

سیر تاریخی و سلوک فکری و فرهنگی بشر، پس از آغاز دوره تجدد، به سمت و سویی شد که بسیاری از مفاهیم تغییر کردند و نگاه انسان به پیرامون تحولی شگرف یافت. از جمله برداشت از مفهوم حقیقت نیز تغییر کرد. این دوره، که گویا می‌توان آن را نوعی برون‌گرایی ذاتی دانست، تنها آن چیزی را به درستی لایق حقیقت بودن قلمداد کرد، که موضوع علوم تجربی قرار می‌گیرد. و این نبود مگر حاصل تفوق یافتن شیوه‌ای از اندیشیدن که آن را شیوه‌ی ابژکتیویستی یا برون‌ذهنی می‌نامند. شیوه‌ای که در علوم انسانی نیز به کار گرفته شد. یکی از اعتراضات بنیادی سورن کی‌یر کگور، متفکر و فیلسوف دانمارکی به نظام فلسفی هگل، همین شیوه‌ی تفکر او بود. از نظر کی‌یر کگور، حقیقت، در اساس سوپژکتیو است و آنچه حاصل تفکر ابژکتیویستی است، کوچک‌ترین ارتباطی با حقیقت به مفهوم واقعی ندارد. با این انتقاد کی‌یر کگور و محوریتی که این انتقاد در فلسفه‌های موسوم به وجودی یافت، نوعی تفلسف به رسمیت شناخته شد که رویکردش به مفهوم حقیقت، قابل مقایسه با رویکرد فرهنگ‌های سنتی است. دست کم از این لحاظ که از «حقیقت برای انسان» صحبت می‌کنند و آنچه انسان با وجود خاص خود در می‌یابد، هرچند که مشهورترین نحله‌های این نحو تفلسف، از دیدگاه سنتی هیچ نسبتی با حقیقت متعالی نداشته باشند. اینکه پدر فلسفه‌های وجودی سورن کی‌یر کگور است که خود متفکری مذهبی محسوب می‌شود و انگیزه‌های دینی و معنوی و بعضاً دفاع از برخی مواضع کاملاً سنتی، محرک او در شیوه‌ی برخورد با عقلانیت جدید بوده است، اعتبار ادعای ما را می‌رساند.

اما اگر حقیقت درون‌ذهنی یا سوپژکتیو است، پس طبعاً برای بیان، زبان خاص خود را می‌طلبد. غیر از زبانی که به کار بیان حقیقت عینی می‌آید. بنابراین اگر فلسفه می‌خواست عهدۀ دار بیان این نوع حقیقت باشد، نیاز به چهارچوبی جدید داشت غیر از چهارچوب متعارف تا آن زمان. و این چهارچوب، چنانکه تجربه شد، بارها متوسل به استفاده از انواع هنری برای انتقال منظور خود گشت. و گاه بدون استفاده مستقیم از این انواع، خود متمایل به شعر شد، و متون فلسفی را به سمت شعرگونه‌ی سوق داد. چرا که بیان هنری، کاملاً جنبه‌های سوپژکتیو دارد و به بیان حقایقی از این دست، راه می‌دهد. به همان اندازه که این شیوه‌ی بیان (هنری) برای بیان حقایق عینی، بسته و صلب است. قدمت زبان هنری و خصوصاً شاعرانه در تاریخ بشر بسیار است. همان‌طور که زبان دینی قدمت بسیار دارد. و این هر دو برای بیان حقایق سوپژکتیو به کار می‌آمدند. سورن کی‌یر کگور در جایی می‌نویسد: «شعر، فریب و توهمی است پیش از دانایی. دین، فریب و توهمی است پس از دانایی. عقل در این میان کمندی خود را بازی می‌کند، و آن کس که نه شاعرانه و نه دیندارانه زندگی می‌کند، ابله است!» آنچه در این نقل قول مورد توجه

ماست، تمایزی است که میان زبان شاعرانه و دیندارانه قائل شده است. شاید بتوان این گونه بازگو کرد که از نظر کی‌یر کگور، شعر، لزوماً بیانگر حقیقت متعالی نیست. و حال آنکه زبان دین خود را وقف بیان حقیقت متعالی کرده است. و البته به هر حال، در هیچ کدام از این دو حیطه، با حقیقت عینی - که موضوعیت برای عقل دارد - سر و کاری نداریم. بر حسب تعریف، و توضیحاتی که کی‌یر کگور در باب حقیقت درون‌ذهنی داده است، دریافت این حقیقت در احوالات شخصی دریاونده آن، مدخلیت کامل دارد. هم در مرحله دریافت و هم پس از آن. و همانند حقیقت عینی نیست که رابطه مابین دریاونده حقیقت و خود آن حقیقت، کوچک‌ترین اهمیتی نداشته باشد. در اینجا سطح حقیقت دریافت شده، یا میزان بهره مندی از آن، در تمام شئون دریاونده تأثیر می‌گذارد و دریافت مراتب هر چه بالاتر حقیقت گویی چنانکه سموتیل نبی تعبیر کرده است «او را به مرد دیگری بدل خواهد کرد.»<sup>۱</sup> در فرهنگ جدید، نوع آموزش‌هایی که در محافل دانشگاهی ارائه می‌شود، از نوعی نیست که تحول و انقلابی بتواند در دانشجو یا پذیرنده دانش ایجاد کند. به همین خاطر ارتقاء در مراتب علمی در علوم جدید، برای شخص متعاطی دانش، صرفاً مایه ارتقاء موقعیت شغلی و درجه دانشگاهی است. چه آنکه به دریافت لقب «استاد» مفتخر شده است، تا پیش از دریافت این عنوان، از لحاظ انسانی همان بوده که پس از دریافت آن! و حال آنکه در فرهنگ‌های سنتی، می‌توانستیم سراغ دانشی را بگیریم که ارتقاء در مراتب بهره مندی از آن، معادل و مستلزم تحولی وجودی بوده است. به همین خاطر است که قصد دارم در این مقاله به بررسی ارتباط بین «بهره‌مندی از حقیقت» و «بازگفت» آن بپردازم. طبیعی است که پیش از وارد شدن به اصل موضوع، ناگزیر بوده‌ام نوع حقیقتی را که مورد نظر دارم، بیان کنم. و اینکه چنین حقیقتی از آن نوع است که غالباً در فرهنگ‌های سنتی شناخته شده بوده، و نه برداشت متعارفی که ما در فضای جدید با آن مواجه هستیم. از آنجایی که دریافت این نوع حقیقت، در تمام شئون دریاونده تأثیر می‌گذارد، پس قاعدتاً بر شیوه‌ی بازگو کردن آن هم تأثیر می‌گذارد. من برای تمایز گذاری بین دو نوع حقیقت، ناگزیر از به کارگیری اصطلاحاتی شدم که مربوط به فلسفه دوران جدید می‌شوند. اگر بخواهم به این تفاوت با استاد به متون سنتی اشاره کنم، بی‌درنگ داستان «نحوی و کشتیبان» مثنوی معنوی مولانا را به خاطر می‌آورم. تمایز بین این دو نوع حقیقت، از همان جنس است که مولانا در آن داستان، در مقام تمثیل، مابین علم نحو و دانش شناگری در دریای طوفانی می‌گذارد. علم نحو، ارتباطی با وجود خاص انسانی و موقعیت وجودی او در این دریای طوفان زده ندارد. آنچه اینجا حقیقتاً به انسان ربط پیدا می‌کند و اقتضای موقعیت وجودی او را دارد، دانش شنا کردن در آب است. آن کس که در این کشتی، شنا کردن می‌داند، همانند آن کس نیست که شنا کردن نمی‌داند. و شخصی که اکنون شنا کردن



حقیقت عینی و خودی همیشه - به تعبیر فلاسفه سنتی ما با مخاطب  
 به لحاظ عینی و ذاتی هستیم. به مخاطب لا بشرط در آن کنی که دارنده  
 آن سطح از حقیقت مورد بحث است. ما فی الضمیر تراوش می کند،  
 مخاطب قابل در میان باشد. و گرنه به رغم شوق به بازگفت آن،  
 تراوشی در کار نخواهد بود. چنانکه برای مولانا، حسام الدین چلبی،  
 شوق گفتن ایجاد می‌کود. مثنوی خطاب به حسام الدین املاء شد. و  
 هنگامی که حسام الدین به علت فوت مادرش، مدتی از حضور در جلسات  
 معذور شد، در کار مثنوی هم وقفه ایجاد شد و تا او برنگشت، شوق گفتن  
 هم به مولانا بازنگشت:

بیا بیا که تو از نادرات ایامی!

\*\*\*

برادری، پدیری، مادری، دلارامی

به نام خوب تو مرده ز گور برخیزد

گزافه نیست برادر! چنین نکو نامی!

اما با دقت به آنچه گفته شد، می‌توانیم تأیید کنیم که هدف این  
 یادآوری و تذکر تنها مخاطب عینی نمی‌تواند باشد. آیا خود گوینده نیز،  
 در حین بازگفت حقیقت دریافت شده، در واقع آن را به خود نیز یادآوری  
 نمی‌نماید؟ آیا قصدی ضمنی و تلویحی برای نهادینه کردن هر چه بیشتر  
 آنچه گویا به صورت بارقه‌ای و لمحهای دریافت شده، در کار نیست؟  
 تصور می‌کنم به مجرد اینکه ما بازگفت این نوع حقیقت را در حکم ذکر  
 قلمداد کنیم، ناگزیریم خود گوینده را نیز ذاکر قلمداد کنیم. و این خصوصاً  
 در باب حقیقت مورد بحث صادق است. و گرنه حقایق عینی، وقتی بازگو  
 شدند، نیازی به یادآوری ندارند. با ثبت این حقایق می‌توان آنها را از  
 فراموشی حفظ کرد. اما از آنجا که حقایق مورد بحث، محل و مأوایی  
 جز در وجود و قلوب انسان ندارند نمی‌توانند داشته باشند، لاجرم، حفظ  
 آنها تنها از طریق یادآوری و تذکر آنها میسر است و بس. تا حال به  
 مقام، و بارقه به ملکه مبدل شود. شعر، برای عارفان ما، و خصوصاً  
 مولانا به درست‌ترین معنایی که کلمه «ذکر» می‌تواند داشته باشد،  
 نوعی ذکر بوده است. از این جهت است که حضرت شعر و ترانه اش را،  
 در ردیف ذکر و تسبیح می‌داند و می‌فرماید:

در دست همیشه مصحفم بود

از عشق گرفته‌ام چغانه

اندر دهنی که بود تسبیح

شعرست و دو بیتهی و ترانه

اما انسان به سهمی از حقیقت می‌رسد (سطح دوم) که تمامی شوق  
 او معطوف به نفس حقیقت می‌شود. در چنین حالتی شخص به دنبال

می‌داند، آن طور در کشتی حضور پیدا می‌کند. از آموختن این حضور  
 داشت. بنابراین جملاتی که در این نوشتار تکرار خواهیم کرد تنها در  
 فضایی سنتی به درستی قابل فهم و معنادار خواهد بود. و این عارفان  
 دریابنده حقیقت قلمداد خواهیم کرد، عارفان اند. و این عارفان عرفانگ  
 سنتی عارفانه ما، زبان شعر را برای بازگویی حقایق یا معانی ناب  
 برگزیده‌اند. اگر چه شعر لزوماً حاوی حقیقت متعالی نیست، اما در  
 فرهنگ ما، عارفان شعر را ظرف این نوع حقیقت قرار داده بودند.

بر حسب اینکه بهره‌ انسان از حقیقت چقدر باشد، نسبت او با مقوله  
 «بازگفت حقیقت» تغییر می‌کند. از این لحاظ می‌توانیم به سه سطح از  
 حقیقت قائل شویم. وقتی سهم کسی از حقیقت در سطح اول باشد، او  
 ملتهب می‌شود و این التهاب ناشی از شوق او به حقیقت است. اما بخشی  
 از این شوق معطوف به بیان حقیقت می‌شود. لاجرم چنین شخصی به  
 دنبال مخاطب عینی می‌گردد. منظور من از مخاطب عینی، مخاطب  
 به متعارف‌ترین معنای آن است. یعنی کسی که مقابل انسان حی و حاضر  
 است و جملات ما خطاب به او گفته می‌شود. اما با توجه به اینکه گفتار  
 ما حاوی حقیقت سوژه‌کتیو است، و این حقیقت دقیقاً به خاطر درونی  
 بودنش و به این خاطر که آن را «به تفرد باید جست!»<sup>۲</sup> هرگز به معنای  
 درست کلمه از طریق گفتار منتقل نمی‌شود، و کلام هرگز مبر این  
 حقیقت قرار نمی‌گیرد، این پرسش پیش می‌آید که: پس هدف از بازگفت  
 چنین حقایقی چیست؟! حقیقت ایزکتیو را می‌توان با کلام منتقل کرد.  
 در واقع تنها شرطی که لازم است تا این نوع حقیقت در کلام انتقال یابد،  
 آگاهی مخاطب به کلام (زبان) خاص این نوع حقیقت است. لازمه  
 دانستن فلسفه هگل، و فهم گفتار او، آگاه شدن نسبت به اصطلاحات  
 خاص او در فلسفه و نقاط عزیمت او (مبادی) در این حیطه است.  
 همچنین است حال حقایقی که در علوم تجربی قصد آموزش آنها در میان  
 است. اما برای دریافت حقایق مرتبط با وجود خاص انسانی، مقدماتی  
 وجودی نیاز است. این حقایق می‌بایست از «درون» درک شوند. و به  
 معنای دقیق کلمه می‌بایست «وچنان» یا «دریافت» شوند. به همین  
 خاطر است که بازگفت این نوع از حقیقت، همواره در حکم «تذکر» یا  
 «یادآوری» است. و این یادآوری نیز تنها زمانی موثر واقع می‌شود، که  
 مخاطب آن ویژگی‌های مورد نیاز را که قابلیت مخاطب نامیده می‌شوند  
 داشته باشد. در این حالت گفتار به مثابه جرعه‌ای است که بر محترقه  
 زده شود و یا رمز و ایمانی است تا امر از یاد رفته‌ای به خاطر مخاطب  
 بیاید. هر کسی نمی‌تواند مخاطب راستین این نوع حقیقت باشد. در

کتاب ماه ادبیات و فلسفه / شهریور ۱۳۸۲

مخاطب عینی نمی گردد. او آنچنان ارزشی برای حقیقت قائل می شود که ترجیح می دهد و یا شایسته تر می بیند که حقیقت را تماماً به «خود» خطاب کند. وجود حقیقت در این سطح به او استغنائی روحی و آرامش بیشتر می دهد. گاه شرایط اقتضاء می کند و یا از او می خواهند که در اثناء این تخطاب با خود، بلندتر سخن بگوید تا دیگران هم بشنوند. مقام شیخ محمود شبستری در فرهنگ ما، چنین مقامی است. سائلی می آید و در مجلس بزرگان سوالاتی طرح می کند. بزرگی از شبستری می خواهد تا او به آن پرسش ها پاسخ دهد. شیخ از سائل بی خبر است و تا پیش از این هرگز او را ندیده و نشناخته است (یعنی مخاطب او را به شور گفتن نینداخته) و از طرفی قبلاً در رسالتش، پاسخ این سوالات را داده است. پس پاسخگویی دوباره او، آن هم بدون آنکه مخاطب قابل، محرک باشد، تنها می تواند ناشی از شوق بسیار او به این حقایق باشد که گویی بازگویی آن را دوست دارد و یا برای خود مفید می بیند. مخاطب عینی برای او مطرح نیست. او خود را مورد خطاب قرار می دهد. منتها کمی بلندتر تا حاضران در مجلس بشنوند و حامل نامه بنویسد.

اساساً وقتی تخطاب، متعارف نباشد، یعنی مخاطب عینی در کار نباشد، سه نوع تخطاب دیگر می تواند مطرح باشد:

- ۱- تخطاب مستقیم
- ۲- تخطاب عام
- ۳- تخطاب رموز

در تخطاب مستقیم شخص با «من» ego خود صحبت می کند. در تخطاب عام، شخص افراد نامعلومی را مورد خطاب قرار می دهد. این افراد نامعلوم البته به هر حال انسانی هستند. مانند تخطاب مؤلفین رسالات یا کتب که می توان گفت در این حالت از لحاظ روان شناختی «آگاهی جمعی» (collective conscious) مورد خطاب قرار گرفته است. در تخطاب رموز، اشیاء نامتعارف مورد خطاب اند. مانند سخن گفتن سن فرانسیسکوی آسیزی با حیوانات و گیاهان و ماه و خورشید. البته می توان در این مورد بحث کرد که در تمام موارد - خصوصاً اگر عارفان سخنگو باشند - این «خود» self است که در واقع امر، مورد خطاب است. یعنی عارف، به هر حال خودش را خطاب می کند. منتها مراتب برتر وجود خود را و آن مراتبی که هنوز در وجودش محقق نشده اند.

اما سطحی از بهره مندی از حقیقت وجود دارد (سطح سوم) که شخص واصل شده به آن اساساً از «گفتن» باز می ایستد. این باز ایستادن نه فقط از این حیث است که حقیقت را غیر قابل بیان می بیند، بلکه از جهت درک عظمت حقیقت و مشاهده خردی و حقارت ماسوای آن نیز هست. و این در فرهنگ ما مقام شمس تبریزی است (شمس نماینده این درجه از بهره مندی است). در حکمت ذن نیز به چنین سطحی از خردمندی معتقدند که شخص در پاسخ چستی حقیقت تنها با انگشت به آسمان اشاره کند. شمس بر خلاف مولانا، نه شعر سرود و نه رساله ای تحریر کرد و نه مثنوی ای املاء نمود. و این نه از «نادانی» بلکه از «بسیار دانی» او بود.

حال مولانا هنگام سرایش مثنوی «گفتن» بود و او در آن مقام

مخاطب عینی داشت و هنگام سرایش دیوان کبیر «گفتن و نگفتن». او در دیوان کبیر مخاطب عینی ندارد. غزلیاتش غالباً از نوع «تخطاب با خود» هستند. غزل مشهور با مطلع:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم  
 که چرا غافل از احوال دل خویشتم  
 از کجا آمده ام، آمدنم بهر چه بود؟  
 به کجا می روم آخر نمایی وطنم؟  
 آشکارا این مقام را می رساند. همین طورند غزلیات با مطلع های زیر:



هر روز بامداد در آید یکی پری  
 بیرون کشد مرا که ز من جان کجا بری؟  
 گر عاشقی نیابی مانند بتی  
 ور تاجری کجاست چو من گرم مشتری؟  
 در این غزل مولانا، از قول یک پری خود را خطاب می کند. تا آنکه می فرماید  
 ای دل اگر دلی، دل از آن یار برمتاب  
 وی سر اگر سری مکن این سجده سرسری

و غزل:

سجده گه اصل من و فرع من  
تاج سر من شه و سلطان من

و یا این غزل مشهور با مطلع:

من مست و تو دیوانه ما را که برد خانه؟  
صد بار تو را گفتم کم خور دو سه پیمانه

تا اینکه:

از خانه برون رفتم ، مستیم به پیش آمد  
در هر نظرش مضمهر صد گلشن و کاشانه  
گفتم ز کجایی تو؟ تسخر زد و گفت ای جان!  
نیمیم ز ترکستان نیمیم ز فرغانه

و الی آخر .

اما تخلص مولانا ( خمش ) ثابت می کند که او در تشویش گفتن و  
نگفتن بوده است . برخی مضامین اشعارش هم این نکته را تأیید می کنند .

مثلا ابیات:

بیتی دو بماند اما ، بردند مرا جانا  
جایی که جهان آنجا بس مختصرم آمد

و:

این تن اگر کم تندی ، راه دلم کم زندی  
راه شدی تا نبندی این همه گفتار مرا

نیمه تمام ماندن مثنوی هم ، با وجود حضور حسام الدین می تواند  
نشانه ای بر این باشد که حضرت در اواخر عمر ، به مرحله « ناگفتن »  
ناائل شد .

### پانویست ها:

- ۱- در کتاب اول سموئیل ، پس از آنکه سموئیل ، شائول (طلوت) را برای نبوت مسح می کند ، او را به جانب عدهای از پیامبران روشن ضمیر می فرستد تا حالت روحانی خود را به او منتقل کنند . او می گوید: «چون به شهر جبعه برسی ، گروهی از انبیاء که از مکان بلند به زیر می آیند و در پیش ایشان چنگ و دف و نای و بربط بوده ، نبوت می کنند ، به تو بر خواهند خورد . روح یهوه بر تو مستولی شده ، با ایشان نبوت خواهی نمود ، و به مرد دیگری متبدل خواهی گشت!» کتاب اول سموئیل ، فصل دهم ، آیات پنج و شش .
- ۲- اشاره به این سخن منقول از بایزید بسطامی که: «حق سبحانه و تعالی فرد است ، او را به تفرید باید جستن ، تو به مداد و کاغذ جویی ، کی یابی؟» مضمون این فرموده بایزید ، دقیقاً دال بر مطلبی است که در اینجا قصد بیان آن را داریم . یعنی غیر قابل انتقال بودن حقیقت غایی از طرف متعارف . رجوع کنید به اسرار التوحید ، تصحیح دکتر شفیعی کدکنی ، صفحه حقیقت غایی از طرق متعارف . رجوع کنید به اسرار التوحید ، تصحیح دکتر شفیعی کدکنی ، صفحه ۲۴۳ .

سفر کردم به هر شهری دیدم

چو شهر عشق من شهری ندیدم

در برخی غزلیات مخاطب عام مطرح است . مانند:

هر نفس آواز عشق می رسد از چپ و راست

ما به فلک می رویم ، عزم تماشا که راست؟

تا آنجا که می فرماید:

گوهر پاک از کجا؟ عالم خاک از کجا؟

بر چه فرود آمدیت ، بار کنید این چه جاست؟

و یا:

ای عاشقان! ای عاشقان! هنگام کوچست از جهان  
در گوش جانم می رسد بانگ رحیل از آسمان

و غزل مشهور:

چو غلام آفتابیم هم از آفتاب گویم

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

مولانا در برخی غزلیات نیز تخاطب مرموز دارد . این نوع تخاطب  
از عارفان بسیاری گزارش شده است . در این غزلیات مولانا ، آسمان ،  
معشوقه پنهانی ، مستی اش و ... را مورد خطاب قرار می دهد:

ایا باری که در تو ناپدیدم!

ترا نقش عجب در خواب دیدم

چو خاتونان مصر از عشق یوسف

ترنج و دست بیخود می بریدم

نه تو پیدا نه من پیدا نه آن دم

نه آن دندان که لب را می گزیدم

تا آنجا که می فرماید:

منم انبار آکنده ز سودا

تو ذوالنون و جنید و بایزیدم

و یا:

بانگ بر آمد ز دل و جان من

گاه ز معشوقه پنهان من