

شؤون نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مع علوم انسانی

# درباره ادبیات داستانی

سرود بی زمان

جسم یا جان

دوره 'کلاسیک ادبیات آلمان

## مقدمه:

یکی از وجوه کمتر شناخته شده ادبیات فارسی، جنبه داستانی آن است. علت آن نیز سیطره بی چون و چرای شعر و بینش شاعرانه بر ادبیات این مرز و بوم است. گسترده‌گی این سیطره تا بدان جا است که حتی شاهکارهای داستانی زبان فارسی نیز نتوانسته‌اند خود را از دست بردهای اغلب خوش‌یمن شعر

مضمون نگه‌دارند و به نوعی با آن آمیخته‌اند؛ یا این که مانند «مثنوی»، «منطق الطیر» و ... در قالب نظم بیان شده‌اند و یا مانند «کلیله و دمنه» و «مرزبان‌نامه» و ... در هیأتی مرکب از نظم و نثر آفریده شده‌اند. تنها معدودی از این آثار مانند «تاریخ بیهقی» تا حدی توانسته‌اند استقلال خود را از شعر حفظ کنند، اما حتی در این نمونه خاص نیز، آهنگ و مایه‌های شاعرانه اثر به اندازه‌ای است که نتوانسته‌اند الهام‌بخش شاعران معاصر گردد.

سوی دیگر این قضیه یعنی نوع نگاه و واکنش ناقدان و مخاطبان این آثار نیز تحت تأثیر همین ویژگی کلی آثار ادب پارسی (یعنی سیطره شعر) قرار داشته است. نتیجه منطقی چنین واکنشی این خواهد بود که جنبه‌های داستانی این آثار کمتر مورد توجه واقع شوند. در سالهای اخیر در اثر جریان‌های

ادبی غرب که «داستان» به عنوان هنر سرآمد قرن‌های معاصر مطرح شده است، به نوع داستان نیز در ایران توجه شده است و «داستان» به ویژه در سال‌های اخیر به طور کامل از شعر جدا شده و راه مستقل خود را باز یافته است. با توجه به آنچه گفته شد بازنگری مجدد متون کهن پارسی و بررسی آنها به عنوان «متون داستانی» کاری لازم به نظر می‌رسد.

در این مقاله تلاش بر آن است که یکی از مهمترین منظومه‌های داستانی ادب پارسی یعنی «مثنوی» از دیدگاه مذکور در بالا بازنگری شود. ذکر یک نکته بسیار مهم است و آن این که در این

بررسی به هیچ وجه جست و جوی عناصر متعارف داستان مانند طرح، گفتگو، اوج، فرود و ... در نظر نیست. نگارنده بیشتر آن دسته از ویژگی‌های سبکی «مثنوی» را که پدیدده «جریان سیال ذهن» در رمان معاصر شبیه است، در نظر دارد.

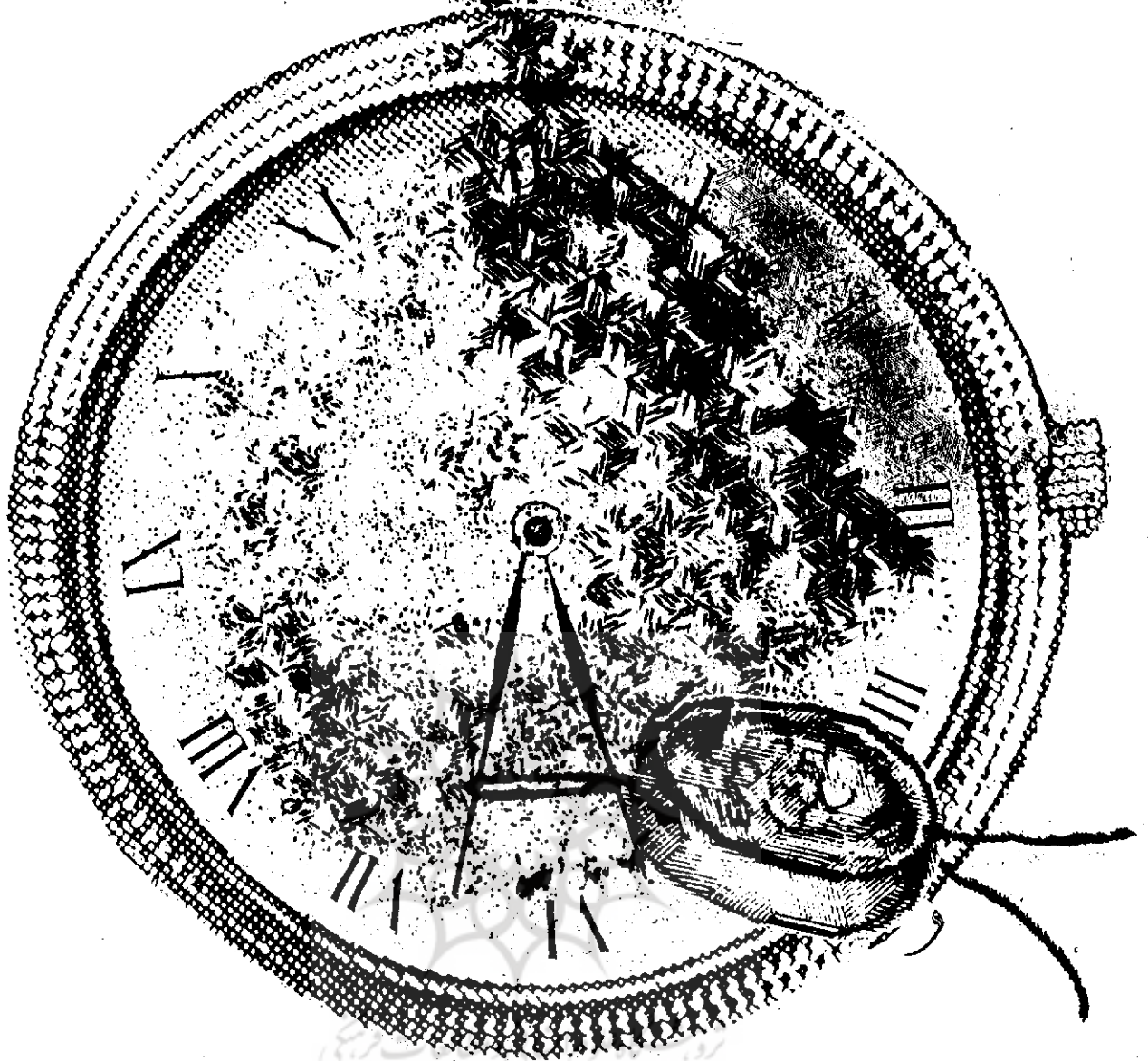
تأثیر اندیشه‌های عرفانی مولانا بر سبک «مثنوی»، بسیار شبیه به تأثیری است که فلسفه اشراقی هانری برگسون و آرای او درباره زمان، بر جریان رمان نویسی قرن کنونی و ظهور سبک «جریان سیال ذهن» گذاشته است.<sup>(۱)</sup> البته چارچوب موضوع این مقاله کاملاً مشخص است و حدود آن از بررسی سبک «مثنوی» فراتر نمی‌رود، اما احتمالاً نتایج آن در حوزه ادبیات تطبیقی نیز سودمند خواهد بود.

«یکی از ویژگیهای مشترک تجربه عرفانی بر اساس نمونه‌های گرفته شده از

فرهنگ‌های مختلف [= متفاوت] عرفانی، بی‌زمان و مکان بودن آن تجربه است».<sup>(۲)</sup> در مابعدالطبیعه عرفانی، زمان واقعیت ندارد. «این امر نتیجه انکار تکثر است. اگر همه چیز یکی است، پس فرق بین گذشته و آینده موهوم است».<sup>(۳)</sup> در این مابعدالطبیعه «زنجیره علت و معلول و اساساً توالی خطی وجود ندارد... قانون حاکم بر منظر شرقی به جهان را شاید بتوان در تقابل با قانون علت و معلول غربی، آموزه تشابه نام نهاد. به موجب این آموزه، جایی که یکی هست، آن دیگری نیز وجود دارد. این همگامی زمان ندارد. توالی ندارد مانند زنجیره علت و معلول متوالی

# سرود بی‌زمان

نیست، بلکه هم‌زمان است».<sup>(۴)</sup> پس زمان چیست؟ «زمان امری است که از اشیای زمان‌دار انتزاع می‌شود».<sup>(۵)</sup> حوادث گذشت زمان و توالی دقیق است که آن را می‌آفریند نه زمان، ترتیب حوادث را. حوادثند که ترتیب دارند و آن گاه زمان از ترتیب ذاتی آن‌ها اتخاذ می‌شود، نه این که حوادث بر حسب زمان ترتیب یابند... در خارج مقیاس و ظرف مستقلی از اشیاء و حوادث به نام زمان وجود ندارد، آنچه وجود دارد تنها خود حوادثند و ترتیب وجودی آن‌ها، و چون چنین است، زمان پدیده‌ای است طفیلی که از ترتیب، قبلیت و بعدیت حوادث برمی‌خیزد».<sup>(۶)</sup> «ساعت از ساخته‌های آدمی است. برای رسیدن به زمان واقعی باید این مقیاس ساختگی را که مقیاس هیچ چیز نیست، به دور افکند. تا وقتی که تیک‌تاک چرخ‌های ساعت، زمان را می‌خورد، زمان مرده



است. فقط وقتی ساعت از کار بماند، زمان از نو زنده خواهد شد.<sup>(۷)</sup>

«ساعت مچی، گذشت ساعات را با نظم مداوم می‌سنجد، ولی گاه ذهن یک ساعت را به درازای یک روز می‌نمایاند و یک روز را به طول یک ساعت».<sup>(۸)</sup>

«ذهن انسان نمی‌تواند خود را با زمان تاریخی یا مکانیکی وفق دهد، بلکه مدام در حال جا به جا کردن پاره‌های زمان است، از گذشته به حال [از حال] به گذشته و بدون اعتنا به تسلسل منطقی».<sup>(۹)</sup>

اما «از زمان نمی‌توان گریخت مگر از طریق خلسه‌های عارفانه، عارف کسی است که همیشه می‌خواهد چیزی

را فراموش کند: «من» خودش را، به طور کلی زبان را و تجسم‌های مجازی ذهن را»<sup>(۱۰)</sup> و به همین منظور وی همیشه به زمان «حال» روی می‌آورد. لحظه «حاضر و آنی» که ما در آن زندگی می‌کنیم (یعنی همان لحظه‌ای که عارف در پی تسخیر آن است) لحظه‌ای حقیقی و دربردارنده گذشته و آینده است «لحظه حاضر چیزی جز تمامیت زمان نیست، چرا که اگر ادراکی نسبت به گذشته صورت بگیرد، جز از دریچه زمان حال که تمام خصایص زمان حال را دارد، صورت نخواهد گرفت»<sup>(۱۱)</sup>. این لحظه، یک لحظه مستمر حقیقی است که مفهوم استمرار در آن با آنچه از

استمرار عادی درک می‌کنیم متفاوت است. منظور از استمرار در این جا حضور همزمان و توأم همه گذشته در لحظه «حال» است. لحظه‌حالی که لازمه وجود آن از بین رفتن لحظات گذشته نیست، بلکه برعکس یک «حال دائمی» است که از گذشته و با گذشته می‌آید و در آینده فرومی‌رود. برای درک این «حال دائمی» مثالی می‌زنیم: «هنگامی که نوسان‌های منظم آونگ ما را به خواب می‌برد، آیا آنچه این اثر را ایجاد می‌کند، آخرین صدای شنیده شده یا واپسین تحریکی است که دریافت شده است؟ نه، بدون تردید نه، زیرا: چرا نخستین صدا چنین نکرده است؟ آیا

خاطره اصوات یا حرکات پیشین است که در مجاورت حرکت پسین قرار گرفته است؟ (بازهم نه، چرا که اگر همین خاطره بعداً در مجاورت یک صدا یا حرکت منفرد قرار بگیرد، بی اثر خواهد ماند. پس باید پذیرفت که اصوات با یکدیگر ترکیب شده اند<sup>(۱۳)</sup> و ترکیب آن‌ها یک پدیده واحد اما مستمر را که باعث به خواب رفتن ما شده است، به وجود آورده است.

مثال دیگر در این باره خاطره مان از یک قطعه آهنگ است. هنگامی که قطعه آهنگی را به خاطر می آوریم، ادراک ما، محصول تأثیر همه قسمت های آن آهنگ به عنوان یک «وجود واحد مستمر» است، نه محصول تأثیر تنها یک نت. برای درک زمان مستمر، «نفس ما نه محتاج آن است که کاملاً مجذوب تصور یا احساس فعلی شود (زیرا در این صورت دیگر تداوم نخواهد داشت) نه نیازمند آن است که حالات گذشته را فراموش کند، کافی است که در به خاطر آوردن احوال گذشته، آن‌ها را مانند نقطه ای جنب نقطه دیگر، کنار احوال کنونی نگذارد، بلکه این هر دو حالات گذشته و حال را به صورت یک کلّ منظم در آورد، به همان صورت که تک نواهای آهنگی را به خاطر می آوریم که در هم مستحیل هستند»<sup>(۱۳)</sup>.

از آنچه گفته شد نتیجه می گیریم که مفهوم استمرار آن است که «زمان گذشته موجود است و چیزی از آن تلف نشده است. بدون تردید اندیشه ما با قسمت کوچکی از گذشته ما سرو کار دارد، ولی میل و اراده ما با تمام زمان گذشته ما وارد فعالیت می شود»<sup>(۱۴)</sup>. «در نفس ما حافظه حامل استمرار و خادم زمان است... حافظه به ما اجازه می دهد که در یک شهود باطنی لحظات و آنات مستمر فراوانی را در نظر بیاوریم و بدین سان ما را از جریان و حرکت اشیا یعنی آهنگ طبیعی حرکت آنها بی نیاز می سازد»<sup>(۱۵)</sup>.

موضوع فشرده گی زمان در لحظه حال - که فقط از طریق یک پیش عرفانی

قابل درک است - به وسیله عارفان گوناگون مورد اشاره قرار گرفته است. شبلی می گوید: «هزاران سال از ماضی و مستقبل نقد وقت توست»<sup>(۱۶)</sup> و شیخ نجم الدین رازی درباره این لحظه گفته است: «اینجا حجاب زمان و مکان برخیزد، تا آنچه در زمان ماضی رفته است، در این حال ادراک کند، تا کس باشد که ابتدای آفرینش موجودات و مراتب آن کشف نظر او شود و همچنین آنچه در مستقبل خواهد بود، ادراک کند»<sup>(۱۷)</sup>. سهروردی نیز با عارفان دیگر هم عقیده است: «در حضرت حق تعالی نه شب باشد و نه روز. لیس عند ربکم مساء و لاصباح. در جانب ربوبیت زمان نباشد»<sup>(۱۸)</sup>.

تاج الدین اشنوی عارف سده ششم در رساله ای مستقل با عنوان «الآزمنه و الامکنه» به موضوع زمان پرداخته است و آن را به طور مشروح تری بررسی کرده است. وی در ابتدای رساله خود با آوردن دو آیه «و ما امر الساعه الا لکلمح البصر او هو اقرب»<sup>(۱۹)</sup> و «تعرج الملائکه و الروح فی يوم کان مقداره خمسين الف سنة»<sup>(۲۰)</sup> - که هر دو درباره قیامت است ولی در آیه اول زمان آن مانند چشم برهم زدنی است و در آیه دوم زمان آن پنجاه هزار سال است - به رفع اختلاف ظاهری آن دو پرداخته است و می گوید: «این پنجاه هزار سال به نزدیک حق تعالی کم از یک چشم به هم زدن است و شناختن و دانستن این سر شگرف جز به معرفت تفصیل ازمنه نخواهد بود»<sup>(۲۱)</sup>. وی در ادامه، زمان را به سه قسم «زمان جسمانیات»، «زمان روحانیات» و «زمان حق تعالی» تقسیم می کند و زمان «جسمانیات» را نیز به دو قسم دیگر «زمان جسمانیات کثیف» که از حرکات افلاک خیزد و «زمان جسمانیات لطیف» که زمان پریان است بخش می کند و آن گاه به زمان روحانیت می پردازد:

«اما نوع دوم زمان ارواح است و روحانیات و این زمان را اقسام بسیار است و غرض ما از یک قسم حاصل می آید و بر آن اختصار کردیم و آن زمان

ملائکه است، علیهم السلام: بدان که هر چه در زمان جتّیان دراز است و بسیار، در زمان ملائکه کوتاه است و اندک. هزار سال در این زمان، یک نفس باشد و هر که در این زمان کاری بکند، کار هزار سال به یک نفس تواند کرد و در این زمان مزاحمت و مضایقت نیست. هزار سال گذشته با هزار سال نامده [= نیامده] در این زمان جمع تواند آمد و ماضی این زمان جز ازل نیست و مستقبل او جز ابد نیست»<sup>(۲۲)</sup>. وی درباره زمان حق تعالی نیز چنین توضیح می دهد: «ورای این همه زمان حق تعالی فهم کن حالتی است که آن را نه ماضی است و نه مستقبل. محیط به ازل و ابد. بلکه ازل و ابد در آن یک نقطه است و ازل آن ابد و ابد آن ازل، بلکه آن را نه ازل بود و نه ابد. اگر به درازی آن زمان نگری، ازل و ابد کمتر از طرفه العینی نماید و اگر از کوتاهی آن اندیشه کنی ازل و ابد را در آن یک لمحّه یابی و این زمان را گذشتن و آمدن نیست»<sup>(۲۳)</sup>.

درباره مستمر بودن این زمان نیز توضیح اشنوی بسیار رساست و موافق آن چیزی است که ما نقل کردیم: «و این زمان ما نیز یکی است که تعدّد نپذیرد و با آن که یکی است، هیچ لحظه از ازل بی اوک و ابدی آخر تقدیر توان کرد، که نه این زمان را به آن لحظه چنان یابی، که نه قبل آن توان گفت و نه بعد آن. و گویی که زمان خود جزء آن لحظه نیست و حق تعالی در این یک زمان که تعددی و تجزّی نپذیرد و نه هیچ متعدّد و متجزّی در او گنجد، قادر است به یک قدرت نامتعدّد بر همه مقدرات نامتناهی»<sup>(۲۴)</sup>.

نمونه ای که اشنوی از ادراک این زمان توسط یک شخص به دست می دهد، حال پیامبر اکرم (ص) است در شب معراج: «هر چه از راه مکاشفات قلبی و مشاهدات سری و معانیات روحی معلوم گردد، اقامت حجت بر آن جز اهل ذوق و متعذّر باشد ولیکن حالتی از احوال سید المرسلین - صلی الله علیه و سلم - حکایت کنم تا طالب منصف را تمسکی باشد و آن این است که در قصّه

معراج فرموده است: رایت یونس فی بطن الحوت. یعنی یونس را در شکم ماهی دیدم و در صحاح آمده است هم عبدالرحمان ابن عوف را دیدم که خزان خزان در بهشت می شد، پس او را گفتم چرا دیر آمدی؟ گفت یا رسول الله آن سخنها به من رسید که کودکان را پیر گرداند، از آن به تو نتوانستم رسید و چنان پنداشتم که نیز تو را نخواهم دید. اکنون معلوم شد که یونس - علیه السلام - در حالتی که در شکم ماهی بود، تا آن زمان سه هزار سال بود دیدن، و عبدالرحمن [ابن] عوف را در حالتی که بعد از پنجاه هزار سال خواهد بود، دیدن و با او سخن گفتن، جز در زمانی نتواند بود که هزاران سال گذشته و هزاران سال ناآمد در وی یک حالت باشد تا ماجرای احوال گذشته و ناآمد نقد وقت او تواند بود.<sup>(۲۵)</sup>

چونان دیگر عارفان، مولانا نیز به وجود یک زمان حقیقی به جای زمان واقعی اعتقاد دارد؛ زمانی فشرده و متراکم در یک لحظه که فارغ از ماضی و مستقبل است. وی در بسیاری از جاهای «مثنوی» به بیان تفاوت میان زمان حقیقی و زمان عادی اشاره کرده است. یکی از مهم ترین این مواضع «داستان دقوقی» است.

در «داستان دقوقی»، مولانا به دو طریق برداشت خود را از زمان حقیقی بیان می کند: (الف) از طریق تصویرسازی؛ (ب) با استفاده از کلمات، یعنی بیان عادی.

الف: استفاده از تصویر:

«وقتی دقوقی به ساحل دریا می رسد، روزی گاه شده است و در آن هنگام شام، هفت شمع را از دور می بیند:

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام بود بی که گشته روز و وقت شام هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل، شتابیدم بدان<sup>(۲۶)</sup>

اما شمع ها بلافاصله تبدیل به یک شمع می شود و در همان حال باز هفت شمع به هفت مرد و هفت مرد به هفت

درخت تبدیل می شوند و با آن که وقت شام در هنگام جلوه نور شمع بر ساحل است، ناگهان و بی آن که زمان تحوکی بیاید، در همان ساحل که یک دفعه نور شمع ها جیب فلک را می شکافد و در یک آن نور هفت مرد، سقف لاجورد را روشن می سازد، شمع ها تبدیل به درختی سایه دار می شوند، و خلق که یک لحظه پیش در نور شمع و در ظلمت شب به سر می بردند، در این هنگام از گرمای آفتاب آرزوی سایه می کنند و سایه آن درختان را نمی بینند.<sup>(۲۷)</sup>

نمودن آن شمع ها در نظر هفت مرد: هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد نورشان می شد به سقف لاجورد پیش آن انوار، نور روز بُرد از صلابت نورها را می سترد باز شدن آن شمع ها، هفت درخت:

باز هر یک مرد شد شکل درخت چشم از سبزی ایشان نیک بخت زانبهی برگ پیدانیست شاخ برگ هم گم گشته از میوه فرائخ هر درختی شاخ برسد ره زده سدره چه بود؟ از خلا بیرون شده بیخ هر یک رفته در قعر زمین زیرتر از گاو و ماهی شد یقین بیخشان از شاخ خندان روی تر عقل از آن اشکالشان زیر و زیر میوه ای که بر شکافیدی ز زور همچون آب از میوه جستی برق نور مخفی بودن آن درختان از چشم خلق:

این عجب تر که برایشان می گذشت صد هزاران خلق از صحرا و دشت ز آرزوی سایه جان می باخستند از گلیمی سایه بان می ساختند سایه آن را نمی دیدند هیچ صد تفو بر دیده های پیچ پیچ<sup>(۲۸)</sup>

ب: استفاده از زبان عادی

مولانا حالت بی زمانی را چنین تشریح می کند:

سیر جان بی چسبون بود در دورو دیر جسم ما از جان بیاموزید سیر سیر جسمانه رها کرد او کنون می رود بی چون نهان در شکل چون<sup>(۲۹)</sup>

ابیات بالا، ابیات آغازین داستان دقوقی و درباره کیفیت و در واقع بی کیفیتی سفر اوست. اواخر داستان از قول دقوقی درباره «ساعت بی ساعت» چنین می خوانیم:

ساعتی با آن گسروه مجتبیی چون مراقب گشتم و از خود جدا هم در آن ساعت ز ساعت رست جان زان که ساعت پیر گرداند جوان جمله تلوین ها ز ساعت خاسته است رست از تلوین که از ساعت برست چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی «چون» نماند محرم «بی چون» شوی ساعت از بی ساعتی آگاه نیست زان کش آن سو جز تحیر راه نیست<sup>(۳۰)</sup> در موضع دیگری از «مثنوی» و این بار از زبان زید، مولانا به توصیف حالت بی زمانی و بی مکانی می پردازد. در این جا پیامبر در صبحگاهی زید را می بیند و از او می پرسد «امروز چونی و چون برخاستی» و زید در پاسخ چنان گرم می شود که پیامبر به نشان گفتن بس، لب را می گزد و به کنایه او را از فاش کردن اسرار باز می دارد.

زید در پاسخ به پرسش پیامبر می گوید:

گفت تشنه بوده ام من روزها شب نخفستم ز عشق و سوزها تا زروز و شب گذر کردم چنان که ز اسپر بگذرد نوک سنان که از آن سو جمله ملت یکی است صد هزاران سال و یک ساعت یکی است هست ازل را و ابد را اتحاد عقل را ره نیست زان سوز افتقاد پیامبر از وی می پرسد که ره آوردی در خور فهم عام ازین سفر دارد یا نه؟ و او پاسخ می دهد:

گفت: خلقان چون ببینند آسمان من ببینم عرش را با عرشیان هشت جنت، هفت دوزخ پیش من هست پیدا همچو بت پیش شمن یک به یک و امی شناسم خلق را همچو گندم من ز جو در آسیا که بهشتی کیست و بیگانه کی است

پیش من پیدا چو مارو ماهی است  
این زمان پیدا شده بر این گروه  
یوم تبیض و تسود وجوه<sup>(۳۱)</sup>  
در گفته های زید «فشرذگی زمان در  
یک لحظه» و به عبارت دیگر همان «زمان  
حقیقی» از مصراع «صد هزاران سال و  
یک ساعت یکی است» قابل استنباط  
است و تقدم و تاخر زمانی نیز از طریق  
اتحاد ازل و ابد از بین می رود.

از دید مولانا «ما در این جهان که  
هستیم در همین حال در جهان آخرتیم و  
با آن فاصله ای نداریم. درست حالت  
جنین را داریم و فقط باید رفع حجاب  
شود تا بفهمیم که هیچ فاصله ای با آن  
جهان نداشته ایم. ما به آن جا یک سفر  
جسمی و زمانی نمی کنیم. این سفر یک  
سفر وجودی است»<sup>(۳۲)</sup> در داستان آمدن  
فرستاده روم به نزد عمر، وی رسول روم  
را از چگونگی این سفر و منازل آن و  
بی زمان بودن آن آگاه می کند:

از منازل های جاننش یاد داد  
وز سفرهای روانش یاد داد  
وز زمانی کز زمان خالی بده ست  
وز مقام قدس کاجلالی بده ست  
وز هوایی کاندرو سیمرخ روح  
پیش از این دیده ست پرواز و فتوح<sup>(۳۳)</sup>

در همین زمینه مولانا تفسیر ویژه ای  
از این الوقت بودن صوفی دارد. در  
عنوان یکی از داستان های دفتر ششم  
می خوانیم: «والصوفی ابن الوقت و ابن  
دست از دامن پدر باز ندارد و آب مشفق  
صوفی که وقت است، او را به نگرش  
به فردا محتاج نگرداند، چندانکه  
مستغرق دارد در گلزار سریع الحسابی

خویش نه چون عوام. منتظر مستقبل  
نباشد، نهری باشد نه دهری، که لاصباح  
عندالله و لاسماء، ماضی و مستقبل و  
ازل و ابد آن جا نباشد، آدم سابق و دجال  
مسوق نباشد که این رسوم در خطه عقل  
جزوی است و روح حیوانی. در عالم  
لامکان و لازمان این رسوم نباشد. پس  
او این وقتی است که لایفهم منه الانی  
تفرقة الازمنه، چنان که از الله واحد فهم  
شود، نفی دویی نی حقیقت واحد»<sup>(۳۴)</sup>  
اما صافی که مقام وی از صوفی بالاتر  
است موقوف حال و نیازمند آن نیست،  
بلکه بر «حال» یا «وقت» مسلط است:

صوفی ابن الوقت باشد در مثال  
لیک صافی فارغ است از وقت و حال  
حالها موقوف عزم و رای او  
زنده از نفع مسیح آسای او  
عاشق حالی نه عاشق بر منی  
بر امید حال بر من می تنی  
.....  
.....

هست صوفی صفا جو این وقت  
وقت را همچون پدر بگرفته سخت  
هست صافی، غرق عشق ذوالجلال  
این کس نه، فارغ از اوقات و حال<sup>(۳۵)</sup>

از سوی دیگر باید گفت مکان و  
زمان مقوله هایی از هم جدا نیستند، بلکه  
دو پدیده اند که در واقع می توان آنها را دو  
وجه یک سکه دانست. در عالم ماده،  
زمان مقدار حرکت متحرک، و به عبارتی  
دیگر ترازوی حرکت است. پس می توان  
چنین گفت که بی زمانی عین بی مکانی  
نیز هست. مولانا هر جا که از بی زمانی

سخن می گوید، آن را با مفاهیم مربوط  
به مکان در هم می آمیزد. در ابیات زیر  
تساوی بی زمانی و بی مکانی به ویژه در  
دو بیت اولگ مشهود است:

پیش ماصد سال و یک ساعت یکی است  
که دراز و کوتاه از ما منفکی است  
آن درازو کوتاهی در جسم هست  
آن دراز و کوتاه اندر جان کجاست  
سی صد و نه سال آن اصحاب کهف  
پیششان یک روز بی اندوه و لطف  
وانگهی بنمود شان یک روز هم  
که به تن باز آمد ارواح از عدم  
چون نباشد روز و شب یا ماه و سال  
کی بود سیری و پیروی و ملال<sup>(۳۶)</sup>  
در ابیات زیر نیز لامکان را فارغ از  
ماضی و مستقبل و حال می داند:

لامکانی که در او نور خداست  
ماضی و مستقبل و حال از کجاست  
ماضی و مستقبل نسبت به توست  
هر دو یک چیزند پنداری که دوست  
یکی تنی او را پدر ما را پسر  
بام زیر زید و بر عمرو آن زیر  
نسبت زیر و زیر شد زان دو کس  
سقف سوی خویش یک چیز است،  
پس<sup>(۳۷)</sup>

و در جای دیگر:

گر تو خود را پیش و پس داری گمان  
بسته جسمی و محرومی ز جان  
زیر و بالا، پیش و پس وصف تن است  
بی جهت ها ذات جان روشن است<sup>(۳۸)</sup>  
و در جایی دیگر:

تو مکانی اصل تو در لامکان  
این دکان بریند و بگشا آن دکان  
شش جهت مگریز زیرا شش جهت



ششدره است و ششدره مات است، ما<sup>(۳۹)</sup> یکی از بهترین توصیفات مولانا از حالات بی مکانی، وصف حال برادر دوم در داستان «دژ هوش ربا» است که چون مورد عنایت پادشاه چین واقع شد: در دل خود دید عالی غلغله که نیابد صوفی آن در صد چله عرصه و دیوار و کوه سنگ بافت پیش او چون نار خندان می شکافت ذره ذره پیش او همچون قباب دم به دم می کرد هرگون فتح باب باب گه روزن شدی گاهی شعاع خاک گه گندم شدی و گاه صاع در نظرها چرخ بس کهنه و قدید پیش چشمش هردمی خلق جدید روح زیبا چون که وارست از جسد از فضا بی شک چنین چشمش رسد<sup>(۴۰)</sup>

در این جا باید گفت که درک آنچه درباره بی زمانی و بی مکانی گفته شد، موقوف یک بحث نظری - چنان که تا حدی موضوع سخن ما بود - نیست، بل که ادراک این حالات، تنها از طریق یک تجربه عرفانی محض امکان پذیر است. تنها سالکی که به طور شخصی به این تجربه ها دست یافته باشد قادر به درک آن است. این تجربه بسیار بیش از آن که از مقوله مباحث نظری باشد، امری است شهودی. اما از سوی دیگر بیان این تجربه با زبان عادی - زبانی که ساخته ذهن خود آگاه و منطقی انسان است - امکان پذیر نیست. در تجربه عرفانی منطق و خود آگاه دخالتی ندارد. بیان این تجربه محتاج زبانی دیگر است،

اما مشکل این جا است که تنها وسیله ای که برای بیان و انتقال این تجربه در دست است، همین زبان است. مولانا در «مثنوی» تلاش می کند که از همین زبان برای بیان حالات و تجربیات شهودی خویش استفاده کند. به عبارت دیگر وی بر آن است تا از زبان علیه خود زبان استفاده کند. اکنون ما به بررسی شیوه های شکست زمان در مثنوی می پردازیم. در این جا خواهیم دید که چگونه مولانا با برهم زدن شیوه های رایج در داستان نویسی و با اجابت خواست «تقاضاگر درونی خویش»، زمان عادی را کناری می نهد و با زبانی دیگر گونه با ما سخن می گوید.

ادامه دارد

پانویس:

- ۱- رجوع شونده قصه روان شناختی نو، ایبل، له ارن، ترجمه ناهید سرمد، چاپ اول، تهران: انتشارات شبانور، دی ۱۳۶۷
- ۲- «عرفان و فلسفه»، استیسی، ویت، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۱، ص ۷۴
- ۳- «عرفان ایرانی و جهان بینی سیستمی»، فرهاد، مهدی، چاپ نخست، تهران: نشر بلخ، ۱۳۶۸، ص ۷۱
- ۴- همان، ص ۹۳
- ۵- نهاد نا آرام جهان، سروش، عبدالکریم، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، بهار ۱۳۷۱، ص ۴۲
- ۶- همان، صص ۲۱-۲۰
- ۷- «زمان در نظر فاکتور»، ساتر، ژان پل، ترجمه ابوالحسن نجفی، نقل از «خشم و هیاهو» ترجمه صالح حسینی، چاپ دوم، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۱، ص ۲۲۹
- ۸- «قصه» روان شناختی نو، ص ۳۷

- ۹- همان، ص ۱۳۸
- ۱۰- «زمان در نظر فاکتور»، نقل از «خشم و هیاهو»، ص ۳۰۲
- ۱۱- «قصه نویسی»، رضا پراهنی، چاپ سوم، تهران: نشر نو، ۱۳۶۲، ص ۳۹۹
- ۱۲- «زمان و اراده آزاد»، برگسون، هنری، ترجمه احمد سعادت نژاد، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲، ص ۱۱۸
- ۱۳- «زمان و اراده آزاد»، ص ۱۰۰
- ۱۴- «تاریخ فلسفه»، دورانت، ویلیام جیمز، ترجمه عباس زریاب، چاپ دوم، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۳۹۵
- ۱۵- «تاریخ فلسفه»، ص ۳۹۶
- ۱۶- «سرتی»، زرین کوب، عبدالحسین، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی، بهار ۱۳۷۲، ص ۱۸۸
- ۱۷- «گزیده مرصعات العباد»، رازی، نجم الدین، به کوشش محمد امین ریاحی، چاپ سوم، تهران: انتشارات توس، بهمن ۱۳۶۸، ص ۱۶۶
- ۱۸- «آواز پر جبرئیل»، مهروردی، شیخ شهاب الدین، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۲، ص ۲۲
- ۱۹- «قرآن»، نخل، آیه ۷۷
- ۲۰- «قرآن»، المعراج، آیه ۴
- ۲۱- «الازمنه والامکنه»، همدانی، عین القضاة، به کوشش رحیم فرمش، تهران، ۱۳۶۰ شمسی انتشارات مولی، ص ۴۱ (کتاب در اصل متعلق به تاج الدین اشعری عارف قرن ششم است. برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به: «جستاری در قصه روان شناختی نو»، حمید محرمیان معلم، «ادبیات داستانی»، شماره ۷، سال اول، اردیبهشت ۱۳۷۲، ص ۲۷. پانویست شماره ۱۰)
- ۲۲- «الازمنه والامکنه»، ص ۴۳
- ۲۳- همان، ص ۴۳
- ۲۴- همان، ص ۴۴
- ۲۵- همان، ص ۴۶، ۴۵
- ۲۶- «مثنوی»، مولوی، جلال الدین محمد، به کوشش دکتر محمد استعلامی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات زوآر، ۱۳۷۲، ج ۳، ابیات ۱۹۸۷ و ۱۹۸۶
- ۲۷- «سرتی»، ص ۲۸۲-۲۸۲
- ۲۸- «مثنوی»، ج ۳، ابیات ۲۰۱۳-۲۰۰۳
- ۲۹- همان، ج ۳، ابیات ۱۹۸۳-۱۹۸۲
- ۳۰- همان، ج ۳، ابیات ۲۰۸۷-۲۰۷۲
- ۳۱- همان، ج ۱، ابیات ۳۵۱۷ به بعد
- ۳۲- «اوصاف پارسیان»، سروش، عبدالکریم، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، بهار ۱۳۷۱، ص ۱۱۰
- ۳۳- «مثنوی»، ابیات ۱۳۵۱-۱۳۴۹
- ۳۴- همان، ج ۶، ص ۱۲۷
- ۳۵- پیشین، ج ۴، ابیات ۱۳۳۵-۱۳۳۷
- ۳۶- پیشین، ج ۳، ابیات ۳۹۲۳-۳۹۲۹
- ۳۷- پیشین، ج ۳، ابیات ۱۱۵۴-۱۱۵۱
- ۳۸- پیشین، ج ۱، ابیات ۲۰۱۹-۲۰۱۸
- ۳۹- پیشین، ج ۲، ابیات ۶۱۶ و ۶۱۵
- ۴۰- پیشین، ج ۶، ابیات ۲۶۵۸-۲۶۵۳

