

## چند نکته درباره نظرات مولانا

### حسن حبیبی\*

**چکیده:** خودشناسی مقدمه تعهد است، باید خودشناس باشیم آنگاه به سوی بازشناختن هویت فرهنگی گام برداریم. زبان فرهنگی خود را بیابیم، بشناسیم و بشناسانیم. مثنوی دریایی ژرف است و شناخت آن به سهولت مقدور نیست. روزگار مولانا با نخستین حمله مغولان به ایران همزمان بوده، روش چسبیز بر ارباب و اعمال ترور مبتنی بود تا مقاومت طرف را درهم بشکند. تداوم آن روش نظام زراعی ایران را از میان برد، مولانا در مثنوی زندگی عصر خود را به صورت مجموعه‌ای عرضه می‌کند.

**کلیدواژه:** مولانا جلال‌الدین، مغولان، مثنوی، شیوه کار مولانا، لفظ، معنی.

جانا به غریبستان چندان به چه می‌مانی؟  
صد نامه فرستادم، صد راه نشان دادم  
گر نامه نمی‌خوانی، خود نامه تو را خواند  
بازاً که در آن مجلس قدر تو نداند کس  
ای از دل و جان رسته، دست از دل و جان شسته  
هم آبی و هم جویی، هم آب همی جویی

بازاً تو از این غفلت، آخر چه پریشانی  
یا راه نمی‌دانی، یا نامه نمی‌خوانی  
ور راه نمی‌دانی، برخیز، که ره دانی  
با سنگدلان مشین، چون گوهر این کانی  
از دام جهان جسته، بازاً که ز یارانی  
هم شیر و هم آهویی، تو بهتر از ایشانی

هردم ز تو زیب و فر، از ما دل و جان و سر      بازار چنین خوشتر، خوش بدهی و پستانی  
«دیوان شمس»

به باور من مطالعه عینی راجع به جامعه امروزی مان، باید مطالعه‌ای تام و جامع باشد و این تمامیت و جامعیت و کلیت در خلاء صورت‌پذیر نیست و الا یا تبدیل به نشخوارکنندگان مطالب دیگران می‌شویم و یا در حد اعلی مترجمان بی‌نظیر آثار ایشان. روشن یا مسلم است که در این روزگار اخیر، در این روزگار و انفسایی که از چهل و چند سال قبل آثار تخریبی‌اش شدت یافته است، ما را از همه چیزمان بریده‌اند، بخصوص از فرهنگ و تمدن و تاریخ چهارده قرن اخیرمان، تمدنی که اگر نام جامع الاطرافی بدان بخواهیم بدهیم جز نام تمدن و فرهنگ اسلامی نخواهد بود. اما همانطور که در آغاز این گفتار از قول مولانا نقل کردم، راهدانی و نامه‌خوانی را از ما گرفته‌اند تا به جای آن ما را به بیراهه بکشانند و عارنامه به گوشمان فرو خوانند، و تمدن و فرهنگی به ما هدیه کنند که نفی انسانیت و بشریت را شعار خود کرده است و می‌داند و می‌دانیم که از شرق دور (ویتنام) گرفته، تا شرق نزدیک و فلسطین و از قطب شمال تا قطب جنوب، همه جا را زیر آتش و خون دارد و باز هم خود را متمدن می‌خواند.

باری نخست باید خودمان بشویم با زدن سر پل و سپس ایجاد پل و باز یافتن هویت فرهنگیمان، در آن حالت است که مطالعه عینی ما به قضاوت درباره عناصر ترکیب‌کننده این فرهنگ تواند پرداخت و باید و نباید را به زبانی که مردم خواهند فهمید، تواند گفت و روشن خواهد شد که چه چیزهایی را باید نگاه داشت و از چه چیزهایی باید دست شست. این کار کاری سخت است و دور و دراز، اما از راه‌پیمایی طولانی نباید هراسید چرا که:

در ضمن باید از زبان علمی قدیمان سود بجوییم و اگر در این زبان غورو بررسی کنیم، به شرط اینکه به حرف‌های کسانی که می‌خواهند ما را از خودمان جدا کنند و یا به تزه‌های فضایی که در فرنگ برای خوش آمد اربابان فرنگی در باب ضعف عقلی و

فکری و فرهنگی و مذهبی و زبانیان نوشته می شود، توجه نکنیم و خودمان مردانه به پایه و مایه کار برسیم، در خواهیم یافت که زبانی علمی و غنی داریم، حتی مرگب از لغات فارسی بسیار زیبا و قابل درک و فهم. البته همانطور که گفتم با شرایط لازم. علاوه بر زبان علمی قدیم باید به زبان امروزیمان هم که متأثر از زبان های دیگر است، برسیم و تا حدی آن را از قید ترجمه آزاد کنیم و در پیراستگی اش بکوشیم.

زبان سومی هم هست که باید به دقت و ظرافت از آن سود جست و آن زبان مردم به معنی اصیل کلمه است، یعنی زبان مردم کوچه و بازار و شهر و کوخ و کومه و ده و راه و بیراه و کوه و بیابان که با مثل ها و مثل ها چه غنایی که به زبان فارسی ما توانند بخشید. هر سه این زبان ها را، باید با رعایت نکات صوری و دستوری زبان درهم آمیخت و زبانی تازه پدید آورد که بار دیگر:

شکرشکن شوند همه طوطیان هند زین قند پارسی که به بنگاله اش برند

این نکات که باز گفتم همه را با موضوع اصلی سخن ربط مستقیم است و حاشیه زائد بر اصل نیست چرا که خواهیم دید مولانا نیز از «فصل» شکایت دارد و خواهان «وصل» است. در چه روزگاری؟ در زمان اشغال ایران توسط مغولان و هم یکی از افراد معدودی است که در عصر خود در خصوص زبان، این راه و رسم را وجهه همت ساخته است و به حق شاید با ناصر خسرو دو تن از پیشوایان و پیشگامان اینگونه پارسی غنی هستند. سخن را کوتاه کنم و به اصل مطلب بپردازم که این نکات قابل طول و تفصیل بیشتر و بحثی جداگانه است، بنابراین به قول مولانا:

شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر<sup>۱</sup>

و تا آن وقت دیگر برسد به کار کنونی بپردازیم که یادآوری چند نکته در خصوص مولانا جلال الدین است که از وی به عنوان انسان متعهد یاد کرده ام و اکنون:

۱. اشعار از روی مثنوی چاپ ۱۳۴۱، مؤسسه امیرکبیر (که مطابق با نسخه ۱۹۲۳-۱۹۲۵ نیکلسون است) نقل شده است. برای پیدا کردن محل اشعار در نسخه مذکور به حواشی پایان این نوشتار رجوع کنید.

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

این گفته نابجانیست که مثنوی مولانا دریایی ژرف است. شناسایی این ژرف دریاکار یک ساعت و دو ساعت نیست. مهتاب شبی باید و حالی و مجالی تا بتوان از شراب سخن این ژرف‌اندیش آزاد مست شد. و به هر حال درویشانه باید گفت که اگر وقت و حال و مجال هم باشد، این کار، کاری است مرد افکن و:

شرح این قصه مگر شمع برآرد به زبان ورنه پروانه ندارد به سخن پروایی

آنچه در این نوشته مختصر و مایه اندک می‌توان بدان رسید، این است که ببینیم مولانا کیست و حرف و سخنش را با دنیای امروزی ما چه مناسبتی است و آیا آن طور که من می‌خواهم مولوی را بشناسم و بشناسانم، متعهد است یا نه؟

این کار را با توجه به چند نکته باید به انجام رساند. قصد در این گونه جستجوها باید بر این باشد که چگونه می‌توان از سنت‌های کهن و آثار هنری ارزشمند در ساختن فکر و راه و رسم تازه سود برد. باید دید آیا می‌توان مفاهیمی را که امروز در ساختن فرهنگی نو، ضداستعماری و مردمی بدان نیازمندیم، در آثار متقدمان خود بیابیم یا نه؟ و آیا در برخی موارد می‌توان در تعابیر آنان مضامین امروزی را یافت و یا بدان مضمون‌های نو بخشید یا نه؟ و الا قصد و غرض نبش قبر کردن و مطالعه سنگ قبر شاعر و نویسنده نیست، و هم‌آهنگ آن نیست که شاعر را از زمانش جدا سازیم و کار او را در خلاء بررسی کنیم و تحقیقی عرضه کنیم که نه مثنی را پرکنند و نه کلیت و جامعیتی را بیان. خلاصه باید دید که مولانا به عنوان انسان در جامعه‌ای که به سر می‌برده است چگونه می‌اندیشیده و چرخ زمانه‌ای که زندگانی‌ها را به چنبره می‌گذارد و بر غیر مراد می‌گرداند، به دست وی چسان برهم خورده است.

در یک کلام به عنوان انسانی که به سوی جامعیت می‌رود و انسان جامع می‌شود، چقدر توانسته است از آزادی برای خود و دیگران استفاده کند. و چقدر توانسته است به عنوان یک انسان، قبل از آنکه شاعر، نویسنده، یا هنرمند، صنعتگر و... باشد، در برابر

مردم متعهد باشد و پس از آن با صفت شاعر و نویسنده تا چه حد به این تعهد وفادار مانده است.

در واقع شرح حال و قال هر نویسنده و شاعر، نظیر هر انسانی که جزیی از جماعت است (و از جمله مولانا) شرح حال پیروزی آزادی انسان، بر جبر و اجبار زمانه است که همه اندیشمندان جهان در اندیشه آن بوده‌اند. اما اگر شاعر و نویسنده را از این مقام و موقع به درآوریم و حرف وی را در خلاء بیان داریم، شرح این مبارزه را نمی‌توان داد. همانطور که در مورد نویسندگان و شعرای ایرانی چنین کرده‌اند. شرق شناسان و مقلدان ایرانی آنان از یک سو تنها به اصل و نسب آنها پرداخته‌اند و از سوی دیگر شرح عقاید و نظرات آنان را در خارج از محدوده اجتماع و در عوالم مجردات بیان داشته‌اند. در نتیجه فی‌المثل عرفان اصیل ایرانی را با عرفان و تصوفی یکسان دانسته‌اند که در بوق و تبریزین و خرقه‌ای خلاصه می‌شود که مستوجب آتش است. در آن تصوف اصیل نفی نفی انسانی را یا ندیده گرفته‌اند و یا رندانه و به عمد از سر آن گذشته‌اند و توجه نکرده‌اند که فلان یا بهمان عارف واقعی در دوران و انفسایی، که همه چیز را با درم و دینار می‌خریده و می‌فروخته‌اند، نه گفته و نفی نوکری و حلقه به گوشی و غلام خانه‌زادی را تبلیغ کرده است. نفی نهادها و مؤسسات موجودی را کرده است که در آنها زرق و برق و زور و قلدری و اشغال مغولی مسندنشین بوده است. اگر بدین گونه با مسائل برخورد کردیم، فی‌المثل ناصر خسرو قبادیانی را بهتر خواهیم شناخت. مردی که وقتی با فکر و عقیده‌اش در می‌افتند، وی نیز با آنها در می‌افتد، در کجا؟ در بلخ که آن را چنین گزارشگری می‌کند که:

در بلخ ایمن‌اند زهر آسیب می‌خوار و دزد و لوطی و زن باره

ور دوستدار آل رسولی تو از خیالمان کسندت آواره

در این اوضاع و احوال ناصر خسرو وظیفه خود را قیام بر ضد این نظام می‌بیند و می‌گوید:

چو بی‌نظامی دین را نظام خواهی داد نظام دنیا نک بسی نظام باید کرد

و هم بدین گونه است که ما در اینجا مولانا را خواهیم شناخت، اما یکبار دیگر تکرار کنم که از مفاهیمی که بیان داشته است، تنها نمونه‌هایی را عرضه می‌توان کرد، چرا که با نظری سریع بر مثنوی غیر از مفاهیم فلسفی صرف بیش از چند صد مفهوم اولی و اصلی اجتماعی در کار وی می‌توان یافت و به جرأت گفت که این مفاهیم نیم آن نیست که در مثنوی یافت می‌شود، اما از این چند صد مفهوم اولی در اینجا تنها به اختصار می‌توان از چهار پنج تای آنها سخن گفت.

گرده‌متن اصلی این گفتار بدین ترتیب خواهد بود که نخست خواهیم دید روزگاری که مولانا در آن بالیده و پرورده شده، چگونه روزگاری بوده است. آنگاه به شرح حال مختصری از مولانا خواهیم پرداخت، و سپس به ترتیب از روش کار وی و عقیده‌اش راجع به زبان و بیان گفتگو خواهیم کرد و آنگاه پژوهش خواهیم نمود که آیا مولوی گزارشگر اوضاع و احوال زمان خود هست یا نه؟ اگر بدینسان وی را آینه‌دار آن زمان یافتیم، خواهیم پذیرفت که مولانا به وظیفه خود و تعهد خود که بیان واقعیت است توجه کرده است، و از پس پشت این نکته بدین امر می‌پردازیم که مولانا از جمع و جماعت چه می‌فهمد و وی را به چه کاری فرا می‌خواند، راه و رسم وی در بیان مطلب چیست، در انسان چه می‌بیند و مسیر انسان و یا انسانیت را چگونه دیده است و راه رسیدن به هدف را چگونه ترسیم کرده است و سرانجام با بحث مبارزه به عنوان وسیله برای وصل با پیوستن به نتیجه این گفتار خواهیم رسید.

### روزگار مولانا<sup>۱</sup>

چنانکه از این پس خواهیم دید مولوی هم عصر مغولان است. وی متولد سال

۱۰۶۰۴ ه. ق. و متوفی در سال ۱۰۶۷۲ ه. ق. است.

نخستین حمله مغولان به ایرانشهر آن زمان، در تاریخ ۱۰۶۱۶ ه. ق. صورت پذیرفته

۱. با استفاده از کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول.

است. کشورگشایی مغولان و اشغال ایران توسط آنان منجر به ویرانی‌های عظیم گردید، هرچند که این سرزمین همواره مرکز تاخت و تاز اقوام و قبائل بوده است، اما ویرانی‌های مغولان در حد خود بی سابقه است. این حمله‌ها نیروهای تولیدی ایران را به کلی و یکسره نابود ساخت، در ضمن فتوحات چنگیز نمونه‌ای از شیوه بی‌رحمی‌ها و ویرانی‌های نظام یافته بود. بدین بیان که به امحای دسته جمعی مردم غیرنظامی و تخریب کامل نواحی مختلف توجه می‌شد. روش سرداران چنگیز مبتنی بر اعمال ترور و ارعاب منظم و مدون بود. هدف این روش آن بود که تمامی عناصری که ممکن بود مقاومتی ابراز کنند، به طور متشکل کشتار شوند و مردم غیرنظامی نیز بترسند و در کشور مفتوح وحشت عمومی ایجاد گردد. این روش چنگیزی مورد خواست و دلخواه سران صحرائشین مغول بود، چرا که «نه تنها مقاومت طرف را فرو می‌نشانند و غارت و چپاول را آسانتر می‌ساخت و به صورت متشکل تری در می‌آورد، بلکه افراد صحرائشین را هم که در لشکرکشی شرکت داشتند، به زنجیر انتظام و انضباط مقید می‌ساخت و مانع سرکشی آنان می‌گردید.»

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

درباره روش ترور و ارعاب متشکل چنگیزخان فقط یک قسمت از مطلبی را که صاحب جهانگشای جوینی نقل کرده است، یاد می‌کنیم و قبلاً متذکر می‌شویم که این تاریخ‌نویس تازه خود هواخواه دستگاه مغولان است و از عمده دستگاه ظلم، با این همه اینگونه گزارش می‌کند: «هنگامی که لشکریان چنگیز شهری را محاصره می‌کردند، فقط در صورتی

به مردم آن شهر امان می دادند که بی درنگ تسلیم شوند و آنهم نه همیشه. اما اگر مردم مقاومت می ورزیدند، لشکریان چنگیزی پس از اشغال شهر، ساکنان آن را در صحراگرد می آوردند و پس از پنج تا ده روز که فاتحان غارت شهر را به پایان می رساندند و اموال غارتی را تقسیم می کردند، به مردمانی که در صحراگرد آورده بودند، می پرداختند. نخست سپاهیان آنان را به قتل می رساندند و افراد خانواده های آنان را برده می ساختند. دختران و زنان آنان میان بزرگان و سپاهیان تقسیم می شدند و صنعتگران چیره دست به صورت برده درمی آمدند و سرانجام مردان جوان و تندرست شهرها و خصوص قراء را برای «حشر» می گرفتند، یعنی برای کارهای سخت و محاصره بلاد دیگر و خدمات فاتحان هنگام بیکار افراد «حشر» را در صف مقدم لشکریان قرار داده آنها را اهداف تیرهم میهنانشان قرار می دادند. شهرهایی که کلیه ساکنان آن و گاهی روستاهای اطرافشان از دم تیغ گذشته اند، کم نیستند. شهرهای اترار، اورگنج، ترمذ، نسا، مرو، بلخ، نیشابور، سبزوار، طوس، ری، قزوین، همدان، مراغه، اردبیل و نخجوان و... از این ردیف شهرها هستند.

به گفته جویی که از هواخواهان مغول و از عملة دستگاه ظلم است، پس از کشتار عمومی مرو (در سال ۶۱۸ ه.ق / ۱۲۲۱ م) شمارش کشتگان (توسط منشیان اسیر) ۱۳ روز به طول انجامید. «گاهی که عده محکومان به کشتار دسته جمعی بسیار زیاد بود، سرداران چنگیز بردگان اسیر خویش را هم مجبور می کردند که در قتل محکومان شرکت جویند. بدینسان می بینیم که فاتحان می کوشیدند با به کار بستن این شیوه ها، نه تنها مقدمات نظامی دشمن را از پیش پای بردارند، بلکه وحشتی هم در عموم ایجاد کنند و مقاومت مردم را به کل در هم بشکنند. سهم شایعه پراکنی به وسیله عوامل مخفی چنگیزخان در آسیای وسطی در این کار بسیار مهم بوده است.

محمد بن قیس رازی، صاحب المعجم از این شایعه پراکنی ها و ترس ناشی از آن یاد می کند. منابعی که موجود است این طور نشان می دهند که در همه جا در آسیای وسطی، ایران و ارمنستان، مبتکرترین و فعالترین مبارزان بر ضد لشکریان چنگیز، عامه مردم،



بخصوص قشرهای پایین ساکنان شهرها (پیشه‌وران و بینوایان شهری) بوده‌اند. نقش رهبری شهرنشینان در دفاع از شهرهای سیگناک و شاش (یاتاشکند و چاچ) و مرو و هرات و بیلقان و گنجه و آنی<sup>۱</sup> معروف است و این امر حتی علی‌رغم اراده فرمانروایان این شهرها بوده است. عصیان مجدد شهرهایی که به دست مغول افتاده بود، کم نیست و نمونه‌های مرو و هرات و همدان از این قبیل است. این مقاومت تصادفی نیست. چرا که در این مبارزه مسئله جنگ میان دو گروه از خان‌ها در میان نبوده است، بلکه اشغالگران مغول عامه خلق را تهدید می‌کرده‌اند. تقلیل عظیم نفوس ایران و انحطاط و در بسیاری از جاها امحاء شبکه آبیاری نتیجه این حملات بوده است.

بر این ویرانسرا اداره حکومت مغولان بنیاد نهاده شد که همدستان ایرانی به ترتیب و تنظیم آن پرداختند. صحرانشینان مغول از کمک بزرگان غیر صحرانشین و زمینداران شهرستان‌ها (که اکثراً ایرانی بودند) و هم مستوفیان و منشیان برخوردار بودند. حکومتی که بدین ترتیب ایجاد شد، بر تئمه مردمی که در شهر و روستا باقی مانده بود، حکم می‌راند. در کار حکومت دو جریان عمده وجود داشت که جریان نخست در دوره‌ای که به زندگی مولوی مربوط می‌شود، حاکم بود و جریان دوم در دوره‌های بعد اندکی بسط و توسعه یافت. طرز فکر نخست را بیشتر بزرگان صحرانشین مغول و ترک داشتند. اینان خود را چون افراد اردوگاهی نظامی در سرزمین دشمن می‌شمردند و میان اقوام اسکان یافته فرمانبردار و نافرمان فرقی قائل نبودند، از دسته نخست مالیات سنگین و از دسته دیگر غنیمت جنگی می‌گرفتند.

سودجویترین و لاقیدترین کارمندان محلی ایرانی و همچنین آنها که مالیات‌های دولتی را به مقاطعه می‌گرفتند (و از مستخدمان دولت و بازرگانان ممتاز بودند و با فاتحان رابطه نزدیک داشتند) به این جریان پیوسته بودند. همه اینان دستگاه غارت همگانی مردم

۱. چاچ یا تاشکند کهنه، کنار سیر دریا در ماوراءالنهر است. آنی، در ارمنستان واقع بود و خرابه‌هایش در ترکیه فعلی است. بیلقان در قفقاز قرار دارد.

خرارجزارر اوسيله‌ای می‌شمردند که با کمک آن می‌توان به سرعت ثروت فراوان اندوخت. صاحب «وصاف» از بهاء‌الدین محمد جوینی حاکم اصفهان بدین‌گونه سخن می‌راند که در اثر ظلم و ستم وی «چند هزار تن به انواع قتل و تنگیل و مثله و اغراق و احراق و تمادی مدت حبس از قسمت معموره حیات به وحشت‌خانه مطموره ممات پیوستند.»

جریان فکری دیگری که برخی خان‌های مغول و بیشتر اهل قلم محلی ایرانی (دیوانی) و تاجیکی و اکثریت تجار با آن موافق بودند، طرفدار سیاست مرکزیت و بهره‌کشی نظام یافته و تثبیت شده بود و به هر حال این جریان نیز در دوره بعد به نحوی دیگر در خانه‌خرابی مردم خرده‌پا که اکثریت اهالی را تشکیل می‌دادند، دخالت داشت. نکته شایان توجه اینکه هجوم مغول نظام زراعی ایران را یکسره از میان برد و در نتیجه جمعیت روستاها امکان زندگی در روستا را نداشتند. افزایش فاحش بهره‌کشی و خودکامگی و بیرحمی‌ها به ویژه از جانب بزرگان لشکری چادر نشین، نمایندگان قدرت نظامی مغول، موجب فرار دسته‌جمعی روستاییان گردید.

دولت مغولی و بخصوص بزرگان لشکری صحرائشین در منع این نقل مکان ذی‌نفع بودند و فراریان را اجباراً به نقاط مسکونی باز می‌گرداندند و آنان را مقید به زمین می‌ساختند، از این دوره است که ما با رعیت بی‌پای یعنی رعیتی که با ده خرید و فروش می‌شود، برخورد می‌کنیم. این ماجرا نه فقط در ایران و ارمنستان پیش آمد، بلکه حتی «مقریزی» مورخ مصری می‌گوید که این وضع که قبلاً سابقه نداشته، در زمان مغولان پدید آمده است و در نوشته وی چنین می‌خوانیم که:

لا يعرف هذه الابدۃ التي يقال لها اليوم الفلاحة و يسمى المزارع المقيم في البلد فلاحا  
 قراراً فيصير عبداً فقل من اقطع الملك الناحية الا أنه لا يرجوا قط ان يباع ولا ان يعتق بل هو  
 قن ما بقى و من ولدله كذلك.

پیش از این این‌گونه وضعی را که امروز فلاخی می‌خوانند، کسی نمی‌شناخت. در این

رسم فلاخی، زارعی که در سرزمین مقیم است، فلاح مستقر نامیده می‌شود و به صورت

بنده کسی در می‌آید که ملک آن ناحیه به صورت اقطاع به وی واگذار شده است. اما این بنده به هیچ وجه امید آن نخواهد داشت که فروخته گردد و یا آزاد شود، برعکس وی تا زنده است، بنده است و فرزندی هم که از وی متولد گردد، بنده خواهد بود.<sup>۱</sup>

بنابراین فرار از روستاها به صورت جریان مقاومتی عظیمی در این روزگار تجلی می‌کند و همچنان ادامه می‌یابد تا بدانجا که برای جلوگیری از آن، آزادی نقل مکان محدود می‌شود. در یکی از اسناد که فرمان انتصاب شخصی (پهلوان فخرالدین احمد) به سمت امیر عسس اردوباد است، می‌خوانیم که:

نوکران جلد تعیین کرده، هر شب به محافظت بازار مشغول گردد. اگر کسی از زنود و اوباش به تردد ببیند گرفته و به عسس‌گاه ببرند تا او به تحقیق حال آنکس مشغول شده، اگر محلّ تهمت باشد، موقوف داشته تأدیب و بازخواست بلیغ بجای آرد و اگر مردی پیشه‌کار و یا از تهمت دور باشد، رسم عسسی (جریمه که به خاطر شبگردی می‌پرداختند) سته رها کنند.<sup>۲</sup>

این فراریان یا به محل‌هایی می‌رفتند که بهره‌کشی متعادل‌تر بوده و یا به کوهستان و جنگل پناه می‌برده و وارد دسته‌های عاصیان کوهستانی می‌شدند که علیه دولت ایلخانی و سران فنودالی آن به جنگ نامنظم می‌پرداختند. در حدود سال‌های ۶۷۹ و ۶۸۹ که خرابی اقتصادی و کشاورزی و سنگینی بار مالیات‌ها و فقر روستاییان به حدّ اعلی می‌رسد، این وضع طوفانی‌تر می‌شود. رشیدالدین فضل‌الله شرح جالب توجهی از فعالیت این دسته‌ها می‌دهد.

بدیهی است که وی به عنوان مأمور ارشد ایلخانان و موزخ رسمی ایشان فعالیت این دسته‌ها را مضرّ به حال ملک و دولت می‌شمرد و آنان را مطابق معمول با کلمات راهزن و دزد یاد می‌کند (جامع‌التواریخ، ورق ۶۴۲ و ۶۴۴). معهذا از گفته‌های وی روشن است که صحبت بر سر یک نهضت وسیع است. کسانی که به کوهستان و جنگل پناهنده شده

بودند، با محیط سابق ترک علاقه نمی‌کردند، بلکه برعکس از حسن توجه کامل و یاری محیط مزبور برخوردار بودند. به گفته رشیدالدین عده‌ای از ساکنان روستا و نواحی با «راهزنان» یکی می‌شدند و راهنماییشان می‌کردند:

در تمامت شهرها جاسوس داشتندی تا از عزیمت اصناف مردم ایشان را خیر کنند، دوستان شهری این «راهزنان» اصطلاحی کالای ضروری را به ایشان می‌رساندند و ایشان را «در میان هر قومی از صحرائشینان و دیه‌نشینان، دوستان و شریکان بودند» و نیز رشیدالدین از توجه مردم به این گروه سخن می‌گوید «اگر در حوالی خیلی یا دیهی یا شهری راه زدندی، هر چند نزدیک بودی و دفع آن ممکن اهل آن موضع در نمی‌آمدند.<sup>۱</sup>

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

حال آن طائفه مشروح می‌دانستند (و چون به کاروان حمله می‌کردند) بانگ زدندی که ما را با آنانکه چیزی ندارند یا کمتر دارند کاری نیست. جماعت (یعنی آنانکه نداشتند و یا کم داشتند) جدا شدند و دزدان دیگران را می‌زدند و می‌کشند.<sup>۲</sup>

و این اوضاع و احوال رسم جاسوسی و گزارش دادن را پیش آورده بود. رشیدالدین می‌گوید غازان خان ضمانت مشترک را در نقاط روستایی معمول داشت، به این معنی که رؤسای قراء می‌بایست مسئولیت عبور و مرور کاروان‌ها را به عهده بگیرند و جوابگوی خطرات باشند و اگر در نقطه‌ای به کاروان حمله می‌شد، ساکنان روستاهای مجاور آن نقطه سخت تشبیه می‌شدند. همچنین به گزارش دهندگان که راهزنان را معرفی می‌کردند، مرتبه «ترخانی» می‌دادند، یعنی ایشان را از پرداخت هرگونه مالیاتی معاف می‌کردند و تا نه جرم که مرتکب می‌شدند از مسئولیت و تعقیب قضایی مصون بودند.

همین چند نکته کوتاه برای تشریح اوضاع و احوال دوران اشغال مغولان ما را کفایت می‌کند. ما به زودی خواهیم دید که مولانا نیز این وضع را گزارشگری می‌کند و در پرتو

۱. مناسبات ارضی، ص ۳۰۹. ۲. همان، ص ۳۱۰.

آنچه هم‌اکنون از شرحش فراغت یافتیم، در خواهیم یافت که چرا مولوی فلان یا بهمان نظر را داشته است. اکنون به شرح حال مولانا می‌پردازیم.

### شرح حال مولانا<sup>۱</sup>

نام و نشان وی را جلال‌الدین محمد بن شیخ بهاء‌الدین محمد بن حسین بلخی می‌نویسند. در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ به دنیا آمد و در پنجم جمادی‌الاول ۶۷۲ روی در نقاب خاک کشید.

پدرش از بزرگان صوفیه است. می‌گویند از غزالی خرقه به وی رسیده است. توجه مردم بلخ به پدر مولانا بیش از حد بوده است، بدانسان که سلطان محمد خوارزمشاه از اقبال مردم به وی هراسناک می‌گردد و وی را به مهاجرت یا به تعبیر دیگر تبعید ناگزیر می‌سازد. می‌نویسند که به سال ۶۰۵ بهاء‌الدین ولد، پدر مولانا، بر سر منبر محمد خوارزمشاه را مبدع یا بدعت‌گذار خطاب می‌کرده است. تبعید پدر مولانا بین سال‌های ۶۱۰ تا ۶۱۶ است، یعنی مولانا ۵ تا ۱۱ ساله بوده است. مولانا بدین اعتبار در همان آغاز زندگی طعم در به دری را می‌چشد و این در به دری برای آن است که سلطان وقت حاضر نیست مرد دیگری را در قلمرو خود ببیند که کلام و سخنش خریدار دارد و به بیانی دیگر بیان نیروی خودجوش جامعه زمان است. خوارزمشاه به پدر مولانا پیغام فرستاده بود که «ما دو پادشاهیم که در یک اقلیم نتوانیم گنجید».

مولانا و پدر از بلخ عزیمت می‌کنند و عجیب است این بلخ که هم دادگاهش، دادگاهی تاریخی است و هم آدمیزادگانی را که آواره می‌کند و هم خلق و خوی مردمانش.

به هر حال این مسافر، کوله‌بار بر دوش از شهری به شهری و دیاری به دیاری سفر می‌کند و عاقبت الامر در ترکیه کنونی، در شهر قونیه رحل اقامت می‌افکند. پدر مولانا در قونیه حوزه فرهنگی و علمی خود را دائر می‌کند و مولانا در این شهر به درس خواندن

۱. با استفاده از مقدمه‌های استاد همایی و پرتو علوی، بر دیوان شمس تبریزی، چاپ صفی علیشاه.

می‌پردازد. در سال ۶۲۸، یعنی در بیست و چهار سالگی، به جای پدرش بر مسند تدریس تکیه می‌زند و سال بعد یعنی در سال ۶۲۹ که مولوی همچنان غرق درس و بحث است به سید برهان‌الدین ترمذی که با پدر مولوی مانوس بوده است و از بلخ به قونیه می‌آید، برمی‌خورد، توجه داریم که سید برهان‌الدین از عرفای به نام است، اما از بلخ که به دست مغولان ویران شده است، می‌آید و خود نیز ترمذی است. شهر دیگری که پیش از این گفتیم با خاک یکسان شده است و وی هنگام حمله در آن شهر بوده است. شاید این دو ویرانی را در روحیه این شیخ تأثیری بوده است و بعید نیست که بسیاری از این تأثیرات به مریدش مولانا انتقال یافته باشد. سید برهان‌الدین به سال ۶۳۸ وفات می‌کند و از این سال تا سال ۶۴۲ مولوی به ارشاد می‌پردازد و ده هزار تن در اطراف وی گرد می‌آیند.

در این سال یعنی در ۶۴۲ (سی و هشت سالگی) به قلندری شمس تبریزی نام (شیخ شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی) برمی‌خورد و دگرگون می‌شود، اما اگر درست بنگریم این دگرگونی در یک لحظه نیست. روزها و هفته‌ها طول می‌کشد تا حرف و نقل‌ها جا باز کنند و همین‌جا است که در روحیه مولانا تحولی پیدا می‌شود که به هر حال مرحله‌ای دارد. مرحله‌ای که در طوئی حالات و مقامات عرفان نظری به تفصیل بیان می‌شود و یکسره نیز از امور ذهنی نیست، بلکه به یک معنی طوئی مراحل، از خام بودن و پخته شدن تا سوختن است. همانطوری که بعداً خواهیم دید مثنوی بیان منتظم همین سیر و سلوک و به اصطلاح تجریت زندگی شده مولانا است، تجربه آن خودجوشی طبیعی و برجوش و خروش که اندکی بر آن لگام زده شده است.

در این دوره مولانا در همه آنچه دیده و خوانده و شنیده است، تجدید نظر می‌کند و وقتی به خود باز می‌گردد، آدمی دیگر است. پس از بازگشت به زندگی عادی مجدداً به کار می‌پردازد، اما این کار با کار قبلی اندکی متفاوت است. منبر و محراب وی شاید بر سرجا است، اما این منبر و محرابی است که وی را بیشتر به خلق خدا نزدیک کرده است و در میان آنها است. دلیل آن صاف و ساده همه آن چیزها است، از زندگی مردم که در

مثنوی بیان کرده است و هر کس که اندک توجهی کند درمی یابد که اگر مولوی با مردم نمی زیست، قاعدتاً نمی توانست بدینسان گزارشگر زندگی آنها باشد.

در این دوره که پس از جدا شدن و ناپدید شدن شمس است، به خواهش یکی از شاگردان و دوستانش به نام حسام الدین چلبی، به نظم مثنوی می پردازد و این کار تا ۶۷۲ که سال فوت مولانا است، به درازا می کشد. همانطور که خود مولانا در آغاز دفتر دوم مثنوی حکایت می کند، مدتی میان نظم دفتر اول و دوم مثنوی تأخیر می شود. ظاهراً این تأخیر به دلیل ناراحتی های حسام الدین چلبی است. شاید هم دوران دوم حیرت و سرگشتگی مولانا در آن دخالت داشته است. در عرفان نظری به این مرحله برمی خوریم و اگر به دیده تحقیق بنگریم، در زندگی معنوی و فکری بسیاری از آنها که با فکر سر و کار دارند (و نه آنها که روشنی و تاریکی اش را به عنوان روشنفکر دکان کرده اند) این مرحله را که مرحله ای توقعی است می بینیم. مرحله ای که آدمی پس از مدتی دو وادو در راه تازه دچار تردید می شود که ای داد مبادا کلاه سرمان رفته باشد که مانند بسیاری به آلف و الوف نپرداخته ایم و دل را از مسندهای مختلف برکنده ایم و خنگ مطلقاً لگام و مشربه از زرناب نداریم و قس علیهذا. این حیرت و سرگشتگی یا منجر به پذیرفتن دورباش ها و کورباش ها می شود و آدمی را به آن وادی وارد می کند که «گم شد در آن لشکر سلم و تور» و «بنده بارگاه سلطان» می نماید و یا آنکه شخص از زرق و برق می برد و از اینکه شیء باشد و متعلق، سرباز می زند و به تعبیری دیگر موضوع می شود و عارف به مقام خویش و اشیاء برای وی دیگر هدف نیستند، بلکه وسیله اند و بدین اعتبار خود واضح می شود.

باری این سوخته دل مولوی نام، مؤلف چند اثر است که از جمله «فیه مافیة» و «مجالس سبعة» در نثر و «مثنوی» و «دیوان کبیر غزلیات» در نظم را باید نام برد. ما در حال حاضر بیشتر به مثنوی توجه خواهیم داشت، اما به حق باید گفت که تحلیل دقیق مثنوی مولانا و یا تفسیر مطابق با واقع آن بدون عنایت به دیوان شمس اصولاً دشوار و یا راستش را بخواهید ناممکن است. این دو، دو مرحله یک سیر و حرکت اند و همانطور که

خواهم گفت یکی بیانگر خودجوشی مطلق، نیروی بی مهار و فورانی و جوشان و دیگری مرحله ساختن مفاهیم و مطالب است.

دیوان شمس مرکب از غزلیات مولانا است که به قولی در حدود ۳۲۲۹ غزل دارد و از چهل هزار بیت متجاوز است. مثنوی نیز که مهمترین اثر عرفانی ادب فارسی است، دارای شش دفتر است و مجموعاً حاوی ۲۵۶۳۱ بیت است. به اصطلاح فنی که زود از سر آن خواهم گذشت، مثنوی در بحر رمل مسدس مقصور «فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلاتن»، یعنی هشت هجای کوتاه و سه هجای بلند سروده شده است.

هر دفتر با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که مشهورترین و شورانگیزترین و دلاویزترین مقدمه‌ها، مقدمه دفتر اول است. این مقدمه‌ها در بیان چند نکته اصلی فکر مولانا است و در آن به جانب تفصیل مطالب از طرق گوناگون و از جمله حکایت و مثل باز می‌کند چرا که به قول مولانا:

هست اندر صورت هر قصه‌ای خرده‌بینان را ز معنی حصه‌ای

اکنون باید ببینیم روش کار مولانا چگونه است و در خصوص لفظ و معنی و زبان بیان چه نظری دارد.

شعبه‌شناسی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

### روش کار مولانا

مولانا در مثنوی از روشی پیروی می‌کند که برای خود وی کاملاً روشن و مشخص است و نه تنها به این روش آگاه است، بلکه آگاهانه به شرح و بیان آن نیز پرداخته است. اگر بر مثنوی نگاهی سرسری بیفکنیم و مانند ادیبی دور از مردم به آن بنگریم، از الفاظ و اصطلاحات عوامانه آن تعجب خواهیم کرد، از اینکه برخی الفاظ رکیکه را به کار برده و مثال‌هایی به اصطلاح خلاف آداب و رسوم زده است، به شگفت می‌آییم و احتمالاً بروی خرده‌گیری خواهیم کرد که چرا گاهگاه به تکرار دست می‌زند و چرا اینقدر قصه می‌گوید و بسیاری چراهای دیگر که به برخی از آنها از قول شخص مولانا در اینجا پاسخ می‌گوییم.



نخست باید توجه کنیم که مولانا شش دفتر مثنوی و علی‌الاصول تمامی زندگی خود را یک مجموعه می‌بیند، بنابراین توقعش آن است که همه این مجموعه با هم در نظر گرفته شود، نه اینکه به گوشه‌ای از آن توجه شود و در باب آن ان قلت گویی به میان آید، چرا که تمامی مثنوی یک هدف را پیروی می‌کند:

صد کتاب از هست جز یک باب نیست	صد جهت را قصد جز محراب نیست
این طرق را مخلصش یک خانه است	این هزاران سنبل یک دانه است
گونه گونه خوردنی‌ها صد هزار	جمله یک چیزست اندر اعتبار (۲)

اگر مطالب را گاه‌گاه تکرار می‌کند، نخست برای تأکید مطلب است، دو دیگر برای آنکه در تکرار است که مطالبی ملکه ذهن می‌شود و علی‌الاصول در موقعیتی نظیر موقعیت قبل از همان مثال یا قصه که معروف ذهن است، بهتر می‌توان استفاده کرد. نان خوردن مکرر برای رفع گرسنگی در هر ظهر و شام مورد ایراد نیست چرا تکرار یک مطلب به همان منظور مورد ایراد باشد. آدمیزاده‌ای که حال و حوصله ندارد و اهل تحقیق نیست از حرف حساب ملول می‌شود:

بر ملولان این مکرر کردن است	نبرد من عمر مکرر بردن است
شمع از برق مکرر برشود	خساک از تاب مکرر زر شود (۳)
گفته‌ایم این را ولی باز دگر	شد مکرر بهتر تأکید خیر (۴)
بازها گفتیم این را ای حسن	می‌نگردم از بیانش سیر من
بازها خوردی تو نان دفع ذبول	این همان نان است چون نبوی ملول (۵)

مولانا به قصه اهمیت فراوان می‌نهد:

کسودکان افسانه‌ها می‌آورند	درج در افسانه‌شان بس سز و پند
هزل‌ها گویند در افسانه‌ها	کنج را می‌جو تو در ویرانه‌ها

اما مولانا به فرق افسانه و اساطیر با تاریخ و امر واقع توجه دارد. به قول آل احمد از اساطیر توقع بیان واقعیت تاریخی ندارد تا در نتیجه به تناقض گویی و احتمالاً پرت‌گویی

دچار شود، اما:

ابلهان گویند کاین افسانه را      خط بکش زیرا دروغ است و خطا (۶)  
 ای برادر قصه چون پیمانه است      معنی اسدر وی مثال دانه است  
 دانه معنی بگبیرد مرد عقل      ننگرد پیمانه را گر گشت نقل (۷)

در این قصه‌گویی و نقل افسانه چون بنای تخیلیت آن با واقعیت تاریخی نیست، بنابراین آنچه مهم است ماهیت امر و قضیه است، نه صورت آن پس فرقی ندارد که این کار یا حرف مربوط به عمرو باشد یا زید، آنچه مهم است این است که این مطلب در جامعه بر سرزبان‌هاست و بیان‌کننده مفهوم و معنایی است و گزارشگر یک بدآموزی یا حرف حساب است. پس اگر این مطلب را به جالینوس از باب افترا بسته‌اند مهم نیست، جواب به کسی می‌دهیم که این مطلب را عرضه کرده است:

ور ز جالینوس این گفت افتریست      پس جوابم بهر جالینوس نیست

این جواب آنکس آمد کاین بگفت      که نبودشش دل پر نور جفت (۸)

از هر قصه بلافاصله نتیجه‌گیری کلی می‌کند، همان کاری که وظیفه نویسنده است:

ذکر موسی بهر روپوش است لیک      نور موسی نقد تست ای مرد نیک

موسی و فرعون در هستی تست      باید این دو خصم را در خویش جست (۹)

مثال به هر حال همه مطالب را بیان نمی‌کند، اما موجب روشن شدن نسبی مطلب است:

هم مثال نساقصی دست آورم      تا ز حیرانی خرد را واخرم (۱۰)

عشق یا واقعیت در حرکت در بیان و لفظ نمی‌گنجد، هرچند که تفسیر زبان روشنگر است، اما عشق بی‌زبان روشنتر است، در نتیجه عملاً نمی‌توان از واقعیت جز به طور روی پوشیده سخن گفت. علت آن هم عدم امکان بیان همه واقعیت در لفظ است:

گفتمش پوشیده بهتر سز یار      خود تو در ضمن حکایت گوش‌دار

خوشتر آن باشد که سز دلبران      گفته آید در حدیث دیگران (۱۱)

لفظ و معنی نمی‌توانند تمام واقعیت را بیان کنند و اگر این توقع باشد، توقع بی‌جایی

است:

گفت مکشوف و برهنه بی غلول بازگو دفعم مده ای بسوالفضول  
 پرده بردار و برهنه گو که من می نخسیم با صنم در پیرهن  
 گفتم ار عریان شود او در عیان نی تومانی، نی کنارت نی میان  
 آرزو می خواه لیک اندازه خواه بـرتابد کوه را یک پسر کـاه  
 آفتابی کز وی این عالم فروخت اندکی گر پیش آید جمله سوخت (۱۲)

از هزل نیز نباید روگردان بود، به شرط آنکه فرض بر تعلیم و تحقیق باشد:  
 هزل تعلیم است آن را جدّ شنو تو مشو بر ظاهر هزلش گرو  
 هر جدی هزل است پیش هازلان هزلها جداست پیش عاقلان

مطلب را باید طوری بیان داشت که اولاً مخاطب دریابد، ثانیاً اگر مخاطبان در مراتب  
 گوناگون دریافت هستند، هر یک به اندازه خود از مطلب سود ببرند:

چونکه با کودک سرو کارت فتاد پس زیان کودکی باید گشاد  
 که برو کتاب تا مرغت خرم یا مویز و جوز و فستق آورم (۱۳)

به خصوص عموم خلق را باید در نظر داشت:  
 آن چنانش شرح کن اندر کلام که از آن بهره بیابد عقل عام  
 ناطق کامل چو خوان پاشی بود خوانش بر هرگونه آشی بود  
 که نماند هیچ مهمان بی نوا هر کسی یابد غذای خود جدا

درست است که باید نوآوری کرد، اما نباید از سنت کهن یکسره برید، درست است  
 که گذشته همه چیز نیست، اما در ساختن آینده می توان از آن به عنوان یار و مددکار سود  
 جست. چشمه نیست، اما جویبار تواند بود:

گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالغان یاری بود (۱۴)

اگر لازم است در سخن تلخ‌گویی کرد باید چنین کرد، تلخ‌گویی به عنوان ضربه یا  
 لطمه (شوک) قابل استفاده است، اما به گفتار نرم هم باید توجه داشت، خلاصه اگر

تلخ‌گویی تا مرحله از میان رفتن همه چیزهای اساسی باشد به درد نمی‌خورد، به انعطاف‌پذیری و انحراف‌ناپذیری باید توجه داشت، در این سیر و حرکت اکمال متقابل درشت‌گویی و نرم‌گویی را باید در نظر داشت، و الا کار به قطبی شدن و ویرانی مطلق می‌رسد که نمی‌توان خواهان آن بود...

زان حدیث تلخ می‌گویم تو را      تا ز تلخی‌ها فرو شویم تو را  
 زاب سرد انگور افسرده رهد      سردی و افسردگی بیرون نهد  
 تو ز تلخی چونکه دل پر خون شوی      پس ز تلخی‌ها همه بیرون شوی (۱۵)  
 اما،

آب گر در روغن جوشان کنی      دیگران و دیگر را ویران کنی  
 نرم گو لیکن مگو غیر صواب      و سوسه مفروض در لین الخطاب

### لفظ و معنی، زبان و بیان در نزد مولانا

قافیہ اندیشم و دلدار من      گویدم مندیش جز دیدار من  
 خوش‌نشین ای قافیہ‌اندیش من      قافیہ دولت تسوی در پیش من  
 حرف چه بود تا تواندیشی از آن      حرف چه بود خار دیوار رزان  
 حرف و صوت و گفت را برهم زخم      تا که بی این هر سه با تو دم زخم  
 آن دمی کز آدمش کردم نهران      با تو گویم ای تو اسرار جهان (۱۶)

به محض آنکه با مولانا روبرو می‌شویم، در گفتار وی هم در غزلیات، یعنی در دیوان شمس و هم در مثنوی با مسأله خودجوشی و حرکت به طبع مواجه می‌شویم. مولانا در بحیوچه رعایت قرار و مدارهای عروضی و تصنیعات و تکلفات ادبی، از زمره کسانی است که مسأله را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کند. اساس فکر و نظری وی آن است که نخست معانی و مفاهیم در الفاظ نمی‌گنجد و سپس این مفاهیم و معانی هم قادر به بیان واقعیت جامع‌الاطراف و کلیت و تمامیت آن نیستند، به عبارت امروزی‌تر واقعیت

خارجی از قالب معانی و مفاهیم نیز سر ریز می‌کند، اما آنچه جالب توجه است آن است که در دیوان شمس ما وجه خودجوش‌تر برخوردار مولانا را با زندگی و جهان می‌بینیم. این خودجوشی در دیوان شمس به حدّ اعلی است. در دیوان شمس مولانا به این قرار و قاعده‌ها که دست و پای حرکت خود جوش وی را می‌بندند، اعتراض می‌کند:<sup>۱</sup>

رستم ازین بیت و غزل، ای شه و سلطان ازل      مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا  
قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر      پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا  
آینه‌ام، آینه‌ام مرد مقالات نهام      دیده شود حال من ار گوش شود چشم شما  
و یا:

حکم نداد غمی جز که قافیه طلبی      ز بهر شعر و از آن هم خلاص داد مرا  
بگیر و پاره کن این شعر را چو شعر کهن      که فسارغ است معانی ز حرف و باد هوا  
البته این بیان خودجوش به اعتبار رعایت برخی قرار و قاعده‌ها در مثنوی کمتر است اما در مثنوی با اصل فکر خودجوشی و تبیین و توضیح آن روبرو هستیم.

پرسی که پیش می‌آید این است که این توجه ناشی از چیست؟ یکی از پاسخ‌هایی که می‌توان داد این است که مولانا شاعر دوران آشفتگی و بحران از یکسو، دوره تمهیدی و مقدماتی شورش‌های مردم بر ضد مغولان از سوی دیگر است. در نتیجه توجه وی به حرکت و حرکت طبعی و خود جوش مردم زیادتر است، علاوه بر این آن‌طور که جامعه‌شناسان ادبیات می‌گویند در دوره‌های بحرانی و انقلابی، در ادبیات شعر بر نثر تقدّم می‌جوید و اگر مطلب را در خصوص ایران بخواهیم تحقیق کنیم باید بگوییم که دلیل آن این است که نقل و حفظ شعر فارسی آسانتر است، شاید بتوان توسعه شگفت‌انگیز شعر پارسی را تا قرون هفتم و هشتم و حتی پس از آن ثمره همین حالت مقاومت دائمی ایرانیان دانست.

اگر به بحثمان راجع به مولوی بازگردیم، در اینجا با شاعری مواجهیم که در کنار مردم

۱. ابیات ۴۸۶ و به بعد و ابیات ۲۵۹۳ و ۲۵۹۴ دیوان شمس به نقل از فروزانفر: شرح مثنوی ج ۱ و ص ۵۸۰

قرار گرفته است، دیوان خود را برای تقدیم به امیری دزد یا سلطانی فاسق و ظالم و از این قبیل حرف و سخن‌ها آماده نمی‌کند، حرف‌ها و نظراتی دارد که در مقام بیان آن است و فکر می‌کند عهدی کرده است و تعهدی دارد که باید به انجام آن مبادرت ورزد. مولانا توجه دارد که با مسأله دگرگونی و تجدّد در هر لحظه روبروست و این تجدّد و حرکت با قرار و قاعده‌های زمان نمی‌خواند، پس باید قیود را در هم کوبید و راه نویی یافت. توجه به حرکت امور واقعی یا واقعیت جامع‌الاطراف مولانا را به این نتیجه راهبر می‌شود که به تفصیل و تفکیک مباحث بپردازد، در نتیجه برای فهم آنچه در جهان و زندگی می‌گذرد، سه مرحله تمیز می‌دهد:

فهم معنوی یا از طریق معنی

فهم امر واقع یا واقعیت کلی و در حرکت

فهم لفظی یا از طریق لفظ

در مثنوی، مولانا از لفظ با تعبیرات گوناگون از جمله «لفظ»، «سخن»، «حرف و صوت»، صورت، گفته و گفتار و لانه مرغ و امثال اینها یاد می‌کند. از معنی و مفهوم با تعبیرات و کلمات فکر (برای معنی سطحی: خاشاک بر روی آب) و معنی و ماهیت و جوی آب و مرغ نام می‌برد.

از واقعیت در حرکت با عناوین و تعبیرات سرسبز، ماهیت، راز، او، تو، ما، انسان، کل، مطلق، عشق، چرخ (افلاک) و بخصوص دریا سخن می‌گوید. با توجهی مختصر عنایت خواهید کرد که در معنی و مفهوم حالت و کیفیت حرکت دیده می‌شود: جوی آب و مرغ و حتی خاشاک که بر روی آب در حرکت‌اند.

و برای بیان واقعیت، به مثال چرخ که در حرکت است و دریا که در جزر و مد، جوشش و تلاطم دائم است، توجه دارید.

لفظ تنها قسمتی ناقص از معنی را بیان می‌کند. اگر به لفاظی دل خوش کنیم و لفظ را با معنی و هر دو را با واقعیت جوشان و در حرکت مرتبط نسازیم، پلیمان آن سوی آب

خواهد بود. ظاهر لفظ نظیر راه هموار است اما: دام مانند، آدمی را به لغاظی خواهد کشاند:

راه هموارست زیرش دام‌ها قحط معنی در میان نسام‌ها  
لفظ‌ها و نسام‌ها چون دام‌هاست لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست (۱۷)  
سخن چون پوست و معنی مغز است:  
این سخن چون پوست معنی مغز دان این سخن چون نقش معنی همچو جان (۱۸)  
و نیز:

اسم خوانندی رو مستی را بجوی مه به بالادان نه اندر آب جوی (۱۹)  
وقتی در بند لفظ ماندی داستان آن کس پیش می‌آید که به کسی نحو درس می‌داد و  
مثال «ضرب زید عمرو» را می‌آورد و طرف یقه استاد را چسبیده بود که چرا زید عمرو  
را کتک زده است و هرچه مدرّس می‌گفت برادر مقصود مثالی است برای دریافتن معنی  
فاعلیّت و مفعولیّت، طرف زیر بار نمی‌رفت. لاجرم مدرّس وی را با چنین گفتاری از  
سرشوخی خاموش ساخت که عمرو (که با او می‌نویسند) واوی دزدیده بود و وقتی که  
زید مطلع شد، وی را ادب کرد.

گفت نحوی زید عمروا قد ضربت گفت چونش کرد بی جرمی ادب  
عمرو را جرمش چه بد کان زید خام بسی گنه او را بزد همچون غلام  
گفت این پیمانۀ معنی بود گندمی بستان که پیمانۀ است مرد  
زید و عمرو از بهر اعرابست ساز گر دروغ است آن، تو با اعراب ساز  
گفت نه من آن ندانم، عمرو را زید چون زد بی گناه و بی خطا  
گفت از ناچار و لاغی برگشود عمرو یک واوی فزون دزدیده بود  
زید واقف گشت دزدش را بزد چون ز حدش برد او را حد سزد (۲۰)

لفظ در دوران‌های آشوب و آشفتگی، هنگامی که کم‌کم معانی تازه سر بر می‌آورند و  
معانی کهن از میان می‌روند، به مفاهیم و معانی متعدّد به کار می‌رود. هرکس در همان

لفظ مفهوم و معنی خاص خود را بیان می‌کند.

تا هنگامی که دوباره خطّ و ربط روشن نشده است، این شوریدگی و آشفتگی استعمال معانی مختلف توسط لفظ واحد وجود دارد:

هر دو گر یک نام دارد در سخن	لیک شتآن این حسن تا آن حسن
اشتهای هست لفظی در بیان	لیک خود کو آسمان تا ریسمان
اشتراک لفظ دائم ره زن است	اشتراک گیر و مؤمن در تن است
جسم‌ها چون کوزه‌های بسته سر	تا که در هر کوزه چچود آن نگر
کوزه آن تن پسر از آب حیات	کوزه این تن پسر از زهر ممات
گر به مظروفش نظر داری شهی	ور به ظرفش بگری تو گمراهی
لفظ را مانده این جسم دان	معنیش را در درون، مانند جان
دیده تن دائماً تن بین بود	دیده جان، جان پر فن بین بود (۲۱)

پس لفظ به مثابت لانه مرغ است در یک جا ساکن و مستقر، و اگر دقت نشود معنا و مفهوم در حال حرکت و هم واقعیت جوشان و متحرک دائمی، در لفظ ساکن و بی حرکت، عاری از هرگونه کشش و کوشش مقید می‌شود، برای اینکه این سیر و حرکت معانی و مفاهیم و هم واقعیت مورد توجه قرار گیرد. شخص محقق باید عنایت کند که الفاظ در طی زمان معانی و مفاهیم تازه‌ای را بیان می‌کنند، لفظ همان لفظ است اما معنا دگرگون می‌شود و هر قدر حرکت معنای زیرین که وصل به واقعیت خودجوش است، قوی‌تر و غنی‌تر باشد، با سرعت بیشتر معنی و مفهوم سابق را کنار می‌زند و به جای آن می‌نشیند. لفظ و کَر یا لانه مرغ است:

لفظ چون و کَر است و معنی طایر است	جسم جوی و روح آب سایر است
او روان است و توگویی واقف است	او دوان است و توگویی عاکف است
گسر نیینی سیر آب از خاک‌ها	چیست بر وی نو بنو خاشاک‌ها
هست خاشاک تو صورت‌های فکر	نوبه نو در می‌رسد اشکال بکر (۲۲)



آب چون انبوه‌تر آید در گذر      زو کند قشر صور زوثر گذر  
چون به غایت تیز شد این جو روان      غم نپاید در ضمیر عسارفان  
چون به غایت محتملی بود و شتاب      پس ننگنجد اندرو الا که آب (۲۳)

پس الفاظ برای رساندن معانی ناتوانند و معانی نیز همچون پرده‌ای از چرخ گردنده واقعیت‌اند. همان طور که اسطرلاب که برای حل بسیاری از مسائل نظری و عملی نجوم به کار می‌رفته است و یا آلات و ادوات امروزی نمی‌تواند همه آنچه را در فلک و کهکشان ماست روشن سازد که تازه خود در قبال کهکشان‌های دیگر و مجموعه آنها ذره‌ای است، همانطور نیز لفظ و معنی نمی‌توانند واقعیت را بتمامها بیان کنند:

لفظ در معنی همیشه نارسان      زان پیغمبر گفت قد کلّ اللسان  
نطق اسطرلاب باشد در حساب      چه قدر داند ز چرخ و آفتاب  
خاصه چرخ‌کی کاین فلک زو پره‌ایست      آفتاب از آفتابش ذره‌ایست (۲۴)

ماهیت یعنی مفاهیم و سرسز آن، یعنی واقعیت خودجوش زیرین آن را تنها از روی آثار و ظواهر می‌توان دریافت. اگر برای طفل از حالت و خوشی‌های جوانی و کشش‌ها و کشش‌هایی که افتد و دانی، بخواهی سخن بگویی راهی جز آوردن مثال نداری، باید طفل خود این راه را بی‌یامد و بطن واقعیت هم‌آغوشی را شهودا دریابد، در نتیجه مثال و تعریف عین واقعیت نیست:

هیچ ماهیات اوصاف کمال      کس نداند جز به آثار و مثال  
طفل ماهیت نداند طمط را      جز که گویی هست چون حلوا ترا  
کی بود ماهیت ذوق جماع      مثل ماهیات حلوا ای مطاع  
لیک نسبت کرد از روی خوشی      با تو آن عاقل چو تو کودک و شی  
تا بداند کودک آن را از مثال      گر نداند ماهیت یا عین حال (۲۵)

تو، یا راز یا واقعیت خودجوش، زندگی را به این و آن سو می‌کشاند، اما اگر جاهل باشیم، به این واقعیت توجه نخواهیم داشت:

گردن این مثنوی را بسته‌ای می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای  
 مثنوی بویان، کشنده ناپدید ناپدید از جاهلی کش نیست دید ((۲۶))  
 این واقعیت را همان طور که گفتیم به طور کامل نمی‌توان بیان کرد، اما باید کوشش  
 کرد و معانی و مفاهیم را به اقتضای وضع اجتماعی زمان نو کرد تا بتوان از جمود رست.  
 در این ابیات تو و راز به معنی واقعیت است و قشر و آب معانی و مفاهیم‌اند:

قدر تو بگذشت از درک عقول عقل اندر شرح تو شد بوالفضول  
 گرچه عاجز آمد این عقل از بیان عاجزانه جنبشی باید در آن  
 ان شـینا کـله لایـدرک اعـلموا ان کـله لایـترک  
 گر نتانی خورد طوفانی سحاب کی توان کردن به ترک خورد آب  
 راز را گسر می‌نیاری در بیان درک‌ها را تازه کن از قشر آن (۲۷)

بیان این واقعیت خودجوش و در حرکت تا اندازه‌ای ممکن است، اما این حد نیز در  
 چهارچوب قرار و قاعده زمانه و مؤسسات و نهادهایی که در اجتماع می‌خواهند واقعیت  
 را در بند کنند و با تعبیر فرهنگ و فرزانی معمول یا جزیی نمایانده می‌شوند،  
 نمی‌گنجد. باید دیوانه‌وار از قید و بند مؤسسات موجود رها شد تا بتوان اندکی به بیان  
 واقعیت پرداخت. شرح چگونگی این از بند گسستن را از این پس خواهیم دید. عجلتاً  
 طرح مطلب را از زبان مولانا بشنویم:

جان من بستان، تو ای جان را اصول زانک بی تو گشتم از جان ملول  
 عاشقم من برفن دیوانگی سیرم از فرهنگی و فرزانیگی  
 چون بدرد شرم گویم راز فاش چند از این صبر و زحیر و ارتعاش (۲۸)  
 برجه ای عاشق برآور اضطراب بانگ آب و تشنه و آنگاه خواب؟ (۲۹)

در این مقام به یاری خود مولانا مطلب کم و بیش روشن شد، خلاصه آنکه مولانا در  
 صدد بیان یک عظمت خودجوش و نامتناهی است و با توجه به همین نکته است که در  
 بیان هم نمی‌تواند شاعر تشریفات و فرم و صورت باشد چرا که لازمه حرکت درهم

شکستن قالب‌های موجود در هر لحظه است. در این باب مولانا از علی بهانه‌گیرهایی یاد می‌کند که در خصوص نحوه بیانش به وی ایراد گرفته‌اند:

من نمی‌رنجم ازین، لیک این لکند	خاطر ساده دلی را پی کند (۳۰)
کز شعاع آفتاب پر ز نور	غیر گرمی، می‌نیاید چشم کور
خریطی ناگاه از خیر خانه‌ای	سر برون آورد چون طعانه‌ای
کین سخن پست است یعنی مثنوی	قصه پیغمبرست و پیروی
نیت ذکر بحث و اسرار بلند	که دوآند اولیا آن سو سمند (۳۱)

و در پاسخ می‌گوید:

هین تو کار خویش کن ای ارجمند زود کایشان ریش خود برمی‌کند  
 اکنون باید دید آیا مولانا به کاری که خود را بدان فرا می‌خواند پرداخته است یا نه و  
 از جمله آیا مولانا گزارشگر زمان خویش هست یا نه؟

### مولانا گزارشگر زمانه

به اعتقاد من مولانا گزارشگر راستین زمان خویش است و اگر از این وجهه بنگریم،  
 وظیفه خود را به خوبی به انجام رسانده و به عهد خویش وفا کرده است. قرن خود را  
 قرن عجیبی می‌داند:

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

عقل را باشد وفای عهدها	تو نداری عقل رو ای خربها
عقل را یاد آید از پیمان خود	برده نسیان بدزاند خرد (۳۳)

کسی که متعهد می‌شود باید در عمل و فعل راه را مطابق تعهد ببیماید:  
 حفظ لفظ اندر گواه قولی است      حفظ عهد اندر گواه فعلی است

گر گواه قول کز گوید زدست      و رگواه فعل کز پوید ر دست  
 قول و فعل بی تناقض بایدت      تا قبول اندر زمان پیش آیدت (۳۴)

اگر عهد شکسته شد، موجب لعنت و رسوایی است، موجب از خود بیگانگی و سقوط به درجه حیوانیت و احتمالاً شینیت است:

نقض میثاق و شکست توبه‌ها      موجب لعنت شود در انتها  
 نقض توبه، عهد آن اصحاب سبت      موجب مسخ آمد و اهلاک و مقت  
 پس خدا آن قوم را بوزینه کرد      چونک عهد حق شکستند از نبرد  
 اندرین امت نسد مسخ بدن      لیک مسخ دل بود، ای ذوالفطن (۳۵)

انسان علی الاصل متعهد است، همواره باید مواظب تعهد بود که ریشه انسان و انسانیت نخشکد:

چون درخت است آدمی و بیخ عهد      بیخ را تیمار می‌باید به جهد  
 عهد فاسد بیخ پوسیده بود      وز نسمار و لطف ببریده بسود  
 شاخ و برگ نخل گرچه سبز بود      با فساد بیخ سبزی نیست سود  
 ورنه دارد برگ سبز و بیخ هست      عاقبت بیرون کند صد برگ دست  
 تو مشو غره به علمش عهد جو      علم چون قشرست و عهدش مغز او (۳۶)

گفتم در قرن پر آشوبی که مولانا می‌زیسته، مسأله تعهد انسانی مطرح بوده است، چرا که در طق این ایات و بسیاری دیگر که از سر آن گذشته‌ایم، به عهد و پیمان اشارت می‌کند. همچنین از جمله گزارشگری‌هایی که مولانا از این محیط پر آشوب می‌کند، نکاتی چند را در خصوص نحوه رابطه مردم از لحاظ مبارزاتی، چگونگی وضع خانواده و اداره امور عمومی باز خواهیم گفت. قبل از این نکات بد نیست سیمای زمان را در چند بیت زیر ببینیم:

همه چیز دگرگونه است و نام و ننگ با هم جای خود را عوض کرده‌اند:

مدتی معکوس باشد کارها      دزد دارد شحنه را بردارها (۳۷)

و:

در جهان بازگونه زین بسی ست      در نظرشان گوهری کم از خسی ست  
هر بیابان را مغازه نام شد      نام و رنگی عقلشان را دام شد (۳۸)

روزگار، روزگاری تیره و تار است. دشمنان برای آنکه در میان مبارزان رخنه کنند به صورت دوست در آمده‌اند. به کمتر کسی می‌توان اطمینان کرد، از جاسوسان باید برحذر بود، حزم و احتیاط را نباید از دست نهاد:

دشمن ارچه دوستانه گویدت      دام دان گسرجه ز دانه گویدت  
گر ترا فندی دهد آن زهردان      گر به تن لطفی کند آن قهردان (۳۹)

هر طرف غولی همی خواند تو را      کای برادر راه خواهی هین بیا  
ره نمایم هم‌رهت باشم رفیق      من قلاووزم درین راه دقیق  
نی قلاووزست و نی ره داند او      یوسف‌کم رو سوی آن گرگ خو  
حزم آن باشد که نفرید تو را      چرب و نوش دام‌های این سرا  
که نه چریش دارد و نی نوش او      سحر خواند دمدمه در گوش او  
که بیا مهمان مسا ای روشنی      خانه آن توست و تو آن منی

باید بگویی مریضم یا نزد پسر دائم مهمانم و بهانه بیاوری و از شزوی خود را خلاص کنی:

حزم آن باشد که گویی تخمه‌ام      یا سقیمم خسته این دخمه‌ام  
یا سرم دردست، درد سر ببر      یا مرا خواندست آن خالو پسر  
زانکه یک نوشت دهد با نیش‌ها      که بکارد در تو نوشش نیش‌ها

اگر پولی به تو می‌دهد برای آن است که تو را بخرد:

زر اگر پنجاه اگر شصت دهد      ماهیا او گوشت در شست دهد  
گر دهد خود کی دهد آن پر حیل      جوز پوسیده‌ست گفتار دغل  
زغوغ آن عقل و مغزت را برد      صد هزاران عقل ره یک نشمرد

یار تو خورجین توست و کیسهات      گر تو رامینی مجو جز ویسهات (۴۰)  
 حزم آن باشد که ظن بد ببری      تا گریزی و شوی از بد ببری (۴۱)  
 از استعدادات و میزان فعالیت تو نباید دشمن خبردار شود:

دانه باشی مرغکانت برچسند      غسچه باشی کودکانت برکنند  
 دانه پنهان کن به کلی دام شو      غسچه پنهان کن گیاه بام شو  
 هر که داد او حسن خود را در مزاد      صد قضای بد سوی او رو نهاد  
 حیلها و خشمها و رشکها      بر سرش ریزد چو آب مشکها  
 دشمنان او را ز غیرت می درند      دوستان هم روزگارش می برند (۴۲)  
 و اغلب مردم چنین اند:

آدمی خوارند اغلب مردمان      از سلام علیک شان کم جو امان  
 خانه دیو است دل‌های همه      کم‌پذیر از دیو مردم دمدمه  
 و با دشمن دست یکی شده‌اند:

دم دهد گوید تو را ای جان و دوست      تا چو قضایی کشد از دوست پوست  
 دم دهد تا پوست بیرون کشد      وای او کز دشمنان افسیون کشد  
 سر نهد بر پای تو قصاب‌وار      دم دهد تا خونت ریزد زارزار (۴۳)  
 بسیاری از دوستی‌ها بی پایه و مایه است:

مهر ابله مهر خرس آید یقین      کین او مهر است و مهر اوست کین  
 عهد او سست است و ویران و ضعیف      گفتمت او زفت و وفای او نحیف  
 گر خورد سوگند هم باور مکن      بشکنند سوگند مرد کز سخن  
 چونکه بی سوگند پیمان بشکنند      گسر خورد سوگند آن‌هم بشکنند  
 زانک بی سوگند گفتش بسد دروغ      تو میفت از مکر و سوگندش به دوغ (۴۴)

تلاطم زمانه اجازه نمی‌دهد که دوستی‌ها براساس استواری بنیاد نهاده شود، در

نتیجه شتابزدگی:

دوستی تخم دم آخر بود ترم از وحشت که آن فاسد شود (۴۵)  
پیش از ماجرا و جنگ همه مدعی کارزارند، اما مرد عمل کم است:

پیشتر از واقعه آسان بود در دل مردم خیال نیک و بد  
چون درآید اندرون کارزار آن زمان گردد بر آن کس کار زار (۴۶)

در این چنین وضعی با احتیاط باید عمل کرد که نقشه‌ها فاش نشود و دوستان به دست دشمن نیفتند. از همه وسائل نیز برای آگاهی باید استفاده کرد، پس:

مشورت دارند سرپوشیده خوب در کنایت با غلط افکن مشوب  
مشورت کردی پیمبر بسته سر گفته ایشان جواب و بی‌خبر  
در مثالی بسته گفתי رای را تا نداند خصم از سر پای را  
او جواب خویش بگرفتی از او وز سؤالش می‌بردی غیر بو (۴۷)

از این شهر به آن شهر رفتن همانطور که دیدیم، بدون اجازه ممکن نبوده است، پس باید قصد سفر را مخفی نگه داشت:

گفت هر رازی نشاید باز گفت جفت طاق آید گهی که طاق جفت  
از صفا گردم زنی با آینه تیره گردد زود با ما آینه  
در بیان زین سه کم جنبان لب از ذهاب و از ذهب وز مذهب  
کین سه را خصم است بسیار و عدو در کمینت ایستد چون داند او  
ور بگویی با یکی دو الوداع کل سِرّ جاوز الاثنین شاع (۴۸)

در کارهای فوری و پنهانی باید وقت شناس بود و هم وقت را تلف نکرد:

نیت وقت مشورت همین راه کن چون علی تو آه اندر چاه کن  
محرم آن آه کسمیاست و بس شب روی پنهان روی کن چون عس (۴۹)

در این دوره پنهان کاری کم‌کم سازمان می‌یابد و برای خبرگیری زبان و اصطلاحات مخصوص نیز پیدا می‌شود:

با کنایت رازها با همدیگر بست گفتندی به صد خوف و ضرر

راز را غییر خدا محرم نبود      آه را جز آسمان همدم نبود  
اصطلاحاتی میان همدمگر      داشتندی بهر ایسراد خبر  
زین لسان الطیر عام آموختند      طمطراق و سروری انداختند (۵۰)

وضع اخلاقی و خانوادگی به هم ریخته است. جوانان حتی در خانقاه نیز از بی‌عفتی‌ها در امان نیستند:

گفت آخر من کجا دانم شدن      که به هرجا می‌روم من ممتحن  
چون تو زندیقی، بلیدی، ملحدی      می‌برآرد سر به پیشم چون ددی  
خانقاهی که بود بهتر مکان      من ندیدم یک دمی در وی امان  
خانقه چون این بود بازار عام      چون بود خرگله و دیوان خام (۵۱)

فقر نیز علت برای توسعه این وضع است:

پیش شاهد باز چون آید دو تن      آن یکی کمپیر و دیگر خوش ذقن  
هر دو نان خواهند او زوتر فطیر      آرد و کمپیر را گوید که گیر  
وان دگر را که خوش استش قدوخذ      کی دهد نان بل به تأخیر افکند  
گویدش بسنشین زمانی بی‌گزند      که به خانه نان تازه می‌پزند  
چون رسد آن نان گرمش بعد کند      گویدش بسنشین که حلوا می‌رسد  
هم بدین فن داردارش می‌کند      وز ره پنهان شکارش می‌کند  
که مرا کاریست با تو یک زمان      منتظر می‌باش ای خوب جهان (۵۲)

زن و مرد به هم اطمینان ندارند. اساس اعتماد بر آب پایه دارد، وقتی که زن به شوهر خود که استاد مکتب است و بر اثر تلقین کودکان مکتبی گمان کرده است که بیمار است و به خانه آمده است، می‌گوید تو بیمار نیستی. استاد مکتبی باور نمی‌کند و این مطلب را بهانه‌ای تلقی می‌نماید. زن نمی‌داند چه کند اگر اصرار کند متهم می‌شود و اگر اصرار نکند شوهر بر اثر وهم و تلقین واقعاً بیمار می‌شود:

گر بگویم متهم دارد مرا      ور نگویم جد شود این ماجرا (۵۳)  
گر بگویم او خیالی بر زند      فعل دارد زن که خلوت می‌کند



مر مرا از خانه بیرون می‌کند      بهر فسقی فعل و افسون می‌کند (۵۴)  
 اما نه اینکه چنین وضعی وجود ندارد، بلکه زمینه عینی برای این توهم وجود دارد  
 این بساط نیز حکمفرماست:

صوفی آمد به سوی خانه روز	خانه یک در بود و زن با کفش دوز
جفت گشته با رهمن خویش زن	اندر آن یک حجره از وسواس تن
چون بزد صوفی به جد در چاشتگاه	هر دو در ماندند نه حیلت نه راه
هیچ معهودش نبود کو آن زمان	سوی خانه باز گردد از دکان (۵۵)
اعتماد زن بر آن کاه هیچ بار	این زمان تا خانه نامد او ز کار (۵۶)
گفت صوفی با دل خود کای دو گبر	از شما کینه کشم اما به صبر (۵۷)
هیچ پنهان خانه آن زن را نبود	سرمج و دهلیز و ره بالا نبود
نه تنوری که در آن پنهان شود	نه جوالی که حجاب آن شود
همچو عرصه پهن روز رستخیز	نه گو و نه پشته نه جای گریز (۵۸)
زیر چادر مرد رسوا و عیان	سخت پیدا چون شتر بر نردبان (۵۹)

در باب گزارشگری مولانا به همین اندازه بسنده می‌کنیم و به یادآوری کوتاهی از  
 مقام فرد انسانی و جمع و جماعت می‌پردازیم. *مطالعات فلسفی*

*رسال جامع علوم انسانی*

فرد انسانی، من و دیگری، جمع و جماعت و انسانیت و سیر آنها:

دوانک فیک و لا تبصر	و دانک عنک و لم تشر
و انت الکتاب العبین الذی	بسا حرفه یظهر المضمهر
اتز عم انک جرم صغیر	و فیک انطوی العالم الاکبر <sup>۱</sup>

۱. ابیات بالا از قول امام علی بن ابیطالب (ع) نقل می‌شود:

«ای انسان دوای تو در خود توست، اما نمی‌بینی و دردت از خود توست، اما در نمی‌یابی. تو کتاب آشکاری هستی که حروف آن پنهانی را ظاهر می‌سازد. گمان می‌بری که جرمی خورد و کوچک هستی. حال آنکه جهانی بزرگ در تو پیچیده است.»

برخورد مولانا با مفهوم و معنی و یا درست‌تر بگوییم واقعیت انسانی، جامع الاطراف است و همواره با عنایت بدین نکته است که در مثنوی و یا دیوان شمس از وصل و فصل یا از پیوستن به خویشتن خویش و نیز از گسستن از خویشتن خود یا به اصطلاح معمول‌تر از خود بیگانگی سخن می‌گوید و هم با توجه به این مطلب و با ارجاع به این واقعیت است که سیر زندگانی فردی و اجتماعی و مباحث مربوط بدان را طرح می‌کند. در واقع این انسان جامع و کامل است که مورد جستجوی اوست. «از دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست» این درد است که وی را از خود بی‌خود می‌کند و فصل انسان جامع است که این انسان را به نسناس تبدیل می‌کند و در نتیجه مولانا را آشفته خاطر می‌سازد.

انسان منفرد یا فرد انسانی، انسان جامع و کامل نیست. انسان جامع، انسانی است که در طی زمان در آینه دیگری و آنگاه در جمع و جماعت انسان می‌شود. اصلاً جمع و جماعت بدون فرد انسانی و هم فرد بدون جمع و جماعت وجود ندارد. اگر چنین حالتی را بتوان فرض کرد، تازه با تراشیدن چیزی به اسم «یار» امری ذهنی باید دست و پا کرد و بدان عینیت بخشید.

این نکته را از این پس روشن‌تر خواهیم دید. خلاصه آنکه اکمال متقابل این دو، سنتز مورد نظر مولانا را به دست می‌دهد. اما برای دریافتن این سیر به مفاهیم و معانی بپردازیم و باز هم برای ساده‌تر شدن بیشتر مطلب همین مفاهیم را نیز تکه تکه بررسی کنیم.

از فرد انسانی آغاز می‌کنیم: فرد انسانی در نظر مولانا یک واقعیت است و همانطور که پیش از این دیدیم، به عقیده مولانا واقعیت در حرکت از الفاظ و هم مفاهیم درمی‌گذرد. صفات انسان لاتعمد و لاتحصی است و عظیم و نامتناهی:

ای صفات آفتاب معرفت	و آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش (۶۰)

انسان حاوی عوالم لایتناهی است و هم معانی نامتناهی را شامل است، هفتاد و دو ملت را در بطن دارد. اگر به اعتباری جهان خرد یا عالم اصغر - میکروکوسم - است به اعتباری دیگر و در قیاس با جهان‌ها و عوالم، عالم اکبر - ماکروکوسم - است. انسان مرکز عالم هستی است، درست است که به اعتباری وجودی مؤخر است، اما من حیث غایت و نهایت عالم هستی جنبه تقدم دارد، عالم برای آن است که انسان هست و یا اگر جمله را عکس کنیم، عالم هست برای آنکه انسان وجود دارد و آن را درمی‌یابد:

الحذر ای مؤمنان کان در شماست  
در شما بس عالم بی‌متهاست  
جمله هفتاد و دو ملت در تو است  
وه که روزی آن برآرد از تو دست (۶۱)  
آری:

پس به صورت عالم اصغر تویی  
پس به معنی عالم اکبر تویی  
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است  
باطناً بهر ثمر شد شاخ هست  
گر نبودی میل و امید ثمر  
کسی نشاندی باغبان بیخ شجر  
پس به معنی آن شجر از میوه‌زاد  
گر به صورت از شجر بودش ولاد (۶۲)

این انسان همه استعدادها را در خود نهفته دارد. اگر به چراغی تشبیهش کنیم، نور و روشنایی آن جان وی است، اما در عین حال برای آنکه نور و روشنایی باشد به فتیله و روغن یعنی جسم نیاز است. توجه باید داشت که این وابستگی و تعلق دو جانبه است، هر یک از فتیله و نور به تنهایی نمی‌توانند به اعتبار امری مفید موجود باشند. در اینجا به روشنی در خود فرد انسانی حضور جسم و جان را می‌بینیم. برای آنکه انسان، مهر و نشان انسانیت را بیابد، جسم و جان باید متقابلاً یکدیگر را به کمال رسانند تا روشنی‌بخش باشند:

آن چراغ این تن بود نورش چو جان  
هست محتاج فتیل و این و آن  
آن چراغ شش فتیله این حواس  
جملگی بر خواب و خور دارد اساس  
بی‌خور و بی‌خواب نزید نیم دم  
با خور و با خواب نزید نیز هم

بسی فتیل و روغنش نبود بقا با فتیل و روغن او هم بی وفا (۶۳)  
 انسان خورشید نهان در ذره، شیر نری در پوستین بره دریایی پنهان در زیرکاه است و  
 این چنین آدمی را نمی توان گزارشگری کرد:

این چنین آدم که نامش می برم گر ستایم تا قیامت قاصرم (۶۴)  
 آواز این انسان آواز خداست، مسأله این است که این دو از هم جدا ناشدنی اند و  
 تمامی نکته در این وصل و اتصال است. در این سیر و حرکت نیز مفهوم یا بهتر بگویم  
 واقعیت انسانی با مطلق یکی است:

پیش من آوازت آواز خداست عاشق و معشوق حاشا که جداست  
 اتصالی بی تکلیف، بسی قیاس هست رب الناس را با جان ناس  
 لیک گفتم ناس من، نسناس نی ناس غیر جان و جان اشناس نی (۶۵)  
 اما این انسان یا فرد انسانی که بدینسان - تا حدی که واقعیت در معانی و معانی در  
 لفظ می آید - بیان شد، نمی تواند فرد انسانی باشد مگر با عنایت به انسان های دیگر.  
 یعنی این فرد انسانی در قبال انسانی دیگر مقام انسانیت می یابد و خود این دیگری هم  
 البته در جمع و جماعت مقام دیگری را باز می یابد، تمامی ظرافت و نکته بینی قضیه در  
 همین جاست. مولانا از شش صیغه ضمیر «من، تو، او، ما، شما و ایشان» استفاده می کند.  
 هریک آینه دار دیگری و هر پنج آینه دار ششمی و هر شش آینه دار کل و تمامیت اند.  
 صریحاً می گوید وقتی می گویم او، یعنی تو و تو هم یعنی من و من و تو و او یعنی ما و  
 شما و ایشان و همه. در تقابل تو و او با یار که با کمال متقابل می رسد، انسانیت را می بیند  
 و سپس جای او را با من یا خود عوض می کند و قس علی هذا:

آینه جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار  
 گفتم ای دل آینه کلی بجو رو به دریا کار برناید به جو  
 زین طلب بنده به کوی تو رسید درد مریم را به خرما بن کشید  
 دیده تو چون دلم را دیده شد شد دلی نادیده غرق دیده شد

آینه کَلّی ترا دیدم ابد دیدم اندر چشم تو من نقش خود  
گفتم آخر خویش را من یافتم در دو چشمش راه روشن یافتم  
گفت وهمم کان خیال توست هان ذات خود را از خیال خود بدان  
نقش من از چشم تو آواز داد که منم تو، تو منی در اتّحاد (۶۶)

این من و تویی هم، همانطور که اشارت شد، در حالت گسسته و انفصالی نیست. این تقابل مناظر که بلافاصله به اكمال متقابل و نیز عینیت می‌رسد، در جمع حاصل تواند شد.

این مسأله تا آن حد ضرور و در نتیجه عینی است که اگر یار، یعنی مظهر و تجلی‌گاه جمع، وجود نمی‌داشت باید این یار را ذهناً خلق کرد و مجسم ساخت. به این نکته اساسی هم توجه باید کرد که واقعیت سرریز کننده از مفاهیمی است که با آن جمع و جماعت را بیان می‌کنیم. این جمع، حاصل جمع افراد نیست در کل و وسیله کل است که می‌توان به این جمع رسید.

بنابراین باید به همه کس رجوع کرد و در همه کس جمع را دید تا در نتیجه جمع را بتوان ادراک کرد و اندر یافت.

حاصل این آمد که یار جمع باش همچو بتگر از حجر یاری تراش  
زآنکه انبوهی و جمع کاروان ره زنان را بشکند پشت و سنان  
چون دو چشم دل نداری ای عنود که نمی‌دانی تو هیزم را ز عود  
چونکه گنجی هست در عالم مرنج هیچ ویران را میدان خالی ز گنج  
قصد هر درویش می‌کن از گزاف چون نشان یابی به جد می‌کن طواف  
چون تو را آن چشم باطن بین نبود گنج می‌پندار اندر هر وجود (۶۷)

از لحاظ زمانی به قدر یک لحظه و از جنبه مکانی به اندازه یک وجب دوری از جماعت و به تفرد پرداختن به مثبت اضمحلال فرد انسانی است و فرد انسانی را دق مرگ می‌کند:

یک بدست از جمع رفتن یک زمان فکر شیطان باشد این نیکو بدان (۶۸)  
 یک زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به خلق (۶۹)  
 پس در جمع و جماعت که رحمت و قوت است، می توان به جمعیت خاطر و به مقام  
 دریافتن اسرار رسید:

جمع کن خود را جماعت رحمت است تا تو انجم با تو گفتن آنچه هست (۷۰)  
 و بنابراین خلوت‌گزینی و حاشیه‌نشینی پروپایه‌ای نمی‌تواند داشت، راه و رسم و طرز  
 عمل اجتماعی چنین حکم می‌کند:

پیش این جمع چو شمع آسمان انقطاع و خلوت آری را بسمان  
 وقت خلوت نیست اندر جمع آری ای هدی چون کوه قاف و تو همای (۷۱)  
 و در چنین حالتی است که ما و منی برمی‌خیزد. در این سیر، حاصل کار فرد انسانی و  
 جمع و جماعت به صورت انسانیت عرض وجود می‌کند انسانیتی که انسان جامع بیان  
 دیگر یا گزارشگر راستین آن است و مولانا این امر را روشنگرانه گزارش می‌کند:

گفت معشوقی به عاشق زامتحان در صبوحی کای فلان بسن فلان  
 مرمرا تو دوست‌تر داری عجب بسا که خود را راست گو یا ذالکرب  
 گفت من در تو چنان فانی شدم کسه پیرم از تو زساران تا قدم  
 بر من از هستی من جیز نام نیست در وجودم جز تو ای خوش کام نیست  
 زان سبب فانی شدم من این چنین همچو سرکه در تو بحر انگبین  
 وصف آن سنگی که شود کل لعل ناب پسر شود او از صفات آفتاب  
 بعد از آن گسر دوست دارد خویش را پرشود از وصف خور او پشت و رو  
 ور که خور را دوست دارد او بجان دوستی خویش باشد بی‌گمان  
 خواه خود را دوست دارد لعل ناب خواجه تا او دوست دارد آفتاب  
 اندرین دو دوستی خود فرقی نیست هر دو جانب جیز ضیای شرق نیست

تا نشد او لعل خود را دشمن است      زان که یک من نیست آنجا دو من است (۷۲)  
این انسانیت و یا این انسان جامع باید با همه آن چیزها که وی را از انسانیت به دور می‌سازند، بجنگد.

پیش از این توجه کردیم که جامعه و یا انسانیت و یا انسان جامع به لحاظ کلیت و تمامیت خود با عناوین مطلق و یار و کل در مثنوی یاد می‌شود، همچنین لعل را در مثالی به عنوان انسان جامع منعکس کننده صفات کل پیش ازین دیدیم. اکنون خواهیم دید که مبارزه باید برای این باشد که هرچه بیشتر این کلیت دریافت گردد:

هر کجا شمع بسلا افروختند	صد هزاران جان عاشق سوختند
عاشقانی کز درون خانه‌اند	شمع روی بار را پروانه‌اند (۷۳)
پیش خویشان باش چون آوازه‌ای	برمه کامل زن از مه پاره‌ای
جزو را از کل خود پرهیز چیست؟	با مخالف این همه‌آمیز چیست (۷۴)

باید استعار و آگاهی را بالا برد:

جهد کن تا سنگیت کمتر شود	تا به لعلی سنگ تو اندر شود
صبر کن اندر جهاد و در عنا	دم به دم می‌بین بقا اندر بقا
وصف سنگی هر زمان کم می‌شود	وصف لعلی در تو محکم می‌شود
وصف هستی می‌رود از پیکرت	وصف هستی می‌فزاید در سرت (۷۵)

بدینسان مبارزه انسان را آبدیده می‌کند و صیقل می‌دهد، باید تن به صیقل داد. اما این صیقل شدن بدون از کف دادن بسیاری چیزها صورت‌پذیر نیست، در اینجا سیر و جریان دادن و گرفتن، بده و بستان یا رابطه متقابل در میان است:

گر به هر زخمی تو پرکینه شوی	پس کجا بی صیقل آینه شوی (۷۶)
نان دهی از بهر حق نانت دهند	جان دهی از بهر حق جانت دهند (۷۷)
هر که کارد گردد انبارش تهی	لیک اندر مزرعه باشد بهی
وانکه در انبار ماند و صرفه کرد	اشپش و موش و حوادث‌هاش خورد

این جهان نفی است در اثبات جوی صورتت صفر است در معنیت جوی  
 جان شور و تلخ پیش تیغ بر جان چون دریای شیرین را بخر (۷۸)  
 در مبارزه برخی مراحل تردید آمیز و گام به گام به پس نهادن پیش می آید، به جریان پیچیده  
 مبارزه باید توجه داشت. گاهگاه در برابر ابهام قرار داریم این ابهام و یا مرحله تردید را با  
 تقویت روحیه مبارزه، می توان از میان برد:

تو چو عزم دین کنی با اجتهاد دیو بانگت برزند اندر نهاد  
 که مرو آن سو بیندیش ای غوی که اسیر رنج و درویشی شوی  
 بسینوا گردی ز یاران و ببری خوار گردی و پشیمانی خوری  
 تو ز بیم بانگ آن دیو لعین وا گریزی در ضلالت از یقین  
 که هلا فردا و پس فردا مراست راه دین پویم که مهلت پیش ماست  
 مرگ بینی باز کو از چپ و راست می کشد همسایه را تا بانگ خاست  
 باز عزم دین کنی از بیم جان مرد سازی خویشتن را یک زمان  
 پس سلح برندی از علم و حکم که من از خوفی نیارم پای کم  
 باز بانگی برزند بر تو زمکر که بترس و بازگرد از تیغ فقر  
 باز بگریزی ز راه روشنی آن سلاح علم و فن را بفگنی (۷۹)

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

چونکه نگذارد سگ آن نعره سقم من مهم سیران خود را چون هلم  
 چونکه سرکه سرکگی افزون کند پس شکر را واجب افزونی بود  
 قهر، سرکه لطف، همچون انگبین کین دو باشد رکن هر اسکنجین  
 انگبین گر پای کم آرد ز نخل آید آن اسکنجین اندر خلل (۸۰)



## اخلاق مبارزه

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

### ۱. اخلاص و اطلاق در عقیده

در راه حق متحد آن کسی است که هم عقیده است و دشمن کسی است که مخالف راه و رسم حق است ولو آنکه این مخالف پدر و مادر باشند. باید به نفی باطل برخاست و به اثبات روی آورد:

هر که را دیدی ز کوثر خشک لب	دشمنش می‌دار همچون مرگ و تب
گر چه بابای تو است و مام تو	کو حقیقت هست خون آشام تو
از خلیل حق بیاموز این سیر	که شد او بیزار اول از پدر (۸۱)

### ۲. اخلاص در عمل

وقتی هیچ چیز جز حق را نباید در نظر داشت، از خود باید برید و در عمل اخلاص داشت:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهر از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت	زود شمشیری برآورد و شتافت
او خدو انداخت بر روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی (۸۲)
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزایش کاهلی (۸۳)
گفت بر من تیغ تیز افراستی	از چه افکندی مرا بگذاستی (۸۴)
گفت امیرالمؤمنین با آن جوان	که به هنگام نبرد ای پهلوان
چون خدو انداختی در روی من	نفس جنبید و تبه شد خوی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوا	شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگاریده کف مولیستی	آن حقی، کرده من نیستی (۸۵)

## ۳. تقدّم عمل بر حرف

در مبارزه باید به عمل پرداخت:

ما درون را بنگریم و حال را	ما زبان را ننگریم و قال را
گرچه گفت لفظ ناخاضع رود (۸۶)	ناظر قلبیم اگر خاشع بود
سوز خواهم سوز، با آن سوز ساز (۸۷)	چند ازین الفاظ و اضمار و مجاز
ور بود پرخون شهیدان را مشو	گر خطا گوید و را خاطی مگو
این خطا از صد صواب اولی ترست	خون شهیدان را از آب اولی ترست
چه غم از غواص را پاچپله نیست (۸۸)	در درون کعبه رسم قبله نیست

## ۴. تقدّم جماعت و انسانیت بر فرد جزئی

وقتی به یار یا به جماعت خدمت می شود، مرتّب نباید فهرست خدمات را به رخ جماعت کشید، باید از خود مرد و در جماعت زنده شد:

آن یکی عاشق به پیش یار خود	می شمرد از خدمت و از کار خود
کز برای تو چنین کردم چنان	تسیرها خوردم درین رزم و سنان
مال رفت و زور رفت و نام رفت	بسر من از عشقت بسی ناکام رفت
هیچ صبحم خفته و خندان نیافت	هیچ شامم با سر و سامان نیافت
آنچ او نوشیده بد از تلخ و درد	او به تفصیلش یکایک می شمرد (۸۹)
گفت معشوق این همه کردی ولیک	گوش بگشا پهن و اندریاب نیک
کانچ اصل اصل عشق است و ولاست	آن نکردی اینچه کردی فریغ هاست
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست	گفت اصلش مُردنست و نیستی ست
تو همه کردی، نمردی زنده ای	هین بمیر از یار جان با زنده ای (۹۰)

آری باید از خود مرد و در جمع و جماعت زنده شد، اگر دوستدار و عاشق مردمان هستیم، راه روشن همین است که باید آگاهانه برگزید و بی تزلزل و تردید در آن گام نهاد و سربلندانه به پیش رفت.

## یادداشت‌ها

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

$\frac{۱۱۹۲-۳}{۱}$ (۳۹)	$\frac{۳۶۲۹-۳۵}{۲}$ (۲۰)	$\frac{۲۸۳۹}{۳}$ (۱)
$\frac{۲۱۶-۲۱۹}{۳}$ (۴۰)	$\frac{۶۴۹-۶۵۵}{۶}$ (۲۱)	$\frac{۳۳۶۷-۹}{۶}$ (۲)
$\frac{۲۶۷}{۳}$ (۴۱)	$\frac{۳۲۹۲-۵}{۲}$ (۲۲)	$\frac{۳۶۰۲-۳}{۳}$ (۳)
$\frac{۱۸۳۳-۷}{۱}$ (۴۲)	$\frac{۳۳۰۰-۳۰۳}{۲}$ (۲۳)	$\frac{۱۰۴۶}{۲}$ (۴)
$\frac{۲۵۸-۲۶۰}{۲}$ (۴۳)	$\frac{۳۰۱۳-۱۵}{۲}$ (۲۴)	$\frac{۴۲۹۲-۳}{۲}$ (۵)
$\frac{۲۱۳-۳۴}{۲}$ (۴۴)	$\frac{۳۶۳۶-۴۰}{۳}$ (۲۵)	$\frac{۳۶۰۷}{۲}$ (۶)
$\frac{۲۶۴}{۳}$ (۴۵)	$\frac{۳-۴}{۴}$ (۲۶)	$\frac{۳۶۲۲-۳}{۲}$ (۷)
$\frac{۳۹۹۶-۷}{۳}$ (۴۶)	$\frac{۱۵-۱۹}{۵}$ (۲۷)	$\frac{۳۹۷۵-۶}{۳}$ (۸)
$\frac{۱۰۵۱-۴}{۱}$ (۴۷)	$\frac{۵۷۲-۷۴}{۶}$ (۲۸)	$\frac{۱۲۵۳-۴}{۳}$ (۹)
$\frac{۱۰۴۵-۴۹}{۱}$ (۴۸)	$\frac{۵۹۲}{۶}$ (۲۹)	$\frac{۲۲۴}{۴}$ (۱۰)
$\frac{۲۲۳۲-۰۳}{۴}$ (۴۹)	$\frac{۴۲۲۸}{۳}$ (۳۰)	$\frac{۱۳۵-۶}{۱}$ (۱۱)
$\frac{۴۰۰۷-۱۰}{۶}$ (۵۰)	$\frac{۴۲۳۴}{۳}$ (۳۱)	$\frac{۱۳۷-۱۴۱}{۱}$ (۱۲)
$\frac{۳۸۵۳-۸}{۶}$ (۵۱)	$\frac{۹۷۹}{۴}$ (۳۲)	$\frac{۲۵۷۷-۸}{۴}$ (۱۳)
$\frac{۴۳۳۱-۷}{۶}$ (۵۲)	$\frac{۲۲۸۹-۹۰}{۴}$ (۳۳)	$\frac{۲۵۳۸}{۳}$ (۱۴)
$\frac{۱۵۷۸}{۳}$ (۵۳)	$\frac{۲۵۴-۶}{۵}$ (۳۴)	$\frac{۴۱۹۳-۵}{۳}$ (۱۵)
$\frac{۱۵۸۱-۲}{۳}$ (۵۴)	$\frac{۲۵۹۱-۴}{۵}$ (۳۵)	$\frac{۱۷۲۷-۱۷۳۱}{۱}$ (۱۶)
$\frac{۱۵۸-۱۶۱}{۴}$ (۵۵)	$\frac{۱۱۶۶-۷۰}{۵}$ (۳۶)	$\frac{۱۰۶۰-۶۱}{۱}$ (۱۷)
$\frac{۱۶۳}{۴}$ (۵۶)	$\frac{۲۶۳۰}{۱}$ (۳۷)	$\frac{۱۰۹۷}{۱}$ (۱۸)
$\frac{۱۷۷}{۴}$ (۵۷)	$\frac{۱۴۷۳-۴}{۲}$ (۳۸)	$\frac{۳۴۵۷}{۱}$ (۱۹)

$$\begin{array}{r} ۱۶.۱۹ \quad (۸۰) \\ \underline{۶} \\ ۱۲۳۷.۹ \quad (۸۱) \\ \underline{۵} \\ ۳۷۲۱.۲۳ \quad (۸۲) \\ \underline{۱} \\ ۳۷۲۵ \quad (۸۳) \\ \underline{۱} \\ ۳۷۲۷ \quad (۸۴) \\ \underline{۱} \\ ۳۹۷۵.۱ \quad (۸۵) \\ \underline{۱} \\ ۱۷۵۹.۶۰ \quad (۸۶) \\ \underline{۲} \\ ۱۷۶۳ \quad (۸۷) \\ \underline{۲} \\ ۱۷۶۸.۱۷۷۰ \quad (۸۸) \\ \underline{۲} \\ ۱۲۴۲.۴۶ \quad (۸۹) \\ \underline{۵} \\ ۱۲۵۲.۵۵ \quad (۹۰) \\ \underline{۵} \end{array}$$

$$\begin{array}{r} ۸۰.۵ \quad (۶۹) \\ \underline{۲} \\ ۳۲۹۵ \quad (۷۰) \\ \underline{۴} \\ ۱۴۶۲.۳ \quad (۷۱) \\ \underline{۴} \\ ۲۰۲۰.۳۱ \quad (۷۲) \\ \underline{۵} \\ ۲۵۷۴.۵ \quad (۷۳) \\ \underline{۲} \\ ۲۵۸۰.۸۱ \quad (۷۴) \\ \underline{۲} \\ ۲۰۳۹.۴۲ \quad (۷۵) \\ \underline{۵} \\ ۲۹۸۰ \quad (۷۶) \\ \underline{۱} \\ ۲۳۶ \quad (۷۷) \\ \underline{۱} \\ ۲۴۰.۳ \quad (۷۸) \\ \underline{۱} \\ ۴۳۲۶.۳۰ \quad (۷۹) \\ \underline{۳} \end{array}$$

$$\begin{array}{r} ۱۸۲.۱۸۴ \quad (۵۸) \\ \underline{۴} \\ ۱۸۶.۱۸۷ \quad (۵۹) \\ \underline{۴} \\ ۵۳.۵۵ \quad (۶۰) \\ \underline{۲} \\ ۲۲۸۷.۱ \quad (۶۱) \\ \underline{۱} \\ ۵۲۱.۴ \quad (۶۲) \\ \underline{۴} \\ ۴۲۶.۲۹ \quad (۶۳) \\ \underline{۴} \\ ۱۲۶۶ \quad (۶۴) \\ \underline{۱} \\ ۷۶۰.۲ \quad (۶۵) \\ \underline{۴} \\ ۹۶.۱۰۳ \quad (۶۶) \\ \underline{۲} \\ ۲۱۵۰.۵۵ \quad (۶۷) \\ \underline{۲} \\ ۲۱۶۶ \quad (۶۸) \\ \underline{۲} \end{array}$$

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی