

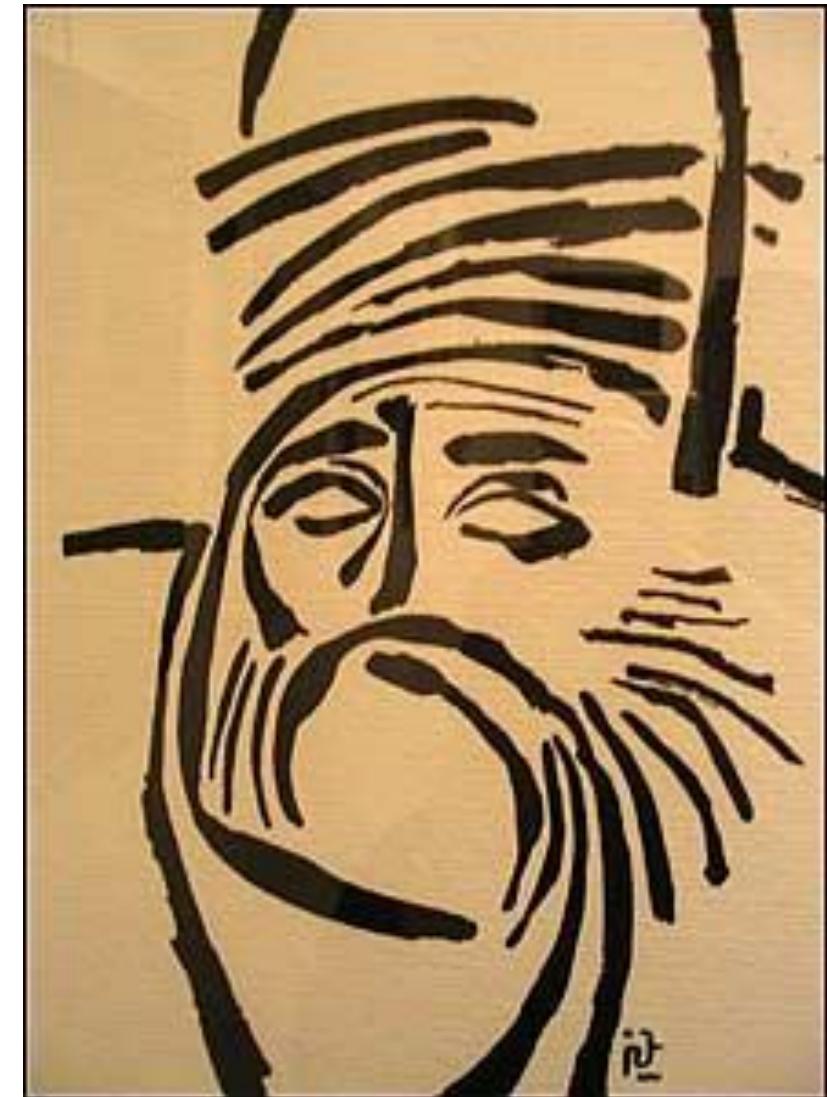


کتابخانه «به سوی آینده»

مولوی

هکلِ شرق

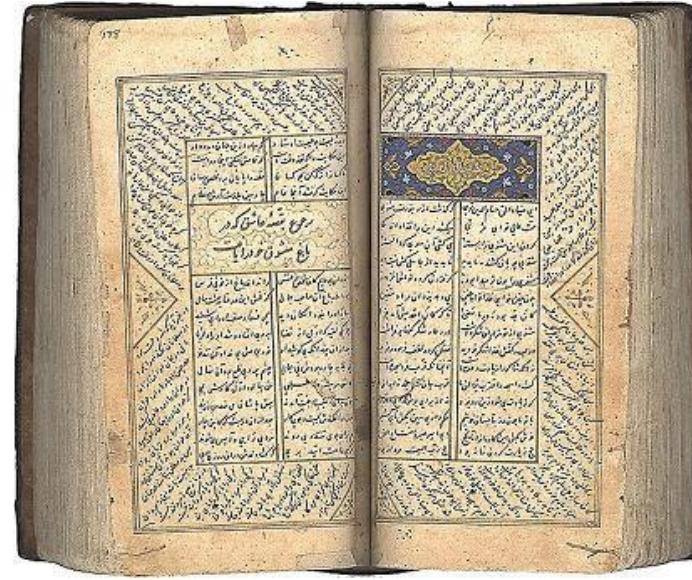
كتب فلسفی



@philosophic_books

پیچی از خدمتِ محرومان، سر

بشکنی ای قلم، ای دست، اگر



مقدمه:

بنابر آنچه روش محققین دانشور و مبصرین موشکافت است بیان هر مفهومی را باید از نخستین نقطه پیدایش شروع کرده و موضوعات مربوطه بعدی را مانند سلسله زنجیری بی دربی منسوب به یکدیگر به رشته‌ی کلام درآورد.

با توجه به موضوع فوق، لازم دانستم که بر سبیل مقدمه، تفاوت بین دو طرز تفکر را آنطور که مفهوم نظر عامه گردد با بیانی ساده خاطر نشان سازم گرچه موضوعی پیش پا افتاده است و همه به خوبی در حدود توانایی فهم خود آنرا فهمیده اند، لکن نظر به اینکه این نوع کلمات ساده اغلب در طی بیان، مطلب را خشن و نامطبوع جلوه میدهد و باعث کدورتی‌های سنگین می‌گردد که اکثر اوقات دنباله‌ی کار را به مخاصمه می‌کشاند گمان میکنم تذکر شحالی از نتیجه نبوده، بلکه برای روشن شدن موضوع مفید واقع شود.



این مفهوم پیش پا افتاده ای که همه به نوبه خود آنرا شنیده اند و شاید در اطراف آن تحقیقاتی هم کرده اند و تا اندازه ای به آن آشنا هستند و موضوع مقدمه‌ی ما را در بردارد، دو کلمه خارجی میباشد که به رسم نام بر دو نوع تفکر عالم گردیده، این دو کلمه که یکی یونانی و دیگری از زبان فرانسه گرفته شده، یکی فانتزی و دیگری رآل میباشد.

فانتزی کلمه‌ای است یونانی که در مفهوم عام به معنی تصور آمده و در مراحل دقیق بیان بر تصور ابتکاری که نقطه‌ی مقابل تصور اکتسابی می‌باشد اطلاق میگردد.

چون تصورات اکتسابی کپیه‌ی دقیقی از جریانات گذشته را معرفی نمی‌کند، بنابراین پای کمی از تصورات ابتکاری ندارد.

لذا بنابر تعریف اعم، فانتزی تصوراتی است که دائم از کلیه‌ی عناصر جداگانه قبلی ذخیره شده در قوه مدرّکه ما، یک سازمان جور شده‌ی نوینی را ترکیب کرده، شکلی را ایجاد نموده، از عالم فکر به صحنه ظهور آورده، جلوه گر میسازد.

رآل کلمه‌ایست فرانسوی که به معنی تصور واقعات موجود می‌باشد که آن تصورات در اثر تجربیات حاصله آخرین و نزدیکترین مسائل مفیده‌ی حیاتی را در بردارد.

ممکن است این طرز تعریف از کلمات فوق، مخالف نظریه‌ی بعضی از اساتید فن فیلولوژی (لغتشناسی) بوده و از نظر آنها مردود باشد. لکن این مردودیت مانند سایر مردودیت‌ها بنابر تاریک بودن اوضاع واحوال موضوعات مزبور بوجود می‌آید لذا باز بنابراینکه در این موقع برای رفع اختلافات دانشمندان بزرگ امثاله و حکایات را بکار برده و آن مطالب پیچیده مختلف فیه را روشن می‌سازند ناگزیر بنابر پیروی آنان، بیان این مثل را واجب شمرده، به رشتہ بیان در آورده‌اند.

دو نفر هم فکر و هم‌ریش برای رسیدن به هدفی معین از محلی به محل دیگر، راه مسافت پیش گرفتند. یکی از آن دو همسفر سفره‌ی نان و کوزه‌ی آبی حمایل کرده و پوستینی بالاپوش ساخته. دیگری که بضاعت آن را نداشت تهی دست، عربان و گرسنه به لباس زنده‌ای ستر عورت کرده و انگل دومی شده. هر دو با هم به راه افتادند.



پس از طی طریق فرسنگی چند، به مسافت نزدیکی از هم بنابر شرایط مشابه هر یکی بعد از دیگری به چاه درافتادند که شرایط آن دو چاه بنابر طبق وضع معاشی آن دو مختلف

بود.

چاهی که رفیق توشه دار پوستین پوش بدان افتاد، انتهای وسیعی داشت که از نرمه شن خشک مفروش شده و قابل استراحت بود و برای محفوظ ماندن از ضربه سقوط اجسامی از بالا، مساعد به نظر می آمد. لکن چاهی که رفیق بی بضاعت عربیان در آن افتاد، بسیار تنگ، ناراحت، مرطوب و خطرناک بود.

هر دو دی آنها بنابر جبر طبیعت از زجر کوفتگی سقوط مؤثر بودند و هیچ چیز به خاطر شان نمی رسید جز آه و ناله و کشن اعصاب، عملی از آنها صادر نمی شد همینکه قدری درد اعضاء بدنیان التیام یافت تا تأثیر شدید کوفتگی فراغت یافتد. بنابر قانون مبارزه بقاء حیات، سلسله تصورات جورا جور برای نجات از آن بند، ساخت مغز آنها را عرصه جولانگاه خود ساخت. لذا هر یک به نوبه خود بنابر اوضاع و احوال فردی و وضع محل گرفتاری، شروع به چاره اندیشی نمودند. گرچه در اول کار زمانیکه برای سفر آماده شده بودند و مراحل اولیه را می پیمودند برای رسیدن به هدف، هر دو یک جور فکر می کردند ولی در اینجا چون اوضاع فردی و محل گرفتاریشان متفاوت بود بنابر جبر طبیعت در طرز تفکر آنها برای نجات، اختلاف نظر حاصل گردید.

اولی با خود اندیشید: «از مقنی گری اطلاعی ندارم تا بتوانم پاها را بدنی چاه زده، بالا رفته، نجات یابم. چه بسا ممکن است چندین مرتبه از ارتفاعات کم و بیشی به پایین افتم و در اثر تکرار سقوط رفته از پای درآمده، قالب تهی کنم اگر صبر نمایم در این چاه مسکن گزینم، چون محوطه‌ی وسیعی دارد و می توانم موقع سقوط سنگ یا جسم دیگر، خود را کنار کشیده، از تصادم با آن محفوظ بمانم و بدین ترتیب اگر امساك پیشه نمایم با این سفره‌ی نان و کوزه، آب و بالا پوش پشمینم، اقلاییک ماه زنده خواهم ماند و در طول این مدت به طور قطع کاروانی از این معبر گذر خواهد کرد. همینکه صدای سه ستواران وزنگ گردن آنها را بشنوم، ناله و فریاد را سرداده، آنان را متوجهی خود خواهم ساخت. ناگزین





گرددچاه برآمده، با طنابی مرا خواهند کشید و جان به سلامت خواهم برد. بلا فاصله پس از این اندیشه، آه سردي کشیده، دستها را به طرف آسمان دراز کرده، از خداوند تعالی، موقفيت بر اين شكيبائي را خواستار شده، بر طبق اندیشه خود به سوختن و ساختن مبادرت نمود. لکن دومي که يك چني وضعي را نداشت با خود اندیشید: چاه تنگ است اگر سنگ يا جسم ديگري اين لحظه يا لحظه ديگر بنابر حادثي از بالا سقوط کند محلی نیست که خود را کنار کشیده از ضربه هلاكت بار آن محفوظ بمانم لذا مستقیماً با سرم تصادف کرده، مغز را پریشان میکند و ناگزیر باید دنیای فانی را وداع گویم در صورتیکه دچار چنین بلیهای نگردم چاه م Roberto است و من عربیانم، لذا در اندک زمانی مبتلا به استخوان درد شده از پای میافتم واز طرف ديگر فردا در اثر نبودن توشه، گرسنه مانده، قدرت چاره اندیشي نخواهم داشت و در هر صورت، اگر مدت کمی اینجا است کنم مردن برایم غیر قابل احتراز است.

پس درنگ جاین نیست اينک که سيرم وقدرتی در بدن باقيست باید برای نجات از اين بند چاره‌اي اندیشیده وسائل نجات را فراهم سازم. بر فرض آنکه در طی بالارفتن در اثر خطأ يا اشتباهی از وسط راه دوباره به چاه افتم و بمیرم با ماندن تقاضتی نخواهد داشت بلکه در اين صورت عمل مرگ سهل تر انجام می شود. ». در اينجا آه سردي از دل پر درد کشیده فرياد زد: «يا مرگ يا نجات» و بدین جمله، اندیشه خود را خاتمه داده، چشمان کنجدکاو خود را به بدن چاه دوخت. تيزه سنگی در دسترس خود به بدن چاه، نظرش را جلب کرده، تصوري مانند برق، مغزش را روشن ساخت. از جا جسته، دست برده، تيزه سنگ را از بدن چاه بیرون کشید و در بدن چاه رفته جا پاهائي درست کرده، به تدریج آهسته آهسته بالا رفت پس از ساعتی چند، با زحمت و مشقت بسيار از چاه به درآمده و راه خود پيش گرفت.

چنانچه به اين دو طرز اندیشه دقت نمائيم اولی نمونه‌اي از تصورات فانتزی را به ما معرفی می نماید و طرز تصویر دومی تصورات رآل را بر ماضه می دارد.

اينک با توجه به اين مثل و در نظر گرفتن اين دو همسفر و بنابر تعريفی که ذيلاً خاطر نشان می سازيم خواهيم ديد که شرقيها يعني آسيانها بطور کلي در پيشرو مدار زندگاني، پيوسته فانتزی فکر کرده و غيرها يعني اروپائیها رآل فکر میکنند.



چه به طور کلی در آسیا بر طبق آمار دقیقی که در سال ۱۹۲۷ بدست آمده در هر کیلومتر مربع، ۲۴ نفر زندگی میکنند و در اروپا ۴۹ نفر. و نظر به اینکه تعداد نفرات ساکنین در سطوح اراضی مختلفی متفاوت است که پیوسته آمار آنها به نسبت یک تا ۲۵۹ بالا و پائین میزند لذا از نقطه نظر اصول ریاضی تقریبی، به طور کلی آنها را به سه دسته تقسیم بندی نموده اند:

- ۱- پر جمعیت‌ها که در هر کیلومتر مربع ۱۲۳ نفر زندگانی می‌کند مانند بلژیک، هلند، آلمان غربی و مرکزی، انگلستان.....
- ۲- متوسطین که در هر کیلومتر مربع ۲۱ نفر زندگانی می‌نمایند مانند ایران، آسیای صغیر، شمال هندوستان، افغانستان وغیره.....
- ۳- کم جمعیت‌ها که در هر کیلومتر مربع دونفر زندگانی می‌کند مانند جزیره العرب، مغولستان....

لذا به طور تعادل در اروپا به هر فردی ۲۹ متر مربع زمین ($5 \times 5 / 8$) می‌رسد و در آسیا به هر فردی ۲۷۵ متر مربع - یعنی (11×25) عاید میگردد و از حیث آب و هوای نقاط اروپائی اغلب در مناطق سردسیر و بدآب و هوای قارگر فته در صورتی که اغلب نقاط آسیا در مناطق معتدل و خوش آب و هوای واقع گردیده، اروپائی‌ها از حیث ضيق آذوقه دائمًا در چ و خمهاي طوفان جريانات اجتماعی افتاده، با مخاطرات شدیدی دست به گريانند. در صورتیکه آسیائی‌ها در پرتو توشهی مختصری از نعمتهاي طبیعی از اين حیث آسوده خاطر زندگی مینمایند.

با کمی دقت خواهیم دید که ساکنین این دو قطعه، مانند آن دو رفیق همسفر ما برای هدفبقاء حیات در طی راه چگونه به دو گودال مهیب زندگانی افتاده اند که بنابر او ضاع و احوال فردی و وضع محل گرفتاری، مطابق آن دو، شروع به چاره اندیشی نموده. آسیائی‌ها بنابر منابع ثروت طبیعی و وسعت چاه و خوشی آب و هوای، بر طبق رفیق پوستین پوش فانتزی فکر می‌کنند و اروپائی‌ها بنابر نامساعد بودن آب و هوای تنگی جا و نبودن منابع ثروت طبیعی بر طبق رفیق عریان، دائمًا با تصورات رآل سرو کار دارند.



با عطف توجه به این اختلاف موضوع خواهیم دید که در اوائل قرن ۱۳ میلادی بنابر شرایط متشابهی اجتماعی و اقتصادی، مولانا جلال الدین صاحب مثنوی، همان متد و سیستم فلسفی را در آسیای صغیر به عرصه ظهور آورده که هگل آلمانی در اوائل قرن ۱۹ در آلمان به عرصه عمومی گذاشت. بنابر این می‌توان گفت مولانا جلال الدین رومی، هگل شرق است بلکه بنابر اوضاع روحیه‌ی ساکنین مشرق و ایده‌لژی آنها چنانچه قدری بیشتر در متد و فلسفه‌ی مولانا دقت شود، در صورت اطلاع کامل از متد و فلسفه‌ی هگل خواهیم که مولانا به درجات از هگل، مترقبی تر بوده و مطلب را خیلی روشنتر توجیه نموده است و در هر موضوعی به قدری امثله و گواه آورده که بنابر ضرب المثل معروف، مطلب را کاملاً شیر فهم ساخته است و به قدر کافی آنها را بسط و توسعه داده و آنطور که لازم است قضایا را تجزیه و تحلیل کرده است. در صورتی که بنابر اقوال دانشمندان غرب که بعداز هگل پا به عرصه تاریخ فلسفه نهاده اند، به قدری هگل موضوعات را پیچیده و مبهم بیان کرده که خودش هم در مطالعه‌ی ثانوی، از گفته‌های خود، نتیجه‌ی مطلوبه بدست نیاورده.

در هر صورت منظور اصلی ما در این رساله، تجزیه و تحلیل متددیالکتیک عرفانی مولانا جلال الدین رومی می‌باشد، که با کم و بیش اختلاف از حیث مترقبی بودن با متددیالکتیک ایده‌آلیستی هگل آلمانی مطابقت دارد.





شرایط محیطی مولانا

مولانا جلال الدین عارف وایده‌لوگ دوره‌ی فئودالیسم آسیای صغیر محسوب می‌گردد بنا بر اوضاع و احوال ابتدای قرن سیزدهم میلادی آسیای صغیر، فلسفه‌ی عرفانی مولانا جلال الدین و متده و توسعه و تکامل آن، اساس گذاری گردیده و به زودی در سراسر ممالک شرق انتشار یافته است.

در نیمه‌ی دوم قرن ۱۱ میلادی تملکات بدیهی ساده‌ی امپراطوری روم شرقی دیگر نمی‌توانست با تملکات مترقبی ایلات شمالی و مرکزی ایتالیا رقابت نماید.



در اواسط قرن دوازدهم رفته، وینیز و ایالات شمالی و مرکزی ایتالیا، بازار تجارت طبقه‌ی بورژوای رم شرقی را تصاحب کرده بودند. لذا در ارکان اوضاع اقتصادی و جریانات امور تجاری آن سرزمین رکود و سستی نمایان شده بود، ارزانی و فراوانی مtau های زراعتی و صنعتی ایتالیا، باعث سستی در وضع زراعت و اقباض در امور تجاری آن سامان گردیده بود.

در اواخر قرن ۱۲ میلادی سلاطین سلجوقی، قسمتی از امپراتوری روم شرقی را تصرف کرده، مقر حکمرانی خود قرار دادند. نژاد سیسیلی شمالی هم، قسمتی از شمال امپراتوری مزبور را در حیطه‌ی تصرف خویش درآورده، کوس استقلال فرو کوفتند.

با تمام این توصیف سلسله‌ی سلاطین (کومنز) که آن زمان در روم شرقی سلطنت میکردند تملکات زراعتی طبیعی ساده و صنایع یدی فتووالیسم را تقویت می نمودند.

بالاخره حمله‌ی سیل آسای چهارمین جنگ صلیبی که از طرف اروپائیان در اوایل قرن ۱۳ میلادی از مسیر آسیای صغیر به جانب فلسطین سیلان یافت امپراتوری روم شرقی را پایما نموده، در هم شکست و با تحریک وینیزی‌ها که می خواستند کلنی‌های خود را در آسیای صغیر توسعه داده و روابط تجاری خود را با شرق مستحکم سازند کمک به لاتین‌ها نموده، امپراتوری لاتین را به جای آن در آن سرزمین مستقر ساختند. این امپراتوری نین به نوعی خود به قع وینیزی‌ها و ایتالیائی‌ها، فتووالیسم را با تمام معنی از حیث زراعت و صنعت در آسیای صغیر تقویت میکردند.

فوئدهای آسیای صغیر بنا بر خاصیت جبلی خود به هیچوجه نمی توانستند با هم سازش داشته باشند، لذا دائم باهم به کشمکش درآمده، در صدد مصادره قلمرو یکدیگر بر میامندند.

این کشمکش‌های داخلی بیشتر به ضرر رعایای ساکن آن مربزیوم تمام می‌گردید و فرته کلیه‌ی اهالی آن مملکت از صدر تا ذیل از فشار تجاوزات فئودالیسم بجان آمده بودند.

طبقه‌ی بورژوازی آن دیار بی نهایت درجه از این هرج و مرچ عصبانی شده، زیر سنگینی عوارضات جابرانه‌ی فئودالهای مسیحی، به پیچ و تاب، زندگانی ناراحتی را بسر می‌برند.

در این موقع دیانت اسلام که روی پایه‌های محکم سرمایه داری اساس گذاری شده و در اثر انقلاب بورژوازی اسلامی و توسعه و تکاملش از دماغه‌ی اسپانیا تا اقصی بلاد چین گسترده شده بود با شعارهای: "الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم والکاسب حبیب الله" و "لیس للانسان الا ما سعی" و قوانین محکم تجاری و ارث ولغو امتیازات فئودالیسم، آغوش خود را به طرف اهالی زجر کشیده و بوژوازی ناراضی آن کشور باز کرده و آنها را به نوازش در دامن خود امیدوار می‌کرد و قدرت حکومت جمهوری آریستوکراسی اسلامی و تنفیذ نفوذ احکام خلفاء در تمام قلمرو پنهانور خود به ضمانت اجرای این نویده‌ها پذیرفته می‌شد، لذا همه با جان و دل، طالب پذیرفتن دیانت اسلام بودند.

سلطان سلجوقی که می‌خواست سلطنت خود را از دست برادر خلق‌ای اسلامی حفاظت کنند و از طرفی به هیچوجه قادر نبودند جریانات فوق الذکر را که زائیده شده‌ی جیر تاریخ بود جلوگیری نمایند لذا در صدد آن برآمدند یک رویه‌ی اسلامی بوجود بیاورند که اصول فئودالیسم را حمایت نماید لذا در سرتاسر قلمرو خود به انتشار اخبار مظلالم خلفاء و تعدیات بی‌رحمانه اعراب پرداختند و آنها را به هتك احترام خانواده نبوت متهم و لجن مال مینمودند. در اثر یک چنین جریانی که سراسر ممالک آسیائی و آفریقایی آن روزه را فراگرفته بود، در کلیه‌ی مستعمرات اسلامی، علمای مذهب و سایر فنون برای پیداکردن چنین راه حلی شروع به تحقیق ریشه‌های دیانت اسلام نموده و آنچه در دسترس آنها قرار می‌گرفت از پاتائیزم هندی، میستیزم مصری، دوآلیزم زردشت و اصول مساواتی مزدک و مکاتب فلسفی فلاسفه‌ی یونان قدیم، همه را مطالعه کرده، آنچه برای منظور آنها لازم می‌آمد - چون زبان عربی، زبان رسمی اسلامی بود - به زبان عربی ترجمه کرده، طبع و منتشر می‌ساختند.

کلیه‌ی این عوامل ایدئولوژیکی اجتماعی و اقتصادی در دوره‌ی سلطنت علاءالدین کیقباد سلجوقی در آسیای صغیر، طرح ایدئولوژی نوینی را در زیر جمجمه‌ی مولانا جلال الدین محمد بن حسین الخطیبی الکبری طراحی نمود.

مولانا در نیمه دوم قرن ۱۳ میلادی با برخورد به شمس‌الدین محمد بن علی تبریزی که ورزیده‌ی شرایطی مشابه با آن شرایط بود، سرچشمه‌ی تصوراتش طوفانی می‌گردید و بنابر آنچه از کلیه‌ی نوشتگات و آثار مولانا بر می‌آید معلوم است که مولانا در طی مدت مديدة، کلیه‌ی مکاتب فلسفه‌ی یونان قدیم را از هر اکلیت تا ارسسطو مطالعه کرده و مغزش از اصول دیالکتیکی آنها بارور شده و دریک چنین موقعی او با شمس، روی موضوعات مزبور درهم تأثیرات متقابلی عمیقی پیدا کرده‌است. چه در همان موقع در ایران هم بحرانهای شدید ایدئولوژیکی اقتصادی و اجتماعی نظری بحرانهای آسیای صغیر و سایر مستعمرات اسلامی با کماکیف دیگری جریان داشت. بر طبق کلیه‌ی ملل اسلامی، ایرانیان هم در عین حالیکه همه، تشنه‌ی ایدئولوژی اسلامی بودند از وحشت غارتگری قوم عرب و ظلم خلفاء می‌گریختند و بنابر این از خاص و عام همه در صدد چاره جوئی بودند که به نحوی از عسل مفید اسلامی بدون نیش مسموم و جانگداز زنبورهای نژاد سامی استفاده نمایند. شمس‌الدین تبریزی دریک چنین محیطی پرورش یافته بود لذا همینکه دو دست بریده با هم ملاقات کرده، لازمه اش این شد که در هم عمیقاً تأثیر نمایند و افکار شمس‌الدین تبریزی در روحیه‌ی مولانا جلال الدین سخت مؤثر افتاد. در اثر سوء حادثه‌ای که در قونیه برای شمس‌الدین تبریزی رخداده و بانتیجه شمس‌الدین به قتل رسید، احساسات مولانا پس از گم کردن رفیق شفیقی مانند او لبریز شده، هفت جلد کتاب مثنوی که حاوی ایدئولوژی نوینی بود به رشته نظم درآورد.



متد دیالکتیک عرفانی مولانا

همانظوری که در نیمه‌ی دوم قرن ۱۸ و ابتدای قرن ۱۹، آلمان هنوز مملکتی نیمه فئودالیسم بود و بستگی دهاقین به زمین و منابع صنعتی و تجاری‌ای که حافظهٔ مُغارشی پروس بود در آن سرزمین حکومت می‌کرد و طبقات بورژوازی آلمان از فئودالها محاصره شده بودند و قوه‌ی مبارزه برعلیه آنها را نداشتند، انقلاب بورژوازی فرانسه طبقه‌ی حاکمه و منورین آن سامان را سخت ترسانیده بود و فلاسفه‌ی آن دیار از انقلاب بورژوازی فرانسه و فرقه‌ی دموکرات و شکل حکومت جمهوری بیمناک بودند و هگل با متد دیالکتیک خود که آخرین نتایج علمی و عقلانی انسان را مربوط به هم طبقه بندی کرده، حرکت و توسعه و تکامل را پیش کشیده، تمام ماقریالیستهای متافیزیک قرن ۱۸ فرانسه، که همه چیز را راکد و مجرا از هم، یکمرتبه برای همیشه داده شده، مطالعه میکردند، را گویید. مولانا جلال الدین هم در شرایطی نظری آن، چنانچه مذکور افتاد، با متد دیالکتیک عرفانی خود قشرین دُگماتیست را که مانند متافیزیک‌ها همه موجودات را در آن واحد از کلمه‌ی "کُن" یکمرتبه داده شده، برای همیشه و مجرزا از هم تعریف کرده و عالم را از تاریخ توسعه و تکامل خود محروم می‌ساختند سخت گوییده است. مولانا مانند هگل موجودات را مربوط به هم، متحرک و متغیر دانسته و هر یک از موجودات را مرحلمی توسعه و تکامل موجود قبلی و باعث پیدایش موجود بعدی شمرده و کلمه «کن» را نیز دائمی و متحرک در لحظات متوالی تجسم داده است و این شعار هر اکلیت یونانی را که میگوید «همه چیز حرکت میکند، همه چیز تغییر میکند» در نظر گرفته و آن را روی حرکت انواع مراحل تکاملی انسان تشريح کرده است چنانچه در جلد چهارم مشوی راجع به بیان اطوار خلت در صفحه ۴۲۱ از سطر ۳ مینویسد:





آمده اول به اقلیم جماد

سال‌ها اندر نباتی عمر کرد

وزناتی چون به حیوان او فتاد

جز همان میلی که دارد سوی آن

همچو میل کودکان با مادران

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت

عقلهای اولیش یاد نیست

وز جمادی در نباتی او فتاد

وز جمادی یاد ناورد از نبرد

نامدش حال نباتی هیچ یاد

خاصه در وقت بهار و ضمیران

سِر میل خود نداند در لبان

تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

هم از این عقلش تحول کرد، نیست

در اینجا مولا ناشان داده است که وضع تکوین یک دفعه و برای همیشه صورت نگرفته، بلکه در اول مرحله‌ی تکوین جمادات صورت پذیرفته و بعداً بنا بر نبرد تضاد و حرکت، از مرحله‌ی جمادی به مرحله‌ی نباتی قدم نهاده و در اثر توسعه و تکامل جمادی، تکوین نباتی بعمل آمده و باز همینکه از مرحله‌ی نباتی به حیوانی رفت، مولا ناشان میدهد که این توسعه و تکامل در یک آن و یک لحظه صورت نگرفته بلکه در اثر امر ار سالیان متتمادی تدریجی به وقوع پیوسته و همچنین در آخرین مرحله، توسعه و تحول عقل را از وضع اجتماعی آن‌روزه





و تحول به وضع نوین گوشزد می نماید و این هم ناگفته نماند که مولانا با اینکه دسترس به علوم امروزه نداشته و از اکتشافات عصر حاضر بی اطلاع بوده، بنابر مفهوم مکاتب یونانی و تفسیر آیات قرآنی که انسان را از گل خلق کرده و باز در روز حشر استخوانهای پوسیده حاک شده، جان گرفته، حرکت می کند بحر تفکرات فانتزی اش طوفانی شده، جمادات را متحرک بذات دانسته و حرکت درونی اجسام را تأثید مینماید. چنانچه باز در جلد سوم صفحه ۲۱۸ از سطر ۵ اینطور می نویسد:

جامد افسرده بود او اوستاد

عالم افسرده است نام او جماد

تا به بینی جنبش جسم جهان

باش تا خورشید حشر آید عیان

حاکها را جملگی باید شناخت

پارهی حاک ترا چون زنده ساخت

خامش اینجا و آنطرف گوینده اند

مردہ زین سویند و ز آن سو زنده اند

بطور کلی مولانا مانند هگل توسعه و تکامل موجودات را بطور خشک در کمیت حوادث مطالعه نکرده بلکه حیطه‌ی مطالعات او از تغییرات کمی به تغییرات کیفی رسیده است.

مولانا خطوط اساسی و قوانین دیالکتیکی خود را به طوری فرمول بندی کرده که همه چیز را مربوط به همه چیز نشان میدهد. و به عبارت دیگر عالم وجود را از یک کلی تشکیل می دهد که تمام اعضاء آن با هم ارتباط عضوی دارند چنانچه در جلد چهارم مثنوی صفحه ۱۱۴ از سطر ۱۲ مینویسد:





کل عالم صورت عقل کل است
که اوست ببابی هر آن کاھل دلست

چون کسی با عقل کل کفران فزود
صورت کل پیش او هم سگ نمود

صلح کن با این پدر عاقی بهل
تا که فرش زر نماید آب و گل

پس قیامت نقد جان تو بود
پیش تو چرخ و زمین مبدل شود

من که صلحم دائمًا با این پدر
این جهان چون جنت استم در نظر

هر زمان نو صورتی و نوجمال
تاز نو دیدن فرو ریزد ملال

من همی بینم جهان را برعیم
آبها از چشمها جوشان مقیم

بانگ آبش می رسد در گوش من
مست می گردد ضمیر و هوش من

شاحها رقصان شده چون ماهیان
برگها کف زن مثال مطریان

برق آینه است لامه ازند
گر نماید آئینه تا چون بود





از هزاران من نمی‌گوییم یکی

زآنکه آکنست هر گوش از شکی

در اینجا مولانا خواسته است که تأثیر هر موجودی را با وضع حرکتی که میکند در انسان ثابت نماید و در عین حال اشاره میکند که این نکته ایست از هزارها نکته‌ی ناگفتنی، زیرا گوشها از حیث تقوش ایدئولوژی قبلی موضوعات را ممکن است طور دیگر بفهمند و بطور کلی میگوید جهان یک کلی ایست مانند پدر یعنی مثل انسان نه مانند جوالی گرد، که گردوها در آن با یک ارتباط کمی با هم مربوطه‌اند. بلکه چون اعضاء انسان، اجزاء او ارتباط زنده با یکدیگر دارند و دیگر همانطور که همه چیز یک پدر مربوط به پسر است و در آن مؤثر پسر هم به نوبه‌ی خود از هر حیث در پدر مؤثر بوده و همه چیزش به همه چیز او مربوط است و اگر ما عالم را چنین بینظر بیاوریم کلیه احوالات آن برای ما دگرگون شده، آنچه را که ما تا آن دقیقه ساکن می‌دیدیم متحرک خواهیم یافت و تغییرات نوبه نوی آن را علناً مشاهده خواهیم نمود و باز در اینجا مولانا کاملاً حس کرده که حوادث طبیعت و تمایلات و حیات موجودات بدون شناسائی حرکت غیر ممکن است و نظریه‌ی ارسطو فیلسوف یونانی را در نظر گرفته که می‌گوید:

«همانطور که ما از طبیعت ابتدا حرکت و تغییرات را می‌فهمیم و موضوع اطلاعات ما از طبیعت ناشی می‌شود همانطور هم موضوع اینکه حرکت چیست را نباید از نظر انداخت زیرا نتیجه‌ی نفهمیدن کیفیت طبیعت است» گرچه دیالکتیسین‌های یونان قدیم این نکته را فهمیده بودند ولی بزرگترین نکته عطف توجه خود را به معبر حرکت متوجه ساخته و به آن چیزیکه حرکت نامیده می‌شود ابداً توجهی نداشتند لکن مولانا به این نکته متوجه شده مانند هگل آلمانی حرکت را تأثیر داخلی موجودات دانسته و آنرا به عشق تعبیر کرده است و عشق را موحد حرکت دانسته و حتی ماهیت آن شمرده است چنانچه در جلد اول مثنوی صفحه ۱۱ سطر ۵ مینویسد:

هر که این آتش ندارد نیست یاد

آتش است این بانگ نای و نیست باد





کتابخانه «به سوی آینده»

و باز در همانجا در سطر ۱۷ مینویسد:

کوه در رقص آمد و چالاک شد

جسم خاک از عشق بر افلاک شد

طور مست و خرموسی صعقا

عشق، جان طور آمد عاشقا

باز در صفحه ۲ بطور پراکنده در سطور مختلف می نویسد:

زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای

موکشانش می‌کشد تا کوی دوست

پر و بال ما کمند عشق اوست

باز در جای دیگر می‌گوید:

ذره ذره کاندرین ارض و سما است

ذره ذره کاندرین ارض و سما است

باز در صفحه ۴۸۳ جلد پنجم مثنوی سطر ۲۳ می نویسد:

کای زدی نان بر تو و تو کی شدی

«گر نبودی عشق، هستی کی بُدی

ورنه نان را کی بُدی در جان رهی

نان تو شد از چه ز عشق وز اشتله





کتابخانه «به سوی آینده»

عشق نان مردهای را جان کند

جان که فانی بود جاویدان کند

و باز در صفحه ۵۰۵ جلد پنجم از سطر ۲۱ مینویسد:

«شد چنین شیخ گدائی کوبه کو

عشق آمد لابالی انقو

عشق جوشد بحر را مانند دیگ

عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق بشکافد فلک را صد شکاف

عشق لرزاند زمین را از گزار

با محمد بود عشق پاک جفت

بهر عشق اور اخدا لولاک گفت

منتهی در عشق چون او بود فرد

پس مر او را زمین را تخصیص کرد

گر نبودی بهر عشق پاک را

تاعلو عشق را فهمی کنی

من بدان افراشتم چرخ سنی

آن چو بیضه تابع آید این چو فرخ

منفعت های دگر آید ز چرخ

تا زدل عاشقان بوئی بری

حاک را من حاک کرم یکسری





تاز تبدیل فقیر آگه شوی

خاک را دادیم سبزی و نوی

وصف حال عاشقان اندرونی ثبات

باتو گویند این جبال را سبات

مولانا مانند هگل موضوع اختلافات ضدین را منبع توسعه و تکامل دانسته و سرچشمه‌ی حرکت و تغییر موجودات دانسته و فعالیت حرکت آنها را از ظهور مبارزه‌ی اضداد تشخیص داده است و این شعار هر اکلیک یونانی را بنظر آورده که می‌گوید:

"مبارزه‌ی اضداد را مثل چشمی عبور کننده باید در نظر آورد که در همه جا توسعه می‌یابد"

و باز مولانا مانند هر اکلیت اضداد را دو قطب مثبت و منفی موجودات دانسته و بین آنها فاصله قائل شده که هر موجودی دائمًا از این ضد به آن ضد تبدیل پیدا می‌نماید مانند خواب به بیداری، صلح به جنگ، حیات به مرگ، چنانچه در جلد اول مشتوفی صفحه ۶۸ از سطر ۸ مینویسد:

در میان شان کوه قاف انگیخته

«اهل نار و اهل نور آمیخته

در میانشان بحر ژرفی بیکران

اهل نار و نور باهم در میان

در میانشان صد بیابان و رباط

همچو در کان، خاک وزر کرد اختلاط

مختلط چون میهمان یک شبه

همچنانکه عقد در در و شبه





صالح و طالع به صورت مشتبه

دیده بگشا ! بو ! که گرددی منتبه

بحر را نیمیش شیرین چون شکر

طعمِ شیرین، رنگِ روشن چون قمر

نیم دیگر تلغ همچون زهر مار

طعم تلغ و رنگ تیره، قیره وار

هردوبرهم می زند از تحت و اوج

بر مثال آب دریا، موج موج

صورت بر هم زدن از چشم تنگ

اختلاط جانها در صلح و جنگ

موجهای صلح بر هم می زند

کینه ها از سینه ها بر می کنند

موجهای جنگ بر شکل دیگر

مهرها را می کنند زیر وزیر

مهر تلخان را به شیرین می کند

زانکه اصل مهرها باشد رشد

قهر شیرین را به تلخی می برد

تلغ با شیرین کجا اندر خورد

تلغ و شیرین زین نظر ناید پدید

از دریچه عاقبت تاند دید

چشم آخر بین، تواند دید راست

چشم آخر بین دروغ است و خطاست



ای بسا شیرین که چون شکر بود

لیک زهر اندر شکر مضمیر بود»

باری مولانا جلال الدین اضداد را مانند فلاسفه قدیم یونان مجرد دانسته و برای هر یک وجود خارجی قائل گردیده مخصوصاً در مثل دریا که نیم بالای آن را شیرین و سفید رنگ گرفته و نیم زیرین را سیاه و تلخ که بنا بر قانون مبارزه موج وار از زیر و بم به هم میکوبند که در دیالکتیک عصر حاضر آن را اضداد خارجی مینامند هگل آلمانی هم در موضوع ضدین همین طور فکر کرده است باری در هر صورت مفهوم تعلیمات خطوط دیالکتیک عرفانی مولانا، راجع به توسعه و تکامل "حرکت" تحول دائمی و مبارزه داخلی اضداد که در نتیجه‌ی آن مبارزه موجود یا حادثه به طور اجبار به نقطه‌ مقابل خود تبدیل می‌شود اساس فلسفه‌ی عرفانی او را عرضه می‌دارد.

سیستم فلسفه‌ی عرفانی مولانا

تفاوت فلسفه‌ی مولانا جلال الدین با فلسفه‌ی هگل آن است که هگل بنا بر طرز تفکر ایده‌آلیستی، عالم خارج را قبول ندارد و آن را نقش ایده‌ی مطلق می‌شمارد و با مفهومات ایده‌آلیستی خود به کمک متراقی دیالکتیکش به جنگ ماقریست متأفینزیک‌ها رفت و از این رو فلسفه‌اش در عالم علم، یک فلسفه‌ی ارتقابی معاصر خود، معروفی شده در صورتیکه مولانا عالم خارج را قبول دارد لکن آن را خلقت خدا به حساب می‌آورد و در عین حال با مفهومات عرفانی خود به کمک متراقی دیالکتیکش به صحنه‌ی جنگ قشریون مذهبی تاخته و از این رو، از نقطه نظر علمی فلسفه‌ی متراقی عصر خود بشمار می‌رود. هگل حرکت "ایده" را تا انسان، به قوه‌ی فعال غیر مشخص درونی "ایده" نسبت میدهد و روح مجرد را فقط در انسان قبول دارد و در این مرحله حرکت جبری انسان را تابع اجتماع مینماید و در عین حال با وضع مرموزی خود انسان و نمو اجتماعی اش را نقش سنتز عالم بالا، یعنی فضای ایده





منتسب می‌سازد. لکن مولانا حرکت موجودات را تا انسان به قوه‌ی جبر خدائی انتساب داده و مانند هگل گرچه روح مجرد را در وجود انسان قبول کرده ولی مرحله‌ی تکامل مستقل روح

محجدد انسانی یا اختیار را که موجود تکامل روحی او است به وضع خاصی تعریف نموده. چنانچه در جلد چهارم مثنوی صفحه ۳۶۳ از سطر ۱۵ مینویسد:

خلق عالم را سه گونه آفرید

در حدیث آمد که یزدان مجید

آن فرشته است نداند جز سجود

یک گروه را جمله عقل و علم وجود

نور مطلق زنده از عشق خدا

نیست اندر عنصر شحر ص و هوای

همچو حیوان از علف در فربهی

یک گروه دیگر از دانش تلهی

از شقاوت غافل است واشراف

او نه بیند جز که اصطبیل و علف

از فرشته نیمی و نیمش زخر

زان سوم هست آدمیزاد و بشر

نیم دیگر مایل علوی بود

نیم خود مایل سفلی بود

زین دو گانه تا کدامین برد نزد

تا کدامین غالب آید در نبرد

از ملائک این بشر در آزمون

عقل اگر غالب شود پس شد فزون



کتابخانه «به سوی آینده»



از بهائیم این بشر زآن که ابتر است

شهوت ار غالب شود پس کمتر است

وین بشر بادو مخالف در عذاب

آن دوقوم آسوده از جنگ حراب

آدمی شکلند سه امت شدند

وین بشر هم زامتحان قسمت شدند

همچو عیسی با ملک ملحق شده

یک گره مستغرق مطلق شده

رسته از خشم و هو وا و قال و قیل

نقش آدم، لیک معنی جبرئیل

گوئیا کز آدمی او خود نزارد

از ریاضت رسته، وا زهد و جهاد

خشم محض و شهوت مطلق شدند

قسم دیگر با خزان ملحق شدند

تنگ بود آن خانه و آن وصف رفت

وصف جبریلی در ایشان بود، رفت

خرشود چون جان آن بی آن شود

مرده گردد شخص چون بیجان شود

جسم گردد جان، چواوبی آن شود

زاغ گردد چون بی زاغان رود

درجahan باریک کاری ها کند

او ز حیوانها فزو نتر جان کند



کتابخانه «به سوی آینده»



مکر و تلبیسی که او قاند تنید

آن زحیوان دگر ناید پدید

جامه های زرکشی را بافتند

درها از قعر دریا یافتند

خرده کاری های علم هندسه

یا نجوم و علم طب و فلسفه

کان تعلق با همین دنیاستش

ره به هفتم آسمان بَر نیستش

این همه علم بنای آخر است

که عمامِ بود گاو واشتراست

به استثناء حیوان چند روز

نام آن کردند این گیجان رموز

علم راه حق و علم منزلاش

صاحب دل داند آنرا با دلش

پس در این ترکیب حیوان لطیف

زانکه نسبت کو ؟ به یقظه نوم را

نام کالا نعام کرد آن قوم را

حسن های منعکس دارند قوم

روح حیوانی ندارد غیر نوم

انعکاس حسن خود از لوح خواند

یقظه آمد نوم حیوان نمادند

بشکنی ای قلم، ای دست، اگر

پیچی از خدمتِ محرومان، سر





کتابخانه «به سوی آینده»

همچو حس آنکه خواب آنرا بود

چون شد او بیدار عکس او نمود

لا جرم اسفل بود از سافلین

ترک او کن، لا اجب الافقین!

زانکه استعداد تبدیل و نبرد

بودش از پستی و آنرا فوت کرد

باز حیوان را چو استعداد نیست

عذر او اندر بهیمی روشنی است

زاوچو استعداد شد، کان رهبر است

هر غذای کاو خورد مغز خ ر است

گر بلاد خورد او افیون شود

سکته و بی عقلی اش افزون شود

ماند یک قسم دگر در اجتهاد

نیم حیوان، نیم حی با رشد

در اینجا مولانا مخلوقات را خلق شدهی خلقت خداوند دانسته و انسان را که یکی از آن مخلوقات است ترکیبی که دارای دو جنبهی متصاد است معروفی کرده، یک جنبهی آنرا فرشته و جنبهی دیگر را خر نامیده . در اینجا منظور مولانا از جنبهی خر، جنبهی شهوانیست که این دو جنبه برای حرکت عقل بشر به جانب مراحل توسعه و تکامل دائمآ در نبردند . اگر با غلبهی اولی، دومی تسليم شد بنابر نظریهی مولانا، حرکت به طرف تکامل عالم بالا ایست میکند و به حالت ملکی باقی مانده و در آن مرحله به نشوونما می پردازد . یعنی تا ابد در آن مرحله پیشروی می کند، لکن به مرحلهی بالاتری هرگز نمی رسد، اگر دومی غالب آمد باز در مرحلهی شهوانی ایست کرده و در آن مرحله نشوونما می کند و حرکت او در آن مرحله،





دائمی است و این موضوع را که مولانا حرکت و تحول را در این دو مرحله نقی کرده و بلکه از حیث تحولات روحی آنرا را کد دانسته از سطر ۲۵ الی ۲۶ همین بحث استخراج میشود که مدارج تکامل آنها را در علوم متنوع تعریف می نماید و حرکت پر مشقت آنها را گوشزد می نماید و همچنین عیسی صفتان را به اوچ آسمان حرکت داده، نشوونمای آنها را با ملایک محشور ساخته است.

لکن وجه سوم را مولانا اهمیت بیشتری داده. توسعه و تکامل را از این دو مرحله به مرحله بالاتر، در این حالت، توجیه نموده و مدل می دارد همینکه ضدین باهم، هم قوه شدند و به مبارزه پرداختند روح را برای طی مدارج توسعه و تکامل آماده میسازند و باز در اینجا مولانا در محل جهش دو حرکت عکس یکدیگر برای تحول روحی قائل شده اولاً در صورتیکه در محل جهش یعنی حد تکامل، جنبه‌ی ملکی فائق آید، تغییر کینی طوریست که روح از ملک هم بالاتر می رود و وضع بالاتر از ملک پیدا میکند، ثانیاً در صورتیکه در محل جهش، جنبه‌ی شهواني تفویق یابد، تغییر کینی طوری خواهد بود که سنتز آن از حیوان هم پستتر می شود.

و این موضوع در دیالکتیک عصر حاضر هم قبول شده، البته با تفاوت فانتزی بودن. در هر صورت بر عکس نظریه‌ی غلط هگل که گفته های مولانا و راکد بودن دیالکتیک عصر حاضر و مخلوقات آن را عکس فهم مطلقی که در مراحل توسعه و تکامل است تعریف میکند و دیالکتیک عالم واقع را با وضعیت غیر مشخصی انکاس ساده فهم مطلق می شمارد مولانا از خلاص مفهومات انسان عالم را مطالعه کرده و عالم خارج را با کیفیت مادی طبیعی معرفی می نماید و فهم عالم خارج را نیز بطور نسبی بنا بر توسعه و تکامل جسم تشريح نموده و معرفی می کند و فهم مطلق را فقط اختصاص به ذات احادیث می دهد که کاملاً از عالم مادی جدا است چنانچه در جلد چهارم متنوی صفحه ۴۲۳ از سطر ۲۳ مینویسد:

گشت با مورِ دگر این راز هم

«مور کی بر کاغذ دید او قلم

همچو ریحان و چو سون زار و ورد

که عجائب نقشها آن کلک کرد





گفت آن مور، اصبع است آن پیشه ور

کاصبع لاغر، ززورش نقش بست

گفت آن مور سوم، از بازو است

مهتر موران فطن بود اندکی

همچنین می رفت بالا تا یکی

کان به خواب و مرگ گردبی خبر

گفت کاز صورت مبینید این هنر

جز به عقل و جان نجند نقشها

صورت آید چون لباس و چون عصا

بی ز تقلیب خدا باشد جماد

بی خبر بود آنکه از عقل و فؤاد

عقل زیر ک ابلهی ها می کند

یک زمان از روی عنایت بر کند

و باز در جلد سوم مثنوی صفحه ۲۲۴ از سطر ۳۶ در این معنی مینویسد:

عرضه را آورده بودنش هنود

پیل اندر خانه ای تاریک بود

اندر آن ظلمت همی شد هر کسی

از برای دیدنش مردم بسی

اندر آن تاریکی اش کف می بسود

دیدنش با چشم چون ممکن نبود





کتابخانه «به سوی آینده»

آن یکی را کف به خرطوم او فتاد

گفت همچون ناو دانستش نهاد

آن یکی را دست بر گوشش رسید

آن برس او چون بادیزرن شد پدید

آن یکی را کف چوب رسید پایش بسود

گفت شکل پیل دیدم چون عمود

آن یکی بر پشت او بنهاد دست

گفت خود این پیل چون تختی بُد است

همچنین هر یک به جزوی چون رسید

فهم آن می کرد هر جا می شنید

از نظر گه گفتشان بُد 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

در اینجا نه تنها عالم خارج را از خلال عقل انسان مانند نقش کاغذ از خلال عقل مور، یا شکل پیل از خلال عقل هندو مطالعه کرده و مدارج عقل را به طور نسبی بیان کرده است و آنرا
بنابر وضعیت مکانی که هر موردی نسبت به وضعیت کاغذ داشته یا هر فردی نسبت به هیکل فیل دارا بود تعیین نموده است بلکه نشان داده که فهم هر حادثه و ایجاد هر موجود مشروط به
شرایط زمان و مکان است و با تعیین اینکه بازو که خارج از قلم است قلم را می گرداند و نویسنده که خارج از بازو است موجود حرکت او می شود و روح را بنابر آنکه نویسنده در موقع





خواب و مرگ از آن بی بهره است نمی تواند بنویسد مجزا از او محرک آن شناخته که خدا خارج از عالم واقعی محرک آن است در اینجا باید اعتراف کرد که مولانا با این دو مثل کاملاً ایده آلیست ها را کوییده است و امروز هم بهترین مثل ها برای اثبات عالم واقع خارجی می باشد گرچه مثلهای فوق فانتزی است لکن برای شرقی ها که فانتزی فکر می کنند از مثلهای رآن مفیدتر و مؤثرتر میباشد.

چنانچه ما به دیالکتیک هگل مراجعه کنیم خواهیم دید که طبیعت ایده آلیستی هگل به او اجازه نداده که راجع به مفهوم ضدین بعداً تعقیب به عمل آورد و اضداد در نظریه او امتداد مفهوم حقیقی خود را از دست می دهد و در مرحله‌ی آخر مبارزه ضدین یکدیگر را خنثی می کنند و بالاخره به صلح ضدین منجر میگرد و لکن مولانا جلال الدین بر عکس این مفهوم ضدین را تا سرحد جهش و انقلاب پیش می برد لکن در سرحد جهش مانند هگل آنها را صلح نمی دهد بلکه تر را از آنتی تر و عدم را از آنتی تر وجود و روح را از جسم و قوه را از ماده جدا کرده و سنتز جدید را از تر به وجود می آورد و در حالت وصل به کامل آنرا تکمیل می نماید و آنتی تر را به مرحله اولی خود باز می گرداند و آنرا آماده اختلاط با تر دیگری می سازد . بنابر نظریه مولانا جلال الدین حرکت آنتی تر دائماً به طور فوسانی انجام می گیرد . یعنی دائم از سرحد جهش معینی به سرحد جهش قبلی صعود و نزول می نماید و فقط تر است که مستقیماً گاهی از سرحد جهش به طرف بالا صعود کرده با آنتی تر آن مرحله آمیخته شده ، حرکت تکاملی خود را ادامه می دهد و گاهی از سرحد جهش به طرف پائین نزول کرده با آنتی تری پست تر از آنتی تر قبلی آمیخته ، حرکت تحول نزولی خود را تمدید می نماید.

چنانچه در جلد چهارم مثنوی در صفحه ۳۶۴ از سطر نهم در بیان این مفهوم می نویسد :

نیم حیوان نیم حی بارشاد

«ماند یک قسم دگر در اجتهاد

کرده چالش اویش با آخرش

روز و شب در جنگ و اندر کشمکش





همچو مجنون در تنازع با شتر

گه شتر چرید و گه مجنون حس

همچو مجنوند چون ناقه ش یقین

میکشد آن پیش و آن واپس به کین

میل مجنون پیش آن لیلی روان

میل ناقه پس پی طفلشد دوان

یکدم ار مجنون ز خود قافل شدی

ناقه گردیدی و واپس آمدی

عشق و سودا چونکه پر بودش بدن

می نبودش چاره از بی خود شدن

آنکه او باشد مراقب عقل بود

عقل را سودای لیلی در ربود

لیک ناقه بس مراقب بود و چست

چون بدیدی آن مهار خویش سست

فهم کردی زاو که غافل گشت و دنگ

کوسپس رفته است پس فرسنگها

چون به خود بازآمدی دیدی زجا

ماند مجنون در تردد سالها

در سه روز ره بُد این احوالها

ما دو ضد بس همه نالایقیم

گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم



کتابخانه «به سوی آینده»

۳۱

نیستند بِر وفق من مهر و مهار

کرد باید از تو عزت اختیار

این دو همراه همدگر را راههن

گمره آن جان کاو فرو ناید زقزن

جان ز هجر عرش اندر فاقه ای

تن ز عشق خاربن چون ناقه ای

جان گشاید سوی بالا باها

در زده تن در زمین چنگالها

تا تو با من باشی ای مرد وطن

پس ز لیلی دور ماند جان من

خطوتینی بود اینره تا وصال

مانده ام در ره زستی چند سال

راه نزدیک وبماندم سخت دیر

سیر گشتم زاین سواری سیر سیر

سرنگون خود را زُشندر فکند

گفت سوزیدم زغم تا چند چند

تنگ شد بِر وی بیابان فراخ

خویشتن افکند اندر سنگلاخ

آنچنان افکند خود را زیر پست

از قضا آن لحظه پایش هم شکست

پای را بِر بست و گفتا، گوشوم

در حم چوگانش ، غلتان میروم





گوی شومیگرد بر پهلوی صدق

کاین سفرزین پس بود جذب خدا

غلط غلطان در غم چوگان عشق

و آن سفر بر ناقه باشد سیر ما

این اشتباه دیالکتیکی مولانا باز از آنجا ناشی شده که بنا بر نظریه‌ی دیالکتیکین های یونان قدیم که منبع اطلاعات دیالکتیکی او بوده و دسترس نداشتن به علوم عصر حاضر تن و آنتی تن را مجرد دانسته و برای آنها هر یک وجود خارجی جداگانه مستقلی در نظر گرفته و توجهی به ضدین نسبی پیدا نکرده و در این صورت هر متفسر محققی در عصر او به این نکته برخورد می کرد، با وجود مترقبی قر از یونان قدیم اینطور قضاوت می کرد باشرط توجه به این نکته باید دانست که در طی شرح حرکت توسعه و تکامل و ضدین مولانا، قانون جبر را در طی مراحل تکاملی نقی نکرده، گرچه وانمود می کند که ممکن بود مجنون زودتر خود را از شتر بیفکند و راه سه روزه را سالها طی ننماید. فقط تنازع با شتر باعث کندی در حرکت مجنون گردید لکن این وانمود را از حیث حقیقت مطلب نموده در صورتی که منظورش این نیست که ممکن مجنون زودتر خود را پائین بیفکند یا در مرحله نبرد ضدین زودتر جهش حاصل شود زیرا در جای دیگر نشان می دهد که هر عملی بنابر قانون جبر انجام می گیرد و اختیاری نیست بلکه مجنون همین که در محل جهش رسید از طرف حق، مفهوم امر به او واضح گردید گرچه راهی که بین مجنون و لیلی بود با شتر سه روز بیشتر طول نمی کشید بنابر حقیقت موضوع، ولی از آنجایی که هنوز روح مجنون نسبت به عشق لیلی صافی نشده واشتیاق او بستگی به اشتیاق هستی خود داشت برای تصفیه این موضوع سالیان دراز وقت لازم بود بنابر این همینکه در طی مدت مزبور تصفیه حاصل شد مفهوم جهش در مخیله مجنون ظاهر گردید. چنانچه در جلد اول مثنوی مولانا در موضوع جبر در صفحه ۱۶ از سطر ۱۴ چنین می نویسد:

گرید او گرچه نه بد داد نه نیک

طفل با دایه نه استینزد ولیک

زاری از ما، نی تو زاری می کنی

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی





ما چونایم و نوا در ما ز توست

ما چو شطرنجیم اندر بردو مات

ما که باشیم ای تو ماراجان جان

ما عدم هاییم و هستی های ما

ما همه شیران ، ولی شیر علم

حمله مان پیدا و ناپیداست باد

بادِ ما و بودِ ما از دادِ تو است

لذت هستی نمودی نیست را

لذت انعام خود را و مگیر

ور بگیری کیت جستجو کند

منگر اندر ما ، مکن بر مانظر

ما چو کوهیم و صدا در ما ز قوست

بردو مات ما ز تو است ، ای خوش صفات !

قا که ما باشیم با تو در میان

تو وجود مطلقی فانی نما

حمله مان از باد باشد دم به دم

جان فدای آنکه ناپیداست باد !

هستی ما جمله از ایجاد تو است

عاشق خود کرده بودی نیست را

عقل و باده جام خود را و امگیر

تقش با تقاش چون نیرو کند

اندر اکرام و سخای خود نگر





ما نبودیم و تقاضا مان نبود

لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شند

نقش باشد پیش نقاش و قلم

عاجز و بسته چو کودک در رحم

پیش قدرت خلق جمله بارگه

عاجزان چون پیش سوزن کارگه

گاه نقش دیو و گه آدم کند

گاه نقش شادی و گه غم کند

دست نی تا دست جنباند به دفع

نطق نی تا دم زند از ضر و نفع

تو ز قران باز خوان تفسیر بیت

گفت ایزد مارمیت از رمیت

گر پرایم تیر، آن نی زمامست

ما کمان و تیر اندازش خداست

در عین حال که مولانا جبر را با نهایت درجه شدت تعریف می‌کند و به کلی نشان می‌دهد که در ما اختیاری وجود ندارد بالا فاصله بر طبق آخرین شکل دیالکتیک عصر حاضر که اختیار را نقی نکرده بلکه در هر مسیری به اندازه تقاطع جبر، تقاطع اختیار قائل شده تقاطع جبر را حقیقی و تقاطع اختیار را مجازی و اعتباری دانسته که پیوسته اختیار از جبر و جبر از اختیار را نقی زاییده می‌شود . اختیار شکل ظهور جبر و جبر تکمیل کننده‌ی اختیار است اختیار را هم با وضع مخصوصی به میان آورده و آن را به طور کلی نقی نکرده است بلکه اختیار را مانند رهبران عصر حاضر دیالکتیک مظہر جبر و جبر را مکمل اختیار دانسته است.





کتابخانه «به سوی آینده»

چنانچه در دنباله‌ی همین بیان می‌گوید:

ذکر جباری برای زاری است این نه جبر این معنی جباری است

خجلت ما شد دلیل اختیار زاری ما شد دلیل اضطرار

وین دریغ و خجلت و آزرم چیست گر نبودی اختیار این شرم چیست

حاطر از تدبیرها گردان چراست زجر استادان به شاگردان چراست

ماه حق پنهان کند در ابر او ور توگوئی قافل است از جبر او

بگذری از کفر، بر دین بگروی هست اینرا خوش جواب ار بشنوی

وقت بیماری همه بیداری است حسرت و زاری که در بیماری است

می‌کنی از جرم استغفار تو آن زمان که می‌شوی بیمار ترا

می‌کنی نیت که باز آیم بره می‌نماید بر تو رشتی گنه

جز که طاعت نبودم کاری گزین عهد و پیمان می‌کنی که بعد از این





پس یقین گشت آنکه بیماری ترا

هر که را درد است او برد است بو

پس بدان این اصل را ای صلحجو

هر که او آگاه تر، رخ زرد تر

هر که او بیدار تر، پُر درد تر

جنبشه زنجیر جباریت کو

گرزجبرت آگهی زاریت کو

چوب اشکسته، عمامی چون کند

بسته در زنجیر، شادی چون کند

کی گرفتار بلا شادی کند

کی اسیر حبس آزادی کند

بر تو سرهنگان شه بنشسته اند

ور تو می بینی که پایت بسته اند

زآدکه نبود طبع و خوی عاجزان

پس تو سرهنگی مکن با عاجزان

ور همی بینی نشان دیو گو

چون تو جبر او نمی بینی مگو

قدرت خود را همی بینی عیان

در هر آن کاری که میل استت بدان

اندر آن جبری شوی کاین از خداست

در هر آن کاریکه میلستت و خواست





انبیا در کار دنیا جبریند

کافران در کار عقبی جبریند

انبیا را کار عقبی اختیار

کافران را کار دنیا اختیار

آنکه هر مرغی به سوی جنس خویش

می پردازد او در پس جان پیش پیش

کافران چون جنس سجین آمدند

سجن دنیا را خوش آین آمدند

انبیایا چون جنس علیین بُند

سوی علیین به جان و دل شدند

بنابر این قسمت که مذکور افتاد، باز مولانا جلال الدین نه تنها جبر و اختیار را مطلقاً تعریف نموده، بلکه موضوع را نسبی گرفته و زمان و مکان را هم در آن دحالت داده و نشان داده است که چون انبیا در بد و خلقت بنا بر اوضاع زمان و مکان به قدرت جبر خدائی وضع علوی پیدا کرده اند در این زمان و این مکان اختیار آنها، ایشان را به طرف تکامل عالم بالا می برد و آنچه موجود حرکت در این راه است آنرا اختیار می نامند. و بر عکس چون خمیر کافران بنابر قدرت جبر خدائی پست به وجود آمده، اختیار ایشان، آنها را به جانب تحول عالم پائین نزول می دهد.

باری در تعقیب مبارزه ضدین بر عکس دیالکتیک عصر حاضر که مسیر توسعه و تکامل را سیلانی اثبات میکند و هرگز موضوع را مکرر بالذات ندانسته و تکرار را عینی می شمارد، مولانا بنابر فلسفه‌ی ارسسطو که سیر از کامل به کامل را موجب حیات دانسته، نظریه‌ی هگل آلمانی را راجع به مسیر توسعه و تکامل پیدا کرده است همانطور که هگل آلمانی مسیر دیالکتیک موجودات را به شکل دایره و تکرار شونده در نظر گرفته، یعنی سیر یک دوره‌ی تکامل را از صفر گرفته و پس از یک قوس ۳۶۰ درجه، دوباره آنرا به صفر منتهی می سازد و





تکرار یک چنین مسیری را از صفر تا صفر، قانون دائمی حیات می‌شمارد. مولانا جلال الدین هم سیر دیالیتیک عرفانی خود را به این ترتیب شروع کرده و پس از طی یک دوره‌ی دایره، دوباره وجود را به عدم رسانیده و از آنجا بر طبق قوانین دائمی حیات، تکرار را جایز می‌شمارد. چنانچه در جلد سوم مثنوی در صفحه ۲۹۵ از سطر ۲۷ مینویسد:

از جمادی مردم و نامی شدم
واز 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 برآرم از ملائک باه و پرس

واز ملک هم بایدم جستن ز جو
کل شئی هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغونون
گویدم کانا اليه راجعون

و باز بنابر تعریف آنکه این جربان دائمی است در صفحه ۳۰۳ همین جلد از سطر دوم اینطور مینویسد.

کاروان دائم زگردون میرود
تا تجارت میکند وا میرود

پس برو شیرین و خوش با اختیار
نی به تلخی کراحت، زردوار





سگ شکاری نیست اور اطوطق نیست

خام ناجوشیده جز بی ذوق نیست

مولانا جلال الدین منظورش از طرز طرح مِتُ و ایده‌لوژی خود چنانچه تا اینجا مشروح افتاده، از حیث حرکت، توسعه و تکامل، مبارزه ضدین، ارتباط همه چیز در یک کلی با هم وکیله‌ی جزئیات آن کوفتن ایده‌لوژی فشریون متشرع بوده است تا چنانچه قبلًاً هم تذکر دادیم بتواند سلطنت مطلقه‌ی سلجوقیان را در مقابل سلطه‌ی اقتدار خلفاً که متکی به نفوذ فشریون بود حمایت نماید. حالا باید دید که مولانا این نتیجه‌ی را چگونه از ایده‌لوژی خود بدست آورده است.

ایدئولوژی اجتماعی مولانا

مولانا جلال الدین نظره باینکه منظورش طرفداری و حمایت از فئودالیسم بود و میخواست بنابر اوضاع جبر تاریخ اجتماع که ایجاب توسعه‌ی دیانت اسلام را در آسیای صغیر در برداشت سلطنت مطلقه‌ی را در پیش رو سلطه‌ی اقتدار خلفاً حفاظت نماید، یعنی در عین توسعه بورژوازی یک وضعیت مختلطی از سلطنت و خلافت بوجود بیاورد، بر خلاف ایده‌لوژی هگل که میخواست منازشی پروس را در مقابل انقلاب دموکراتی فرانسه حفاظت کرده باشد و احتیاجی نداشت که پیدایش عالم را از یک منظور قبلی نشئت دهد، مولانا خلقت عالم را بی‌منظور ندانسته بلکه بر خلاف هگل که می‌گفت عالم بنابر خواص ذاتی فعالیت‌های درونی "ایده" بدون هیچ منظوری از نقطه نظر حرکت مطلق بوجود آمده، می‌گوید خلقت عالم بدون منظور نبوده، بلکه امر خلقت برای موضوع و منظوری خاص از طرف ذات احادیث ناشی شده است. چنانچه در جلد چهارم مثنوی صفحه‌ی ۴۰۰ از سطر ۲۹ مینویسد:





کتابخانه «به سوی آینده»

بی امید نفع ، بهر عین نقش

هیچ نقاشی نگارد زین نقش

که به فرجه وارهند از اندوهان

بلکه بهر میهمانان و کهان

دوستان رفته را از نقش آن

شادی بچگان و یاد دوستان

بهر عین کوزه ، نی از بهر آب

هیچ کوزه گر کند کوزه شتاب

بهر عین کاسه ، نی بهر طعام

هیچ کاسه گر کند کاسه تمام

بهر عین خط ، نه بهر خواندن

هیچ خطاطی نویسد خط به فن

و آن برای غائب دیگر بیست

نقش ظاهر بهر نقش غائب است

این فوائد را به مقدار نظر

تا سیوم چارم دهم بر می شمر

فایده‌ی هر لعب ، در بازی نگر

همچو بازیهای شطرنج ای پسر

و آن برای آن و آن بهر فلان

این نهاده بهر آن لعب نهان

در بی هم تارسد در برد و مات

همچنین می بین جهات اندرجهات





که شدن بـ پایه های فـ دبان

اول از بهـ دوم باشد چنان

تا رسـی تو پـایه پـایه تـابـهـ بـام

آن دـوم بهـ سـیـوم، مـیـ دـانـ تمام

آن منـی اـزـ بهـ نـسلـ اـیـ روـشـنـی

شهـوتـ خـورـدـنـ زـ بهـ آـنـ منـی

عقلـ اوـ بـیـ سـیرـ چـونـ نـیـتـ زـمـینـ

کـنـهـ بـیـنـشـ مـیـ نـبـینـ غـیرـ اـینـ

هـستـ پـایـ اوـ بـهـ گـلـ درـ مـانـدـهـ اـیـ

نـبـتـ رـاـ چـهـ خـوانـدـهـ ،ـ چـهـ نـاخـوانـدـهـ اـیـ

توـ بـهـ سـرـ جـنبـانـیـ اـشـ غـرـهـ مشـوـ

گـرـ سـرـشـ جـنـبـدـ بـهـ بـادـ تـیـزـ روـ

پـایـ اوـ گـوـیدـ عـصـبـنـاـ خـلـنـاـ

آنـ سـرـشـ گـوـیدـ سـعـنـاـ اـیـ صـباـ

برـ توـ کـلـ مـیـ نـهـدـ چـونـ کـورـ گـامـ

چـونـ نـدـانـدـ سـیرـ مـیـ رـانـدـ چـوـ عـامـ

چـونـ توـکـلـ کـرـ دـنـ اـصـحـابـ فـردـ

برـ توـ کـلـ تـاـ چـهـ آـیـدـ درـ نـبـردـ

در اینجا برای اثبات این مفهوم مولانا مجبور شده که باز برخلاف نظریه‌ی هگل که می‌گفت:



«چقدر احمق است آنکه فکر می‌کند ممکن است فلسفه‌ای به وجود بیاید که از حد دنیا عصر خودش عبور کند و چقدر احمق است آنکه فکر می‌کند که یک فرد تنها می‌تواند از عصر خود به حدود خارج از آن جستن نماید».

بر طبق دیالکتیک عصر حاضر تعیین نماید که پیشگوئیهای علمی حقیقت دارد و یک فرد عارف می‌تواند گذشته و آینده را مطابق وضعیت حال دیده و توصیف نماید و می‌گوید:

اول و آخر به بیند چشم باز»

«سر برون آرد دلش از بحر راز

و در دنباله‌ی بحث قبلی که منظور از آفرینش را توجیه مینمود و باز در همانجا یعنی جلد چهارم صفحه ۴۰۱ در این منظور این طور به رشته‌ی نظم درآورده:

جز رونده، جز درنده، پرده نیست»

«وان نظرهای که آن افسرده نیست

این زمان بیند به چشم خویشتن

آنچه در ده سال خواهد آمدن

غیب مستقل بیند خیر و شر

همچنین هر کس باندازه نظر

شد گذار چشم ولوح غیب خواند

چونکه سدی پیش و سدی پس نماد





چون نظر پس کرد تا بدو وجود

آخر و آغاز هستی رونمود

بحث املاک زمین با کبریا

در خلیفه کردن ببابای ما

چون نظر در پیش افکند، او بدید

آنچه خواهد بود تا محشر پدید

پس ز پس میبیند او تا اصل اصل

پیش می بیند عیان تا روزِ فصل

هر کسی زاندازه‌ی روشنلی

غیب را بیند به قدر صیقلی

هر که صیقل بیش کرد، او بیش دید

بیشتر آمد بر او صورت پدید

گر تو گوئی کن صفا فضل خدا است

نیز این توفیق صیقل زآن عطاست

قدر همت باشد آن جهد و دعا

لیس للانسان الا ما سعی

واه ب همت خداوند است و بس

همت شاهی ندارد هیچ خس

نیست تخصیص خداکس را به کار

مانع طوع و مراد و اختیار

و باز در همین جلد در موضوع همین مفهوم در صفحه‌ی ۳۳۷ از سطر ۲۱ مینویسد:





«پس به صورت عالم اصفر توئی

پس به معنی عالم اکبر توئی

ظاهر آن شاخ اصل میوه است

باطلنا بهر شمر شد شاخ هست

گر نبودی میل و امید شمر

کی نشاندی با غبان بیغ شجر

پس بمعنی آن شجر از میوه زاد

گر به صورت از شجر بودنش نهاد

مصطفی زاین گفت کآدم و انبیا

خلف من باشند در زیر لوا

به راین فرسوده است آن ذوقنون

رمز نحن الآخرون السابقون

گر به صورت من زاده زاده ام

من به معنی جد جد افتادیم

کن برای من بُدش سجدہ ملک

واز بی من رفت بر هفتم فلک

پس زمان زائیده در معنی پدر

پس زمیوه زاد در معنی شجر

اول فکر آخر آمد در عمل

خاص فکری کو بود وصف ازل

حاصل اندر یک زمان از آسمان

میرود می آید ایدر کاروان





که مفازه زفت آمد یا مفاز

نیست براین کاروان این ره دراز

جسم طبع دل بگیرد ز امتنان

دل به کعبه می‌رود در هر زمان

چه دراز و کوتاه آنجا که خداست

این دراز و کوتاهی مر جسم را است

رفتتش بی فرسخ و بی میل کرد

چون خدا مر جسم را تبدیل کرد

عاشقانه ای فتی ! خل الکلام

صد امید است این زمان بردار گام !

همچو کشیم به طوفان زَمَن

بهر این فرمود پیغمبر که من

هر که دست اندر زند یابد فتوح

ما و اصحابیم چون کشتی نوح

روز و شب سیاری و در کشتی ای

چونکه با شیخی تو دور از رشتی ای

ختنه اندر کشتی و ره می روی

در پناهِ جان، جان بخشی قوی

تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش

مگسل از پیغمبرِ ایام خویش

همچو رویه در ذلای و ذلیل

گرچه شیری چون روی ره بی دلیل





حین مَسِ ! الَّا كَه بِرَبَّهَاي شِيخ

تا بینی عون و لشگرهاي شیخ»

در اینجا مولانا موضوع منظور از تکوین و خلقت عالم را آقدر کش داده تا به این موضوع رسیده که شیخ یا شاه از نقطه نظر همت جملی ای که دارد، بنابر سعی و کوشش خود، خویش را صافی کرده تا به مرتبه آن رسیده که خداوند به او نعمت سلطنت ارزانی داشته است. و باز در جلد اول مثنوی صفحه‌ی ۷ این موضوع را واضح تر تشریح کرده، چنانچه از سطر

۱۱ مینویسد:

«شاه بود و شاه بس آگاه بود

آنکسی را که چنین شاهی کشد

گر ندیدی سود او در قهر او

طفل می ترسد ز نیش احتجام

سوی تخت و بهترین جاهی کشد

کی شدی آن لطفِ مطلق، قهر جو

مادر مشق در آن غم، شاد کام»

در اینجا مولانا حتی هر امر خوب یا بدی که از طرف شاه صادر شود نیکو دانسته و حس بدی آنرا نسبت به خلق و رعایا به جهالت و کودکی آنها طلاق نموده و باز برای اینکه جهالت رعایا را اثبات نماید و دلسوزی شاه را نسبت به بدی هائی که روا میدارد توجیه کند و سود آن بدی هارا تعیین نماید، در جلد سوم مثنوی در صفحه ۳۰۲ از سطر ۱۵ مینویسد:





واز بلاها رو مگردان و بخوان

« بشنو این تمثیل، قدر خود بدان

میجهد بالا چه شد ز آتش زبون

در نخود بنگ که اندر دیگ چون

بر سر دیگ و بر آرد صد خوش

هر زمانی می برآید وقت جوش

چون خریدی چون زبونم میکنی

که چرا آتش به من در می زنی

خوش بجوش و بر مجھے ! ز آتش کنی

میزند کفلينزِ کدبانو که نی

بلکه تا گیری تو ذوق چاشنی

ز آن بجوشانم که مکروه منی

بهر خواری نیستند این امتحان

تا غذا گردی بیامیزی به جان

بهر این آتش بُد است آن آبخور

آب می خوردی به بستان سبز و قر

تاز رحمت گردد اهل امتحان

رحمتش سابق بُد است از قهر زآن

تا که سرمایه وجود آید به دست

رحمتش بر قهر از آن سابق شده است





ز آنکه بی لذت فرید لحم و پوست

چون فرید چه گذازد عشق دوست

ز آن تقاضا گر بباید قهرها

تا کنی ایثار آن سرمایه را

باز لطف آید برای عذر او

که بکردی غسل و برجستی زجو

با نخدود گوید چریدی در بهار

رنج مهمان تو شد، نیکوش دار!

تا که مهمان باز گردد شکر ساز

پیش شه گوید ز ایثار تو باز

تا به جای نعمت منع مرسد

جمله نعمتها برد بر تو حسد

من خلیل تو پسر، پیش بچک

سر بنه! "انی ارانی اذ بھک"

سر به پیش قهر نه! دل برقرار

نا بِرُّم حلقت اسماعیل وار

سر بِرِم لیک این سر آن سریست

کز بریده گشتن کشتن بری است

لیک مقصودم از آن تسلیم تو است

ای مسلمان باید تسلیم جست

ای نخدود می جوش! اندر ابتلا

قانه هستی و نه خود ماند تو را





اندر آن بستان اگر خنیده ای

گر جدا از باع و آب و گل شدی

شو غذا و قوت اندیشه ها

از صفاتش رسته ای بالله نخست

ز ابر و خورشید و زگ دون آمدی

آمدی در صورت باران و آب

جزو شمس و ابر و بارانها بُدی

هستی حیوان شدار مرگ نبات

چون چنین بُردیست ما را بعد مات

فعل و قول و صدق شد قوت ملک

آنچنان کان طعمه شد قوت بشر

تو گل و بستان جان و دیده ای

لهمه گشتی اندر احیا آمدی

شیر بودی شیر شو در بیشه ها

در صفاتش باز رو چالاک و چست

پس شدی صاف و زگ دون برشدی

میروی اندر صفات مستطاب

نفس و فعل و قول و فکر تها شدی

راست آمد : "اقتلونی یا ثقات"

راست آمد: "ان فی قتلی حیات"

تا بدین معراج شد سوی فلک

از جمادی بَر شد و شد جانور





کاروان دائم زگردون می‌رود

تاتجارت می‌کند و امی‌رود.

پس برو شیرین و خوش با اختیار

نی به تلخی و کراحت، زردوار

ز آن حدیث تلغ می‌گوییم تورا

تا ز تلخی ها فرو شویم ترا

ز آب سرد انگور افسرده رهد

سردی و افسردگی بیرون نهد

توز تلخی چونکه دل پر خون شوی

تو ز تلخی ها همه بیرون روی

آن زمان شیرین شوی همچون عسل

فارغ آیی گر به تو ریزند خل

هر که او اندر بلا صابر نشد

مقبل این درگه فاخر نشد

سگ شکاری نیست او را طوق نیست

خام نا جوشیده جز بی ذوق نیست »

در اینجا مولا نا بر حسب لیاقت فطری، شاه را عامل تصفیه‌ی روحی رعایا از جانب حق تعالی دانسته واورا به کدانو و رعایا را به نخودجوشنه در دیگ تشبیه می‌کند و آنرا لازمه‌ی جبر قاریخ انسانی می‌شمارد و غیر قابل احترام دانسته است و باز برای اینکه موضوع تسلیم شدن به جباری شاه را بهتر در اذهان عموم فوذ داده و جبری بودن و عمومیت آنرا اثبات نماید موضوع آکل و ماقول بودن ماسوی الله را پیش کشیده، در جلد پنجم مثنوی صفحه ۴۷۴ از سطر ۱۳ اینطور مینویسد:





آکل و ماکولی ای جان، هوشدار	ز آنکه تو، هم لقمه ای، هم لقمه خوار
گر به فرصت یافت او را در ربود	مرغکی اندر شکار کرم بود
در شکار خود ز صیاد دگر	آکل و ماکول بود آن بی خبر
شهنه با خصمتش در دنباله است	دزد گرچه در شکار کاله است
غافلست از شهنہ و آه سحر	عقل او مشغول رخت و قفل و در
غافلست از طالب و جویای خود	او چنان غرق است در سودای خود
معدی حیوانش در بی میصرد	گر حشیش آب زلالی می خورد
همچنین هر هستی غیر الله	آکل و ماکول آمد آن گیاه
نیست حق ماکول و آکل، لحم و پوست	" و هو يطعكم لا يطعم " چه او است
ز آکلی کاندر کمین ساکن بود	آکل و ماکول کی این بود
رو! بدان درگاه، کاو " لایطعم " است	امن ماقولان جذوب ماتم است





فکر آن فکر دگر را می‌چرد

هر خیالی را خیالی می‌خورد

یا بخوبی تا از آن بیرون جمی

تو نه قانی کن خیالی وارهی

چون شدی بیدار باز آید ذباب

فکر زنبور است و آن خواب توآب

میکشد این سوی و آنسوی می‌برد

چند زنبور خیالی در پرد

وان دگرها را شناسد ذو الجلال

کمترین آن حلالست این خیال

سوی او که گفت مائیمت حفیظ

هین گرین از جوق آکال غلیظ

گرنانی سوی آن حافظ شتافت

یا به سوی آن که او این حفظ یافتد

حق شداست آن دست، او را دستگیر

دست را مسپار جز در دست پیر

از جوار نفس کاندر پرده است

پیر عقلت کودکی خوکرده است

تا که باز آید خرد زآن خوی بد

عقل کامل را قرین کن با خرد

پس زدست آکلان بیرون جمی

چونکه دست خود به دست او دهی





دست تو از اهل آن بیعت شود

که یادالله فوق آیدیهم بود»

البته در طی این عنوان که دست شاه بالای همه دست‌ها است و عامل اجراء اردهی خداست حکایت بسیاری در کتب مثنوی مولانا موجود است که این رساله‌ی کوچک گنجایش آن را ندارد ولی به طور کلی آن چه مولانا از آن حکایت نتیجه گرفته، شاه را مظہر صفات خدا دانسته و باز به جمع ضدین متکی شده، طبع لطف و قهر خدا را به هم آمیخته، از آن سنتن وجود شاه را بعمل آورده و بر خورد شاه ظالم را با شاه عادل، موحد ترقی و تکامل اجتماعی شناخته و مكافات و پاداش عمل را در نتیجه‌ی این توسعه و تکامل تشريع کرده است و آنرا بر طبق قانون جبر، غیر قابل احتناء شمرده، مخصوصاً راجع به پاداش و مكافات عمل در جلد اول مثنوی صفحه ۶ از سطر ۲۳ می‌نویسد:

«آن که کشتم پی مادون من

می‌نداند که نخسبد خون من

بر من است امروز و فردا بر وی است

باز گردد سوی او، آن سایه باز

گرچه دیوار افکند سایه دراز

سوی ما آید ندaha را صدا»

این جهان کوه است و فعل ما ندا





در اینجا مولانا ناخواسته است بگوید که اگر بنابر اختیار سلاطینی هم که نماینده‌ی قهر خداوندند، ظلمهای روا بدارند که ظاهراً بخلاف عدالت باشد بطور قطع کیفر آنرا خواهند دید و چون هنوز مرحله‌ی تکامل باقی است، ظلمهای او باعث صافی شدن خلق و عکس العمل ظلمهای او باعث صافی شدن خود او خواهد گردید.

مولانا جلال الدین بر عکس عده‌ای از عرفا و قشرون متشريع که زندگانی معاشی را بتوکل ولا ال بالی گری موکول می‌سازد بر طبق حقیقت دیانت اسلام زندگانی معاشی را به تلاش معاش و کسب تجارت موکول نموده و مردم را به اجراء مقررات آن تشویق کرده است.

چنانچه در جلد سوم مثنوی صفحه ۲۲۹ از سطر ۲۸ در بیان این مفهوم این طور مینویسد:

هر گزین نادر نشد و رشد عجب «راه روزی کسب و رنج است و تعب

از ره کسب و تعب با رنج و تعب هر که را او پیشه‌ای داد و طلب

ادخلوا الا بیات من ابوابها اطلبوا الارزاق و من اسبابها

هست داود نبی ذوفنون شاه و سلطان و رسول حق کنون

کرده باشد بسته اندر جستجو با همه تمکین، خدا روزی او

می‌نیاید با همه پیروزیش بی زره بافی و رنجی روزی اش



و باز در مورد اینکه منظور از زهد و تقوی، گوشه گیری و عبادت دور از خلق نیست و باید ترک کسب و معاشرت کرد، بلکه در عین حال عمل باید دلستگی به عوام دنیوی نداشت

و این خود عبادت است در جلد پنجم مثنوی صفحه ۴۴۲ از سطر ۲۲ مینویسد:

بر مکن پر را و دل بر کن از او
زانکه شرط این جهاد آمد عدو

چون عدو نبود جهاد آمد محال
شهوت از نبود نباشد انتسال

صبر نبود چون نباشد میل تو
خصم چون نبود چه حاجت خیل تو

هین مکن خود را خسی رهبان مشو!
زانکه عفت هست شهوت را گرو

بی هوا نهی از هوا ممکن نبود
هم غذا با مردگان نتوان نمود

انفقوا گفت است پس کسبی بکن
زانکه نبود خرج بی دخل کهن

گر چه آور انفقوا را مطلق او
تو بخوان که "اکسپواتم الفقوا"

همچنین چون شاه فرمود اصبر وا
رغیتی باید کزو قابی تو رو

پس کلو از بهر دام شهوت است
بعد از آن "لا تسرفوا" زآن عفت است





و باز راجع به اینکه انسان باید ساعی باشد و طلب نماید تا خدا هم رزق اورا فراهم سازد در جلد دوم مثنوی صفحه ۱۱۴ سطر ۲۵ مینویسد:

دیک بخشایش نمی‌آید بجوش»

«تا نگرید طفلک حلوا فروش

و باز در مورد اینکه در هر کاری جد و جهد نمائیم بی شک نتیجه خواهیم گرفت در جلد سوم صفحه ۳۱۹ از سطر ۱۳ مینویسد:

عاقبت جوینده یابنده بود

«سایه‌ی حق بر سر بنده بود

عاقبت زآن در برون آید سری

گفت پیغمبر که گر کوبی دری

عاقبت بینی توهم روی کسی

چون نشینی بر سر کوی کسی

عاقبت اندر رسی در آب پاک

چون زچاهی میکنی هر روز خاک

هر چه میکاریش روزی بدروی

جمله دانند این اگر تو نگروی

این ناشد ور ناشد نادرست

سنگ بر آهن زدی آتش بجست





ننگرده عقلش مگر در نادرات	آنکه روزی نیستش بخت ونجات
وآن صدف برده و صدف گوهر نداشت	کان فلان کس کشت کرده و برنداشت
مرگ او گردد بگیرد در گلو	بس کسا که نان خورد دلشداد او
تا نیفتی همچو او در شور و شر	پس تو ای ادبیار رو نافهم مخور
زور میابند و جان می پرسورند	صد هزاران خلق نانها میخورند
پر کند کوری تو انبار را «	هر که اونگذاشت کشت و کار را

لکن مولانا گرچه تجّار پولدار را لازم شمرده ولی بر طبق اصول فئودالیسم آنها را پست و ناچیز میشمارد و در معرض سرزنش و انتقاد در آورده است چنانچه در مفهوم این بیان در

جلد چهارم مثنوی صفحه ۳۲۹ از سطر ۱۰ مینویسد:

که ازاو حمام تقوی روشن است	شهوت دنیا مثال کلخن است
زانکه در گرمابه است و در تقا است	لیک قسم منقی زاین تون صفا است
بهر آتش کردن گرمابه، دان!	اغنیا مافتدهی سرگین کشان





تا بود گرمه به گرم و بانوا

اندر ایشان حرص بنهاده خدا

ترک تون را عین آن گرمابه دان

ترک این تون گیر و در گرمابه رو

مرورا کو صابر است و حازم است

هر که در تون است او چون خادم است

هست پیدا بر رخ زیبای او

هر که در حمام شد سیمای او

از لباس و از رخان و از غبار

تونیان را نیز سیما آشکار

بو عصا آمد برای هر ضریب

ورنه بینی روشن بویش را بگیر

از حدیث نو بدان راز کهن

ورندانی بو، در آرشن است در سخن

بیست ساله چرک بردم تا به شب

پس بگوید تو نئی صاحب ذهب

باز کرده صد زبانه هر دهان

حرص تو چون آتش است اندر جهان

گرچه چون سرگین، فروغ آتش است

پیش عقل این زرچوسرگین ناخوش است

چرک تو را لایق آتش کند

آفتایی کو، دم از آتش زند





آفتاب آن سنگ را هم کرد زر

آنکه گوید مال گرد آورده ام

این سخن گرچه که رسوانی فراست

گر تو شش سله کشیدی تا به شب

آنکه در تون زاده ، پاکی را ندید

گر به تون انبار خواهی بود تو

تا به تون حرص افتاد صد شر

چیست یعنی چرک چندین خورده ام

در میان تونیان ، زین فخر هاست

من کشیدم بیست سله بی کرب

بوی مشک آرد برا او رنجی پدید

زین زیان هرگز نه بینی سود تو»

مولانا جلال الدین در تأثیر محیط و عادت افراد با ایدئولوژی خاصی نیز داد سخن داده و یقین کرده است که هر فردی به هر جریانی که خواهد کرد ، عیوب آنرا نمیتواند بفهمد و بسیار مشکل است که موضوع را آنطور که لازم است به او فهماند. چنانچه در جلد چهارم مثنوی صفحه ۳۲۹ در بیان این مفهوم از سطر ۲۳ اینطور مینویسد:

تا خرد آنچه ورا در کار بُد

«آن یکی دباغ در بازار شد

ناگهان افتاد بیهوش و خمید

چونکه در بازار عطاران رسید

جملگان لا هول گو ، درمان کنان

جمع آمد خلق بر وی آن زمان



کتابخانه «به سوی آینده»



وزگلاب آن دیگری بروی فشاند

آن یکی کف بر دل او می براند

و آن دگر از پوشش می کرد کم

آن یکی دستش همی مالید و سر

و آن دگر بو از دهانش میستد

وان دگر نبضش که تا چون میجهد

خلق در مانند اندر بیهوشیش

تا که میخورده است یا بنگ یا حشیش

که فلاں افتاده است اینجا خراب

پس خبر بر دند خویشان را شتاب

یا چه شد کو را فُتاد از بام، تشت

کس نمی داند که چون مصروع گشت

گُربز و دانا بیامد، زود تفت

یک برادر داشت آن دباغِ زفت

خلق را بشکافت و آمد با هنین

اندکی سرگین سگ در آستین

چون سبب دانی دوا کردن جلی است

گفت من رنجش همی دانم زچیست

داروی رنج و در آن صد محمل است

چون سبب معلوم نبود مشکل است

دانش اسباب، رفعِ جهل شد

چون بدانستی سبب را، سهل شد





توی بر توبوی آن سرگین سگ

گفت با خود هستش اندر مغز و رگ

غرق دباغی است او روزی طلب

قا میان اندر حدث او قا به شب

بوی عطرش لاجرم دارد تباہ

با حدث کرده عادت سال و ماه

آنچه عادت داشت بیمار، آنس ده!

پس چنین گفته است جالینوس مه

پس دوای رنجش از معتاد جو

کر خلاف عادت است آن رنج او

از گلاب آید جعل را بیهوشی

چون جعل گشته است از سرگین کشی

که بدان او را همی معتاد و خواست

هم از آن سرگین سگ، داروی اوست

در خور و لایق نباشد ای ثقات

مر خبیثان را نسازد طبیات

بد فغانشان تطییر نابکم

چون زعتر و حی کر گشتند و کم

در نصیحت خویش را نسرشته ایم

ما به لهو و لعب فربه گشته ایم

شورش معده است مارا زاین بلاغ

هست قوت ما دروغ و سهو و لاغ





رنج را صدتو و افزون میکنند

عقل را دارو به افیون می کنند

گندش رک و کفر ایشان بی حد است

هین که دباغ او فتاده بی خود است»

در اینجا مولانا گذشته از اینکه تأثیر محیطی را در روحیه افراد مجسم کرده نشان میدهد که برای علاج کردن هر بلیه، اول باید علت آنرا با وجهه کامل فهمید و اگر علل آنرا با توجه به تأثیر تاریخی آن موضوع تفہیم، چاره اندیشی های ما بی نتیجه خواهد ماند. در صورتی که اگر علل تاریخی آنرا پی ببریم، علاج موضوع خیلی سهل و آسان است و بطور کلی مولانا جلال الدین در تمام مراحل توصیف ایده اجتماعی اش، سیستم فلسفی خود را توأم با متد دیالکتیک عرفانی خویش به کار برده است و در تمام مراحل آن توسعه و تکامل، مبارزه ای صدین و حرکت و تغییر را نشان داده است، و میتوان گفت که متد دیالکتیک از سیستم فلسفی و سیستم فلسفی اش از ایده اجتماعی او به هیچوجه جدائی ندارد.

نتیجه از تمام این موضوعات

باری در این رساله منظور من این بود که نشان دهم چگونه در قرن ۱۳ مولانا جلال الدین متد فلسفی خود را مانند هگل آلمانی در قرن ۱۹ طراحی نموده و همانطور که هگل آلمانی برای حفظ منارشی پروس و جلوگیری از انقلاب بورژوازی حربه قرار داده و ماقریالیستهای متافیزیک را کوییده و راه ارتقای پیش گرفته و ارتقای اعراب آثار آن عصر را از خود به یادگار گذاشت و برای این مقصود، حتی موضوع دیالکتیک مترقبی خود را اسیر هرج و مرج دیو موهومات ساخته و عیب تناقض گوئی را بر خود هموار نموده و شونیستی را در لباس فرخندهی ملیت بر عالمیان عرضه داشته، مولانا جلال الدین گرچه خطوط اساسی دیالکتیک عرفانی خود را برای اعراب و حفظ سلطنت مطلقه و اصول فتووالیسم بکار برده و با این حربه برآ قشریون متشرع را چگونه کوییده است، لکن پا از دایره‌ی دیانت انترنسیونالیست اسلامی بیرون نهاده و با وجهی مترقبی حمله به قشریون متشرع کرده،



موهومات داگماتیستی مذهبی را زیر پا نهاده و اصول فئودالیسم را در مفهوم مترقی، چنانچه بعداً به طور مفصل بدان اشاره خواهیم کرد، سازمان داده است و فقط منصب سلطنت را حق طلق علاءالدین کیقباد سلجوقی به حساب نیاورده است.

و باز نشان بدhem که مولانا جلال الدین چگونه خاطر نشان کرده، همه چیز حرکت می کند، همه چیز تغییر مینماید و همه چیز به همه چیز مربوط است. حرکت و تغییر در نتیجه مبارزه‌ی اضدادِ داخلی موجودات صورت می‌گیرد.

و باز مولانا جلال الدین چگونه نشان داده است که ماهیت حرکت عشق است و عشق هم، خود از خود را که یافته و خود را عشق کرده، جنبه‌ی قهر و لطف آن دانسته که با این دو جنبه می‌کنند. خود، همه موجودات را، دائماً از کیفیتی به کیفیتی تبدیل مینماید.

مولانا جلال الدین بر عکس تمام ایدئولوگی‌های سلف خود که فقط تغییرات کمی را قبول داشتند در سیستم فلسفی خود با دلائل محکم تغییرات کیفی موجودات را اثبات نموده است.

مولانا جلال الدین عالم را بنا بر حرکتی که در نتیجه مبارزه‌ی اضداد به وجود می‌آید و جوهر ذاتی موجودات آنست به تدریج در طی سالیان دراز مخلوق وجود خارجی خداوند متعال معرفی می‌کند و ثابت می‌نماید که کلمه "کن" یک مرتبه، برای همیشه و در یک موقع معین نبوده بلکه مانند نقاط پی در پی، مسیر تاریخ عالم را ترسیم نموده است.

مولانا جلال الدین قبل از داروین در قرن ۱۳ میلادی ثابت کرده که انسان بلا فاصله از مرحله‌ی حیوانی پا به سرحد انسانیت نهاده و این تحول کیفی بر طبق اصول تناسخ در یک روز صورت نگرفته و آنی الخلقه نبوده، بلکه این تحول سالیان دراز طول کشیده و باز نشان می‌دهد که در همین مرحله‌ی انسانی هم افرادی هستند که جنبه‌ی حیوانی شان بر جنبه‌ی انسانی می‌چرخد و باز چگونه آنها دائماً در مرحله‌ی توسعه و تکامل پیشروی می‌کنند.



مولانا ثابت می کند که ما این عالم خارج را از خلال عقل خود بنابر توسعه فکری خویش می فهمیم که آن هم مشروط به شرایط زمان و مکان است. و تمام این جریانات جبری انجام شده و غیر قابل احترام است.

مولانا نشان می دهد که اختیار شکل ظهور جبر است و جبر توسعه دهندهی اختیار می باشد.

مولانا تعیین می کند که حرکت توسعه و تکامل دایر روی انجام می گیرد و پیوسته از عدم و نیستی شروع شده و بعد و نیستی خاتمه می پذیرد و این جریان دائمی ولايتاهی می باشد.

مولانا برخلاف تمام دیالکتیسنهای سلف نشان می دهد که ضدین پیوسته در حد کمال هر مرحله همدیگر را ترک می کنند و از هم جدا می شوند، تن پیوسته ترقی و تعالی می کند لکن آنتی تن هر وجود فقط تاحد جهش با تن خود دوش به دوش مبارزه می نماید و پس از تفکیک جستن از تن خود به مبداء مرحله ای اولی عودت کرده و به تن تازه وارد شده به آن مرحله می پیوند و بدین ترتیب دائماً حرکت نوسانی دارد و باز نشان می دهد که نه تنها سنتنِ هر تن و آنتی تنی از حیث کیفیت با سنتن مرحله ای قبلی تقاضت دارد بلکه بهیچوجه از حیث صورت شباهتی به آن نداشته و ندارد.

مولانا باز برخلاف دیالکتیسنهای سلف نشان می دهد که تن پس از مفارقت از آنتی تن قبلی خود در محل جهش تغییر کیفی نموده و با آنتی تنی که مخصوص کیفیت آن مرحله است و در آنجا آمده می پذیرائی او است اختلاط یافته و با مبارزه با او به سیر تکاملی خود ادامه می دهد . این اشتباه مولانا از این حیث بوده که ضدین را بر طبق دیالکتیسنهای سلف ، خارجی و مجرد در نظر گرفته و بنا بر عدم اطلاع از علوم و اکتشافات عصر حاضر ضدین نسبی داخلی را نتوانسته در قومی مخیله ای خود ترسیم نماید و باز مولانا در مرحله تکاملی تن جنبه مترقبی عصر حاضر را بکار برده ، زیرا در صورت اختلاط با کهنه آنرا مجبور به سقوط به طرف پائین و در صورت اختلاط با نو ، شایسته می گلو به طرف بالا دانسته است و باز مولانا



نشان داده که تن در مرحله‌ی بعد از جهش و تغییر کیفی... به کلی عوامل مسیر توسعه و تکامل قبلی خود را فراموش می‌کند و فقط در این مرحله‌ی نوین کیفیت گذران مرحله‌ی قبلی را بنابر تمایل به آن میتواند حس نماید و با در نظر گرفتن موجوداتی که در آن مرحله‌ی زیست هستند می‌تواند اوضاع زیست خود را در آن مرحله به حافظ بیاورد.

بالاخره مولانا ثابت کرده است که آخرین مرحله‌ی تکامل اجتماعی دوره‌ی انسانی سلطنت می‌باشد که در هر عصری یکی از آن سلاطین نوعی برای هدایت و سپرستی مخلوقات مادون خود که در لباس انسانی جدیداً وارد شده اند مأمور به تظاهر می‌گردد.

در اینجا گرچه ظاهرآ مولانا فئودالیسم را بر علیه خلافت تقویت کرده، لکن او لا پا از دایره‌ی انترنسیونالیستی اسلامی بیرون نهاده و محل و موطن شاه را در مملکت مشخصی اسم نبرده است و ثانیاً اگر جنبه‌ی فانتزی آنرا کنار گذاریم و به طور رآل در مفهوم آن دقت کنیم که مولانا چون سلطنت را آخرین مرحله‌ی تکاملی علی انسانها در دوره و عصر خود تعریف کرده و آنرا منحصربفرد در هر عصر نداسته بلکه فقط یکی از آنها را مأمور تظاهر شمرده، تقریباً نظریه اش با سازمان آخرین حزب مترقبی عصر حاضر و رهبریت یکی از اعضای آن بنابر اصول تشریفاتی مأمور تظاهر می‌گردد، دارد و می‌توان کلیه‌ی سلاطین عالم انسانیت را به رهبران مترقبی عالم انسانیت تعبیر نمود و از این رو بیان مزبور را مترقبی دانست و باز چنانچه دقت کنیم خواهیم دید که بر عکس ایدئولوژی اجتماعی هگل که منارشی پروس را آخرین مرحله‌ی تکامل اجتماعی می‌دانست نشان میدهد که درسترن وجود هر سلطانی نیز مبارزه‌ی ضدین لطف و قهر حکومت می‌کند. در این مرحله هم انسان به مشی توسعه و تکامل خود ادامه می‌دهد و نشان میدهد آنهاییکه مستوجب قهر سلطانی قرار می‌گیرند و آنهاییکه مستوجب لطفش می‌شوند هردو دسته بنابر وضع تکاملی خود ملزم بدان میباشد و باز مولانا نشان میدهد که انسانها در این مرحله‌ی آزمایش دائماً تغییرات کمی میکنند و جزو از این راه، راه تصفیه و تعدیلی برای آنها از کیفیتی که مشمول آنند وجود ندارد و این نیز خود بنابر قانون جبرا است.

مولانا نشان می دهد که برای انسان در هر حال در پیشرو امور معاشی و نمو کیفی، جز کسب روزی از راه رنج و تعب چاره ای نیست و در هیچ مرحله ای از مراحل موجودات نمی توانند بر طبق میل خود ایست کرده و بمانند. زیرا منظور از خلقت یک وجه تکمیلی ای می باشد که حد تکامل آن به خود ذات احادیث خاتمه می یابد و تمام موجودات مجبورند که تا حد کامل پیش روی نمایند.

مولانا نشان می دهد که کلیه ادوار و اطوار گذشته ملزم به وضع زمان حال است و وضع زمان حال هر موجودی، زائیده شده و قبلي آنست و هر دو اینها ممثل وضع زمان آینده می باشند که بنابر آن هر عارفی میتواند پیش بینی نماید.

اینها خطوط اساسی دیالکتیک عرفانی مولانا جلال الدین رومی میباشد.

در صورتیکه دیالکتیک عرفانی مولانا پنج قرن قبل از دیالکتیک ایده آلیستی هگل است چنانچه کسی آشنا با دیالکتیک هگل باشد تشخیص می دهد که کاملاً از دیالکتیک هگل مترقبی تر میباشد.

زیرا هگل بنابر عقاید ایده آلیستی خود، عالم خارج را قبول ندارد و کلیه عوالم آنرا سایه‌ی توسعه و تکامل عالم "ایده" می‌شمارد و گردش توسعه و تکامل دیالکتیکی خود را روی عالم "ایده" تنظیم نموده، بنابر این سیستم فلسفه اش خیلی تاریک و مبهم شده. به طوری که رفته رفته جنبه‌ی موهومات بخود می‌گیرد. در صورتیکه مولانا جلال الدین فلسفه‌ی عرفانی و دیالکتیکش را در این عالم مادی ظاهر ساخته و عالم خارج را قبول دارد و توسعه و تکامل ایده و عقل را با برخورد به مدارج توسعه و تکامل عالم مادی می‌سرمی داند و توسعه ایده و عقل را نتیجه‌ی توسعه و تکامل عالم خارج می‌شمارد.





هگل منارشی پروس را آخرین و عالی‌ترین شکل سازمان اجتماعی دانسته و می‌گوید در اینجا است که ضدین اجتماعی با هم صلح می‌کنند و با صلح طبقات متضاد اجتماعی در طرز رژیم منارشی آرامش می‌یابند و دیگر وضع اجتماعی از این حال تغییری پیدا نخواهد کرد.

در صورتیکه مولانا سلطنت مطلقه را آخرین مرحله‌ی تکامل ندانسته بلکه آنرا وسیله‌ی تکامل بعدی انسان به مراحل بالاتری شمرده و کامل را از آنتی‌تن قبلی مبری کرده و آنرا تصفیه‌ی حالت قبلی می‌شمارد.

یگانه تقض دیالکتیک عرفانی مولانا در عصر مولانا بوده است زیرا در آن عصر هنوز اکتشافات و اختراعات علوم به این پایه فرسیده بوده است. چون علوم امروزی و توسعه‌ی تاریخ اجتماع با این وضع کنونی در دسترس مولانا نبوده، دیالکتیکش جنبه‌ی فانتزی به خود گرفته، چنانچه نکات فانتزی آنرا از وسط خطوط اساسی فلسفه و دیالکتیک عرفانی اش بیرون بشیم و ریشه‌های اساسی علوم امروزه را به جای آن بگذاریم، کاملاً متمدن دیالکتیک عرفانی اش با آخرین شکل نهایت توسعه یافته‌ی دیالکتیک عصر حاضر مقابله می‌نماید. چنانچه مارکس راجع به کرتیک دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل می‌گوید:

« دیالکتیک هگل روی کله ایستاده است باید آن را برگردانده، روی پا واداشت تا اینکه از زیر ماسک عرفانی، هسته‌ی عقلانی اش بیرون بیفت ». دیده می‌شود که دیالکتیک عرفانی مولانا از سر با ریسمان پوسیده باریکی از سقف آویزان شده، اگر آن ریسمان را با حربه‌ی بُرای علوم عصر حاضر قطع کنیم به زمین افتاده، آزادانه خود را در جامعه‌ی علم و هنر داخل کرده، در تحت عنوان مترقبی ای معرفی مینماید و بالاخره با توجه به تمام این رساله به این نتیجه خواهیم رسید که مولانا جلال الدین رومی با وضع مترقبی تری از حیث نظریه‌ی فلسفی هگل شرق است ولی نسبت به منظور فلسفه‌ی رآل هگل، منظور فلسفه‌ی مولانا، جنبه فانتزی دارد.

پایان



* * *

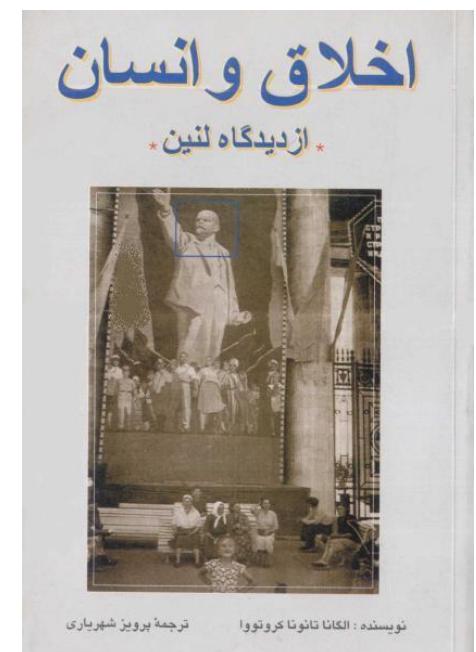
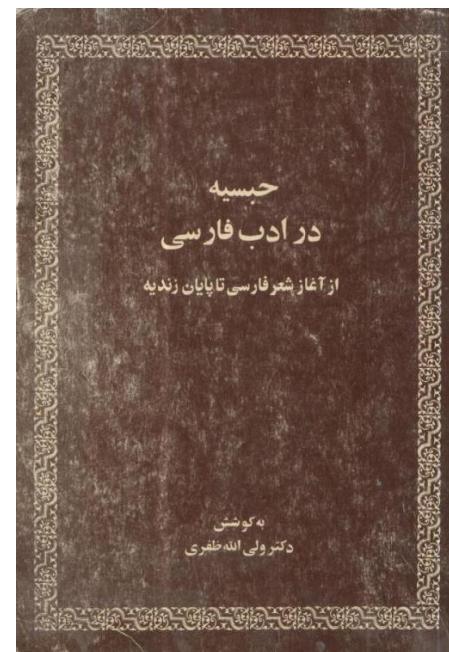
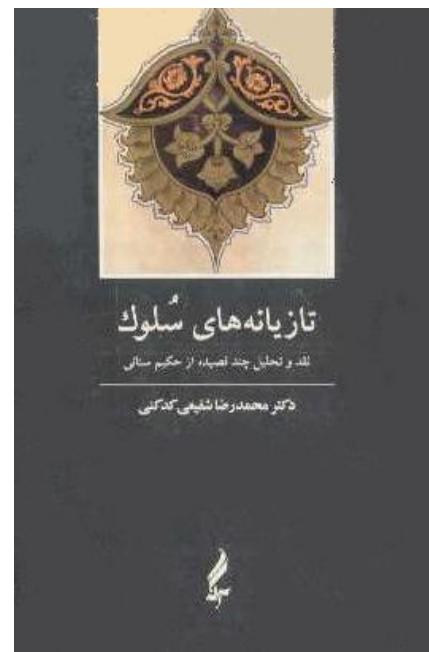
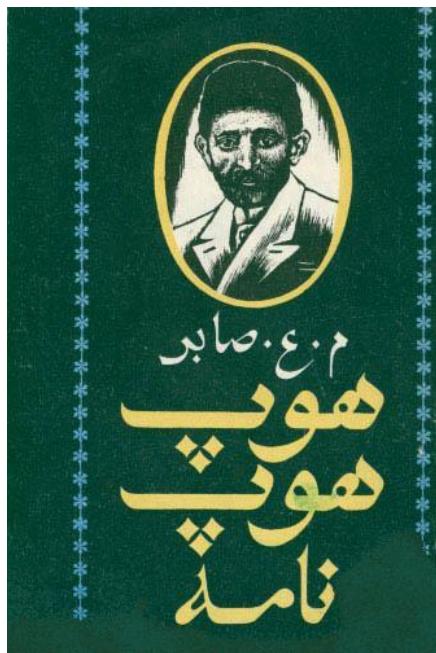
توضیح: در سال‌های اول انقلاب ۵۷، با چاپ کتاب «مولوی، هگلِ شرق»، چنین توهی پیش آمد که گویا کتاب مذکور نوشتگی احسان طبری است که بلافاصله توسط مطبوعات حزبی صحت انتساب آن به رفیق طبری تکذیب گردید؛ مضاف بر آن خوانندگان می‌توانند به توضیح زیر رجوع نمایند:

فیلسوف عالی‌قدر، زنده‌یاد احسان طبری، ضمن مقاله‌ای در کتاب پر ارزش خویش «برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران» تحت عنوان: («دیالکتیک در اندیشهٔ برخی از متفکران ایرانی (دیالکتیک مولوی و دیالکتیک صدرالدین شیرازی)»، در یکی از زیرنویس‌ها چنین اظهار نظر کرده است: «... در این زمینه جزو‌های از نور و تحت عنوان "مولانا جلال الدین هگل شرق است" نشر یافته که صرف‌نظر از برخی نکات پراکنده در مجموع متضمن احکام و قضاوت‌های ناستواری است. با این‌حال باید گفت مؤلف این جزو، متوجهی نکته‌ی درستی شده است و تا آنجا که می‌دانسته کوشیده است ربط سیستم فلسفی هگل و اندیشه‌های مولوی را روشن کند. مؤلف به‌مویشه خواستار اثبات برتری سیستم مولوی بر سیستم هگل است. ...»)



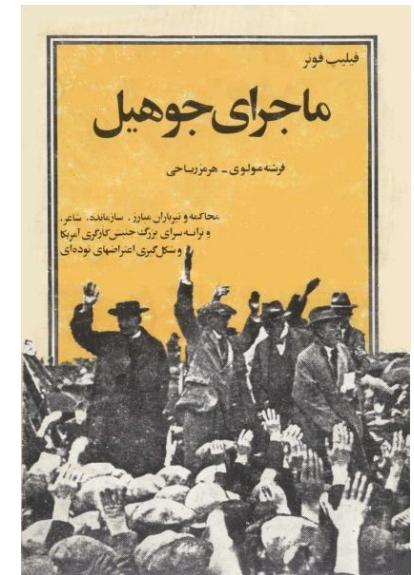
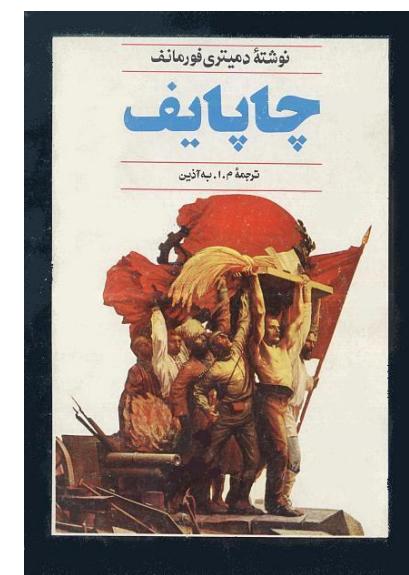
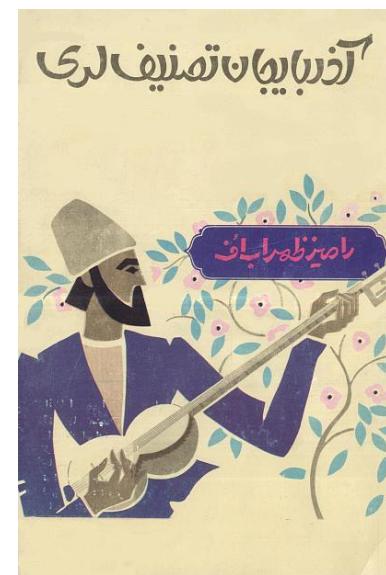
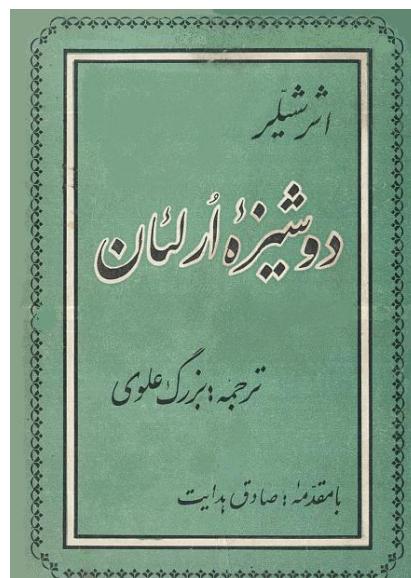
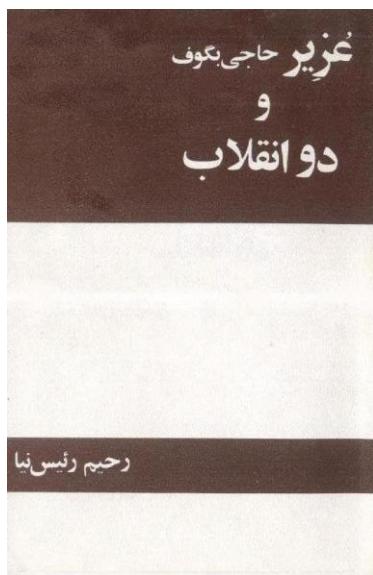


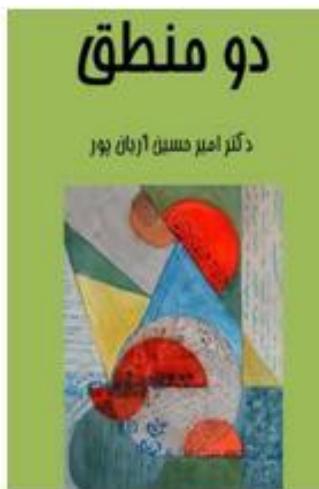
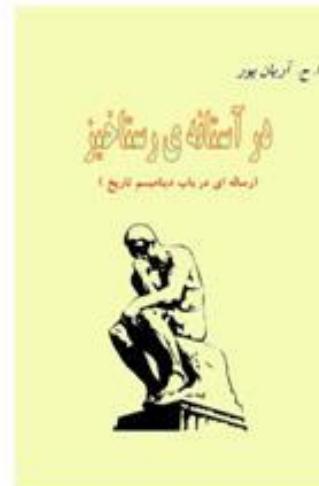
در دست تهیه:





در دست تهیه:





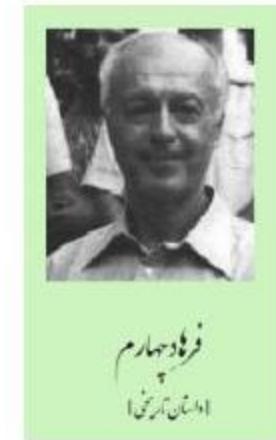
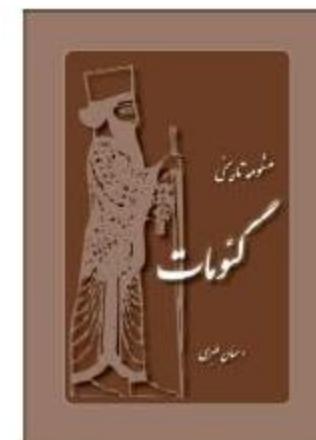
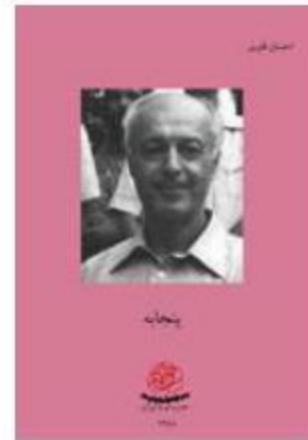
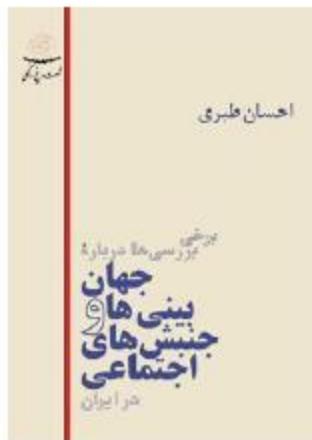
برای دریافت کتاب‌های زنده‌یاد رفیق احسان طبری به تارنکارهای زیر همراه‌بشه کنید!

<http://www.tudehpartyiran.org>

۱- کتابخانه حزب توده ایران

<http://tabari.blogsky.com>

۲- انجمن دوستداران احسان طبری

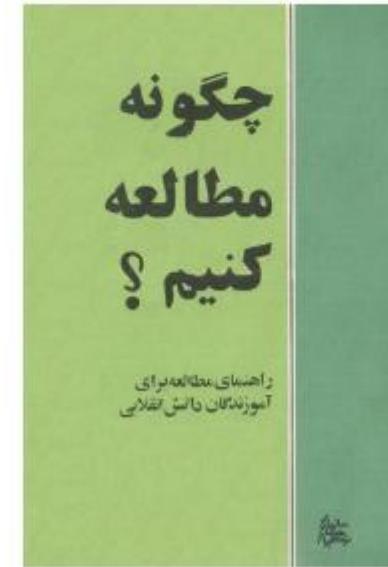


از انتشارات حزب توده ایران

بشکنی ای قلم، ای دست، اگر

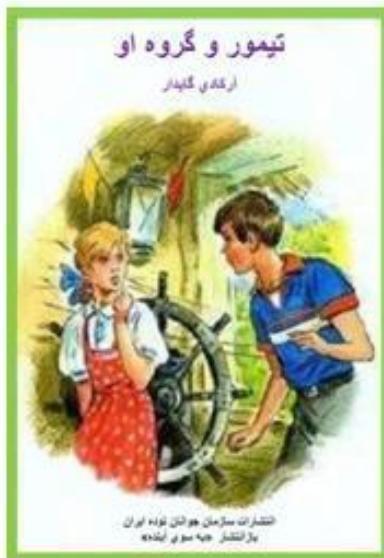
پیچی از خدمتِ محرومان، سر





کتابخانه «به سوی آینده» در نظر دارد پیش از اعظم کتاب‌هایی مندرج در کتاب‌های راهنمای مطالعه موسوم به «چگونه مطالعه کنیم؟» از انتشارات **سازمان جوانان حزب توده ایران** و «با کدام کتاب‌ها آغاز کنیم؟» از انتشارات **کانون دانش آموزان ایران** را در دسترس علاقمندان قرار دهد. ما را باری کنید!

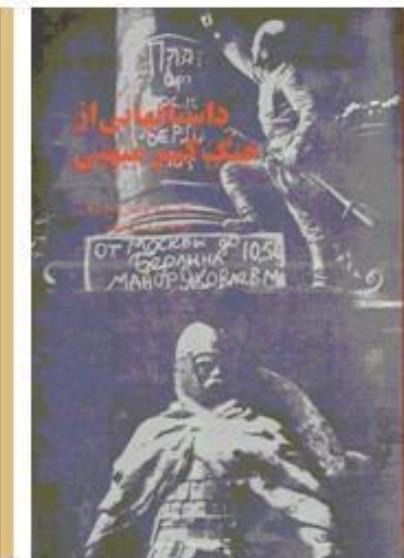




مبانی سوسیالیسم علمی

و. اقتسیف
م. مکاریووا
ل. مینایف

انتشارات سازمان هواشن توده ایران



انتشارات سازمان جوانان تدبیر و توان ایران در «به سوی آینده»



پیچی از خدمتِ محرومان، سر

بشکنی ای قلم، ای دست، اگر

(...) کار و دانش را به تفت زر بنشانیم ...)

انتشار این سری از کتاب‌های کتابخانه «به سوی آینده» به افتخار قرار گرفتن قریب الوقوع در آستانه‌ی هفتادمین سالگرد آغاز پیکار حزب طراز نوین توده‌ها: **حزب توده ایران**، در راه تحقق حقوق کارگران و زحمتکشان، در راه بهروزی میهن و استقرار آزادی، استقلال و عدالت اجتماعی،
کتابخانه «به سوی آینده»، (هوادار حزب توده ایران) تقدیم علاقمندان می‌گردد.

