‌های جهان‌بینی که در همهٔ مسائل اصلی و ثانوی بایکدیگر اختلاف داشته باشند ، بسیار محدود است . اگر بتوانیم موضع‌گیرهای خاص هر يك از بانیان مکتب‌های جهان‌بینی را با دقت کامل کنار بگذاریم و اگر بتوانیم مناقشات اصطلاحی و اختلاف درمصادیق و موارد را از واقعیات کلی و اساسی که برای افکار رشد یافته مطرح شده‌اند ، منهای کنیم ، به‌مفترکات فراوانی خواهیم رسید که میتواند مبارزات فلسفی‌کننده را به اختلافات تکمیل‌کنندهٔ یکدیگر مبدل کنند .

محمد بن طرخان فارابی از اولین متفکرانی است که اهتمام به رفع تضاد فکری میان دو پیشتاز جهان‌بینی یونان افلاطون و ارسطو نموده ، کتابی بنام « الجمع بین الرأیین » (جمع میان نظریات افلاطون و ارسطو) تألیف کرد . با نظر به دو مسئلهٔ مهم که در این مبحث مطرح کردیم ، میتوانیم این عقیده را که مولانا از فلسفه‌های یونان متأثر شده است ، مورد تجدید نظر قلمداد کنیم .

نکتهٔ با اهمیتی که در فهم کلیات مشترک جهان‌بینی‌ها قابل توجه است ، اینست که ذوقیات و دریافت‌های شخصی و خواسته‌های هدف‌گیری شده ، نقش بسیار مهمی در تضاد و اختلاف جهان‌بینی‌ها بازی می‌کنند و بهمین جهت است که در هنگام تحلیل و ترکیب يك سیستم جهان‌بینی ، مادامیکه ذوقیات و دریافت‌های شخصی و خواسته‌های هدف‌گیری شده ، مطرح نباشد ، میتوان با اصول و قوانین

منطقی و علمی آن سیستم را تفسیر نموده، کلیات مشترك آنرا با سایر سیستم‌های جهان بینی مربوط ساخت. بعنوان مثال اگر دریافت شخصی فثیاغورس را دربارهٔ عدد که آن را حقیقت اشیاء میداند، کنار بگذاریم، اشتراك تفکرات او را با افلاطون در موارد قابل توجه خواهیم دید.

بنظر میرسد که بدترین نتیجه‌ای که دخالت خواسته‌های هدف‌گیری شده در جهان بینی‌ها به وجود می‌آورد، تقویت پیدا کردن يك خواسته تا سرحد عشق است که متفکر جهان بین را از انسان شناسی و جهان بینی به معشوق شناسی و معشوق گرایی تنزل میدهد. بعنوان مثال: تاریخ بشری و عامل محرك آن، مذهب و هنر و اخلاق و فلسفه و ضلح‌ها و جنگ‌ها و تمدن‌ها همه و همه در معشوق يك روانکاو که عزیزهٔ جنسی است، خلاصه میشود:

چشم باز و گوش بازو این عما!! حیرتم از چشم بنسدی خدا

ضمناً تحول فکری و جهان بینی او گوست کنت را که پس از عاشق شدن به کلو تلد به وجود آمده است، فراموش نکنید. همه میدانیم که تا ملائمت شدید زندگی چه قدر ابو العلامعری‌ها و خوشی‌های زندگی چه قدر لایب نیتزها را در طرز تفکرات جهان بینی توجیه نموده‌اند. بنابراین مقدمه میتوانیم بگوئیم: نه مجرد اطلاعات مولانا از فلسفه‌های یونان باستان دلیل تأثر مولانا از آن فلسفه‌ها است و نه تشابه بعضی از افکار مولانا با افکار فلاسفهٔ یونان تأثر او را از آن فلاسفه اثبات میکند.

۷- مولانا و جهان بینی‌های قرون وسطی

ما در قرون وسطی با فلاسفه و عرفائی در مغرب زمین روبرو میشویم که متأسفانه بجهت افراط در پیروی از افلاطون و ارسطو، قرون آینده را از نتایج

فعالیت‌های مغزی خود محروم ساخته‌اند. با اینحال ما نباید در ارزیابی بعضی از مردان متفکر قرون وسطی دچار تفریط شویم، زیرا با اینکه آن قرون با عقب ماندگی‌های فکری و تقلیدی و جمود معرفی میشوند، مغزهای متفکر و جهان بینایی که حداقل افلاطون و ارسطو را تا حدود زیادی درک کرده و خود توضیحاتی بر آنها افزوده‌اند، وجود داشته‌اند. ما به بیان طرز تفکر بعضی از متفکران مشهور قرون وسطی می‌پردازیم و میان هر یک از آنها و مولانا مقایسه‌ای اجمالی انجام می‌دهیم: -

۱- مولانا و سنت اوگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰)

الف - سنت اوگوستین در باره فلسفه و محصول آن، قضاوتی کرده است که کاملاً قابل مقایسه با نظریه مولانا در فلسفه می‌باشد. اوگوستین می‌گوید: «فلاسفه بسیاری از حقایق عالی و سودمند را کشف کرده‌اند، ولی آنان همه حقیقت ضروری برای انسان را کشف نکرده‌اند و بدینجهت در گمراهی‌ها افتاده‌اند. عقل آدمی با نیروی طبیعی که دارد، نمی‌تواند راهی به همه حقیقت پیدا کند و از هر گونه گمراهی اجتناب بورزد. بالاتر از این، فلسفه به تنهایی قدرت تحریر یک نفس از معرفت خالص به عمل شایسته را ندارد. فلسفه از این دو جهت، یک معرفت و وسیله‌ای ناقص برای کمال است. (۱)

این ارزیابی که اوگوستین درباره فلسفه نموده است، در موارد فراوانی از مثنوی دیده میشود. از آنجمله: -

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند دین حقش برهم زند (۲)



فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز میماند برون
فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بر آن دیوار زن

(۱) - تاریخ فلسفه اروپا در قرون وسطی - یوسف کرم ص ۲۵

(۲) - دفتر اول صفحه ۴۴ سطر ۱۸

هر که را درد دل شک و بیجانی است در جهان او فلسفی پنهانی است
مینماید اعتقاد او گاه گاه آن درک فلسف کند رویش سیاه (۱)



بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی (۲)

درست است که مولانا حساسیت سختی به فلسفه نشان میدهد، با اینحال خود او شناسایی عقلی رو بنای جهان هستی را با تعقل دادیشه، می پذیرد و چنانکه در مطالعه دقیق مثنوی می بینیم، هیچ مدعایی را در جهان بینی عینی بدون دلیل برگذار نمی کند. نهایت امر اینست که مولانا توصیه اکید می کند که اصول بنیادین جهان و حقایق پشت پرده زمان و مکان و عالم طبیعت را با این منطق معمولی و تعقل های قانونی که با انتخاب و حذف از طرف دانسته ها و خواسته های ما انجام می گیرند، نمی توان فهمید.

ب - استدلال هایی که سنت او گوستین در اثبات اختیار می آورد، تقریباً همان استدلال ها است که مولانا نیز در مثنوی آورده است. او گوستین دریافت وجدانی اختیار را پیش می کشد و می گوید: هر کسی بطور مستقیم از وجدان خود در می یابد که دارای اختیار است. (۳)

مولانا می گوید:

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم میرود
نغز می آید بر او کن یا مکن امر و نهی و ماجراها و سخن (۴)

(۱) - دفتر اول صفحه ۶۵ سطر ۱۶ و ۲۰

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۷۷ سطر ۲۴

(۳) - تاریخ فلسفه اروپا در قرون وسطی - یوسف گرم ص ۲۵

(۴) دفتر پنجم صفحه ۳۳۰ از سطر ۲۴

اوگوستین موضوع مدح برکارهای نیک و سرزنش بر کارهای بد و مسئله
 پاداش و کیفر و امر و نهی را برای اثبات اختیار مورد استیفاء قرار میدهد. (۱)

مولانا می گوید: -

اختیاری هست ما را در جهان
 اختیار خود بین جبری مشو
 سنگ را هرگز نگوید کس بیا
 وز کلوخی کس کجا جوید وفا
 آدمی را کس نگوید هین بپر
 یا بیا ای کور و در من در نگر
 گفت یزدان ما علی الاعمی حرج
 کسی نهد بر ما حرج رب الفرج
 کس نگوید سنگ را دیر آمدی
 یا که چو با، تو چرا بر من زدی
 این چنین واجستها مجبور را
 کس نگوید یا زند معذور را
 امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
 نیست جز مختار را ای پاک جیب (۲)

۲- مولانا و بونا و نتورا: - از متفکران نامی فردن اسکولاستیک است
 (۱۲۲۱ - ۱۲۷۲) و گرایش روحی به اوگوستین داشته است. مسئله مهمی که
 می توان برای مقایسه میان او و مولانا مطرح کرد، مسئله عقل و ارزشیابی کار آن
 است.

بونا و نتورا می گوید: برای نفس «من» آدمی دو معرفت یا دو عقل است:
 عقل ابتدائی (پست) و عقل اعلا. عقل ابتدائی همواره رو به جزئیات است و عقل
 اعلا رو به ذات نفس و به سوی خدا است و چنین نیست که هر معرفتی از حواس
 پستی بوده. این مسئله در نظر متفکر مولانا از اهمیت خاصی برخوردار است. او
 از عقل ابتدائی، عقل جزئی تعبیر می کند و سرکشی آن را برای درک واقعیت های

و الا، نابجا و زیان بار می داند: -
 (۱) تاریخ فلسفه اروپا در قرون وسطی - ص ۳۷
 (۲) دفتر پنجم صفحه ۳۲۹ از سطر ۲۸
 (۳) دفتر پنجم صفحه ۳۲۹ از سطر ۲۸
 (۴) دفتر پنجم صفحه ۳۲۹ از سطر ۲۸
 (۵) دفتر پنجم صفحه ۳۲۹ از سطر ۲۸

آن نمیدانست عقل پای سست که سپو دائم زجو ناید درست (۱)



زین نظر وین عقل رو بیزار شو
زین نظر وین عقل ناید جز دوار
عقل جزئی همچو برق است و درخش
برق عقل ما برای گریه است
عقل رنجور آردش پیش طبیب
راند دیوان را حق از مرصاد خویش
چشم غیبی جوی و برخوردار شو
پس نظر بگذار و بگزین انتظار
درد رختی کی توان شد سوی رخس
تا بگرید نیستی در شوق هست
لیک نبود در دوا عقلش مصیب
عقل جزئی رازا استبداد خویش (۲)

مولانا از عقل اعلا به عقل کل و عقل کلی تعبیر می نماید و قلمرو فعالیت آن را مسائل عالی هستی معرفی می کند :-

تا چه عالم هاست در سودای عقل تا چه با پنهانست این دریای عقل

عقل بی پایان بود عقل بشر بحر را غواص باید ای پسر (۳)



عقل پنهانست و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی (۴)



این جهان یک فکر تست از عقل کل
عقل کل شاهست و صورتهارسل
کل عالم صورت عقل کل است
اوست بابای هر آنک اهل دل است



این سخن هائی که از عقل کل است بوی آن گلزار سرو و سنبل است (۵)



(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۱۸ سطر ۳۱

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۶۹ سطر ۱۱

(۳) - دفتر اول صفحه ۲۵ سطر ۱۰

(۴) - دفتر اول صفحه ۲۵ سطر ۱۲

(۵) - دفتر دوم صفحه ۹۴ سطر ۹

(۱) - ۴۴۴

(۲) - ۴۴۴

(۳) - ۴۴۴

(۴) - ۴۴۴

چونکه قشر عقل صد برهان دهد عقل کل کی کام بی ایقان لهد (۱)



عقل کل را گفت مازاغ البصر عقل جزئی می کند هر سو لظفر (۲)



عقل جزئی گاه چیره گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون (۳)

۳- مولانا و سنت توما آکوین (۱۲۲۵-۱۱۷۵): مسائلی چند در جهان بینی آکوین می تواند با طرز تفکر مولانا در باره آن مسائل قابل مقایسه بوده باشد. از آنجمله:

الف- هنگامیکه در سیر مراتب مخلوقات، به انسان می رسیم، می بینیم انسان مرکب است از يك جوهر روحی و جسم، از این دو حقیقت موجودی متوسط ما بین فرشتگان و حیوانات به نام انسان به وجود می آید که مختصات هر يك از دیگری جدا می باشد. (۴)

این مسئله در متنوی در ابیات زیر منعکس شده است:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
يك گره را جمله عقل و علم وجود	آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
يك گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فریبهی
او نه بیند جز که اصطلب و علف	از شقاوت غافلست و از شرف
این سوم هست آدمی زاد و بشر	از فرشته نیمی و نیمی ز خر
نیم خر خود مائل سفلی بود	نیم دیگر مایل علوی شود
تا کدامین غالب آید در نبرد	زین دو گانه تا کدامین برد نرد

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۷۷ سطر ۲۵

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۳۷ سطر ۴

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۵۵ سطر ۱۳

(۴) - تاریخ فلسفه اروپا در قرون وسطی صفحه ۱۸۷

عقل اگر غالب شود پس شد فزون از ملایک این بشر در آزمون
شهوت اگر غالب شود بس کمتر است از بهایم این بشر زان کابتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب وین بشر بادو مخالف در عذاب (۱)

التبه توضیحات بسیار عالی و دقیقی که مولانا در این ابیات و سایر موارد
مثنوی، در تشکل موجودیت آدمی از دو بعد متضاد، داده است، بسیار جالبتر
از بیانات آکوبین می باشد.

ب - « بایستی جنگ به يك علت عادلانه‌ای، یعنی ریشه کن کردن ظلم
مستند باشد و دشمن را به پذیرش صلح وادار کند، ونباید منظور از جنگ سلطه‌گری
و انتقامجویی بوده باشد. » (۲)

این توصیه عالی انسانی در مواردی فراوان از مثنوی آمده است. از آن جمله
مولانا صلح و جنگ‌های بی اساس را با انگیزه‌های خیالی محکوم و مطرود ساخته
می گوید:

بر خیالی صلحشان و جنگشان و از خیالی فخرشان و ننگشان (۳)



جنگها بین کان اصول صلحهاست چون نبی که جنگ او پیر خداست
طرفه آن جنگی که اصل صلحهاست شاد آن گاین جنگ او پیر خداست (۴)

زرداستان پیروزی امیر المومنین علی علیه السلام بر آن پهلوان جنگاور که
برای نابود کردن اسلام و مسلمین بالشکر انبوهی به نبرد با مسلمانان پرداخته بود،
امیر المومنین آن جنگاور را بر زمین می زند و روی سینه اش می نشیند، آن پهلوان
آب دهان به صورت امیر المومنین می اندازد. حضرت فوراً از روی سینه او بر

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۳۹ از سطر ۳۹

(۲) - تاریخ فلسفه اروپا در قرون وسطی صفحه ۲۰۰

(۳) - دفتر اول صفحه ۴ سطر ۱

(۴) - دفتر ششم صفحه ۳۵۳ از سطر ۲

می‌خیزد. آن پهلوان تعجب می‌کند و می‌پرسد که ای علی، چه باعث شد که برخاستی و از کشتن من صرف نظر کردی؟ . علی علیه‌السلام جواب می‌دهد:

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم شیر حتم نیستم شیر هوا من چو تیغم وان زننده آفتاب رخت خود را من زره برداشتم من چو تیغم پر گهرهای وصال سایه‌ام من کدخدایم آفتاب خون نهوشد گوهر تیغ مرا گه نیم کوهم ز صبر و حلم و داد آنکه از بادی رود از جا خسی است باد خشم و باد شهوت باد آرز باد کبر و باد عجب و باد خلم کوهم و هستی من بنیاد اوست جز به باد او نجنبد میل من	بندهٔ حقم نه مأمور تنم فعل من بردین من باشد گوا ما رمیت اذ رمیت در حراب غیر حق را من عدم انگاشتم زنده گردانم نه کشته در قتال حاجبم من نیستم او را حجاب باد از جا کسی برد میخ مرا کوه را کسی در رباید تند باد زانکه باد ناموافق خود بسی است برد او را که نبود اهل نیاز برد او را که نبود از اهل علم ورشوم چون گاه بادم باد اوست نیست جز عشق احد سرخیل من (۱)
---	---

عالی‌ترین اصلی که پدیده ازپا در آوردن (کشتن) يك انسان را می‌تواند تجویز کند، در چند بیت زیر آمده است:

گفت امیرالمومنین با آن جوان چون خدو انداختی بر روی من نیم بهر حق شد و نیمی هوا تو نگاریدهٔ کف مولیستی	که به هنگام نبرد ای پهلوان نفس جنبید و تبه شد خوی من شرکت اندر کار حق نبود روا آن حقی کردهٔ من نیستی (۲)
--	---

چنانکه بخشندهٔ حیات خدا است، گیرندهٔ حیات نیز خدا است. برای کشتن يك انسان، هیچ راهی جز یقین به رضای خداوندی که باید بادلیل و برهان ثابت

(۱) - دفتر اول صفحهٔ ۷۴ از سطر ۲۷ و صفحهٔ ۲۵ از سطر ۱

(۲) - دفتر اول صفحهٔ ۷۷ از سطر ۱۷

شود، وجود ندارد. ملاحظه می‌شود که مطلب آکوین در برابر مطالبی که مولانا مطرح می‌کند، چه قدر ساده و ابتدائی است.

۸- مولانا و مکتب نو افلاطونی

پس از آمانیوس ساکاس بینان گذار مکتب نو افلاطونی، شخصیتی است بنام فلوطین. این متفکر به قول برتراند راسل آخرین فرد فلاسفه بزرگ عهد قدیم است. بدانجهت که فلوطین در بسیاری از اصول بنیادین جهان بینی، روش افلاطون را انتخاب می‌کند، لذا مقایسه مولانا با مکتب اشراقی افلاطون، ضمناً يك مقایسه اجمالی با جهان بینی فلوطین را هم در بر دارد. با اینحال دو مسئله مهم را می‌توان در مقایسه جهان بینی مولانا با فلوطین مطرح کرد:

مسئله یکم - اینکه رابطه خدا با سایر موجودات رابطه کل و اجزاء نیست، زیرا که خدا بالاتر از «کل» است. خدا در همه چیز حی و حاضر است. احدیت بی آنکه به آمدن نیاز باشد، در همه جا حضور دارد. (۱)

مولانا در مثنوی ابیاتی فراوان درباره کل و جزء دارد، البته با ملاحظات دقیق در مضامین آن ابیات روشن می‌گردد که گاهی احتمال می‌رود مولانا خدارا کل و کائنات را اجزای آن مطرح کند، ولی منظور وی کل و اجزاء به معنای اصطلاحی نیست، زیرا مولانا خود بهتر می‌داند که کل به معنای اصطلاحی آن يك مفهوم انتزاعی از اجزای تشکیل یافته در يك مجموع است و همواره تقدم با وجود اجزاء است، نه کل. بلکه مقصود او از کل استقلال در وجود بوده و منظورش از اجزاء تبعیت در هستی است. این حقیقت که منظور وی از کل و اجزاء معنای اصطلاحی آن نیست، در ابیات زیر آمده است :-

(۱) - تاریخ فلسفه غرب - برتراند راسل کتاب اول صفحه ۵۵۷ ترجمه آقای نجف دریاپندی

ورتو گولی جزو پیوسته کل است خار می خور خار مقرون گل است!
جز و یک رو نیست پیوسته به کل ورنه خود باطل بدی بحث رسل (۱)



بشنو اکنون اصل انکار از چه خاست زانکه کل را گونه گونه جز و هاست
لطف سبزه جزو لطف گل بود بانگ قمری جز و آن بلبل بود (۲)

استدلال در بیت دوم برای اثبات اینکه رابطه خدا با موجودات، رابطه کل با اجزاء (به معنای اصطلاحی) نیست ، بسیار جالب است ، می گوید : اگر ارتباط میان خدا و انسانها رابطه کل و اجزاء بود ، نیازی به برانگیختن پیامبران نبود، زیرا واسطه‌ای میان کل و اجزاء که عین همدیگرند نه تنها مورد نیاز نیست ، بلکه نامعقول است .

اینکه مولانا در دیباچه مثنوی داد و فریاد برمیآورد که :

بشنو از فی چون حکایت می کند وز جدائی ها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا بپریده اند در فقیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاودورماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

مفهوم کل و اجزاء به معنای اصطلاحی را نمی گوید، زیرا ، مفاهیم مزبوره در ابیات ، سازگاری با چنان اصطلاحی ندارد ، چون هر « کل » با جدا شدن کوچکترین جزء از آن ، بهمان اندازه مختل میگردد .

آیا ذات خداوندی با آفریدن موجودات ، ناقص گشته است !!؟

جز و از کل گر برد یکسو رود این نه آن کل است کاو ناقص شود (۳)

(۱) - دفتر اول صفحه ۵۷ سطر ۵

(۲) - دفتر اول صفحه ۴۸ سطر ۳۰

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۶۸ سطر ۱۶

سپس مولانا خود با صراحت توضیح می‌دهد که ابهام و انکار و جدال در مبحث کل و اجزاء از آنجا ناشی شده است که معنای وسیع کل و اجزاء را نفهمیده‌اند. اینان باید بدانند که لطف بر گهای سبز و با طراوت گل، جزئی از لطف گل و همچنین بانگ قمری هم جزئی از آن است :

دمدمه این نای از دم‌های اوست هایهوی روح از هیهای اوست (۱)

رابطه طراوت برگ گل با گل و نوای بلبل با بلبل، رابطه کل و اجزاء نیست، که عین همدیگر باشند.

مسئله ۴ - فلوظین می‌گوید: «مطلوب حقیقی روح، کسب نور و دیدار جمال حق است که منور به نور خویشتن است و نور اوست که سبب دیدار می‌شود، زیرا که روح از او نور می‌گیرد و او را می‌بیند، چنانکه نور خورشید است که ما را قادر به دیدن خورشید می‌سازد، (تاریخ فلسفه غرب جلد یکم صفحه ۵۶۰ و ۵۶۱)» .

مولانا می‌گوید:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گردنیت باید از وی رومتاب (۲)

۹- مولانا و مکتب دکارت (کار تزیانیم)

با تتبع کافی در ایات مثنوی و مکتب دکارت، می‌توانیم مقدار قابل توجهی از اصول مکتبی دکارت را در طرز تفکر مولانا دریابیم از آنجمله :-

۱- دکارت از راه ثبوت اندیشه به واقعیت وجود خود، استدلال می‌کند و می‌گوید: «می‌اندیشم، پس هستم» البته بعضی از متفکرانی که پس از دکارت،

(۱) - دفتر اول صفحه ۲ سطر ۹

(۲) - دفتر اول صفحه ۳ سطر ۳۳

چه در شرق و آنچه در غرب به این جمله نگریسته‌اند ، اعتراضاتی بر دکارت وارد کرده‌اند که عمدتاً آنها اینست که واقعیت من در خود مقدمه (می‌اندیشم) اخذ شده است ، در نتیجه دکارت برای اثبات من به ثبوت قبلی من تکیه کرده است ، اگر دکارت پاسخ بدهد که منظورم اینست که من به‌طور بدیهی و دریافت وجدانی ، اندیشه را به خود نسبت می‌دهم ، یعنی می‌بینم که می‌اندیشم ، نه اینکه من درک می‌کنم اندیشه‌ای صورت می‌گیرد. این پاسخ صحیح نیست ، زیرا اگر ملاک اثبات واقعیت من دریافت وجدانی بدیهی باشد ، علم حضوری (خودشنیاری) ، (کونسیانس) برای اثبات واقعیت من سزاوارتر و بدیهی‌تر از واسطه قرار دادن اندیشه برای اثبات واقعیت من می‌باشد .

مولانا این مسئله را بسیار عالی‌تر از دکارت مطرح می‌کند ، وی می‌گوید :

ای برادر گوی می‌اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

مولانا می‌خواهد بگوید : استقلال من از هنگامی شروع می‌شود که اندیشه شروع به فعالیت می‌نماید و مسلم است که منظور مولانا از اندیشه عموم تموجات مرئی است یعنی نیست ، بلکه نوعی از اندیشه است که بتواند واقعیت استقلالی من را در برابر جز من اثبات نماید ، نه خود به معنای عمومی آن را که حتی در جانوران هم وجود دارد .

در روش وضوح به «میدانم» با عبور از «نمیدانم» دکارت برای اثبات ذاتی که شك می‌کند و یا می‌اندیشد ، از این راه عبور کرده است . یعنی نخست همه معلومات خود را از راه حواس و عقل اندوخته بود ، مورد شك و نمی‌دانم قرار می‌دهد ، سپس به يك میدانم اساسی می‌رسد که آن را پایه اولی سایر معلوماتش قرار می‌دهد ، این شك بعدها به نام شك دستوری در فلسفه مطرح شد . و برای کسانی که این قدرت مغزی پیدا شود ، موفقیت بسیار مهمی است که به دست

آدرده اند، زیر آن یقین و معرفت که از سنگلاخ شك و نمی دانم‌ها عبور نکرده باشد، متزلزل و قابل زوال می باشد. پیش از دکارت و مولوی این شك دستوری را می توان در روش معرفتی ابو حامد غزالی مشاهده کرد.

مولانا این روش وصول به « میدانم » را در داستان « مطرب و امیر ترك » چنین بیان می کند :-

مطرب آغازید نزد ترك مست می ندانم که تو ماهی یا وثن می ندانم تا چه خدمت آرمت ای عجب گر نیستی از من جدا می ندانم که مرا چون می کشی هچنین لب در ندانم باز کرد چون ز حد شد می ندانم از شگفت بر جهید آن ترك و دبوسی کشید گرز را بگرفت سرهنگی به دست گفت این تکرار بی حد و مرش قلعبا نا می ندانی گه مخور آن بگو ای گیج که می دانیش چون بگویم از کجائی ای مری نه ز هند و نه ز روم و نه ز چین	در حجاب نغمه اسرار الست می ندانم که چه می خواهی ز من تن زخم یا در عبارت آرمت من ندانم من کجایم تو کجا گاه در بر گاه در خون می کشی می ندانم می ندانم ساز کرد ترك ما را زین حرازه دل گرفت با علا لا بر سر مطرب دوید گفت نی مطرب کشی ایندم بداست کوفت طبعم را بگویم بر سرش زانچه می دانی بگو مقصود بر می ندانم می ندانم در مکش تو بگوئی نی ز بلخم نزهری نه ز شام و نه عراق و بار دین
--	--

.....

مطرب برای فهمانیدن امیر که میدانم پیش از عبور از میدانم‌ها ارزشی ندارد پاسخ می دهد :-

می رمد اثبات پیش از نفی تو نفی کردم تا ببری ز اثبات بو (۱)

(۱) دفتر ششم صفحه ۳۶۳ از سطر ۱۰

و در آخرین ابیات «حکایت آن عاشق که شب بر امید وعده معشوق بیامد...»

چنین می گوید :

این ندانم وان ندانم بهر چیست تا بگوئی آنکه می دانیم کیست
نفسی بهر ثبت باشد در سخن نفی بگذار و ز ثبت آغاز کن
نیست این و نیست آن هین و اگذار آنکه آن هستست آن را پیش آر (۱)

يك مسئله مهم دیگری که در این ابیات به اضافه روش «شك دستوری» وجود دارد، حمله شدید مولانا به نفی با فان سطحی نگر یا حرفه‌ای است که از ضعف فعالیت‌های مغزی ناشی می‌شود. مولانا برای مرتفع ساختن این سطح‌نگری‌ها و حرفه‌گرایی‌ها يك راه بسیار عالی نشان می‌دهد و آن اینست که بکشید آنچه که واقعیت اصیل دارد، آن را درك کنید. درك این واقعیت اصیل بدون تردید شما را به سایر واقعیتها رهنمون خواهد گشت.

۳- دوآلیستی (ثنویت) ماده و عقل که در مکتب دکارت بر آن اصرار شده است. وی همه کائنات را به دو عنصر اساسی تقسیم می‌کند. ماده و عقل. صفت اساسی ماده گسترش در مکان است. مختص اساسی عقل شعور و ادراك و تعقل است و اختلاف میان این دو بسیار شدید است.

آن دوئی (ثنویتی) که مولانا میان ماده و عقل، یا روح و جسم قائل است، به آن سادگی نیست که دکارت را به خود جلب کرده است مولانا می‌گوید:

موج خاکی فکر وهم و فهم ما است (۲)

در این مصرع چنانکه می‌بینیم اندیشه و وهم و فهم موج یا جلوه‌ای عالی از ماده معرفی می‌شود. در نتیجه تا این پدیده‌های مغزی به وسیله تکامل من رو

(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۶۲ سطر او ۲

(۲) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۱۰

به اعتلاء نرود ، نمی‌تواند گریبان خود را از چنگال ماده نجات داده و برای خود استقلالی پیدا کنند . این استقلال به يك موج تكاملی نیازمند است که در مصرع دوم آمده است .

موج آبی صحو و حب است و فناست

تفصیل این دوری «ثنویت» در مبحث مولانا و مادیون ، خواهد آمد .
۴- برهان وجوبی یا کمالی برای اثبات وجود خداوندی . این برهان در مغرب زمین از تراوشات فکری قدیس انسلم بوده ، سپس به وسیله دکارت تکمیل شده و لایب نیتز و عده‌ای دیگر از فلاسفه مغرب زمین آن را پذیرفته‌اند . و مخالفانی هم مانند گانت و راسل داشته و آن برهان را رد کرده‌اند . برای اطلاع از ریشه شرقی این برهان و مباحث مشروحی که مربوط به خود برهان است به مقدمه مجلد چهاردهم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مراجعه شود .

در این مورد که منظور ما مقایسه اجمالی میان اصول بنیادین مکتب دکارت و طرز تفکر مولانا است ، برهان وجوبی را به طور مختصر متذکر می‌شویم . جای تردید نیست که ما می‌توانیم موجودی را در نهایت کمال که همه موجودات جهان هستی وابسته به اوست و مافوق حرکت و سکون و علیت و احتیاج است ، دریابیم . دریافت این مفهوم مساوی اعتقاد و پذیرش قطعی آن موجود کامل می‌باشد ، زیرا فرض اینکه يك موجود در نهایت کمال است ، با احتیاج وجود او به علت یا جلوگیری مانع از وجود او ، از نظر منطقی ناسازگار است . چنانکه فرض مثلث بدون سه ضلع و تصور کوه بدون فراز و نشیب امکان ناپذیر می‌باشد . درحقیقت باید گفت : دریافت مفهومی به عنوان موجود در نهایت کمال ، دلیل واقعیت آن را در بردارد ، و بانظر به محدودیت فعالیت‌های حسی و عقلانی بشر ، راهیابی چنین مفهوم با عظمت در درون او ، با هیچ يك از اصول علمی و شناخت شناسی

(ایستمولوژی) سازگار نیست . این مطلب در مواردی از ابیات مثنوی مشاهده می شود . از آن جمله : -

ما ز خود سوی تو گردانیم سر چون توئی از ما به ما نزدیکتر
با چنین نزدیکی دوریم دور در چنین تاریکی بفرست نور
این دعا هم بخشش و تعلیم تست ورنه در گلخن گلستان از چه دست (۱)

۱۰- مولانا و ایده آلیسم برکلی

اساسی ترین اصل مکتبی برکلی که او را در مغرب زمین به اوج شهرت رسانیده است ، انکار واقعیت هر چیزی است که نه با حواس درک می شوند و نه با دریافت درونی (خود هشیاری) و عقل . برکلی در کتاب « اصول علم انسانی صفحه ۲۳ و ۲۴ ، اصل مزبور را چنین توضیح می دهد : « این میز را که من روی آن مشغول نوشتن هستم میگویم ، (موجود) است ، یعنی من آنرا می بینم و حس می کنم و اگر از اطاق خود بیرون روم ، می گویم باز موجود است ، به این معنی که اگر در اطاقم بودم ، آن را ادراک می کردم ، یا کس دیگری را آنرا بالفعل ادراک می کند . اینکه می گویم رایحه ای هست ، به این سبب است که آن استشمام می شود . اینکه می گویم صوتی هست ، از این رو است که آن شنیده می شود . از این گونه جملات و امثال آنها ، معنی دیگری برای من مفهوم نیست ، زیرا وجود مطلق اشیاء غیر متفکر ، بدون اینکه هیچگونه نسبت و ارتباطی با مدرک شدن آنها ملحوظ گردد ، به نظر من امری به کلی نامفهوم و نامتصور است . وجود و هستی آنها همانا عبارت از مدرک بودن آنها است و امکان وجود آنها در خارج از اذهان یا موجودات متفکری که آنها را درک می کنند ، کاملاً منتفی است البته این عقیده به نحو غربی بین مردم شایع است که اشیائی از قبیل کوهها و خانهها و رودها و بالجمله کلیه اعیان محسوسه وجودی طبیعی یا واقعی دارند که از مدرک

(۱) - دفتر دوم صفحه از سطر ۳۳

شدن آنها به وسیله فهم ذهن انسان کاملاً متمایز است. ولی هر قدر این امر مورد یقین و موافقت اهل جهان باشد، کسانی که در باره آن تأمل روا میدارند آنها را مستلزم تناقض خواهند یافت، زیرا که اینگونه اشتباه چه می توانند بوده باشند، جز آنچه که به حس ادراک می کنیم؟ و ما چه می توانیم ادراک کنیم جز تصورات و محسوسات خود را؟ پس آیا خلاف عقل نیست که بگوئیم یکی از این اشیاء یا ترکیبی از آنها، بدون اینکه مدرك واقع گردد، موجود است؟

ایاتی در دیوان شمس و مثنوی وجود دارد که انواعی از طرز تفکر ابده الستی

را بیان می کند:

نوع یکم - طرز تفکری است که بلایده آلستی بر کلی تطبیق می شود،

از آنجمله:

تومبین جهان ز بیرون که جهان درون دیده است
چو دو دیده را به بستی ز جهان جهان نماید (۱)

هست عکس مدرکات آدمی (۲)

تا بدانی گاسمانهای سمی

صوفیانه روی بر زانو نهاد
شد ملول از صورت خوابش فضول
این درختان بین و آثار خضر
سوی این آثار رحمت آر رو
آن برون آثار آثار ست و بس
بر برون عکسش چو بر آب روان
که کند از لطف آب آن اضطراب
عکس لطف آن بر این آب و کمال است
پس نخواندی بر دهن ما الفیروز (۳)

صوفی در باغ از بهر گشاد
پس فرو رفت او به خواب اندر نقول
که چه خسی آخر اندر رز نگر
امر حق بشنو که گفتست انظروا
گفت آثارش دلست ای بوالهوس
باغها و سبزهها در عین جان
آن خیال باغ باشد اندر آب
باغها و میوهها اندر دل است
گر نبودی عکس آن سرو سرور

(۱) - دیوان شمس تبریزی غزل ۷۷۲ صفحه ۳۷۷ - ۳۷۸ مجلد ۹ و ۱۰ - ۱۰۴ - (۱)

(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۸۱ سطر ۱۷ - ۳۷ - ۳۸ مجلد ۱۰ - ۱۰۴ - (۲)

(۳) - دفتر چهارم صفحه ۲۳۷ از سطر ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ مجلد ۱۰ - ۱۰۴ - (۳)

ایات مزبوره با نظر به اینکه واقعیات جهان عینی را با ملاک قابل درك بودن ، مطرح می‌کند ، شباهتی کامل با نظریه برکلی دارد که واقعیت عینی جهان را مربوط به درك آدمی می‌داند . ولی با دقت کافی در ایات مزبوره ، اصالت درك از نظر مولانا بیش از اصالت آن از دیدگاه برکلی ، دیده می‌شود ، زیرا برکلی واقعیت جهان عینی را با وساطت درك آدمی کاملاً می‌پذیرد ، در صورتیکه بعضی از ایات مورد استشهاد ، واقعیت جز من را عکسی از مدرکات معرفی می‌کند و آن را آثاری از اثر می‌داند که دل و درك آدمی است .

نوع دوم - از ایده آلیستی مولانا ، اسناد خواص و کیفیت واقعیات عینی به موجودیت انسانی است ، نه هستی آنها ، مانند این ایات :-

لطف شیر وانگبین عکس دل است

هرخوشی را آن خوش ، از دل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عرض

سایه دل کی بود دل را غرض (۱)



باده در جوشش گدای جوش ماست

چرخ در گردش اسیر هوش ماست (۲)



باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد نی ما از او (۳)



واقعیت خاصیت شیر و عسل را به درك ما مربوط می‌سازد ، در صورتیکه در

بیت چهارم مصرع دوم واقعیت کالبد را به روح مربوط می‌سازد و روح را سازنده هستی آن معرفی می‌کند .

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۷۳ سطر ۱۹

(۲) - دفتر اول صفحه ۳۷ سطر ۳۳

(۳) - دفتر اول صفحه ۳۷ سطر ۳۴

نوع دوم - با قطع نظر از روح و درك آدمی، خود جهان را نیست هست
نما و منفی مثبت نما بیان می‌دارد: -

ای همه دریا چه خواهی کرد نم وی همه هستی چه می‌جویی عدم (۱)



نیست را بنمود هست آن محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار (۲)



نفسی را اثبات می‌پنداشتیم دیده معدوم بینی داشتیم
دیده گاندر وی خیالی شد پدید کی تواند جز خیال و نیست دید (۳)



ننگ جهان نیست شکل هست ذات وان جهانگان هست شکل بی ثبات (۴)

نباید تردید کرد در اینکه مولانا نمیخواهد واقعاً جهان عینی را منکر شود،
بلکه هویت این جهان را در مقابل واقعیات پشت پرده و عظمت خداوندی مانند شکل
و نمودی ناچیز تلقی مینماید.

۱۱- مولانا و ایده آلیسم فیخته

نوع اول و دوم ایده آلیستی مولانا، قابل تطبیق به مکتب ایده آلیستی فیخته
نیز می‌باشد که من یا ذات را موجود واقعی می‌داند و جز من را ساخته همان من
یا ذات معرفی می‌کند و می‌گوید: همه مشاهدات و تجربه‌های ما درباره شناخت
جهان جز من، در حقیقت درك و شناخت خواص و شئون آن من می‌باشد.

(۱) - دفتر پنجم صفحه صفحه ۳۳۹ سطر ۱۳

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۵ سطر ۳۴

(۳) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۵ سطر ۳۷

(۴) - دفتر اول صفحه ۱۹ سطر ۷

۱۲- مولانا وفلاسفه رئالیست

با اینحال مولانا آیات فراوانی در مثنوی دارد که واقفیت جهان جز من و مستقل از درك انسانی را از نظر وی اثبات می‌کند. گرایش رئالیستی مولانا را می‌توان از سه راه اثبات کرد:

راه یکم - تفکیک روح و عقل از جهان طبیعی عینی و لزوم کوشش برای نشان دادن تضاد هویت و مسیر آن دو. ابیاتی که مولانا درباره این تفکیک و لزوم کوشش می‌آورد، بسیار فراوان است، از آن جمله :-

بر گشاده روح بالا بالها در زده تن در زمین چنگالها (۱)



بقا ندارد عالم اگر بقا دارد فناش گیر که همچون بقای ذات تو نیست (۲)



وین نفس جانهای ما را همچنان اندک اندک دزد از حبس جهان (۳)



موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست موج آبی صحو و حب است و فناست (۴)



این بدن مانند آن شیر علم فکر می‌جنباند او را دمبدم
فکرگان از مشرق آید آن صباست و آنکه از مغرب دبور و یا و باست
مشرق این باد فکرت دیگرست مغرب این باد فکرت زان سر است
خود جماداست و بود شرقش جماد جان جان بود شرقش فؤاد (۵)

(۱) - دفتر صفحه سطر

(۲) - دیوان شمس تبریزی غزل ۴۸۱ صفحه ۲۱۸ سطر ۲۷

(۳) - دفتر اول صفحه ۲۰ سطر ۲۳

(۴) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۱۰

(۵) - دفتر چهارم صفحه ۲۶۴ از سطر ۳۷

ملاحظه می‌شود که مولانا عالم بدن و ماده را در برابر روح دارای واقعیت می‌داند،

- ۱- مسیر روح رو به بالا و مسیر کالبد مادی رو به پائین است .
 - ۲- عالم جز من فانی ، و من یا روح باقی است .
 - ۳- جهان مادی حبس است و روح پرنده پرواز جو .
 - ۴- جلوه‌ها و امواج ماده (اندیشه و وهم و فهم‌های معمولی) با خود ماده رو به پائین و امواج تکاملی روح رو به هشیاری و عشق و فنا در جاذبیت ربوبی.
- راه دوم - مثل‌هائی در مثنوی وجود دارد که گفته می‌شود: برای اثبات واقعیت جهان جز من کفایت می‌کند . از آنجمله :

مورکی بر کاغذی دید او قلم	گفت بامور دگر این راز هم
که عجائب نقشها آن کلک کرد	همچو ریحان و چوسوسنزار و ورد
گفت آن مور اصبع است آن پیشه‌ور	وین قلم در فعل فرع است و اثر
گفت آن مورسوم از بازو است	کاصبع لاغر ز زورش نقش بست
همچنین می‌رفت بالا تا یکی	مهر موران فطن بود اندکی (۱)

گفته شده است: از تشبیه فوق این حقیقت استفاده می‌شود که واقعیت‌های با قطع نظر از ادراکات ما وجود دارند که بامراتبی از ادراک، مورد درک واقع می‌گردند و هرچه عامل درک عالی‌تر بوده باشد، واقعیت‌های عالی‌تری را می‌تواند درک کند. به نظر می‌رسد که این تشبیه از نظر ایده‌آلیست قانع‌کننده نباشد، زیرا ممکن است آنان چنین پاسخ بدهند که اثبات واقعیت‌های پست و عالی به وسیله ادراکات مختلف، منطقی‌تر از اثبات واقعیت‌های متنوع با عوامل متنوع درک نمی‌باشند، مانند چشم که واقعیت دیدنی‌ها را اثبات می‌کند و گوش واقعیت شنیدنی‌ها را. درست

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۷۵ از سطر ۲۴

است که به وسیله عوامل ادراك ، واقعیت موضوعات درك شده ثابت میگردد ، ولی این واقعیت متکفل اثبات واقعیتهای درك نشده ، نمی باشد . به اضافه اینکه مولانا با این ابیات در صدد اثبات علل عالی تر در مقابل علل محسوس است که سطحی نگران نمی توانند از آنها تجاوز نمایند . مثل دوم :

پیل اندر خانه تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می بود
آن یکی را کف به خرطوم او فتاد	گفت همچون نا و دانستش نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن بر او چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی بده است
همچنین هر یک به جزوی چون رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظر گه گفتشان بد مختلف	آن یکی دالش لقب داد آن الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را بر همه آن دسترس (۱)

توضیح اینکه مولانا در مثال فوق شیئی برای من را که درك می کنم ، از شیئی برای خود که با قطع نظر از درك من وجود دارد تفکیک می کند و می گوید: واقعیت شیئی برای خود ، وجود دارد ، و اختلاف در برداشتها و منعکس ساختن آن واقعیت در ذهن به وسیله عوامل درك است . ممکنست ایده آلیست ها ادعا کنند که شما رئالیست ها وجود واقعی فیل را به طور پوستولاً (اصل موضوعی) پذیرفته ، سپس اختلاف دیدها را در باره واقعیت فرض شده قبلی (آپریوری) به میدان می آورید . این همان منطق توجیهی مطرود است که نخست ادعا را ثابت شده فرض

(۱) دفتر سوم صفحه ۱۵۷ از سطر ۱۴



می‌نماید ، سپس واحدها و قضایائی را برای ملزم ساختن طرف توجیه و استخدام می‌کند. اگر برکلی یا فیخته بگوید : من واقعیتی را جز درك و درك شده‌ام نمی‌پذیرم ، چه پاسخی خواهید داشت؟ به توضیح اینکه برای آن درك کننده که خرطوم فیل را در تاریکی ، ناودان تلقی کرده است ، چگونه می‌توان اثبات کرد که واقعیتی بنام فیل باقطع نظر از درك تو وجود دارد؟ و این واقعیت ، حیوانی است مرکب از اجزای مختلف که یکی از آنها خرطوم است که تو به جهت شرایط ذهنی خود، آنرا ناودان تلقی کرده‌ای؟ اگر یکی از آن مردمی که با فیل ارتباط درکی پیدا می‌کنند، فاقد حس لامسه بوده باشد، بدون تردید حتی ناودان و کرسی و باد بزن را هم، حقیقت عینی استنباط و درك نخواهد کرد. حال چگونه برای این شخص وجود واقعی فیل را اثبات خواهید کرد؟ عین همین انتقاد به مثال مورهم وارد است، زیرا آنچه که موراولی واقعیت می‌داند نقشی است که به وسیله قلم روی کاغذ می‌آید، و آنچه که برای مورچه دوم واقعیت دارد ، دو چیز است: انگشت نویسنده و قلمی که روی کاغذ نقش می‌کشد . مور سومی بازوی نویسنده را هم درك می‌کند . مور چهارمی که از همه آگاه‌تر بوده همه سلسله علل را در پدیده نقش درك می‌کند و برای آن مور همه آن علل مسلسل واقعیت دارند. حال اگر دقت کنیم خواهیم دید: چون برای هر موری بالاتر ، درکهای بیشتری وجود دارد ، لذا برای آن مور بالاتر واقعیت عالی‌تر با واقعیت‌های متعدد احراز شده است، اگر مور پائین‌تر از اطلاعاتی که مور بالاتر به او می‌دهد ، درك علمی بالاتر حاصل نکند ، واقعیت آن چگونه اثبات می‌گردد؟ بنابراین ، ایده آلیست‌ها می‌توانند بگویند : استدلال با اختلاف دید درك کنندگان برای اثبات واقعیت آنچه که در دیدگاه قرار نگرفته است، مصادره به مطلوب (تکرار مدعا برای اثبات خود آن مدعا) می‌باشد، ما برای این اعتراض پاسخ قانع کننده نداریم .

راه سوم - در حقیقت آن قانون کلی است که حتی شامل راه دوم برای

اثبات واقعیت « شیئی برای خود » با قطع نظر از درك انسانی می باشد. این راه عبارت است از موضع گیریهای گوناگون انسانی در برابر واقعیات. ما اجسام بزرگ را در فاصله های دور، کوچک می بینیم. دو خط متوازی طولانی که در کنارش ایستاده ایم، هر چه دورتر شود، شبیه به زاویه حاده می گردد و تدریجاً يك خط بیشتر دیده نمی شود، پنکه برقی در حرکت سریع با اینکه سه شاخه است، به شکل دایره نمودار می گردد. بدین ترتیب ما با موضع گیریهای خود، در واقعیات، حذف و انتخاب می کنیم. همچنین با دگرگونی حواس و وسائلی که برای گسترش و عمق درك خود می سازیم، واقعیتها برای ما دگرگون مینماید. حتی کیفیت های خاص روانی ما نشان دادن واقعیتها را مطابق خود انجام می دهند، کسی که در حال اختلالات روانی است، ممکن است بهترین منظره های زیبا، برای او ناخوش آیند باشد، کسی که در حال شدت نشاط و انبساط روانی است، از مناظر زشت، تنفری ندارد، هدف گیری های ما در زندگانی در نمایش شئون حیات تأثیر می گذارد. در صورتیکه با عوض شدن این موضع گیریها واقعیتها نیز نمایش خود را عوض می کنند. به نظر می رسد اگر بر کلی و دیگر ایده آلیستها مقاومت نموده و بگویند همه نمایشها در همه موضع گیری های انسانی، واقعیت دارند، باید قبول کنند که درك ما مالاك واقعیت « شیئی برای خود » نیست، بلکه همانگونه که فیخته می گوید: وجود همه واقعیتها وابسته به من است که آنها را به وجود می آورد.

مولانا در موارد زیادی از مثنوی این راه سوم را متذکر شده است. از آن جمله: -

از سر امرود بن بینی چنان	زان فرود آ تا نماید این گمان
چونکه بر گردی و سر گشته شوی	خانه را گردنده بینی، آن توئی
دید احمد (ص) را ابو جهل و بگفت	زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت
گفت احمد (ص) مرو را که راستی	راست گفتمی گرچه کار افزاستی
دید صدیقش بگفت ای آفتاب	نی ز شرقی نی ز غربی خوش بتاب

گفت احمد راست گفתי ای عزیز
حاضران گفتند ای صدرالوری
گفت من آئینه ام مصقول دست
ای رهیده تو ز دنیای نه چیز
راست گو گفתי دو ضد گورا چرا!
ترک و هند و درمن آن بیند که هست (۱)



چون تو جزء عالمی پس ای مهین
چون تو برگردی و برگردد سرت
و رتو در کشتی روی بریم روان
کل آن را همچو خود دانی یقین
خانه را گردنده بیند منظر
ساحل یم را همی بینی دوان (۲)



آن مگس بر برگ گاه و بول خر
همچو کشتیبان همی افراشت سر (۳)



آدمی را فربهی هست از خیال
ور خیالاتش نماید ناخوشی
در میان مار و کژدم گر ترا
کان خیالات خوشان دارد خدا
کان خیالت کیمیای مس شود
گر خیالاتش بود صاحب جمال
می گدازد همچو موم از آتشی
با خیالات خوشان دارد خدا
کان خیالت کیمیای مس شود



آن یکی در چشم تو باشد چو مار
هم وی اندر چشم آندیگر چو مار (۴)



چيست این کوزه تن محصور ما
ای خداوند این خم و کوزه مرا
و اندر آن آب حواس شور ما
در پذیر از فضل الله اشتری (۵)



با تو دیوار است با ایشان در است
با تو سنگ و با عزیزان گوهر است (۶)

(۱) - دفتر اول صفحه ۴۸ از سطر ۲۹

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۵۳ سطر ۲۹

(۳) - دفتر اول صفحه ۲۴ سطر ۳۲

(۴) - دفتر دوم صفحه ۸۸ سطر ۲۶

(۵) - دفتر اول صفحه ۵۵ سطر ۸

(۶) - دفتر دوم صفحه ۸۱ سطر ۳۱

صریح‌ترین ابیات مولانا درباره پذیرش «واقعیت برای خود» بیت زیر است:

ای خدا بنمای تو هر چیز را آنچنانکه هست در خدعه سرا (۱)

منظور مولانا همان روایت معروف است که از پیامبر اکرم نقل شده است: «رب ارنی الاشياء كما هي» (پروردگارا، اشیاء را آنچنانکه هستند بمن بنمایان).

«سه دلیل قاطع برای رد ایده آلیسم»

ما برای رد مکتب ایده آلیسم سه دلیل قاطع داریم:

دلیل یکم - وحدت درک و اختلاف درک شده‌ها (مدرکات)، با این توضیح که باید از ایده آلیست پرسید: کار چشم دیدن نمودهای اشکال و رنگها و غیره است و این يك پدیده یا فعالیتی است که کار چشم منحصر در آن است. ما می‌بینیم وقتیکه چشم به صندلی می‌نگرد، شکل مخصوص صندلی را می‌بیند، این شکل مخصوص صندلی، قلم نیست، نان نیست، دریا نیست، سیب هم نیست و در صورت نگرستن بهر يك از موضوعات مزبوره، شکل و رنگ مخصوص آنرا می‌بیند نه دیگر اشیاء را. اگر آن اشیاء واقعی متنوع در جهان عینی خارج از دیدن وجود نداشت، تنوع در دیدگاههای ما از کجا ناشی می‌شود؟ همچنین کار ذهن که منعکس ساختن بودها و نمودهایی است که از جهان عینی می‌گیرد، يك پدیده بیش نیست و آنهم منعکس ساختن اشیاء عینی است، پس اینهمه اختلاف در منعکس شده‌های ذهنی از کجا ناشی می‌گردد؟

دلیل دوم: واقعیت و حقیقت مرد ما بین خود و غیر خود بهیچوجه امکان پذیر نیست. بدون تردید آنچه که واقعیت دارد، شیئی معین در واقع است [اگر

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۱۰۹ سطر ۴

چه راه اثباتش درك من بوده باشد] نه شیئی مردد میان خود و غیر خود. به عنوان مثال من جسمی را در بیابان از دور می بینم و نمی دانم که آن جسم سنگ است یا انسان. آنچه که واقعیت دارد یا سنگ است و انسان نیست. یا انسان است و سنگ نیست. من به جهت دوری از آن جسم تردید دارم که آیا انسان است یا سنگ است، ولی در واقع یکی از دو بطور معین است نه نامعین. هیچ ایده آلیستی نمی تواند بگوید: آنچه را که من می بینم شیئی مردد واقعی است!! و اگر ایده آلیست چنین ادعائی کند، او جهان بین نیست، بلکه خود بین است که جایش قهوه خانه های سופسطائیان ما قبل میلاد مانند گورگیاس می باشد. این ایده آلیست است که نمی تواند من خود را هم که هیچ صورت انعکاس یافته از آن را در ذهن خود ندارد، اثبات کند.

ممکنست ایده آلیست ها عدم تعین فیزیك نو را به رخ بکشند و بگویند: در مسائل نظری وزیربنائی آمیک امروز هیچ واقعه و حادثه ای تعین ندارد و ما تا پیش از بروز حادثه هیچگونه تعینی را برای آن نمی بینیم. پاسخ اینست که اولاً اگر ما در علوم و معارف خود، از «نمی بینم» پس «وجود ندارد» را نتیجه بگیریم، بایستی موضوعات علوم روانشناسی و روانپزشکی و روانکاوای را دور بریزیم، زیرا هیچ يك از پدیده های روانی و فعالیت های من و خود من که حقیقت زیربنائی مهمی برای آن علوم است، دیده نمی شوند. آیا میتوانیم بگوئیم آنها وجود ندارند؟! نائیباً - حادثه ای که در مسیر به وجود آمدن است، در هر نقطه ای از مسیر خود، تعین مخصوص به آن نقطه را دارا می باشد و پس از آنکه در نقطه ای نمودارگشت، تعین همان نقطه را خواهد داشت، اگر چه برای شخص ناظر همان نقطه اخیر، پیش از بروز حادثه با احتمالات وسیع تر تعیین می گردد. نمیدانم اینان چه وحشتی از این جمله دارند که «جهان با شناسائی جهان فرق دارد»؟!

دلیل سوم - ضرورت موضع گیری های انسان در مقابل واقعیات جز من

است. توضیح اینکه سردی هوا انسان را مجبور به پوشیدن لباس ضخیم مینماید. انسان از درنده فرار می‌کند. وقتی که چاه را پیش پای خود می‌بیند، راه خود را میگرداند. برای دیدن اشیاء دنبال روشنائی میرود.... این موضع‌گیری‌ها در مقابل واقعیات، بهترین دلیل ثبوت واقعیت جز من میباشد. انسان میداند که واقعیات با او سر و کار دارند، خواه آنها را درک کند یا درک ننماید.

۱۳- مولانا و مکتب آگنوستی سیسم کانت

روش مکتبی کانت در مقداری از اصول بنیادین، شباهتی قابل توجه باطرز تفکر مولانا دارد که ما آنها را مطرح می‌کنیم:

۱- واقعیت برای خود قابل درک نیست، آنچه که حواس و عقول آدمی در حال ارتباط با اشیاء بهره‌برداری می‌کنند، جز پدیده‌ها و خواصی که از واقعیت‌ها میتوانند در حیطه درک ما قرار بگیرند، نمیباشد. بهمین جهت است که گفته میشود: کانت میان «شیئی برای ما» و «شیئی برای خود» دیوار چین کشیده است. ابیائی در مثنوی قابل تطبیق با این نظریه است:

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا زهستان پرده‌ها بر داشتی
هرچه گوئی ای دم هستی از ان	پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن حال است و قال	خون به خون شستن محال است و محال (۱)

اگر چه در ابیات مزبوره تفکیک پدیده از ذات اشیاء برای خود وجود ندارد، ولی مولانا یک مفهوم عمومی را آورده است که بطور قطع شامل مجهول بودن ذات اشیاء برای خود نیز می‌باشد. مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه مولانا فعالیت حواس و علم به نمودها را کاملاً پذیرفته است.

(۱) - دفتر سوم صفحه ۲۱۳ سطر ۲۵

۲- محدودیت فعالیت‌های عقل نظری که مولانا آن را با عقل جزوی (جزئی) تعبیر می‌نماید. در این مسئله شباهت کانت به مولانا در حد اعلا است. و چنانکه احتمال داده شده است: هگل به ترجمه آثار مولانا دست یافته بود، در این مورد هم احتمال داده شده است که کانت هم از آثار مولانا اطلاعی داشته است. کانت از مباحثی که مطرح کرده است، چنین نتیجه می‌گیرد:

علم انسان بر حادثات (رویدادها) ، یعنی بر عوارض اشیاء تعلق می‌گیرد، نه بر ذات اشیاء ، چون مبدا علم ما حس است و حس فقط عوارض را درک می‌کند و این علم همانا به وجدان (دریافت اولی) دست می‌دهد .

۳- حادثات که به وجدان در می‌آیند ، موادی دارند و صوری ، و مواد حادثات احساسات است، یعنی تأثیراتی که از بیرون به ذهن می‌رسند و این جزئی از علم بعدیست . صور حادثات زمان و مکان است که درون ذهن می‌باشند و این جزئی از علم قبلی است و به این وجه است که احکام ریاضی که موضوع آنها زمان و مکان است هم ترکیبی و هم قبلی می‌باشند .

۴- علم بر حادثات و عوارض به این وجه نیست که ادراک ما بر حقایق امور منطبق شود. بلکه امور بر ادراک ما منطبق می‌شوند و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد ، یعنی عوارضی که ما درک می‌کنیم در واقع نفس الامر چه هستند ، نمی‌دانیم ، زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالب‌بائی دارد که امور را در آن قالب می‌ریزد و معلومات ما قالب‌گیریهائی است که ذهن از امور کرده و این کیفیت در ادراک ما چاره‌ای ندارد و همین است که هست، خواه درست باشد، خواه نادرست، انسان امور را آنسان که ذهنش می‌سازد درک می‌کند و قسم دیگرش میسر نیست . (۱)

د این نکته را هم ، اکنون خاطر نشان کنیم که در نقادی عقل مطلق ، کانت

(۱) - سیر حکمت در اروپا - فروغی - جلد دوم صفحه ۱۳۹ و ۱۴۰

عقل جزئی همچو برق است و درخش
 عقل رنجور آردش پیش طبیب
 در درختی کی توان شد سوی رخس
 لیک نبود در دوا عقلش مصیب
 راند دیوان را حق از مرصاد خویش
 عقل جزئی را ز استبداد خویش (۱)



چند حرفی نقش کرده از رقوم
 حرف های طرفه بر لوح خیال
 سنگها از عشق آن شد همچو موم
 بر نوشته چشم و ابرو خط و خال
 عقل را خط خوان آن اشکال کرد
 عقل جزئی عقل استخراج نیست
 جز پذیرای فن و محتاج نیست (۲)



عقل سر تیز است ولیکن پای سست
 زانکه دل ویران شد دست و تن در دست (۴)



آب و روغن نیست مرر و پوش را
 راه حیل نیست عقل و هوش را (۵)



آنکه در عقل و گمان هستش حجیب
 گاه پوسیده است و گاه بدریده حجیب (۶)



عقل جزئی آفتش وهم است و ظن
 زانکه در ظلمات شد او را وطن (۷)



هست آن سوی خرد صد مرحله
 عقل را یابوه مکن اینجا هله



-
- (۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۶۹ سطر ۱۲
 (۲) - دفتر پنجم صفحه ۲۸۴ سطرهای ۱۴ ۹ ۱۵
 (۳) - دفتر چهارم صفحه ۲۳۶ سطر ۳۴
 (۴) - دفتر ششم صفحه ۳۵۳ سطر ۳۰
 (۵) - دفتر سوم صفحه ۱۳۹ سطر ۳۷
 (۶) - دفتر سوم صفحه ۱۵۵ سطر ۱۳
 (۷) - دفتر سوم صفحه ۱۶۲ سطر ۵

عقل جزء از رمز این آنگاه نیست واقف این سر بجز الله نیست
عقل را خود با چنین سودا چکار کر مادرزاد را سرنا چکار (۱)



عقل اثر را روح پندارد و لیک نورخورد از قرص خورد و راست نیک (۲)

تفاوتی که طرز تفکر مولانا با کانت در موضوع عقل دارد، اینست که مولانا عقل را به برکت وابستگی به جان و به عقل کل و ارتباط هماهنگ بادل و سایر ابعاد عالی روحی، قابل درک واقعیات می‌داند :-

حسن اسیر عقل باشد ای فلان عقل اسیر روح باشد هم بدان
دست بسته عقل را جانباز کرد کارهای بسته را هم ساز کرد
دست عقل آن خس بیکسو می‌برد آب پیدا می‌شود پیش خرد
چونکه دست عقل نگشاید خدا خس فزاید از هوا بر آب ما
عقل از جان گشت با ادراک و فر روح اورا کی شود زیر نظر (۳)



باز عقلی کاو رمد از عقل عقل کرد از عقلی به حیوانات نقل (۴)



عقل کامل را قرین کن با خرد تا که باز آید خرد زان خوی بد (۵)



عقل جزء از کل پذیرا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی (۶)

(۱) - دفتر دوم صفحه ۸۲ سطر ۹ و ۱۰

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۹۴ سطر ۳۶

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۹۴ از سطر ۳۲

(۴) - دفتر اول صفحه ۶۶ سطر ۲

(۵) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۱ سطر ۶

(۶) - دفتر اول صفحه ۴۵ سطر ۲۶

۳- احساس تکلیف بدون انگیزگی سود و زیان. این اصل در اصول بنیادین مکتبی کانت بسیار جالب و جلوه انسانی بسیار عالی دارد. توضیح اینکه - اکثریت افراد آدمی عظمت تکلیف و انجام آن را با تحریک عامل درونی بدون توجه به سود و زیان و لذت و الم، دریافت نمی کنند، بلکه غالباً بدون احساس عظمت تکلیف، در انجام همه وظائف و تکالیف، سوداگری براه می اندازند، اگر چه بهائی که در فروش تکلیف دریافت می کنند، لذت روانی محض بوده باشد که یکی از شاخه های خودخواهی است. کانت در این مسئله وارد میدان می شود، و عظمت تکلیف و ارزش انجام آن را با تکیه بر اختیار و شخصیت، نه بر عوامل دیگر به شکل بسیار جالبی اثبات می کند. ما از بیانات کانت در این مبحث به نقل قطعه ای بسیار زیبا درباره تکلیف کفایت می کنیم: -

دای تکلیف، ای نام بلند و بزرگ، خوشایند و دلربا نیستی، اما از مردم طلب اطاعت می کنی و هر چند اراده کسان را به جنبش در می آوری. نفس را به چیزی که کراهت یابیم بیاورد، نمی ترسانی ولیکن فقط قانونی وضع میکنی که به خودی خود در نفس راه می یابد و اگر هم اطاعتش نکنیم، خواهی نخواهی احترامش می کنیم و همه نمایلات با آنکه در نهانی برخلافش رفتار می کنند در پیشگاه او ساکتند.

ای تکلیف، اصلی که شایسته تست و از آن برخاسته ای کدام است؟ ریشه نژاد ارجمند ترا کجا توان یافت که او با کمال مناعت از خویشاوندی با نمایلات یکسره گریزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند، شرط واجبش از همان اصل و ریشه برمی آید. انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است، همانا به واسطه آن اصل از خود برتر می رود و آن اصل او را مربوط به اموری می کند که تنها عقل می تواند آنها را ادراک نماید. آن اصل همانا شخصیت انسان، یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت

می باشد . ، (۱)

مولانا در داستان سلطان محمود ، موضوع اصالت احساس تکلیف را باین نحو توضیح می دهد که : روزی سلطان محمود گوهر گرانبھائی را به دست وزیر و دیگر امراء داد و گفت ببینید این گوهر چند می ارزد ، همه آنها به اتفاق نظر گفتند : ارزش این گوهر خیلی زیاد است . سلطان محمود به وزیر گفت : این گوهر را بشکن ، وزیر امتناع کرد و بجهت ارزش فوق العاده ای که گوهر داشت ، آن را نشکست . سپس سلطان محمود آن گوهر را به هر يك از اطرافیانش نشان داد و گفت این گوهر را بشکن . هیچیک از آنان بجهت ارزش زیاد گوهر آنرا نشکست . آنگاه رو به ایاز کرد و گفت :

چند می ارزد بدین تاب و هنر	ای ایاز اکنون بگوئی کاین گهر
گفت اکنون زود خردش در شکن	گفت افزون ز آنچه تا نم گفت من
خرد کرد و پیش او بود این صواب (۲)	سنگها در آستین بودش شتاب
زان امیران خاست بس بانگ و فغان	چون شکست او گوهر خاص آن زمان
هر که این پر نور گوهر را شکست	کاین چه بی باکی است والله کافر است
در شکسته در امر شاه را	وان جماعت جمله از جهل و عما
بر چنان خاطر چرا پوشیده شد	قیمت گوهر نتیجه مهر و ود
امر شه بهتر به قیمت ، یا گهر !؟	گفت ایاز ای مهتران نامور

فرق بسیار جالبی که میان دو نظریه مولانا و کانت وجود دارد ، اینست که کانت عظمت تکلیف را به خود شخصیت انسان مستند می دارد ، و رضای وجدان و عمل آزاد از سود و زیان را مطرح می کند ، به نظر می رسد خود استاد انجام تکلیف به شخصیت و رضای وجدان و عمل آزادانه اگر هدف از انجام تکلیف منظور شود ،

(۱) - از کتاب سیر حکمت در اروپا - محمد علی فروغی جلد دوم صفحه ۱۶۹

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۳۴۷ از سطر ۲۷ تا ۳۹

ما بیش از نیمه راه را بقول شیخی نپیموده‌ایم. در صورتیکه مولانا انگیزه انجام تکلیف را به مقامی والاتر از شخصیت و امور دیگر مستند ساخته و مهر و داد بر کمال را مطرح می‌نماید.

۵- کانت می‌گوید: «علم را از خدا آغاز کردن شوخ چشمی است، اما وصول به خدا را پایان سیر خود دانستن حق است» (۱)

این مطلب که کانت اظهار می‌دارد، بر این اساس استوار است که او انعکاس ابتدائی محسوسات را در ذهن، علم می‌نامد، در صورتیکه انعکاس ابتدائی محسوسات مقدمه علم است، نه خود علم، زیرا آئینه و آب زلال و سایر اجسام شفاف و ذهن سایر جانداران نیز می‌توانند محسوسات را منعکس نمایند و اینگونه انعکاسات علم نمی‌باشد، و اگر کسی خود را مجبور بداند که همین پدیده انعکاس را هم علم بداند، کاری جز يك نامگذاری قراردادی، انجام نداده است. علم - یا با نظر به آن نامگذاری - مرحله‌ای از علم، از هنگامی شروع می‌شود که محسوس انعکاس یافته مورد آگاهی ثانوی قرار گرفته و در حال ارتباط با علل و سایر مفاهیم و قضایای مربوط در حیطه مدیریت عقل یا من مورد توجه بوده باشد، اینگونه علم در مغز بشری به وجود می‌آید، و دست به فعالیت می‌زند، در عین حال بدون وابستگی به خدا، به عنوان يك پدیده و فعالیت جاری در مغز تلقی می‌شود. مرحله‌ای دیگر از علم وجود دارد که معلوم در مغز آدمی با تابش روشنائی خاصی از عقل که خود منعکس کننده نوری از من است، روشن می‌گردد، نوری که از من به عقل می‌تابد خود انعکاسی از نور خداوندی است که به وجود آورنده و تنظیم کننده حس و محسوس و عقل و معقول و مدیریت من می‌باشد. آغاز علم به این معنی از آن روشنائی شروع می‌شود و به خدا پایان می‌یابد. درست است که مولانا به طور صریح مراحل علم را به طریق مزبور تقسیم ننموده است، ولی در مواردی

(۱) - سیر حکمت در اروپا - فروغی - جلد دوم صفحه ۱۴۷

از دیوان شمس و مثنوی ، آنگاه که درباره حس و محسوس و علم و معلوم سخن می گوید ، استنباط می شود که تقسیم مزبور را بطور ضمنی مورد توجه قرار داده است . درباره انعکاسات حسی محض می گوید :

حس خشکی دید کز خشکی بزاد موسی جان پای در دریا نهاد
علم های اهل حس شد پوزبند تا نگیرد شیر زان علم بلند (۱)

می گوید : بانظر به حقیقت حس که پدیده ای سر بر آورده از مواد محسوس است ، آنچه را که منعکس می کند ، هم سنخ خود آن است که اشکال محسوس است ، و آنانکه بهمان محسوسات کفایت می کنند ، درحقیقت لبهای خود را از مکیدن شیر علم واقعی می بندند .

جهد کن تا حس تو بالا رود تا که کار حس از آن بالا شود (۲)



نور حس را نور حق تیز بین بود معنی نور علی نور این بود (۳)

علم و معرفت واقعی از آن هنگام شروع می شود که : -

همچنین هر پنج حس چون نایزه بر مراد اهل دل شد جایزه
هر طرف که دل اشارت کردشان می دود هر پنج حس دامن کشان (۴)



نور حق بر نور حس راکب شود آن گهی جان سوی حق راغب شود (۵)



(۱) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۸

(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۹۳ سطر ۳۹

(۳) - دفتر دوم صفحه ۹۹ سطر ۷

(۴) - دفتر اول صفحه ۷۰ سطر ۷

(۵) - دفتر دوم صفحه ۹۹ سطر ۵

پنج حس با یکدیگر پیوسته‌اند زانکه این هر پنج ز اصلی رسته‌اند
صدق بیداری هر حس می‌شود حس‌ها را ذوق مونس می‌شود (۱)



چونکه هر حس بنده حس تو شد مر فلک‌ها را نباشد از تو بد
پس حواس چیره محکوم تو شد چون خرد سالار مخدوم تو شد (۲)

۱۴- مولانا و مکتب ضد آگنوستی سیسم

گروهی از فلاسفه دوران اخیر معتقدند که «شیئی برای خود» یا ذات و جوهر اشیاء قابل شناخت است. و اینکه در پشت پرده پدیده‌ها و عوارض واقعیتهای مادی و مجهول وجود داشته باشد منکرند. این فلاسفه بر دو گروه عمده تقسیم می‌گردند: گروه یکم - می‌گویند: اصلاً واقعیتهای مادی جز همین پدیده‌ها و عوارض که می‌بینیم وجود ندارد، تا معلوم باشد یا مجهول.

گروه دوم - می‌گویند: پدیده‌ها و اعراض روی واقعیتهای مادی در جریانند مانند عناصر و ذرات اتمی که آنها را تشکیل می‌دهند و قابل شناسائی نیز میباشند. نظریه‌ای را که مولانا در بعضی از ابیاتش ابراز می‌دارد، ترکیبی است از عقیده دو گروه مزبور. مولانا در دیوان شمس می‌گوید:

دروازه هستی را جز ذوق مدان ای جان

این نکته شیرین را در جان نشان ایجان

زیرا عرض و جوهر از ذوق بر آرد سر

ذوق پدر و مادر کردت مهمان ایجان (۳)

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۲۸ سطر ۳۰ و ۳۱

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۶۶ سطر ۳۱

(۳) - دیوان شمس تبریزی غزل ۱۸۶۸ صفحه ۷۰۴

با نظر به بیت دوم روشن می‌شود که مولانا عرض و جوهر را دو واقعیت مستقل که یکی روی پرده و دیگری پشت پرده بنام جوهر بوده باشد قبول ندارد، او این تقسیم‌بندی را ناشی از ذوق تقلیدی دانسته، موضع‌گیری ناظر را در تشخیص و تعیین آن دو دخالت می‌دهد. در ابیات زیر قابل شناسائی بودن ماهیت (جوهر و ذات برای خود) را تصریح می‌نماید: -

<p>هیچ ما هیات او صاف کمال طفل ماهیت نداند طمٹ را گر کسی گوید که دانی نوح را گر بگوئی چون ندانم کان قمر کودکان خرد در کتابها نام او خوانند در قرآن صریح راستگو داند ترا از روی وصف ور بگوئی من چه دانم نوح را مورلنگم من چه دانم فیل را این سخن هم راست است از روی آن عجز از ادراک ماهیت عمو زانکه ماهیات و سر سر آن</p>	<p>کس نداند جز به آثار و مثال جز که گوئی هست چون حلواترا آن رسول حق و نور روح را؟ هست از خورشید و مه مشهورتر وان امامان جمله در محرابها قصه‌اش گویند از ماضی فصیح گرچه ماهیت نشد از نوح کشف همچو اوئی داند او را ای فتی پشه‌ای کی داند اسرافیل را که به ماهیت ندانش ای فلان حالت عامه بود دریاب تو پیش چشم کاملان باشد عیان (۱)</p>
---	--

بنابراین، مولانا که با ابیات زیر:

<p>کاشکی هستی زبانی داشتی هرچه گوئی ای دم هستی از آن</p>	<p>تا ز هستان پرده‌ها برداشتی پرده دیگر بر او بستی بدان</p>
---	--

تمایل آگنوستی سیستی نشان می‌دهد، با ابیاتی که در بالا اشاره کردیم، منافاتی ندارد، زیرا در آن ابیات در بیت آخر تصریح می‌کند که انسان‌های رشد یافته که ابعاد و استعدادهای روانی آنان به فعلیت رسیده است، می‌توانند راز درونی ماهیتها را بفهمند.

۱۵- مولانا و مونا دولوژی

دو شخصیت بزرگ فلسفی از مغرب زمین که گرایش به مکتب مونیسم داشته‌اند، عبارتند از چوردانووبرونو و لایب نیتز. پیروان این مکتب، جهان طبیعت را مرکب از ذرات (اتم‌های) زنده می‌دانند. لایب نیتز، می‌گوید: «حقیقت را واحد می‌دانیم، اما کثرت را هم باید توجیه کنیم و آن به این وجه می‌شود که بگوئیم حقیقت واحد به صورت اجزای بسیار درآمده است که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است، اما نه اجزائی مانند آنچه پیروان ذیمقراطیس (دموکریت) و اپیکور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند، بلکه اجزائی معقولند و حقیقت دارند، زیرا که هر یک از آنها نیروئی است و منشاء آثار می‌باشد، جان دارد و مانند جسمی که دکارت معتقد بود، مرده و بی‌جان نیست و به این وجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت تصور کرده بود، تکمیل و تبدیل می‌شود به جهانی جاندار که نیرومندی و قوه و فعلش از خودش است. این اجزاء را لایب نیتز جوهر و وجود بسیط می‌داند و آنها را مونا می‌نامد.» (۱)

مولانا در موارد متعددی از مثنوی، زنده و جاندار بودن همه اجزای هستی را متذکر شده است و می‌گوید: همه اجزای عالم به ذکر و تسبیح خداوندی مشغولند. از آنجمله:

جمله اجزاء در تحرك در سکون ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر تسبیحات و اجزای نهان شغلی افکنده اندر آسمان (۲)



پس زمین و چرخ را دان هوشمند چونکه کار هوشمندان می‌کنند (۳)



(۱) - سیر حکمت در اروپا - فروغی - جلد دوم صفحه ۵۷

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۴۴ - سطر ۳۷ و ۳۸

(۳) - دفتر سوم صفحه ۲۰۸ - سطر ۱۹

جمله ذرات عالم در نهان با تو می گویند روزان و شبان
 ما سمیعیم و بصیریم و هوشیم با شما نامحرمان ما خاموشیم
 چون شما سوی جمادی می روید محرم جان جمادان چون شوید
 از جمادی در جهان جان روید غلغل اجزای عالم بشنوید
 فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تأویلها بر بایدت (۱)

دریانات برونو و لایب نیتز دلائل روشن برای موضوع جاندار بودن ذرات جهان دیده نمی شود، مگر نوعی از بیانات ذوقی که اگر درست مورد تحلیل قرار بگیرند، جنبه دریافت شخصی خواهند داشت.

مولانا این موضوع را با دو دلیل اثبات می کند، یکی اینکه کار و فعالیت هائی که اجزاء عالم از خود نشان می دهند. هشیارانه است، زیرا با نظر به خود ذات ماده، نباید این کارها و فعالیتها نظم داشته و قابل محاسبه ریاضی باشند، در صورتیکه جهان چهره ریاضی دقیقی دارد. دوم پذیرش عوامل فوق طبیعی است که به شکل معجزات بروز می کند. يك دلیل علمی دیگر که بعضی از متفکران را به خود جلب کرده است، اینست که اگر اجزای عالم طبیعت، استعداد تبدیل شدن به حیات را نداشته باشد، بوجود آمدن اینهمه جانداران را نمی توان تفسیر علمی نمود. از مجموع این ملاحظات نمی توانیم نظریه جاندار بودن اجزاء هستی را مخالف بینش علمی قلمداد کنیم.

۱۶- مولانا و مکتب تنازع در بقا

عقیده تنازع در بقا می گوید: همه اجزای عالم هستی بطور ناخود آگاه و عالم جاندار آگاهانه در پی کارزندگی، در حال جنگ به سر می برند و هر موجودی که ناتوان باشد، محکوم به شکست و هر چه که دارای قدرت باشد، پیروز می گردد.

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۵۳ از سطر ۱۸

به نظر میرسد متفکران مسئله تنازع در بقاء را نباید به عنوان عقیده و مکتب و جهان بینی مطرح کنند، زیرا این يك پدیده قابل مشاهده همگانی است که برای همه انسانها روشن است. مکتب نامیدن این جریان قابل مشاهده، مانند اینست که ما مشاهده روشن شدن فضا را به وسیله طلوع آفتاب مکتب و عقیده و جهان بینی بنامیم! بهمین جهت است که مولانا چنانکه خواهیم دید در هنگام بیان این جریان عمومی و قابل فهم همگانی، دلیل و مفاهیم پیچیده نمی آورد و فهم آن را به درك يك عده اصول علمی و عرفانی و فلسفی نیازمند نمی داند، ما نخست به بیان نظریه یکی از پیروان مشهور این مکتب (با اصطلاح) پرداخته، سپس نظریات مولانا در باره این مسئله مطرح می کنیم، این شخص توماس هابز انگلیسی است که نظریه او به قرار زیر مشهور شده است:

«اکنون هیئت اجتماعیه را در نظر بگیریم. به عقیده توماس هابز اینکه گفته اند: طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است، خطا است. در حال طبیعی انسان دشمن انسان است و این عبارت از هابز معروف است که (انسان برای انسان گرگ است) هر کس هر چه می خواهد برای خود می خواهد و به ضرر دیگری می خواهد. بنابراین همه با همه در جنگ خواهند بود و هر که نیرویش بیشتر است پیش می رود و این حقی است طبیعی.» (۱)

باید گفت: اینگونه تفکرات، بیان دردی است که به جهت محرومیت اکثر افراد بشری از تربیت و تعلیم برای رسیدن به رشد مغزی و روانی، در جریان است، نه مکتب و جهان بینی. اگر هابز و امثال او به جای میخکوب شدن در آنچه که می دیدند، با کوششهای صادقانه در راه باز کردن و به فعلیت رسانیدن استعدادهای عالی انسانی تلاش می کردند، می توانست دلیلی بر عظمت و سازندگی مغز آنان بوده باشد. منطوق واقع بینانه که از مشاهده عظمت های انسانی در تاریخ

(۱) - از کتاب سیر حکمت در اروپا - فروغن جلد دوم صفحه ۷۴

به طور فراوان بدست می‌آید، اینست که، هابز و امثال او می‌بایست استعداد های انسانی را برای رشد مغزی و روانی که دارا می‌باشند، گوشزد نموده راه‌های به فعلیت رساندن آنها را در اختیار انسانها قرار بدهند، تا آنها را از مجرای تنازع در بقاء به سوی تعاون در بقاء بکشانند، چنانکه مولانا و دیگر مریبان والامقام شرق و غرب انجام داده‌اند.

ما نخست ایات مولانا را که درباره جریبان عادی تنازع در بقاء گفته است، می‌آوریم :-

این جهان جنگ است چون کل بنگری	ذره ذره همچو دین با کفری
آن یکی ذره همی پرد به چپ	و اندگر سوی یمین اندر طلب
ذره‌ای بالا و آندیگر نگون	جنگ فعلیشان بین اندر رکون
چون ز ذره محو شد نفس و نفس	جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
جنگ فعلی جنگ طبیعی جنگ قول	در میان جزوها حربیست هول
این جهان زین جنگ قائم می‌بود	در عناصر در نگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قویست	که برایشان سقف دنیا مستویست
هر ستونی اشکننده آن دگر	هر یکی با هم مخالف در اثر (۱)

مولانا این جنگ و پیکار را در باره انسانها هم جاری می‌داند و می‌گوید:

چون ندارد کسی غم تو ممتحن	خویش کار خویش باید ساختن
آدمی خوارند اغلب مردمان	از سلام علیکشان کم جو امان
خانه دیو است دل‌های همه	کم پذیر از دیو مردم دمدمه
از دم دیو آنکه اولاً حول خورد	همچو آن خر در سر آید در نبرد
هر که در دنیا خورد تلبیس دیو	وز عدوی دوست رو تعظیم و ریو

(۱) - دفتر ششم - دیباچه

<p>در سرآید همچو آن خر از خبیاط دام بین ایمن مرو تو بر زمین آدمسا ابلیس را در مساز بین تا چو قصایی کند از دوست پوست وای آن کز دشمنان آفیون چشد دم دهد تا خونت ریزد زار زار ترك عشوه اجنبی و خویش کن کار خود کن کار بیگانه مکن (۱)</p>	<p>در ره اسلام و بر پول صراط عشوه‌های یاربید منیوش هین صد هزار ابلیس لا حول آر بین دم دهد گوید ترا ای جان دوست دم دهد تا پوستت بیرون کشد سر نهد بر پای تو قصاب‌وار همچو شیران صید خود را خویش کن در زمین مردمان خانه مکن</p>
--	---

بالاخر از این، مولانا جریان تنازع در بقاء را حتی در فعالیت‌های مغزی و روانی آدمی هم سراغ می‌دهد که شاید هرگز به مغز توماس هابز و امثال وی باین عظمت خطور نکرده باشد :-

<p>هر یکی با هم مخالف در اثر بادگر کس سازگاری چون کنی هر یکی بادیگری در جنگ و کین (۲)</p>	<p>هست احوالت خلاف یکدگر چونکه هر دم راه خود را می‌زنی موج لشگرهای احوالت ببین</p>
✻	
<p>هست صد چندان که بد طوفان نوح</p>	<p>موج‌های تیز دریا‌های روح</p>
✻	
<p>که یکی موجش کند زیر و زبر (۳)</p>	<p>در بلندی کوه فکرت کم نگر</p>
✻	
<p>فکر آن فکر دگر را می‌چورد (۴)</p>	<p>هر خیالی را خیالی می‌خورد</p>

-
- (۱) - دفتر دوم صفحه ۸۳ از سطر ۱۷
 (۲) - دفتر ششم دیباچه
 (۳) - دفتر ششم صفحه ۳۸۳ سطر ۲۱
 (۴) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۱ سطر ۱

ملاحظه می‌شود که مولانا از روی مشاهده مستقیم دربارهٔ دو قلمرو انسان و جهان، پدیدهٔ جنگ و تنازع را مشروحاً متذکر می‌شود، ولی مانند هابز به همین مشاهده قناعت نمی‌کند، ناچارهٔ آن را تنها در تنظیم قانون وضعی و اجبار مردم به پیروی از آن، منحصر نماید، بلکه مولانا استعداد های عالی تری را که در انسان وجود دارد، مطرح می‌کند و می‌گوید: باید آن استعدادها را که جنگ و تنازع های کشنده را به تضاد و تعاون سازنده مبدل می‌کند، در انسانها به فعلیت برسانیم. واقعیت ارواح انسانی نه بایکدیگر تراحمی دارند و نه تنازعی، همینکه در پهنهٔ مواد مزاحم قرار می‌گیرند، به وسیلهٔ تمایلات و هوس های لذت جو یانه و خود خواهانه به بیکار برمی‌خیزند. اگر آن تمایلات به وسیلهٔ رهبران و مربیان روح بشری تعدیل و تنظیم شوند، تنها اختلافی که میان انسانها باقی خواهد ماند، اختلاف عددی خواهد بود و سایر مشخصات فردی بمثابةٔ وسایل تکامل و هماهنگی عناصر يك سیستم رو به اعتلا شروع به کار خواهد کرد :-

چون از ایشان مجتمع بینی دو یار	هم یکی باشند و هم ششصد هزار
بر مثال موج‌ها اعدادشان	در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتاب جانها	در درون روزن ابدانها
چون نظر بر قرص داری خود یکیست	آنکه شد محجوب ابدان در شکست
تفرقه در روح حیوانی بود	نفس واحد روح انسانی بود
چونکه حق رش علیهم نوره	مفترق هرگز نگردد نور او
روح انسانی کنفس واحده است	روح حیوانی سفال جامده است (۱)



جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجو این اتحاد از روح باد
گر خورد این نان نگردد سیر آن	ور کشد بار این نگردد آن گران

(۱) - دفتر دوم صفحهٔ ۸۲ از سطر ۶

بلکه این شادی کند از مرگ او از حسد میرد چو بیند برگ او
 جان گرگان و سگان ازهم جداست متحد جانهای شیرین خداست
 جمع گفتم جانهاشان من به اسم کان یکی جان صد بود نسبت به جسم (۱)



این تخالف از چه آید وز کجا وز چه زاید وحدت این اضداد را
 زانکه ما فرعیم و چار اضداد اصل خوی خود در فرع کرد ایجاد اصل
 گوهر جان چون ورای فصل هاست خوی او این نیست خوی کبر یاست (۲)

حال که انسان دارای دو بعد تنازعی و اتحادی است ، ما چرا بعد اتحادی او را فراموش کرده ، به خاک و خون کشیده شدن انسانها را به وسیله یکدیگر ، اصل اساسی تلقی نموده آن را با آب و تاب فیلسوف ما بانه امضاء نمائیم !! آیا گوینده چنین نظر به ای خود در بعد تنازعی دست و پانمی زده است؟ این يك ضعف و ناتوانی مهلکی است که بشر با توسل به قدرت درندگی خود و دیگران ، بقای حیات خود را تأمین نماید . و این يك قدرت عالی است که انسان قدرت درندگی خود و دیگران را تحت الشعاع نوع دوستی و تعاون قرار داده ، ادامه حیات خود را در ادامه حیات دیگران به بیند .

۱۷- مولانا و مکتب دیالکتیک هگل

اگر تا کنون در مقایسه‌هایی که میان طرز تفکر مولانا و سایر جهان بینی‌ها صورت دادیم ، دقیقاً مطالعه شود ، به این نتیجه قطعی خواهیم رسید که مولانا با آن فعالیت‌های شکفت انگیز مغزی که داشته است ، او را به طور اعجاب انگیزی به فهم اصول بنیادین مکتبها و جهان بینی‌های مشهور تاریخ بشری موفق ساخته

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۳ از سطر ۲۳

(۲) - دفتر ششم دیباچه .

است . بی‌علت نیست که هواخواهان هر مکتبی را که می‌بینیم ، اگر با مثنوی مولانا آشنائی داشته باشد ، یا مولانا را از اعضای مکتب خود معرفی می‌کند و یا حداقل گفته مولانا را دلیلی برای استحکام اصول بنیادین مکتب خود بحساب می‌آورد . مثلاً میرزا فتحعلی آخوندزاده اعتقاد به وحدت وجود و دیگر روشهای جهان بینی مولانا را می‌ستاید و می‌گوید : « مولوی عالمی است بی‌بدیل ، فاضلی است بی‌نظیر » (۱)

تنها مخالفتی که با او دارد در این موارد است :

۱- اشتباه مولوی در اینجاست که برای آن وجود کل اراده و اختیار قائل است ...

۲- اشتباه دوم مولوی ، اعتقادش به فناست . این لفظی است بی‌معنی که نه حکمای هندو نه فلاسفه اسلام نتوانسته‌اند معنای آن را دریابند ...

۳- ایراد سوم اینسکه: مولوی قائل به روح است . یعنی گویا پس از مرگ روح می‌ماند و به وجود کل ملحق می‌شود ... از این ایرادها گذشته جهت دیگر افکار بلند مولوی را تأیید می‌کند ... » (۲)

از آخوندزاده بگذریم به نویسندگان مادی دیگری می‌رسیم که مولانا را باهنگل که منهای ایده‌آلیستی اش از نظر مکتب مادی بسیار جالب است ، مقایسه نموده و در بعضی از اصول بنیادین جهان بینی ، مولانا را برهگل ترجیح داده‌اند . آقای احسان طبری در کتاب « برخی از بررسیها در باره جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران در صفحه ۲۹۹ پس از بررسیهایی در جهان بینی مولوی جملات زیر را می‌نویسد:

« نظیر این اشعار در مثنوی زیاد است که باید از طریق فحص و استقصاء

(۱) - اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده صفحه ۲۵۹ آقای فریدون آدمیت

(۲) - « » » ۲۶۰ و ۲۵۹ »

در نمونه‌هایی که ذکر شد، بکرشته اندیشه‌های گرانبهای دیالکتیکی در باره تضاد و وحدت متضادین و تبادل تضاد و رابطه نسبیّت مقولات به حرکت متضاد آنها و تحول و تجدد دائمی وجود و غیره درج است. با بیان این نظریات، مولوی را میتوان باشایستگی تمام در ردیف بزرگترین متفکران دیالکتیک‌دان باستان قرار داد. « سپس آقای طبری به بیان پیوند فلسفه و دیالکتیک هگل با نظریات مولانا می‌پردازد. ما پیش از مقایسه جهان بینی مولانا با مکتب مادی و دیالکتیک هگل چند مسئله بسیار بااهمیت را که توضیح دهنده ارتباط جهان بینی مولانا، باسیستم اجتماعی وی و نظریه او درباره حکومت است، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

آیا جهان بینی مولانا معلول سیستم اجتماعی دوران خود بوده است؟

متفکرانی که بروز دانش‌ها و عقاید و جهان بینی‌ها را مستند به سیستم اجتماعی و محیطی دوران بروز عقاید می‌دانند، به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند. ولی به نظر می‌رسد این قانون کلیت ندارد، زیرا اکتشافات و اختراعات فراوانی به وجود آمده است که سیستم اجتماعی آنها را مانند معلول که بطور ضروری دنبال علت خود به جریان می‌افتد، به وجود نیاورده است. بلکه علت اساسی آنها، پیشبرد معلومات در باره انسان و جهان بوده است. اگر چه اغلب اکتشافات و اختراعات صنعتی از قرن هیجدهم به اینطرف، به انگیزگی احتیاجات صنعتی و اقتصادی محض بروز کرده است، از طرف دیگر ما با پذیرش کلیت قانون مزبور هرگز راهی برای تفسیر و توجیه عقاید و جهان بینی‌های مشترك در دوران‌هایی که سیستم اجتماعی آنها مخالف یکدیگر می‌باشند نمی‌توانیم پیدا کنیم. در مباحث همین کتاب، ما با انواعی از جهان بینی‌ها از حکمای هند گرفته تا هگل رو برو شده‌ایم که از اصول بنیادین مشترك برخوردار می‌باشند، با اینکه بدون تردید سیستم‌های اجتماعی گوناگونی بر آنها حکم فرما بوده است.

اما درباره مولانا : میدانیم که جلال‌الدین اگرچه از شهرت علمی و جهان‌بینی عرفانی در دوران خود برخوردار شده است ، ولی مجموع عناصر و واحدهای شخصیت او برای توده جمعیت‌ها و همچنین برای علمای حرفه‌ای آن دوران قابل هضم نبوده و شخصیت او را پیچیده تلقی نموده ، تفسیرهای مختلفی در باره او ابراز می‌شده است :

من به هر جمعیتی نالان شدم جفت خوشحالان و بد حالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من وز درون من نجست اسرار من (۱)
او با صراحت کامل می‌گوید :

هین بگو که ناطقه جو میکند تا به قرنی بعد ما آیی رسد (۲)

ملاحظه می‌شود که مولانا اطمینان دارد که مردم جامعه آن دوران ، گفته‌های او را نمی‌فهمند ، درعین حال امیدوار است که آیندگان مطالب او را درک خواهند کرد ، لذا تسلیت به خود داده ، می‌گوید : حال که نفس ناطقه (یا مغز و روان) قدرت کندن جوی معارف را دارد ، بکوش ، اگر امروز هم نفهمند ، آیندگان خواهند فهمید .

مولانا از فقر علمی و فلسفی و عرفانی دوران خود می‌نالید و می‌گوید : چه کنم که نمی‌توانم انسانهایی را پیدا کنم که واقعیات را در اختیار آنان بگذارم :

بالب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی
هر چه می‌گویم به قدر فهم تست مردم اندر حسرت فهم درست (۳)

(۱) - دفتر اول ، دیباچه

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۷۷ سطر ۲۹

(۳) - دفتر اول صفحه ۲ سطر ۱۹

و بجز عده معدودی از عرفا ، مانند حسام‌الدین چلبی ، مردم متوسط مانند معین‌الدین پروانه [عامل شکست سپاهیان آباقاخان (مغول) با ائتلاف سوریه و مصر] که به مولانا ارادت می‌ورزیدند ، نه به جهت فهم کامل مطالب مولانا بوده است ، بلکه آنان به ذوقیات و طنز و تشبیهات زیبا و داستانهای جالب و سد شکنی‌هایی که در آثار مولانا به وفور پیدا می‌شود ، علاقه شدید داشتند . البته می‌دانیم که نه تنها در قرن هفتم هجری ، بلکه در امتداد هفت قرن که از بروز شخصیت علمی و فلسفی و عرفانی مولانا می‌گذرد ، جز برای اشخاص معدودی از متفکران هر دوره ، مثنوی مولانا غیر قابل فهم بوده ، در تفسیر آن شخصیت از تکفیر گرفته تا مقام شبه پیامبری اظهار نظرها شده است :

من نمی‌گویم که آن عالیجناب بود پیغمبر ولی دارد کتاب
 مثنوی او چو قرآن مدلل هادی بعضی و بعضی را مضل

در این بیت دقت شود :

سجاده نشین با وقاری بودم بازیچه گوی کودگانم کردی (۱)

بالتر از این ، انقلابی راکه شمس تبریزی در درون مولانا به وجود آورده ، هر لحظه برای او من تازمای در درویش می‌جوشد و می‌خروشد :

زین دو هزاران من و ما ای عجباً من چه منم

گوش بده عربده را دست منه برده‌نم (۲)

واقعاً برای مولانا :

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا (۳)

(۱) - دیوان شمس تبریزی رباعی ۱۸۹۱ صفحه ۱۴۸۴

(۲) - دیوان شمس تبریزی صفحه ۵۴۲ سطر هفتم

(۳) - دفتر اول ، صفحه ۲۵ از سطر ۲۹

می‌گوید :

چونکه من از دست شدم در ره من شیشه منه

هرچه نهی پا بنهم هرچه بیایم شکنم (۱)

مولانا فریاد می‌زند که هر گونه شناسائی‌ها و معارف کلاسیک برای من مانند شیشه‌های بی‌دوامی هستند که در برابر طوفانهای مغزی من مقاومتی نمی‌کنند. حال ما با این سؤال جدی رو برو می‌شویم که کدامین شخصیت مولانا معلول سیستم اجتماعی دوران خود بوده است ؟

شخصیت فقیه و متکلم و منطقی و واعظ معمولی، یا یک جهان بین عالیمقام و دیالکتیک‌دان بزرگی که گاهی از هگل هم فراتر رفته است؛ وانگهی این مسئله بایستی بطور جدی مورد دقت قرار بگیرد که از قرن هفتم آسیای صغیر تا اواخر قرن هجده و اوائل قرن نوزدهم که دیالکتیک هگل را به وجود آورده است، چه طنابی می‌توان کشید؟ به اضافه اینکه محیط این دو شخصیت بسیار متفاوت بوده است و این احتمال که، شمس تبریزی بوده است که ایده‌نولوژی اجتماعی و اقتصادی محیط را در مغز مولانا وارد نموده است، با نظر به سرگذشت زندگی شمس که در مسافرت‌های صوفیانه سپری شده و جملاتی جز شطحیات از او دیده نشده است هیچگونه أخذ قابل اعتماد ندارد.

توضیح اینکه : مولانا اگرچه در کتاب مثنوی مباحثی در باره مالکیت و بردگی و ثروت و فقر دارد، ولی این مباحث بهیچوجه نشان دهنده وابستگی شخصیت و طرز تفکر مولانا بیکمی از سیستم آن موضوعات در عصر او نیست، به این معنی که نمی‌توان از آن ابیات چنین استفاده کرد که مولانا تحت تأثیر آن موضوعات می‌اندیشد. از مجموع گفته‌های مولانا دو نظریه درباره ارتباط انسان‌ها با وسائل و مواد اقتصادی دیده می‌شود :

(۱) - دیوان شمس صفحه ۵۴۲ سطر هشتم

نظریه یکم - مطرود شناختن مال و ثروت و سیم و زر که مانع حرکت
آزادانه و تکاملی در زندگی می‌گردند :

زین سبب بدگاهل محنت شاگردند اهل نعمت طاغی‌اند و ماکرند
هست طاغی بگلر زرین قبا هست شاگرد خسته صاحب عبا
شکر کی روید ز املاک و نعم شکر می‌روید ز بلوا و سقم (۱)

آیا می‌توان با مضامین فوق (طفیانگر بودن ثروتمندان و حيله‌گری آنان و
کفران ورزی و انحراف صاحبان املاک و نعمتها) مولانا را به حمایت از قنودالیم
نسبت داد ؟

بند بگلر باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر (۲)



همچنین هر شهوتی اندر جهان خواه مال و خواه آب و خواه نان
خواه باغ و مرکب و تیغ و مجن خواه ملک و خانه و فرزند و زن
هر یکی زانها ترا مستی کند چون نیابی آن خمارت نشکند
این خمار غم دلیل آن شده است که بدان مفقود مستی‌ات بدهست
جز به اندازه ضرورت زین مگیر تا نگردد غالب و بر تو امیر (۳)



سنگ پر کردی تو دامن از جهان هم ز سنگ سیم و زر چون کودکان
آن خیال سیم و زر چون زر نبود دامن صدقت درید و غم فزود (۴)



(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۸۵ سطر ۲۱ و ۲۲

(۲) - دفتر اول دیباچه

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۷۳ از سطر ۱۴

(۴) - دفتر سوم صفحه ۱۷۳ سطر ۲۵

شهوۃ دنیا مثال گلخن است که از او حمام تقوی روشن است
 لیک قسم متقی زین تون صفاست زانکه در گرمابه است و در تقاست
 اغنیاء ماننده سرگین کشان بهر آتش کردن گرمابه دان
 اندر ایشان حرص بنهاده خدا تا بود گرمابه گرم و بانوا
 ترک این تون گیر و در گرمابه ران ترک تون را عین آن گرمابه دان
 هر که در تون است او چون خادم است مر و را کاو صابر است و خادم است
 تونیان را نیر سیما آشکار از لباس و از دخان و از غبار

پیش عقل این زر چو سرگین ناخوشت

گر چه چون سرگین فروغ آتشت (۱)

با نظر به مجموع اینگونه آیات و طرز تفکرات مولانا که کوشش برای
 بوجود آوردن تکاپو در مسیر تکاملی است، منظور از اغنیاء عموم ثروتمندان و
 صاحبان امتیازات مادی و مقامی میباشد، نه تنها سیستم ارباب رعیتی یا بردگی
 آقائی، لذا اگر جامعه‌ای فرض شود که هیچ فرد ثروتمند و مالک هم نداشته باشد،
 و گروهی از صاحبان مقام و گردانندگان آن جامعه که تنها به جنبه دنیوی و
 مادی آن جامعه زحمت می‌کشند و هیچگونه هدف اعلائی برای زندگی خود و
 جامعه خویش جز همین شغل محدود، منظور نمی‌کنند، توبیخ مولانا شامل حال
 آنان نیز می‌باشد. بهترین دلیل این مدعا اینست که مولانا چنانکه می‌دانیم حتی
 صاحبان علم و دانش را که تنها برای خود نمائی و فرصت طلبی تکاپو می‌کنند،
 سخت مورد سرزنش قرار داده آنها را مطرود می‌شمارد، اگر چه وجود آنان برای
 تعلیم افراد جامعه ضرورت داشته باشد.

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۱۹ از سطر ۳۵

دم بجنابانیم ز استدلال و مکر تا که حیران ماند از ما زید و بکر
 طالب حیرانی خلقان شدیم دست طمع اندر الوهیت زدیم
 تا به افسون ممالک دنیا شویم این نمی بینیم ما کاندرا گویم
 در گوی و در چهی ای قلتبان دست وادار از سبال دیگران (۱)

پس ضرورتی که در ابیات مولانا برای وجود اغنیا دیده می شود، درحقیقت آن ضرورت عمومی است که برای هر نوع گردانندگان شئون دیوی جامعه است که اگر این گردانندگی مطابق منطق واقعی و سیر تکاملی انسانها بوده باشد، دارای ارزش انسانی است و اگر مطابق منطق واقعی و سیر تکاملی نبوده باشد، به قول مولانا سرگین کشی برای گرمابه جامعه است که گردانندگان جامعه آنرا برای خود شغل انتخاب کرده اند و مولانا چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید، همین معنی را در باره پادشاهان نیز گفته است.

نکته سوم - چنانکه می دانیم شخصیت جهان بینی و علمی و عرفانی و دینی مولانا پس از ملاقات باشمس تبریزی به کلی دگرگون شده بدون اینکه کمترین تحولی در سیستم دوران حیات وی به وجود آمده باشد، يك عالم فقیه و اصولی و مفسر و منطقی کلاسیک، بیک شخصیت طوفانی و عارف دیالکتیک دان و روانشناس چند بعدی دگرگون شده است. ابیات مولانا در باره این انقلاب اساسی در مثنوی و دیوان شمس خیلی فراوان است.

۲- آیا مولانا ایده تئولوژی خود را در محو ساختن اقتدار اعراب
 به کار برده است؟

شواهد فراوانی در مثنوی وجود دارد که بخوبی اثبات می کند که مولانا انسان را بطور کلی در دیدگاه خود قرار داده، از تبعیض نژادی مطابق دستورات اسلامی، به کلی مبرا و متنفر بوده است. آنچه برای مولانا مطرح است، انسان

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۷۳ از سطر ۲

است، چه عرب و چه غیر عرب، خواه سفید و خواه سیاه. آنچه که می‌توان در آثار مولانا بدون استثناء دید اینست که مولانا زورگوئی و اعمال قدرت بر نانوایان و سلطه جوئیهای خود خواهانه را به شدت محکوم می‌سازد، خواه از خلفای عرب باشد و خواه از سلاطین غیر عرب و معنای انتر ناسیونالیست اسلامی هم که حمایت مولانا از آن در همه آثارش دیده می‌شود، می‌تواند اشاره‌ای به همین حقیقت بوده باشد. ما هیچگونه دلیلی برای اثبات حساسیت مولانا درباره خصوص خلفای اعراب نداریم، بلی شاهنامه فردوسی این حساسیت را به خوبی اثبات می‌کند و اگر مولانا در باره خلفای اعراب اظهار بدبینی و آنانرا طرد نماید، با نظر به روش خلافت دو سلسله بنی امیه و بنی عباس که ایده‌ئولوژی اسلامی را وسیله اقتدار و سلطه جوئی خود خواهانه قرار داده بودند، مطلبی است کاملاً صحیح و اختصاصی به مولانا ندارد، همه مسلمانان از روشهای طاغوتی آن خلفاء متنفرند.

۳- مولانا و سیستم حکومت

با نظر به اینکه مولانا به استثنای بعضی از موضوعات اسلامی که تفسیر و توجیه شخصی در باره آنها ابراز می‌کند و معتقد است که واقعیت اسلام در باره آن موضوعات، همان طور است که او تفسیر می‌کند، از ایده‌ئولوژی اسلام تجاوز نکرده، با تمام جدیت و علاقه قلبی از این ایده‌ئولوژی دفاع می‌کند و چنانکه دیدیم در حدود دو ثلث آیات قرآنی را در مثنوی، تفسیر و مورد استشهاد و استدلال مدعاهای خود قرار داده است که تقریباً در ۲۲۰۰ مورد، خود آیه یا جمله‌ای از آن را با صراحت آورده است و در حدود پانصد حدیث را نیز صریحاً در مثنوی مطرح نموده است. بهمین جهت حکیم معروف حاج ملاهادی سبزواری در توصیف مثنوی، آن را به عنوان کتاب تفسیر یاد می‌کند. بدین ترتیب نظریه مولانا در باره سیستم حکومت، مطابق ایده‌ئولوژی اسلامی بوده و حکومت را

یاسخ‌گوی هر دو بعد مادی و معنوی انسان می‌داند. به عبارت دیگر حکومت در اسلام چنانکه ملتزم به تنظیم و اجرای حقوق حیات طبیعی انسانها است، همان طور به تنظیم و اجرای حقوق جان‌های تکامل جوی آدمیان نیز موظف می‌باشد، لذا کمترین انحراف حاکم به پرستش مال و مقام که جنبه تربیت روحی اجتماع را مختل بسازد، از شایستگی حاکمیت در جامعه اسلامی ساقط می‌گردد و ادامه حکومت چنین افراد، در صورت ناتوانی جامعه از داشتن حاکم شایسته، ضرورتی نفرت‌انگیز برای حفظ حیات طبیعی مردم می‌باشد، نه حکومت اسلامی. مولانا در تفسیر حاکمیت علی بن ابیطالب (ع) چنین می‌گوید:

آنکه او تن را بدینسان پی کند	حرص میری و خلافت کی کند
زان به ظاهر گوشد اندر جاه و حکم	تا امیران را نماید راه حکم
تا بیاراید بهر تن جامه‌ای	تا نویسد او به هر کس نامه‌ای
تا امیری را دهد جان دگر	تا دهد نخل خلافت را ثمر (۱)

در دفتر ششم صفحه ۴۱۹ از بیت ۲۴ چنین می‌گوید:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کار را منم مولا و دوست	ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولا آنکه آزادت کند	بند رقیت ز پائیت بر کند
چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را ز انبیا آزادی است

ملاحظه می‌شود که مولانا ولایت و خلافت را به جهت وابستگی به نبوت، يك امر انسانی الهی میدانند.

بعضی از نویسندگان گمان کرده‌اند: مولانا حمایت از سلطنت مطلقه یعنی پادشاهی به معنای سیاسی معمولی آن نموده است.

(۱) - دفتر اول صفحه ۷۶ از سطر ۱۴

برای توضیح و تشریح نظریه مولانا، مجبوریم با توجه به ابیات مثنوی به حد کافی، وارد بحث و بررسی شویم :

پادشاهان جهان از بدرگی	بو نبردند از شراب بندگی
ورنه ادهم وار سرگردان و دنگ	ملك را برهم زدندی بی درنگ
لیك حق بهر ثبات این جهان	مهرشان بنهاد بر چشم و دهان
تا شود شیرین برایشان تخت و تاج	تا ستانند از جهانداران خراج
از خراج از جمع آری زر چوریك	آخر آن از تو بماند مرده ریك (۱)



زانکه بوش پادشاهان از هواست بارنامه انبیا از کبریاست (۲)

ملاحظه می‌شود که درباره ماهیت سلطنت مطلقه به معنای اصطلاحی آن، چه نظر منفی و بدبینانه ابراز می‌کند. همچنین کارشان را که جمع آوری زر و سیم است، محکوم می‌نماید و آخر کارشان را هم نپاه می‌داند.

نام میری و وزیری و شهی	نیست الا درد مرگ و جاندهی
بنده باش و بر زمین رو چون سمند	چون جنازه نه که برگردن نهند
جمله را حمال خود خواهد کفور	بار مردم گشته چون اهل قبور (۳)

و مقصود از بنده، انسان آزادی است که باری بردوش مردم نباشد. شاید تاکنون هیچکس این تشبیه کو بنده را در باره مقتدران و شاهان خودکامه نکرده باشد که می‌گوید: عناوین مزبور (امیری و وزیری و شاهی) درد مرگ و جان کندن است و سواری بردوش مردم است مانند تابوت مردگان و چنانکه به جای پادشاه

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۷ از سطر ۶

(۲) - دفتر اول صفحه ۲۵ از سطر ۶

(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۴۶ از سطر ۴۱

زاممدار مقتدر دیگری اداره جامعه را بدست بگیرد و دارای همان مختصات باشد، هر عنوان سیاسی که داشته باشد از نظر مولانا محکوم و زندگی اش تباہ است. آنچه که ضرورت زندگی اجتماعی اقتضا می کند، وجود زمامدار و مدیر جامعه است، نه سلطنت مطلقه به اصطلاح سیاسی. اما اینکه مولانا ظهور اینگونه پادشاهان را به خدا نسبت داده است، در مبحث بعدی مورد توضیح قرار خواهیم داد:

بیان آنکه حق تعالی صورت ملوک را سبب مسخر کردن جباران که مسخر خدا نباشند، ساخته است، چنانکه موسی علیه السلام باب صغیر ساخت بر ربض قدس جهت رکوع جباران بنی اسرائیل وقت در آمدن که: **ادخلو الباب سجداً وقولوا احطه نغفر لکم**

تا فرود آرند سر قوم ز حیر
دوزخ آن باب صغیر است و نیاز
از شهان باب صغیری ساخت هان
چونکه سجده کبریا را دشمنند
نام آن محراب میر و پهلوان
نیشکر نی، لیک در صورت نی اید
شیر را عار است کاو را بگروند (۱)

ترک خویشی کرد ملکت جوزیم
همچو آتش باکش پیوند نیست (۲)

چون نیابد هیچ خود را می خورد
جمله خلقان مرده مرده خودند (۳)

ساخت موسی قدس در باب صغیر
زانکه جباران بدند و سرفراز
آنچنانکه حق ز لحم و استخوان
اهل دنیا سجده ایشان کنند
ساخت سرگین دانگی محرابشان
لایق این حضرت پاکی نه اید
آن سگان را این خسان خاضع شوند

آن شنیدستی که الملك عقیم
که عقیم است وو را فرزند نیست

هرچه یابد او بسوزد بر درد
جمله شاهان برده برده خودند

(۱) - دفتر سوم صیحه ۱۸۵ از سطر ۱۳

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۲۸۷ سطر ۲۴

(۳) - دفتر پنجم صفحه ۲۸۷ سطر ۲۵

بندهٔ يك مرد روشندل شوی به که بر فرق سر شاهان روی
از ملوک خاک جز بانگ دهل تو نخواهی یافت ای پیک سبل (۱)



عکس می‌دان نقش دیباچهٔ جهان نام هر بندهٔ جهان خواجهٔ جهان (۲)

توصیف پادشاهان به اصطلاح معمولی از نظر مولانا در ابیات مزبور بدین
قرار است :

۱- پادشاهان همان باب صغیر (در کوچک بیت المقدس) هستند که موسی
(ع) برای خمیدن قامت جباران بنی اسرائیل ساخته ، دستور داد که از آن در
وارد شوند و خود را بشکنند و توبه نمایند. بدانجهت که اهل دنیا و خود خواهان
و مال پرستان از سجده به مقام کبریائی خداوند ، امتناع می‌ورزند ، و از تکامل
گریزانند نتیجهٔ این عملشان به وجود آمدن پادشاهان است که می‌روند و به آنان
سجده می‌کنند. نکتهٔ بسیار جالب اینست که مولانا دوزخ را در ابدیت به سلاطین
خودکامه در این دنیا تشبیه می‌کند که هر دو وسیلهٔ شکستن خود پرستان خودکامه
می‌باشند .

۲- خداوند مشتی گوشت و استخوان بنام پادشاهان را در نتیجهٔ اعراض
اهل دنیا از حق و حقیقت، باب صغیر ساخته که با خضوع و سجده به آنان ، کیفر
اعمال خود را به بینند .

۳- محراب عبادت این دنیا پرستان سرگین دانه‌هایی است که نام آنها را
پادشاه و امیر و پهلوان گذاشته‌اند .

۴- این دنیا پرستان لایق حضور در بارگاه الهی و در کشش جاذبیت ربوبی
نیستند . آنان صورت نبی دارند ولی نیشکر نیستند .

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۴۷ سطر ۲۳

(۲) - دفتر ششم صفحه ۴۱۷ سطر ۳۹

۵- اهل دنیا که دنیا را می‌پرستند، مردم پست و رذلانده که به آن پادشاهان و قدرتمندان سگک صفت خضوع می‌کنند.

۶- اگر این پادشاهان و قدرتمندان، واقماً خوی انسانی داشتند، نمی‌گذاشتند کسی بر آنان سجده کند، زیرا:

هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند

ملك و سلطنت و قدرت هیچ عاطفه واصلی را نمی‌شناسد و خاصیت اساسی اثر اینست که نخست هر چه و هر که را در برابر خود به بیند می‌درد و می‌سوزاند، سپس به دیدن و سوزاندن خود مشغول می‌شود.

آیا این توصیفات درباره پادشاهان با احتمال حمایت مولانا از سلطنت مطلقه سازگار می‌باشد؟ ما چنانکه در مباحث گذشته اشاره کردیم، منظور مولانا عموم قدرتمندان و زمامداران است که نتیجه جبری اعمال خود انسانها می‌باشند. اگر اعمال آنان مطابق منطق واقعی حیات باشد. گردانندگان آنها انسانهای رشد یافته و تکامل طلب خواهند بود. خواه پادشاه باشد یا رئیس جمهور و غیر ذلك و اگر اعمال آنان و خواسته‌هایشان مطابق منطق واقعی حیات انسانی نباشد، و نخواهند در راه احقاق حق خود، فداکاری کنند، نتیجه جبری اعمالشان به صورت جباران خونخوار و خود خواه تجسم خواهد یافت، خواه عنوان پادشاهی داشته باشند یا ریاست جمهوری یا هر عنوان دیگری. پس ثابت شد که این مسئله که مولانا ظهور پادشاهان را به خدا نسبت می‌دهد، درحقیقت، مولانا جریان آن قانون الهی را بازگو می‌کند، که در همه مکتب‌های جهان بینی بنام علت و معلول و یا عمل و عکس‌العمل معروفست:

این جهان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا (۱)

(۱) - دفتر اول صفحه ۷ سطر ۲

لذا نمی‌توان گفت مولانا از سلطنت مطلقه دفاع می‌کند، بلکه او می‌گوید: چون هر علتی را معلولی مناسب خود بدنبال می‌آید و این يك قانون الهی است، لذا بروز مقتدران و جباران پلید در يك جامعه نتیجه و معلول اعمال و هدف‌گیری‌های افراد پلید خود جامعه است. و همه میدانیم که مولانا مثنوی خود را در زمینه معارف قرآنی به وجود آورده است و در ۲۲۰۰ مورد آیه قرآن را صریحاً در این کتاب مورد بهره‌برداری قرار داده است.

مولانا در قرآن این آیه را دیده است که «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (رعد آیه ۱۱)

(خداوند هیچ دگرگونی را در جامعه‌ای به وجود نمی‌آورد مگر اینکه آن جامعه دگرگونی در خود ایجاد کند). آیا می‌توان گفت مولانا از قرآن که بطور فراوان از مستضعفین دفاع می‌نماید و فرعون و فرعون صفتان تاریخ را طرد می‌کند، اطلاعی نداشته است؟ وانگهی در آیات قرآنی در حدود ۲۷ مورد تصریح کرده است که مزاحم‌ها و مبارزان در برابر پیامبران ملاء بوده‌اند و ملاء چنانکه در لغت آمده است، اشراف و چشمگیران و آنانکه موقعیت خود را در جامعه تثبیت کرده‌اند، می‌باشند که تبلیغ و رهبری پیامبران را مزاحم خودخواهیها و ثروت و امتیازات خود می‌دیدند و این تبهکاران قدرتمند بوده‌اند که پیامبران را طرد نموده و به آنان می‌گفتند: ما می‌توانیم خودمان را اداره کنیم و به رهبری شما نیازی نداریم، در دفتر چهارم در «قصه آن دباغ که در بازار عطاران ...»، چنین می‌خوانیم:

چون ز عطر و حی کز گشتند و گم	بد فغانشان که تطیرنا بکم
رنج بیماریست ما را این مقال	نیست نیکو و عظمتان ما را به فال
گر به گفت آرید نصحی آشکار	ما کنیم آن دم شما را سنگسار
ما به لغو و لهو فربه گشته‌ایم	در نصیحت خویش را نرسشته‌ایم

هست قوت ما دروغ و لہو ولاغ شورش معده است ما را این بلاغ
رنج را صد تو و افزون می‌کنید عقل را دارو به افیون می‌کنید (۱)

مولانا در این آیات داستان دو فرستاده خدا را به شهر انطاکیه بازگو می‌کند.
و داستان مربوط به این آیه تطبیقاً بکم چنین است که:

« وقتی آن دو فرستاده به انطاکیه رسیدند ، پادشاه و کلمکاران خودکامه آن
جامعه به آن فرستادگان اعتراض کرده ، گفتند : ما به اندرزه‌های شما گوش
نخواهیم داد و آن دو فرستاده را شلاق زدند و گفتند ما به گفته‌های شما فال بد
می‌زنیم ، اگر دست از تبلیغ بردارید شما را سنکسار خواهیم کرد. » مولانا در
آیات فوق صریحاً می‌گوید: این قدرتمندان و خود کلمکاران بوده‌اند که پیامبران
ستیزه می‌کردند و نمی‌خواستند با پذیرش ابلاغ پیامبران در باره عدالت و اصول
انسانی ، موقعیت چشم‌گیر و ثروت و وسائل لذت خود را ازدست بدهند.

رنج را صد تو و افزون می‌کنید عقل را دارو به افیون می‌کنید

یعنی آن قدرتمندان خودکامه به پیامبران می‌گفتند: شما این مطالب دینی
را برای تخدیر ما می‌گوئید و شما دین را مانند افیون برای ما آورده‌اید که دست از
قدرت و ثروت و لذت برداریم . ما به این تبلیغات شما گوش فرا نخواهیم داد. آیا
تصور می‌رود که مولانا با این طرز تفکر از قدرت و سلطنت مطلقه دفاع می‌کند؟ (۲)

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۰ از سطر ۲۳

(۲) - این نکته را هم در نظر بگیریم که جمله « ذین تریاک توده هاست » که در قرن
نوزدهم ابراز شده است ، بایستی به این ترتیب تصحیح شود که : دین را قدرتمندان و
اغنیاء افیون تلقی کرده‌اند که پیامبران و مصلحان برای تعدیل قدرت‌ها و ثروتها به
آنان پیشنهاد می‌کردند، نه اینکه اغنیاء و قدرتمندان دین را برای تخدیر توده‌ها اختراع
کرده‌اند . همه میدانیم که طبیعت خود خواه بشر همواره می‌تواند همه ارزشها و اصول
بقیه در صفحه بعد

آنچه که مولانا در سرتاسر مثنوی از آن دفاع می‌کند، حکومت انسان کامل بر انسانها است که حتماً و ضرورتاً باید دارای شرائط زیر باشد :

شاه را باید که باشد خوی رب
رحمت او سبق گیرد بر غضب
نی غضب غالب بود مانند دیو
بی ضرورت خون کند از بهر ریو
نه حلیمی مخنث وار نیز
که شود زن روسپی زان و کنیز (۱)



شاه آن باشد که از خود شه بود
نی به لشگرها و مخزن شه شود (۲)



شاه آن دان که ز شاهی فارغ است
بی مه و خورشید نورش بازغ است (۳)



وای آن شه که وزیرش این بود
شاد آن شاهی که او را دستگیر
شاه عادل چون قرین او شود
معنی نور علی نور ، این بود
چون سلیمان شاه و چون آصف وزیر
نور بر نور است و عنبر بر عنبر
شاه فرعون و چو هامانش وزیر
هر دو را نبود ز بدبختی گزیر (۴)



بقیه از صفحه قبل

انسانی را در راه خود خواهی‌هایش قربانی کند و اینکه در امتداد تاریخ اغنیا و قدرتمندانی هستند که دین را وسیله خود خواهی‌ها قرار داده بینوایان را به وسیله آن تخریر کرده‌اند، موجب نمی‌شود که ماهی دین افیون تلقی شود ، چنانکه در گذشته و حال دعاوی علم و برابری و آزادی که وسیله سوء استفاده‌های خود خواهانه می‌شود، نمی‌تواند ماهیت علم و برابری و آزادی انسان را افیون معرفی کند .

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۵۴ از سطر ۳۳

(۲) - دفتر دوم صفحه ۱۲۸ سطر ۱۱

(۳) - دفتر دوم صفحه ۱۰۱ سطر ۳۱

(۴) - دفتر چهارم صفحه ۲۳۶ از سطر ۵

شاه بود و شاه بس آگاه بود خاصه بود و خاصه الله بود
 آن کسی را که چنین شاهی کشد روی تخت و بهترین جاهی کشد
 نیم جان بستاند و صد جان دهد آنچه درو همت نیاید آن دهد (۱)

مولانا در داستان شاه و کنیزك می گوید: اگر شاه دارای این او صاف نبود،
 من دفاع از خونریزی او نمی کردم:

گر نبودی کارش الهام اله او سگی بودی دراننده نه شاه
 پاك بود از شهوت و حرص و هوا نيك كرد او ليك نيك بد نما
 گر بدی خون مسلمان کام او کافر مگر برده می نام او
 می بلرزد عرش از مدح شقی بد گمان گردد ز مدحش متقی (۲)

در توصیف سلطنت حضرت سلیمان (پیامبر) می گوید:

ملك زان داده است ما را کن فکان تا نناد خلق سوی آسمان
 تا به بالا بر نیاید دودها تا نگردد مضطرب چرخ و سها
 تا نلرزد عرش از ناله یتیم تا نگردد از ستم جانی سقیم
 زان نهادیم از ممالک مذهبی تا نیاید بر فلك ها یاری
 منگر ای مظلوم سوی آسمان کاسمانی شاه داری در زمان (۳)

بنابر مضامین ابیات مزبوره که در مثنوی فراوان است، زمامداری که
 مورد دفاع مولانا است، باید دارای این شرائط باشد:

۱- از خواص الله

۲- هم دارای ملك دنیا باشد، هم ملك دین که جنبه ایدئولوژی تکامل بخش

(۱) - دفتر اول صفحه ۷ از سطر ۱۷

(۲) - دفتر اول صفحه ۷ از سطر ۱۳

(۳) - دفتر سوم صفحه ۲۱۲ از سطر ۱۳

مانند دین احمدی (ص) داشته باشد .

۳- کارش مستند به الهام خداوندی

۴- از شهوت و حرص و هوا پاک و منزّه

۵- خوی خداوندی را دارا باشد

۶- سلطنت او از ذاتش به جوشد نه مستند به عوارض قدرت، مانند مخزن

و لشکر .

۷- از خواص سلطنت رسمی بری و برکنار باشد .

۸- چنان ظلم و ستم را ریشه کن نماید که از هیچ کس ناله و آهی بر نیاید

و یارب ، یارب مردم به آسمانها نرود .

با در نظر گرفتن مجموع این مباحث ، به این نتیجه می رسیم که مولانا

سلطنت مطلقه را محکوم نموده ، نظریه او درباره حکومت ، همان نظریه اسلامی

است .

در گذشته از رساله‌ای به نام « مولانا جلال‌الدین ، هگل شرق تألیف آقای

طبری عبارت زیر را یاد داشت کرده‌ام که در صفحه ۳۴ و ۳۵ ، نظریه مولانا را

چنین توضیح می‌دهد :

« ثانیاً اگر جنبه فائزنی آن را کنار بگذاریم و بطور رآل در مفهوم آن

دقت کنیم ، می‌بینیم مولانا چون سلطنت را آخرین مرحله تکاملی عقل انسانها

در دوره و عصر خود تعریف کرده و آنرا منحصر به فرد در هر عصر ندانسته ، بلکه

فقط یکی از آنها را مأمور به تظاهر شمرده ، تقریباً نظریه‌اش با سازمان آخرین

حزب مترقی عصر حاضر و رهبریت یکی از اعضاء آن ، بنابر اصول تشریفاتی

مأمور تظاهر می‌گردد ، مطابقت دارد و می‌توان کلیه سلاطین عالم انسانیت را به

رهبران شرقی عالم انسانیت تعبیر نمود و از این رو بیان مزبور را مترقی دانست ،

برخی از سطحی‌نگران کتاب مثنوی بیت زیر را دلیل ضرورت وجود پادشاهان

تلفی کرده میگویند: مولانا پادشاهان را مظهر شاهی خداوند تلفی کرده است!

پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآت آگاهی حق

با نظر به مختصات هشتگانه‌ای که مولانا در باره پادشاهان گفته است و ما هم در بالا متذکر شدیم، البته صحیح است که آنان مظهري از عظمت خداوندی هستند، نه آن درندگانی که مولانا درباره آنان بدترین تعبیرها را مانند «سرکین دانه»، «سکک صفت»، «بدرگک»، «هوی پرست»، «تابوت که روی دوش مردم حرکت میکنند»، بنابر این، بهیچ وجه نمی‌توان گفت که مولانا از سلطنت مطلقه دفاع می‌کند! از طرف دیگر مسلم است که مولانا در آیات فراوانی از مثنوی کلمه شاه را به کار می‌برد و مقصودش از آن کلمه، انسان تکامل یافته است. این انسان کامل با کلماتی از قبیل شیخ و شاه و پیر و قطب تعبیر می‌گردد. مولانا در آیاتی از مثنوی تأکید می‌کند که برای طی مسیر لقاء الله بدون شیخ تلاش مکن. و این مسأله که شاه در فرهنگ فارسی به سه معنی آمده است، باید در تفسیر آیات مثنوی در باره سلطنت و پادشاهی مورد دقت قرار بگیرد:

۱- همان معنای سیاسی معمولی

۲- خدا

۳- انسان کامل

مرحوم دهخدا در لغت نامه شماره - مسلسل ۱۷۲ صفحه ۱۴۴ حرفش چنین

می‌نویسد:

«شاه لقب بعض شیوخ صوفیه و مرشدها و لقب عام که درویشان و صوفیه به مراد و مرشد و شیخ و پیر که ظاهراً نسب به سادات می‌رسانیده‌اند، داده‌اند و بی‌شک ما خود از معنی سروری و برتری و ممتاز بودن از افراد هم جنس است. شاه نعمه‌الله، شاه قاسم انوار، شاه حسین اربهی، شاه بابا اصفهانی معروف به حالی،

نور علیشاه ، صفی علیشاه ، محب علیشاه و ... ، پیامر اسلام پس از مراجعت از یکی از جهادها ، به یاران خود می گوید :

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتر اندر درون (۱)
مولانا آغاز دفتر پنجم را چنین شروع کرده است :

شه حسام الدین که نور انجم است طالب آغاز سفر پنجم است (۲)
جان شرع و جان تقوی عارف است معرفت محصول زهد سالف است
این عارف :

شاه امروز ینه و فردای ماست پوست بنده مغز نغزش دائم است (۳)
آیا با این حال کمترین احتمال می رود که منظور مولانا از کلمه شاه در ابیات زیر ، معنای اصطلاحی معمولی آن بوده باشد ؟

شاه بود و شاه بس آگاه بود خاصه بود و خاصه الله بود
آن کسی را که چنین شاهی کشد سوی تخت و بهترین جاهی کشد
نیم جان بستاند و صد جان دهد آنچه در و همت نیاید آن دهد

(۱) - دفتر اول صفحه ۳۰ سطر ۷

(۲) الف - از آنجمله ابیات مثنوی که از خدا با کلمه شاه تعبیر کرده است ، چنین است :
پس له الخلق و له الامرش بیدان خلق صورت امر جان راکب بران
راکب و مرکوب در فرمان شاه جسم بر درگاه و جان در بارگاه
چونکه خواهد کاب آید در سبو شاه گوید حبش جان را کار کبو
باز جانیها را چه خواهد بر علو بانگ آید از تقیان کاز لو
(دفتر ششم صفحه ۳۵۳ از سطر ۱۰)

ب - دیباچه دفتر پنجم

(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۸۳ از سطر ۲۴

با نظر به مجموع مباحثی که تا کنون دربارهٔ سلطنت از نظر مولانا مطرح نمودیم، ثابت شد که مولانا به وجود آمدن و سرپرستی و زمامداران او ما نیست را همواره مطلوب عالم انسانیت می‌داند و به طور قطع مقصود او لزوم رهبری هر دو بعد مادی و روحی است که از حکومت پیامبر اسلام و علی بن ابیطالب علیه السلام سراغ داشته است.

ممکن است بعضی از مطالعه کنندگان محترم مثنوی از تمثیل کدبانوئی که نخودها را در دیک ریخته برای تهیهٔ غذا، آنها را می‌جوشاند و نخودها در حال جوشیدن و بالا و پائین رفتن به کدبانو اعتراض می‌کنند که چرا ما را می‌جوشانی؟ و کدبانو پاسخ می‌دهد:

زان نجوشانم که مکروه منی بلکه تا گیری تو ذوق چاشنی
تا غذا گردی بیامیزی به جان بهر خواری نیست این امتحان (۱)

چنین نتیجه بگیرند که، مولانا خواسته است افراد انسانی را دست بسته تسلیم جباری شاهان نموده و این استنتاج را با ابیات مربوط به آکل و مأکول که در ذیل می‌آوریم تقویت نماید:

زانکه تو هم لقمه‌ای هم لقمه خوار آکل و مأکولی ای جان هوشدار
مرغکی اندر شکار کرم بود گر به فرصت یافت او را درر بود
آکل و ماکول بود آن بی‌خبر در شکار خود ز صیاد دگر
دزد گمرچه در شکار کاله است شحنه با خصمانش در دنباله است
عقل او مشغول رخت و قفل و در غافل است از شحنه و آه سحر
او چنان غرق است در سودای خود غافل است از طالب و جوینای خود
گر حشیش آب زلالی می‌خورد معدۀ حیوانش در پی می‌چرد

(۱) - دفتر سوم صفحه ۲۰۳ از سطر ۹

اکل و ماکول آمد آن گیاه
و هو یطعمکم ولا یطعم چه اوست
آکل و ماکول کی ایمن بود
امن ماکولان جذوب ماتم است
هر خیالی را خیالی می خورد
توانائی گز خیالی و ارهی
فکر زنبور است و آن خواب تو آب
چند زنبور خیالی در پرد
کمترین آکلان است این خیال
هین گریز از جوق اکال غلیظ
یا به سوی آن که او این حفظ یافت
دست را مسپار جز در دست پیر
پیر عقلت کودکی خو کرده است
عقل کامل را قرین کن با خرد
چونکه دست خود به دست او دهی
دست تو از اهل آن بیعت شود

همچنین هر هستی غیر اله
نیست حق ماکول و اکل لحم و پوست
ز آکلی اندر کمین ساکن بود
رو بدان درگاه کاو لایطعم است
فکر آن فکر دگر را می چرد
یا به خسی یا از آن بیرون جهی
چون شدی بیدار باز آید ذباب
می کشد این سو و آن سو می برد
و اندرها را شناسد ذوالجلال
سوی او که گفت مالیت حفیظ
گر نتانی سوی آن حافظ شتافت
حق شده است آن دست او را دستگیر
از جوار نفس اندر پرده است
تا که باز آید خرد زان خوی بد
پس ز دست آکلان بیرون جهی
که یدالله فوق ایدیهم بود (۱)

من هر چه نگر بستم ودقت کردم ، در این ابیات ، اندک اشاره ای به استنتاج
مزبور ندیدم و احتمال اینکه در ابیات مربوط به آکل و ماکول ، مقصود از الله
(در آیه یدالله فوق ایدیهم) شاه بوده باشد ، به هیچ دلیلی مستند نیست و در
هیچ يك از ابیات مننوی که ۲۸۰۰۰ بیت است ، کلمه الله در باره شاه به کار برده
نشده است . بلی شاه در باره الله به کار رفته است و مقصود از آیه فوق بیعت مسلمانان
با پیغمبر است ، نه شاه . و آیه می گوید: بیعت با پیغمبر ، بیعت با خداست . بعضی

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۰ از سطر ۳۲ و تتمه در صفحه ۲۹۱

گمان کرده‌اند مولانا در ایات زیر که کشتن شاه آن مرد زرگر را مطرح کرده است، ظلم پادشاهان را به عنوان مسیر تکامل پذیرفته است :-

آن که گشتم پی مادون من	می نداند که نخسبد خون من
بر من است امروز و فردا بروی است	خون چون من کس چنین ضایع کی است؟
گرچه دیوار افکند سایه دراز	باز گردد سوی او آن سایه باز
این جهان کوه است و فعل ماندا	سوی ما آید نداها را صدا (۱)

البته می‌دانیم که مولانا حکایت‌هایی را که شروع می‌کند، دربند آن نیست که مطالبی سیستماتیک از آن حکایت استخراج کرده به ذهن شنوندگان برساند. لذا اگر کسی بخواهد از مثنوی استفاده کند، بایستی این نکته را کاملاً در نظر داشته باشد که مقصود او ابراز مطالب است، اگر چه ارتباط اندیشه منطقی رسمی در اجزای داستان از بین برود. در مورد این بحث، مولانا شاه را کاملاً مدح نموده، کشتن مرد زرگر را به وسیله مرد حکیم، مانند کشتن خضر کودک بی‌گناه را بوده است. خضر هیچ ظلمی ننموده، بلکه با اطلاع از احتیاق ما فوق حقوق، آن کودک را کشته است. در ایات همین داستان می‌گوید:

شاه آن خون از پی شهوت نکرد	تو رها کن بدگمانی و نبرد
گر نبودی کارش الهام اله	او سگی بودی دراننده نه شاه
گر بدی خون مسلمان کار او	کافر مگر بردمی من نام او
می بلرزد عرش از مدح شقی	بدگمان گردد ز مدحش متقی
شاه بود و شاه بس آگاه بود	خاصه بود و خاصه الله بود (۲)

بنابر این منطقی مولانا، شاه با کشتن مرد زرگر، نماینده قهر خداوندی

(۱) - دفتر اول صفحه ۶ سطر ۲۹ و تتمه در صفحه هفتم

(۲) - دفتر اول صفحه ۷ از سطر ۱۱ به بعد

نبوده و ظلمی هم نکرده است. و اما ایاتی که نقل شده است، از قول مرد زرگر است که اطلاعاتی از هدف و فلسفه کار شاه نداشته است. البته آنچه را که از قول مرد زرگر نقل می کند، قانون کلی است که مولانا در میان داستان باکمترین مناسبت با داستان متذکر شده است.

باید توجه کنیم که هیچ دلیل و شاهی در آیات «تمثیل کدبانو و نخود» وجود ندارد که اثبات کند. مقصود مولانا از کدبانو، شاه است بلکه منظور عموم مریبان عالم انسانیت است که مردم را برخلاف هوی و هوس و خودخواهی تحریک می کنند و آنانرا به ریاضت و تزکیه نفس برای ورود در مسیر تکامل وادار می کنند، مانند پیامبران و مصلحان، چنانکه ممکن است منظور مولانا قوانین عالم هستی باشد که با اشکال-گونگون انسانها را برخلاف خواسته های حیوانی پستی که دارند از رسیدن به آرزوهای دور و دراز و بی بند و باریها و طلبیدن قدرت مطلقه و اشباع مقتضیات غرائز حیوانی و شکستن اراده ها و تصمیم ها محروم می دارند. اگر به احتمال ضعیف بگوئیم منظور مولانا از کدبانو، شاه است و با نظر به مجموع آیات مثنوی مربوط به شاه و زمامدار، شاه کسی است که بایستی زمامداری جامعه را به دست بگیرد، درحقیقت از اولیاء الله است. احتمال می دهیم که کلمه «شاه» در بیت پانزدهم از آیات «تمثیل کدبانو و نخود» موجب اشتباه شده است:

تا که مهمان باز گردد شکر ساز پیش شه گوید ز ایثار تو باز (۱)

منظور از شاه، خدا است، زیرا کدبانو به نخود می گوید: خداوند برای به وجود آمدن تو و روئیدن تو در بهار لطف و رحمت نموده، ترا به موجودیت نخودی رسانیده است. اکنون ساعتی چند برای آماده شدن به تغذیه انسانها و تقویت اندیشه ها، متحمل رنج و مشقت باش، زیرا:

(۱) - دفتر سوم صفحه ۲۰۴ سطر ۱۴

از صفاتش رسته‌ای با الله نخست در صفاتش بازو جالاک و چست (۱)

یعنی تو از صفات خداوندی روئیده‌ای، بار دیگر به سوی صفات او برگرد،
بیتی که کلمه «شه» در آن آمده است، معنایش اینست که تو این ساعت رنج و
مشقت جوئیدن را که مهمان موقت تست، از جان بپذیر، تا این رنج و مشقت به
سوی خداوندی برگردد و از تو شکر گزاری کند و فداکاری ترا با خدا بازگو کند
(جریان قانون تصفیه و آمادگی به تکامل در نزد خدا منعکس است .)

این نکته را هم باید در نظر بگیریم که تمثیل کدبانو و نخود در دفتر سوم
مثنوی است و ابیات آکل و ماکول در دفتر پنجم است و دو مجموعه ابیات دردنبال
یکدیگر نیستند که ما از آن دو یک نتیجه بگیریم و این را هم می‌دانیم که تفکرات
مولانا مانند مکتب‌های سیستماتیک فلاسفه نیست که در مجموعه‌ای از ابیات مقید
به شکل همه واحدها و قضایای جهان بینی بوده باشد..

۳- تضاد و حرکت از دیدگاه مولانا و روش دیالکتیک هگل

مباحث مربوط به تضاد و حرکت و گردیدن از دیدگاه مولانا و هراکلید و
ارسطو و هگل و مارکس و هورنای را در مجلد ششم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی
از صفحه ۵۰۹ تا صفحه ۶۰۹ به ترتیب زیر مطرح کرده‌ایم :

- ۱- شناسائی اضداد با یکدیگر صفحه ۵۱۰
- ۲- نسبت اضداد در ذهن انسانها صفحه ۵۱۷
- ۳- زمینه بی‌نمود در ذهن انسانی، در مقابل اضداد صفحه ۵۱۷
- ۴- دریافت اشیا با اضداد خود صفحه ۵۱۹
- ۵- نتیجه دو اصل شناسائی و دریافت اشیا با اضداد خود: آن حقیقتی که
ضدی ندارد قابل شناسائی نیست صفحه ۵۲۰

- ۶- دو ضد نمی توانند عین یکدیگر بوده باشند صفحه ۵۲۳
- ۷- اضداد با یکدیگر می‌چنگند صفحه ۵۲۹
- ۸- هماهنگ شدن اضداد برای ایجاد حقایق صفحه ۵۳۱
- ۹- مقدمه‌ای برای تضاد در جوهر اشیاء صفحه ۵۴۱
- ۱۰- تضاد درونی اشیاء در جهان عینی صفحه ۵۴۴
- ۱۱- مقصود از تضاد چیست؟ صفحه ۵۴۵
- ۱۲- مقدمه‌ای بر تعریف تضاد - انواع سه‌گانه اختلافات صفحه ۵۴۶
- ۱۳- آیا درون و برون مطلق وجود دارد؟ صفحه ۵۵۲
- ۱۴- ارتباط و تأثیر اشیاء درونی در گردیدن صفحه ۵۵۱
- ۱۵- ارتباط و تأثیر اشیاء برونی در گردیدن صفحه ۵۵۵
- ۱۶- عنصر اساسی گردیدن کدام است؟ صفحه ۵۵۵
- ۱۷- آیا ضد درونی اشیاء هم ضدی برای خود دارد؟ صفحه ۵۶۲
- ۱۸- آیا قلمرو جانداران مخصوصاً انسانها هم درپدیده گردیدن مانند سایر موجودات هستند؟ صفحه ۵۴۶. يك - مرحله فردی صفحه ۵۶۷
- ۱۹- تفاوت تضادها با یکدیگر صفحه ۵۷۵. دو - مرحله اجتماعی خالص صفحه ۵۷۶
- ۲۰- گردیدن‌های فردی و اجتماعی و علل آنها صفحه ۵۷۹
- ۲۱- تغییر در ماهیت اجتماع صفحه ۵۸۱
- ۲۲- وحدت اضداد چه معنا دارد؟ صفحه ۵۸۵ اتحاد پیش از تکاپو واتحاد پس از تکاپو صفحه ۵۸۵
- ۲۳- زمینه دریافت تضادها در جهان عینی وذهنی دردرون انسانها. صفحه ۵۸۸
- ۲۴- آیا شخصیت و مغز انسانی درهضم دریافت و درك تضادها می‌تواند تمام تعینات و خواص اضداد را نادیده بگیرد؟ صفحه ۵۸۹

۲۵- آیا تحول ذاتی اشیاء با استمرار يك وضع معین سازگار است ؟

صفحه ۵۹۲

۲۶- مسیر گردیدن‌های دو یا چند ضدی صفحه ۵۹۳

۲۷- نسبت اعداد صفحه ۵۹۴

۲۸- تضاد در ابدیت وجود ندارد . صفحه ۵۹۸

۲۹- اسناد اوصاف متضاد به خداوند فقط در صفات افعال است صفحه ۶۰۱

و مباحث مربوط به حرکت و متغیر و ثابت را از دیدگاه مولانا در مجلد سیزدهم از صفحه ۳۵۲ تا صفحه ۳۸۳ به ترتیب زیر بررسی نموده‌ایم .

۱- حرکت و تحول در ذرات و شئون عالم هستی مقرر است . صفحه ۳۵۷

۲- حرکت و تحول هستی در استخدام سنت تکامل است . صفحه ۳۵۹

۳- فرض حرکت تکاملی جهان هستی با در جا زدن انسان و ادعاهای پرطنطنه‌اش ، مانند همان مثل معروف است که می‌گویند « من آنم که رستم یلی بود در سیستان » . صفحه ۳۶۳

۴- حرکت جهان هستی در هر حال که فرض شود، تحول تکاملی برای انسان در هر حال امکان‌پذیر است صفحه ۳۶۴

۵- حرکت و تحول بدون فرض عاملی که مافوق حرکت و سکون است قابل قبول نیست صفحه ۳۶۶

۶- يك اشتباه بزرگ که برتر اندر اسل در استناد حرکت و گردیدن به حقیقت پایدار مرتکب شده است صفحه ۳۶۹

۷- آیا فلسفه و علم جستجوی حقیقت پایدار را می‌پذیرد ؟ صفحه ۳۷۱

۸- آیا نظریه تغییر دائم به قول هراکلیتوس نظریه دردناکی است ؟

صفحه ۳۷۵

۹- يك راه ديگر براي اثبات واقعيّت پايدار در صحنه حرّكت و تحوّل

صفحه ۳۷۶

۱۰- مباحثی که در مثنوی، موج را مطرح می‌کند، دلیل دیگری برای اثبات آن است که جلال‌الدین به موضوع حرّکت اهمیت فوق‌العاده قائل است

صفحه ۳۷۹

۱۱- هرگز حرّکت و تحوّل حقیقت و واقعیتهای ایده‌آل را خود به خود در

طبق گذاشته و به انسانها تقدیم نخواهد کرد. صفحه ۳۸۱

مولانا در مباحث فوق حرّکت و تضاد را از دیدگاه‌های گوناگون و به قول بعضی از نویسندگان، خیلی عمیق تر و مترقی تر از هگل مطرح می‌کند. در عین حال مولانا جریان قانون تضاد را در باره گردیدن تکاملی انسان مطابق روش سه پایه هگل مطرح نمی‌کند. برای توضیح دیدگاه مولانا در باره جریان قانون تضاد در باره گردیدن تکاملی انسان، باید مبحث زیر را از نظر بگذرانیم.

بعضی از آیات مولانا روح را «جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» نشان می‌دهد. به این معنی که روح از همین عالم ماده برمی‌خیزد و سپس به وسیله دو بال معرفت و عمل رو به تجرد می‌رود و در این مسیر هر اندازه که روح به تکامل بیشتری گام می‌گذارد به جاذبه ربوبی نزدیک‌تر می‌گردد:

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست بر سر این شوره خاك زیر دست
جوش کرد آن خاك و مازان جوششیم جرعه دیگر، که بس بی کوششیم (۱)



نه چو معراج زمینی تا قمر بلکه چون معراج کلکی تا شکر (۲)

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۲۸۵ سطر ۱۶ و ۱۷

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۵ سطر ۱۳

و این همان طرز تفکر است که صدرالمتألهین شیرازی بعدها آنرا تعقیب و تحقیق نموده و می‌پذیرد. و مانند ابیات ذیل :

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم

از طرف دیگر مولانا مثنوی خود را با این ابیات شروع می‌کند :-

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جدائیها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند از تقیرم مرد و زن فالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاودور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش (۱)



مشورت میرفت در ایجاد خلق جانشان در بحر قدرت تا به حلق
چون ملائک مانع آن می‌شدند بر ملائک خفیه خنک می‌زدند
مطلع بر نقش هر چه هست شد پیش از آن کاین نفس کل پابست شد
پیشتر ز افلاک کیوان دیده‌اند بیشتر از دانه‌ها نان دیده‌اند
بی دماغ و دل پر از فکرت بدوند بی سپاه و جنگ بر نصرت زدند
آن عیان نسبت بایشان فکر تست ورنه خود نسبت به دوران رؤیتست
دیده چون بی کیف هر باکیف را دیده پیش از کن صحیح و زیف را
در دل انگور می را دیده‌اند در فنای محض شیئی را دیده‌اند (۲)

این ابیات و امثال آنها که در مثنوی دیده میشوند ، برعکس نظریه اول -
(جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء) را اثبات میکنند یعنی ابیات مزبوره دلالت بر
«روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» مینمایند .

(۱) - دفتر اول - دیباچه

(۲) - دفتر دوم صفحه ۸۱ سطر ۳۵ و صفحه ۸۲ از سطر ۱ تا ۵

از طرف دیگر مولانا اجزاء زیربنای جهان هستی را زنده و آگاه و مشغول
تسبیح میداند : -

جمله ذرات عالم در نهان با تو میگویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هوشیم با شما نامحرمان ما خاموشیم (۱)



جمله اجزاء در تحرك در سکون ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر و تسبیحات اجزای نهان غلغلی افکنده اندر آسمان (۲)

در صورتیکه در دفترهای ششگانه مثنوی، اجزاء مادی جهان را مانند سایر
- علمای طبیعی دان مطرح نموده، آنها را ناآگاه و بی شعور و تابع جبر قوانین طبیعت
میداند، لذا ما بایستی با نظر به مجموع گفته‌های مولانا چگونگی ارتباط بدن
با روح و تکاپوی آن دو را مورد بررسی قرار بدهیم. بنظر میرسد که اگر بتوانیم
روش فکری مولانا را بعنوان يك مکتب سیستماتیک تلقی کنیم، بایستی مسأله روح
و جسم و تکاپوی آن دو را بدین ترتیب مطرح کنیم :

۱- عالم ماده دارای دو رویه است: رویه سطح طبیعی و رویه سطح مادی
طبیعی.

رویه سطح طبیعی آن، همان است که علمای طبیعت مطرح میکنند: (ناآگاه و
بی شعور و تابع جبر قوانین طبیعت).

رویه سطح مادی طبیعی: (زنده و آگاه و با شعور و مشغول ذکر و تسبیح)
این مدعا را میتوان با ایبات زیر اثبات کرد : -

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۵۳ از سطر ۱۸

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۴۴ از سطر ۳۷

چون عصا از دست موسی گشت مار
 بادۀ خاک ترا چون مرده ساخت
 مرده زین سویندوزان سوزنده‌اند
 چون از آن سوشان فرستد سوی ما
 کوه‌ها هم لحن داودی شود
 باد حمال سلیمانی شود
 ماه با احمد اشارت بین شود
 خاک قارون را چوماری درکشد
 سنگ احمد را سلامی میکند
 جمله ذرات عالم در نهان
 ما سمیعیم و بصیریم و هشیم
 جمله عالم را بدین سان میشمار
 خاکها را جملگی باید شناخت
 خامش اینجا و آنطرف گوینده‌اند
 آن عصا گردد سوی ما اژدها
 آهن اندر کف او مومی بود
 بحر با موسی سخندانی شود
 نار ابراهیم را نسرین شود
 استن حنانه آید در رشد
 کوه یحیی را پیامی میکند
 با تو میگویند روزان و شبان
 با شما نامحرمان ما خامشیم (۱)

و با نظر به دو بیت زیر :

جرع‌ای چون ریخت ساقی‌الست
 جوش کرد آن خاک و مازان جوششیم
 بر سر این شوره خاک زیر دست
 جرعۀ دیگر، که بس بی کوششیم (۲)

میتوانیم بگوئیم : که رویه سطح ماورای طبیعی عالم ماده که دارای آگاهی و شعور است و میتواند منشاء بروز « خود طبیعی » گردد که این خود قابلیت پذیرش روح ملکوتی را دارد ، : (و نفخت فیه من روحی) (در آن انسان از روح خود دمیدم)

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۵۳ بیت ۱۳ تا ۱۹

(۲) الف : دفتر پنجم صفحه ۲۸۵ سطر ۱۶ و ۱۷

ب) - مقصود مولانا از مصرع آخر (جرع‌ای دیگر که بس بی کوششیم) نیایش با خداست که خداوندا ، جرعۀ دیگری بر موجودیت فعلی ما بریز که ما تن پرور و خاک نشینیم .

آنگاه این « خود طبیعی » که از سطح ماورای طبیعی ماده نشأت یافته است در مجرای قوانین طبیعت که نمودی از مشیت خداوندی است شروع بحرکت تکاملی مینماید تا با آن روح دمیده شده اتحادی پیدامیکند و روبه جاذبه الهی پیش میرود. پس در حقیقت رویه سطح طبیعی عالم ماده مانند جوی است که روح از آن میگذرد :-

لفظ چون و گراست و معنی طائر است

جسم جوی و روح آب سایر است (۱)

با نظر به مطالب مزبوره ، تکاپوی روح در قلمرو ماده از نظر مولانا قابل مقایسه باروش سه پایه نمیباشد، یعنی چنانکه دو رویه سطح طبیعی و سطح ماورای طبیعی جهان ماده تضاد تکاپوگر ندارند تا یک سنتز دیگر تبدیل شوند، همچنین خود طبیعی که محصول سطح ماورای طبیعی جهان ماده است و بادو نیروی معرفت و عمل رو به تجرد می رود و آماده پذیرش روح ملکوتی می گردد، تضاد تکاپوگرانه ندارند ، ولی بدابجهت که روح انسانی به طور طبیعی کمال طلب است و مواد غنصری عالم طبیعت گرایش به اصول مادی خود دارند، لذا یک تنازع دائمی میان دو قطب مزبور وجود دارد که اگر قطب مادی پیروز گردد ، انسان تا مرحله « اولئك کالا نعام بل هم اضل » (آنان مانند چارپایانند ، بلکه پست تر و گمراه ترند) سقوط می کند و اگر قطب روحی غالب گردد ، انسان تا منطقه عالی ملکوت پیش می رود :

تن ز عشق خارین چون ناقه ای
در زده تن در زمین چنگالها

جان ز هجر عرش اندر فاقه ای
جان گشاید سوی بالا بالها

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۲۹ سطر ۲۲

در دیوان شمس می‌گوید :

خواجه می‌گرید که ماند از قافله خنده‌ها دارد از این ماندن خورش (۱)

در دفتر سوم صفحه ۲۰۸ از سطر ۳۴ می‌گوید :

چون بود جان عزیز اندر فراق	چونکه هر جزوی به جوید ارتفاق
غربت من تلخ‌تر چون عرشیم	گوید ای اجزاء پست فرشیم
زان بود که اصل او آمد از آن	میل تن در سبزه و آب روان
زانکه جان لامکان اصل وی است	میل جان اندر حیات و درحی است
میل تن در باغ و راغ است و گروم	میل جان در حکمت است و در علوم
میل تن در کسب اسباب علف	میل جان اندر ترقی و شرف

لذا هیچ احتمالی در ابیات مولانا نمی‌رود که هر یک از مراحل تکمیلی روح را سنتزی از اختلاط تکاپو گرانه ماده و روح بدانند

بعضی گمان کرده‌اند که ، مولانا جلال‌الدین اضداد را مانند فلاسفه قدیم یونان ، مجرد یعنی قابل تفکیک می‌داند . این نوع را اضداد خارجی می‌نامند . بعضی ابیات مثنوی همانطور که اشاره شده است ، اضداد را مجرد (یعنی جدا از یکدیگر) مطرح کرده است ، ولی مولانا ابیات دیگری دارد که داخل بودن اضداد را در یکدیگر گوشزد می‌نماید :

در عدم هست ای برادر چون بود ضد اندر ضد خود مکنون بود (۲)



که ز ضدها ضدها آید پدید در سویدا روشنائی آفرید (۳)



(۱) - دیوان شمس تبریزی صفحه ۴۹۱ سطر ۲۲

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۵ سطر ۲۹

(۳) - دفتر اول صفحه ۷۵ سطر ۳

ضد اندر ضد پنهان مندرج آتش اندر آب سوزان مندمج (۱)

با نظر به ایات مزبوره، اضداد در درون یکدیگرند و جدائی آنها از یکدیگر جدائی فیزیکی و شیمیائی قابل تجزیه نمی باشد، زیرا در آن صورت درونی و مکنونی و پنهانی نخواهد بود. بلکه دو ضد با مجموع اجزاء دیگر، يك مجموعه ترکیب یافته عینی را تشکیل خواهند داد. مخصوصاً بانظر به مصرع اول از بیت یکم.

ما می توانیم انتقال ذهنی مولانا را به نسبت اضداد، از دو بیت زیر استنباط

کنیم :

جمع ضدین از نیاز افتاد و ناز باز در وقت تحیر امتیاز (۲)



از یکی رو ضد و يك رو متحد از یکی رو هزل و از يك رو جد (۳)

در دو بیت فوق هر دو حالت اتحاد ضدین و جدائی آنها را در مجرای گردیدن گوشزد و هم نسبی بودن تضاد را مطرح نموده است.

در صفحه ۲۲ از رساله «مولانا جلال الدین هگل شرق» چنین آمده است :

« همانطور که هگل آلمانی مسیر دیالکتیکی موجودات را به شکل دایره

و تکرار شونده در نظر گرفته، یعنی سیر يك دوره تکامل را از صفر گرفته و پس

از يك قوس ۳۶۰ درجه دوباره آنرا به صفر منتهی می سازد و تکرار يك چنین

مسیری را از صفر تا صفر، قانون دائمی حیات می شمارد، مولانا جلال الدین هم

سیر دیالکتیک عرفانی خود را بدین ترتیب شروع کرده و پس از طی يك دوره،

(۱) - دفتر ششم صفحه ۴۰۴ سطر ۳۳

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۵۹ سطر ۱۶

(۳) - دفتر صفحه ۵۹ سطر ۶

دوباره وجود را به عدم رسانیده و از آنجا بر طبق قوانین دائمی حیات تکرار را جائز می‌شمارد ، چنانچه در جلد سوم مثنوی در صفحه ۲۹۵ از سطر ۲۷ می‌نویسد:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیئی هالک الا و جهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر و هم ناید آن شوم
پس عدم گردد عدم چون ارغنون	گویدم انا الیه راجعون

مقایسه نظریه هگل با مولانا در مسیر دیالکتیک، دراینکه از صفر می‌گیرد و پس از یک قوس ۳۶۰ درجه دوباره به صفر منتهی می‌گردد، باید به طور جدی مورد تجدید نظر قرار بگیرد، زیرا مولانا با صراحت کامل موجودی را که حرکت کرده و مرحله‌ای از مسیر را پیموده است قابل برگشت به عقب نمی‌داند:

زانکه مخلص در خطر باشد مدام	تا ز خود خالص نگردد او تمام
زانکه در راه است و رهزن بی‌حد است	آن رسد کجا و در امان ایزد است
آئینه خالص نگشت او مخلص است	مرغ را نگرفته است او مقنص است
چونکه مخلص گشت مخلص باز رست	در مقام امن رفت و باز رست
هیچ آئینه دگر آهن نشد	هیچ نانی گندم خرمن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد	هیچ میوه پخته با کوره نشد
پخته گرد و از تغییر دور شو	هیچو برهان محقق نور شو (۱)

مولانا در دفتر اول صفحه ۲۵ از سطر ۲۵ چنین می‌گوید:

صورت از معنی چوشیر از پیشه‌دان	یا چو آواز و سخن ز اندیشه‌دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست	تو ندانی بحر اندیشه کجاست

(۱) - دفتر دوم صفحه ۹۹ از سطر ۱۷

ليك چون موج سخن دیدی لطیف بحر آن دانی که باشد هم شریف
 چون ز دانش موج اندیشه بناخت از سخن و آواز او صورت بساخت
 از سخن صورت بزاد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد
 صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کانا الیه راجعون

در باره عدم امکان تکرار فعالیت‌ها و نمودهای روانی، قانون عدم تکرار را، مانند اصل «آنتوان کارنو» چنین میگوید:

ناطقه سوی زبان تعلیم راست ورنه خود این آب را جوی جداست
 میرود بی بانگ و بی تکرارها تحتها الانهار تا گلزارها (۱)

یعنی فعالیت‌ها و نمودهای مغزی و روانی خیلی بیش از آنهاست که با قالب الفاظ ابراز شوند، لذا مقدار بسیار محدودی از آن امور مغزی و روانی بوسیله الفاظ بروز میکند و عمده آنها بی بانگ و بی تکرار رو به عالم مادی طبیعت بالا می‌رود. آیات زیر را هم مورد توجه قرار بدهید:

چیت نشانی آنگ هست جهانی دگر نوشدن حالها رفتن این کهنه‌هاست
 روز نو و شام نو باغ نو و دای نو هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نوعناست
 عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک میرود و میرسد نو نو این از کجاست
 نو ز کجا میرسد کهنه کجا میرود گرنه و رای نظر عالم بی منتهاست (۲)

دو جمله در آیات مزبور کاملاً مخالف استنباط نویسنده محترم است:

يك - «بسته نماید» یعنی سیستم جهان نمایش سیستم بسته دارد، ولی این يك نمایش است، بلکه واقعیت هستی دارای سیستم باز است.

(۱) - دفتر اول صفحه ۶۲ سطر ۷

(۲) - دیوان شمس تبریزی صفحه ۲۱۲ از سطر ۷

دو - بی‌منتهاست ، یعنی جهان در دیدگاه بشری نوها و کهنه‌هائی پشت سر هم در جریان دارد ، چون هرگز این پدیده‌های در جریان ، به عقب بر نمی‌گردند ، معلوم می‌شود که جهان بی‌انتها است . از جملات نویسنده محترم چنین برمی‌آید که عدم در بیت زیر :

پس عدم‌گردم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون

به معنای نیستی محض است ، باید بگوییم : عدم در اصطلاح مولانا دو معنی دارد :

يك - همان نیستی نقیض هستی

دو - به معنای مافوق طبیعت و عالم ملکوت و منطقه‌ی جاذبه ربوبی است . این معنی را در ابیات زیر ملاحظه فرمائید :

ای خدا جان را تو بنما آن مقام که در آن بی حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاك از سر قدم سوی عرصه‌ی دور پهنای عدم
عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا کاین خیال و هست زویابد نوا (۱)

پس قطعاً مقصود از عدم نیستی محض نیست. بنابراین مولانا می‌گوید: پس از طی مراحل تکامل به مرحله‌ی عدم می‌رسیم مانند عدم ارغنون چنانکه می‌دانیم ارغنون آن وسیله‌ی موسیقی است که ارگ هم از آن اتخاذ شده است. لذا می‌گوییم: چنانکه اجزای وسیله‌ی موسیقی به وسیله‌ی نوازنده‌ی آن فعالیت می‌کنند و آهنگ را به وجود می‌آورند و آن آهنگ موجود معدوم نما می‌گردد ، در صورتیکه هدف نهائی از آن وسیله ، همان آهنگ نیست نما است. من هم مانند آهنگ از اجزاء و عناصر طبیعت سر برمی‌کشم و از عالم فیزیک به عالم متافیزیک رهسپار می‌گردم و وارد اشعه‌ی الهی می‌شوم (انا لله و انا الیه راجعون)

(۱) - دفتر اول صفحه ۶۲ از سطر ۸

۴- جبر و اختیار از دیدگاه مولانا و دیالکتیک

دو مجموعه از ابیات مولانا در باره جبر و اختیار مطرح می‌شود:

مجموعه یکم:

طفل با دایه نه استیزد و لیک ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی ما چونائیم و نوا در ما ز تست ما چو شطر نجیم اندر برد و مات ما که باشیم ای تو ما را جان جان ما عدم‌هائیم و هستی‌های ما ما همه شیران و لسی شیر علم حمله‌مان از باد و ناپیداست باد باد ما و بود ما از داد تست لذت هستی نمودی نیست را لذت انعام خود را وا مگیر ور بگیری کیست جست و جو کند منگر اندر ما مکن در ما نظر ما نبودیم و تقاضمان نبود نقش باشد پیش نقاش و قلم پیش قدرت خلق جمله بارگه گاه نقش دیو و گه آدم کند دست نی تا دست جنباند به دفع تو زقرآن باز خوان تفسیر بیت گر پیرانیم تیر آن نی ز ما است	گرید او گرچه نه بد داند نه نیک زاری از مانی تو زاری می‌کنی ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست برد و مات ما ز تست ای خوش صفات تا که ما باشیم با تو در میان تو وجود مطلق فازی نما حمله‌مان از باد باشد دم‌بدم جان فدای آنکه نا پیداست باد هستی ما جمله از ایجاد تست عاشق خود کرده بودی نیست را نقل و باده جام خود را وام‌گیر نقش با نقاش کی نیرو کند اندر اکرام و سخای خود نگر لطف تو نا گفته ما می‌شنود عاجز و بسته چو کودک در شکم عاجزان چون پیش سوزن کارگه گاه نقش شادی و گه غم کند نطق نی تا دم زند از ضر و نفع گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت ما کمان و تیر اندازش خداست (۱)
--	---

(۱) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۲۸ و تتمه در صفحه ۱۵

ذکر جباری برای زاری است
 وین دریغ و خجالت و آزرم چیست؟
 خاطر از تدبیرها گردان چراست
 ماه حق پنهان کند در ابر او
 بگذری از کفر و بردین بگروی
 وقت بیماری برای زاری است
 می کنی از جرم استغفار تو
 می کنی نیت که باز آییم به راه
 جز که طاعت نبودم کاری گزین
 می ببخشد هوش و بیداری ترا
 هر که را در دست او برده است بو
 هر که او آگاه تر رخ زردتر
 جنبش زنجیر جباریت گو؟
 چوب اشکسته عمادی چون کند؟
 کی گرفتار بلا شادی کند؟
 بر تو سرهنگان شه بنشسته اند
 زانکه نبود طبع و خوی عاجز آن
 ور همی بینی نشان دید گو؟
 اندر آن جبری شوی کاین از خداست
 کافران در کار عقبی جبریند
 کافران را کار دنیا اختیار
 سجن دنیا را خوش آئین آمدند
 سوی علین به جان و دل شدند (۱)

این نه جبر این معنی جبار است
 گر نه بودی اختیار این شرم چیست
 زجر استادان به شاگردان چراست
 ورتو گوئی غافل است از جبر او
 هست این را خوش جواب از بشنوی
 حسرت و زاری که در بیماری است
 آن زمان که می شوی بیمار تو
 می نماید بر تو زشتی گناه
 عهد و پیمان می کنی که بعد از این
 پس یقین گشت آنکه بیماری ترا
 پس بدان این اصل را ای اصل جو
 هر که او بیدارتر پر دردتر
 گر ز جبرت آگهی زاریت گو؟
 بسته در زنجیر شادی کی کند؟
 کی اسیر حبس آزادی کند؟
 ورتو می بینی که پایت بسته اند
 پس تو سرهنگی مکن با عاجزان
 چون تو جبر او نمی بینی مگو
 درهر آن کاری که میلت نیست و خواست
 انبیا در کار دنیا جبرینند
 انبیا را کار عقبی اختیار
 کافران چون جنس سجن آمدند
 انبیا چون جنس علین بداند

بعضی از نویسندگان از مجموعه ایبات مزبوره ، نتایج زیر را گرفته اند :-

- ۱- مولانا در این ایبات جبر را تعریف کرده است
- ۲- با اینکه در این ایبات ، مولانا اختیار را از انسان سلب نموده است ، با اینحال برطبق آخرین شکل دیالکتیک عصر حاضر ، مسیر کار را مرکب از نقاط جبر و اختیار دانسته ، نقاط جبر را حقیقی و نقاط اختیار را مجازی تلقی نموده است .
- ۳- اختیار را مانند رهبران عصر حاضر دیالکتیک مظهر جبر و جبر را مکمل اختیار می داند.
- ۴- مولانا موضوع جبر و اختیار را نسبی میداند و زمان و مکان را در آن ، مؤثر قلمداد میکند .

پیش از تحقیق در باره نتیجه گیریهای فوق ، لازم است نکاتی را که در دو مجموعه ایبات نقل شده ، وجود دارد ، متذکر شویم :

- ۱- مضامین مجموعه اول ، بیان جبر مطلق است که از عدم استقلال انسان در برابر وجود و فعالیت خداوندی استنتاج شده است . این مطلب را که نویسنده از مجموعه اول استنباط نموده است ، کاملاً صحیح است .
 - ۲- این ایبات مرکب از تشبیهات و توضیحاتی است درباره وابستگی جبری انسان و بود و نمود فعالیت‌های او به خداوید .
- بادقت درمجموعه اول روشن میشود که نه تعریفی برای جبر در ایبات دیده می شود و نه کمترین استدلالی .

باید در نظر بگیریم که تعریف جبر عبارت است از ضرورت حتمی میان عوامل کار که علت است و خود کار که معلول آن میباشد . این تعریف هم در جبر علمی کارهای انسانی صحیح است و هم با نظر به جبر متافیزیکی و فائالیسم . و با نظر به ایبات نقل شده چنین تعریفی برای جبر دیده نمی شود و معلوم می گردد که

مولانا به جهت شهرت کافی تعریف جبر بوده است که در هیچ یک از دفترهای مثنوی به ذکر آن نپرداخته است. همچنین مولانا در هیچ یک از دفترهای ششگانه مثنوی، اختیار را تعریف ننموده است و هرچه در باره این پدیده گفته است، استدلال و شواهد و ارجاع به وجدان می باشد مانند:

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می رود (۱)
 یک مثل ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار
 دست کان لزان بود از ارتعاش وانکه دستی را تو جنبانی ز جاش
 هر دو جنبش آفریده حق شناس گرچه نتوان کرد این با آن قیاس
 زان پشیمانی که جنبانیدیش چون پشیمان نیست مرد مر تعش (۲)

مولانا در مجموعه ابیات دوم می گوید: این مطالب را که گفتم جبر نیست، بلکه می خواستم جباری خداوندی را گوشزد کنم که هشیار شوی و به سوی او بگروی وزاری کنی و بدانی که اوست خداوندی که به همه شئون تو محیط و همه قدرت و نمودهای وجودی تو وابسته به اوست و الا پدیده هایی در تو وجود دارد که اختیار ترا ثابت می نمایند مانند: خجلت و دریغ و پشیمانی و تعلیم و تربیت ها. البته مولانا در دفتر پنجم دلایل زیادی برای اثبات اختیار آورده است، مانند احساس مسئولیت و تکلیف و غیره.

۳- اعتراضی را که به دلالت تعلیم و تربیت بر اختیار مطرح می کند، بی پاسخ می گذارد و سپس می پردازد به توجه و زاری و گرایش جبری انسانها در موقع اضطرار به خداوند.

۴- آنگاه به جهالت و خود خواهی انسانها پرداخته می گوید: هر موضوعی که مورد میل و خواسته تو نیست، برای توجیه نابکاری خود فلسفه جبر می بافی

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۰ سطر ۲۴

(۲) - دفتر اول صفحه ۳۲ سطر ۱۸

که آری ، من باید این موضوع را از خود دور کنم چون خواسته خدائی چنین است !! و اگر موضوعی مورد میل تو و مطابق هوی و هوس تو باشد ، می گوئی : آری ، من قدرت و اختیار دارم که به این موضوع برسم !!

۵- بدان جهت که پیامبران الهی ، علوی طلب و کمال جو و ابدیت گرایند ، حرکتشان به سوی عقبی و ابدیت اختیاری و نزولشان به عالم پست مادیات جبری می باشد ، برعکس اینان ، مردم کافر و تبهکارند .

بنابراین تحلیل ، درایات مزبوره ، جبر و اختیار اصلاً تعریف نشده است و همچنین مولانا عامل گرایش انبیاء را به عالم علوی و ابدی متذکر نشده است ، مگر به عنوان سنخیت و تمایلی که انبیاء به عالم بالا دارند و کفار به عالم پائین . و موضوع زمان و مکان و دیگر عوامل جبر طبیعی را اگر چه مؤثرند ، مطرح نکرده است .

با نظر به تعریف دقیق اختیار که عبارتست از « نظارت و سلطه شخصیت بر هر دو قطب مثبت و منفی کار » ، جملاتی که نویسنده در توضیح نظریه مولانا و شباهت آن به آخرین شکل دیالکتیک عصر حاضر گفته است ، حتماً باید مورد دقت نظر قرار بگیرد ، زیرا اولاً : مولانا جبر و اختیار را به دو نوع مهم تقسیم کرده است :

نوع یکم - جبر ، عبارتست از جبر پست ، که عبارت است از ناتوانی شخصیت از نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار و سپردن خود به علل و انگیزه های محیط و هوی و هوس . مولانا در موارد فراوانی که جبر را محکوم می کند ، این نوع جبر است که ناشی از باختن شخصیت است ، او می گوید :

ور بود این جبر ، جبر عامه نیست جبر آن اماره خود گامه نیست (۱)

نوع دوم - جبر عالی است که عبارت است از وابستگی همه بود و نمودهای

(۱) - دفتر اول صفحه ۳۱ سطر ۲۴

جهان هستی که انسان هم جزئی از آن است ، به خداوند بزرگ . این جبر را از سلطه مطلقه خداوندی و احاطه قیومی او ناشی می‌داند ، چنانکه در آیاتی که نقل شده است ، مشاهده می‌شود :

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان (۱)
ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد دمبدم (۲)

همچنین اختیار نیز بر دو نوع مهم تقسیم می‌گردد :

نوع یکم - اختیار به معنی بی‌بند و باری و حرکت به انگیزگی تمایلات :

اشتری ام لاغر و هم پشت ریش ز اختیار همچو پالان شکل خویش
این کژ اوه‌گه شود این سو گران آن کژ اوه‌گه شود آن سو کشان
بفکن از من حمل ناهموار را تا به بینم روضه انوار را (۳)

نوع دوم : اختیار عالی که ناشی از رشد و کمال شخصیت وابسته به خداست ، به این معنی که هر چه شخصیت آدمی به خدا نزدیکتر می‌شود از اختیاری که یکی از صفات الهی است ، بیشتر برخوردار می‌گردد :-

باید در نظر بگیریم که مولانا نقشه مادی عالم هستی را مطابق طبیعی دانان محکوم قوانین جبری می‌داند، ولی اختیار را يك امر روانی معرفی می‌کند و بدین ترتیب عامل اختیار را از موضوع جبر جدا می‌کند :

اختیار اندر درونت ساکن است تا ندید او یوسفی کف را نخست

(۱) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۳۰

(۲) - دفتر اول صفحه ۱۵ سطر ۱

(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۵۵ سطر ۱۲

اختیار و داعیه در نفس بود روش دید آنگه پروبالی گشود (۱)



اختیاری هست در ما ناپدید چون دو مطلب دید آید در مزید (۲)

توضیح اینکه : در پدیده‌ها و روابط عالم عینی حتی در ظرف‌ترین نمودهای سلول‌های مغزی ، قانون تعین و علیت به شدت حکمفرماست و هیچ پدیده‌ای در عالم عینی بدون علت تعیین کننده قبلی به وجود نمی‌آید. اختیار که عبارت است از « نظارت و سلطه شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار ، اندک اختلالی در تعین و جریان قانونی کار به وجود نمی‌آورد ، بلکه اختیار نوعی فعالیت روانی محض است که مافوق تعین و علیت میکانیکی عینی می‌باشد ، نه به این معنی که اختیار فعالیتی است بدون علت ، یا علتی است بدون معلول ، بلکه به این معنی که خود شخصیت می‌تواند انگیزگی علل و معلولات عینی را تشدید و تضعیف و حذف و انتخاب نماید. بنابراین هیچ نمود و پدیده فیزیکی کار، اختیاری نیست ، بلکه با نظر به جریان آن پدیده در زنجیر قوانین و پدیده‌های طبیعت جبری و تعین یافته می‌باشد. و اختیار فعالیتی است مربوط به شخصیت روانی آدمی . بعنوان مثال کسی که دست شما را گرفته و قلمی در میان انگشتان شما می‌گذارد و شما را به نوشتن يك بیت شعر مجبور می‌کند ، در جهان عینی همان پدیده‌ای به وجود می‌آید که با اختیار آن را انجام می‌دهید، تنها تفاوت در اینست که در صورت اختیار، شخصیت شما نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار دارد ، در صورتیکه در حالت اجبار این فعالیت روانی وجود ندارد. بهمین جهت است که هر فردی که دارای شخصیت رشد یافته تر است ، برخورداری او از اختیار بیشتر است .

و این نظریه که مولانا جبر را حقیقی و اختیار را مجازی می‌داند، بایستی

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۲۹ سطر ۳۲ و ۳۳

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۰ سطر ۱۰

مورد دقت بیشتری قرار بگیرد، زیرا لازمه اش اینست که ما در کارهایی که می‌کنیم، دو نقطه مجزا از یکدیگر داریم که یکی نقطه جبر و دیگری نقطه اختیار است. این تفکیک و تجزیه در پدیده عینی کار، صحیح بنظر نمیرسد و چون ملاک اختیار، فعالیت شخصیت و نظارت آن بر دو قطب مثبت و منفی کار است، لذا بهمان اندازه که اختیار کاهش پیدا می‌کند، به جبر کار افزوده می‌شود. ما دلائل متعددی که مولانا در دفتر پنجم برای اختیار می‌آورد، داریم که اصالت این فعالیت روانی را بخوبی اثبات می‌کند. اگر سه بیت فوق را در نظر بگیریم، خواهیم دید مولانا موجودیت روانی اختیار را با اصالت کامل می‌پذیرد.

۱۸- مولانا و مکتب پراگماتیسم (اصالت عمل)

پیشتر از آن مکتب پراگماتیسم چهار شخصیت معروف بنام چارلز پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) و ویلیام جیمس (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و جان دیوئی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) و ژرژ میشل میباشند. ما در این مباحث بعضی از مطالب دو شخصیت مشهور (جیمس و دیوئی) را مطرح نموده آنها را با بعضی از تفکرات مولانا مقایسه می‌کنیم. جیمس در کتاب پراگماتیسم ص ۴۵ چنین مینویسد: «پراگماتیسم یک نظر یا گرایش آشنا را در فلسفه نشان میدهد، و این همان گرایشی تجربی است، اما روش تجربی بصورتی اساسی‌تر که قابل ایراد باشد، ارائه شده است... پراگماتیست از جنبه تجریدی، از عدم کفایت، از راه حل‌های لفظی، از معرفت‌های قبلی (قبل از تجربه)، از اصول ثابت، از نظام‌های مسدود و از اموری که به عنوان مطلق و اصلی تلقی شده‌اند، رویگردان است. پراگماتیسم به جنبه حسی، کفایت، حقایق خارجی، عمل و قدرت توجه دارد... خلاصه پراگماتیسم به باز بودن و امکانات طبیعت اعتقاد دارد و با عقاید جزمی (دگما) و تصنعی و نهائی تلقی کردن حقیقت مخالف میباشد.» در ص ۴۷ از همان کتاب چنین آمده است: «نتیجه‌های

مخصوصی در نظر نیست، تنها نظری که پراگماتیسم از آن طرفداری میکند، عدم توجه به چیزهای نخستین، اصول، مقوله‌ها، ضرورت‌های فرضی و در نظر گرفتن چیزهای بعدی یا آخری، میوه‌ها، نتایج و حقایق خارجی می‌باشد. ۱۰

مقایسهٔ مکتب پراگماتیسم بعنوان يك جهان‌بینی سیستماتیک، با طرز تفکرات مولانا در يك جهان‌بینی باز، تقریباً بيمورد است، با اینحال مقداری از مطالب اصلی مکتب مزبور را میتوان با مطالبی از دیدگاه مولانا مورد مقایسه قرارداد، بعنوان نمونه :-

۱- راه حل‌های لفظی از دیدگاه پراگماتیسم مردود است و این مطلبی است کاملاً صحیح و سازنده، زیرا الفاظ و اصطلاحات مخصوصاً در مسائل فلسفی و انسانی بقدری نارسا و مبهم و قابل انعطافند که اصول مبتنی بر آنها بعد لازم و کافی اطمینان بخش نیستند. از طرف دیگر تشابه معانی در کلمات مترادف و وجود مشترکات لفظی و بهره‌برداری از ذوق هنری در پرداختن الفاظ و جملات، مانع وصول به واقعیات گشته‌اند. همچنین قراردادی بودن رابطهٔ الفاظ با معانی خود که امکان تصرف و تفکیک لفظ از معنای خود، مخصوصاً به وسیلهٔ شخصیت‌های مقتدر، بالای بزرگ معرفت‌های بشری می‌باشد.

مولانا میگوید:

ما چو خود را در سخن آغشته‌ایم از حکایت ما حکایت گشته‌ایم



راه هموار است و زیرش دامها قحطی معنا میان نامها
لفظ‌ها و نامها چون دام‌هاست لفظ شیرین ریگ آب عمرماست

۱- فلسفه - مسائل فلسفی - مکتب‌های فلسفی علوم ص ۳۴۴ آقای دکتر علی شریعتمداری

با دقت کافی در مکتب‌هایی که بشر به وجود آورده است ، به قدری با
 پیکارهای لفظی عقاید مختلف و جداگانه‌ای را به وجود آورده‌اند که بررسی
 کنندگان ساده لوح را به قبول اینکه واقعاً صدها مکتب وجود دارد، وادار میسازد،
 در صورتیکه اگر درست دقت شود، خواهیم دید که مقداری فراوان از جنگ و
 پیکارهای مکتبی که به وجود آمده‌اند، معلول عشق به لفظ خاص بوده است ، نه
 معانی متضاد و مختلف .

بعنوان مثال : وجود يك واقعیت گسترده که قدرت به وجود آوردن اشیاء
 یا جریان مواد و صور جامد و نبات و جاندار و انسان در آن صورت میگیرد ، از
 دیدگاه همه جهان بینی‌ها که مستند به حس و تجربه است ، قابل پذیرش است .
 این واقعیت را الفاظ گوناگون مانند حقیقتی مجهول ، ماده‌المواد ، روح کلی
 هستی ، طبیعت در ابهام فرو برده ، مختصات لفظی هر يك از آن الفاظ برای ما
 مکتبی مستقل به وجود آورده است . اینگونه اختلافات بر دو نوع عمده تقسیم
 میگردند :

نوع یکم - اختلاف معلول موضوع گیری‌ها در ارتباط با جهان و دخالت
 ذوقیات شخصی و غیره .

نوع دوم - اختلاف معلول تنوع الفاظ .

مولانا این نوع دوم را در ابیات زیر مطرح می کند :-

چارکس را داد مردی يك درم	هر یکی از شهری افتاده بهم
فارسی و ترك و رومی و عرب	جمله با هم در نزاع و در غضب
فارسی گفتا ازین چون وارهم	هم بیا گاین را به انگوری دهیم
آن عرب گفتا معاذالله لا	من عنب خواهم نه انگورای دغا
آن یکی که ترك بدگفتای گوزوم	من نمیخواهم عنب خواهم اوزوم
آنکه رومی بود گفت این قیل را	ترك کن خواهم من استافیل را

در تنازع آن نفر جنگی شدند
 مشت بر هم میزدند از ابلهی
 صاحب سر و عزیزى صد زبان
 پس بگفتی او که من زین یکدرم
 چونکه بسپارید دل را بی دغل
 یک در متان میشود چار، المراد
 گفت هر یکتان دهد جنگ و فراق
 که ز سر نامها غافل بدند
 پر بدند از جهل و از دانش تهی
 گر بدی آنجا بدادی صلحشان
 آرزوی جمله تان را میخرم
 این در متان میکند چندین عمل
 چار دشمن میشود یک ز اتحاد
 گفت من آرد شما را اتفراق

۲- پراگماتیسم از اصول ثابت، از نظام‌های مسدود و از اموری که به عنوان مطلق و اصلی تلقی شده‌اند، رویگردان است. این روش فکری و طغیان بر هر اصل تقلیدی و سیستم سازی‌های محدود، در تفکرات مولانا به اوج خود میرسد. مضمون بیت زیر یک حقیقت فراگیر است که هر گونه محدودنگری‌ها را محکوم میسازد:

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جنینی کار خون آشامی است (۱)

ولی این مسئله را هم نباید فراموش کنیم که هر اصل ثابت و نظام پذیرفته تنها بدانجهت که ثابت و پذیرفته تلقی شده‌است، دلیل خطا و غلط نیست، بلکه: -

هر که گوید جمله حق است احمقیست و آنکه گوید جمله باطل او شقیست (۲)

۳- پراگماتیسم به باز بودن و امکانات طبیعت اعتقاد دارد.

این مسئله را در مباحث مربوط به سیستم معرفتی مولانا و جهان از دیدگاه او مشروحاً مطرح نموده‌ایم. آیات زیر را بعنوان اصل اساسی، طرز تفکر مولانا را بیان میدارد: -

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر
 نو شدن حالها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو
هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست
عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک
میروود و میرسد نو نو این از کجاست
نو ز کجا میرسد کهنه کجا میروود
گر نه و رای نظر عالم بی منتهاست (۳)

۴- جیمس مسائل متافیزیکی را باروش پراگماتیک مورد بحث قرار میدهد، در مسئله وحدت و کثرت با توجه به روش تجربی فلسفی وحدت را چه در زمینه ماتریالیستی و چه از لحاظ ایده آلیستی مردود تلقی میکند. بنظر او در وحدت هویت، آزادی و استقلال اشیاء از میان میروود. اما در کثرت جدائی میان اشیاء، استقلال آنها، رابطه آزاد میان اشیاء پیدایش چیزهای تازه و تصادف قابل توضیح خواهند بود. روی این اصل پراگماتیسم با مقایسه این دو نظریه بطرف کثرت متمایل است. (۱)

انکار وحدت میان اشیاء در پراگماتیسم یک نظریه کاملاً سطحی است، زیرا مقصود از وحدت که در فلسفه‌ها مورد بحث و پذیرش قرار میگیرد، نه وحدت عددی است و نه نوعی و جنسی و گمان نمیروود هیچ فیلسوفی تاکنون نمودهای متکثر جهان هستی و استقلال آنها و روابط قانونی میان آنها را مورد تردید قرار بدهد، وحدتی که در فلسفه مطرح میشود، از نظر اغلب فلاسفه منشأ علمی و تجربی دارد. این منشأ عبارت است از قوانین کلی که در هر یک از علوم وجود دارد. دفاع جاندار از حیات خود، گردش الکترون‌ها در مدارهای خود، و صدها قوانین دیگر کشف از حاکمیت نظم واحد در قلمروهای گوناگون طبیعت و انسان مینماید. اینکه هر فردی از انسان موجود است مستقل و میتواند رابطه آزادی

(۱) - مأخذ مزبور ص ۳۴۶

با افراد دیگر برقرار بسازد، مورد مشاهده همه متفکران است، در عین حال همین انسان‌های متکثر در قوانین عضوی و روانی و آرمان‌ها و هدف‌گیری‌ها متحد می‌باشند. همچنین وحدت خود «من» با کثرت فعالیت‌ها و مدیریت‌های گوناگون در درون آدمی کاملاً سازگار است. مولانا با اعتقاد به حاکمیت کثرت و استقلال اشیاء در عالم محسوس، برخلاف پراگماتیست‌ها به وحدت زیربنائی در دو قلمرو انسان و جهان معتقد است.

مطلب مهمی که در عبارات فوق قابل توجه و انتقاد است، اینست که جیمس میگوید: با فرض کثرت است که پیدایش چیزهای تازه و تصادف قابل توضیح خواهند بود. بنظر میرسد جیمس گمان کرده است که وحدتی که میان اشیاء فرض میشود، يك حقیقت شناخته شده و معین و مشخص است که هر کس آن را بفهمد، همه جهان هستی را درک کرده است، لذا برای او چیز تازه‌ای وجود نخواهد داشت!

پاسخ گفته جیمس اینست که اگر مقصود از وحدت يك مفهوم تجرید شده عام در ذهن فیلسوف یا عارف باشد که هیچ تماس و ارتباطی با واقعیات عینی نداشته باشد، مطلب جیمس کاملاً صحیح است اگر مقصود این باشد که هر کس معتقد به وحدت‌هائی در مواد و نمودهای جهان عینی باشد، حتماً نمیتواند به اشیاء تازه برسد، این مطلب کاملاً خطا است، زیرا اعتقاد به وحدت‌های کلی که بازگوکننده نظم حاکم در جهان هستی است، نه تنها مانعی در راه کشف سطوح و ابعاد گوناگون جهان هستی نیست، بلکه خود عامل محرك برای کشف تازه‌های مستمر در جهان است که دارای سیستم باز است. بنظر میرسد که مکتب پراگماتیسم سراغ مسئله ثابت و متغیر در جهان را نمیگیرد. و نمیخواهد مطلوبیت عدالت واقعی را که يك ثابت در همه قرون و اعصار است با فرض تحولات و دگرگونی‌ها در مقررات و قوانین و مردم مطرح نماید.

البته روشن است که محدودیت دیدگاه اینگونه مکتب‌ها در باره انسان و جهان و نامحدود بودن دیدگاه مولانا در جهان بینی و انسان شناسی، مانع از مقایسه واقعی میان آن دو می‌باشد. با اینحال برای اینکه مطالعه کنندگان محترم اطلاعاتی اجمالی از اینگونه دیدگاه‌ها هم داشته باشند، مقایسه‌ای اجمالی میان اینگونه مکتب‌ها و دیدگاه مولانا در اصول قابل توجه مکتبی لازم بنظر می‌رسد. پایه گذار این مکتب متفکری است بنام سورن کی یورکنگارد دانمارکی (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) و دو شخصیت دیگر (مارتین هایدگر) و (ژان پل سارتر) این مکتب را پذیرفته و تا حدودی آن را در مغرب زمین رواج داده‌اند. گروه‌هایی از نویسندگان، روانشناسان، شعراء، جامعه شناسان از طرفداران این مکتب بوده، با اختلافاتی که در تفسیر موضوعات فلسفی دارند، اتفاق نظرهایی در اصول مکتبی آن ابراز می‌دارند. بهر حال، عده‌ای از محققان معتقدند که اگسیستانسیالیسم یک مکتب سیستماتیک فلسفی نیست، بلکه مقداری قابل توجه از مسائل فلسفی را مطرح نموده، پاسخ‌هایی برای آنها آماده کرده است. بهمین جهت است که عقاید متافیزیکی پیشتازان این مکتب مختلف است، مثلاً سورن که پایه گذار آن است، با اینکه با روش دیکتاتوریک کلیسا مخالف است، به مبانی مسیحیت معتقد است. در حالیکه سارتر در مسائل متافیزیکی راه دیگری انتخاب می‌کند. آنچه که مورد اتفاق پیشتازان این مکتب است، اصالت فرد است. سورن می‌گوید: در کشف حقیقت، فرد نقش خود را درک می‌کند و مسئله انتخاب برای او مطرح می‌گردد. انتخاب حالتی است که هر فرد در خود حس میکند و نمیتوان به توصیف آن پرداخت. انسان از آزادی و اختیار خود آگاه است. خدا نیز به عنوان یک واقعیت اصلی در تجربه درونی فرد ظاهر می‌گردد.

هستی خدا با هستی فرد ارتباط دارد، اما این ارتباط آزادی و فردیت فرد

را محدود نمیسازد ... » (۱)

هایدگر میگوید: « انتخاب نیز در حیات انسان اهمیتی خاص دارد. در جریان انتخاب، فرد به استقبال خطر میرود... ترجیح هر امری موکول به انتخاب فرد است. در قبول عقیده‌ای فلسفی نیز انتخاب فرد تأثیر دارد. انتخاب نه تنها در وضع خود فرد، بلکه در وضع دیگران و کل جهان اثر دارد. » (۲)

ژان پل سارتر میگوید: « موجودات به دو دسته تقسیم میشوند: دسته اول موجوداتی هستند که از «هستی در خود» برخوردار میباشند، اشیاء جزء این دسته قرار دارند. هر شیئی همان است که هست و صورتی دارد و از این جهت کامل است و عبارت دیگر فعلیت پیدا کرده و آنچه باید بشود، شده است، دسته دوم افراد انسان هستند که از «هستی برای خود» برخوردار میباشند انسان صورتی خاص ندارد و بمنزله استعداد محض است و در سایه انتخاب و اراده فرد ممکن است صورت‌های گوناگون بپذیرد. ماهیت انسان محصول اراده و انتخاب خود او است. انسان موجودیست که تحقق پیدا می‌کند، پیش از آنکه بتوان ماهیت او را شناخت و تعریف کرد. » (۳)

چنانکه ملاحظه میشود، فلسفه اگسیستانسیالیسم روی انسان مخصوصاً در قلمرو فردی و انتخاب آن تکیه جدی مینماید.

چند مسئله از عبارات فوق را میتوانیم برای مقایسه با طرز تفکر مولانا مطرح نماییم:-

مسئله یکم - از مجموع مطالب پیشتازان این فلسفه، تکیه بر اصالت انسان

۱- فلسفه - مسائل فلسفی - مکتب‌های فلسفی - مبانی علوم ص ۳۵۸ و ۳۵۹ آقای

دکتر علی شریعتمداری

۲- مأخذ مزبور ص ۳۵۹ و ۳۶۰

۳- مأخذ مزبور ص ۳۶۱

و توجه جدی بر آن ، بسیار جالب است . در عبارات هایدگر این جمله را دیدیم که میگوید : « انتخاب نه تنها در وضع خود فرد ، بلکه در وضع دیگران وکل جهان تأثیر دارد . » چنانکه می بینیم فرد نه تنها میتواند راه زندگی خود را انتخاب نماید و خود را بسازد ، و نه تنها مانند جزء ناچیزی از اجتماع که در اجتماع مستهلک شود ، نیست ، بلکه فرد میتواند در وضع دیگران وکل جهان تأثیر نماید ، برخلاف گفته های دورکیم که فرد را ساخته محض اجتماع میداند و هیچگونه استقلالی در او نمی بیند .

طرز تفکر مولانا در این مسئله مهم نه مطابق اگسیستانسیالیسم است و نه موافق نظریه دورکیم ، در عین حال جنبه مثبت هر دو نظریه را در برمیگیرد . توضیح اینکه مولانا با نظر به عظمت و نیروهای گوناگونی که در انسان سراغ دارد ، چه در قلمرو فردی و چه در قلمرو اجتماعی ، اصالت را از آن انسان میداند . در سرتاسر مثنوی این « انسان محوری » کاملاً بیچشم میخورد . ضمناً مولانا دو بعدی بودن آدمی (حقارت و عظمت) را همواره گوشزد می کند و میگوید:

ظاهرش را پشای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ (۱)
جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله شکل و سایه اند و او غرض (۲)

تفاوتی که تفکرات مولانا در باره انسان با فلسفه اگسیستانسیالیسم دارد ، همان است که تاکنون در مسائل فلسفی شرق با غرب از قرن ۱۹ باینطرف دارد ، باین معنی که شرق میکوشد انسان را با ابعاد طبیعی و ماورای طبیعی مورد مطالعه و بررسی قرار بدهد ، در حالیکه متفکران مغرب زمین معمولاً با جنبه های عینی انسان سروکار دارند . حقیقت اینست که برای مطرح کردن يك فلسفه تمام عیار در باره انسان ، باید هر دو طرز تفکر به فعالیت بپردازند .

اصالت فرد از دیدگاه اگسیستانسیالیسم معلول شناخت مستقیم در باره فرد

است ، در صورتیکه اصالت فرد از دیدگاه مولانا به عنوان همگی از پیشتازان انسان شناسی اسلامی ، فرعی از اصالت انسان میباشد . بهمین جهت است که انتقاداتی را که پیروان مکتب اجتماعی دور کیم میتوانند به اگسیستانسیالیسم وارد نمایند ، نمیتوانند به انسان شناسی اسلامی وارد کنند ، زیرا همان اصالت که فرد و انتخاب او دارد ، اگر به وسیله رهبران و تعلیم و تربیت ها و آمادگی محیط به سایر افراد اجتماع به پیوندد و سیستم حیات اجتماعی باز باشد و با قالب گیری های پیش ساخته فرد را از موجودیت خود ساقط نکند ، بدون تردید استقلال و آزادی انتخاب فرد در حیات اجتماعی بارورتر خواهد بود .

مسئله دوم - سارتر میگوید: «انسان صورتی خاص ندارد و بمنزله استعداد محض است ، ، ماهیت انسان محصول اراده و انتخاب او است . » این نظریه از يك جهت درست نیست ، زیرا محیطها و تعلیم و تربیتها و عوامل و انگیزه های خارجی که اراده و انتخاب آدمی را براه میاندازند ، در مرحله علیت قرار گرفته اند ، و اراده و انتخاب آدمی بمنزله معلولی است که بنوبت خود علتی برای تعیین صورت و فعلیت او میباشد ، البته سارتر میتواند این امتیاز را در انسان گوشزد کند که او میتواند شکم کوه را بکاود و تونل بسازد و از آنجا عبور کند ، ولی نمیتواند بانسان بگوید: تو بدون اینکه از شکم کوه تونل بسازی نمیتوانی اراده کنی و تنها با اراده نه با صعود به قله های کوه ، با طرف کوه عبور نمائی . همچنین انسان دارای این قدرت است که میتواند خود را با قرار دادن در جاذبه عوامل عالی انسانی . از جاذبیت خود خواهی ها و لذت پرستی های حیوانی نجات بدهد ، ولی نمیتواند ماهیت جاذبیت و خود خواهی را نابود بسازد . وانگهی این مطلب که «انسان صورتی خاص ندارد و به منزله استعداد محض است» از يك نظر کاملاً ساده و هیچ گونه آموزندگی فلسفی و انسانی در بر ندارد ، زیرا هیچ عاقلی تردید در این نکرده است که موقعیتی را که آدمی اشغال می کند ، بالنسبه به موقعیت بعدی حالت بالقوه و استعدادی دارد ،

که انتقال به آن، گاهی به وسیله عوامل جبری محیط و اجتماع و ساختمان بدنی و وضع روانی انجام میگیرد و گاهی به وسیله اراده و انتخاب خود او. به اضافه اینکه کلمه قوه و استعداد از آن مفاهیم عام هستند که هیچ مطلب مشخصی را بدست نمیدهند. آیا اراده و انتخاب انسان میتواند از عناصر و اصول جسمانی و روانی و مغزی او تجاوز کرده، چیزی را که ندارد به فعلیت برساند، یا چیزی را که دارد آن را معدوم تلقی نماید؟! بطور کلی نظریه اگسیستانسیالیسم درباره اراده و انتخاب و استقلال فرد برای تقویت اراده و اعتماد به نفس بسیار مناسب است، نه برای تفسیر انسان و جهان.

مسئله دوم - سارتر میگوید: « دنیا فاقد جنبه عقلانی و منطقی است، دلیل قانع کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند، در میان نیست. آنچه دانشمندان، فلاسفه و ارباب ادیان در باره جهان میگویند یا ارائه میدهند جز تصویر تحریف شده چیزی دیگر نیست. » (۱) این جملات را میتوان به سه قضیه تحلیل نمود:

قضیه یکم - « دنیا فاقد جنبه عقلانی و منطقی است، مسلم است که آنچه در جهان عینی در جریان است نموده‌ها و روابط و اجزائی است که بطور مستقیم یا غیر مستقیم قابل حس و درک میباشند، با اینحال تشابه جریانات و اختصاص معلول‌های مخصوص به علل خود، حاکمیت قانون را در جهان عینی بخوبی اثبات می‌کند و درک این قانون در اشکال مختلفش که بصورت قوانین علمی مطرح میشوند، با تعقل و منطقی قابل بررسی و پیش بینی میگردند. و اگر جهان قابل بررسی عقلانی و منطقی نبود، اینهمه علوم تحقیقی جز خیال و پندار چیز دیگری نبودند! بنظر میرسد منظور سارتر درک اصول و مبادی عالی جهان هستی است که با عقل و منطقی معمولی نمیتوان آنها را درک کرد. این مطلب بهیچ وجه تازگی ندارد و متفکران

فراوانی از شرق و غرب این مطلب را گوشزد کرده‌اند که عقل و منطق معمولی که تکیه به محسوسات مینماید، نمیتواند از عهده تفسیر کل محسوسات در يك سیستم باز بنماید. مولانا در موارد متعددی ناتوانی عقل و منطق معمولی را از درك کلیات هستی گوشزد نموده است. مگر نظامی گنجوی قرن‌ها پیش از سارتر نمیگوید:

زین پرده ترانه ساخت نتوان وین پرده به خود شناخت نتوان

مگر مولانا داد نمیزد که :

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا زهستان پرده‌ها بر داشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن	پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن حال است و قال	خون به خون شستن محال است و محال

برای درك کلیات عالم هستی که بتواند از عهده تفسیر معقول جهان بر آید، درك‌های عالی‌تری لازم است.

یکی از این درك‌های عالی است که سارتر را « به عقیده خود » برخلاف جریان تنازع در بقا، به حمایت از انسان وادار می‌کند و برای روشن ساختن انسانها، فلسفه و نمایشنامه مینویسد.

قضیه دوم - « دلیل قانع کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند، در میان نیست. » اگر سارتر بخواهد وجود موجودات را مانند يك مهندس که ساختمانی را در خیابان‌های پاریس توجیه می‌کند، درك و تفسیر و توجیه نماید، این يك توقع بیجا است. آیا سارتر در ابراز قضیه فوق، این حقیقت را دریافته است که درباره مجموع جهان هستی اظهار نظر می‌کند که خود مستلزم آن است که مجموع جهان هستی را دریافته است؟! کسی که چنین دریافتی دارد، ولو يك مورد هم که باشد، خلاف نظم و قانون در مجموع جهان دریافت شده‌اش سراغ دارد؟ قطعاً نه،

حال که چنین است ، سارتر چطور میتواند بگوید : « دلیل قانع کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند در میان نیست »؟! حداقل این شخص میتواند بگوید: من با يك دستگاہ منظمی روبرو هستم که همه اجزاء و روابطش از قانون تبعیت می‌کند میتوانیم و باقوانین جاری ، آنها را توجیه کنیم ، شکفت انگیز اینست که سارتر با این تقسیم که: «موجوات به دو دسته تقسیم میشوند، دسته اول موجوداتی هستند که از « هستی در خود » برخوردار میباشند ، اشیاء جزء این دسته قرار دارند... دسته دوم افراد انسان هستند که از «هستی برای خود» برخوردار میباشند.» درباره جهان هستی حکم کلی صادر می‌کند و میداند که این تقسیم از قانون ثابت تبعیت می‌کند و در نتیجه ، جهان حداقل برای خود قابل توجیه است ، با اینحال میگـوید : « دلیل قانع کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند ، در میان نیست »!! بنظر میرسد سارتر با اینکه نوعی حساسیت منفی درباره خدا پیدا کرده این حقیقت را بدیهی میداند که اگر وجود خدا پذیرفته نشود ، برای توجیه وجود موجودات دلیلی نخواهیم داشت . حال ببینیم دلیل حساسیت سارتر در باره وجود خدا چیست؟ سارتر میگوید : « اعتقاد به وجود خدا توأم با تناقض است : از يك طرف گفته میشود:

خدا موجودی کامل است ، وقتی خدا موجودی کامل شد و صورتی معین پذیرفت ؛ فاقد اراده و اختیار است . از طرف دیگر گفته میشود : خدا آزاد و صاحب اراده است . عبارت دیگر گفته میشود : همه چیز در سایه اراده خدا تحقق پیدا کرده و از پیش مقدر شده است و در عین حال پیدایش چیزهای تازه نیز ممکن تلقی میشود . بنابراین اعتقاد ، وجود خدا قابل توجیه نیست ... » (۱)

عبارات مزبور قابل تحلیل است به چند مسئله :-

الف - « وقتی که موجودی کامل شد صورت معین می‌پذیرد و فاقد اراده و

(۱) - ماخذ مزبور ص ۳۶۰ و ۳۶۱

اختیار می‌گردد ، می‌گوئیم : انسان که دارای صورت و فعلیتی معین می‌گردد ، دارای اراده و اختیار مستمر می‌باشد. و اراده و اختیار با تعین و فعلیت خاص هیچ منافاتی ندارد .

ب - معنای کمال در تفکرات سارتر روشن نیست و ما نمیدانیم که او در باره این معنا چگونه میاندیشد . آیا همان کمال مطلق که در درون دکارت و هوسو و هزاران متفکران الهی جلوه می‌کند ، برای سارتر نیز جلوه کرده است یا نه ؟ اگر چنین کمالی برای او مطرح نشده است ، ما سخنی با او نداریم و اگر سارتر توانسته است ، آن کمال مطلق را دریافت کند ، چگونه میتواند تعینی شبیه به تعین سایر موجودات را به او نسبت بدهد ! و چه منافاتی میان کمال مطلق و اراده و اختیار می‌بیند !!

ج - می‌گوید : « اگر همه چیز در سایه اراده خدا تحقق پیدا کرده و از پیش مقدر شده است ، پیدایش چیزهای تازه امکان‌پذیر نخواهد بود. » سارتر میتواند چند لحظه‌ای به درون خود بنگرد و این حقیقت را دریابد که من آنگاه آدمی دارای نیروی آگاهی به میلیونها پدیده و قدرت تصرف در میلیونها اشیاء با انواع مختلف می‌باشد ، در عین حال تحقق وجودی آن آگاهی‌ها و تصرفات ، در صحنه تحقق تدریجی و برای بشر نو به نو و در امتداد زمان و در مجرای قوانین صورت می‌گیرد. درست است که این حقیقت يك تشبیه محض است، ولی میتواند امکان سازش تقدیر پشت پرده طبیعت را با گسترش آن تقدیر در صحنه طبیعت بشکل مستمر و تازه توضیح بدهد و این گسترش خود ناشی از اراده و اختیار آن موجود کامل است. به اضافه اینکه معنای تقدیر آن نیست که همه چیز از ازل ثابت شده و خشکیده، زیرا خداوند در هر لحظه‌ای فیض هستی را برای موجودات سرازیر می‌کند و تازه و کهنه برای او معنا ندارد ، زیرا او مافوق حرکت و زمان است .

مولانا میگوید :

کل یوم هو فی شان بخوان
کمترین کارش به هر روز آن بود
لشکری ز اصلاب سوی امهات
لشکری ز ارحام سوی خاکدان
لشکری از خاکدان سوی اجل
باز بیشک بیش از آنها میرسد
آنچه از جانها به دلها میرسد
آنچه از دلها به گلها میرسد (۱)

در باره تقدیر که ثبوت محض اشیاء در پشت پرده نیست ، میگوید :

همچنین تاویل قد جف القلم
چون قلم بنوشت که هر کار را
کژ روی جف القلم کژ آیدت
کرد دزدی دست شد جف القلم
عدل آری مقبلی جف القلم
تو روا داری روا باشد که حق
بهر تحریض است بر فعل اهم
لایق آن هست تقدیر و جزا
راست رو جف القلم بفزایدت
خورد باده مست شد جف القلم
ظلم آری مدبری جف القلم
خود شود معزول از حکم سبق (۲)

قضیه سوم - سارتر میگوید : « آنچه دانشمندان وفلاسفه و ارباب ادیان در باره جهان میگویند ، جز تصویر تحریف شده چیز دیگری نیست. » این مطلب را که سارتر میگوید ، انسان را به یاد شعر مرحوم ملك الشعراء بهار می اندازد که گفته بود :

مخبران را ز دلیل امساکت گفته‌های همه شبهتنا گست

یکی از فضلا که این شعر را دیده بود ، میگفت : کاش در دوران حیات آقای بهار بودم و از ایشان می پرسیدم. سالهای عمر جنابعالی که در مظالمه آثار و تراوشات

(۱) - مثنوی دفتر اول ص ۶۱ از سطر ۲۹

(۲) - مثنوی دفتر پنجم ص ۳۳۲ از سطر ۱۳

مغزی همه متفکران ، فلاسفه و ارباب ادیان تاریخ بشری گذشته است ، چه قدر بوده است ؟ گمان نمی‌کنم ایشان پاسخی جز این داشت که حداکثر زمان مستمر در مطالعه آنها بیش از ده سال بوده است . آنگاه می‌پرسیدم جناب آقای بهار بنظر میرسد فقط برای مطالعه و فهم اسفار صدرالمتالین بیش از بیست سال لازم است . شما چگونه ادعا می‌کنید : گفته‌های همه شبهتناك است ؟! مقصودتان را از همه، روشن بسازید . عین این گفتگو را با آقای سارتر میتوان درمیان نهاد .

مثلاً آیا آقای سارتر فلسفه اسلامی را خوانده است ؟ در صورتیکه برای فرا گرفتن همه جانبه فلسفه اسلامی بدون تردید بیش از نصف عمر سارتر به‌زمان احتیاج وجود دارد . آیا سارتر در مطالعاتش با شخصیت‌هایی مانند مولانا و آثار آنان برخوردی داشته است ؟! آیا سارتر واقعاً همه فلسفه‌های بزرگ را مانند فلسفه هگل و هایدگر و ابن سینا و ده‌ها امثال اینان را خوانده است ؟

۵- آیا مولانا جلال‌الدین تفکرات فائزی دارد ؟

بعضی از بررسی کنندگان اجمالی آثار مولانا ، میگویند : مولانا با داشتن عالی‌ترین مطالب علمی و جهان بینی ، دارای تفکرات فائزی و تخیلات بی‌اساس میباشد . از آنجمله در صفحه ۳۶ و ۳۷ رساله «مولانا جلال‌الدین هگل شرق آقای طبری» این جملات دیده می‌شود «بگانه نفس دیالکتیک عرفانی مولانا در عصر مولانا بوده است ، زیرا در آن عصر هنوز اکتشافات و اختراعات علوم به این پایه نرسیده بود ، چون علوم امروزی و توسعه تاریخ اجتماع با این وضع کنونی در دسترس مولانا نبوده دیالکتیکش جنبه فائزی به خود گرفته ، چنانکه نکات فائزی را از وسط خطوط اساسی فلسفه و دیالکتیک عرفانش بیرون بکشیم و ریشه‌های اساسی علوم امروزه را به‌جای آن بگذاریم ، کاملاً متدیالکتیک عرفانی‌اش با آخرین شکل نهایت توسعه یافته دیالکتیک عصر حاضر مقابله می‌نماید . چنانکه مارکس به کریتیک دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل می‌گوید :

« دیالکتیک هگل روی کله ایستاده است ، باید آنرا بر گردانده روی پا واداشت ، تا اینکه از زیر ماسکهای عرفانی ، هسته عقلائیش بیرون بیفتد . دیده می شود که دیالکتیک عرفانی مولانا از سر ، باریسمان پوسیده باریکی از سقف آویزان شده ، اگر آن ریسمان را با حربه علوم عصر حاضر قطع کنیم به زمین افتاده ، آزادانه خود را در جامعه علم و هنر داخل کرده ، در تحت عنوان مترقی ای معرفی می نماید ، و بالاخره با توجه به تمام رساله به این نتیجه خواهیم رسید که « مولانا جلال الدین رومی با وضع مترقی تری از حیث نظریه فلسفی ، هگل شرق است ، ولی نسبت به منظور فلسفه رآل هگل ، منظور فلسفه مولانا جنبه فانتزی دارد . »

در این نتیجه گیری که از جهان بینی مولانا در این رساله صورت گرفته است ، نکات زیر را متذکر می شویم :

۱- اصول دیالکتیک که در این رساله از مننوی مولانا استخراج شده است ، روشنگر جهان بینی کلی مولانا می باشد ، اینکه مولانا این اصول را در عصر خود بر مفاهیم و معلومات رایج آن زمان تطبیق کرده و تشبیهات و تمثیلات او روی همان مفاهیم و معلومات بوده است ، صحیح است ، ولی نقصی برای اصول دیالکتیک مولانا محسوب نمی گردد. چنانکه از آغاز تفکرات دیالکتیکی هراکلید تا کنون دگر گوئیهای فراوانی در شناخت انسان و جهان صورت گرفته است و این دگر گوئیها بنیاد دیالکتیک هراکلید را در نظر معتقدین به آن ، به فانتزی مبدل نساخته است .

۲- بسیار مناسب است که نویسندگان محترم موارد فانتزی مباحثی را که مولانا مطرح کرده است ، متذکر شوند ، تا برای مطالعه کننده روشن گردد که نوع تخیلات فانتزی مولانا چیست ؟ ممکن است منظور از فانتزی يك یا چند موضوع که ذیلا مطرح می کنیم ، بوده باشد .

الف - تخیلات و توهمات محض که بهیچ پایه و اساس منطقی تحقیقی مستند نمی‌باشد. این نوع گرایش به فانتزی در کتاب مثنوی و فیه مافیہ و مجالس سبعه یا اصلاً وجود ندارد و یا به قدری نادر است که نمی‌تواند توضیح دهنده جهان بینی و متدیبالکتیک عرفانی مولانا بوده باشد. اما دیوان شمس تبریزی، اگرچه در ظاهر تخیلات و توهمات فراوانی را در بردارد، ولی اغلب آنها بیان کننده هیجانات و جوشهای روان طوفانی مولانا است که نشان دهنده ابعاد و فعالیت‌های نامحدود روان بشری است، که اگر از دیدۀ تعقل محض در آنها بنگریم، ممکن است آنها را تخیلات بنامیم. یک کوه آتش فشان هرگونه مواد موجوده در خود را منفجر و متلاشی نموده، آنها را پرتاب می‌کند آن مواد منفجره واقعیت دارند، اگرچه برای من مضر بوده باشد، یا بی‌فائده جلوه کند. اگر در دیوان شمس درست دقت کنیم. مولانا فعالیتها و پدیده‌های روانی متنوعی را که در درون خود می‌دید، بروز می‌دهد، و آنها را به دل و وجدان و احساسهای غیر معمولی منسوب می‌سازد، و ما نمی‌توانیم با گفتن اینکه آنها فعالیتها و پدیده‌ها خیالات محض است، وجود واقعی یا تجسمی آنها را در درون مولانا انکار کنیم، از نظر علمی باید هر یک از آنها را مورد تحلیل قرار داده علل و معلولات آنها را درک کنیم. سپس آن امور را که دارای واقعیت هستند از آن امور که تجسیم خالص است جدا کنیم و هر یک از آن دو را به مضر و مفید و بیطرف تقسیم نموده، در علوم انسان شناسی آنها را مطرح نمائیم. اینگونه فعالیتها و پدیده‌های روانی که در دیوان شمس فراوان است، در کتاب مثنوی که مورد بحث است، یا وجود ندارد، و یا به قدری نادر است که نمی‌توان آنها را زمینه‌ای برای جهان بینی مولانا معرفی کرد.

ب - مقصود از فانتزی، تشبیهات و تمثیلات و تنظیرهایی است که هرگز در جهان عینی واقعیت ندارند، البته اینگونه تشبیهات... در مثنوی زیاد است ولی همه میدانیم که تفهیم مطالب معقول و مسائل مشکل چقدر احتیاج به تشبیه و

تمثیل دارد و منظور از ایراد تشبیه و تمثیل نزدیک کردن آن مطالب به ذهن است، اگر چه محتویات آن تشبیه و تمثیل واقعیت نداشته، بلکه از يك نظر محال هم بوده باشند.

مولانا نه تنها با علم به اینکه داستانهائی را که میآورد، پر از افسانه‌ها و اساطیر است، بلکه حتی درباره تشبیهائی که بیان میکند، نارسائی آنها را هم بهتر از همه میداند و میگوید:

متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم سر ترا
هم مثال ناقصی میآورم تا زحیرانی خورد را وا خرم (۱)

همچنین مقداری از حکایاتی که واقعیت ندارد، مولانا چنانکه خود می‌گوید: من تاریخ نویس نیستم، بلکه می‌خواهم اصول انسانی و عظمت و تکامل او را بیان کنم.

ج - منظور از فائزری وجود بعضی از مطالب درمثنوی است که در دوران مولانا علمی و صحیح تلقی می‌گشت، ولی در دوران ما از نظر علمی نادرست است. البته این مطلب صحیح است. مانند اعتقاد به چهار عنصر (آب و آتش، خاک و باد) که با نظر به اکتشافات قرن ۱۹ و ۲۰ نه تنها عناصر متجاوز از ۱۰۰ می‌باشد، بلکه اصلاً چهار موضوع مزبور عنصر نیستند، ولی این نکته را نباید فراموش کرد که مولانا به عنوان يك دانشمند پوزیتیویست حرفه‌ای به جهان نمی‌نگرد، بلکه تمام کوششها و تکاپوی او در راه شناخت اصول بنیادین جهان هستی و مسیر تکامل آن بوده است. او اهمیتی به تشریح جزئیات اعضاء کالبد جهان (آنا تومی) نداده، بلکه پسیکولوژی جهان او را به خود جلب نموده است. لذا خود نویسنده هم غالباً روی عرفان دیالکتیکی مولانا تکیه می‌کند. و با این حال چه اندک است آن مطالب مولانا که امروز به طور قطع ضد علم تلقی می‌شود.

(۱) - دفتر چهارم ص ۲۲۳ از سطر ۱۰

۵ - ممکن است مقصود از روش فانتزی مولانا: توجه جدی او به الهیات و امور فوق طبیعی و آرمانهای اعلای انسانی باشد که مولانا را سخت تحت تأثیر خود قرار داده، حتی در عینی‌ترین نگرش‌های طبیعی، فروغ آن مسائل دیدگانش را می‌نوازد. ما برای توضیح این توجه جدی و تحت تأثیر قرار گرفتن مولانا، دو مسئله مهم را مطرح می‌کنیم:

مسئله یکم - تحلیل کلی در فعالیتهای مغزی و روانی مولانا

آنچه که مسلم است اینست که جهان بینی و هستی‌شناسی مولانا به دو قلمرو طبیعی عینی و فوق طبیعی عالی تفکیک و تجزیه نمی‌گردد، یعنی چنانکه مولانا شناخت عقده‌های روانی را یک معرفت خاص و جداگانه از لزوم شناخت عوامل بنیادین و درمان آنها تلقی نمی‌کند. همچنین شناخت این حقیقت را که انسان موجودی است که از عالم ماده سر برمی‌کشد و در مراحل اولیه رشد، تفکرات و فهم و توهمات او امواجی از همان ماده است، از شناخت این حقیقت که همین امواج می‌توانند وسیله‌ای برای امواج والائتری در گذرگاه تکامل بوده باشند، تفکیک ننموده آن دو را در حیطه یک معرفت می‌بیند. در بیت زیر دقت نمایید:

موج خاکی فکر و وهم و فهم ما است موج آبی صحو و حجاب است و فناست (۱)

این بیت مرکب است از دو مصرع، که در روش معرفتی مولانا، دومی تکمیل‌کننده اولی است، یعنی در حقیقت هر دو مسئله نگرش طبیعی عینی و دریافت تکاملی عالی موج فکر رو به جاذبیت الهی، در یک توجه جمع شده است. با این حال آیا می‌توان گفت: مغزی که هفتصد سال پیش با دید علمی محض می‌گوید، اندیشه‌ها و توهم و فهم و سایر فعالیتهای مغزی جلوه‌هایی از ماده است،

(۱) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۱۰

در يك كلام و بدون فاصله ، بيك فائزى پردازى بى اساس مى پردازد؟! آيا مغزى كه در عين واقع نگرى، حركت و تضاد را در يك كلام مربوط مطرح مى كند و در همان كلام هيچان نيابش پيدا مى كند و مى گويد :

صد هزاران ضد ضد را مى كشد بازشان حكم تو بيرون مى كشد
از عدمها سوى هستى هر زمان هست يارب كاروان در كاروان

آيا ميتوان گفت كه همه مطالب مولانا در دوبيت فوق صحيح است ، جز كلمه «يارب» كه جنبه فائزى دارد؟! ما در سر ناسر مثنوى ارتباط شديدى ميان نگرش هاى عينى گرايانه حسى و علمى مولانا با مسائل الهيات و امور فوق طبيعى مى بينيم كه اين مسئله را براى ما مطرح مى كند كه آيا جهش مولانا از تموجات ماده به حقايق فوق ماده و بالعكس تنزل مولانا از حقايق فوق ماده و محسوسات به صحنه ماده و پديده هاى عينى آن ، يك پديده جنون آميز روانى است ، يا تصنع ماهرانه ، يا چند شخصيتى متناقض؟ يا هيچ يك از اينها نيست ، زيرا مغزى كه مختل است نمى تواند به آن همه معرفت ها دست يابد كه محصولات آن را بتوان با ديگر معرفت هاى قرون و اعصار گذشته و حال مقايسه نمود . همچنين مغز و روان آدمى هر اندازه هم قدرت تصنع و ساختن و پرداختن داشته باشد ، نمى تواند حيات و شخصيت خود را با تصنع دغل كارانه فريب بدهد. ابیات فراوانى در مثنوى و ديوان شمس ، حيات و شخصيت مولانا را با تمام صميميت و خلوص در اختيار انسان ها مى گذارد . آيا مى توان به خود اجازه داد كه مولانا را در آن راز و نیازها و مناجات پرهيجان كه در ابیات زير منعكس شده است ، از پيروان مكتب ماگياولى قرار داد :

اي خدای پاك و بى انباز و يار دست گير و جرم ما را در گذار
ياد ده ما را سخن هاى رقيق كه ترا رحم آورد آن اى رفیق
هم دعا از تو اجابت هم ز تو ايمنى از تو مهابت هم ز تو

گر خطا گفتیم ، اصلاحش تو کن
کیمیاداری که تبدیلتش کنی
این چنین مینیاگری ها کار تست
وین چنین اکسیرها ز اسرار تست (۱)



باد ما و بود ما از داد تست
لذت هستی نمودی نیست را
لذت انعام خود را وامگیر
ور بگیری کیت جست و جو کند
نقش با نقاش کسی نیرو کند
و اندر اکرام و سخای خود نگر
ما نبودیم و تقاضامان نبود
لطف تو ناگفته ما می‌شنود (۲)

مسئله دوم - آیا دلیل علمی داریم که معرفت‌های متنوع مولانا و امثال
او به ابعاد اصیل درون او مستند نبوده ، خیالات محض است ؟

هنگامی که يك ریاضیدان عالیمقام به جهت به فعلیت رسیدن بعد تجریدی
و انتقال از روابطی به روابط دیگر ، در مغزش ، حقایق عالی ریاضی را مطرح
می‌کند ، با اینکه شاید برای اکثریت افراد بهیچ وجه قابل فهم و درک نباشد ،
نمی‌توان گفتگوی آن ریاضی‌دان را درباره حقایق مزبوره ، بدان دلیل که اکثریت
افراد از آن حقایق سر در نمی‌آوردند ، تخیل و توهم بی‌اساس قلمداد کرد. يك
هنرمند خلاق با به فعلیت رسیدن بعد خلاقیتش ، يك اثر بی‌نظیر یا کم‌نظیری
را به وجود می‌آورد ، به طوریکه ممکن است در عالم هنر منحصر به فرد بوده
باشد ، آیامی‌توان با استناد به بی‌اعتنائی فکری دیگران و بالقوه ماندن بعد خلاقیت
هنری در دیگر انسانها ، اثر هنری مزبور را به تخیل بی‌اساس محکوم نمود ؟!

(۱) - دفتر دوم صفحه ۹۰ سطر ۷

(۲) - دفتر اول صفحه ۱۵ سطر ۳

در آن هنگام که مولانا می‌گوید:

آنچه می‌گویم به قدر فهم تست مردم اندر حسرت فهم درست (۱)



بالب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی (۲)

نی خواهد گسترش و چشمگیر بودن خیالات بی‌اساس خود را به رخ دانایان بکشد، همچنانکه موقعی که انسانها را به دریافت کردن عشق انسانی تحریک می‌کند، نمی‌خواهد بگوید: بیایید لذت عشق معمولی را بجشید و همه واقعیات و قوانین هستی را قربانی این عشق مجازی فرویدی بنمائید. او می‌خواهد با شکوفان شدن عشق در نهاد آدمی، دهها سئوالات لاینحل انسان و جهان را با به فعلیت رسیدن ابمادی که تنها معلول عشق حقیقی است، پاسخ بگوید آری:

غیر ازین معقولها، معقولها یایی اندر عشق پر فرو بها (۳)

همین امروز برای پیدا کردن حقایق سودمند بشری همه نواریخ شرق و غرب را ورق بزید، آیا عاملی برای به وجود آمدن آن حقائق سودمند، جز عشق چیزی پیدا خواهید کرد؟! برای هر قدم مؤثری که تا پیش از قرن هیجدهم مغرب زمین برداشته شده است چه از نظر علمی و چه از نظر جهان بینی و چه فداکاری‌ها و جانبازی‌هایی که برای نجات دادن جوامع از سقوط، برداشته شده است، عاملی حقیقی جز عشق سازنده نمی‌توان پیدا کرد. پدیده سوداگری و پاداش خواهی خیلی پست‌تر از آن است که بتواند عناصر جدول تناوبی مندلیف را به وجود بیاورد و یا انقلاب‌های خونین و سازنده را براه بیاورد. بلی، متأسفانه غرب از قرن هیجدهم به این طرف، درمجرای سودجویی از صنایع، مادیات و خود خواهی را معشوق جلوه داده و عشق اصیل را به خاکستر مبدل ساخت.

(۲) - دفتر اول دیباچه

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۷۰ سطر ۳۸

(۳) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۳ سطر ۳۱

در نظر مولانا برای کسی که محبت و عشق به انسان مطرح نیست، برای کسی که عشق به تکامل، در قدرت پرستی خلاصه شده است، ممکن نیست بعد بسیار ظریف و حساس و با عظمت عشق سازنده در شخصیت او به فعلیت برسد و بفهمد که من چه می گویم:

آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندلر نی فتاد جوشش عشق است کاندلر می فتاد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما (۱)

مگر نخوت و تکبری که از خواندن چند سطر گسیخته از کتاب بزرگ هستی سر تا سر سطوح روانی بعضی از انسان‌ها را اشغال کرده است، خواهد گذاشت که آن شخص هم انسان را بشناسد و هم عشق به انسان و تکامل واقعی را بچشد؟ مگر آقایان راسل‌ها، شما می‌توانید بدون درک اصل بنیادین معرفت‌ها که عشق است و حتی می‌تواند به دلائل شما در شناخت جهان و انسان و ابعاد او جان ببخشد، انسان را بشناسید و خدمتگذار واقعی او باشید؟ بلی شما نمی‌توانید:

عشق امر کل ما رقعهای، او قلزم و ما قطره‌ای

او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها . (۲)

پدیده عشق برای من، به عنوان يك روانشناس حرفه‌ای مطرح نشده است، سالیان طولانی از زندگی را در شناخت ماهیت و عوامل و خواص این پدیده سپری کرده‌ام. من این بعد را که سازنده انسانی در گذرگاه تکامل است در دو چشم و دو ابرو و دو لب خاکسترش نکرده‌ام، بلکه با نگرش همه جانبه در این پدیده، دریافته‌ام که:

(۱) - دفتر اول صفحه ۲ سطر ۵

(۲) - دیوان شمس تبریزی

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود (۱)

همچنین دریافته‌ام که عشق به موجودی به نام انسان که از خاک سر بر می‌کشد و چند روزی در پی سودجویی و ارضای تمایلات خود به ریش هر چه اصول انسانی است می‌خندد و ملاکی برای حق و عدالت و آزادی جز خود، چیزی و کسی را سراغ ندارد، آری چنین عشقی جز تمایل و گرایش پوچ به موجودی پوچ‌تر نتیجه‌ای ندارد.

بگذارید عشق عقلانی، این بعد سازنده شکوفان گردد و انسان را به ما بشناساند و آنگاه از ما فداکاری‌ها و گذشت از جان را بخواهد و ما هم با وجدانی آزاد و عقل سلیم خود را جزئی از کل انسان تلقی کنیم و براه بیفتیم. اکنون می‌پردازیم به نگرش‌های علمی و طبیعت‌یابی‌های مولانا. با توجه دقیق به این نوع نگرش‌ها بخوبی اثبات میشود که مولانا در عین عشق و گرایش به فوق طبیعت، قلمرو طبیعت عینی را بوسیله مشاهدات و تجارب علمی محض، مخصوصاً در مسائل انسانی مورد تفسیر قرار داده است.

نمونه‌هایی از نگرش‌ها و معرفت‌های علمی مولانا

۱- مولانا با بینش دقیق، کمپلکس‌ها (عقده‌های روانی) و آثار آنها را مطرح می‌کند

ما اکنون مطالعه کنندگان محترم را دعوت میکنیم که به مطالب علمی مولانا در باب روانکاو و روانشناسی سطوح ظاهری و سطوح عمیق روان، توجه فرمایند که چگونه مانند يك استاد روانکاو و روانشناس امروزی پدیده‌های بسیار ظریف روان را مطرح مینماید:

(۱) - دفتر اول صفحه ۶ سطر ۲۵

بمعنوان نمونه در دفتر اول در قصه پادشاه و کنیزك ، این ابیات را میخوانیم :

چون کسی را خار در پایش خلد با سر سوزن همی جوید سرش خار در پاشد چنین دشوار یاب خار دل را گر بدیدی هر خسی کس بزیر دم خسر خاری نهد خر ز بهر دفع خار از سوز و درد بر جهد آن خسار محکم تر کند	پای خود را بر سر زانو نهد ور نیابد میکند با لب ترش خار در دل چون بود ؟ واده جواب کی غمان را راه بودی بر کسی ؟ خر نداند دفع آن ، بر می جهد جفته می انداخت صد جا زخم کرد عاقلی باید که بر مرکز تند
--	--

و در دفتر سوم صفحه ۱۴۳ از سطر ۹ میگوید :

چون جفا آری فرستد گوشمال چون تو وردی ترك کردی در روش ترك وردی که کنی تو در زمان آن ادب کردن بود ، یعنی مکن پیش از آن گاین قبض زنجیری شود رنج معقولت شود محسوس و فاش نعط من اعرض هنا عن ذکر نا دزد چون مال کسی را می برد او همی گوید عجب این قبض چیست چون بدین قبض التفاتی کم کند قبض دل قبض عوان شد لاجرم قبض ها زندان شده است و چار میخ بیخ پنهان بود هم شد آشکار	تا ز نقصان و اروی سوی کمال بر تو قبضی آید از رنج و تپش قبض و تاریکیت آید نیک دان هیچ تحویلی از آن عهد کهن اینکه دلگیر است ، پاگیری شود تا نگیری این اشارت را بلاش عیشه ضنکاً و نحشر با لعمی قبض و دلنگی دلش را می خلد قبض آن مظلوم کز شرت گریست باد اصرار آتشش را دم کنند گشت محسوس آن معانی زد علم قبض بیخ است و بر آرد شاخ بیخ قبض و بسط اندرون بیخی شمار
--	---

در هر دو مجموعه از ابیات ، اصول و خواص کمپلکس (عقدہ های روانی) و چاره آنها را با صراحت کامل بیان میکند. آیا باین ترتیب نمیتوان گفت : مولانا پسیکانالیز را بدون بوق و کر نای در حدود ششصد و پنجاه سال پیش از « فروید » و « آدلر » و « یونگ » بطور اجمال از دیدگاه علمی بیان میکند ؟

۲- مولانا نیروی جاذبه کیهانی را مطرح می کند

مولانا موضوع جاذبیت را باسادگی تمام بدون مقدمه چینی و مباحث های معمولی بمیدان معرفت بشری آورده است :-

چون حكيمك اعتقادى كرده است	كاسمان بيضه زمين چون زرده است
گفت سائل چون بماند اين خاكدان	در ميان اين محيط آسمان ؟
همچو قنديللى معلق در هوا	نى به اسفل ميرود نى بر علا
آن حكيمش گنمت كز جذب سما	از جهات شش بماند اندر هوا
همچو مغناطيس قبه ريخته	در ميان ماند آهنى آويخته (۱)

۳- گویا صدای انفجار ذرات اتمی به گوش مولانا رسیده بود

در باره ذرات اتمی و انفجارات آنها میگوید :

ما رميت اذ رميت فتنه‌ای	صد هزاران خرمن اندر حفنه‌ای
آفتابی در یکی ذره نهان	ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره ذره گردد افلاك و زمين	پيش آن خورشيد چون جست از كمين (۲)

البته من نمیخواهم بگویم : مسائل مربوط به هسته های اتمی و خواص و انرژی آنها ، چنانکه در دوران ما مطرح است ، به مغز مولانا راه یافته است ، بلکه میتوانیم بگوئیم: با نظر به محتویات سه بیت مزبور، قطعاً گرایش علمی مولانا در شناخت جهان از دوران خود تجاوز میکند و معلومات کلاسیک عصرش نمیتوانند تفکرات او را به زنجیر بکشند . با اینحال گروه فراوانی از متفکران معتقدند که منظور مولانا انفجارهای اتمی است که امروزه در جریان است و اگر اشخاصی پیدا شوند که این پیشگویی را امکان ناپذیر بدانند، بایستی نود درصد اکتشافاتی

(۱) - دفتر یکم صفحه ۱۵۰ از سطر ۳۱

(۲) - دفتر ششم صفحه ۴۲۰ از سطر ۷

را که ما فوق منطق و معلومات رایج بوجود می‌آیند، امکان ناپذیر بدانند. آیا ذرات دموکریت، شدن هراکلید، مقدار مهمی از اصول اجتماعی افلاطون و برخی از مسائل کاملاً علمی ارسطو که تا امروز هم مطرح میباشند، مافوق منطق و معلومات رایج زمان خود نبوده‌اند؟

آیا جامعه‌شناسی و مطرح کردن ارزش کار که تقریباً هفت قرن پیش از این، بوسیله ابن خلدون مطرح شده است، مافوق منطق و معلومات کلاسیک بوده است؟

۴- تنها کار است که اسرار نهانی موجودیت انسان را باز می‌کند

این مساله که مولانا میگوید: «کار کنید تا اسرار موجودیت شما پدیدار گردد»، يك نگرش کاملاً علمی است:

این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سرت عیان (۱)

کاملاً روشن است که مولانا شناخت‌های همه جانبه را مربوط به کار و گردیدن اشیاء میدانند که چهره‌های دیگر شیئی نمودار میگردد و قابل شناخت میباشد.

۵- هنگامی که هدف منطقی را تشخیص دادید، راه بیافتید و از عوامل مزاحم فهراسید

در مسیر تحولات تکاملی نیاستی در برابر موانع و تراحم‌ها ناتوان گشت اگر هدف از تحول و تکاپو منطقی بوده و دارای واقعیت سازنده برای انسان بوده باشد، بایستی برآه افتاد: -

مه فشاند نور و سگ عو عو کند هر کسی بر طینت خود می تند
 چونکه نگذارد سگ آن بانگ سقم من مه ام سیران خود را کی هلم
 چونکه سر که سر گگی افزون کند پس شکر را واجب افزونی کند (۱)

آیا این همان قانون علمی تحولات تکاملی نیست ؟

۶- پیش به سوی تکامل

مگر خواسته انسانی همه مصلحان تاریخ جز این است که بایستی ارتباط
 انسان با طبیعت و ارتباط انسان با انسان و تکاپوهای روانی همه و همه برای صعود
 به قله تکامل باشد؟ این اصل سازنده علمی همواره در مغز مولانا میجوشد :-

تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فراخ (۲)



مردسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سر بالا نبود (۳)



از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ب حیوان سر زدم (۴)

.....

۷- اندیشه موج مغزی است

مولانا اندیشه را موج میدانند :

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز آن صورت بساخت (۵)



(۱) - دیباچه دفتر ششم

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۸۲ سطر ۱۷

(۳) - دفتر سوم صفحه ۲۰۴ سطر ۳۷

(۴) - دفتر سوم صفحه ۱۹۹ سطر ۳۷

(۵) - دفتر اول صفحه ۲۵ سطر ۲۷

موج خاکی فکر و فهم و وهم ماست موج آبی صحو و سگراست و فناست (۱)



موجهای تیز دریا‌های روح هست صد چندان که بد طوفان نوح

۸- اجزای زیربنایی جهان

ترکیب اجزای زیربنایی عالم طبیعت را که جفت‌هایی در حال تأثیر و تأثر
متقابل هستند، چنین گوشزد می‌کند: -

جمله اجزای جهان زان حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه راست همچون کهر با و برگ کاه (۲)

۹- انسان محوری

اصالت انسان و اینکه جهان هستی، محوری به عظمت انسانی ندارد، انسانی
که در گذرگاه تکامل رو به کمال اعلا می‌رود:

هیچ محتاج می‌گلگون نه‌ای	ترك كن گلگونه تو گلگونه‌ای
ای رخ گلگونه‌ات شمس الضحی	ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها
باده کاندز خمره می‌جو شد نهان	ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
ای همه دریا چه خواهی کرد نم	وی همه هستی چه می‌جوئی عدم
ای مه تابان چه خواهی کرد گرد	ای که خورد در پیش رویت روی زرد
تو خوشی و خوب و کان هر خوشی	پس چرا خود منت باده کشی
تاج گرمناست بر فرق سرت	طوق اعطینا ک آویز برت
جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض
علم جوئی از کتب‌های فسوس	ذوق جوئی تو ز حلوای فسوس

(۱) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۱۰

(۲) - دفتر سوم صفحه ۲۰۸ سطر ۱۴

ای غلامت عقل و تدبیرات وهوش	چون چنینی خویش را ارزان فروش
خد متت بر جمله هستی مفترض	جوهری چون عجز دارد با عرض!
بحر علمی درنمی پنهان شده	در سه گز تن، عالمی پنهان شده
می چه باشد یا جماع و یا سماع	تا تو جوئی زان نشاط و انتفاع
آفتاب از ذره کی شد وام خواه	زهره‌ای از خمره کی شد جام خواه
جان بی کیفی شده محبوس کیف	آفتابی حبس عقده اینت حیف (۱)

آیا میتوان بدون پذیرش مطالب فوق، مکتبی را بعنوان اومانیزم اصیل برای بشریت مطرح کرد؟

۱۰- عناصر رسوب یافته در سطح عمیق روان

تشبیه زیر را برای توضیح جریان حیات آدمی در امتداد زمان، و عناصر روانی و اخلاقی او را در این جریان دقت فرمائید :

عمر چون آبست وقت او را چو جو	خلق باطن ریگ جوی عمر تو (۲)
------------------------------	-----------------------------

۱۱- نقش بازی با الفاظ در مجرای تنازع در بقاء

توضیحی در باره بازی قدرتمندان ماکیا و لیست و فریبکاران بشری در طول تاریخ با الفاظ و مفاهیم با ارزش :-

راه هموار است و زیرش دام‌ها	قحطی معنا میان نام‌ها
لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست	لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست (۳)

آیا محتوای دو بیت فوق یک دید علمی تجربی در باره نقش بازی با الفاظ و شعارها و مفاهیم با ارزش نیست ،

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۹ از سطر ۱۱

(۲) - دفتر اول صفحه ۲۴ سطر ۱۷

(۳) - دفتر اول صفحه ۲۴ سطر ۱۶

۱۲- عامل روانی خود کشی‌ها

در بیت زیر می‌تواند بعنوان يك اصل علمی روانی در خود کشی‌ها قلمداد گردد.

هست آسان مرگ بر جان خران که ندارند آب جان جاودان
چون ندارد جان جاویدان شقی است جرئت او بر اجل از احمقی است (۱)

۱۳- از خود بیگانگی (الیناسیون)

سرناسر موجودیت خود باخته‌های از خود بیگانه، عکسی از دیگران است. بیاندیش و به خود باز گردد و خود باش.

گفت توزین رو که عکس دیگریست جمله احوالت به غیر عکس نیست
خشم و رقت هست عکس دیگران شادی قوادی و خشم عوان
تا به کسی عکس خیال لامعه جهد کن تا گرددت این واقعه
تا که گفتارت ز حال تو بود سیر تو با پر و بال تو بود (۲)

۱۴- گریز از هشیاری و هستی و آزادی

يك جریان تحقیقی که مولانا بعنوان يك پدیده کلی در حیات انسانها توصیف میکند :-

جمله عالم ز اختیار و هست خود میگریزد در سر سر مست خود
میگریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی
تا دمی از هوشیاری وا دهند ننگ خمر و بنگ بر خودمی نهند (۳)

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۲۷ سطر ۱۰

(۲) - دفتر ششم صفحه ۴۲۱ سطر ۱۷

(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۵۵ سطر ۱۷

آیا محتوای سه‌بیت فوق نتیجه مشاهدات واقعی و شناخت عمومیت تخییر
گرائی بشر معمولی که با واقعیات اشباع نمیشوند، نیست؟

۱۵- واقعیتی که آغاز و انجام ندارد، حد وسط حقیقی ندارد

در بی نهایت وسط حقیقی وجود ندارد :-

این وسط در بی نهایت می‌رود که مر آن را اول و آخر بود
اول و آخر نباید تا در آن در تصور گنجد اوسط یا میان (۱)

۱۶- نغمه‌ها و بانگ‌های درونی

نغمه‌های درونی که گاهی به انفجار روانی تبدیل می‌گردند :-

این صدا در کوه دلها بانگ کیست	که پر است زین بانگ این که گه تپه‌ای است
هر کجا هست آن حکیم او ستاد	بانگ او از کوه دل خالی مباد
هست که کاوا مینا میکند	هست که کاو از صد تا میکند
می‌زهند کوه از آن آواز و قال	صد هزاران چشمه آب زلال (۲)

۱۷- این نغمه‌ها و بانگ‌ها اصالت دارند و بانامگذاری آنها با «وازدگی‌های
غرایز» خود را فریب ندهید.

گفته میشود فریاد در نوشته‌های خود نغمه‌ها را صدای وازدگی غرایز توصیف
کرده است، ولی اطلاع نداشت که مولانا در قرن هفتم اصالت علمی این نغمه‌ها را
اثبات کرده و پاسخ او را داده است:

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۳۳ سطر ۱

(۲) - دفتر دوم صفحه ۹۹ از سطر ۲۴

حافظان را سر نبینی ای عیار اختیار را بین بی اختیار
 اختیاری می کنی و دست و پا بر گشا دستی، چرا حبسی چرا ؟
 مولانا میگوید : ای فروید، اگر نگهبان درونی (وجدان های گوناگون)
 را نمی بینی ، افلاّ اختیارات را که می بینی ، یعنی تو می بینی که بطور حتم تو از
 اختیار بهره مندی . این اختیار پدیده ایست که شخصیت ترا اثبات میکند و این
 شخصیت است که عامل نگهبان درونی تست که یکی از آنها وجدان است . تو این
 حقایق را نادیده میگیری و برای اینکه نفقه کمال بخش وجدان را گوش ندهی ،
 نام آنرا تهدیدات (صدا های وازدگی نفس) گذاشته ای !! بلسی وجدان برای
 کسی که اصالت را در شهوت می بیند ، تحریکات وازدگی غریزه جنسی است ، زیرا :
 جز ذکر نی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او
 ۱۸- برای تنظیم سازمان شخصیت باید تضادهای درونی را بشناسید

تنوع و تضادهای فعالیتها و نمودهای روانی : -

ای برادر عقل یکدم با خود آر دمبدم در تو خزان است و بهار (۲)
 هر خیالی را خیالی میخورد فکر آن فکر دگر را میچرد (۳)

۱۹- سرعت نور

سرعت نور بالاترین سرعتها است و عدم احتیاج آن به حامل مانند «انر»

چون ز من سازی به بالا نردبان بی پریدن بر شوی بر آسمان
 آنجانکه میرود تا غرب و شرق بی زراد ورا حله این دل چوپوق (۴)

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۷۰ سطر ۲۹

(۲) - دفتر اول صفحه ۳۹ سطر ۱۷

(۳) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۱ سطر ۱

(۴) - دفتر ششم صفحه ۴۱۳ سطر ۶

۲۰- اساسی ترین اصل روانکاوی

برای شناخت درون انسان، بایستی او را در حال طبیعی مورد مطالعه قرارداد، و نباید با ناشی‌گری درون او را برهم زد: -

بر مشوران تا شود این آب صاف و ندر و بین ماه و اختر در طواف
زانکه مردم هست همچون آب جو چون شود تیره نبینی قعر او (۱)

۲۱- سرکوب شدن بعضی از غرایز عامل تقویت غرایز دیگر است

قرنها پیش از فروید است که مولانا میگوید: هنگامیکه یکی از فعالیت‌های روانی سرکوب شود، فعالیت غرایز دیگر قدرت بیشتری پیدا میکند:

چون به بندی شهوتش را از رغیف سر کند آن شهوت از عقل شریف
همچو شاخی که ببری از درخت سر کند قوت ز شاخ نیکبخت (۲)

۲۲- آغاز موجودیت استقلال انسانی از اندیشه شروع میشود

انسانیت انسان، یا موجودیت انسان وابسته به اندیشه او است: -

ای برادر تو همه اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی و ر بود خاری تو هیمة گلخنی (۳)



اول فکر آخر آمد در عمل بنیت عالم چنان دان از ازل (۴)



از يك اندیشه که آید در درون صد جهان گردد بیکدم سرنگون (۵)

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۵۵ سطر ۱۹

(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۶۹ سطر ۱۸

(۳) - دفتر دوم صفحه ۸۳ سطر ۳۲

(۴) - دفتر دوم صفحه ۹۴ سطر ۵

(۵) - دفتر دوم صفحه ۹۵ سطر ۸

نه هر اندیشه مهمل، بلکه: -

فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید شهی (۱)
۲۳- هر اندیشه‌ای که در مغزتان به جریان میافتد، فوراً نور افکن آگاهی
را روی آن بیاندازید.

اندیشه‌هایی که در مغز به جریان میافتند، نباید بآنها بی‌اعتنائی کرد، چه
بسا که اندیشه سازنده‌ای باشد و با بی‌اعتنائی تو از فضای درون ناپدید گردد: -

فکر در سینه در آید نو بنو خند خندان پیش او تو بازرو (۲)



هست مهمان خانه این تن ای جوان هر صباحی ضیف نو آید در آن
نی غلط گفتم که آید دم به دم ضیف تازه فکرت شادی و غم
میزبان تازه رو شوای خلیل در میند و منتظر شو در سبیل
هرچه آید از جهان غیب وش در دلت ضیف است او را دار خوش
هین مگو که ماند اندر گردنم که هم اکنون باز پرد در عدم (۳)

۲۴- این قضیه «نمی‌بینم، پس نیست» را برای نجات علم از سقوط، طرد کنید

نادیده‌ها را منکر نشوید:

هم در این عالم بدان که مأمنی است از منافق کم شنو که گفت: نیست (۴)

رها کنید این منطق محدود را: -

حجتش اینست گوید هر دمی گر بدی چیزی دگر من دید می
این سخن پایان ندارد در کمال پیش هر محروم باشد این خیال
چون حقیقت پیش او فرج و گلوست کم بیان کن پیش او اسرار دوست (۵)
آری، برای کسی که:

جز ذکر نی دین او نی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او

چه حقیقتی، چه واقعیتی؟!

-
- (۱) - دفتر دوم صفحه ۱۲۸ سطر ۱۰
(۲) - دفتر پنجم صفحه ۳۴۱ سطر ۱۷
(۳) - دفتر پنجم صفحه ۳۴۰ از سطر ۲۵
(۴) - دفتر پنجم صفحه ۳۴۵ از سطر ۲۱
(۵) - دفتر پنجم ص ۳۴۵ از سطر ۲۱

۲۵- از نمیدانم‌ها عبور کنید تا به میدان‌های اصیل برسید

هیچوقت علم و معرفت واقع بینانه بدون عبور از شك و احساس نادانی

امکان پذیر نیست :

مطرب آغازید نزد ترك مست
می ندانم که تو ماهی یا وثن
می ندانم تا چه خدمت آرمت
ای عجب گر نیستی از من جدا
می ندانم که مرا چون میکشی
همچنین لب در ندانم باز کرد
چون ز حد شد می ندانم از شگفت
بر جهید آن ترك و دبوسی کشید
گرز را بگرفت سرهنگی بدست
گفت این تکرار بیحد و مرش
قلتبانا می ندانی گه مخور
آن بگو ای گیج که می دانیش
چون بگویم از کجائی ای مری
نه ز هند و نه ز روم و نه ز چین
نه ز بغداد و نه موصل نه طراز
خود بگو تا از کجائی باز ره
این سخن خائی دراز از بهر چیست
می رمد اثبات پیش از نفی تو
این ندانم وان ندانم بهر چیست
از پی اظهار این سبق ای ملك

در حجاب نغمه اسرار الست
می ندانم که چه میخواهی زمن
تن زخم یا در عبارت آرمت
می ندانم تو کجائی من کجا
گاه در بر گاه در خون می کشی
می ندانم می ندانم ساز کرد
ترك ما را زین حرازه دل گرفت
با علا لا بر سر مطرب دوید
گفت نی، مطرب کشی ایندم بداست
کوفت طبعم را بگویم بر سرش
و آنچه میدانی بگو مقصود بر
می ندانم می ندانم در مکش
تو بگوئی نی ز بلخم نی هری !
نه ز شام و نه عراق و بار دین
در کشی در نی نی و راه دراز !
هست تنقیح مناط این جایگه
گفت مطرب زانکه مقصودم خفی است
نفی کردم تا بری ز اثبات بو (۱)
تا بگوئی آنکه میدانیم کیست (۲)
در تو بنهم داعیه اشکال و شك (۳)

(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۶۳ از سطر ۱۰

(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۶۲ سطر ۱

(۳) - دفتر اول صفحه ۵۴ سطر ۱۳

۲۶- تفسیر علمی خواب‌های طبیعی

خوابهای طبیعی مربوط به اندیشه‌ها و تأثرات بیداری است :

پیل باید تا چو خسبد در شبان خواب بیند خطه هندوستان



خر نبیند هیچ هندوستان بخواب خر ز هندوستان نکر دست اغتراب (۱)



خواب احمق لایق عقل وی است همچو او بی قیمت است و لاشیئی است

خواب ناقص عقل گول آمد کساد پس ز بی عقلی چه باشد خواب باد (۲)

۲۷- آتمیسم منطقی

خاطرات و اندیشه‌ها هم از ذرات (آتم) متشکل میشوند (آتمیسم منطقی) :-

هست آن ذرات جسمی ای مفید پیش این خورشید جسمانی پدید

هست ذرات خواطر و افتکار پیش خورشید حقایق آشکار (۳)

۲۸- روانکاوای در باره خویشتن

انسان بطور صحیح نمیتواند در باره خود روانکاوای کند ، زیرا آن واقعیات روانی که میخواهد خود را تحلیل کند، از عناصریست که همان خود را تحت تأثیر قرار داده است و این گونه کاوش در خود غیر از درون بینی است که آدمی نموده‌ها و فعالیت‌های روانی خود را در قلمرو درون مشاهده می کند. و بعبارت کلی تر آدمی در روانکاوای خویشتن از بازیگری در امان نیست ، در صورتیکه در درون بینی محض نظیر تماشای نموده‌های فیزیکی میتواند تماشاگر محض باشد .

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۶۵ سطر ۷

(۲) - دفتر ششم صفحه ۴۱۵ سطر ۱۲

(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۵۸ سطر ۳۳

من نه بینم روی خود را ای شمن من به بینم روی تو، تو روی من (۱)

۲۹- شناخت انسان بوسیله نقطه تمرکز اندیشه او

برای کشف وضع روانی انسانها ، نقطه تمرکز اندیشه آنان را باید پیدا کرد :-

کو؟ همانجا که دل و اندیشه اش دائم آنجا بد چو شیر و بیشه اش (۲)



همچنین هر فکر که گرمی در آن عیب آن فکرت شدست از تو نهان (۳)

۳۰- منشأ سؤال را پیدا کنید

برای حل مشکلات معرفتی، نخست منشأ مشکل و سؤال را تحقیق کنید :-

هم از آن سو جو جواب ای مرتضی کاین سؤال آمد از آن سو مرتضی (۴)

۳۱- ابعاد جان آدمی و آگاهی های او

افزایش ابعاد جان آدمی مربوط به افزایش آگاهی های او است :-

اقتضای جان چو ای دل آهی است هر که آگه تر بود جانش قوی است (۵)

۳۲- با پراکندگی هوش دنبال شناخت کدامین واقعیت میروید

برای تحصیل شناخت همه جانبه موضوعات ، تمرکز هوش و قوای دماغی

لازم است :-

-
- (۱) - دفتر دوم صفحه ۹۲ سطر ۳۵
 - (۲) - دفتر ششم صفحه ۴۰۱ سطر ۶
 - (۳) - دفتر چهارم صفحه ۲۳۷ سطر ۱۷
 - (۴) - دفتر سوم صفحه ۱۵۵ سطر ۹
 - (۵) - دفتر ششم صفحه ۳۵۴ سطر ۱۱

هوش را توزیع کردی برجهات می نیازد تره‌ای آن ترهات
آب هس را می کشد هر بیخ خار آب هوشت کی رسد سوی ثمار (۱)

۳۳- ای انسان ، ای دمی از هستی ، چگونه میتوانی هستی را بشناسی ؟

حال که عقل و حواس و سایر وسائل درك ما ، اجزائی از جهان است ، چطور
میتوانیم جهان را با اجزاء ساخته شده خود جهان ، درك نمائیم ؟ -

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گوئی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر از بستی بدان
آفت ادراك آن حال است و قال خون بخون شستن محال و محال (۲)

۳۴- دانش‌های حرفه‌ای کجا و شدن‌های تکاملی کجا !؟

معرفت‌های مجرد و جدا از عمل نمیتوانند حیات آدمی را در مسیر تکامل
تأهین نمایند: -

آن یکی نحوی به کشتی درنشت رو به کشتیبان نمود آن خود پرست
گفت هیچ از نحوخواندی؟ گفت لا گفت نیم عمر تو شد بر فنا
دلشکسته گشت کشتیبان ز تاب لیک آن دم گشت خاموش از جواب
باد کشتی را به گردابی فکند گفت کشتیبان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن؟ به-و گفت فی ، از من تو سبحی مجو
گفت کل عمرت ای نحوی فناست زانکه کشتی غرق در گردابهاست (۳)

۳۵- شیئی برای خود و شیئی برای من

آری ، ما درنمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر و بکشیم از
بازیگری‌های خود تقلیل و به تماشاگری‌های خود بیافزاییم :-

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۶ سطر ۱۳

(۲) - دفتر سوم صفحه ۲۱۳ سطر ۲۵

(۳) - دفتر اول صفحه ۵۷ سطر ۲۱

از سر امرود بن بینی چنان زان فرود آ تا نماند این گمان (۱)



چون تو جزء عالمی پس ای مهین
چون تو برگردی و برگردد سرت
ور تو در کشتی روی بریم روان
کل آنرا همچو خود دانی یقین
خانه را گردنده بیند منظر ت
ساحل یم را همی بینی دوان (۲)



در چه دنیا فتادند آن قرون
عکس درچه دید و در بیرون ندید
از برون دان هر چه در چاهت نمود
چشم کج کردی، دودیدی قرص ماه
راست گردان چشم را در ماهتاب
عکس خود را دیده هر یک چه درون
همچو شیر گول اندر چه دوید
ورنه آن شیری که در چه شد فرود (۳)
چون سؤال است این نظر در اشتباه
تایکی بینی تومه را، نک جواب (۴)



چيست این کوزه تن محصور ما
ای خداوند این خم و کوزه مرا
کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس
تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر
و اندر آن آب حواس شور ما (۵)
در پذیر از فضل الله اشتری
پاک‌دار این آب را از هر نجس
تا بگیرد کوزه ما خوی بحر



ای خدا بنمای تی هر چیز را
طعمه بنموده به ما وان بوده شصت
آنچنانکه هست در خدعه سرا
آنچنان بنما بما آنرا که هست (۶)

(۱) - دفتر اول صفحه ۴۸ سطر ۲۹

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۵۳ سطر ۲۹

(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۹۸ سطر ۲۹

(۴) - دفتر دوم صفحه ۹۲ سطر ۱۸

(۵) - دفتر اول صفحه ۵۵ سطر ۸

(۶) - دفتر دوم صفحه ۸۶ سطر ۳۰

۳۶- عقل جزئی با سرعت گرد و غبار برآه میاندازد ولی آب روی آنها نمیباشد
 آن فعالیت‌های عقلانی که با اصول پیش ساخته و اصطلاحات فریبنده بکار
 می‌افتند، با احساس قدرت و سرعت نمودار میگردند، ولی پیش از آنکه به واقعیات
 برسند، سست شده از پای در می‌افتند:

عقل سر تیز است لیکن پای سست زانکه دل ویران شدست و تن درست (۱)
 ۳۷- کاربرد حواس طبیعی چیست؟

سنخیت حس و محسوس :-

حس خشکی دید گز خشکی بزاد موسی جان پای در دریا نهاد (۲)
 و هم و حس و فکر و ادراکات ما همچونی دان مرکب کودک هلا (۳)

۳۸- مسئولیت بزرگ ما در باره حواس و فعالیت‌های آنها

حواس را از کار نیاندازید :-

چشم چون بستی ترا جان‌کنندنی است چشم را از نور روزن صبر نیست (۴)



گوهر دیده کجا فرسوده‌ای پنج حس را در کجا پالوده‌ای
 گوش و چشم و هوش و گوهرهای عرش
 خرج کردی چه خریدی تو ز فرش (۵)

۳۹- با عشق به حس و محسوس، عقل و معقول را از کار نیاندازید

حواس تنها نمودها و اشکال و کیفیت‌های سطحی را در می‌یابد، ولی عقل با

(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۵۳ سطر ۳۰

(۲) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۸

(۳) - دفتر اول صفحه ۶۸ سطر ۱۲

(۴) - دفتر دوم صفحه ۸۰ سطر ۱۸

(۵) - دفتر سوم صفحه ۱۷۱ سطر ۳۰

قوانین و اصول بنیادین سر و کار دارد :-

خاك زن در دیده حس بین خویش دیده حس دشمن عقل است و کیش
زانکه او کف دید و دریا را ندید زانکه حالی دید و فردا را ندید (۱)

۴۰- هر کسی در صندوق پندارهای خود، عالمی برای خود ساخته است

هر کسی برای خود پندارهایی ساخته و با آنها دل خوش میدارد و خود را

قانع میسازد :-

تک مران در کش عنان مستور به هر کس از پندار خود مسرور به (۲)
۴۱- پدیده تلقین و تجسیم

اثر تلقینات در روان آدمی :

آدمی را فریبهی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی میگذارد همچو موم از آتشی (۳)

۴۲- خیالات درونی سدی برای واقعیات

برای کسیکه درونش گرفتار پنداری است، هر دلیلی برای رد آن پندار

بیاورید، به گرفتاری او خواهد افزود :-

هر درونی که خیال اندیش شد چون دلیل آری خیالش بیش شد (۴)
دیدبان دل نبیند در مجال کز کدامین رکن میآید خیال
گر بدیدی مطلعش را ز احتیال بند کردی راه هر ناخوش خیال (۵)

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۰۳ از سطر ۳۴

(۲) - دفتر اول صفحه ۷۰ سطر ۳۴

(۳) - دفتر دوم صفحه ۷۸ سطر ۲۶

(۴) - دفتر دوم صفحه ۱۲۰ سطر ۳۹

(۵) - دفتر سوم صفحه ۱۸۶ سطر ۱۴

۴۳- آیا مردها هم مانند زنها ایام قاعدگی دارند ؟

احتمال می‌رود که مولانا به حالت قاعدگی مردان مانند زنان در هر ماه اشاره میکند :-

من سر هر ماه سه روز ای صنم بیگمان باید که دیوانه شوم (۱)

۴۴- نیم دانش اندوزان، جهل خود را در زیر پرده انکار و نفی مخفی می‌کنند

اینست خطر دانش اندوزان ناقص :-

چون شناسد اندک، او منکر شود منکری‌اش پرده‌ای ساتر شود (۲)

۴۵- درد بی درمان تقلید

شخصیت انسانی را از وابستگی‌های تقلیدی رها کنید، تا استقلال خود را

دریابد :-

از محقق تا مقلد فرق هاست کاین چودا و داست و آندیگر صد است (۳)



مر مرا تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

خاصه تقلید چنین بیحاصلان کابرو را ریختند از بهر نان (۴)



از صدا آن کوه خود آنگاه نیست سوی معنی هوش که راه نیست

اوهمی بانگی کند بی گوش و هوش چون خمش گردی تو اوهم شد خموش (۵)



(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۱۰ سطر ۳۲

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۷۷ سطر ۱۱

(۳) - دفتر دوم صفحه ۸۷ سطر ۶

(۴) - دفتر دوم صفحه ۸۸ سطر ۸

(۵) - دفتر سوم صفحه ۱۴۲ سطر ۱۵

چشم داری تو به چشم خود نگر منگر از چشم سفیه بی هنر
 گوش داری تو به گوش خود شنو گوش گولان را چرا باشی فرو
 بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن هم به رای و عقل خود اندیشه کن (۱)
 ۴۶- هر شادی اندوهی را می زاید و هر اندوهی يك نوع شادی به دنبال
 می آورد

هر موقع که دیدید شادمانی شما به حد اعلا رسیده است ، متوجه باشید که
 در آن موقع لب با می ایستاده اید و در معرض سقوط به اندوهها قرار گرفته اید : -

هر زمانی که شوی تو کامران آن دم خوش را کنار بام دان (۲)
 ترس جان در وقت شادی از زوال زان کنار بام غیب است ارتحال
 گر نمی بینی کنار بام ز آز روح می بیند که هستش اهتر از (۳)

۴۷- نسبت واقعیتها در منطقه موضع گیری انسانها

نسبت خوب و بد و مدح و سرزنش :-

هر کسی را سیرتی بنهاده ایم هر کسی را اصطلاحی داده ایم
 در حق او مدح و در حق تو ذم در حق او شهد و در حق تو سم (۴)



پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
 در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا ، دگر را بند نیست
 زهر ماران ، مار را باشد حیات نسبتش با آدمی آمد ممت (۵)

-
- (۱) - دفتر ششم صفحه ۴۰۱ سطر ۲۰
 - (۲) - دفتر چهارم صفحه ۳۵۰ سطر ۲
 - (۳) - دفتر چهارم ۲۵۰ سطر ۳
 - (۴) - دفتر دوم صفحه ۱۰۶ سطر ۱۱
 - (۵) - دفتر چهارم صفحه ۲۱۷ سطر ۸

۴۸- جریان مستمر حیات و روان

جریان بی انقطاع حیات و جان در بستر طبیعت . این همان تشبیه است که «اوپارین» زیست شناس معروف شوروی هم آورده است : -

« بدنهای ما مانند نهرها روانند و موادشان بسان آب جوئی پیوسته تازه میشود. این بود آنچه هر اکلیتوس فیلسوف جدلی یونان باستان تعلیم میداد. یقیناً جریان آب جوی یا ساده تر بگوئیم جریان آبی که از يك شیر بیرون میآید ، ما را قادر میسازد که بسیاری از مشخصات سیستمهای جاری یا باز (Open Sysyem یا - Flowing System) را که بحالت خاص جسم موجود زنده ظاهر میشوند ، به سادهترین صورتشان درك نمائیم . اگر شیر آب بسیار باز نباشد و فشار منبع آب ثابت بماند ، شکل خارجی آبی که از شیر جاری است بی تغییر میماند ، بطوریکه گوئی منجمد شده است ، اما میدانیم که این شکل صرفاً نمایش قابل رویت جریان پیوسته ذره های آب است که بطور ثابت و با سرعت یکنواخت از راه مجرا گذشته از آن بیرون میآیند بقای طولانی سیستم زنده ای که همواره تجزیه و زوال در آن صورت میگیرد ، کاملاً به علت این تعادل است. بجای هر ملکول یا ساختمانی که تجزیه میشود ، ملکولی همانند به مثابه يك صورت بندی نوساز پدید میآید » : -

برگسون هم این استمرار تجدیدی را در فعالیت های روانی گوشزد نموده است -

هر نفس نو میشود دنیا و ما	بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو میرسد	مستمری مینماید در جسد
شاخ آتش را بجنابانی به ساز	در نظر او مینماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	مینماید سرعت انگیزی صنع
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است (۱)



(۱) - دفتر اول صفحه ۲۵ سطر ۲۹

در وجود آدمی جان و روان میرسد از غیب چون آب روان
 هر زمان از غیب نو نو میرسد وز جهان تن برون شو میرسد (۱)
 ۴۹- گرایش به خدا، برای استقلال حقیقی و تکیه بر تکامل خویشتن است
 نه برای رفع ترس و اضطراب.

این يك ناتوانی است که از گرایش‌های مذهبی و توجه به خدا، برای دفع
 ترس و اضطراب و وسوسه‌ها بهره‌برداری شود و وسیلهٔ تخدیر گردد:

خویشتن مشغول کردن از ملال باشدش قصد از کلام ذوالجلال
 کاتش و سواس را و غصه را زان سخن بنشانند و سازد دوا
 بهر این مقدار آتش شانندن آب پاك و بول یکسان شد به فن
 آتش و سواس را این بول و آب هر دو بنشانند همچون خمر و آب (۲)

۵۰- قدرت خلاقه اراده

ارادهٔ متکی به واقع‌یابی، وابسته به ارادهٔ خداست:

چون چنین خواهی خدا خواهد چنین
 میدهد حق آرزوی متقین (۳)

۵۱- هر موجودی تشخص جداگانه‌ای برای خود دارد

هیچ دو موجودی در این جهان کاملاً مثل یکدیگر نیستند، لذا هر تشبیه
 و تمثیلی را که برای توضیح واقعیات می‌آورند، کامل نبوده، تنها برای رفع نسبی
 ابهام می‌باشند: -

-
- (۱) - دفتر اول صفحه ۴۵ سطر ۳۰
 (*) - حیات: طبیعت. منشاء و تکامل آن، صفحه ۵۷ تألیف آ. ای. اهارین
 (۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۷۱ سطر ۲۸
 (۳) - دفتر چهارم صفحه ۱۲۶ سطر ۳

متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وا نمایم مرترا
هم مثال ناقصی دست آورم تا ز حیرانی خرد را و آخرم (۱)

۵۲- دو تکیه‌گاه مشهور برای فرار از تلاش برای کشف واقعیات

مکتب‌ها و جهان بینی‌های بشری روشنائی‌ها دارد و تاریکیها، روشنائیهایش
را همه ما می‌فهمیم، تاریکی‌هایش را شخصیت‌های بنیان‌گذار و اساتید آن مکتب‌ها
[مقداری از تاریکی‌ها هم در آینده روشن خواهد گشت] :

ور جوانی نیست می‌بندد ستیز بر هماندم تا بروز رستخیز
که مهان ما بدانند این جواب گرچه از ماشدنهان وجه صواب (۲)
۵۳- این يك تباهی است که با کشف واقعیات، به جهل خود اصرار بورزیم

وقتی که واقعیات کشف شد، به جهالت خود اصرار نوزید و نکوئید : من
يك عمر طولانی در این عقیده و معرفت، ورزیده شده‌ام، چگونه در برابر دلائل
تو، همه فرا گرفته‌هایم را دور بیاندازم و گفته‌های ترا بپذیرم و از سر بگیرم؟! -

خود نبینی تو دلیل ای جاه جو ور به بینی روی گردانی ازو
من سفر کردم در این ره شصت میل مر مرا گمراه گوئید این دلیل
گر نهم من گوش سوی آن شگفت امر او را هم ز سر باید گرفت
من در این ره عمر خود کردم گرو هرچه بادا باد ای خواجه برو (۳)

۵۴- اهمیت حیاتی مواد معیشت

مال و مواد اقتصادی هسته‌های حیات طبیعی بشر است، در شوره زار خود
کامگی‌ها تباهش نکنید. این مواد معیشت مانند تیغ برنده است، آنها را در دست
راهزنان پول پرست اجتماع نگذارید. مواد معیشت که با استهلاك حیات و انرژی‌های

(۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۳ سطر ۱۰

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۳ سطر ۲۹

(۳) - دفتر ششم صفحه ۴۱۲ سطر ۳۰

آن ، تحصیل میشود ، به منزله خون این انسانهاست ، این مواد را که خون حیات بخش انسانهاست ، بیازی نگیرید و به یغما نبرید ، تا بجنگ و پیکارهای تباه کننده مبتلا نشوید :-

مال تخم است و بهر شوره منه تیغ را در دست هر رهن مده (۱)



ای خوردند خون خلق از راه برد تا نیارد خون ایشان نبرد
مال ایشان خون ایشان دان یقین زانکه مال از زور آید دریمین (۲)

۵۵- يك قانون پايدار ماكياولي

اختلاف بیانداز و آقائی کن :

چون زبون کرد آن جهودك جمله را فتنه ای انگیخت از مکر و دهها
ساخت طوماری بنام هر یکی نقش هر طومار دیگر مسلکی (۳)

۵۶- گاهی سخن آتشی است که جهانی را میسوزاند و خاکستر میکند

تاریخ بشری شاهد هزاران بدبختی هائی است که ناشی از سخنان بی محاسبه

میباشد :-

ظالم آن قومی که چشمان دوختند وز سخن ها عالمی را سوختند (۴)
زانکه تاریکست هر سو پنبه زار در میان پنبه چون باشد شرار
ای زبان هم گنج بی پایان توئی ای زبان هم رنج بی درمان توئی (۵)

(۱) - دفتر اول صفحه ۷۲ سطر ۲۹

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۴۰ سطر ۲۳

(۳) - دفتر اول صفحه ۱۲ سطر ۱۱

(۴) - دفتر اول صفحه ۴۸ سطر ۱۳

(۵) - دفتر اول صفحه ۳۶ سطر ۹

۵۷- انسان‌هایی که بامستهلك ساختن حیات خود، امتیازاتی بدست می‌آورند، از نظر قدرتمندان امانت‌دارانی هستند که هر وقت بخواهند، می‌توانند آن امتیازات را در سلطه خود قرار بدهند و نه تنها پاداش برای آنان منظور نکنند، بلکه در بلاها و بدبختی‌ها غوطه ورشان سازند

بدانجهت که جوامع انسانی هنوز به منطق واقعی حیات دست نیافته‌اند، لذا هرگونه امتیازات انسانی در اختیار قدرتمندان قرار داده میشود :-

دانه باشی مرغکانت بر چندند غنچه باشی کودکانت بر کنند
هر که داد او حسن خود را در مزاد صد قضای بد سوی او رو نهاد
چشم‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها بر سرش بارد چو آب از مشک‌ها
دشمنان او را ز غیرت میدردند دوستان هم‌روزگارش می‌برند (۱)

۵۸- ماکیاوولی‌ها هرگونه حق را میتوانند قربانی باطل‌های خود بسازند
قدرتمندان جوامع با کلمات حق نما، دام در پیش پای ناتوانان می‌گسترانند :-

نام حقم بست نی آن رای تو نام حق را دام کردی وای تو
نام حق بستاند از تو داد من من بنام حق سپردم جان و تن (۲)

۵۹- خاصیت اساسی ظلم

ظلم بر دیگران، ظلم بر خویشان است :-

گفت خصم جان جان چون آمدم بر سر جان من لگنها میزدم (۳)
۶۰- ملاک وحدت انسان‌ها، ایده‌آل و هدف حیات آنها است، نه رنگ و زبان و نژاد

اختلاف در نژاد و رنگ پوست نمیتواند انسانها را از یکدیگر جدا کند،

(۱) - دفتر اول صفحه ۳۸ از سطر ۱۳

(۲) - دفتر اول صفحه ۴۸ سطر ۱۰

(۳) - دفتر اول صفحه ۵۰ سطر ۴

زیرا ملاك انسانیت هماهنگ بودن در هدف عالی حیات است :-

مرد حجی ، همره حاجی طلب	خواه هند و خواه ترك و یا عرب
منگر اندر نقش و اندر رنگ او	بنگر اندر عزم و در آهنگ او
گرسباهش و هم آهنگ تو است	توسپیدش دان که هم رنگ تو است
ور سفیداست و ورا آهنگ نیست	زوبیر کز دل مر او را رنگ نیست (۱)

۶۱- قدرت فعلی از آن من ، تاریخ گذشته از آن تو

با خاکهای پوسیده نیاکان برای خود تسلیمت ندهید و با یاد آوردن قدرتها و امتیازاتی که در تاریخ کهن پشت سر گذاشته و اکنون دستتان از آنها خالی است ، خود را فریب مدهید :-

اشتر و گاو و قچی در پیش راه	یافتند اندر روش بندگی گیاه
گفت قچ بخش ارکنیم این را یقین	هیچیک از ما نگردد سیر از این
لیک عمر هر که باشد بیشتر	این علف او را ست اولی گو بخور (۲)
گفت قچ با گاو و اشتر ای رفاق	چون چنین افتاد ما را اتفاق
هر یکی تاریخ عمر ابدان کنید	پیرتر اولیست باقی تن ز نید
گفت قچ مرج من اندر آن عهد	با قچ قربان اسماعیل بود
گاو گفتا بوده ام من سالخورد	جفت آن گاوم کش آدم جفت کرد
جفت آن گاوم کش آدم جد خلق	در زراعت بر زمین میکرد فلق
چون شنید از گاو و قچ اشتر شگفت	سرفرود آورد و آنرا بر گرفت
بر هوا برداشت آن بند قصیل	اشتر بختی سبک بی قال و قیل
که مرا خود حاجت تاریخ نیست	گاین چنین جسمی و عالی گرد نیست
خود همه کس داند ای جان پدر	که نباشم از شما من خردتر
داند این هر که ز اصحاب نهی است	که نهاد من فزونتر از شماست (۳)

-
- (۱) - دفتر اول صفحه ۵۸ از سطر ۲۴
(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۸۸ از سطر ۳۵
(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۸۹ از سطر ۵

۶۲- استبداد نابود کننده خود و دیگران

مشورت امری است ضروری :

امر شاور هم پیامبر را رسید گرچه رایش را نبد رائی مزید (۱)

۶۳- بررسی و تحقیق در تاریخ بشری ، يك عامل سازنده زندگی

از سرگذشت تاریخی بشر قواعد سازنده و عوامل ویرانگر را بیاموزید : -
در داستان شیر و گرگ و روباه که برای شکار رفتند. گاو کوهی و بز و خرگوشی را شکار نمودند . شیر نخست به گرگ دستور داد که این شکارها را میان ما تقسیم کن . گرگ گفت : ای شیر عزیز، گاو کوهی از آن شماست که بزرگتر از مائی . بز که حیوان متوسط است و من هم متوسطم ، از آن من . روباه از همه کوچکتر است ، لذا خرگوش هم از آن روباه میباشد. شیر خشمگین شد و گفت : چگونه جرأت کردی که با وجود من و در حضور من، کلمه من را بر زبان آوردی! شیر فوراً پنجه در مغز گرگ زد و گرگ در میان خون خود در غلطتید، سپس رو به روباه کرد و گفت : بیا جلو و این شکارها را تقسیم کن . روباه پیش آمد و گفت : ای شیر عزیز ، این گاو چربی را در چاشتگاه میل بفرمائید ، و بز برای ناهار جنابعالی است و خرگوش هم غذای شامگاهی حضرت عالی میباشد . شیر میگوید : ای روباه ، این عدالت را از که آموختی ؟

گفت ای شاه جهان از حال گورگ	از کجا آموختی این ، ای بزرگ
مرگ یاران در بالای محترز	عاقل آن باشد که عبرت گیرد از
که مر اشیر از پس آن گورگ خواند	روبه آندم بر زبان صد شکر راند
بخش کن این را، که بردی جان از او؟	گر مرا اول بفرمودی که تو
کرد پیدا از پس پیشینیان	پس سیاس او را که ما را در جهان
بر قرون ما ضیه اندر سبق	تا شنیدیم آن سیاستهای حق

(۱) - دفتر اول صفحه ۶۰ سطر ۳۶

تا که ما از حال آن گریان پیش همچو رو به پاس خود داریم پیش
 امت مرحومه زین رو خواندمان آن رسول حق و صادق در بیان
 استخوان و پشم آن گریان عیان بنگرید و پند گیرید ای مهان
 عاقل از سر بنهد این هستی و باد چون شنید انجام فرعونان و عاد(۱)

۶۴- همه چیز برای من ، اینست عدالت از دیدگاه قدرتمندان

دقت کنید که عدالت در نزد قدرتمندان چه معنا دارد؟ :-

گفت ای روباه عدل افروختی اینچنین قسمت ز که آموختی (۲)

ملاحظه میشود که وقتی که روباه همه شکارها را به شیر قدرتمند پیشکش کرد ، شیر آن را عدالت معرفی میکند !!!

۶۵- ادعای تکامل از یکطرف و بنیان صلح‌ها و جنگ‌ها روی خیالات،
 از طرف دیگر اگر توانستید این تناقض را حل کنید !

اگر این جنگ‌ها و صلح‌ها را که قدرتمندان در امتداد تاریخ برآه انداخته‌اند، درست مورد دقت قرار بدهیم ، خواهیم دید : همه آنها ریشه‌های خیالی و آرمان‌گیریهایی پست کودکانه دارند :-

با خیالی صلحشان و جنگشان با خیالی نامشان و ننگشان (۳)
 جنگ خلقان همچو جنگ کودکان جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مهان (۴)

۶۶- مفهوم کلی تقسیم کار، مقدمه‌ای بر دید اقتصادی آدم اسمیت

تقسیم کار يك پدیده ضروری اجتماعی است :-

هر که او در مکسبی پا می‌نهد یاری یاران دیگر می‌کند
 زانکه جمله کسب ناید از یکی هم درو گر هم سقا هم حایکی

(۱) دفتر اول صفحه ۶۲ از سطر ۱۷

(۲) - دفتر اول صفحه ۶۲ سطر ۱۷

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۷۱ سطر ۳۰

(۴) - دفتر اول صفحه ۶۸ سطر ۶

چون به انباز یست عالم بر قرار هر کسی کاری گزینند زان افتقار (۱)
 ۶۷- لازمه حق طلبی و واقعیت گرایی جدی بودن قیافه دارنده آن است
 اگر کسی با حق و واقعیت گام برمیدارد، چاپلوسی نمیکند و همواره
 گفتار و کردار او جدی است :-

مار موسی دیدد فرعون عنود مهلتش میخواست نرمی مینمود
 زیرکان گفتند بایستی که این تندتر گشتی چو هست اورب دین
 معجزه گر ازدها گر مار بد نخوت و خشم خدائی اش چه شد؟! (۲)

۶۸- اندیشه و آگاهی در تحركهای دسته جمعی

جمعیت ها در تحركهای جمعی قدرت آگاهی خود را از دست میدهند و
 آگاهی ها و اراده های مردم تحرك یافته از مغز رهبران آنان سرازیر میگردد.

آن یکی در خانه ای ناسگه گریخت ز در روی و لب کبود و رنگ ریخت
 صاحب خانه بگفتش خیر هست که همی لرزد ترا چون پیر دست؟
 واقعه چونست چون بگر یختی رنگ و رخساره بگو چون ریختی؟
 گفت بهر سخره شاه حرون خر همی گیرند مردم از برون
 گفت میگیرند خرای جان عم چون نه ای خر و ترا زین چیست غم؟
 گفت بس جدند و گرم اندر گرفت گر خرم گیرند هم نبود شگفت
 بهر خرگیری بر آوردند دست جد جد تمیز هم بر خاستست
 چونکه بی تمیز یا نمان سرورند صاحب خر را بجای خر برند (۳)

۶۹- هیچ قدرتی نمیتواند برای همیشه حق و حقیقت را ببوشاند

در برابر سلطه قدرتمندان، حق و حقیقت در زیر لحاف گفته میشود :-

شاه بادلقک همی شطرنج باخت مات کردش زود خشم شه بتافت
 گفت شه شه وان شه کبر آورش يك يك آن شطرنج میزد بر سرش

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۲۰ سطر ۲۷

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۳۲۰ سطر ۳۴

(۳) - دفتر پنجم صفحه ۳۲۲ از سطر ۲۵

که بگیر اینک شهت ای قلعبان
 دست دیگر باختن فرمود میر
 باخت دست دیگر و شه مات شد
 بر جهید آن دلک و درکنج رفت
 زیر بالشها وزیر شش نمود
 گفت شه هی هی چه کردی چیست این
 کی توان حق گفت جز زیر لحاف
 ای تومات و من ز زخم شاه مات

صبر کرد و گفت دلک الامان
 او چنان لرزان که عود از ز مهریر
 وقت شه شه گفتن و میقات شد
 شش نمود بر خود فکند از بیم تفت
 خفت پنهان تا ز خشم شه رهد
 گفت شه شه ، شه شه ، ای شاه گزین
 با چو تو خشم آور آتش سجاف
 میزنم شه شه ز زیر رختها (۱)

۷۰- برای انسان تکاپوگر ، موانعی که در مسیر ایجاد میگردد ، نه تنها او را متوقف نمیسازند ، بلکه بر قدرت او میافزایند .

بدون عبور نکاپوگرانه از دشواریها و سنگلاخهای طبیعت و درنده‌های انسان نما ، امید آگاهی و ورزیدگی در حیات فرد و اجتماع را توقع نداشته باشید :-

گفت مرغش پس جهاد آنکه بود
 از برای حفظ یاری و نبرد
 عرق مردی آنگهی پیدا شود
 کاین چنین رهزن میان ره بود
 بر ره نا ایمن آید شیر مرد
 که مسافر همره اعدا بود (۲)

۷۱- در هر حال که هستید ، به پیش حرکت کنید ، تا گذشت قطعات زمان شخصیت شما را متلاشی نسازد .

در گذشته هرگز میخکوب نشوید و حس نوگرانی خود را خاموش مسازید و واقعیات طبیعت و انسان را با داس زمان قطعه قطعه نکنید ، بر ویرانه‌های گذشته جندوار ناله سر ندهید ، به استقبال آینده بروید و نگذارید گذشت زمان شخصیت فردی و اجتماعی شما را پاره پاره کرده بهمراه خود به دیار یستی ببرد :-

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۳۸ از سطر ۷

(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۵۹ سطر ۳۳

هر نفس نو میشود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا (۱)



جان فشان ای آفتاب معنوی مرجهان کهنه را بنما نوی (۲)

متوجه باشید که داد و فغان و ناله‌های بدبینی و یأس آور را ، کسانی در این زندگانی برای می‌اندازند که از داشتن جان و دل آگاه محرومند ، اگر جان و دل آگاه داشته باشند ، همواره به پیش و آینده می‌نگرند و شکوفان میگردند ، نه به پشت سر و گذشته که از قطعه قطعه شدن شخصیت خود در نقاط زمان بنالند و افغان کنند .

ای جهان کهنه را تو جان نو از تن بیجان و دل افغان شنو (۳)



هین بگو که ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد ،
گرچه هر قرنی سخن نو آورد لیک گفت سالقان یاری کند (۴)



تازه میگیر و کهن را می‌سپار که هر امسالت فزونست از سه پار (۵)



کاروان در کاروان زین بادیه آید و گیرد و ثاق ما گرو چون پسر چشم خرد را بر گشاد جاده شاهست این ، زینسو روان لیک بنگر ما نشسته میرویم پس مسافر آن بود ای ره پرست
میرسد هر دم مسا و غادیه که رسیدم نوبت ما شد تو رو زود بابا رخت بر گردون نهاد وان از آنسو صادران و واردان می‌نبینی قاصد جای نویم که مسیر و روش در مستقبل است (۶)



-
- (۱) - دفتر اول صفحه ۲۵ سطر ۲۹
(۲) - دفتر اول صفحه ۴۵ سطر ۲۹
(۳) - دفتر اول صفحه ۳۷ سطر ۲۸
(۴) - دفتر سوم صفحه ۱۷۷ سطر ۲۹
(۵) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۲ سطر ۱۸
(۶) - دفتر ششم صفحه ۳۹۳ سطر ۱۷

هست هشیاری زیاد ما ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن بهر دو تا به کی پرگره باشی ازین هر دو چونی (۱)

۷۲- برای نادیده گرفتن تلخکامی‌های ناشی از رکود خویشتن، با سقوط
دیگران در بدبختی خود را تسلیت ندهید .

بدبخت آن فرد و اجتماعی که انرژی‌های حیات خود را بیهوده صرف کرده
خرمن خود را آتش زده است و بجای اینکه بکوشد تا نقص خود را بر طرف
بسازد، با کمال و روشنایی‌های فرد و اجتماع کمال یافته، به ستیزه و پیکار
برمیخیزد: -

زانکه هر بدبخت خرمن سوخته می نخواهد شمع کس افروخته
هین کمالی دست آور تا تو هم از کمال دیگران نقتی به غم (۲)

۷۳- يك حمله شدید بر حمایت کنندگان تنازع در بقاء

ناتوانان را از پای در نیاورید، زیرا مرده را دوباره کشتن امتیازی نیست
و بدانید که روزی هم فرا میرسد که مرده شما را زیر چنگال‌های خود خواهند
درید :

مرده‌اند ایشان و پوسیده فنا مرده کشتن نیست مردی پیش ما (۳)



ای که تو بر خلق چیره گشته‌ای در نبرد و غالبی آغشته‌ای
آن به قاصد منهزم گردستان تا ترا در حلقه می‌آرد کشان (۴)

(۱) - دفتر اول صفحه ۴۵ سطر ۱۹

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۵۸ سطر ۳۸

(۳) - دفتر سوم صفحه ۲۱۰ سطر ۲۵

(۴) - دفتر سوم صفحه ۲۱۱ سطر ۶

۷۴- اسلحه در دست دیوانه و توقع عدالت! تناقضی است حل ناشدنی

اسلحه را از دست دیوانگان بگیرید، یا دست‌های آنان را ببندید :-

و استان از دست دیوانه سلاح تا ز تو راضی شود عدل و صلاح
چون سلاحش هست و عقلش نی‌ببند دست او را، ورنه آرد صدگزند(۱)

۷۵- پهلوی به پهلوی حقوق حیات طبیعی، حقوقی هم برای ارواح آدمیان

ای جلادان چنگیز صفت جانهای آدمیان، بدانید که جانهای آدمیان
مانند اجسام آنان نکهبان دارد و بی‌جنایت‌های وارد شده بر جانها، اجرای کیفر
خواهد کرد :-

خشم و شعله نار از هواست چار میخ و هیبت دار از هواست
شحنه اجسام دیدی بر زمین شحنة احکام جان را هم بین (۲)

۷۶- شهر نشینان راهزنان روح، خود و دیگران، روستا نشینان گیج و
راکد، و فریاد تکامل تا فوق کهکشانشا!!

اگر میخواهید نتیجه قوانین موضوعه بشری و فعالیت رهبران معمولی را
درک کنید، دقتی در زندگانی دو نوع انسانها بنمائید: شهر نشینان راهزنان روح،
خویشتمن و ارواح دیگران، روستا نشینان گیج و راکد :

شهربان خود رهزنان نسبت به روح روستائی کیست؟ گیج بی فتوح (۳)
۷۷- غوطه‌وران در لجن خود خواهی ملاک ظلم و عدل را نخواهند فهمید

کسیکه خود مانند خس ناچیز اسیر هوی و هوس است، چگونه میتواند
ظالم را از مظلوم تشخیص بدهد!؟ -

ظالم از مظلوم کی داند کسی کاو بود سخره هوا همچون خسی (۴)

(۱) - دفتر اول صفحه ۲۳ سطر ۳۵

(۲) - دفتر ششم صفحه ۴۰۳ سطر ۲۷

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۴۷ سطر ۲۴

(۴) - دفتر سوم صفحه ۱۷۶ سطر ۴

۷۸- بوی قطرات خونی که ریخته میشود ، تحریکاتی در مشام انسانها
و اشک‌هایی در دیدگان وجدان آدمیان پدید می‌آورد .

جستجوها و حساسیت شدید وجدان‌های آدمیان دربارهٔ خون بنا حق ریخته
شده مقتضای داوری خداوندی است :

اقتضای داوری رب دین سر بر آرد از ضمیر آن و این
کان فلان خواه چه شد حالش چه گشت همچنانکه جوشد از گلزار کشت
جوشش خون باشد آن وا جست‌ها خارش دل‌ها و بحث و ماجرا (۱)

۷۹- هیچ عاملی ظرفیت حیوانهای انسان نما را مانند قدرت متلاشی نمیسازد.

قدرت و نیرومندی صبر و تحمل را نابود میسازد :-

زان غنا و زان غنی مردود شد که ز قدرت صبرها بدرود شد (۲)

۸۰- اگر میخواهید برچسب «انسان گرگ انسان است» را از پیشانی انسانها
بردارید ، به ساختن دوبارهٔ انسان اقدام کنید

اگر تعلیم و تربیت‌های سازنده انسانها را اصلاح نکند، انسان گرگ انسان
است و بس :-

آدمی خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان کم جو امان (۳)

دم دهد گوید ترا ای جان دوست تا چو قصایی کشد از دوست پوست (۴)

در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن ، کار بیگانه مکن (۵)

(۱) - دفتر سوم صفحه ۱۷۶ سطر ۳۸

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۹۰ سطر ۸

(۳) - دفتر دوم صفحه ۸۳ سطر ۱۸

(۴) - دفتر دوم صفحه ۸۳ سطر ۲۱

(۵) - دفتر دوم صفحه ۸۳ سطر ۲۴

۸۱- هر جریانی در عالم طبیعت و قلمرو انسانی کتابی است ، و هر پدیده‌ای
درسی .

جهان هستی کتابی است خواندنی ، اگر در تکاپوی زندگی آگاهانه حرکت
کنیم ، از هر پدیده‌ای که در سر راه ما قرار گرفته است ، حقایقی را دریافت
خواهیم کرد : -



گرچه مقصود از کتاب آن فن بود گر تو اش بالمش کنی هم میشود



بهر فرجه شد یکی تا گلستان فرجه او شد جمال باغبان
همچو اعرابی که آب از چه کشید آب حیوان از رخ یوسف چشید
رفت موسی کاتشی آرد بدست آتشی دید او که از آتش برست (۱)



گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان

۸۲- حرکت و تکاپو ابعاد آدمی را می‌گسترانند

هرچه تکاپو بیشتر کنیم، آگاهی‌های ما وسیعتر و عمیق‌تر خواهد گشت : -

اندکی جنبش بکن همچون جنین تا ببخشندت حواس نور بین (۲)

۸۳- در هر حال که هستید، به راه بیفتید ، به اندازه صمیمیتی که در تکاپو
بدست بیاورید ، مقصد خود را بشما نزدیک خواهد کرد

با تکاپو گران راه واقع‌یابی همراه شوید ، اگر هم در ابتدای کار علاقه و
قصد رسیدن به واقعیت را ندارید ، تدریجاً عشق به واقعیت پیدا خواهید کرد ،
زیرا خاصیت تکاپو همین است : -

(۱) - دفتر اول صفحه ۵۶ سطر ۱۹

(۲) - دفتر اول صفحه ۶۳ سطر ۲۶

کاذبی با صادقی چون شد روان آن دروغش راستی شد ناگهان
اندر آن صحرا که آن اشتر شتافت اشتر خود نیز آن دیگر بیافت (۱)



صدق تو آورد در جستن مرا جستم آورد در صدقی ترا (۲)

۸۴- زمینه اصلی حیات، کوشش و تلاش است که درهای بسته را به روی
شما باز خواهد کرد، و رکود و توقف مساوی مرگ است

در هر حال که هستید بکوشید و از بیکاری مانند سم قاتل اجتناب نمائید: -

دوست دارد یار این آشفته‌گی کوشش بیهوده به از خفتگی
اندر این ره میتراش و میخراش تادم آخر دمی فارغ مباش (۳)



گرچه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسف وار می باید دوید (۴)

۸۵- معرف واقعی آدمی با آن هدفی است که برای حیات خود انتخاب
کرده است و با آن هم‌تی است که برای وصول به آن هدف بدست
آورده است.

ملاك عظمت و حقارت فرد و اجتماع بر مبنای هدفی است که انتخاب نموده
برای وصول به آن حرکت میکند: -

مرغ را پر میبرد تا آشیان پر مردم همت است این را بدان
باز اگر باشد سپید و بی نظیر چونکه صیدش موش شد باشد حقیر

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۲۵ سطر ۱۰

(۲) - دفتر دوم صفحه ۱۲۵ سطر ۱۷
در این مضمون یک رباعی بسیار عالی منسوب
به سنائی است:

گر مرد رهی میان خون باید رفت از پای فتاده سرنگون باید رفت
تو پای به راه در نه و هیچ مگوی خود راه بگویند که چون باید رفت

(۳) - دفتر اول صفحه ۳۸ سطر ۶

(۴) - دفتر پنجم صفحه ۲۹۷ سطر ۱۴

ور بود جفدی و میل او به شاه او سرباز است منگر در کلاه
ور همی شیری خورد از مرده خر سگ بود او شکل شیری کم نگر (۱)

۸۶- برای پیدا کردن هدف حیات ، بدنبال سایه‌های خود ندوید

هدف عالی زندگی بالاتر از شئون و پدیده‌های خود زندگی است که مانند
سایه‌های آنست، لذا هدف حیات را از سایه‌هایش نمیتوان توقع داشت :-

لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را عرض؟! (۲)

۸۷- دریغا، ای کاش و اسفا ، بادهائی است که برای پراکندن نیروهای
خاکستر شده حیات وزیدن میگیرد .

بجای جبران علمی و عملی پلیدیها و نواقص گذشته ، با دریغا دریغا گفتن ،
خود را از وظیفه کنونی دور مسازید :-

این دریغاها خیال دیدن است از وجود نقد خود بپریدن است (۳)

۸۸- هیچ فردی در هیچ نقطه‌ای از تاریخ ، به طور مطلق به خواسته‌های
خود نمیرسد .

معمولا چنین است که امتیازات موقعی بدست آدمی میرسد که قدرت بهره برداری
آنها را از دست داده است :

کوزه بودش آب می نامد بدست آبر را چون یافت خود کوزه شکست
آن یکی خر داشت پالانش نبود یافت پالان گرگ خر را در بود (۴)

(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۵۴ سطر ۱

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۷۳ سطر ۱۹

(۳) - دفتر اول صفحه ۳۶ سطر ۱۴

(۴) - دفتر اول صفحه ۳ سطر ۱۲

۸۹- ماکیاولیست‌های جوامع با واقع نماهای فریبکارانه، انسانها را از واقعیت‌ها محروم کرده‌اند

فریبکاران جوامع بشری، با سخنان فریبنده خود حقایق را می‌پوشانند، آنقدر با تقلید از بلبل روی گل، نعره می‌زنند که مردم را از دیدار واستشمام خود کل محروم می‌سازند! این فریبکاران آنقدر حکایت می‌گویند که مردم و خودشان را به حکایت تبدیل می‌کنند :-

حرف گفتن بستن آن روزن است عین اظهار سخن پوشیدن است
بروای فریبکار :

بلبلانه نعره زن بر روی گل !! تا کنی مشغولشان از بوی گل
تا به قل مشغول گردد گوششان سوی روی گل نپرد هوششان
آری -

ما که خود را در سخن آغشته‌ایم از حکایت ما حکایت گشته‌ایم (۱)

۹۰- آن حقیقت را که با اهمیت حیاتی می‌نگرید، همواره در دیدگاه شما قرار می‌گیرد.

لذا غفلت و فراموشی و اشتباه معلول اهمیت ندادن به موضوع است :

وقت غارت خواب ناید خلق را تا نبر باید کسی زو دلق را
لا تو اخذ ان نسینا شد گواه که بود نسیان بوجهی هم گناه
زانکه استکمال تعظیم او نکرد ورنه نسیان در نیاوردی به رد
گرچه نسیان لابد و ناچار بود در سبب ورزیدن او مختار بود (۲)



(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۶۳ سطر ۵

(۲) - دفتر پنجم صفحه ۳۴۸ سطر ۱۴

دائماً غفلت ز گستاخی زهد که برد تعظیم از دیده رمد
 غفلت و نسیان بد آموخته که برد تعظیم گردد سوخته
 هیبتش بیداری و فطنت دهد سهو و نسیان از دلش بیرون جهد (۱)
 ۹۱- مسافت میان کره زمین تا فوق کهکشانها خیلی نزدیک تر از مسافت
 میان خود طبیعی و خود رشد یافته در یک انسان است

رهبران انسانیت بکوشند که در انسانها تحول ذاتی رو به کمال به وجود
 بیاورند و فاصله میان انسان و خود او را بردارند، مسافرت های فضائی آسان است: -

در صف معراجیان گریستی چون براقیت پر گشاید نیستی
 فی جو معراج زمینی تا قمر بلکه چون معراج کلکی تاشکر (۲)
 ۹۲- در مجرای اصلی حیات که مرکب از منفی پس از مثبت و مثبت پس
 از منفی است، همواره مثبت ها را در دیدگاه خود قرار بده

در گذرگاه کمال از نفی و فناء موقعیت گذشته دلتنگک مباش، زیرا تا از
 نفی ها نگذری به بقای تکاملی نخواهی رسید: -

تو از آن روزی که در هست آمدی آتشی یا خاک یا باد آمدی
 گر بدان حالت ترا بودی بقا کی رسیدی مگر ترا این ارتقا
 تازه می گیر و کهن را می سپار که هر امسالت فزونست از سه پار (۳)
 ۹۳- ای کاروانیان رو به یک مقصد، اختلاف راه ها نه تنها شما را از مقصد
 منحرف نمیکند، بلکه هر اندازه راه ها متعدد و متنوع باشد، دلیل عظمت
 هدف شما میباشد:

پله های تکامل بسیار گوناگون است: -

نردبان هالیست پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان
 هر گره را نردبانی دیگر است هر روش را آسمانی دیگر است

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۴۸ سطر ۱۲

(۲) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۵ سطر ۱۳

(۳) - دفتر پنجم صفحه ۱۹۲ سطر ۲

هر یکی از حال دیگر بی خبر ملک با پهنای بی پایان و سر (۱)
این در آن حیران که او از چیست خوش
و آن درین خیره که حیرت چیستش

۹۴- ای قهرمانان انسان ساز ، از جامعه ما بیرون بروید ! ما نمیخواهیم از
روی خاک برخیزیم ! ما نمیخواهیم ببینیم ! ما نمیخواهیم بشنویم !!

پیامبران و مصلحین سازنده تاریخ انسانیت ، چونان بازهائی هستند که در
میان جفدهای ویرانه نشین گرفتار میشوند : -

جرم او اینست کاو باز است و بس	غیرخوبی جرم یوسف چیست پس؟!
جغد را ویرانه باشد زاد و بوم	هستشان بر باز از آن خشم جهود
که چرا می یاد آری تو از آن	لاله زار و جو یبار و گلستان
یا چرا یادت بود از آن دیار	یا ز قصر و ساعد آن شهریار
در ره جفدان فضولی میکنی	فتنه و تشویش در می افکنی (۲)
که نمی باید مرا این نیکوئی	من بر نجم زین ، چه رنجه میشوی
لطف کن این نیکوئی را دور کن	من نخواهم چشم زودم کور کن

۹۵- برای شناخت حد وسط يك حقیقت ، نخست رابطه آن حقیقت را با
موضوعی که با آن مربوط است ، بشناسید ،

نسبیت حد متوسط ، -

گفت راه اوسط ارچه حکمتست	ليك اوسط نیز هم با نسبت است
آب جو نسبت به اشتر هست کم	ليك باشد موش را آن همچویم
هر که را باشد وظیفه چارنان	دو خورد یاسه خورد هست اوسط آن (۳)

(۱) - دفتر پنجم صفحه ۳۲۲ سطر ۳۴

(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۶۶ از سطر ۳۷

(۳) - دفتر دوم صفحه ۱۳۲ سطر ۳۷

۹۶- نامتناهی و نامحدود با ابتداء و وسط و انتهای حقیقی مشخص نمیشود

حد وسط حقیقی فقط در کمیت‌های محدود و متناهی است :-

این وسط در با نهایت میرود که مر آن را اول و آخر بود
اول و آخر بباید تا در آن در تصور گنجد اوسط در میان
بی نهایت چون ندارد دو طرف کی بود او را میانه منصرف (۱)

۹۷- حرکت و دگرگونی در همه اجزای هستی به کدامین ثابت‌ها مستند
میباشد ؟

رابطه متغیرها با ثابت‌ها :-

قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماهست آب آن آب نیست
عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم لیک مستبدل شد این قرن و امم
قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی بر فرار و بر دوام
شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار
پس بنایش نیست بر آب روان بلکه بر اقطار اوج آسمان (۲)

۹۸- من دو بار بیک رودخانه وارد نشدم

حرکت و تحول در ذات و تمام اجزای هستی :-

هر نفس نو میشود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو میرسد مستمری مینمایند در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شررکش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بجنبانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع مینمایند سرعت انگیزی صنع (۳)

(۱) - دفتر دوم صفحه ۱۳۳ سطر ۱

(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۹۹ از سطر ۸

(۳) - دفتر اول صفحه ۲۵ از سطر ۲۹

چرخ سرگردان که اندر جستجوست	حال او چون حال فرزندان اوست
که حضيض و که میانه گاه اوج	اندر و از سعد و نحسی فوج فوج
که شرف گاهی صعود و که فرح	که و بال و که هبوط و که ترح
حال امروزی به دی مانند نی	همچو جواندر روش کش بندنی
فکرت هر روز را دیگر اثر	شادی هر روز از نوعی دگر (۱)

۹۹- آنچه که گذشت دوباره بر نمیگردد

پس از حرکت و گردیدن به سوی تکامل ، برگشت به مرحله پست خلاف قانون است :

هیچ آئینه دگر آهن نشد	هیچ نان گندمی خرمن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد	هیچ میوه پخته با کوره نشد (۲)



از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شد	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
از ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیئی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پیران شوم	آنچه آن در و هم ناید آن شوم
پس عدم کردم چون ارغنون	گویدم انا الیه راجعون (۳)

۱۰۰- تحول جهان، انسان را که جزئی از آن است در مجرای تحول قرار داده است

حرکت تکاملی جهان هستی انسان را نیز در تحول قرار میدهد :-

همچو سنگ آسیا اندر مدار	روز و شب گردان و فالان بی قرار
گردشش بر جوی جویان شاهد است	تا نگویید کس که آن جورا کد است

(۱) - دفتر اول صفحه ۲۸ سطر ۱۶

(۲) - دفتر دوم صفحه ۹۹ سطر ۱۹ و ۲۰

(۳) - دفتر سوم صفحه ۱۹۹ سطر ۳۶ و ۳۸ و تسمه در صفحه ۲۰۰

گر نمی بینی تو جو را در کمین گردش دو لایب گردونی ببین
 چون قراری نیست گردون را از او ای دل اختر وار آرامی مجو
 گر زنی در شاخ دستی کی هلد هر کجا پیوند سازی بگسلد (۱)
 ۱۰۱- سیلاب تفکرات و اندیشه‌ها را به سود نتایج مطلوب، مورد آگاهی
 قرار بدهید و برای وصول به هدف آن را هدایت کنید

در جریان و موجات اندیشه، توقع نداشته باشید که بدون هدف گیری و
 حذف و انتخاب آگاهانه شما، آن جریان و موجات به نتیجه مطلوب برسند:

در روانی روی آب جوی فکر نیست بی خاشاک خوب و زشت ذکر
 او روان است و تو گوئی واقف است او دوان است و تو گوئی عاکف است
 گر نبودی سیر آب از خاکها چیست بروی نو به نو خاشاکها
 هست خاشاک تو صورتهای فکر نو به نو در میرسد اشکال بکر
 روی آب جوی فکر اندر روش نیست بی خاشاک محبوب و وحش (۲)

۱۰۲- تنازع در بقا و حل معمای آن

تنازع در بقاء يك جریان طبیعی است که در میان سکون ابتدائی (مواد و
 عناصر ناآگاه) و وحدت عالی در آهنگ هستی به کار افتاده است:

این جهان جنگ است کل چون بنگری ذره ذره همچو دین با کفری
 آن یکی ذره همی پرد به چپ و اندگر سوی یمین اندر طلب
 ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون جنگ فعلیشان بین اندر رکون
 جنگ فعلی هست از جنگ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان (۳)
 هست بی رنگی اصول رنگ‌ها صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها

(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۶۶ سطر ۱۳

(۲) - دفتر دوم صفحه ۱۲۹ سطر ۳۵

(۳) - دفتر ششم صفحه ۲۵۲ از سطر ۱۹

این جنگک نمین‌ها حتی در مراحل عالی نیز ادامه دارد :

ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف و حساب
چون ز ذره محو شد نفس و نفس جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
تا تدریجاً تعیین ذره بودن خود را از دست میدهد و رهسپار پیشگاه الهی
میگردد، در این هنگام :-

رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه ؟ از انا الیه راجعون
بنابراین :-

طرفه آن جنگی که اصل صلحهاست شاد آن کاین جنگ او بهر خداست (۱)
اگر جهان بینی‌های اصیل بخواهند تنازع‌کننده را به تعاون سازنده مبدل
بسازند، بایستی فعالیت‌های قدرت‌ها را به سود اتحاد عالی توجیه نمایند.

تنازع و تحول دو بعد دارند :- سر به بالا و سر به پایین. بعد سر به بالایش
را امثال هابس و نیچه و ماکیاوولی درک نمیکنند. :-

تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهانهای فراخ (۲)
مردسن را نیست جرمی‌ای عنود چون ترا سودای سر بالا نبود (۳)

۱۰۴- بیگانگی و فرار از خویشتن

بیماری بیگانگی از خود :-

نقش اگر خود نقش سلطان یاغنی ست صورت است از جان خود بی‌چاشنی ست
زینت او از برای دیگران باز کرده بیهده چشم و دهان

(۱) - دفتر ششم صفحه ۳۵۲ سطر ۲۲

(۲) - دفتر سوم صفحه ۱۸۲ سطر ۱۷

(۳) - دفتر سوم صفحه ۲۰۴ سطر ۳۷

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشاخته
 تو بهر صورت که آیی بیستی که منم این ، والله آن تو نیستی
 يك زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به حلق (۱)

۱۰۴- راه بازگشت به خویشتن

این تو کی باشی که تو آن اوحدی که خوش و سر مست و زیبا آمدی
 مرغ خویشی صید خویشی دام خویش صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
 جوهر آن باشد که قائم با خود است آن عرض باشد که فرع او شده است
 گر تو آدم زاده ای چون او نشین جمله ذریات را در خود ببین
 چیست اندر خم که اندر بحر نیست چیست اندر خانه کاندز شهر نیست

۱۰۵- پدیده موج را در جهان بینی به حساب بیاورید

نقش اساسی موج در جهان هستی . .

عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی (۲)
 هفت دریا اندر و يك قطره ای جمله هستی هاز موجش چکره ای (۳)
 دور گردون را ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان (۴)
 بحر و خدا نیست جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست (۵)

۱۰۶- من هم میدانم فهم و اندیشه و وهم جلوه های عالی از طبیعت است، من
 میگویم: راه تکاملی این جلوه ها و امواج را سد نکنید، تا انسان به حرکت
 خود به سوی کمال اعلا ادامه بدهد .

فهم و اندیشه و وهم و سایر پدیده های روانی ما امواج است :-

موج خاکی فکر و وهم و فهم ما است موج آبی صحو و سگراست و فناست (۶)



- (۱) - دفتر چهارم صفحه ۲۲۹ سطر ۸
 (۲) - دفتر اول صفحه ۲۵ سطر ۱۲
 (۳) - دفتر پنجم صفحه ۳۱۰ سطر ۲۸
 (۴) - دفتر پنجم صفحه ۳۴۴ سطر ۱۴
 (۵) - دفتر ششم صفحه ۳۸۲ سطر ۳۱
 (۶) - دفتر اول صفحه ۱۴ سطر ۱۰

- چون ز دانش موج اندیشه بناخت
از سخن و آواز آن صورت ساخت
حسها و عقلهاشان در درون
موج در موج لدینا محضرون (۱)
- ✽
- موج لشکرهای احوالت ببین
هر یکی بادیگری در جنگ و کین (۲)
- ✽
- موجهای تیز دریاهاى روح
هست صدچندان که بدطوفان نوح (۳)
- ✽
- در بلندی کوه فکرت کم نگر
که یکی موجش کند زیر و زبر (۴)
- ✽
- غرق حق خواهد که باشد غرق تر
همجو موج بحر جان زیر و زبر (۵)
- ✽
- خس نه‌ای دور از تورشک گوهری
در میان موج و بحر اولی تری (۶)
- ✽
- خیره گشتم، خیرگی هم خیره گشت
موج حیرت عقل را از سر گذشت (۷)
- ۱۰۷- امواج متلاطم صلح‌ها و جنگ‌ها را نادیده نگیرید.

امواج صلح و جنگ :-

- موج‌های صلح بر هم میزنند
سینه‌ها از کینه‌ها پر میکنند
موج‌های جنگ بر شکل دگر
مهرها را میکند زیر و زبر (۸)

« مباحث مربوط به تضاد در مثنوی » :- (۹)

- (۱) - دفتر اول صفحه ۷۱ سطر ۳۲
(۲) - دفتر ششم صفحه ۳۵۲ سطر ۲۸
(۳) - دفتر ششم صفحه ۳۷۳ سطر ۲۱
(۴) - دفتر چهارم صفحه ۲۰۷ سطر ۳
(۵) - دفتر اول صفحه ۳۶ سطر ۳۱
(۶) - دفتر ششم صفحه ۳۸۲ سطر ۳۱
(۷) - دفتر سوم صفحه ۱۶۹ سطر ۷
(۸) - دفتر اول صفحه ۵۲ سطر ۱۹
(۹) - برای مطالعه مباحث مربوط به این ابیات ، لطفاً به مجلد ششم « تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی » از صفحه ۵۱۰ تا صفحه ۶۰۳ مراجعه فرمائید

۱۰۸- معرفت کامل واقعیات بدون آشنائی با اضداد آنها امکان پذیر نیست

شناسائی اشیاء با اضداد :

شب نبد نور و ندیدی رنگ را
که نظر بر نور بود آنکه برنگ
پس نهانی‌ها بضد پیدا شود
دیدن نور است آنکه دید رنگ
پس به ضد نور دانستی تو نور
چون نمی‌پاید همی ماند نهان
زانکه ضد را ضد کند پیدا یقین
که ز ضدها ضدها آید پدید
غم چو آئینه است پیش مجتهد
بد ندانی تا ندانی نیک را
جز بضد ضدا همی نتوان شناخت
نقی ، ضد هست باشد بیشکی
آن جهان را دیده باشد پیش از آن

پس بضد آن نور پیدا شد ترا
ضد به ضد پیدا شود چون روم و رنگ
چونکه حق را نیست ضد پنهان بود
وین بضد نور دانی بیدرنگ
ضد ضد را مینماید در صدور
هر ضدی را تو به ضد آن بدان
زانکه با سرکه پدید است انگبین
در سویدا روشنائی آفرید
کاتدران ضد مینماید روی ضد
ضد را از ضد توان دید ای فتی
چون ببیند زخم بشناسد نواخت
تا ز ضد ضد را بدانی اندکی
تا بدان ضدا این ضدش گردد عیان (۱)

۱۰۹- طعم يك ضد را با چشیدن طعم ضد دیگر میتوانید بچشید

دریافت اشیاء بوسیله دریافت اضداد :-

جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت
چون چنین رفتی بدیدی صدگشاد
چون رهیدی دیدی اشکنجه دمار
بد ندانی تا ندانی نیک را
آدمی کی بو برد از بوی او

چون ببیند زخم بشناسد نواخت
چون شدی در ضد آن دیدی فساد
زانکه ضد از ضد گردد آشکار
ضد را از ضد توان دید ای فتی
چونکه خوی اوست ضد خوی او (۲)

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مجلد ششم صفحه ۵۱۰

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد ششم صفحه ۵۱۹

۱۱۰- برای شناسائی حصولی (انعکاس از نمود عینی) شناخت ضد عینی آن لازم است .

آن حقیقت که ضد ندارد قابل شناسائی نیست :-

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود	چونکه حق را نیست ضد پنهان بود
نور حق را نیست ضدی در وجود	تا به ضد او را توان پیدا نمود
بی ز ضدی ضد را نتوان نمود	وان شه بی مثل را ضدی نبود
ضد و ندش نیست در ذات و عمل	زان بپوشیدند هستی‌ها حل (۱)

۱۱۱- تفاعل اضداد با یکدیگر غیر از وحدت همه جانبه آنها است

دو ضد نمیتوانند عین یکدیگر بوده باشند :-

می‌گریزد ضدها از ضدها	شب گریزد چون بر افروزد ضیا
این پذیرفتی بماندی زاندگر	که محب از ضد محبوبست کر
عقل ضد شهو تست ای پهلوان	آنکه شهوت می تند عقلش مخوان
گوئی آن دل زین جهان پنهان بود	زانکه ظلمت با ضیا ضدان بود
ضد ضد را بود وهستی کی دهد؟!	بلکه زو بگریزد و بیرون جهد
ضد را با ضد ایناس از کجا؟!	با امام الناس نسناس از کجا؟! (۲)

۱۱۲- جریان طبیعی جنگ اضداد

اضداد با یکدیگر می‌جنگند :-

صد هزاران ضد را ضد می‌کشد	بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
هر دو سوزنده چو دوزخ ضد نور	هر دو چون دوزخ ز نور دل نفور
این تفانی از ضد آید ضد را	چون نباشد ضد نبود جز بقا

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد ششم صفحه ۵۲۰

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد ششم صفحه ۵۲۳

ضد ابراهیم گشت و خصم او و آندو لشگر کین گذار و جنگجو
پس بنای خلق بر اضداد بود لاجرم جنگی شدند از ضر و سود (۱)

۱۱۳- وحدت پس از تکاپو

هماهنگ شدن اضداد یا اتحاد اضداد برای سنتزها:

زندگانی آشتی ضد هاست	مرغ آن کاندرمیانشان جنگ خاست
صلح اضداد است عمر این جهان	جنگ اضداد است عمر جاودان
لطف حق این شیر را و گور را	الف داده است این دو ضد دور را
آن دو انبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلاف آن این
آن یکی کرباس در جو میزند	و اندگر انباز خشکش میکند
باز او آن خشک را تر میکند	گوئیا زاستیزه ضد بر می تند
لیک آن دو ضد استیزه نما	یک دل و یک کار باشد ای فتی
جمع ضدین از نیاز افتاد و ناز	باز در وقت تحیر امتیاز
حکمت این اضداد را بر هم بست	ای قصاب این گردان باگردن است
غوره و انگور ضدانند لیک	چونکه غوره پخته شد شد یار نیک (۲)



این تخالف از چه آید و از کجا وز چه زاید وحدت این اضداد را (۳)

۱۱۴- ما دو ضد مطلق نداریم

نسبیت اضداد:

از یکی رو ضد و یک رو متحد از یکی رو هزل و از یک روی جد (۴)

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد ششم صفحه ۵۲۹

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد ششم صفحه ۵۳۱ و ۵۳۲

(۳) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد ششم صفحه ۵۸۴ و

* (۴) - دفتر اول صفحه ۵۹ بیت ۱۲ (تفسیر و نقد و تحلیل صفحه ۵۹۴ جلد ۶)

۱۱۵- ضد در درون ضد خود

هرضدی حقیقتی مخالف یا ضد خود را در درون خود می‌پروراند .

که ز ضدها ضدها آید پدید در سویدا روشنائی آفرید
در عدم هست ، ای برادر چون بود ضد اندر ضد چون مکنون بود
ضد اندر ضد پنهان مندرج آتش اندر آب سوزان مند معج (۱)

بررسی و نقد مسائل مربوط به محتویات ابیات مولانا در باره تضاد را در
مجلد ششم تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی ، می‌توانید مطالعه فرمایید .

« مباحث مربوط به عقل و عاقل و معقول ،

۱۱۶- عقل کل هگل مطرح میشود

عقل کل زیربنای هستی است .

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پنهانست این دریای عقل
عقل بی پایان بود عقل بشر بحر را غواص باید ای پسر
عقل پنهانست و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی
اینجهان يك فكر تست از عقل کل عقل کل شاهست و صورتها رسل
کل عالم صورت عقل کل است اوست بابای هر آنک اهل قل است
چون کسی با عقل کل کفران فزود صورت کل پیش او هم سگ نمود
عقل کل سرگشته و حیران تست کل موجودات در فرمان تست
عذر خواه عقل کل و جان توئی جان جان و تابش مرجان توئی
زهره نی مرزهره را تا دم زند عقل کلش گر ببیند کم زند
عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان کزوی جداست
جزه تو از کل او کلی شود عقل کل بر نفس چون غلی شود
این سخن‌هایی که از عقل کل است بوی آن گلزار سرو و سنبل است

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد ششم صفحه ۵۴۰

عقل جزئی هس بود اما نژند	هس چه باشد عقل کل ای هوشمند
عقل کل کی گام بی ایقان نهد	چونکه قشر عقل صد برهان دهد
عقل جزوی میکند هر سو نظر	عقل کل را گفت مازاغ البصر
چون خران چشم بسته در خراس	پیش شهر عقل کلی این حواس
کی تواند دید وقت گفتگو!	عقل کل را از پس آئینه او
عقل کلی ایمن از ریب المنون	عقل جزئی گاه چیره گه نگون
تا چو عقل کل باطن بین شوی	جهدکن تا پیر عقل و دین شوی
جنبش این سایه زان شاخ گل است	جزو عقل این از آن عقل کل است
عقل تراز عقل و جان ترهم زجان	بی جهت دان عقل و علام البیان
جز به عقل و جان نجنبد نقش ها	صورت آمد چون لباس و چون عصا
عقل کلی را کند هم خیره سر	نعل های باژ گونه است ای پسر
عقل کل اینجاست از لایعلمون (۱)	کی بگنجد در مضیق چند و چون

تبصره: این ابیات بدانجهت گوشزد میشود که مولانا بنیادهای اصلی جهان بینی های گوناگون را دریافت نموده است، نه بجهت علمی محض بودن آنها

۱۱۷- روش های تعقلی معمولی مرحله ای از تعقل های والاتر است

مراتب عقل:

شهبوار عقل عقل آمد صفی	بند معقولات آمد فلسفی
بر مثال اشتران تا انتها	عقل عقلند اولیاء و عقلها
معدۀ حیوان همیشه پوست جوست	عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه	عقل دفترها کند یکسر سیاه
آدمی را عقل و جان دیگر است	غیر فهم جان که درگاو و خراست
هست جانی در ولی آن دمی (۲)	باز غیر عقل و جان آدمی

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد هفتم صفحه ۲۰۰ و ۲۰۱

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد هفتم صفحه ۲۰۹

۱۱۸- پدیدهٔ تعقل را در تنظیم هدفها و وسیله‌های خودخواهی خلاصه نکنید

تنوع عقل :-

نارهد زین عقل پر حرص و طلب صد هزاران عقل بیند بوالعجب (۱)

۱۱۹- اینست تکلیف اساسی پیشتازان جامعه :

عقول رشد نیافته را در تحت تعلیم و تربیت عقول رشد یافته و کامل باید

قرار داد :

باز عقلی کاو رمد از عقل عقل کرد از عقلی به حیوانات نقل
عقل کامل را قرین کن با خرد تا که باز آید خرد زان خوی بد
عقل جزء از کل پذیرا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی (۲)

۱۲۰- هرگز مانع فعالیت عقل نظری جزئی نباشید

اگر هم عقل نتواند وارد قلمروهای عالی تر شود، باز باید کوشید و عقل را

نباید کور ساخت :

قدر تو بگذشت از درك عقول عقل در شرح شما شد بوالفضول
گرچه عاجز آمد این عقل از بیان عاجزانه جنبشی باید در آن
گرچه رخنه نیست در عالم پدید خیره یوسف وار میباید دوید
دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به از خفتگی (۳)

۱۲۱- فعالیت‌های نامحدود مغز و روان را نباید با قالب‌گیری‌های عقل جزئی نظری محدود ساخت

عقل جزئی (نظری) بجهت محدودیت وسائل فعالیت، از خطا درامان نیست:

آن نمیدانست عقل پای سست که سبب دائم ز جو ناید درست
عقل تو از بس که باشد خیره سر هست عذرت از گناه تو بتر

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مجلد هفتم صفحه ۲۱۰

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی صفحه ۲۱۵ (جلد هفتم)

(۳) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی صفحه ۲۱۷ (جلد هفتم)

آنکه او افراشت سقف آسمان
 ای ندانسته تو شر و خیر را
 زین قدم وین عقل رو بزار شو
 زین نظر وین عقل ناید جز دوار
 عقل جزئی همچو برق است و درخش
 برق عقل ما برای گریه است
 عقل رنجور آردش سوی طبیب
 راند دیوان را حق از مرصاد خویش
 همچو آن مرد مفلس روز مرگ
 عقل کاذب هست خود معکوس بین
 اهل دنیا عقل ناقص داشتند
 عقل کان باشد ز دوران زحل
 تکیه بر عقل خود و فرهنگ خویش
 اعتمادی کرد بر تدبیر خویش

نو چه دانی کردن او را امتحان
 امتحان خود را کن آنکه غیر را
 چشم غیبی جوی و برخوردار شو
 پس نظر بگذار و بگزین انتظار
 در درختی کی توان شد سوی رخس
 تا بگرید نیستی در شوق هست
 لیک نبود در دوا عقلش مصیب
 عقل جزئی را ز استبداد خویش
 عقل را می دید او بی بال و برگ
 زندگی را مرگ پندارد یقین
 تا که صبح صادقش پنداشتند
 پیش عقل ما ندارد آن محل
 بود مان تا این بلا آمد به پیش
 که برم من کار خود با عقل خویش (۱)

۱۲۲- دیدگان عقل نظری جزئی تنها خطوط جهان هستی را می بیند

عقل جزئی تجربه گرا جز خطوط هستی چیزی را نمیتواند بخواند :

عقل را خط خوان این اشکال کرد
 تا بدانی کاسمانهای سمی
 تا دهد تدبیرها را زان نورد
 هست عکس مدارکات آدمی
 چرخ در گردش اسیر هوش ماست (۲)
 باده در جوشش گدای جوش ماست

و این همان مسأله است که ماکس پلانک در عبارات زیر میگوید :

« کمال مطلوب فیزیکدان، شناسائی جهان خارجی حقیقی است، با اینهمه،
 یگانه وسائل کاوش او، یعنی اندازه گیریهایش هرگز در باره خود جهان حقیقی

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی صفحه ۲۱۸ و ۲۱۹ (جلد هفتم)

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی جلد هفتم صفحه ۲۲۲ و ۲۲۳

چیزی باو نمی آموزند، اندازه‌ها برای او چیزی جز پیامهایی کم و بیش نامطمئن نیستند، یا به تعبیر «هلمهلتز» جز علامانی نیستند که جهان حقیقی به او مخابره میکند، سپس او بهمان طریقی که زبان شناس میکوشد تا سندی را که از بقایای تمدنی ناشناخته است بخواند، در صدد نتیجه گیری درمیآید. (۱)

۱۲۳- در این جهان هستی، بازی نمائشی وجود دارد که در نهایت جدی است. حرکت و تصرفات کودکان در اشیاء و اسباب بازیها، فعالیت های منطقی طبیعی است که آنانرا با طبیعت و انسانهای پیرامونشان آشنا میسازد، اگر چه در ظاهر خلاف عقل بوده و نمایش بازی دارد.

تا ز لعبت اندك اندك در صبا جانش گردد بایم عقل آشنا
عقل از آن بازی همی یابد صبی گرچه با عقلست در ظاهرابی
كودك دیوانه بازی کی كند ؟ جزء باید تا كه كل را پی كند (۲)

۱۲۴- اندیشه‌های سازنده را از چنگال سود پرستی‌ها نجات بدهید

تفکرات عقلانی رشد نیافته در خدمت سودجوئی و تقویت خود طبیعی در میدان تنازع در بقا است :

هم مزاج خورشده ست این عقل پست فکرش اینکه چون علف آرد بدست
عقل اسیر است و همی خواهد ز حق روزی بی رنج و نعمت بر طبق
عقل جزئی عقل استخراج نیست جز پذیرای من و محتاج نیست
نیز جوع و حاجتم از حد گذشت صبر و عقلم از تجوع یاوه گشت
تا بدین عقل آوری اذراق را زاندگر مفرش کنی اطباق را
عقل راه نا امید کی رود ؟ عشق باشد کان طرف بر سر دود

(۱) - « تصویر جهان در فیزیک جدید » تألیف ماکس پلانک ترجمه آقای مرتضی صابر

صفحه ۱۳۸

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی جلد هفتم صفحه ۲۲۹

لا ابالی عشق باشد نی خرد
 تاجران ساحران لا شیئی فروش
 خرم آن باشد که نفریبد ترا
 زانکه يك نوشت دهد با نیشها
 زر اگر پنجاه یا شصت دهد
 ژغزغ آن، عقل و مغزت را برد
 عقل آن جوید کز آن سودی برد
 عقلها را تیره کرده از فروش
 چرب و نوش دانه‌های این سرا
 که بکار در تو نیش ریشها
 ماهیا او گوشت در شصت نهد
 صد هزاران عقل را يك نشمرد (۱)

۱۲۵- هر گرد و غباری که در فضای درون بلند شود، ناچار بر چشم عقل نشیند

نمایلات مهار نشده وهوی و هوس و خودخواهی‌ها چشم عقل را کور میکند:
 زان ندائی کت ز دانش دور کرد
 رحم بر عیسی کن و بر خر مکن
 عقل تو مغلوب دستور هواست
 کاین هوا پر حرص و حالی بین بود
 عقل را دو دیده در پایان کار
 عقل ضد شهوتست ای پهلوان
 پیر عقلت کودکی خو کرده است
 حرص تازد بیهده سوی سراب
 حرص غالب بود و زر چون جان شده
 و ای آنکه عقل او ماده بود
 لاجرم مغلوب باشد عقل او
 از حریصی عاقبت نادیدنی است
 عاقبت بین است عقل از خاصیت
 عقلشان در عقل دنیا پیچ پیچ
 میل دنبه چشم عقلت کور کرد
 طبع را بر عقل خود سرور مکن
 در وجودت رهزن راه خداست
 عقل را اندیشه یوم‌الدین بود
 بهر آن گل می‌کشد او رنج خار
 آنکه شهوت می‌تند عقلش مخوان
 از جوار نفس کاندز پرده است
 عقل گوید نیک بین کاین نیست آب
 نعره عقل آن زمان پنهان شده
 نفس زشتش نر و آماده بود
 جز سوی خسران نباشد نقل او
 بر دل و بر عقل خود خندید نیست
 نفس باشد کاو نبیند عاقبت
 فکرشان در ترك شهوت هیچ هیچ

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی صفحه ۲۳۰ و ۲۳۱ (جلد هفتم)

عقل را افغان ز نفس پر عیوب
 ای خنک آنکس که عقلش نر بود
 عقل جزئی اش نر و غالب بود
 عقل گاهی غالب آید در شکار
 همچو بینی بدی بر روی خوب
 نفس زشتش ماده و مضطر بود
 نفس انثی را خرد سالب بود
 بر سگ نفست که باشد شیخ یار (۱)



نفس با نفس دگر چون یار شد
 هر که با ناراستان هم سنگ شد
 عقل جزئی باطل و بیکار شد
 در کمی افتاد و عقلش دنگ شد (۲)



عقل و ایمان را از این قوم جهول
 می خرد با ملک دنیا دیو غول (۳)
 ۱۲۶- در این دو سیر مخالف جسم و عقل دقت کنید

با اینکه از میانسالی بیالا بدن به ضعف و سستی میرود، عقل تقویت میگردد:
 پای پیر از سرعت ارچه باز ماند یافت عقل او دو پربر اوج راند (۴)
 ۱۲۷- تا از مجرای سوداگری خارج نشویم، عقل ما هم در معرض خرید
 و فروش خواهد بود

عقل رشد نیافته در معرض خرید و فروش قرار میگیرد:

عقل و ایمان را از این قوم جهول
 می خرد با ملک دنیا دیو غول (۵)
 ۱۲۸- آن قدر با پیچ و مهره ها و دندانهای تعقل بازی نکنید، زیرا آنها
 ساییده و هرز میشوند

فراوانی خطاهای عقول رشد نیافته، انسان را در مرز جنون قرار میدهد،
 یا آرزوی جنون را در مغز او وارد میسازد:

عقل را هم آزمودم من بسی
 او ز شر عامه اندر خانه شد
 زین سپس جویم جنون را مغرسی
 او ز ننگ عاقلان دیوانه شد

- (۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی جلد هفتم صفحه ۲۳۲ و ۲۳۳
 (۲) و (۳) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی جلد هفتم صفحه ۲۴۳ و ۲۴۶
 (۴) و (۵) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی صفحه ۲۴۶ (جلد هفتم)

او ز عار عقل کند تن پرست
 آزمودم عقل دور اندیش را
 رفت روبه گفت ای شه همتمی
 توبه او را بفن بر هم زنیم
 قاصداً رفتست و دیوانه شده ست
 بعد از این دیوانه سازم خویش را
 تا بپوشد عقل او را غفلتی
 ما عدو عقل و عهد روشنیم (۱)
 ۱۲۹- هنگامی ما میتوانیم از نتایج عالی عقل نظری بهره ور شویم که
 نگذاریم از قلمرو خودش تجاوز نماید

نگذارید عقل نظری از قلمرو فعالیت خود تجاوز نماید :

آب و روغن نیست مررو پوش را
 آنکه درعقل و گمان هستش حجب
 عقل جزئی آفتش و هم است وطن
 کشف این نز عقل کار افزا بود
 عقل دراک از فراق دوستان
 گریه او خنده او زان سریست
 آنچه او بیند نتان کردن مساس
 هست آن از بعد سی ساله جهاد
 هست آن سوی خرد صد مرحله
 عاشق از حق چون غذا یابد رحیق
 عقل جزئی عشق را منکر بود
 عقل جزء از رمز این آگاه نیست
 عقل را خود با چنین سودا چکار
 ای ببرده عقل هدیه تا اله
 عقل خود شحنه است چون سلطان رسید
 عقل سایه حق بود حق آفتاب
 راه حیلست نیست عقل و هوش را
 گاه پوشیده است گه بدریده حیب
 زانکه در ظلمات شد او را وطن
 بندگی کن تا ترا پیدا شود
 همچو تیرانداز بشکسته گمان
 زانچه وهم و عقل باشد زان بریست
 نز قیاس عقل و نز راه حواس
 عقل اینجا هیچ نتواند فتاد
 عقل را یاوه مکن اینجا هله (۲)
 عقل آنجا گم شود گم ای رفیق
 گرچه بنماید که صاحب سر بود
 واقف این سر بجز الله نیست
 کر مادر زاد را سرنا چکار
 عقل آنجا کمتر است از خاک راه
 شحنه بیچاره در گنجی خزید
 سایه را بی آفتاب او چه تاب!

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۴۷

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۵۰

عقل تو بگذشت از درك عقول
 ليك چون «من لم يذق لم يدر» بود
 کی شود کشف از تفکر این انا
 میفتد این عقل‌ها در افتقاد
 پس چه باشد عشق دریای عدم
 آن زمان چون عقلها در باختند
 عقلشان یکدم ستم ساقی عمر
 عقل لرزان از اجل وان عشق شوخ
 اژدهائی ناپدید و دلربا
 نیست از عاشق کسی دیوانه تر
 چیست آن جاذب نهان اندر نهان
 عقل محجوبست و جان هم‌زین کمین
 بیخشان از شاخ خندان روی تر
 بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
 عقل هر عطار کاهه شد ازو
 عقل گوید مر جسد را کای جماد
 جسم گوید من یقین سایه توام
 عقل گوید کاین نه آن حیرت سراسر

۱۳۰- اوهام و خیالات بی اساس نیرومندترین عقلها را از کار میاندازد

ضرورت حیاتی تفکیک فعالیت‌های عقلانی از اوهام و خرافات:

غرق گشته عقلهای چون جبال
 در بحار و هم و گرداب خیال
 بی محک پیدا نگردد وهم و عقل
 هردو را سوی محک کن زود نقل

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۵۴ و ۲۵۵

۱۳۱ - عقل قابل تجزیه نیست

اگر عقل آدمی به رشد مناسب خود برسد، دارای بساطتی میشود که قابل قطعه قطعه شدن نمیکردد عقل سلیم رسول خداوندی است نکذارید با توهمات تاریک شود.

عقل را گره‌ای سازد دو نیم همچو زر باشد در آتش او بسیم
گفت من عقلم رسول ذوالجلال حجة الله ام امان از هر ضلال
هست می‌های سعادت عقل را که بیابد منزل بی نقل را
تارهی از فکر و وسواس و حیل بی عقال عقل در رقص الجمل
بر خیال و خواب چندین رو کنی نیست عقلت را تسوئی روشنی
پیش و هم این گفت وعده دادن است عقل گوید مژده چه ؟ نقد من است (۱)

۱۳۲ - اگر پذیرش اصول يك مكتب، از روی تقلید بوده باشد، اظهار نظر محققانه در فروع آن معنائی ندارد.

عقلی که در اصول جهان بینی و ایده‌ئولوژی‌ها مقلد است، حتماً در فروع هم مقلد میباشد :

چون مقلد بود عقل اندر اصول دان مقلد در فروعش ای فضول (۲)

۱۳۳ - عقل هم قابل محاکمه است.

اگر از عقل پرسید که با چه دلیل میگوئی که راه تو صحیح است؟ اگر پاسخ بدهد که: خودم میگویم! این تکرار ادعا است (مصادره به مطلوب) که خود عقل آنرا باطل میداند، بنابراین، بطور قطع برای اثبات صحت راهی که عقل پیش میگیرد، عامل دیگری لازمست.

هست پنهان حاکمی بر هر خرد هر که را خواهد بفن از خود برد
صورت آید چون لباس و چون عصا جز به عقل و جان نجنبند نقش‌ها

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۵۲ و ۲۵۳

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۵۸

بی خبر بود او که آن عقل و فوآد
 يك زمان از وی عنایت بر کند
 ای که خاک تیره را تو جان دهی
 باز سوی عقل و تمییزات خویش
 نعمت حق را به جان و عقل ده
 ذره‌ای از عقل و هوش اربا من است
 چونکه مغز من ز عقل و هوش تهیست
 نی گناه اوراست که عقم ببرد
 یا مجیر العقل فتان الحجی
 ما اشتھت العقل مذ جننتنی
 بی ز تقلیب خدا باشد جماد
 عقل زیرک ابلهی‌ها میکند
 عقل و حس و روزی و ایمان دهی
 باز سوی خارج این پنج و شش
 فی به طبع پر ز حیر پر گره
 این چه سودا و پریشان گفتن است
 پس گناه من در این تخلیط چیست؟!
 عقل جمله عاقلان پیشش بمرد
 ما سواک للعقول مرتجی
 ما حسد الحسن مذ زینتنی (۱)

۱۳۴ - دو نوع اساسی عقل

عقل فطری (بالقوه) و عقل اکتسابی :

عقل دو عقلست اول مکسبی
 از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
 عقل تو افزون شود از دیگران
 لوح حافظ تو شوی در دور و گشت
 لوح حافظ تو باشی ز حفظ آن گران
 عقل دیگر بخشش یزدان بود
 چون ز سینه آب دانش جوش کرد
 چشمه آن در میان جان بود
 و رره نبش بود بسته چه غم
 نی شود گنده نه دیرینه نه زرد
 عقل تحصیلی مثال جویها
 کاو همی جوشد ز خانه دم بدم
 راه آبش بسته شد ، شد بینوا
 کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها
 تشنه ماند و زار با صد ابتلا
 از درون خویشان جو چشمه را
 تا رهی از منت هر ناسزا (۱)

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۶۲ و ۲۶۳

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۶۴

۱۳۵ - تعقل را نمیتوان در یک نوع و یک فعالیت منحصر کرد .

اختلاف عقول :

گفت از این ره کوره آوردی بیار	در خور فهم و عقول این دیار
همچو پرهای عقول انسیان	که بسی فرقتشان اندر میان
اختلاف عقلها از اصل بود	بر وفاق سنیان باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال	که عقول از اصل دارند اعتدال
این تفاوت عقلها را نیک دان	در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب	هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون ستاره آتشی	هست عقلی چون چراغ سرخوشی
عقل کاو عقل دگر را سخره کرد	مهره زو دارد و یست استاد نرد (۱)

۱۳۶ - عقول آدمیان یکدیگر را تعدیل یا تنزیل یا تصعید می کنند

تأثیر و نأثر عقول انسانها از یکدیگر

زانکه با عقلی چو عقلی جفت شد	مانع بد فعلی و بد گفت شد
گفت امت مشورت با که کنیم ؟	انبیا گفتند با عقل سلیم
عقل قوت گیرد از عقل دگر	پیشه گر کامل شود از پیشه گر
آشنائی عقل با عقل از صفا	چون شود هر دم فزون باشد ولا
عقل را با عقل یاری یار کن	امرهم شوری بخوان و کار کن
در مجالس میطلب اندر عقول	آنچنان عقلی که بود اندر رسول
زانکه عقل هر که را نبود رسوخ	پیش عاقل همچو سنگ است و کلوخ (۲)

۱۳۷ - مفاهیم و مسائلی که از بینشها و معرفت‌های معمولی تجاوز نماید ، راهی به سوی قلمرو فهم برین و تعقل‌های عالی ندارد .

تفاهم‌های معمولی انسانها با یکدیگر بوسیله عقل جزئی است :

گفت ازین ره کوره آوردی بیار	در خور فهم و عقول این دیار
پست میگویم باندازه عقول	عیب نبود این بود کار رسول

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۶۵ و ۲۶۶

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۶۷

بهر طفل نو پدر تسی تسی کند گر چه عقلش هندسه گیتی کند
گوهر معقول را محسوس کرد پیر بینا بهر کم عقلی مرد (۱)

۱۳۸ - دو نوع ناهشیاری

از آن ناهشیاری‌ها که عقل را مختل میسازد ، بپرهیزید ، اگر رشد مغزی شما بحدی رسیده است که بتوانید به قلمرو عالی حیرت والا و ناهشیاری و اندیشه‌ای فوق اندیشه‌های محدود کام بگذارید ، به حد اعلاى تعقل رسیده‌اید :

آنچنان مستی مباش ای بیخورد	که به عقل آید پشیمانی خورد
بلکه زان مستان که چون می‌میخوردند	عقل‌های پخته حسرت میبیرند
عقل بفروش و هنر حیرت بخر	رو به خواری نسی بخارا ای پسر
خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت	موج حیرت عقل را از سرگذشت
زین سر از حیرت گراین عقلت رود	هر سر مویت سر و عقلی شود (۲)
محرم این هوش جز بیهوش نیست	مرزبان را مشتری جز گوش نیست



چو در دل پای بنهادی بشد از دست اندیشه
میان بگشاد اسرار و میان بر بست اندیشه
به پیش جان در آمد دل که اندر خود مکن منزل
گر انجان دید مرجان را سبگ بر جست اندیشه
برست او از خود اندیشی چنان آمد ز بیخویشی
که از هر کس همی پرسد عجب خود هست اندیشه !
فلک از خوف دل کم زد و دست خویش بر هم زد
که از من کس نرست آخر چگونه رست اندیشه
چنین اندیشه را هر کس نهد دامی به پیش و پس
گمان دارد که در گنجد به دام و شصت اندیشه

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۷۸

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۸۳

چو هر نقشی که میجوید ز اندیشه همی روید
 تو هر نقش را مهرست خود بپرست اندیشه
 جواهر جمله ساکن بد همه همچون اماکن بد
 شکافید این جواهر را و بیرون جست اندیشه
 جهان کهنه را بنگر گهی فربه گهی لاغر
 که درد کهنه زان دارد که آبت است اندیشه
 که در دزه از آن دارد که تا شهزاده‌ای زاید
 نتیجه سربلند آمد چو شد سربست اندیشه
 چو دل از غم رسول آمد که بر دل جبرئیل آمد
 چو مریم از دوصد عیسی شدست آبت اندیشه (۱)

۱۳۹ - ارتباط و تأثیر و تأثر عقل و روح و حس

حس اسیر عقل و عقل اسیر روح و تأثیر آن سه در یکدیگر :

حس اسیر عقل باشد ای فلان	عقل اسیر روح باشد هم بدان
دست بسته عقل را جان باز کرد	کارهای بسته را هم ساز کرد
دست عقل آن حس بیکسو میبرد	آب پیدا میشود پیش خرد
چونکه دست عقل نگشاید خدا	حس فزاید از هوا بر آب ما
عقل از جان گشت با ادراک و فر	روح او را کی شود زیر نظر
عقل اثر را روح پندارد و لیک	نور خور از قرص خور دوراست نیک
لیک جان در عقل تأثیری کند	زان اثر آن عقل تدبیری کند
سایه‌هایی کان بود جویای نور	نیست گردد چون کند نورش ظهور
عقل کی ماند؟ چو باشد سر ره او	کل شیئی هالک الا وجهه
همچو جان باشد شه و صاحب چو عقل	عقل فاسد روح را آرد به نقل
عقل دشنام دهد من راضیم	زانکه فیضی دارد از فیاضیم

(۱) - دیوان شمس تبریزی صنعه ۸۶۰ و ۸۶۱ غزل ۲۲۹۷

مألدۀ عقلست نی نان و شوی نور عقلت ای پسر جان را غدی
دل چو بر انوار عقل پیر زد زان نصیبی هم به دودیده دهد (۱)

۱۳۰ - برای کشف هر یک از واقعیات راهی وجود دارد

یکه ترتیب جالب درباره نشان دادن راهای حیات و عقل و روح :

جسم ظاهر روح مخفی آمده است	جسم همچون آستین جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی تر بود	حس بسوی روح زوتر ره برد
جنبشی بینشی بدانی زنده است	این ندانی کاو ز عقل آکنده است
تا که جنبش‌های موزون سر کند	جنبش مسی را به دانش زر کند
زان مناسب آمدن افعال دست	فهم آید مر ترا که عقل هست
روح وحی از عقل پنهان تر بود	زانکه او غیب‌است و او زان سر بود
عقل احمد از کسی پنهان نشد	روح وحیش مدرک هر جان نشد
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز	در نیابد عقل کان آمد عزیز
که جنون بیند گهی حیران شود	زانکه موقوفست تا او آن شود
چون مناسب‌های افعال خضر	عقل موسی بود در دیدش کدر
نا مناسب مینمود افعال او	پیش موسی چون نبودش حال او (۲)

۱۳۱ - عقل میتواند بارقه‌های روح را چراغ فرا راه خود سازد

کو آن عقل که بتواند بارقه‌های روح را درک کند ؟ :

عقل ما کو ؟ تا ببیند شرق و غرب روح‌ها را میزند صدگونه برق (۳)

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۸۴ و ۲۸۵

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۸۷

(۳) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۹۱

۱۴۲ - دو نوع ارتفاع

ارتفاعات عقل را با ارتفاعات هندسی اشتباه نکنید :

این بلندی نیست از روی مکان این بلندیهاست سوی عقل وجان (۱)

۱۴۳ - به سوی هر بانگی کشیده شوید .

صداهاى تحريك كننده زياد است ، متوجه باشيد كه عقل را با صداهاى

بى اساس مضطرب نسازيد :

این سزای آنکه بی تدبیر عقل بانگ غولی آمدش بگزید نقل (۲)

۱۴۴ - دو صورت بر یک معنی

عقل و فرشته ملکوتی دو صورت از یک حقیقت اند :

چون ملک با عقل یک سر رشته اند بهر حکمت را دو صورت گشته اند

هم ملک هم عقل حق را واجدی هر دو آدم را معین و ساجدی (۳)

۱۴۵ - تقسیمی درباره شخصیت با ملاک عقل

انسان عاقل واقعاً خودش است ، شخصیت نیمه عاقل مرکب از خود و دیگران

است ، شخص فاقد عقل خود و شخصیتی ندارد :

عاقل آن باشد که آن با مشعله است او دلیل و پیشوای قافله است

پیرو نور خود است آن پیش رو تابع خویش است آن بیخویش رو

مومن خویش است و ایمان آوردید هم بآن نوری که جانش زو چرید

دیگری که نیم عاقل آمد او عاقلی را دیده کرد آن راه جو

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۹۶

(۲) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۲۹۸

(۳) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۳۰۱

دست در وی زد چو کور اندر دلیل
وان خری کز عقل جو سنگی نداشت
حق نداند نی قلیل و نی کثیر
غرقه اندر غفلت و در قال و قیل
میرود اندر بیابان دراز
شمع نی تا پیشوای خود کند
نیست عقلش تا دم زنده زند
مردۀ آن عاقل آید او تمام
عقل کامل نیست خود را مرده کن

تا بدو بینا شد و چست و جلیل
خود نبودش عقل و عاقل را گذاشت
می نجوید هم نذیر و هم بشیر
نگش آید آمدن خلف دلیل
گاه لنگان آید و گاهی بناز
نیم شمعی نی که نوری کد کند
نیم عقلی نی که خود مرده کند
تا بر آید از نشیب خود بیام
در پناه عاقلی زنده سخن (۱)

۱۴۶ - عقل آدمی پیشتر از سایر نیروهای مغزی است که اگر تقویت گردد، قدرت رهبری سایر نیروهای درونی را نیز بدست میآورد.

اگر عقل تقویت گردد، سایر نیروهای سازنده روانی هم بکار می افتند.

او همی جوشید از تف سعیر
عقل می گفتش حماقت با تو هست
عقل را باشد وفای عهدها
عقل را یاد آید از پیمان خود
چونکه عقلت نیست نیان میر تست
از کمی عقل پروانه خسیس
چونکه پرش سوخت توبه میکند
ضبط و درک و حافظی و یادداشت
آن ندامت از نتیجه رنج بود
حق اگر چه سر جنباند برون
که دو صد جنبیدن سر ارزد آن

عقل می گفتش الم یا تک نذیر ؟
با حماقت عهد را آید شکست
تو نداری عقل رو ای خریها
پردۀ نیان بدراند خرد
دشمن و باطل کن تدبیر تست
یاد نارد ز آتش و نار و حسیس
آز و نیانش بر آتش میزند
عقل را باشد که عقل آن را فراشت
نی ز عقل روشن چون گنج بود
پاس آن ذوقی دهد در اندرون
سر چنین جنباند آخر عقل و جان

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۳۰۹ و ۳۱۰

عقل را خدمت کنی در اجتهاد پاس عقل آنست کافزاید رشاد
از خرد غافل شود بر بد تند بعد از آن عقلش ملامت میکند
تو شدی غافل ز عقلت عقل نی کز حضور ستش ملامت کردنی
پس ترا عقلت چو اصطرب بود زان بدانی قرب خورشید وجود (۱)

از این مباحث علمی که مولانا در دو قلمرو انسانی و جهانی مطرح کرده است، به این نتیجه میرسیم که طرز تفکرات مولانا که معرفت‌های متنوعی را به وجود آورده است، واقع‌گرایانه بوده، با آنهمه وسعت دیدگاهی که داشته است، از خیال‌پردازی و پندارهای بی‌اساس‌گریزان بوده است، اگرچه در مواردی کاملاً استثنائی در تخیل و پندار هم فرو رفته است.

تاریخ : ۵۷/۱/۴

(۱) - تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد هفتم صفحه ۳۱۰ و ۳۱۱

بسمه تعالی

فهرست مطالب

شماره صفحه	عنوان
۵	انقلاب عمیق روایی مولانا جلال‌الدین محمد
۸	مقدمه‌ای برای شناخت واقعیت‌هایی که مولانا را به خود جلب کرده است
۱۰	سه عنصر اساسی جهان‌بینی: واقعیت، عوامل درک‌کننده، معرفت
۱۱	انواع واقعیت
۱۲	خواص واقعیت: (واقعیت دو خاصیت اساسی دارد)
۱۲	اقسام کیفیت ارتباط انسان با واقعیت
	با باز شدن ابعاد و استعداد‌های انسانی واقعیت‌های بیشتری برای
۲۰	انسان مطرح می‌گردد.
۲۲	سیستم جهان‌بینی مولانا
۳۳	محصول فعالیت‌های حس و عقل نظری از دیدگاه مولانا در قلمرو معرفت
۳۶	گروه‌های مختلفی که آثار مولانا را می‌خوانند
۳۷	مقدمه‌ای برای بیان عوامل جاذبیت گفته‌های مولانا
۳۹	عوامل جاذبیت گفته‌های مولانا
۴۰	هستند یا هستم؟
۴۴	قلمرو عرفانی مولانا
۴۵	شور عرفانی مولانا حال و هیجان زودگذر نیست
۴۹	عرفان بارقه افزا
۵۱	جریان طبیعی دریافته‌های عرفانی و معانی با عظمت مولانا
۵۳	قلمرو معرفتی مولانا را نمیتوان با جهان‌بینی‌های سیستماتیک محدود ساخت
۵۵	۱ - مولانا و ایده‌تولوژی و جهان‌بینی اسلامی
۶۱	۲ - مولانا و حکمای هند
۶۳	۳ - مولانا و مکتب بودائیسیم
۶۴	آزادی واقعی از دیدگاه بودا
۶۵	در مکتب بودا سه قسم آلودگی مطرح است
۶۶	۴ - مولانا و مکتب اشراق افلاطونی

عنوان

شماره صفحه

- ۵ - مولانا و مکتب مشاء ارسطوئی ۶۷
- ۶ - مولانا و مکتب رواقیون ۶۹
- انواع گوناگون درک مشترک واقعیات ۷۴
- ۷ - مولانا و جهان بینیهای قرون وسطی : ۷۹
- الف - مولانا و سنت اوگوستین ۸۰
- ب - مولانا و بوناونتورا ۸۲
- ج - مولانا و سنت توما آکوین ۸۴
- ۸ - مولانا و مکتب نو افلاطونی ۸۷
- ۹ - مولانا و مکتب دکارت (کارتزیانسم) ۸۹
- ۱۰ - مولانا و ایده آلیسم برکلی ۹۴
- ۱۱ - مولانا و ایده آلیسم فیخته ۹۷
- ۱۲ - مولانا و فلاسفه رئالیست ۹۸
- سه دلیل قاطع برای رد ایده آلیسم ۱۰۴
- ۱۳ - مولانا و مکتب آگنوستی سیسم کانت ۱۰۶
- ۱۴ - مولانا و مکتب ضد آگنوستی سیسم ۱۱۵
- ۱۵ - مولانا و موندولوژی ۱۱۷
- ۱۶ - مولانا و مکتب تنازع در بقاء ۱۱۸
- ۱۷ - مولانا و مکتب دیالکتیک هگل ۱۲۳
- آیا جهان بینی مولانا معلول سیستم اجتماعی دوران خود بوده است ؟ ۱۲۵
- آیا مولانا ایده نولوژی خود را در محو ساختن اقتدار اعراب بکار برده است ؟ ۱۳۱
- مولانا و سیستم حکومت ۱۳۲
- تضاد و حرکت از دیدگاه مولانا و روش دیالکتیک هگل ۱۴۹
- جبر و اختیار از دیدگاه مولانا و دیالکتیک ۱۶۲
- ۱۸ - مولانا و مکتب پراگماتیسم (اصالت عمل) ۱۶۹
- ۱۹ - مولانا و مکتب اگزیستانسیالیسم ۱۷۵
- آیا مولانا جلال الدین تفکرات فانتزی دارد ؟ ۱۸۴
- مسئله یکم - تحلیل کلی در فعالیتهای مغزی و روانی مولانا ۱۸۸
- مسئله دوم - آیا دلیل علمی داریم که معرفتهای متنوع مولانا و امثال او به ابعاد اصیل درون او مستند نبوده و خیالات محض است ! ۱۹۰

نمونه‌هایی از نگرشها و معرفت‌های علمی مولانا :

- ۱ - مولانا با بینش دقیق کمپلکسها (عقده‌های روانی) و آثار آنها را مطرح میکند
۱۹۳
- ۲ - مولانا نیروی جاذبه کیهانی را مطرح میکند
۱۹۵
- ۳ - گویا صدای انفجار ذرات اتمی به گوش مولانا رسیده بود
۱۹۵
- ۴ - تنها کار است که اسرار نهانی موجودیت انسان را باز میکند
۱۹۶
- ۵ - هنگامی که هدف منطقی را تشخیص دادید ، راه بیفتید و از عوامل مزاحم نهراسید
۱۹۶
- ۶ - پیش به سوی تکامل
۱۹۷
- ۷ - اندیشه موج مغزی است
۱۹۷
- ۸ - اجزای زیر بنائی جهان
۱۹۸
- ۹ - انسان محوری
۱۹۸
- ۱۰ - عناصر رسوب یافته در سطح عمیق روان
۱۹۹
- ۱۱ - نقش بازی با الفاظ در مجرای تنازع در بقاء
۱۹۹
- ۱۲ - عامل روانی خودکشیها
۲۰۰
- ۱۳ - از خود بیگانگی (الیناسیون)
۲۰۰
- ۱۴ - گریز از هشیاری و هستی و آزادی
۲۰۰
- ۱۵ - واقعیتی که آغاز و انجام ندارد ، حد وسط حقیقی ندارد
۲۰۱
- ۱۶ - نغمه‌ها و بانگ‌های درونی
۲۰۱
- ۱۷ - این نغمه‌ها و بانگ‌ها اصالت دارند و با نامگذاری آنها با « وازدگیهای غرایز » خود را فریب ندهید
۲۰۱
- ۱۸ - برای تنظیم سازمان شخصیت باید تضادهای درونی را بشناسید
۲۰۲
- ۱۹ - سرعت نور
۲۰۲
- ۲۰ - اساسی‌ترین اصل روانکوی
۲۰۳
- ۲۱ - سرکوب شدن بعضی از غرایز ، عامل تقویت غرایز دیگر است
۲۰۳
- ۲۲ - آغاز موجودیت مستقل انسانی از اندیشه شروع میشود
۲۰۳
- ۲۳ - هر اندیشه‌ای که در مغزتان به جریان می‌افتد فوراً نور افکن
۲۰۴
- آگاهی را روی آن بیندازید

- ۲۴- این قضیه (نمی بینم ، پس نیست) را برای نجات علم از سقوط
 ۲۰۴ طرد کنید
- ۲۵- از میدانم ها عبور کنید تا به میدانم های اصیل برسید
 ۲۰۵
- ۲۶- تفسیر علمی خوابهای طبیعی
 ۲۰۶
- ۲۷- آتمیسم منطقی
 ۲۰۶
- ۲۸- روانکوی دربارهٔ خویشتن
 ۲۰۶
- ۲۹- شناخت انسان بوسیلهٔ نقطه تمرکز اندیشهٔ او
 ۲۰۷
- ۳۰- منشأ سؤال را پیدا کنید
 ۲۰۷
- ۳۱- ابعاد جان آدمی و آگاهیهای او
 ۲۰۷
- ۳۲- با پراکندگی هوش دنبال شناخت کدام واقعیت میروید ؟ !
 ۲۰۷
- ۳۳- ای انسان ، ای دمی از هستی ، چگونه میتوانی هستی را بشناسی ؟
 ۲۰۸
- ۳۴- دانشهای حرفه ای کجا و شدن های تکاملی کجا ؟
 ۲۰۸
- ۳۵- شییی برای خود و شییی برای من
 ۲۰۸
- ۳۶- عقل جزئی با سرعت گرد و غبار براه می اندازد ولی آب روی
 آنها نمیپاشد
 ۲۱۰
- ۳۷- کاربرد حواس طبیعی چیست ؟
 ۲۱۰
- ۳۸- مسئولیت بزرگ ما دربارهٔ حواس و فعالیتهای آنها
 ۲۱۰
- ۳۹- با عشق به حس و محسوس ، عقل و معقول را از کار نیندازید
 ۲۱۰
- ۴۰- هر کسی در صندوق پندارهای خود ، عالمی برای خود ساخته است
 ۲۱۱
- ۴۱- پدیدهٔ تلقین و تجسیم
 ۲۱۱
- ۴۲- خیالات درونی سدی برای واقعیتها
 ۲۱۱
- ۴۳- آیا مردها هم مانند زنها ایام قاعدگی دارند ؟
 ۲۱۲
- ۴۴- نیم دانش اندوزان ، جهل خود را در زیر پردهٔ انکار و نفی مخفی میکنند
 ۲۱۲
- ۴۵- درد بی درمان تقلید
 ۲۱۲
- ۴۶- هرشادی اندوهی را میزاید و هراندوهی یکنوع شادی دنبال می آورد
 ۲۱۳
- ۴۷- نسبت واقعیتها در منطقه موضع گیری انسانها
 ۲۱۳
- ۴۸- جریان مستمر حیات و روان
 ۲۱۴
- ۴۹- گرایش به خدا ، برای استقلال حقیقی و تکیه بر تکامل خویشتن است
 نه برای رفع ترس و اضطراب
 ۲۱۵

- ۵۰- قدرت خلاقه اراده ۲۱۵
- ۵۱- هر وجودی تشخص جداگانه‌ای برای خود دارد ۲۱۵
- ۵۲- دو تکیه‌گاه، مشهور برای فرار از تلاش برای کشف واقعیات ۲۱۶
- ۵۳- این یک تباهی است که با کشف واقعیات، به جهل خود اصرار بورزیم ۲۱۶
- ۵۴- اعمیت حیاتی مواد معیشت ۲۱۶
- ۵۵- یک قانون پایدار ماکیا ولی ۲۱۷
- ۵۶- گاهی سخن آتشی است که جهان را می‌سوزاند و خاکستر میکند ۲۱۷
- ۵۷- انسانهایی که با مستهلک ساختن حیات خود، امتیازاتی بدست می‌آورند، از نظر قدرتمندان امانت‌دارانی هستند که هر وقت بخواهند میتوانند آن امتیازات را در سلطه خود قرار بدهند و نه تنها پاداش برای آنها منظور نکنند بلکه در بلاها و بدبختیها غوطه ورشان سازند ۲۱۸
- ۵۸- ماکیا ولیها هرگونه حق را میتوانند قربانی باطلهای خود بسازند ۲۱۸
- ۵۹- خاصیت اساسی ظلم ۲۱۸
- ۶۰- ملاک وحدت انسانها، ایده‌آل و هدف حیات آنها است، نه رنگ و زبان و نژاد ۲۱۸
- ۶۱- قدرت فعلی از آن من، تاریخ گذشته از آن تو ۲۱۹
- ۶۲- استبداد نابودکننده خود و دیگران ۲۲۰
- ۶۳- برزی و تحقق در تاریخ بشری، یک عامل سازنده زندگی ۲۲۰
- ۶۴- همه چیز برای من، این است عدالت از دیدگاه قدرتمندان! ۲۲۱
- ۶۵- اندامی تکامل از یک طرف و بنیان صلحها و جنگها روی خیالات، از طرف دیگر، اگر توانستیم این تناقض را حل کنیم! ۲۲۱
- ۶۶- مفهوم کلی تقسیم کار مقدمه‌ای بر دید اقتصادی آدام اسمیت ۲۲۱
- ۶۷- لازمه حق طلبی و واقعیت‌گرایی، جدی بودن قیافه دارنده آنست ۲۲۲
- ۶۸- اندیشه و آگاهی در تحریک‌های دسته جمعی ۲۲۲
- ۶۹- هیچ قدرتی نمیتواند برای همیشه حق و حقیقت را بیوشاند ۲۲۲
- ۷۰- برای انسان تکاپوگر، موانعی که در مسیر او ایجاد میگردند، نه تنها او را متوقف نمیسازند، بلکه بر قدرت او می‌افزایند ۲۲۳

- ۷۱- در هر حال که هستید ، به پیش حرکت کنید ، تا گذشت قطعات زمان
 شخصیت شما را متلاشی نسازد ۲۲۳
- ۷۲- برای نادیده گرفتن تلخکامیهای ناشی از رکود خویشتن ، با سقوط
 دیگران در بدبختی ، خود را تسلیت ندهید ۲۲۵
- ۷۳- یک حملهٔ شدید بر حمایت کنندگان تنازع در بقاء ۲۲۵
- ۷۴- اسلحه در دست دیوانه و توقع عدالت ! تناقضی است حل ناشدنی ۲۲۶
- ۷۵- پهلو به پهلو ی حقوق حیات طبیعی ، حقوقی هم برای ارواح آدمیان ۲۲۶
- ۷۶- شهرنشینان راهزنان روح خود و دیگران ، روستا نشینان گنج و
 راکد ، و با اینحال فریاد تکامل تا فوق کهکشانشا !! ۲۲۶
- ۷۷- غوطه وران در لجن خود خواهی ملاک ظلم و عدل را نخواهند فهمید ۲۲۶
- ۷۸- بوی قطرات خونی که ریخته میشود ، تحریکاتی در مشام انسانها و
 اشکهایی در دیدگان و اضطرابی در وجدان آدمیان پدید می آورد ۲۲۷
- ۷۹- هیچ عاملی ظرفیت حیوانهای انسان نما را مانند قدرت متلاشی نمیسازد ۲۲۷
- ۸۰- اگر میخواهید بر چسب « انسان گرگ انسان است » را از پیشانی
 انسانها بردارید ، به ساختن دوبارهٔ انسان اقدام کنید ۲۲۷
- ۸۱- هر جریانی در عالم طبیعت و قلمرو انسانی کتابی است و هر پدیده‌ای درسی ۲۲۸
- ۸۲- حرکت و تکاپو ابعاد آدمی را میگستراند ۲۲۸
- ۸۳- در هر حال که هستید براه بیفتید ، باندازهٔ صمیمیتی که در تکاپو
 بدست بیاورید ، مقصد خود را بشما نزدیک خواهد کرد ۲۲۸
- ۸۴- زمینهٔ اصلی حیات ، کوشش و تلاش است که درهای بسته را بروی شما
 باز خواهد کرد ، و رکود و توقف مساوی مرگ است ۲۲۹
- ۸۵- معرف واقعی آدمی با آن هدفی است که برای حیات خود انتخاب
 کرده است ، و با آن همتی است که برای وصول به آن هدف به دست
 آورده است ۲۲۹
- ۸۶- برای پیدا کردن هدف حیات ، بدنبال سایه های خود ندوید ۲۳۰
- ۸۷- دریغا ، ایکاش و اسفا ، بادهائی است که برای پراکندن نیروهای
 خاکستر شدهٔ حیات وزیدن میگیرد ۲۳۰
- ۸۸- هیچ فردی در هیچ نقطه‌ای از تاریخ بطور مطلق بخواسته های
 خود نمیرسد ۲۳۰

- ۸۹- ماکیا ولیست های جوامع با واقع نماهای فریبکارانه انسانها را از
 ۲۳۱ واقعیتها محروم کرده اند
- ۹۰- آن حقیقت را که با اهمیت حیاتی می نگرید ، همواره در دیدگاه شما
 ۲۳۱ قرار میگیرد
- ۹۱- مسافت میان کره زمین تا فوق کهکشانشا خیلی نزدیکتر از مسافت
 ۲۳۲ میان خود طبیعی و خود رشد یافته در یک انسان است
- ۹۲- در مجرای اصلی حیات که مرکب از منفی پس از مثبت و مثبت
 ۲۳۲ پس از منفی است ، همواره مثبت ها را در دیدگاه خود قرار بده
- ۹۳- ای کاروانیان رو بیک مقصد ، اختلاف راهها نه تنها شما را از
 مقصد منحرف نمیکند ، بلکه هر اندازه راهها متعدد و متنوع باشند ،
 ۲۳۲ دلیل عظمت هدف شما میباشد
- ۹۴- ای قهرمانان انسان ساز از جامعه ما بیرون بروید ! ما نمیخواهیم از
 ۲۳۳ روی خاک برخیزیم ! ما نمیخواهیم ببینیم ! ما نمیخواهیم بشنویم ! !
- ۹۵- برای شناخت حد وسط یک حقیقت ، نخست رابطه آن حقیقت را با آن
 ۲۳۳ موضوعی که مربوط است ، بشناسید
- ۹۶- نامتناهی و نامحدود با ابتداء و وسط و انتهای حقیقی مشخص نمیشود
 ۲۳۴
- ۹۷- حرکت ودگرگونی در عمه اجزای هستی به کدامین ثابتها مستند میباشد ؟
 ۲۳۴
- ۹۸- من دوبار بیک رودخانه وارد نشدم
 ۲۳۴
- ۹۹- آنچه که گذشت دوباره بر نمیگردد
 ۲۳۵
- ۱۰۰- تحول جهان ، انسان را که جزئی از آنست در مجرای تحول قرار
 ۲۳۵ دانه است
- ۱۰۱- سیلاب تفکرات و اندیشه ها را به سود نتایج مطلوب ، مورد آگاهی
 ۲۳۶ قرار بدهید و برای وصول به هدف آن را هدایت کنید
- ۱۰۲- تنازع در بقا و حل معمای آن
 ۲۳۶
- ۱۰۳- بیگانگی و فرار از خویشتن
 ۲۳۷
- ۱۰۴- راه بازگشت به خویشتن
 ۲۳۸
- ۱۰۵- پندیده موج را در جهان بینی به حساب بیاورید
 ۲۳۸
- ۱۰۶- منم میدانم فهم و اندیشه و وهم جلوه های عالی از طبیعت است ،
 من میگویم : راه تکاملی این جلوه ها و امواج را سد نکنید ،
 ۲۳۸ تا انسان به حرکت خود به سوی کمال اعلا ادامه بدهد

عنوان

شماره صفحه

- ۱۰۷- امواج متلاطم صلحها و جنگها را نادیده نگیرید ۲۳۹
- ۱۰۸- معرفت کامل واقعیتها بدون آشنائی با اضداد آنها امکان پذیر نیست ۲۴۰
- ۱۰۹- طعم یک ضد را با چشیدن طعم ضد دیگر میتوانید چشید ۲۴۰
- ۱۱۰- برای شناسائی حصولی (انعکاس از نمود عینی) شناخت ضد عینی آن لازم است ۲۴۱
- ۱۱۱- تفاعل اضداد با یکدیگر غیر از وحدت همه جانبه آنها است ۲۴۱
- ۱۱۲- جریان طبیعی جنگ اضداد ۲۴۱
- ۱۱۳- وحدت پس از تکاپو ۲۴۲
- ۱۱۴- ما دو ضد مطلق نداریم ۲۴۲
- ۱۱۵- ضد در درون ضد خود ۲۴۳
- ۱۱۶- عقل کل هگل مطرح میشود ۲۴۳
- ۱۱۷- روشهای عقلی معمولی مرحله‌ای از تعللهای بالاتر است ۲۴۴
- ۱۱۸- پدیده تعقل را در تنظیم هدفها و وسیله‌های خود خواهی خلاصه نکنید ۲۴۵
- ۱۱۹- این است تکلیف اساسی پیشتازان جامعه ۲۴۵
- ۱۲۰- هرگز مانع فعالیت عقل نظری جزئی نباشید ۲۴۵
- ۱۲۱- فعالیتهای نامحدود مغز و روان را نباید با قالبگیریهای عقل جزئی نظری محدود ساخت ۲۴۵
- ۱۲۲- دیدگان عقل نظری جزئی تنها خطوط جهان هستی را می‌بیند ۲۴۶
- ۱۲۳- در این جهان هستی، بازی نمائی وجود دارد که در نهایت جدی است ۲۴۷
- ۱۲۴- اندیشه‌های سازنده را از چنگال سود پرستیها نجات بدهید ۲۴۷
- ۱۲۵- هر گرد و غباری که در فضای درون بلند شود ناچار بر چشم عقل نشیند ۲۴۸
- ۱۲۶- در این دو سیر مخالف جسم و عقل دقت کنید ۲۴۹
- ۱۲۷- تا از مجرای سوداگری خارج نشویم عقل ما هم در معرض خرید و فروش خواهد بود ۲۴۹
- ۱۲۸- آنقدر با پیچ و مهره‌ها و دندانه‌های تعقل بازی نکنید زیرا آنها سائیده و هرز میشوند ۲۴۹

- ۱۲۹- هنگامی ما میتوانیم از نتایج عالی عقل نظری بهره ور شویم
 ۲۵۰ که نگذاریم از قلمرو خودش تجاوز نماید
- ۱۳۰- اوهام و خیالات بی اساس نیرومندترین عقلها را از کار می اندازد
 ۲۵۱
- ۱۳۱- عقل قابل تجزیه نیست
 ۲۵۲
- ۱۳۲- اگر پذیرش اصول یک مکتب ، از روی تقلید بوده باشد ،
 ۲۵۲ اظهارنظر محققانه در فروع آن معنایی ندارد
- ۱۳۳- عقل هم قابل محاکمه است
 ۲۵۲
- ۱۳۴- دو نوع اساسی عقل
 ۲۵۳
- ۱۳۵- تعقل را نمیتوان در یک نوع و یک فعالیت منحصر کرد
 ۲۵۴
- ۱۳۶- عقول آدمیان یکدیگر را تعدیل یا تنزیل یا تصعید میکنند
 ۲۵۴
- ۱۳۷- مفاهیم و مسائلی که از بینشها و معرفتهای معمولی تجاوز ننماید
 ۲۵۴ راهی به سوی قلمرو فهم برین و تعقلهای عالی ندارد
- ۱۳۸- دو نوع ناهشیاری
 ۲۵۵
- ۱۳۹- ارتباط و تأثیر عقل و روح و حس
 ۲۵۶
- ۱۴۰- برای کشف هر یک از واقعیات راهی وجود دارد
 ۲۵۷
- ۱۴۱- عقل میتواند بارقه های روح را چراغ فراراه خود سازد
 ۲۵۷
- ۱۴۲- دو نوع ارتفاع
 ۲۵۸
- ۱۴۳- به سوی هر بانگی کشیده نشوید
 ۲۵۸
- ۱۴۴- دو صورت بر یک معنی
 ۲۵۸
- ۱۴۵- تقسیمی درباره شخصیت با ملاک عقل
 ۲۵۸
- ۱۴۶- عقل آدمی پیشتاز سایر نیروهای مغزی است که اگر تقویت گردد
 ۲۵۹ قدرت رهبری سایر نیروهای درونی را نیز بدست می آورد

فهرست اشخاص

شماره صفحه	نام اشخاص	شماره صفحه	نام اشخاص
۱۲۱،۱۱۹	توماس هابز	۱۲۷	آباقا خان (مغول)
۱۶۹	جان دیوئی	۱۹۴	آدلر
۶۲	جلالی نائینی	۸	آرسن نظریان
۱۶۹	چارلز پیرس	۲۶	آلبرت اینشتین
۱۱۸،۱۱۷	چوردانو برونو	۱۸	آمانیوس ساکاس
۱۳۲،۵۶	حاج ملاهادی سبزواری	۱۹۶،۶۱	ابن خلدون
۱۲۷	حسام الدین چلبی	۶۱	ابن رشد
۱۰۸،۹۰،۸۹	دکارت	۶۱	ابن سینا
۱۷۷	دورکیم	۶۱	ابن هیثم بصری
۷۲	دیوید هیوم	۹۱	ابو حامد غزالی
۱۹۶،۱۱۷	ذیمقراطیس (دموکریٹ)	۷۹	ابوالعلاء معری
۱۶	روننگن	۱۱۷	اپیکور
۶۹	زینو رواتی قبرسی	۸،۷	اریک فروم
۱۷۸،۱۷۶،۱۷۵	ژان پل سارتر	۷۶،۷۵،۶۸،۶۷	ارسطو
۱۷۹		۱۹۶،۷۸	
۱۶۹	ژرژ مید	۷۸،۷۵،۶۶	انفلاطون
۱۱۲	سلطان محمود	۷۶	بارتلمی سنت هیلر
۸۰	سنت اوگوستین	۶۱	البتانی
۸۴	سنت توما اکوین	۸۷	برتراند راسل
۱۷۵	سورن کی یرکگارد	۱۰۲،۹۶،۹۴	برکلی
۱۲۷،۵۶،۶،۵	شمس الدین تبریزی	۶۳	بودا
۱۵۳،۶۸	صدرالمآلهین شیرازی	۸۲	بوناوئتورا
۱۲۵	طبری (احسان)	۶۲	تاراچند

شماره صفحه	نام اشخاص	شماره صفحه	نام اشخاص
۶۲	محمد دارا شکوه	۱۳۳،۵۷	علی بن ابیطالب (ع)
۱۲۷	معین الدین پروانه	۱۷۰	علی شریعتمداری
۱۳۵	موسی (ع)	۶۱	فارابی
۶۱	موسی خوارزمی	۱۳۸	فرعون
۱۲۴	میرزا فتحعلی آخوندزاده	۲۰۱،۱۹۴	فروید
۷۲	نظامی گنجوی	۸۹،۸۷	فلوئین
۱۴	نیلز بوهر	۷۹	فیثاغورس
۲۱۴،۱۹۶،۱۸۵	هراکلید	۱۰۲،۹۷	فیخته
۱۲۵،۱۲۴،۱۲۳،۷۱،۷۰	هگل	۱۶	فیلیسین شاله
۲۴۳،۱۸۵،۱۴۹		۱۱۳،۱۰۷،۱۰۶،۱۷	کانت
۱۷۴،۱۷۳،۱۶۹	ویلیام جیمس	۱۱۸،۱۱۷،۱۰۸،۷۹	لایب نیتز
۸۱،۸۰	یوسف کرم	۱۷۶،۱۷۵	مارتین هایدگر
۱۹۴	یونگ	۲۴۷،۲۴۶	ماکس پلانک
		۲۱۷	ماکیا ولی



