

دنیای مردگان

(خوانشی از دوزخ و بهشت کمدی الهی دانته و مقایسه با ابیاتی از مثنوی مولوی، منطق الطیر عطار و حدیقه‌ی سنایی)

محمدموسا شفق

تاریخ نشر: ۱۳۰۱، ۲۲ و ۲۹ سنبله - ۵، ۱۲، ۱۹ و ۲۶ میزان - ۳، ۱۱، ۱۷ و ۲۴ عقرب - ۱ قوس

اطلاعات روز

ANIMO CUNCTA POETA SVO DOCTVS ADES
NOCERE POETAE QVEM VIVVM VIRTVS CAR

چکیده

دنیای مردگان، استعاره‌ای است از خوانش کمدی الهی که روایت آن جهانی دانته از سرگذشت مردگان است. همچنان واکاوی سه متن از متون کلاسیک ادبیات فارسی، خالقان این سه متن نیز، رخ در نقاب خاک کشیده‌اند. اصولاً خود متن، در نبود نویسنده (چه زنده باشد یا مرده) دنیایی خودش را دارد و این استقلال در فهمیده شدن، همان مرگ مؤلف است. مطالعه‌ی دنیای مردگان یا تعمق روی متن، به معنای بازخوانی مفاهیم نهفته در درون آن متن‌ها است، نه به‌کارگیری همه‌ی آن چیزهایی که در متن اتفاق افتاده است. خیلی وقت‌ها، ما بازخوانی را با به‌کارگیری اشتباه می‌گیریم. حال آن‌که بازخوانی، الزاماً به معنای به‌کارگیری نیست. ای بسا بازخوانی‌ها که برای دوری‌گزیدن است تا عمل کردن به آن. این نوشتار، در گام اول، گزارشی است از بهشت و دوزخ کمدی الهی. در لابه‌لای این گزارش، بیت‌هایی از مثنوی، منطق الطیر و حدیقه‌الحقیقه، در مطابقت با موضوعات کمدی الهی آورده شده است. سپس، مقایسه‌ای صورت گرفته بین جهان‌بینی دانته در کمدی الهی (بهشت و دوزخ) و نگرش معرفت‌شناختی مولوی در مثنوی، عطار در منطق الطیر و سنایی در حدیقه‌الحقیقه. البته بیت‌هایی آورده شده از شاعران فارسی‌زبان، با توجه به محتوای کمدی الهی آورده شده است. گاه این ابیات، در مشابهت با کمدی الهی است و گاه در مابینت. در این مقایسه، مشابهت‌ها به مراتب بیشتر از ناسازگاری‌ها است. حال آن‌که این متن‌ها (کمدی الهی و مثنوی، منطق الطیر و حدیقه) در زبان‌های مختلف، فرهنگ مختلف و ادیان مختلف تولید شده است.

در این مقایسه، روشن می‌شود که ریشه‌ی این مشابهت در چیست که این همه تفاوت‌ها را درنوردیده و به یک مخرج مشترک رسیده است. مشابهت‌ها در محورهای یونانی‌ستیزی، عقل‌ستیزی، علم و فلسفه‌ستیزی، رخ نشان می‌دهد. در کمدی الهی، همه فیلسوفان در جهنم‌اند. نه‌تنها فیلسوفان که حتا نیکوکارانی که مسیحی نشده از دنیا رفته یا پیش از میلاد مسیح در این جهان زیسته‌اند، همچنان در جهنم‌اند. در مثنوی نیز، فلسفی تحقیر شده و طیب تن، با بول سروکار دارد و طیب جان با خدا. در منطق الطیر، «کاف» کفر از «ف» فلسفه بهتر است و در اندیشه‌ی سنایی، عقل، خوار و بی‌مقدار است. همه‌ی این متون شاه/سلطان محور است.

البته در این میان، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. از جمله، کمدی الهی زن‌محور است. در بهشت، راهنمای دانته معشوقه‌ی دنیایی او، باتریس است و در عرش اعلا، مریم، راحیل و سنتالوچیا در بالاترین مقام معنوی تکیه زده‌اند. اما در مثنوی و حدیقه، زنان نکوهش شده‌اند.

نکنه‌ی دیگر، نحوه‌ی برخورد ما در مواجهه با متن است. نوع برخورد ما با متن، پیروی از سنت معافیت بوده و با مفاهیم، گزینشی برخورد می‌کنیم. این نوع رویارویی با متن، زیان‌بار است. گزینشی برخورد کردن با متن، به معنای سانسورکردن متن و پنهان‌کاری است.

نکنه‌ی پایانی، به تبیین این واقعیت پرداخته است که غرب، از مرحله‌ی دانته‌اندیشی عبور کرده و ما هنوز دانته‌اندیشیم. کمدی الهی، برای ما یک متن ادبی نیست؛ بلکه باور مسلط در معرفت‌شناسی ماست و پیوسته تلاش می‌ورزیم تا از دل متون شبیه کمدی الهی، اومانیزم، لبرالیزم و پلورالیزم را تجربه کنیم.

حال آن‌که این کوشش، تلاشی است مذبحانه. زیرا، تفاوت ما در نوعیت اندیشیدن با غرب، ریشه در مراحل مختلف تاریخی و متون متفاوت دارد. از دل متون مشابه، نمی‌شود؛ متفاوت‌اندیشی را تجربه کرد.

کلیدواژگان: کمدی الهی، بهشت، دوزخ، مثنوی، حدیقه، منطق الطیر، نیاز، هویت.

مقدمه

کمدی الهی، از سه بخش دوزخ، برزخ و بهشت تشکیل شده است. دانته، سرودن کمدی الهی را در سال ۱۳۰۸ میلادی آغاز کرد و در سال ۱۳۲۱ میلادی به اتمام رساند. او در جایی می‌نویسد: روزی در خیابانی راه می‌رفتم؛ زنی را دیدم که به خانم همراهش گفت: این همان مردی است که به دوزخ رفته بود و برگشته است. خانم با تعجب گفت: وای! هنوز دوده‌های جهنم بر صورتش نمایان است. عده‌ای از منتقدان، کمدی الهی را «زاده‌ی ده قرن خاموشی مسیحیت که سرانجام توانسته است زبان بگشاید و سخن بگوید و عصاره‌ی هزارسال زندگی بشری که دانته کلمه‌ی تمت در آخر آن گذاشت (کارلایل)» دانسته است. یا آن را «کمال آدمی، در طریق الهی (راسکین)» گفته است. این کتاب را به‌عنوان «بزرگ‌ترین درجه‌ی فرّ و جلال هنر بشری (اوگوست کنت)» و «حماسه‌ی عظیم زمین و زمان و اعجاز قرون وسطا (لانگفلو)» شمرده‌اند. بعضی کمدی الهی را «بزرگ‌ترین شاه‌کار کلیه‌ی ادوار و کلیه‌ی ادبیات جهان (شاتوبریان)» پنداشته است و دانته را «زبان‌آفرین توانا که گویی شعر او به جایی این‌که نوشته شده باشد، با دست میکُل آنژ در دنیای نظم، حجاری شده است. (لامارتین)» او را ایستاده بر بلندایی «محراب مقدسی که مظهر ترکیب مذهب و شعر است و هنر دنیای نو را یک‌سره در زیر پای خود دارد (شلینگ)» دانسته است.

بعضی‌ها از دوقطبی شدن جهان بین او و شکسپیر سخن گفته‌اند: «دانته و شکسپیر دنیا را میان خود تقسیم کرده‌اند و سومی ندارد. دانته بیش از آن‌که شاعری باشد، پیغمبری است. (تی.اس. الیوت)» البته «در اروپا سه شاعر را از شعرای اعظم تاریخ به حساب می‌آورند: همر، دانته و شکسپیر (شجاع‌الدین شفا).»

همچنان کمدی الهی را «ودیسه‌ی جهان مسیحیت، سفر نوع انسان به دیار ابدیت که از آدمی شروع می‌شود و به خدا پایان می‌یابد (ادگار کینه)» گفته است. از آن به‌عنوان «بنای با عظمتی» یاد کرده است که اگر «روزی هم ادبیات و هم مذاهب گذشته و حال از میان بروند، کمدی الهی چون بنای با عظمتی در میان ویرانه‌ها، همچنان پای برجا خواهد ماند. (کنست دو شوازلول)» این سخن شوازلول، آدم را به یاد آن جمله‌ی جیمس جویس ایرلندی، خالق رمان یولسیز می‌اندازد که در جایی گفته است: «اگر روزی دوبلین از بین برود، می‌شود آن را دوباره از روی رمان‌هایش بازسازی کرد.»

اما در عین حال، بنا به پیچیدگی مفاهیم، داشتن تمثیل‌ها و استعاره‌های قرون وسطایی و سبک دشوارفهم اسکولاستیک‌گونه‌ی دانته در مقایسه با دیگر شاعران بزرگ غرب، به‌ویژه همر و شکسپیر، این اثر را برای خواننده‌ی امروزی «خسته‌کننده و ملال‌انگیز (شاتوبریان)» پنداشته است.

دانته در خلق کمدی الهی، از اساطیر یونان و روم، آیین مسیحیت، زبور داوود، آیین یهودیت، علم نجوم عصر خودش و شخصیت‌های

سن بیست و چهارسالگی مرد. دانته تا آخر عمر، عاشق باتریس باقی ماند و جانسوزترین سرودها را برای او سرود.

سفر دانته در دوزخ، مطابق تقویم این جهانی ۲۴ ساعت است. روز جمعه، هشت اپریل ۱۳۰۰ میلادی آغاز و روز شنبه مقدس، نه اپریل ۱۳۰۰ میلادی ختم می‌شود. شبیه زمان رمان یولسیز از جمزجویس. اتفاقات یولسیز نیز در یک روز به وقوع پیوسته است.

جغرافیای دوزخ

دانته پس از همراه شدن ویرژیل به صفت راهنما، وارد دوزخ می‌شود. سر دروازه‌ی ورودی، این جمله‌های نوشته‌شده، توجه دانته را به خود جلب می‌کند: «از من، داخل شهر آلام می‌شوند/از من، به سوی رنج ابد می‌روند/از من، پا به جگره‌ی گم‌گشتگان می‌گذارند.../پدید آرند/ام قدرت الهی بود/و عقل کل و عشق نخستین.../شما که داخل می‌شوید؛ دست از هر امید ی‌بشوید.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود سوم: ۱۱۰-۱۰۹)

دانته در مکانی وارد می‌شود که تاریک است و از هر طرف وحشت می‌بارد. شنیدن صداهای عجیب و غریب که بیش‌تر صدای ساکنان دوزخ‌اند؛ حتا قدرت توصیف وضعیت را نیز از مسافر کم‌دی الهی می‌گیرد. در یک چنین وضعیتی، دانته کوشش می‌کند برخورد مسلط شود و طلب امداد از فرشتگان رحمت می‌کند: «ای فرشتگان الهام‌بخش! ای نبوغ بلندپایه، اکنون به کمک من آیی و تو ای خاطره که آنچه را که دیدم، بر صفحه‌ی کاغذ آورده‌ای؛ وقت است که هنرنمایی کنی.» (همان، سرود دوم: ۹۶)

در این هنگام، ویرژیل در مقام راهنما به دانته می‌گوید: «عیسی مسیح، پس از شهادت یک‌بار در دوزخ آمد و به رسم شفاعت ارواح آدم، هابیل، نوح، موسا، ابراهیم، داود، اسراییل و پدرش را و فرزندان او را و راحیل (زن یعقوب و مادر یوسف) را از دوزخ نجات داد.» (همان، سرود چهارم: ۱۲۵-۱۲۶) این شفاعت، شبیه بحث شفاعت در اسلام است.

نمایی جغرافیایی دوزخ، طبقه‌طبقه است و نه طبقه دارد که هر طبقه دایره‌ای شکل است. در هر طبقه، گروه‌هایی معینی از گناه‌کاران ساکن‌اند. مثلا، پس از دروازه‌ی ورودی و نارسیده به طبقه‌ی اول، این‌الوقت‌ها ساکن‌اند. کسانی که در دنیا فقط، گلیم خویش را از غرقاب نجات دادند و به فکر مردم نبودند و دنج‌نشینی را پیشه کردند. به روایت سعدی، بزرگی در صومعه‌ای مشغول عبادت بود. گفتند چرا به شهر نروی که این‌جا عزت‌نشین شده‌ای؟ گفت: در شهر زبیرویان فراوان‌اند و می‌ترسم با دیدن آن‌ها، دامن پاکیزه‌ام به گناه آلوده گردد؛ پس همین عزت‌نشینی، به نفع است. «بگفت آن‌جا پری‌رویان نغز اند/چو گل بسیار شد پیلان بلغزند.» (سعدی، ۱۳۵۷: ۱۴۰) در طبقه‌ی اول، ارواح کسانی را می‌بیند که پیش از دین مسیح زیسته‌اند؛ ولو که کارهای نیک از آنان سرزده باشند؛ اما مسیحی از دنیا نرفته‌اند. حتا کودکانی که نارسیده به سن بلوغ مرده‌اند و غسل تعمید انجام نداده‌اند نیز در همین طبقه، رنج دوزخ را می‌چشند. (دانته، ۱۳۷۸، سرود چهارم: ۱۲۴)

در طبقه‌ی دوم، نظر‌بازان و شهوت‌رانان مقیم‌اند. (سرود پنجم) در طبقه‌ی سوم، شکم‌پرستان جای دارند. (سرود ششم) در طبقه‌ی چهارم، خسیسان و اسراف‌کاران عذاب می‌بینند. (سرود هفتم) در طبقه‌ی پنجم، ارباب غضب و خشم‌پیشگان‌اند. در طبقه‌ی ششم، بدعت‌گذاران به دین و شکاکان در بدترین شرایط به‌سر می‌برند

تاریخی بهره برده است و بنا به تحقیق «پروفیسور جیرولی، دانشمند ایتالیایی، در زمان دانته، نسخه‌ی لاتینی داستان معراج پیغمبر اسلام وجود داشته و به احتمال قوی وی از این نوشته بی اطلاع نبوده است.» (مقدمه‌ی کم‌دی الهی: ۴۴)

دانته با استفاده از همه‌ی این منابع، به قدرت تخیل و نبوغ خودش، اثری به‌نام کم‌دی خلق کرد. منظور دانته از کم‌دی، شعر متوسط بود؛ در برابر تراژدی که به شعر عالی اطلاق می‌شد و به ترانه، شعر عامیانه می‌گفت. مطابق این درجه‌بندی، دانته اثر خود را کم‌دی نام نهاد. تا این‌که دانته‌شناسان، سه قرن پس از خودش، نظر به محتوای کتاب، آن را کم‌دی الهی نام گذاشتند.

سقوط

«در نیمه‌ی راه زندگانی ما، خویشتن را در جنگلی تاریک یافتیم؛ زیرا راه راست را گم کرده بودم.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود اول: ۸۱) این جمله‌ی نخست سرود اول دوزخ است که کم‌دی الهی با آن آغاز می‌شود. مفسران، نیمه‌ی راه را، نیمه‌ی عمر دانته تفسیر کرده‌اند و این اشاره‌ی نمادین، ریشه در تورات دارد که در آن کتاب، عمر معمولی آدمی را هفتاد دانسته و سی و پنج‌سالگی را نیمه‌ی عمر تعیین کرده است.

دانته در آغاز سفر به دوزخ، در جنگلی هول‌انگیز، با سه حیوان روبه‌رو می‌شود: پلنگ (نماد شهوات و تمایلات نفسانی)، شیر (نماد غرور و خشونت) و ماده‌گرگ (نماد لغامت، نفس‌پرستی و افراط‌کاری). در حقیقت این حیوانات سرشت آدمی در وجود اوست. (همان، سرود اول: ۸۵-۸۶)

عطار در منطق‌الطیر نیز، وجود آدمی را پر از بهایم دانسته است. «در نهاد هر کسی صد خوک هست/خوک باید سوخت یا زنا بست.../تو ز خوک خویش اگر آگه نه‌ای/سخن معذوری که مرد ره نه‌ای/گر قدم در ره نهی چون مرد کار/هم بت و هم خوک بینی صد‌هزار.» (عطار، ۱۳۹۳: ۲۹۵) در نظر مولوی هم، درون آدمی بیشه‌ای است که پر از چهارپایان‌اند. «بیشه‌ای آمد وجود آدمی/برخذر شو زین وجود از آن دمی/در وجود ما هزاران گرگ و خوک/اصالح و ناصالح و خوب و خشوک.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر دوم: ۲۳۷) این مشابهت ازگزیستان‌سیالستی در نگاه دانته، عطار و مولوی، در مواجهه با انسان، تأمل‌برانگیز است و ریشه در جهان‌بینی مشترک آنان دارد که بعدا به آن خواهیم پرداخت.

سفر دانته به دوزخ، رو به پایین است و او به طرف زیر زمین حرکت می‌کند. البته این حرکت سراسیمی، چیزی تازه‌ای نیست: «غالب مذاهب کهن، محل دوزخ را در زیر زمین دانسته‌اند؛ ولی درباره‌ی محل بهشت چندان توافق نظری میان آن‌ها نیست.» (دانته، ۱۳۷۸، پانویسی: ۱۰۴۹-۱۰۵۰) دانته در آغاز این سفر پرخطر، با ویرژیل (نماد خرد انسانی) روبه‌رو می‌شود: «در آن دم که در این ورطه از پای در می‌افتادم، آدمی‌زاده‌ای که گویی صدایش بر اثر خاموشی ممتد ناراسا شده بود، در برابر دیدگانم هویدا شد.» (همان، سرود اول: ۸۷) راهنمایان دانته در دوزخ و بهشت، انسان‌های واقعی‌اند. در دوزخ، ویرژیل شاعر روم باستان -که در سال ۷۱ پیش از میلاد، در دوره‌ی حکومت ژول‌سزار به دنیا آمد- است و در بهشت، باتریس (نماد عشق و مظهر حقیقت)، دختر فولکورپوتیناری از فلورانس. دانته در نه‌سالگی او را دید و در هجده‌سالگی عاشقش شد. اما باتریس را به مردی دیگری به شوهر دادند و معشوقه‌ی دانته در

که بدترین شکنجه‌ها را می‌بینند و اپیکور - فیلسوف یونانی، ۳۴۱-۲۷۰ پیش از میلاد- در رأس این زبان‌کارانند. (سرود نهم) در طبقه هفتم، تجاوزکاران‌اند که غرق در دریای از خون جوشان، دست و پا می‌زنند. اسکندر و آتیلا در این طبقه رنج می‌کشند (سرود دوازدهم) در طبقه هشتم، حبله‌گران و نفاق‌افگنان ساکن‌اند. (سرود بیست و هشتم) سرانجام در آخرین طبقه که نهم باشد؛ شیطان، قابیل و یهودا - حواری مسیح که در شام آخر، در عوض پول، مسیح را به دشمنانش تسلیم نمود- در قعر دوزخ، چنان عذاب می‌بینند که دانه باربار اعتراف می‌کند که زبانش از توصیف آن صحنه‌ها ناتوان است و چند سرود را به این طبقه اختصاص می‌دهد: «ای خواننده، از من مپرس که در آن دم چسان، تاب و توان از کف دادم. من وصف این حالت خویش را نمی‌کنم. زیرا هر کلامی چنین توصیفی را قاصر خواهد بود.» (همان، سرود سی و چهارم: ۵۲۸)

در دوزخ دانه، شیطان هم در پایین‌ترین طبقه هست و هم در مرکز کوهی زمین قرار دارد. وسط تن شیطان در مرکز زمین است و قسمت‌های مساوی بدن او، زمین را به دو قطب مساوی تقسیم کرده است. دانه از او به‌عنوان «سلطان دیار رنج، نیمی از سینه‌ی خویش را از یخ به‌در آورده بود.» (همان، سرود سی و چهارم: ۵۲۸) یاد می‌کند که با تیتان‌ها - موجودات عظیم‌الجثه‌ی اسطوره‌ای که پیش از انسان در یونان باستان با خدایان در جنگ بودند- هم‌نشین‌اند. البته در دوزخ دانه، دزدان، چالپوسان، خون‌خواران و در مجموع کسانی که در زندگی کارهای زشت انجام داده‌اند نیز وجود دارند.

دانه در کتاب دوزخ، شدیدترین انتقادها را از وضعیت ایتالیای زمان خودش می‌کند و روح چندین پاپ و کشیش نیز در دوزخ به‌سر می‌برند؛ از جمله پاپ بونیفاتیسیوی هشتم. (همان، سرود بیست و هفتم: ۴۲۴) به خاطر همین انتقادهای دانه، به‌عنوان یک مسیحی کاتولیک متعصب از پاپ‌ها است که ولتر می‌گوید: «عجیب است که در این اثر، پاپ‌ها را در جهنم جای داده‌اند. اثری که در قرن چهاردهم میلادی خلق گردیده است.»

توصیف عذاب: نحوه‌ی عذاب‌دیدن دوزخیان، متفاوت‌اند و هر طبقه از طبقات مختلف، به شکل متفاوتی شکنجه می‌بینند. دانه در جایی می‌بیند که دوزخیان با فرق سرشان در حفره‌ها آویزانند: «از دهنه‌ی هر حفره، پاها و ساق‌های گناه‌کاری تا ماهیچه بیرون آمده بود و مابقی تن‌اش در درون حفره پنهان بود. در کف پاهای جمله‌ی اینان آتش شعله می‌کشید.» (دانه، ۱۳۷۸، سرود نوزدهم: ۳۲۸) یا در جای دیگر، همه محروم از روشنایی‌اند و توفان دوزخیان را چون پَرّ کاه، به این طرف و آن طرف پرتاب می‌کند (همان، سرود پنجم: ۱۴۱). در جای دیگر، باران به‌صورت بی‌وقفه می‌بارد و زمین، گندآلود و متعفن است. (همان، سرود ششم: ۱۵۶)

یا گودال‌هایی پر از آتش که در آن ارواح دوزخیان به‌سر می‌برند. مارهای سیاه و بزرگ که خود را بر تن دوزخیان پیچیده‌اند و با تمام توان، فشار می‌دهند و نیش می‌زنند.

به همین دلیل است که دانه چندین جای، از ناتوانی زبانش در توصیف عذاب و رنج دوزخیان سخن می‌زند: «کیست که بتواند حتا به زبان نثر آن همه زخم و خون را که من به چشم دیدم، وصف کند. ولو آن‌که بارها حکایت را از سر گیرد. بی‌گمان هر زبانی در این باره قاصر خواهد بود. زیرا ظرفیت اصطلاحات و افکار ما، برای

در بر گرفتن این همه چیز بسیار کم است.» (همان، سرود بیست و هشتم: ۴۳۵) اظهار عجز دانه به گونه‌ی پیاپی، یادآور این سخن مولوی است: «یک دهان خواهم به پهنای فلک/تا بگویم وصف آن رشک ملک.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر پنجم: ۸۱۲)

صحنه‌های شکنجه و رنج دوزخیان در کمدی الهی، در این بیت‌های عطار به خوبی تصویر شده است. «هر نفس این‌جا چو تیغی باشد/هردمی این‌جا دریغی باشد/آه باشد، درد باشد، سوز هم/روز و شب باشد نه شب نه روز هم/از بن هر موی این کس نه به تیغ/می‌چکد خون، می‌نگارد ای دریغ/آتش باشد فسرده مرد این/یا یخی بس سوخته از درد این/مرد حیران چون رسد این جایگاه/در تحیر مانده و گم کرده راه.» (عطار، ۱۳۹۳: ۴۰۷)

دوزخیان، مستحق این عذاب‌هایند و خداوند، مطابق عدالت مطلق خود آنان را مستوجب چنین عقوبتی کرده است و آنان، مطابق قضاوت خداوند چنین عذاب می‌بینند. بنابراین، ترحم بر اهل دوزخ، گناه بزرگ است: «در این‌جا ترحم وقتی زنده است که کاملاً مرده باشد. زیرا تبه‌کارتر از آن کس کیست که چون خدا قضاوت خود را کرده باشد؛ با گناه‌کار از در همدردی درآید.» (دانه، ۱۳۷۸، سرود بیستم: ۳۴۰) یعنی، ترحم واقعی در دوزخ، نداشتن ترحم بر ساکنان آن است. به قول سعدی: «رحم آوردن بر بدان ستم‌ست بر نیکان؛ عفو کردن از ظالمان جورست بر درویشان.» (سعدی، ۱۳۵۷: ۱۷۲) مولوی نیز سخن مشابه دارد: «مات کن او را و ایمن شو ز مات/رحم کم کن نیست او اهل صلات.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم: ۳۷۸) به همین خاطر، دانه با بیان پهلوهایی مختلف عذاب، خدا را این‌گونه یاد می‌کند: «ای حکمت متعال! چه مقتدرانه در آسمان و در روی زمین و در جهان شر (دوزخ) هنرنمایی می‌کنی و احکام قدرت قاهره‌ات چه عادلانه صادر می‌شود.» (دانه، ۱۳۷۸، سرود نوزدهم: ۳۲۷)

در طبقه نهم دوزخ، رودخانه‌ی کوچیتو قرار دارد که پوشیده از یخ است. چنان یخ‌های عظیمی که بزرگ‌ترین کوه‌ها هم کوچک‌ترین خراشی در آن ایجاد نمی‌توانند. همه تا گردن در میان یخ‌اند. اگر قطره‌اشکی فروچکد، فوراً یخ می‌بندد. دوزخ دانه، ترکیبی از حرارت و برودت است. دانه، سردی را چنان ماهرانه توصیف می‌کند که مو بر تن خواننده راست می‌شود.

دانه، انواع عذاب و نوعیت رنج‌کشیدن ساکنان دوزخ را به گونه‌ای تصویرسازی می‌کند که خواننده فکر می‌کند در سالن سینمایی نشسته و ترس‌ناک‌ترین فیلم‌های علمی-تخیلی هالیوودی را تماشا می‌کند. یا در خواب است و وحشت‌ناک‌ترین کابوس را می‌بیند. از جمله در سرود بیست و هشتم، وقتی از انواع شکنجه‌ها و منظره‌های وحشت‌ناک، نظیر تن‌های پاره‌پاره و تکه‌تکه‌ی دوزخیان سخن می‌گوید، بازگفتش تهوع‌آور است. به‌خصوص که این صحنه‌ها با نقاشی‌هایی از گوستاودوره، نقاش و مجسمه‌ساز قرن نوزدهمی فرانسه، مصور شده است.

عروج

«و این کار عشق بود که خورشید و دیگر اختران را در گردش دارد.» (دانه، ۱۳۷۸، سرود سی و سوم: ۱۶۳۵) کمدی الهی با این نگاه عشق‌محور به هستی، به پایان می‌رسد و این جمله، حسن ختام آخرین سرود بهشت است. دانه در کتاب بهشت، مانند صوفیان زبان فارسی سخن می‌زند. خواننده فکر می‌کند

جهان عاشقانه، جهان پارادوکسیکال است. ما فهمیم در چنین جهانی، از انعطاف‌پذیری بالایی در برابر تأویل و تفسیر برخوردارند. برای روشن شدن این جهان پارادوکسیکال، به این بیت‌های عطار توجه کنیم که مربوط وادی حیرت در منطق الطیر است. «در میانی یا برونی از میان؟/برکناری یا نهانی یا عیان؟/فانی یا باقی یا هردویی؟/یا نه‌ای هردو، توی یا نه توی؟/گوید اصلاً می‌دانم چیز من/اون ندانم هم ندانم نیز من/عاشقم اما ندانم بر کیم/نه مسلمانم نه کافر پس چیم/لیکن از عشقم ندانم آگهی/هم دلی پرعشق دارم هم تهی.» (عطار، ۱۳۹۳: ۴۰۷-۴۰۸)

محتوای ابیات فوق، پرسش است و ندانم کی ام. عطار می‌گوید؛ در درون خودت درگیری یا بیرون از خودت؟ یا در درون حقیقت هستی یا بیرون از حقیقت؟ در حاشیه قرار داری؟ یا از نظر پنهانی و یا آشکار هستی؟ اصلاً وجود نداری یا که نه فانی ناشونده هستی و یا هم، هردوی آن (فانی و باقی) هستی؟ یا این‌که هردوی آن نیستی. بلکه خودت، خودت هستی. خودت تعریف ناشونده‌ای. در ادامه می‌گوید؛ من اصلاً چیزی نمی‌دانم. نادان مطلق‌ام. عطار در بحث ندانستن، آن قدر پیش می‌رود که می‌گوید خود ندانم را هم نمی‌دانم. یعنی در قبال نادانی نیز نادانم. آن ندانم را هم نمی‌دانم. چون دانستن این‌که من نادانم؛ خود بزرگ‌ترین نادانی هست که همان اعتراف به نادانی می‌باشد. این قدر می‌دانم که عاشق هستم. اما نمی‌دانم به کی عاشقم. نه مسلمانم و نه کافر؛ دو باره از خود می‌پرسد، پس کی هستم؟ این نکته روشن می‌کند که در نظر عطار، معیار بودن انسان در هستی، با دین بودن یا بی‌دین بودن است. سرانجام می‌گوید من از عشقی که در وجودم هست و اقرار می‌کنم که عاشقم، هم آگاهی ندارم. چون دلی دارم که هم لبریز از عشق است و هم تهی.

این نمادین سخن گفتن عطار، از ارزش بالایی برخوردار است. همین نمادین سخن گفتن است که سخنان او را به شدت تأویل‌پذیر می‌کند: «عطار را به حق می‌توان پایه‌گذار سمبولیسم در مفهوم کلی شعر فارسی دانست. به این معنا که صرف نظر از مصطلحات عرفانی، از بیان یک داستان در غزل، و یا دیگر آثار خود که منطق الطیر نمونه ارزنده‌ی آن‌هاست، مفهوم و مقصود دیگری را اراده می‌کند و روشن‌بینان و ژرفاندیشان را به سخن و هدف دیگری رهنمون می‌شود.» (صبور، ۱۳۷۰: ۲۰۵-۲۰۶)

سخن عطار، بر محور «نمی‌دانم چی‌ام؟» یک پرسش هستی‌شناختی است. پرسشی که حکایت از غیر قابل‌خوانش بودن هستی آدمی دارد. به قول شمس تبریزی «آن خطاط، سه گونه خط نوشتی؛ یکی او خواندی، لاغیر، یکی را هم او خواندی؛ هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او. آن خط سوم منم که سخن گویم؛ نه من دانم؛ نه غیر من.» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۶۹: ۲۹-۴۰)

البته اعتراف به نادانی، تنها خصوصیت شاعران عاشق و متصوف نیست. بلکه در دیگر فرهنگ‌ها نیز وجود دارد و اساساً اعتراف به نادانی، صورت نظری اعتراف به ناتوانی است. وقتی چیزی را نمی‌دانیم، پیامد عملی‌اش این است که گام عملی نیز در آن بخش برداشته نمی‌توانیم. در جهان پیشامدرن، اعتراف به نادانی بیشتر به گونه‌ی تک‌گفتارها و قصارگونه آمده است. سخنی که به سقراط منسوب است: «این قدر می‌دانم که نمی‌دانم.» یا «شعری به کرات نقل شده در سانسکریت وجود دارد که در تائوته‌چینگ چینی نیز آمده است: کسی که فکر می‌کند می‌داند؛ نمی‌داند. کسی که می‌داند

دانته، سنایی، عطار و مولوی دارایی یک زبان و پرورش‌یافته‌ی یک دبستان‌اند و در امتداد یک تاریخ ظهور کرده‌اند. عشق، مخرج مشترک همه‌شان است.

در بهشت، ویرژیل دوزخی (مظهر خرد آدمی)، جرأت همراهی را ندارد. اکنون، بآتریس (مظهر عشق و مهر خداوندی و معشوق دنیایی دانته) در هیأت فرشته‌ی نجات الهی، گام‌به‌گام، دانته را راه‌نمایی می‌کند. در این‌جا، پای ویرژیل لنگ است و زبانش از تشریح ناتوان؛ چون او مظهر خرد است. زیرا: «عقل در شرح‌چو خر در گل‌بخفت/شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۱۰) به باور سنایی هم، در نظر راه‌پویان حقیقت، عقل لاشه‌ی دُبر است. «حق پژوهان که راه دل سپرند/عقل را لاشه‌ی دُبر شمردند.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۳۴) وقتی عقل و عشق با هم مقایسه می‌شود، عقل مانند خر در گل گیر می‌ماند یا شبیه گوشت دُبر، تهوع‌آور است و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، خردمند بسی یابی و بالغ عشق، کم کسی: «بالغ عقل‌ها بسی یابی/بالغ عشق کم کسی یابی.» همان: ۲۳۴) در نظر عطار، عقل عافیت‌طلب است و عشق عافیت‌سوز و بنیادش بر بدنای استوار است. «عشق را بنیاد بر بدنای است/هر که ازین سر سر کشد از خامی است.» (عطار، ۱۳۹۳: ۲۹۷)

دانته در سفر بهشت، تجربه‌ی شهودی دارد و با اوج‌گیری روح استعلاطلبش، تا به فلک بلورین و عرش اعلا صعود می‌کند. بنا به باور خیلی از دانته‌شناسان، از جمله کارلواستینر، دانته سروده‌های سی و دوم و سی و سوم بهشت را در حالت جذب و مکاشفه‌ی معجزه‌آسا سروده است. شاید به همین خاطر است که کتاب بهشت را این‌گونه آغاز می‌کند: «عجاز برتر از آدمی شدن را، با کلمات وصف نمی‌توان کرد.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود اول: ۱۱۳۸)

آن‌گونه که مولوی نیز تجربه‌ی مشابه را بیان می‌کند: «حرف و صوت و گفت را برهم زبم/تا که بی این هر سه با تو دم زبم.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۷۹) حرف و صوت و گفت، واجد معنایند و یکی از پیامدهایش، دعا و مناقشه و مناظره است. اما تجربه‌ی شهودی، مستغنی و بی‌نیاز از این موارد است. «بعد ازین وادی استغنا بودانه درو دعوی و نه معنا بود.» (عطار، ۱۳۹۳: ۳۹۷)

بهشت، همان وادی بی‌نیازی است. سرشار از منابع. پس در مکانی سرشار از منابع و ناتمام‌شونده، جنجال و مناقشه بی‌مورد است. سفر دانته در چنین مکانی بی‌نیازی، به کمک عشق امکان‌پذیر می‌شود نه عقل.

تقدم عشق بر عقل، در ادبیات فارسی در کل و به گونه‌ی ویژه در ادبیات صوفیانه، چنان روشن است که نیازی به آوردن مثال ندارد. در این‌جا، فقط به چند تعبیر از سنایی پیرامون عشق بسنده می‌کنیم. به سخن سنایی، کسی را که «عشق رهبر اوست» کفر و دین، در مقام پرده‌های دروازه‌ی او می‌باشد و راهی به درون اتاق و مجلس عشاق ندارند. زیرا «عشق برتر ز عقل و از جانست» و عشق «دردی‌ست پادشاهی‌سوز.» اگر پشهای عاشق شود، باشه‌گیر می‌شود. عشق در ورای نُه فلک قرار دارد. به خاطر که «عقل در راه عشق دیوانه است.» و سرانجام «عرش و فرش از نهاد او حیران» اند. (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۳۳)

عشق‌نگری به هستی، شیرازه‌ی زندگی متعارف را دگرگون می‌کند. جهان درونی عاشق، تجربه‌کردنی است نه بیان‌کردنی. در چنین جهانی، حرف و صوت به هم می‌خورد و جایی برای مانور ندارد.

نمی‌داند، می‌داند. زیرا در این بافت، دانستن ندانستن است و ندانستن دانستن.» (کمبل، ۱۳۷۷: ۹۰)

شبهه آن، سخنی از زبان بزرگ‌مهر وزیر انوشیروان ساسانی نیز نقل شده است. وقتی انوشیروان درباره‌ی موضوعی از بزرگ‌مهر پرسید، او در پاسخ گفت: نمی‌دانم. انوشیروان می‌گوید تو وزیر، مستشار اعظم و مشاور عالی من هستی چطور نمی‌دانی، وقتی این قدر حقوق از من می‌گیری. بزرگ‌مهر در پاسخ می‌گوید: همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر زاده‌اند. من به تناسب دانسته‌هایم شهریه می‌گیرم؛ اگر می‌خواستم به تناسب ندانسته‌ها مزد بگیرم، آن‌گاه خزانه‌ی شاهنشاه تهی می‌شد. (سروش، ۱۳۹۲: ۳۱۹)

دانته نیز، جمله‌ای دارد که حکایت از عمق نادانی انسان می‌کند: «ای مشیت ازلی که پیشاپیش، سرنوشت کسان را معین می‌کنی، چقدر ریشه‌ی تو از دسترس نگاه‌هایی که علت نخستین را به‌طور کامل نمی‌بینند؛ به‌دور است... و شما ای آدمیان، در داوری‌ها جانب احتیاط را نگه‌دارید.» (دانته، ۱۳۷۸: ۱۴۱۷-۱۴۱۸) به باور دانته، شناخت انسان به خاطر دوربودن از علت نخستین، ناقص است. پس در داوری‌هایش نباید عجله کند و زود قضاوت نماید. ورنه مصداق این سخن می‌شود: «آغاز نیکو را بین که چه عاقبتی ناگوار در دنبال داشت.» (همان: ۱۵۲۱) در فرهنگ ما، از کسانی که نمی‌دانند که نادان است، به آغشته‌بودن به جهل مرکب یاد می‌شود و سرنوشت آنان را بسیار شوم پیش‌بینی می‌کند.

نمونه‌های فوق، تک‌گفتارهای حکیمان و متون جهان پیشامدرن، پیرامون ندانستن‌اند. اما یووال نوح‌هراری در کتاب «انسان خردمند» در کل، معرفت‌شناسی جهان سنتی را بر اصل دانستن استوار می‌داند و معتقد است که معرفت‌شناسان پیشارنسانس، به‌ویژه الاهی‌دانان و نمایندگان ادیان، مدعی همه‌چیزمی‌دانم بوده‌اند: «سنت‌های معرفتی پیشامدرن، مثل مسیحیت و آیین بودا و آیین کنفوسیوس ادعا می‌کردند که همه‌ی چیزهای مهم را درباره‌ی جهان می‌دانند. خدا یا خدایان بزرگ یا یگانه خدای قادر مطلق یا انسان‌های فرزانه‌ی گذشته، خرد جامع را در تملک داشتند و آن را در قالب رساله‌ها و سنت‌های شفاهی برای ما آشکار می‌کردند. غیرممکن بود که کتاب مقدس یا قرآن یا کتب مقدس ودا در مورد راز بزرگ جهان اشتباه کنند... در قرون وسطا اگر در روستایی یک دهقان در مورد نژاد انسان چیزی نمی‌دانست، فوراً از کشیش محل می‌پرسید و او با استناد به کتاب مقدس، در همان لحظه پاسخ قطعی و تردیدناپذیر را به کشاورز می‌داد.» (هراری، ۱۳۹۷: ۳۵۰-۳۵۱)

برخلاف روش معرفت‌شناسی سنتی، علم مدرن بر اصل ندانستن استوار است: «علم مدرن بر اصل لاتین ایگنوراموس (ignoramus) «ما نمی‌دانیم» استوار است که فرض را بر این می‌گذارد که ما همه چیز را نمی‌دانیم. مهم‌تر از آن این است که می‌پذیرد بعدها با افزایش آگاهی‌مان، ممکن است ثابت شود که آنچه فکر می‌کنیم می‌دانیم اشتباه بوده است. هیچ مفهومی با اندیشه یا نظریه‌ای تقدس ندارد و بری از چالش نیست.» (همان: ۳۵۰)

اصلاً خود پرسش در ذات خود، ارزش خاص دارد و حکایت از نگاه ژرف پرسنده می‌کند. زیرا حجم نادانی، همیشه بیشتر از دانایی است. دانایی، بسیاری وقت‌ها به‌سان شهاب‌سنگ‌ها در دل نادانی رخنه‌ای ایجاد می‌کند؛ اما سپهر زندگی مملو از نادانی است. در

فرهنگ‌های مختلف بشری، به میزانی که به پرسیدن اهمیت داده شده به پاسخ‌دادن اهمیت نداده است. پرسیدن، تجزیه‌کردن سویه‌های متفاوت نادانی در ذهن پرسنده و در حوزه‌های مختلف ندانستن است. اکثر پاسخ‌ها مقطعی، زودگذر و اشتباه است اما پرسش‌ها کماکان ثابت و پا برجاست. پاسخ‌ها، حالت حاشیه‌رونده دارد و پرسش‌ها معطوف به اصل موضوع و دغدغه‌های اگریستانسیال است.

از این نظر اگر ببینیم، ندانستن و متناقض سخن‌گفتن، تنها مختص نگاه عاشقانه به هستی و انسان نیست، بل چنین نگرشی در میتودولوژی معرفت‌شناسی پیشارنسانس، به گونه‌ی تک‌گفتارها رخ نشان داده است و در معرفت‌شناسی مدرن، قاعده‌ی ساحت دانایی است.

بهشت زن‌سالار

در سفر بهشت، سه زن نجات‌بخش به کمک دانته می‌آیند: مریم مقدس (مظهر ترحم و شفقت)، سنتالوجیا (مظهر فروغ الهی) و راحیل (مظهر جذب و تأمل). دانته به لطف و راهنمایی بآتریس، شکوه و جلال این زنان را در فلک‌الافلاک و عرش الهی مشاهده می‌کند. آن‌گونه که خواندیم، در پایین‌ترین طبقه‌ی دوزخ شیطان قرار دارد و دانته از او به نام «سلطان رنج» یاد می‌کند. اما در بالاترین طبقه‌ی بهشت (عرش الهی) مریم با شکوه و جلال بر تخت نشسته است. چون «ملکه‌ی آسمان» است که زبان دانته از توصیف آن بند می‌آید. لذا: «چون لحظات جذبه‌ی تو در گذر است، ما بسان خیاطی چیره‌دست که جامه را به‌اندازه‌ی پارچه می‌دوزد؛ همین‌جا را حد کلام خویش قرار می‌دهیم.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود سی و دوم: ۱۶۱۷) دانته، از درخشش‌های به سرعت‌گذرنده‌ی شکوه معنوی مریم، سخن می‌گوید و هشدار می‌دهد که استفاده‌ی معنوی را باید به اندازه‌ی وقت کرد، نه نیاز. مانند خیاط ماهری که به‌اندازه‌ی پارچه جامه می‌دوزد نه تعداد مشتریانش.

در این لحظه‌ها، تجربه‌های میتافیزیکیال دانته و مولوی، با هم سخت نزدیک می‌شود و گویا هردو مصداق این سخن مولوی است: «صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیستی/ هست فردا گفتن از شرط طریق/ تو مگر خود مرد صوفی نیستی/ هست را از نسبه خیزد نیستی.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۱۰) زمان در نظر مولوی نیز، درخشش‌های به سرعت گذرنده است و صوفی به‌عنوان انسان کامل/ اهرو حقیقت، باید از این لمعات به سرعت گذرنده، کمال استفاده را ببرد. گویا دانته و مولوی، هردو هستی را در زمان حال می‌بینند و غیر آن هرچه هست، نیستی است و خاطره‌ای از هستی. «دریاب دمی که با طرب می‌گذرد»/ خیام، واسط‌العقد جهان‌بینی دانته و مولوی است.

دانته محو جمال و مقام معنوی مریم می‌شود: «تو در این‌جا، ما را مشعل نیم‌روزی رحمتی و در جهان زیرین (زمین)، آدمی‌زادگان را چشمه‌ی زاینده‌ی امید.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود سی و سوم: ۱۶۲۲)

بهشت دانته، زن‌سالار است. مریم، در بلندترین مرتبه‌ی معنویت بر کرسی از شکوه و عظمت تکیه زده است. در کنار آن، راحیل و سنتالوجیا در مقام وزیران او بر این شکوه زنانه افزوده است. لحظه‌ی حضور دانته در محضر مریم، این گونه در زبان عطار سروده شده است: «حضرتی دیدند بی‌وصف و صفت/ برتر از ادراک عقل و معرفت.» (عطار، ۱۳۹۳: ۴۲۳) رانمای دانته نیز معشوق زمینی او

همسو با مرد خانواده، از شومی زن به‌عنوان خواهر و دختر خبر می‌دهد. تولد خواهر، باعث روسپاهی پدر می‌شود؛ نام و ننگ مرد خانواده را برپاد می‌دهد؛ از معاشرت با زنان و مردان بیگانه پرهیز ندارد؛ خانه پر از مردان نامحرم می‌شوند. اگر خدای ناکرده دختری به دنیا آید؛ کارها خام می‌شوند؛ بخت و طالع مرد سرنگون می‌شود. کسی را که در زندگی مرد خانواده، از معاشرت با او ننگش می‌آید، حالا به خواستگاری دخترش می‌آید. در این قسمت گفته‌ای مشهوری در میان هزاره‌ها نیز است که می‌گوید: دختر، آدم را با هر خوک بیخ و بغل (کوه و صحرا) آشنا می‌کند. خانه پر از ننگ می‌شود؛ از آن پس، بر هیچ کسی اعتماد مکن؛ ممکن است با دختری رابطه داشته باشی یا خواستگار او باشی؛ هرگاه دختری به جای پسر به دنیا بیاید، اگر شاه هم باشی روزگارت سیاه است و بخت برگشته است. در نتیجه، بهترین مکان برای دختر، همان گور است.

تفاوتی که در نگاه مولوی و سنایی نسبت به زن وجود دارد این است که نگاه مولوی، اگزستانسیال و وجودی است. زن را به‌عنوان یک جنسیت بررسی می‌کند. جدا از این که همسر است؛ خواهر است؛ دختر است یا مادر. اما سنایی، زن را در پیوند به صفات خواهربودن و فرزند دختربودن نكوهش می‌کند. سنایی در همین ابیات و ادامه‌ی آن، با جزئیات نحوه‌ی خواستگاری، دادن گله یا شیربها و شخصیت داماد را توصیف می‌کند و مجموعه‌ای این موارد را ناپسند می‌داند و مزاحمتی برای مرد. در این‌جا سنایی، تبیین‌کننده‌ی مناسبات حاکم بر روابط اجتماعی است و سنت حاکم بر خانواده‌ها را تشریح می‌کند.

زن در منطق‌الطیر عطار، تقریباً غایب است. به جز در داستان عاشقانه‌ی شیخ صنعان که در آن‌جا دل‌دادگی شیخ به دختر ترسا، در گرو تغییر ایمان است و عشق کاملاً تحت‌الشعاع ایمان دینی قرار دارد. گویا عاشقی، بهانه‌ای است برای محک‌زدن ایمان دینی دو طرف. در غیر آن، به زن چندان پرداخته نشده است.

ناچیزی دانته در برابر دو طبقه‌ی آخر بهشت (فلک‌الافلاک و عرش الهی)، او را دچار کلیشه‌کاری می‌کند و با تکرار نارسایی زبان، در انتقال تجربه‌های روحانی و شهودی، تلاش می‌کند تا کاستی‌های خود را در انتقال تجارب معنوی این تفرج، توجیه کند: «از این‌جا دیگر بیان من، حتا در بازگویی آنچه به یاد دارم؛ از سخنان کودکی که هنوز پستان می‌مکد نارساتر است.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود سی و سوم: ۱۶۳۲) این نارسایی، در شرح شکوه عرش الهی هیچ چیز نیست. زیرا: «بیست شرح این سخن را منتها/پارهای گفتم بدانی پاره‌ها.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم: ۳۴۴) سخن مولوی، عین سخن دانته است. شرح شکوه دلبر پایانی ندارد. پس آنچه گفته شد؛ پاره‌ای بود از پاره‌ها یا مشتبی بود نمونه‌ی خروار. بهتر آن است که از دلبر و اسرار آن با کنایه و اشاره سخن گفت: «خوش‌تر آن باشد که سز دلبران/گفته آید در حدیث دیگران.» (همان، دفتر اول: ۱۰)

قطب‌نمای سفر دانته در بهشت، نجوم‌شناسی بطلمیوسی است. او سفرش را از زمین آغاز می‌کند تا می‌رسد به ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل، فلک ثوابت، فلک بلورین/فلک‌الافلاک و عرش الهی. ساکنان بهشت، مانند دوزخ، در طبقات معین جای دارند. سیارات در علم نجوم قدیم، هریک دارای خواص و صفاتی بوده‌اند. دانته از این باور علمی سود برده و نظر به خواص

بآتریس است. اما در مثنوی مولوی، جایگاهی برای زن وجود ندارد. زن عامل و سوسه‌ی آدم در بهشت می‌شود و با خوردن/نزدیک‌شدن به گندم، از آن‌جا اخراج می‌شود. «دام آدم خوشه‌ی گندم شده/تا وجودش خوشه‌ی مردم شده.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۱۱۵) تا این‌که این دام، سلامتی را از دل آدم می‌رباید و باعث هبوط او در زمین می‌شود. «حرص آدم چون سوی گندم فرود/از دل آدم سلیمی را ربود.» (همان، دفتر دوم: ۲۹۲)

شاید به خاطر همین حرف‌شنوی آدم، در بهشت از حوا و سرگذشت غم‌انگیز او پس از آن بوده است که مولوی در جای‌جای مثنوی با تأکید از کید زنان هشدار می‌دهد. «روح را از عرش آرد در حطیم/لاجرم کید زنان باشد عظیم/اول و آخر هبوط من ز زن/چون که بودم روح و چون گشتم بدن.» (همان، دفتر ششم: ۱۰۴۴) مگر زن باعث شد تا روح آدمی از عرش به جوار کعبه (زمین) مجبور به هبوط شود. هبوط اول و آخر انسان، از دست زن است؛ نتیجه این شد که از روح لطیف به تن کثیف تبدیل شد. با توجه به همین بن‌مایه‌ی آرکیتایپی، در جای دیگر می‌گوید: حرف زنان را نباید شنید و با زنان نباید مشوره کرد. «گفت امت مشورت با کی کنیم/انبیا گفتند با عقل امیم/گفت گر کودک در آید یا زنی/اکو ندارد رأی و عقل روشنی/گفت با او مشورت کن و آنچه گفت/تو خلاف آن کن و در راه افت.» (همان، دفتر دوم: ۲۷۳)

مولوی در این‌جا سخن خود را با آوردن واژه‌ی انبیا صورت دینی می‌دهد. می‌گوید امت خواستار آن شدند که در کارها با کی مشوره کنیم؟ انبیا گفتند با امام. باز امت می‌پرسد؛ اگر در این هنگام کودکی یا زنی از دروازه وارد شود؛ چه کنیم؟ زیرا آنان رأی‌شان قریب به صواب نیست. پاسخ می‌شود که با آنان اگر مشورت کردید؛ هر آن چیزی که گفت شما خلاف آن را عمل کنید و سپس در راه بیفتید. یعنی کار مورد نظر را برخلاف مشورت زنان و کودکان انجام دهید. به نظر می‌رسد، این سخن مولوی، متأثر از حدیثی منسوب به پیغمبر اسلام است که می‌گوید: «شاورْهُنَّ وَ خَلِفُوهُنَّ: با زنان مشورت نمایید و مخالف آن عمل کنید که رأی راست آن باشد.» (نجم رازی، ۱۳۹۱: ۵۱) گرچند این حدیث، جزء احادیث ضعیفانند؛ حدیث‌شناسان روی آن اتفاق نظر ندارند و اکثر آنان، این حدیث را از پیامبر اسلام نمی‌دانند.

زن در حدیقه‌الحقیقه‌ی سنایی در قاموس خواهر و فرزند دختر به گونه‌ی آزاردهنده نكوهش شده است. «ور ترا خواهر آورد مادر/شود از وی سیاه روی پدر.../انشناسد ز هیچ مرد گریز/نکنند خود ز مرد و زن پرهیز.../نام و ننگت به باد برده‌د او/بر سوز زود خاک برنهد او/ مرد بیگانه گردد از خانه/خانه‌ات پرشود ز بیگانه.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۴۷۶-۴۷۷) یا وقتی در مذمت دختر سخن می‌گوید: «ور بود خود نعوذبالله دخت‌اکار خام آمد و تمام نپخت/طالعت گشت بی شکی منحوس/بخت میمون تو شود منکوس/آنکه از نقش اوت عار آید/ پی دخترت خواستگار آید/خان و مان تو پر ز عار شود/خانه از بهر وی حصار شود/برکس ایمن مباحش زان پس تو/اکه نیابی امین برو کس تو.../اکنکه را دختر است جای پسر/اگرچه شاهست هست بد اختر.../هر که را دختر است خاصه فلاد/بهرتر از گور نبودش داماد.» (همان: ۴۷۷-۴۷۸)

سنایی در بیت‌های فوق، نوعیت رفتار خانواده با خواهر و فرزند دختر را توضیح می‌دهد و با توضیح این مناسبات، به‌عنوان دانایی

سیارات، بهشتیان را طبقه‌بندی کرده است. مثلا، زهره خنیاگر فلک است. در بهشت دانته، عاشقان و نظربازان مسیحی در زهره ساکن‌اند. یکی از ساکنان زهره، زنی است به نام کونتسا که در زمین سه شوهر و تعداد نامحدود معشوق داشته است. شخص دیگر، شاعر تروبادوری -شاعران دوره‌گردی بودند که در قرون وسطا خیلی شهرت داشتند- به نام فولکه است که در دنیا به دربار اغلب شاهان اروپایی رفت و آمد داشته و در سال ۱۲۳۱ میلادی وفات کرده است. این شاعر در دنیا، به زنان شوهردار، بی‌شوهر، دختران، بیوه‌زنان، زنان اشرافی و عامی چشم می‌دوخته است. دانته او را این گونه می‌یابد: «و آن روح پرسرور دیگر که فرّ و جلالتش را دریافته بود؛ چون یاقوتی که خورشید بر آن تابد در برابر دیده‌ام تابید.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود نهم: ۱۲۴۲) زنی دیگر، فاحشه‌ای است که در تورات و انجیل نیز از او یاد شده است.

خورشید از جمله در تمدن بین‌النهرین، به اشکال گوناگون توصیف شده است و ویژگی‌هایی مظهر درخشانی، خدای حقیقت، دشمن تاریکی، دشمن بیماری و دشمن جنگ پنداشته شده است. همچنان، دارایی نیروی فوق انسانی است. در کمدی الهی نیز، فقهپان و الهی‌دانان مسیحی در سیاره‌ی خورشید ساکن‌اند و در رأس آنان سن‌توماس آکوئیناس که در قرن سیزدهم میلادی می‌زیست قرار دارد. (سرود هشتم) جنگ‌جویان مسیحی، در سیاره‌ی مریخ ساکن‌اند. (سرود چهاردهم) چون مریخ پاسبان فلک است.

سنایی هم وقتی بهرام‌شاه را به ترتیب بروج دوازده‌گانه توصیف می‌کند؛ به همان ویژگی‌هایی اشاره دارد که منجمان و اخترشناسان قدیم، برای ستارگان قابل بوده‌اند و باور داشتند که زندگی آدمها در زمین از این ویژگی‌ها مستقیما متأثر است: «زخمه بستان ز پنجه‌ی ناهید/ تاج بر نه به تارک خورشید/ تیغ بیرون کن از کف بهرام/ تندی او به تیغ او کن رام.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۴۲۶) قدما باور داشتند که ناهید یا زهره خنیاگر فلک است. سنایی می‌گوید: ساز و نوازندگی را از جنگ ناهید بگیر. خورشید قدرت تاج‌بخشی و فره‌بخشی را داراست. تو آنچنان قدرت داری که خورشید تاج‌بخش را تاج ببخش. مطابق باور آن زمان، بهرام یا مریخ پاسبان فلک است. تیغی بردست و لباس رزم درتن، همیشه آماده‌ی دفاع ایستاده است. تو (ممدوح) تیغ را از کف پاسبان فلک بیرون کن و با همان تیغ، او را سر جایش بنشان.

مولوی نیز در جایی، به کیفیت زهره و مریخ، مطابق به هیأت بطلمیوسی اشاره می‌کند: «طالعش گر زهره باشد در طرب/ امیل کلی دارد و عشق و طلب‌آور بود مریخی خون ریز/ خواجنگ و بهتان و خصومت جوید او.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۳۶) پس استفاده از علم نجوم و اخترشناسی زمان، بین هر سه شاعر صفت مشترک است.

شاه-سلطان ستایی

ارواح امپراتوران روم و شاهان مسیحی در سیاره‌ی مشتری ساکن‌اند. دانته با توصیف این ارواح، این گونه شاه‌ستایی می‌کند: «کنون وی می‌داند که چسان، آسمان، دل به شاهی دادگستر می‌بندد و با درخشندگی فرّ و جلال خویش، دیگران را نیز از این شناسایی برخوردار می‌کند.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود بیست و هشتم: ۱۴۱۳)

شاه‌ستایی، در بینش صوفیانه‌ی سنایی، عطار و مولوی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. مولوی در حکایتی می‌آورد که پادشاهی بر سر یکی از ندیمانش قهر می‌کند؛ جلاد را امر می‌کند تا آن ندیم را گردن بزند. یکی از مقربان شاه از آن ندیم شفاعت می‌کند و شاه او را می‌بخشد. ندیم بخشیده‌شده به‌جای تشکر از آن مرد، بر او غضب می‌کند که چرا او را شفاعت کرد. دیگران، ندیم را ملامت می‌کنند که به‌جای قدردانی چرا مذمت می‌کنی؟ ندیم می‌گوید: زخم شاه رحمت است: «گفت بهر شاه مبزول است جان/ او چرا آید شفیع اندر میان.../ من نخواهم رحمتی جز زخم شاه/ من نخواهم غیر آن شه را پناه/ غیر شه را بهر آن لا کرده‌ام/ که به‌سوی شه تولا کرده‌ام/ اگر ببرد او به قهر خود سرم/ شاه بخشد شصت جان دیگرم.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ۶۸۴-۶۸۵)

جان از برای فداکردن در راه شاه آفریده شده است. پس شفاعت‌خواه چه کاره است که در میان جان و جانان بی‌موقع ظاهر می‌شود؟ برای من قربانی، زخم تیغ شاه رحمت است و هیچ پناه‌گاهی غیر از شاه نمی‌خواهم. یعنی قاتل، منجی‌ام است. غیر از شاه، هر چه و هر که هست، در نظرم منتفی است. اگر شاه به قهر سرم را از تن جدا کند، ایمان دارم، شصت جان دیگر برابم می‌بخشد. زیرا این بانگ از سر قهر، ریشه در مهرورزی شاه دارد: «گر زند بانگی ز قهر او بر رمه/ دان ز مهر است آن که دارد بر همه.» (همان، دفتر سوم: ۵۲۲)

این نگرش را اگر از بستر صوفیانه بیرون آوریم و در میان جامعه تسری دهیم؛ می‌بینیم تفکر مسلط در جامعه، بین حاکم و رعیت، همین باور بندگی پرور است. در جهان‌بینی صوفیانه، پرسش از شیخ خیریت است: «شیخ را که پیشوا و رهبر است/ اگر مریدی امتحان کرد او خر است.» (همان، دفتر چهارم: ۵۷۳) وقتی این پارادایم صوفیانه را در زندگی اجتماعی تعمیم دهیم، تبدیل می‌شود به این دستورالعمل که پرسش از شاه، مستوجب عقوبت است.

سنایی در حدیقه‌الحقیقه، بابی را اختصاص داده است برای توصیف شاه به‌عنوان یک مدلول و بهرام‌شاه به‌عنوان یک ممدوح مشخص. این فصل، این گونه آغاز می‌شود: «ای سنایی به گرد رضوان پوی/ در آن از ثنای سلطان جوی.../ اکان که گوید به مدح او سخنی/ چون صدف پرگهر کند دهنی.../ ابر درش گر کسی مقام کند/ عقل کلی بر او سلام کند.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۳۶۵) بنیان‌گذار تصوف شاعرانه که جز خدا به هیچ کسی تمکین نمی‌کند؛ وقتی بهرام‌شاه را مدح می‌کند می‌گوید: اگر هوای بهشت رفتن در سر داری، دروازه‌ی ورودی آن را از ثنای سلطان جست‌وجو کن. جستن دروازه‌ی بهشت از سنای سلطان، قیدی است که جستن دروازه‌ی بهشت را در نزد کسانی غیر از سلطان، منتفی می‌کند. هرکسی اگر کلمه‌ای در توصیف شاه بگوید؛ دهان او مانند صدف، پر از گوهر می‌شود. سنایی وقتی عقل را توصیف می‌کند و مراد او از عقل، عقل کل است نه عاقل جزئی یا تکنیک‌ساز و فلسفه‌اندیش؛ این گونه سخن می‌زند:

«هرچه در زیر چرخ نیک و بدند/ خوشه‌چینان خرمن خردند.../ عقل سلطان قادر خوش خوست/ آنکه سایه‌ی خدایش گویند اوست.» (همان: ۲۰۷-۲۰۹) اما وقتی شاه را ستایش می‌کند می‌گوید: اگر کسی حاجب دروازه‌ی شاه شود یا در دهن دروازه‌ی شاه مقیم شود؛ به مقامی می‌رسد که عقل کلی بر او سلام کند. همان عقل کلی که در دو بیت فوق، از آن به‌عنوان سلطان توانایی خوش‌خو یاد می‌کند و سایه‌ی خدا در زمین می‌پندارد!

آنان، بُعد اعتقادی دارند و اگر آن بُعد اعتقادی را در نظر نگیریم، خصوصیت اسطوره‌ای به خود می‌گیرد که آن زمان، میتولوژی خودش را می‌طلبد.

مثلا در منطق الطیر عطار، به‌عنوان یک سیر و سلوک عارفانه، نه شخصیت‌ها واقعی‌اند و نه مسیر تکامل. بلکه مرغان به گونه‌ی تمثیلی در یک جهان غیرواقعی و فضای میتافیزیکی، مسیر کمال را می‌پیمایند. در همین منطق الطیر، در حدود سیزده حکایت هست که قهرمانان آن، دیوانگان‌اند و عطار از زبان این مجانبین، گذرابودن و بی‌اهمیت‌بودن جهان را تفسیر و روایت می‌کند. جدای از آن، در کلیت جهان‌بینی عطار، دنیا نجس است: «هست دنیا چون نجاست سربه سر/ خلق می‌میرند در وی دربه‌در/ صد هزاران خلق همچون کرم زرد/ از می‌میرند در دنیا به درد/ ما اگر آخر درین میریم خوار/ به که در عین نجاست زار زار...» (عطار، ۱۳۹۳: ۳۰۹)

وقتی دنیا سراسر نجاست باشد؛ کار در چنین مکانی نیز بیکاری و بی‌پهودگی است: «کار دنیا چیست؟ بیکاری همه/ چیست بیکاری؟ گرفتاری همه/ هست دنیا آتشی افروخته/ هر زمان خلقی دگر را سوخته/ چون شود این آتش سوزنده تیز/ شیرمردی، گر ازو گیری گریز.» (همان: ۳۲۴) دنیاداری، بیکاری است و بیکاری همان گرفتاری. دنیا، جهنمی پر از آتش هست که هر زمان خلقی را می‌سوزاند. پس در چنین وضعیتی، شیرمرد آن کس است که از چنین وضعیت نکبت‌بار فرار کند.

اما سیر عارفانه‌ی دانته، در سیاراتی است که وجود خارجی دارند و حقیقت علمی زمانش است. به تعبیری، دانته در تجربه‌ی عرفانی خود، از علم سود می‌برد. همچنان چهره‌ها، تاریخی‌اند و قدرت‌مندان مسیحی‌شده، از روم گرفته تا فرانسه، مجارستان و سراسر اروپا در بهشت حضور دارند و طبقات بهشت نیز، همین سیارات واقعی‌اند. گرچند که در پهلوی آن، از نام‌ها و مفاهیم اساطیر یونانی و دین مسیحی نیز استفاده کرده است.

پرسش این است که چرا در آثار عرفانی ما چهره‌ها و مکان‌های واقعی وجود ندارند و یا خیلی کم وجود دارند؟ همچنان اگر شاعری، مانند دانته در ادبیات فارسی، می‌آمد و گزارشی از جهان مردگان برای ما می‌داد، در این تجربه‌ی شهودی، ارواح خلفای اموی، خلفای عباسی، سلاطین غزنوی و سلجوقی، شاهان صفوی، پادشاهان سدوزایی و محمدزایی و در چهل سال پسین، ارواح رهبران جهادی فوت‌شده در کجا ساکن می‌بودند؟ چالش برانگیزتر از همه، روح ملاعمر، اسامه‌بن‌لادن و ابوبکر بغدادی در کجا ساکن می‌بود؟ بهشت یا دوزخ؟ گرچند شاعران و صوفیان مداح، از مورد لطف قرارگرفتن ممدوحانش، توسط پیشوایان دین در زندگی آن‌ها سخن گفته‌اند، اما همین مداحان، پس از مرگ همین شاهان دارای موهبت و یا حتا در زندگی‌شان، وقتی از آن‌ها روی‌گردان شده‌اند، با موهن‌آمیزترین تعبیرها، ممدوحان خود را نکوهش کرده‌اند و از طرفی، این تجربه‌ی عارفانه هم به‌حساب نمی‌آید.

اگر بگذریم از مدح‌های شاعران درباری، بودند بعضی از متصوفان که بعضی از سلاطین را مدح صوفیانه کرده‌اند. یکی از این صوفیان، امام اسماعیل حق‌گوی، صوفی معاصر با سلطان سنجر سلجوقی بوده است. ظهیری سمرقندی در کتاب اغراض‌السیاسه، مرتبه‌ی این صوفی را چنین توصیف می‌کند: «در آن تاریخ، خواجه‌ی امام اجل زاهد عبدالحق، شرف‌الزهاد و عین‌العباد اسماعیل حق‌گوی که صدیق ثانی بود در نزاهت نفس.» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۴: ۹۸)

عطار نیز در چندین جایی از منطق الطیر، با آوردن حکایاتی از سلطان محمود، از زبان شخصیت‌های حکایت، سلطان را به گونه‌ی اغراق‌آمیز ستایش می‌کند. سرسپردگی به شاه، در سنخ‌شناسی نوعیت قدرت سیاسی کمک شایان می‌کند.

غیرمنطقی است اگر انتظار داشته باشیم که چرا دانته، سنایی، عطار و مولوی به جای پادشاه، رئیس‌جمهور یا صدر اعظم را تمجید نکرده است و یا به‌عنوان یک دالّ نمادین، از آن استفاده نکرده است. چون در عصر آنان، در هرم قدرت شاه و یا سلطان قرار داشت و ذهن انسان قرون وسطایی با آن خوگیر شده بود. ولی چیزی که مهم است، این نکته است که در یک نگاه تطبیقی، ما پارادایم‌های مشترک را در دو فرهنگ و زبان متفاوت به خوبی مشاهده می‌کنیم. منتها غرب از این پارادایم‌های قرون وسطایی یا پیشامدرن با موفقیت عبور کرد؛ اما، ما هنوز در آن غوطه‌ور هستیم و آن الگوهای تعمیم‌ناشونده و شکست‌خورده را در یک تلاش مذبحانه کوشش می‌کنیم به‌عنوان راه حل معضلات جهان مدرن، چه در ساحت فردی و چه در عرصه‌ی اجتماعی پیشنهاد کنیم. به الگوی شاه-سلطان در ادبیات فارسی، در جای دیگر (سرگذشت زبان در بارگاه یک سلطان، نشرشده در ویژه‌نامه جاده‌ی ابریشم با عنوان: غزنین شهر شاه‌نامه)، از همین قلم، مفصل‌تر پرداخته شده است.

واقعیت‌گریزی

هنر و ادبیات، عرصه‌ی خیال‌پردازی است. اما این خیال‌پردازی، در خلای واقعیت‌ها امکان پرگشودن ندارد. از طرفی، متون مورد نظر در این نوشتار، پیش از آن‌که ادبی و تخیلی باشند، عرصه‌ی اندیشه‌ورزی و تعیین نسبت با مفاهیمی چون عقل، زن، جایگاه انسان در این جهان و پس از مرگ، نظر به اعتقادات دینی‌اش است. یا به عبارتی، نگاه هستی‌شناسانه به موضوع دارد تا زیبایی‌شناسانه. سنایی، عطار و مولوی، در این سه متن مورد نظر، از زن استفاده‌ی ادبی نکرده است؛ بلکه نگاه هر سه به زن اگزیستانسیال و وجودی است؛ همچنان در قبال بقیه مفاهیم. رویکرد، معرفت‌شناختی است نه ادبی. ولی جهان درون‌متنی آثار این سه شاعر با جهان درون‌متنی کمدی الهی، واقعیت‌گریزی و انتزاعی است. در نگاه تطبیقی، این واقعیت‌گریزی، قابل تأمل است.

دانته در بهشت، ارواح امپراتوران روم، لوبی‌های فرانسه، شاهان اسپانیا، انگلستان، مجارستان و در کل، اروپا را می‌بیند و در مجموع، شخصیت‌های بهشتی دانته، قریب به اتفاق تاریخی و واقعی‌اند، نه اسطوره‌ای و ذهنی. ما عین چیز را در کتاب شهریار ماکیاولی نیز می‌بینیم. ماکیاولی در این کتاب، وقتی از شهریارانی که موفق بوده‌اند و قابلیت الگوبرداری را دارند یا شهریارانی ناکام بوده‌اند و آیینی عبرت‌اند، نام می‌گیرد. همه‌ی این حاکمان، چهره‌های واقعی تاریخ‌اند. زیرا ماکیاولی، در پی آرمان‌سازی برای قدرت در رویابینی‌های آینده نیست، بلکه راه‌هایی رفته را گزارش می‌دهد و از بین آن‌ها بهترینان را برای شهریاران آینده معرفی می‌کند. میتود مشهوره در شهریار، توصیه‌ای-اخلاقی نیست؛ در عوض، تاریخی-توضیحی است. اما بر عکس آن، در آثار عرفانی و حتا حکمی زبان فارسی، شخصیت‌ها و مثال‌ها، بیشتر ذهنی و غیرتاریخی‌اند. چه در گلستان سعدی به‌عنوان یک کتاب حکمی و پندنامه و چه در آثار تصوفی. البته جدا از شخصیت‌های دینی که

همین «شرف‌الزهد صدیق ثانی»، بنا به روایت ظهیری سمرقندی، شبی از شب‌های ماه رمضان، در خواب می‌بیند که در صحرایی، زمین آن از زره، نباتات از زعفران، سنگ‌ریزه‌هایش از مروارید، با انبوهی از درختان و پر از انواع گل‌ها، منبری مزین به در و گوهر، پیامبر اسلام بر بالای آن نشسته، یاران و خلفا دور بر او حاضر. ارواح انبیا و ملائکه‌های روحانی صف‌اندر صف ایستاده‌اند.

در چنین مجلس باشکوهی، پیامبر زبان به سخن می‌گشاید: «ای سایه پروردگار، ای مغیث دین و دولت و ای نصیر ملک و ملت؛ ای قاصع فجار و ای قانع کفار، ای شاه شاهان و ای ختم پادشاهان... بر عادت حمید باش و به تقویت عدل و فضل کوش که خدای تعالی حافظ و نگهدار توست.» خواجه اسماعیل در شگفت می‌ماند که پیامبر این‌گونه کی را تمجید می‌کند و مستوجب این حسنات کی است؟ پیامبر رو به ابوبکر و عمر می‌کند و می‌گوید: «اسماعیل را بگویند تا آنچه بر لفظ ما رفت؛ با سلطان اسلام، سنجر بن ملک‌شاه بگویند و سلام ما برساند.» (همان: ۹۸-۹۹)

این‌گونه مدح‌ها، جلوه‌های از رویکرد مدح صوفیانه است. اما به هیچ‌عنوان آن عمق و پیام تجربیات ذهنی دانته را ندارد. از طرفی، روشن است که امام اسماعیل حق‌گوی، این خواب را به‌خاطر دریافت صله از سلطان سنجر دیده بود. به هر صورت، در ادبیات ما، جایگاه تجربه‌ی شهودی، از دنیای پس از مرگ قدرت‌مندان خالی است.

گرچند حجم بزرگی از ادبیات ما را مدح شاهان و سلاطین تشکیل می‌دهند. ولی این ستایش‌ها مال این‌جهان است و زمانی که ممدوحان زنده بوده‌اند. چه خوب بود، اگر شاعری، ذوق هنری‌اش را در راستایی به تصویرکشیدن دنیای پس از مرگ این سلاطین به‌کار می‌برد. تا ما شاهد چگونگی زیستن زمامداران در آن جهان نیز می‌بودیم.

شاعران مداح، مدح شاهان را در این جهان، بدون استثنا رنگ‌وبوی دینی داده‌اند و بارها در این راستا ترک ادب شرعی کرده‌اند. یعنی ممدوح خود را بالاتر از پیامبران، امامان و خلفا قرار داده و گاه به ممدوح، صفات خدایی قایل شده‌اند. طرفه بود اگر، این قریحه‌های هنری، نقبی می‌زد به زندگی پس از مرگ این حریفان پیشوایان دینی که آیا در آن جهان ارواح آنان نیز، محشور با پیامبران و خلفا هستند یا نه؟ این یک خلا در ادبیات ستایش‌گری ماست. اگر این اتفاق می‌افتاد، نسبت ادبیات ستایش‌گرانه با ممدوحان، در جهان پس از مرگ نیز روشن می‌شد. روشن‌شدن آن، در میزان وفاداری ستایش‌گران نسبت به ممدوحانش کمک می‌کرد. چون ستایش فوت‌شدگان، سودی ندارد جز ضرر. آن‌گونه که دانته در دوزخ، روح چند پاپ را می‌بیند و ولتر تعجب می‌کند که چطور این اتفاق در قرون وسطا افتاده است.

شاید یکی از علت‌ها این باشد که بهشت در بینش اساطیری ملل گذشته به‌اندازه‌ی دوزخ وضاحت نداشت و دانته با استفاده از نجوم بطلمیوسی، خواست تا یک ابتکار به خرج دهد: «در نزد برخی از ملل قدیم، مانند آشوریان و کلدانیان و فنیقیان و تا حد زیادی نیز یونانیان و رومیان و در نزد سلت‌ها و تا اندازه‌ای اسلاوها، جز دنیای دوزخی، دنیایی بعد از مرگ، نمی‌توان یافت.» (دانته، ۱۳۷۸، پانویسی: ۱۰۴۹) یا: «حتا در آیین یهود و در تورات نیز، اشاره‌ی مشخصی به بهشت و قرارگاه جاودانی ارواح آمرزیده نمی‌توان یافت.» (همان، پانویسی: ۱۰۴۹)

باز این نکته در ذهن آدم همچنان به‌عنوان پرسش باقی می‌ماند که عارفان ما، هم امکان استفاده از علم نجوم معاصر خودشان را در اختیار داشتند. همچنان، به موهبت اسلام، تصویر بهشت و جهنم نیز روشن بود. شاید، این همان تفاوت انسان غربی با انسان شرقی در نحوه‌ی معرفت‌شناسی و برخورد با قدرت باشد.

داوری خردستیزانه و غیرستیزانه

کمدی الهی، یک نوع داوری خردستیزانه و غیرستیزانه، از طرف انسان دانای قرون وسطایی است. یا به تعبیر دیگر، این کتاب معجونی از خرد و هنر دینی است که دانته با پشتوانه‌ی جهان‌بینی مسیحیت کاتولیک، در مقام یک سالک، جایگاه آدم‌ها را در زندگی پس از مرگ، مشخص کرده است. این سفرنامه‌ی دانته، روایت سقوط به وادی عقل (دوزخ) است؛ چون فیلسوفان علوم تجربی و عقلی در دوزخ ساکن‌اند و عروج به وادی‌ای که به گفته‌ی مولوی بیشتر ساکنان آن ابله‌اند: «اکثر اهل‌الجنه البله ای پدر/بهر این گفتست سلطان بشر.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ۶۱۸) مولوی در این بیت، سخن خود را صیغه‌ی دینی می‌دهد. چون منظور از سلطان بشر، پیغمبر است.

دانته می‌گوید ترحم بر گناه‌کاران خود گناه است: «زیرا تبه‌کارتر از آن کس کیست که چون خدا قضاوت خود را کرده باشد؛ با گناه‌کار از در همدردی در آید؟» (سرود بیستم دوزخ) حتا کودکان، زنان و مردانی که گناهی نکرده‌اند و حسناتی نیز انجام داده‌اند؛ اما مسیحی از دنیا نرفته‌اند؛ اکنون در دوزخ‌اند. (سرود چهارم دوزخ) اما جای چون و چرا در کار نیست. زیرا خداوند «مقتدرانه در آسمان و در روی زمین و در جهان شر (دوزخ) هنرنمایی می‌کند و احکام قدرت قاهره‌اش چه عادلانه صادر می‌شود.» (سرود نوزدهم دوزخ)

ویژگی دیگر این داوری، غیرستیزی است. این غیرستیزی، زمانی با خردستیزی معجون می‌شود که محکومان، هم در شکل دوزخی‌پنداشتن افراد تبارز یافته و هم به گونه‌ی دوزخی‌بودن دانایی‌هایی تراویده از تأملات خرداندیشانه. به این تکه از سرود دوزخ توجه کنیم: «و چون اندکی بالاتر نگریستم، استاد جمله‌ی دانایان (ارسطو) را دیدم که در جمع فیلسوفان نشسته بود... و سقراط و افلاطون را دیدم که از دیگران به وی نزدیک‌تر بودند. ذموقرات/دموکراتس (فیلسوف قرن پنجم پیش از میلاد) را که وی دنیا در نظرش زاده‌ی تصادف است و دیوجانوس و آناسکافوراس و تالس، امپیدوکلس و اریقلیتوس و زنون را دیدم و آن سنده‌کا (فیلسوف و شاعر لاتین، مرئی نرون، امپراتور روم بود و به دست نرون کشته شد) را که عالم علم اخلاق بود و اقلیدس هندسه‌دان را و بطلمیوس و بقرات و ابن سینا و جالیونوس و ابن رشد، صاحب تفسیر بزرگ.» (دانته، ۱۳۷۸، سرود چهارم دوزخ: ۱۲۳-۱۳۵)

در دوزخ دانته نه‌تنها فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی‌اند بلکه شاعران غیرمسیحی نیز ساکن‌اند: «وی اومیرو/همر شاعر رفعت‌جاه است و آن دیگری که می‌آید اوارتسیو/هوراسیوس هجاگو و سومی اوویدیو/اوویدیوس و آخری لوکانو است.» (همان، سرود چهارم دوزخ: ۱۲۸)

در مثنوی نیز ابیاتی وجود دارد که به‌شدت غیرستیزانه است و در قالب نگرش صوفیانه فرمان مَثله کردن هرکسی را که مانند مولوی یا گروه صوفیان نمی‌اندیشند یا عمل نمی‌کنند صادر می‌کند: «حلق کاو نبود سزای آن شراب‌ان بریده په به شمشیر و ضراب/

(اشاره به سوفسطائیان یونانی) «همان، سرود یازدهم بهشت: ۱۲۶۷) نکوهش «قیاس‌های استدلالی» در سخن دانت، مگر در زبان مولوی جاری نیست: «پای استدلالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی‌تمکین بود.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۹۶)

مولوی در جای دیگر با جزئیات، علوم هندسه، طب و فلسفه را مورد تمسخر قرار می‌دهد: «خرده‌کاری‌های علم هندسه/ یا نجوم و علم طب و فلسفه/ که تعلق با همین دنیاست/ ره به هفتم آسمان برنیستش/ این همه علم، بنای آخور است/ که عماد بود گاو و اشتر است/ بهر استقبای حیوان چند روز/ نام آن کردند این گیجان رموز.» (همان، دفتر چهارم: ۶۲۲)

در نظر مولوی، علوم فوق‌الذکر پله‌هایی به‌سوی آسمان نیست. زیرا تعلق به این دنیا دارد. پس دنیا کشت‌گاه آخرت بوده نمی‌تواند. این علوم، وسیله‌ی ساختن آخور برای حیوانات است. برای بقای حیوانات، طب، هندسه و فلسفه تقلا می‌کند. فلاسفه، هندسه‌دانان و طبیبان از سر گیجی، نام آن را گذاشته‌اند: رموز.

سنایی هم، به این باور است که خرد از بهر آب و نان نیست. «خرد از بهر آب و نان نبود/ هم‌ره حج نگاهبان نبود.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۲۸) علم در نظر سنایی علم نظری و علم دینی است. علوم تجربی، عمل را همراه دارد و می‌شود همان از پی آب و نان دویند: «از عمل مرد علم باشد دور/ مثل این مهندس و مژدور.» (همان: ۲۲۶) در این‌جا، علم عملی مساوی است به‌مددوری کردن. اما علم دین، نردبان صعود است. «علم دین بام گلشن جانست/ نردبان عقل و حس انسانست.» (همان: ۲۲۶) یا سنایی در این بیت، مسیر و غایت علم را مشخص می‌کند: «علم سوی در اله برده/ سوی مال و نفس و جاه برد.» (همان: ۲۲۳)

ابیات فوق، مشت نمونه‌ی خروار است از تفکر غیرسنایی و خردسنایی. گرچند سنایی در حدیقه، بایی را به عقل اختصاص داده است و از عقل تمجید زیاد می‌کند، اما منظور سنایی از آن عقل، عقل تکنیک‌ساز و عقلی نیست که علوم جهان مدرن، محصول اندیشیدن و جست‌وجوگری آن باشد. منظور سنایی همان عقل کلی است. کارکرد عقل کلی، مساوی است با عشق و غایت هر دو معرفت دینی است. سنایی گاه از چنین عقلی، به نام عقل دین یاد می‌کند: «در گذر زین کیاست او باش/ عقل دین جو و پس رو او باش/ عقل دین مر تو را نکو یاری‌ست/ اگر بیایی نه سرسی کاری‌ست/ عقل دین مرتزا جو تیر کند/ بر همه آفریده میر کند/ عقل دین جز هدا عطا نکند/ تا نبردت به حق رها نکند.» (همان: ۲۱۴)

امر می‌کند که از کیاست‌طلبی اوباش (دنیاطلبان) دوری کن. خرد دینی را جست‌وجو کن و به دنبال او راه برو. خرد دینی، برایت یار نیکو است و اگر به دست آوری، این موفقیت سراسری نیست. عقل دین، سرعتت را در مسیر حقیقت‌یابی خارق‌العاده می‌کند و تو را سرور و امیر همگان می‌سازد. اما این عقل، به هر کسی عطا نمی‌شود؛ بلکه برای هدایت‌شدگان عطا می‌شود و اگر عطا شد، تا تو را به حق نرساند، در نیمه‌ی راه رهایت نمی‌کند.

داوری خردسنیانه و غیرسنیانه

سنایی در جای دیگر حدیقه، کارکرد عقل را با جزئیات برمی‌شمارد. خردی که «آب ریز و نان طلب است»؛ عقلی که سرمای زمستان را از روی نیاز بند می‌کند و محل زیست را گرم می‌کند؛ آن‌که فریب‌کار و غماز است؛ «آن‌که از سنگ شیشه پردازد»؛ یعنی

دیده کاو نبود ز وصلش در فره/ آن چنان دیده سپید و کور به/ گوش کان نبود سزای راز او/ برکنش که نبود آن برسر نکو/ اندر آن دستی که نبود آن نصاب/ آن شکسته به به ساطور قصاب/ آن چنان پایی که از رفتار او/ جان نیبوند به نرگس زار او/ آن چنان پا در حدید او/ لایر است/ کان چنان پا عاقبت درد سر است.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر ششم: ۱۱۰۳)

این بیت‌ها به صراحت دگم‌اندیشی و ستیز با دیگراندیشی را نشان می‌دهد. هر کسی مثل من صوفی، من سیاست‌مدار، من فقیه، من متکلم... نیندیشد، مجازات فوق‌بالایش جاری باد. مولوی در این ابیات، با نبوغ منحصر به فرد خود، حواس آدمی را در کنار هم تنظیم می‌کند و سپس می‌گوید، اگر خلاف آنچه من می‌پسندم، کسی بپسندد، گردنش بریده باد، چشمش کور باد، گوشش کنده باد، دستش شکسته باد و پایش با «حدید او لایر است.» این ابیات، چشم‌انداز کلی تفکر مولوی را از جهتی تشکیل می‌دهد.

وقتی فرهنگ جامعه، خودکامه‌خو و استبدادپرور بود؛ بازتاب آن تنها در ساحت سیاست و فقه محدود نمی‌ماند؛ بل، همه ساحت اندیشیدن را فرا می‌گیرد و با پیداکردن کوچک‌ترین منفذی فوران می‌کند. این سخن مولوی، سخن فردی نیست، بلکه تبیین سرشت جمعی است. امتناع از گفت‌وگو، تنها در اقلیم سیاست مطرح نیست. در هر جایی که هر کسی توان سخن‌گفتن پیداکرد و جایگاه مراد و پیشوا را احراز کرد؛ برای مخالفان فکری خود، مجازات مرگ صادر می‌کند.

در چنین فضایی، شاخص خودی و غیرخودی، دین است. سنایی انسانی را که از دین او نیست، پست‌تر از ابلیس می‌داند و خر خطاب می‌کند. «قدر دین تو دیو به داند/ که دهد عشو، دینت بستاند/ تو ز ابلیس کمتری ای خر/ ز آنکه تو دین فروشی او دین خر.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۲۸-۲۲۹) دیو (ابلیس) از تو بهتر است؛ چون ارزش دین تو را می‌داند. به تو عشو می‌فروشد و دین تو را می‌ستاند. تو کم‌تر از ابلیسی ای خر! چون تو دین‌فروشی و او دین خر.

راه‌نما و آموزگار، در هر رشته‌ای و در هر بخشی زندگی لازم است. اما چون و چرا کردن در برابر راه‌نما، جرم نیست. اصلاً پرسیدن و شک‌کردن در برابر سخنان راه‌نما، جزء آموختن است و بدون آن، آموختن ممکن نیست. اما در تفکر برخاسته از فرهنگ دگم‌اندیشانه، پرسیدن از شیخ خیریت است: «شیخ را که پیشوا و رهبر است/ اگر مریدی امتحان کرد او خر است.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ۵۷۳)

دانت در سرود چهارم دوزخ، جمله‌ای نمادینی دارد. به باور اکثر دانت‌شناسان، منظور او در این سرود از «کاخ منیع»، فلسفه است و «هفت‌حصار»، هفت رشته‌ی علوم عقلی و هفت رشته‌ی هنرهای زیبا است. این رشته‌ها در دوزخ معذب است. «به پای کاخی منیع رسیدیم که هفت حصار بلند بر گرداگرد خود داشت و جوی‌باری زیبا حلقه‌وار در حراست خویشش گرفته بود.» (دانت، ۱۳۷۸، سرود چهارم دوزخ: ۱۳۱-۱۳۲) یا در این جمله که به‌صورت واضح به نکوهش خرد و علوم عقلی می‌پردازد: «ای تلاش نابخردانه‌ی آدمیان، این قیاس‌های استدلالی که بال‌های تو را به جانب زمین به پرواز می‌آورد؛ چقدر ناقص و ناراست است. یکی همت به علم حقوق گماشته بود و یکی به کلمات قصار و یکی دیگر به شغل روحانی (کسانی که علم دین را وسیله‌ی ارتزاق قرار می‌دهد)، یکی در اندیشه‌ی حکومت از راه زور بود و دیگری از راه سفسطه.

از سنگ شیشه بسازد. تکنیکها و ابزارسازیهای دیگر را نیز برمی‌شمارد. سپس می‌گوید از این نوع کارها در جهان بی‌شمار است که حسابش نتوان کرد. آن‌گاه، ماهیت چنین عقلی را معرفی می‌کند: «این همه عقل‌های عاریتی‌ست/کز پی جاه و مال و بدنیتی‌ست/این همه زرنمای خاک دهند/همه عطار شکل و ناک دهند.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۱۲)

چنین عقل ابزارساز و سهولت‌آور در زندگی، عقل حقیقی نیست؛ بلکه عاریتی است. چون در پی جاه و مال است. لذا، بدنیت است. این نوع عقل، به چشم انسان خاک می‌زند؛ زرنمای خاک‌ده است. تظاهر به عطاری می‌کند اما متقلب است.

یکی از بارزترین ویژگی‌های عقل و محصول آن علم، به قول کارل پوپر، ابطال‌پذیری است. در نظریه‌ی علمی، همیشه امکان خطا وجود دارد و عقل همواره توأم با اشتباه‌کاری است. بسیاری وقت‌ها، نظریات اشتباه علم، قرن‌ها علم است. تا وقتی که اشتباه‌بودن آن ثابت شود، آن زمان از رده‌ی باور علمی خارج می‌شود. معروف‌ترین نمونه‌ی آن، نظریه‌ی بطلمی‌بوسی است که زمین را ساکن و مرکز سیارات می‌پنداشت و دیگر سیارات را چرخنده به دور زمین فکر می‌کرد. این نظریه قرن‌ها به‌عنوان نظریه‌ی علمی حکومت کرد تا این‌که اشتباه بودن آن اثبات شد. اما سنایی به این باور است که عقل هرگز، خطا نمی‌کند. «عقل هرگز خطا نیندیشد/با من و تو بلا نیندیشد.» (همان: ۲۱۳)

امکان خطا را از عقل دور دانستن، در حقیقت، خرد را از دور معرفت‌شناسی دینی بیرون کردن است. آن وقت است که مبحث عقل و تمجید آن، کاملاً از حوزه‌ی مباحث عقلانی و دفاع از خرد متعارف خارج می‌شود. بلکه این نوع بحث، در جهان‌بینی متفاوت و با نگاه کاملاً وارونه به عقل اتفاق می‌افتد. خطای بزرگ و حتا خطرناک این است که تمجید سنایی از عقل را در حدیقه، به حساب دفاع از خرد متعارف حساب کنیم. حال آن‌که مبحث سنایی و مدلولات او هیچ سنخیتی با مباحث عقلانی مطرح در جهان امروز ندارد. بیشتر مباحث سنایی پیرامون عقل، مال دوران خود اوست و در همان زمان قابل طرح و فهم می‌باشد. اکثر چنین مباحثی، برای ما قابل فهم نیست و یا موضوعیت ندارد و ندانستن آن، در خردشناسی امروز، کاستی ایجاد نمی‌کند.

بحث خردگرایی در جهان امروز، رویکرد روان‌شناسانه و بیولوژیک دارد. ولی بحث عقل، عاقل، معقول، عقل کلی و عقل جزئی سنایی، در ناسازگاری با روان‌شناسی و بیولوژی است. اصولاً منبع معرفت‌شناسی سنایی با منابع معرفت‌شناسی کنونی از بنیاد متفاوت‌اند.

در حدیقه‌ی سنایی، بای پیروان عقل است. اما این عقل به هیچ عنوان آن عقلی دیگرپذیر، شکاک و منتقد نیست. همچنان عقل تکنیک‌ساز نیز نمی‌باشد. بلکه از عقل ابزارساز و دنیایی به‌شدت انتقاد شده و علمی که محصول چنین عقل است به باد انتقاد گرفته شده است: «علم کز بهر باغ و راغ بود/همچو مر دزد را چراغ بود/علم کز بهر حشمت آموزی/احوالش رنج دان و بدروزی.» (همان: ۲۲۸)

از بیت‌های فوق، استنباط می‌شود که علم مورد نظر سنایی، دانش امروزی نیست که جهان مدرن، جلوه‌ای از پیشرفت آن می‌باشد. بلکه منظور سنایی از علم، علم دین است. نمونه‌هایی از کلام سنایی در این مورد، در سطور بالا آمد. تنها علم دین است که «بام گلشن جان» بوده می‌تواند. ممکن این سخن از نگاه نظری زیبا باشد. اما

در عمل، این علم همان علم فقه، تصوف و در بدعت‌وارترین حالت که در مرز کفر و دین قدم می‌زند، علم کلام است. همان عقل کنترل‌شده، توسط علم دین که سنایی از آن، تعبیر نردبان برای عقل را به کار می‌برد. این نردبان، نه فلسفه است، نه علوم تجربی و نه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی.

منظور سنایی از عقل در حدیقه، عقل کل است. این یک مبحث پیچیده‌ی بازی زبانی‌گونه و صوفیانه است که پی‌بردن به گنه آن، به گذشتن از هفت‌خوان رستم می‌ماند. از طرفی، مباحثی مانند عقل کلی و عقل جزئی، مباحث همزمانی است و ارزش مقطعی دارد. این مباحث در آن زمان، جزء کلنجارهای مباحث نظری بوده است؛ نه یک مبحث در زمانی که در طول تاریخ قابل تعمیم باشد و امروز نیز، برای ما قابل فهم باشد و تعیین نسبت با آن، از اهمیت معرفت‌شناختی برخوردار باشد. تا ما نسبت‌مان را با آن مشخص نکنیم، گام بعدی را در راستای مطالعات معرفت‌شناختی برداشته نوتوانیم.

چیزی که در کلیت، قابل استنباط می‌تواند باشد این است که عقل کل در حدیقه، مساوی به عشق صوفیانه است؛ فقط نامش فرق می‌کند و الا کارکرد عقل کلی و عشق، در جهان‌بینی صوفیانه یکی است. کارکرد عقل کلی مساوی به عشق است و تباین آن با عقل جزئی که همان خرد تکنیک‌ساز و فلسفه‌پرور است، در جهان‌بینی صوفیانه قابل تعمیم می‌باشد. دانه نیز از «عقل کل» و «عشق نخستین» سخن می‌گوید. مولوی در جای‌جای مثنوی، از عقل کلی و عقل جزئی سخن می‌گوید. مانند سنایی، عقل کلی را مساوی به عشق می‌گیرد و ستایش می‌کند و عقل جزئی را مورد سرزنش قرار می‌دهد. «عقل جزوی عقل را بدنام کرد/کام دنیا مرد را بی‌کام کرد.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر پنجم: ۷۴۷) عقل جزئی، باعث بدنامی عقل کلی می‌شود و دنیاطلبی و به موفقیت‌های دنیایی نایل شدن، آدمی را در امر آخرت‌طلبی ناکام می‌کند.

در چنین جهان‌بینی‌ای، سود و زیان با ترازوی دینی سنجش می‌شود. از همان لحاظ، بازار سنایی نیز، بازار دینی است. اگر قرار است کسی سود یا زیانی نصیب گردد، در بازار دین اتفاق می‌افتد نه جای دیگر: «سوی بازار دین چو جستی راه‌رستی از جستی از ملامت‌گاه.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۱۶) اگر راه را به طرف بازار دین جست‌وجو کردی، آن وقت است که رستگار می‌شوی و نجات می‌یابی، به شرطی که از ملامت‌گاه (دنیاپرستی) بیرون بجهی. عطار گویا، همین سخن سنایی را تأیید می‌کند. وقتی به پرسش دنیا چیست؟ پاسخ می‌گوید: «چیست دنیا آشیان حرص و آز/مانده از فرعون وز نمرود باز/گاه قارون کرده‌ فی بگذاشته/گاه شادش به شدت داشته.» (عطار، ۱۳۹۳: ۲۲۳-۲۲۴) در نگاه عطار، ماهیت دنیا، فرعون‌ی، نمرودی، قارونی و شدادی است. چهره‌های مقابل این‌ها که چهره‌های مطلوب عطارند، در دنیا جایی برای زیستن، ماندن و دل‌بستن ندارند. مکانی که آشیان حرص و آز است و تفاله‌ی تهوع قارون، فرعون و نمرود، زمین‌های برای موسا و ابراهیم ندارد.

به باور مولوی هم، ستون‌های این جهان بر غفلت استوار است نه هوشیاری. برعکس، هوشیاری برای این جهان آفتی بیش نیست: «استن این عالم ای جان غفلت است/هوشیاری این جهان را آفت است.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۹۳) از همین جهت، اکثر ساکنان بهشت ابله‌اند: «بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند/تا ز شر

می‌دهد. در نهایت، مخاطب را توصیه به قناعت به معرفت دینی می‌کند و دعوت به اعراض از معرفت فلسفی.

سنایی نیز، مخاطبان خود را از افتادن در دام «طوق عقلانی» و نشستن در پای سخنان «هوس‌گویان یونانی» برحذر می‌دارد: «شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین/که محروم‌اند از این عشرت هوس‌گویان یونانی.../برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو/چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی.../درین گه‌پایه چون گردی بر آخور چون خر عیسی/به سوی عالم جان شو که چون عیسی همه جانی.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۸۳)

ثنویت تقابل معرفت دینی را با معرفت عقلی، در این‌جا نیز به وضوح می‌بینیم. با نگاه دیگر اگر ببینیم، سنایی، عطار و مولوی، با تبیین تضاد آشتی‌ناپذیر معرفت دینی با معرفت عقلی، گویا جدایی دیانت و سیاست را مطرح می‌کند. سیاست کار عقلانی است و دین‌داری کار دل‌داری. به سخن پاسکال «دل از خود دلایلی دارد که عقل از آن بی‌خبر است.»

یا وقتی دانته، بقرات و جالینوس طبیب را در آن جهان داخل دوزخ می‌بیند. بی‌درنگ می‌بینیم، مولوی در این جهان آنان را با نگاه تفضیلی به سخره می‌گیرد: «ما طبیبانیم شاگردان حق/بحر قلم دید ما را فانلق/آن طبیبان طبیعت دیگرنده/که به دل از راه نبضی بنگرند/ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم/کز فراست ما به عالی منظریم/آن طبیبان غذا اند و شمار/جان حیوانی بدیشان استوار/ما طبیبان فعالیم و مقال/لمهم ما پرتو نور جلال.../آن طبیبان را بود بولی دلیل/وین دلیل ما بود وحی جلیل.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم: ۴۵۸-۴۵۹)

مگر این محصول نگاه برتری‌جویانه و فضیلت‌طلبانه‌ی این شاعران، با دو زبان متفاوت و در دو جغرافیای متفاوت نیست که این گونه هماهنگ سخن می‌گوید و مکمل همدیگرند. چیزی که محتوای سخن این شاعران از هم بی‌خبر را یکی می‌کند و تواردوار سخن می‌زند؛ جهان‌بینی مشترک و معرفت‌شناسی مشترک است. دینی‌اندیشی، صفت مشترک این چهار شاعر شهیرند: مولوی، عطار، سنایی و دانته، همه به یک سطح، با خردورزی روش‌مند، سر‌ناسازگاری دارند.

معرفت‌شناسی این چهار شاعر، از بنیاد با معرفت‌شناسی عقلانی فرق می‌کند و این تفاوت منبع، نوعیت و میتود معرفت‌شناسی این طیف را متفاوت ساخته است. آن‌گونه که در ابیات فوق، مولوی از دو نوع طبیب با دو موضوع کاملاً متفاوت سخن می‌گوید. او این تفاوت را مکمل یک کل نمی‌داند؛ بلکه از یک فرق فاحش خبر می‌دهد که یکی «شاگرد حق» است؛ در دیدن دل واسطه‌ای نیاز ندارد؛ با فراست و عالی‌منظر است؛ در کار شان «پرتو نور جلال» می‌تابد؛ از کسی مزدی نمی‌گیرد؛ چون پاداش شان از ساحتی قدسی می‌رسد.

در مقابل، طبیبانی‌اند که سلامت دل را از طریق نبض می‌بیند و کار شان با خون و رگ است؛ نگاه شان به غذا است که تا بگوید: «چه می‌خوری؛ تا بگویم کی هستی؟» جمله‌ای که سخن اصلی روان‌شناسی رشد در جهان امروز است. این‌ها اگر خدمتی می‌کند به جان حیوانی می‌کند. لذا، حسنات شان برای راه‌یافتن به بهشت کفایت نمی‌کند. آن‌گونه که دانته نیز می‌گوید اطفال، زنان و مردانی را در دوزخ دیدم که حتا در دنیا کار نیک انجام

فلسوفی می‌رهند/خویش را عریان کن از فضل و فضول/تا کند رحمت به تو هر دم نزول.../زیرکان با صنعتی قانع شده/ابلهان از صنع بر صانع شده.» (همان، دفتر ششم: ۱۰۲۶)

به نظر مولوی، زیرکان به مظاهر و پدیده‌هایی این جهان قناعت کرده‌اند و گویا این قناعت همان انکار خالق (خدا) این صنایع است. اما ابلهان از وجود این پدیده‌ها به سازنده‌ی آن (خدا) پی برده‌اند. به همان دلیل، مولوی هم وقتی مانند عطار، با پرسش دنیا چیست؟ روبه‌رو می‌شود که این یک پرسش ماهیتی است، پاسخش شبیه عطار است. دنیا مکانی که انسان را در قبال خدا غافل می‌کند و زندانی است که هرچه زودتر از آن باید وارheid: «چیست دنیا از خدا غافل بدن/بی‌قماش و نقره و میزان و زن/این جهان زندان و ما زندانیان/حفره کن زندان و خود را وارهان.» (همان، دفتر اول: ۴۷) عطار می‌گوید تمام دیوان من دیوانگی است: «جمله‌ی دیوان من دیوانگی است/عقل را با این سخن بیگانگی است.» (عطار، ۱۳۹۳: ۴۴۰) مولوی هم، عاشق فنون دیوانگی است و از فرزانیگی بیزاری می‌جوید. «عاشقم من بر فن دیوانگی/اسیرم از فرهنگی و فرزانیگی.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر ششم: ۹۴۹)

ممکن از این بیت‌ها تفسیر و تأویل‌های متفاوت شوند. هرکسی از ظن خود، در پی کشف نیت مؤلف باشد که هدف مولوی از ابلهی چیست؟ یا دیوانگی عطار، ممکن «جنون هوشیاری» باشد. ولی معنای صریح این ابیات که جزء بدیهی‌ترین و انکارناپذیرترین معانی‌اش است، همان نگوهر خرد متعارف و دانایی‌هایی برخاسته از همین خرد است. خردی که جهان مدرن، معلول فعل و انفعالات آن است. جهان مدرن، نه محصول دین‌اندیشی است نه محصول صوفیانه‌اندیشی. بلکه محصول خرداندیشی است. تفکر صوفیانه، در سایه‌ی خرد زیسته است و در حال ارتزاق از موهبت‌های جهان برخاسته از خرد، به جای نقد عقل، به نفی آن پرداخته است.

داوری خردستیزانه و غیرستیزانه

خردستیزی، تنها در مثنوی مولوی وجود ندارد. آن‌گونه که در فوق یادآوری گردید؛ سنایی و عطار، شاعران صوفی مشرب که اسلاف مولوی بوده‌اند و مولوی از سنایی در جای‌جای مثنوی به‌عنوان حکیم غزنه یاد می‌کند؛ نیز با فلسفه و خرد، سر آشتی‌ناپذیر دارد. این سه شاعر عارف نامدار زبان فارسی، در بخش خردستیزی و یونانی‌ستیزی مشابهت تام با دانته دارد. حال آنکه در فرهنگ‌های متفاوت و دو جغرافیای متفاوت زیسته‌اند و با دو زبان متفاوت سخن گفته‌اند. به این بیت‌های عطار توجه کنیم: «کی شناسی دولت و روحانیان/در میان حکمت یونانیان/تا از آن حکمت نگردی فرد تو/کی شوی در حکمت دین محو تو.../کاف کفر این‌جا به حق‌المعرفه/دوست‌تر دارم ز فای فلسفه.../شمع دین چون حکمت یونان بسوخت/شمع دل، زان علم برنتوان فروخت/حکمت یثرب بست ای مرد دین/خاک بر یونان فشان در درد دین.» (عطار، ۱۳۹۳: ۴۳۹)

ابیات فوق، گسست پیوندناپذیر را بین معرفت یونانی و معرفت دینی نشان می‌دهد. عطار، یثرب (مدینه) و یونان را به‌عنوان دو جغرافیایی در تقابل هم مطرح می‌کند. محوشدن در حکمت دینی، مستلزم بریدن از حکمت یونانی است. اسلامی که ستون اصلی اش بر ایمان استوار است. عطار به خاطر نشان دادن نهایت نفرت خودش از فلسفه، می‌گوید؛ حتا کفر را بر فلسفه ترجیح

داده بودند؛ اما آب تعمید (غسل تعمید در مسیحیت) ندیده بودند؛ بنا در دوزخ به سر می‌برند. (سرود چهارم دوزخ) تا می‌رسیم به این بیت که مولوی فاحش بودن فرق را از عرش تا فرش صعود و سقوط می‌دهد: دلیل طبیبان مقابل ما، بول است. نجس مطلق. باطل‌کننده‌ی نماز که ستون دین است. تا تطهیر نکنی و وضو نگیری، نماز برپا نمی‌توانی، به‌اندازه‌ی سر سوزن اگر در بدنت باشد؛ نمازت باطل است. در مقابل، دلیل ما «وحي جلیل» است.

تفاوت منبع، در معرفت‌شناسی عاشقانه که مبتنی بر جهان‌بینی دینی است؛ راه ورود به عقل را مسدود می‌کند. چون: «عقل در شرحش چو خر در گل بخت/شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت.» یا: «شرح را دست عقل کی سجد/عشق در ظرف حرف کی گنجد.» سنایی به‌عنوان بنیان‌گذار عرفان ذوقی، تصریح می‌کند که عقل پیمانهای برای سنجش شرع نیست. عشق مظلوفی است که در ظرف حرف نمی‌گنجد. زیرا، تخته‌ی شریعت را رسول، از الفبای عقل فضول پاک شسته است: «تخته شسته ز بهر شرع رسول/از الف با و تای عقل فضول.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۱۵۷) در جای دیگر، سنایی با نگاه حمایتی از عقل، اما او را در برابر دین ناچیز می‌شمارد و با صراحت می‌گوید؛ عقل را پیش شرع باید گردن زد: «چون سر آن بهر چشم زخم بزن/عقل را پیش شرع او گردن.../عقل خود کار سرسری نکند/لیک با دین برابری نکند.» (همان: ۱۳۸)

تا این‌که بعدها خلف سنایی، مولوی عشق را از حالت یک محتوا تبدیل به تجسد در کالبد صوفی کرد و گفت: «دفتر صوفی سواد و حرف نیست/چون دل اسپید همچون برف نیست.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر دوم: ۱۸۷) در بینش صوفیانه، عقل حاشیه‌نشین و غلط‌انداز دایره‌ی حقیقت است. در خوش‌بینانه‌ترین حالت، ممکن عقل بویی از حقیقت ببرد اما به هیچ وجه به کنه حقیقت راه نمی‌یابد: «عقل و جان را گرد ذات راه نیست/وز صفات هیچ کس آگاه نیست.../عقل اگر از تو وجودی پی‌برد/لیک هرگز ره به کنهت کی برد.../عقل در سودای او حیران بماند/جان ز عجز انگشت در دندان بماند.» (عطار، ۱۳۹۳: ۲۳۶-۲۳۷)

همچنان در بینش سنایی، عقل در راه شناخت خدا سرگردان است و با عقل و حواس، کردگار را نمی‌توان شناخت. «عقل مانند ماست سرگردان/در ره کنه او چو ما حیران.../با تقاضای عقل و نفس و حواس/کی توان بود کردگار شناس.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۷)

در کم‌دی الهی نیز، علم دین «سرچشمه‌ی جمله حقایق است»: «چنین بود امواج آن جوی‌بار مقدسی که سرچشمه‌ی جمله‌ی حقایق است و این آبی که از آن روان شده هردو تمنای مرا ارضا کرد.» (دانته، ۱۳۷۸: سرود چهارم بهشت: ۱۱۷۳-۱۱۷۴)

معرفت‌شناسی اشعری‌گونه، تا این حد انسان را «تک‌ساحتی» می‌سازد. در چنین جهان‌بینی است که سقراط، ارسطو، افلاطون، اپیکور، اقلیدس، بطلمیوس، بقرات، جالینوس، ابن سینا، همر، ابن رشد... و در کل فلسفه و علوم تجربی در دوزخ‌اند. حتا پروتوس، فرزند خوانده‌ی ژول سزار امپراتور روم که در دفاع از جمهوری خواهی، سزار را به قتل رساند؛ تا مانع خودکامگی او شود؛ در آخرین طبقه‌ی دوزخ یک‌جا با شیطان، یهودا و قابیل، وحشتناک‌ترین شکنجه‌ها را می‌بینند. (همان، سرود سی و

چهارم دوزخ: ۵۳۵)

بوعلی سینا در حدیقه‌ی سنایی هم، عاقلی است که خود عقل در برابر عشق، ناپیانی بیش نیست. «عقل در کوی عشق ناپیاست/عاقلی کار بوعلی سیناست.» (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۱۱) وقتی خود منبع، در نظر کسی ناپیانی باشد؛ معلوم است که متمسک‌ان به آن منبع، در چه حال و روزی خواهد بود.

در کم‌دی الهی، امپراتوران روم، لویی‌های فرانسه، پادشاهان انگلستان، مجارستان و دیگر کشورها که خون صدها هزار انسان را ریخته‌اند و همچنان نظربازان و فاحشه‌های مشهور، چون مسیحی‌اند؛ در بهشت متنعم‌اند. این تفکر، تبیین روشنی است از غیرستیزی. جهان را به غیر و خودی تبدیل کردن با معیار دین‌باوری، از دانه‌ی که منتقدان کم‌دی الهی او را نوع قرن یا حتا یکی از دو قطب ادبیات مغرب‌زمین دانسته‌اند؛ این گونه ایدئولوگ می‌سازد. او در این‌جا، انسان‌ها را به خاطر باور دینی اش سنجش می‌کند نه کردار انسانی آنان.

در چنین جهان‌شناسی، اندیشیدن مبتنی بر خرد، کوشش بیهوده است و دودین برای یافتن گنج مقصود، دورشدن از هدف. «فلسفی خود را از اندیشه بکشت/گو بدو کاو راست سوی گنج پشت/گو بدو چندان که افزون می‌دود/از مراد دل جداتر می‌شود.» (مولوی، ۱۳۷۸، دفتر ششم: ۱۰۲۶) زیرا: «بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند/تا ز شرّ فیلسوفی می‌رهند.» (همان، دفتر ششم: ۱۰۲۶) رهیدن از شرّ فیلسوف، محوری‌ترین دغدغه‌ی متصوفان بوده‌اند. در چنین جهان‌بینی‌ای، جهد خردمحور، تلاش بی‌نتیجه و رفتن به ترکستان است. در ترحم‌انگیزترین حالت، شاید جهد فیلسوف مصداق این سخن باشد: «دوست دارد بار این آشفتنگی/کوشش بی‌هوده به از خفتگی.» (همان، دفتر اول: ۸۳) اما جهان، ساخته‌ی همین کوشش‌های بی‌هوده است.

سنت معافیت، در مواجهه با متن

ممکن این پرسش پیش بیاید که مثنوی، حدیقه و منطق‌الطیر، سرشار از مفاهیمی‌اند که در برابر آن، این ابیات خردستیزانه، غیرستیزانه و زن‌ستیزانه چه از نگاه کمیت و چه از نگاه کیفیت ناچیزند. مثلا بیت‌های مثنوی را نظر به بیت‌های اصلی و الحاقی، بین ۲۶ هزار تا ۳۲ هزار بیت در نظر می‌گیرند که در این میان، بیت‌های خردستیزانه و ضد زنانه‌اش در قیاس با کل کتاب، قطره در برابر دریا است. همچنان در حدیقه و منطق‌الطیر.

در پاسخ باید گفت؛ در گام اول، این ابیات، مصداق «یکی مرد جنگی به از صد هزار» است و یادآور این ضرب‌المثل که یک زند آهنگر بهتر است از صد زند زرگر. بنابراین، این بیت‌ها، تفکر اصلی این شاعران بزرگ را تشکیل می‌دهد.

دوم، این نکته زمانی تأمل‌برانگیز می‌شود که ما به گونه‌ی مقایسه‌ای مفاهیم مطرح‌شده در این دیوان‌ها را مورد نظر قرار دهیم. مثلا در مثنوی در مقایسه با ابیاتی ضد زنانه چند بیت در حمایت از زنان داریم؟ همین طور در حدیقه. یا چند بیت در حمایت از خرد تکنیک‌ساز و در حمایت از فلاسفه داریم؟ یا چند بیت در حمایت از دیگراندیشان یا علمی غیر از علوم دینی داریم؟ پاسخ تقریبا منفی است. تنها در بخش تساهل و مدارا و آزادی بیان، بعضی ابیات تأویل‌پذیر در مثنوی مولوی وجود دارند. مانند بیت «ای که گوی این کنم یا آن کنم/خود

این متون، برای ما راه‌گشا و قابل تحلیل است. نگاه معافیت‌آمیز در قبال متن، نه منصفانه است و نه کمکی به فهم درست متن می‌کند. بلکه در عوض، سانسور متن است. ما به نیت دل‌سوزی، متن را سانسور می‌کنیم و پاره‌هایی تن او را مٹله می‌کنیم. برای تحلیل وضعیت حال و گذشته، ما نیازمند آن هستیم که هم با ارزش‌های خوب و هم ارزش‌هایی که با ذهنیت امروزی همخوانی ندارند، رابطه برقرار کنیم.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که این ضد ارزش‌ها در سراسر جامعه ضد ارزش نیستند؛ برعکس، هنوز هم باثبات‌ترین ارزش‌هایند. اگر چنین نمی‌بود، فجع‌ترین قتل‌ها اتفاق نمی‌افتاد. زنان هنوز «جنس دوم» اند و در بسیاری جاها از حقوق ابتدایی‌شان محروم. دفاع از حقوق زنان، دفاع از عقل و آزادی بیان در متون، خود نوعی عمل است. اگر این عمل در متون اتفاق می‌افتاد، تبدیل به سنت می‌شد و یقیناً پیامدهای عملی آن را ما نیز در رفتار اجتماعی و فردی می‌دیدیم.

ما نباید ذهنیت فردی مان را به‌جای ذهنیت جمعی بنشانیم. فکر نکنیم که چیزی را که ما نمی‌پسندیم جامعه هم نمی‌پسندد. در بسیاری موارد موضوع برعکس است. برای شناخت ریشه‌هایی مخالفت با زنان، با خردگرایی و آزادی، ما ناگزیریم که به متون کلاسیک خود مراجعه کرده و آنان را بازخوانی کنیم.

نیازمحوری و هویت‌محوری

مطالعه‌ی تجارب، الزاما به معنای استفاده از تجارب و سنت نیست. بررسی مؤلفه‌های سنت، بیشتر به هدف شناخت از گذشته صورت می‌گیرد تا دوباره خواسته یا ناخواسته تکرار نشود، نه این‌که دوباره اقدام به تکرار آن تجربه‌های ناکام و تاریخ‌گذشته کنیم. در جامعه‌ی ما معمولا بین این دو امر خلط می‌شود.

راز موفقیت مغرب‌زمین در نحوه‌ی برخورد با سنت، در همین جا است. رنسانس، تجدید حیات عصر خرداندیشی پیشاقرون وسطایی است، نه احمایی خردستیزی قرون وسطایی. خوبی سنت مغرب‌زمین در این است که یک مرحله‌ی درخشان و طولانی خرداندیشی روش‌مند را در کارنامه‌ی خود دارد. خرداندیشی که یونان باستان، منشأ و کانون آن بود.

اومانیزم، لبرالیزم و پلورالیزم از دل متون قرون وسطایی بیرون نیامدند؛ بلکه رجعت به تجربه‌ی موفق یونانیان پیشاقرون وسطایی بود و مهم‌تر از آن، خلق آثار جدیدی که برخاسته از نیازهای دنیای جدید بود، نه این‌که ریشه در سنت داشته باشد. مغرب‌زمین، پیش از آن‌که خود را با گذشته پیوند بزند، نیاز زمان حال خود را جدی گرفت و در دستور کار قرار داد. بسیاری وقت‌ها، بین نیاز و سنت تعارض وجود دارد. نیاز چیزهایی را می‌طلبد که در گذشته نبوده است. اما انسان به تصور این‌که برآورده کردن این نیازها ممکن به هویت سنتی او یا هویتی که در گذشته ریشه دارد، لطمه می‌زند، این نیازها را نادیده می‌انگارد.

تن‌محوری و غریزه‌محوری در تمدن جدید، ریشه در نیازمحوری دارد، نه هویت‌محوری سنتی. تمدن جدید غربی، با اولویت‌دادن به نیاز، از سنت با موفقیت عبور کرد. این عبور موفقانه از سنت را با توجه به محتوای این نوشتار می‌شود گفت، عبور موفقانه از دانتته‌اندیشی. اما، ماشین فکری ما هنوز در مرحله‌ی دانتته‌اندیشی است.

دلیل اختیار است ای صنم.» یا «هیچ آدابی و تدبیری مجواهرچه می‌خواهد دل تنگت بگو.» همچنان «تو برای وصل کردن آمدی/ نه برای فصل کردن آمدی.» این بیت‌ها در درون یک بافتار و بستر داستانی آمده است و منظور از «هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو» سخن‌گفتن فلسفی نیست. بلکه سخن‌گفتن در درون یک دین، آن هم با نگرش صوفیانه است که در داستان موسا و شبان آمده است. نه این‌که خارج از آن، هرچه دلت خواست بگو. پس این آزادی، خارج از معرفت صوفیانه جواز ندارد. همچنان، بقیه بیت‌های مشابه آن، در درون معرفت‌شناسی جهان‌بینی صوفیانه، قابل تطبیق و تعمیم است؛ نه خارج از آن.

در نظر داشتن این نکته خیلی مهم است. چون کسانی که از این بیت‌ها تأویل پلورال‌اندیشانه و تکثرگرایانه می‌کنند، این محدوده‌ی معرفت‌شناختی صوفیانه را در نظر نمی‌گیرند. می‌گویند آزادی بیان، تساهل و مدارا و تکثرگرایی، قرن‌ها پیش در فرهنگ و ادبیات ما وجود داشته‌اند و این هم نمونه‌هایی آن. ما می‌توانیم ابیات را تأویل کنیم اما تا بی‌نهایت نه. می‌توانیم بگوییم انواع گوسفند داریم اما نمی‌توانیم بگوییم، بز هم نوعی گوسفند است! حال آن‌که بیت‌های ضد زن، ضد عقل و ضد فلسفه در مقایسه با ابیات فوق، در برابر تأویل و تفسیر، از انعطاف‌پذیری بالای برخوردار نیستند؛ بلکه مستقیم و صریح آمده‌اند و مدلول آن مشخص است. به تعبیری چنین بیت‌هایی بسط‌اند.

سوم، فرهنگ معافیت در برخورد با متون و بزرگان اندیشه، در سنت خوانش متن، در سطح بسیار بالایی در جامعه‌ی ما وجود دارد. ما در برابر خوبی‌های مثنوی، حدیقه و منطق‌الطیر، این نکات منفی را یا نمی‌بینیم یا ناچیز می‌انگاریم. حال آن‌که شناخت درست مولوی، سنایی و عطار با خوانش همه‌ی این موضوعات، ممکن است نه به‌صورت گزینشی. آنان نه پنهانی، بلکه با افتخار این نکات را به‌عنوان عالمان و متصوفان بزرگ عصر خویش و با آگاهی کامل از علم و جایگاه خود و این مفاهیم، این موارد را بیان کرده‌اند. وقتی خودشان از بیان آن عار نداشته‌اند، پس ما چرا از بازخوانی آن ننگ کنیم و پنهان‌کاری کنیم؟

نگاه ضد زن مولوی و سنایی، بسیار برهنه و حتا در بعضی موارد، موهن‌آمیز است. ممکن در چند بیت گفته باشد و در مقایسه با کل دیوان ناچیز باشند. اما نوع نگاه بزرگ‌ترین شاعر و صوفی عصر را در قبال نیم جمعیت انسانی بیان می‌کند که تفاوت در جنسیت است. زمانی این پنهان‌کاری بیشتر پرسش‌برانگیز می‌شود که تلاش می‌شود تا از درون همین متون، پاسخ پرسش‌هایی نسل امروز، داده شوند. یا برای مشکلات زندگی امروزی، با بازخوانی این متون، راه حل جست‌وجو گردد. اگر به این متون، با انگیزه‌ی داشتن اهمیت تاریخی و فرهنگی نگریسته شود، مشکلی نیست. ولی وقتی، به جهان امروزی پیوند زده می‌شود و کوشش می‌شود تا دستورالعمل برای زندگی امروزی قرار گیرد، آن وقت است که قضیه فرق می‌کند.

این متون را اگر به خاطر اهمیت ادبی‌شان بخوانیم، باز هم مشکلی نیست. اما وقتی به‌عنوان متون راه‌گشا برای زندگی امروزی می‌خوانیم، پس باید با نگاه امروزی خوانده شود و برخورد گزینشی نشود. همچنان از گفتن مفاهیمی که با ارزش‌های جهان امروز مطابقت ندارند، نباید سر باز زده شود. چون در این صورت، هم ارزش‌های دخیل در این متون و هم ضد ارزش‌های دخیل در

سنت ما، مرحله‌ی موفق خرداندیشی روش‌مند غربی را ندارد. در یک چنین خلای سنت مبتنی بر خردمحوری است که عده‌ای از ناسیونالیست‌ها، یک اوتوپیا خیالی از دوران اسطوره‌ای و تاریخی پیشاسلامی به تصویر می‌کشند. آرمان‌شهرسازی در اساطیر پیشدادی و کیانی و دوره‌ی تاریخی ساسانی، ریشه در همین ناسیونالیسم شکست‌خورده دارد. به این آرمان‌شهرسازی خیالی دو اشکال جدی وارد است.

اول، دوران اساطیری و تاریخی پیشدادیان، کیانیان و ساسانیان، دوران خردمحور و سازندگی نبوده است. درست است که تفاوت‌هایی با دوران پس‌اسلامی داشته است. اما در مجموع در این دوره، ما نه شاهد شکل‌گیری دموکراسی یونان باستان هستیم، نه شاهد شکل‌گیری متون فلسفی و ادبی نظیر آثار ارسطو، افلاطون، هروودت، سوفوکل، هومر... هستیم و نه شاهد شکل‌گیری ساختارهای حکومتی و غیرحکومتی. نمی‌شود با این توجیه از زیر بار شانه خالی کرد که آثار این دوره، همه از بین رفته‌اند. امکان ندارد؛ همه چیز از بین رفته باشند. اگر همه چیز از بین می‌رفت، روایتی و نشانه‌های باستانی از ساختارها باقی می‌ماند. سروه تمام متون به‌جامانده، منشوری منسوب به کروش است. آن هم معلوم نیست که آیا اصلاً کروشی بوده است یا نه؟ و اگر کروشی بوده آیا این منشور واقعا از اوست؟

دوم، طلایی‌سازی این دوره، ساده‌سازی و ایتروسازی سنت ستر استبداد و خودکامگی است. استبداد و خودکامگی، تنها زاده‌ی دوران پساهاجم اعراب نیست. گرچند که در ضخامت، گستردگی و قدسی کردن استبداد کمک کرد. اما شروع استبداد نیست، بلکه مد آن است. تاریخ استبدادزده‌ی ما، ریشه‌اش به اسطوره‌ی استبدادزده‌ی ما برمی‌گردد. استبداد در جامعه‌ی ما، پهنه‌ای به گستره‌ی اسطوره و تاریخ دارد. غیرواقعی است اگر بپنداریم که مفاهیم اسطوره‌ای ما، غیراستبدادی‌اند و واقعیت تاریخی ما استبدادی. حقیقت این است که تاریخ استبدادی ما، روینایی از زیرساخت اسطوره‌ای ماست.

فرض را بر این بگیریم که فریدون، جمشید، کی‌کاوس... چهره‌های تاریخی بوده‌اند. چه تفاوت ماهوی بین رفتار سیاسی این شاهان، با سلاطین غزنوی و سلجوقی وجود دارد؟ تا ما به آنان دل‌خوش کنیم و شعار بدهیم که اگر آن دوران دوام می‌یافت، وضعیت زمان حال ما، این‌گونه نبود. ذکر این نکته به هیچ عنوان، به معنای تبرئه‌ی سلاطین پس‌اسلامی، نظیر سلطان محمود، سلطان سنجر یا سلطان محمد خوارزم‌شاه نیست. بلکه سخن برسر این است که با محدود کردن گستره و درازنایی تاریخ استبداد، نباید انحرافی در عمق و پهنایی آن ایجاد کنیم.

عمده‌ترین تفاوت مراحل تاریخی ما، با مراحل تاریخی مغرب‌زمین در همین جا است. تاریخ غرب، مرحله‌ی روشن پیشاقرون وسطایی دارد؛ مرحله‌ی قرون وسطایی دارد و مرحله‌ی پسارنسانس. برعکس، تاریخ ما یا دنیای مردگان ما، با هجوم‌های مسلحانه و لشکرکشی‌ها از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر عبور کرده است، نه با اندیشه‌ها و خلق آثار و متون متفاوت.

فقدان یک مرحله‌ی تاریخی درخشان، نظیر یونان باستان، نگاه ما را، فاقد انتخاب کرده است. ما در مطالعه‌ی متون گذشته، با فقدان انتخاب و مقایسه روبه‌رویم. چون متن‌های دینی و سکولار نداریم که با هم مقایسه کنیم. عمده‌ترین علتی که نگاه

مقایسه‌ای یا مطالعات تطبیقی در سنت اندیشه‌ورزی ما رشد نکرد، همین نداشتن متون متفاوت در مراحل مختلف تاریخی است. مراحل تاریخی ما با لشکرکشی رقم خورده است و استبداد به‌عنوان ستون اصلی و تغییرناپذیر، در روح متون مراحل مختلف تاریخی، دوام یافته است. از این نظر، محتوای شاه‌نامه، قصاید درباری، آثار تصوفی در یک سطح و به گونه‌ی هماهنگ، در انتقال استبداد کمک کرده‌اند و تفاوتی با هم ندارند. چون همه در یک بستر فکری خلق شده‌اند. فقط دال‌ها یا نام‌ها فرق کرده‌اند. شاه شده است سلطان و اسطوره شده است تاریخ.

اما در غرب، مراحل تاریخی با اندیشه‌ورزی متحول شده است. شکل‌گیری اندیشه‌های متفاوت و متون متفاوت، مراحل تاریخی را در غرب می‌سازد. البته که لشکرکشی‌ها نیز نقش خود را داشته‌اند. اما این لشکرکشی‌ها در کنار خلق آثار فکری اتفاق افتاده‌اند. بسیاری وقت‌ها لشکر غالب در میدان جنگ، مغلوب اندیشه و فرهنگ لشکر شکست‌خورده در میدان اندیشه شده است. نظیر رومی‌ها که در جنگ با یونانی‌ها پیروز شد. اما اندیشه‌ی یونانی، قدرت رومی را تسخیر کرد.

داشتن متون متفاوت، زمینه‌ساز پلورالیسم و لبرالیسم در غرب گردید. همچنان بستری شد برای مطالعات تطبیقی. پلورالیسم، در درون متون شبیه هم به‌وجود نمی‌آید، بلکه در کنار هم قرارگرفتن متون متفاوت و متضاد به‌وجود می‌آید. پس چطور امکان دارد که از درون متون مشابه و حتا یک‌سان مانند متون صوفیانه، پلورالیسم استخراج شود. پلورالیسم، محصول متون متفاوت و مراحل تاریخی متفاوت، از نظر اندیشه‌ورزی است، نه متون واحد و مراحل تاریخی ایجادشده توسط لشکرکشی‌ها.

نتیجه‌گیری

این نوشتار، خوانشی است از دو بخش دوزخ و بهشت کم‌دی الهی دانته. در کنار آن، ابیاتی در مشابَهت و مطابقت با دیدگاه دانته از مثنوی مولوی، حدیقه‌ی سنایی و منطق‌الطیر عطار آورده شده‌اند. این مشابَهت بین سخنان چهار شاعری که با دو زبان مختلف سخن گفته‌اند و از فرهنگ متفاوت تغذیه کرده‌اند، قابل تأمل است.

نتیجه‌ی این نگاه تطبیقی، اثبات‌کننده‌ی این واقعیت است که معرفت‌شناسی این چهار شاعر، حداقل در محدوده‌ی این مقاله، یک نوع داوری این شاعران بزرگ است. این داوری، مبتنی بر ایمان دینی معطوف به جهان‌نگری صوفیانه است؛ نه کردار انسانی. به این معنا که انسان‌ها به‌خاطر نوعیت ایمان‌شان، مورد قضاوت قرار گرفته‌اند تا کارهایی را که انجام داده‌اند. قضاوتی که از آن، به داوری خردستیزانه و غیرستیزانه تعبیر شده است. این داوری، به‌شدت، خردستیز است. این خردستیزی و غیرستیزی، آمیخته با خشونت است. دوزخ کم‌دی الهی، سرشار از خشونت است. خشونتی که در تخیل سرشار دانته‌ی کاتولیک، تصویرسازی شده است.

بیت‌هایی آورده‌شده از مولوی، سنایی و عطار نیز، خردستیز و خشونت‌پرور است. وقتی مولوی می‌گوید هرکه مانند من (من نوعی) نیندیشد، نابود باد. هرکه برخوردار از معرفت او نیست، به او با نگاه تفضیلی و تمسخرآمیز نگریده می‌شود. یا عطار «کاف» کفر را به طنز از «فای» فلسفه ترجیح می‌دهد. یا سنایی می‌گوید:

اندیشیدن ما که راه حل‌های همزمانی (مقطعی) را در یک تلاش مذبحانه سعی می‌کنیم، در زمانی (نازمانمند) بسازیم و به گونه‌ی مضحک، کوشش در تعمیم آن تجربه‌های بسیار کم‌یاب داریم که تعمیمش تقریباً محال به نظر می‌رسد.

راز موفقیت غرب، در عبور مسالمت‌آمیز از دنیای مردگان‌شان بوده است. البته هیچ گاه به‌عنوان میراث‌های با ارزش تاریخی و فرهنگی آن را از یاد نبرده‌اند. از نگاه تاریخی، هر روز ابعاد تازه‌ای به این میراث‌های فرهنگی می‌دهند. اما این میراث‌ها را به‌عنوان راه حل‌های زندگی امروزی، مطرح نکرده‌اند. زیرا، هر سخن جایی و هر نقطه مکانی دارد.

سنت معافیت، در مواجهه با متن، خود به مثابه‌ی سانسور متن از طرف خواننده است. مؤلف، با آگاهی به شخصیت خودش، جایگاه علمی و دانایی خودش، اقدام به طرح مفاهیمی کرده‌اند که امروز در نظر ما، بعضی از آن مفاهیم ارزش‌اند و بعضی‌شان، ضد ارزش. این تقسیم‌بندی را ما، با برخورد گزینشی با متن می‌کنیم و کار نادرست است. پس نباید با متون گزینشی برخورد شود و پنهان‌کاری در امر بازخوانی مفاهیم درون‌متنی، صورت بگیرد.

منابع

۱. ابراهیم‌دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۹). دفتر عقل و آیت عشق (۳جلد)، تهران: انتشارات طرح نو؛
۲. دانه آلیگیری (۱۳۷۸). کمدی الهی، ترجمه‌ی شجاع‌الدین شفا، تهران: انتشارات امیرکبیر؛
۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). ادب قدرت، ادب عدالت، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط؛
۴. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۵۷). گلستان سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات امیرکبیر؛
۵. سنایی غزنوی، مجدودبن آدم (۱۳۸۷). حدیقه‌الحقیقه و شریعة‌الطریقه، با مقدمه، تصحیح و تحشیه‌ی محمد روشن، تهران: انتشارات نگاه؛
۶. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۴). مفلس کیمیا فروش (نقد و تحلیل شعر انوری)، تهران: انتشارات سخن؛
۷. صاحب‌الزمانی، ناصرالدین (۱۳۶۹). خط سوم (درباره‌ی شخصیت، سخنان و اندیشه‌ی شمس تبریزی) تهران: مؤسسه‌ی مطبوعاتی عطایی؛
۸. صبور، داریوش (۱۳۷۰). آفاق غزل فارسی (پژوهشی انتقادی در تحول غزل و تغزل از آغاز تا امروز)، تهران: نشر گفتار؛
۹. عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۳). منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن؛
۱۰. کمبل، جوزف (۱۳۷۷). قدرت اسطوره، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: نشر مرکز؛
۱۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۷۸). مثنوی معنوی، تصحیح رینولدنیکلسون، تهران: انتشارات ققنوس؛
۱۲. نجم رازی، عبدالله‌بن محمد (۱۳۹۱). مرصادالعباد من‌المبدأ الی‌المعاد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
۱۳. هراری، یووال (۱۳۹۷). انسان خردمند، ترجمه‌ی نیک گرگین، تهران: فرهنگ نشر نو.

شراب حکمت شرعی نوش جان کنید که از این لذت، هوس‌گویان یونانی محروم‌اند. همه ریشه در تفکر خردستیزانه و غیرستیزانه دارد که با رویکرد سلبی بیان می‌شود.

بخشی از این یادداشت، تلاشی است در تعیین نسبت ما با گذشتگان. تفاوت از همین جا آغاز می‌شود. غرب، از دانه‌اندیشی و داوری دانه‌وار عبور کرد. چون خردورزی در آن جا روش‌مند بود و این خردورزی روش‌مند، در درون دانه‌اندیشی وجود نداشت و رشد نکرد؛ بلکه در کنار و بیرون از دانه‌اندیشی پرورش یافت. رنسانس، در ایتالیا شکل گرفت و این رنسانس، در متن کمدی الهی نیست؛ بل، در آثار دیگر خردورزان به‌وجود آمد. کانت، مونتسکیو، جان لاک و ده‌ها فیلسوف خرداندیش، ادامه‌دهندگان سنت دانه‌اندیشی نبوده‌اند. آنان، منتقدان سرسخت دانه‌اندیشی و داوری خردستیزانه‌ی قرون وسطایی بوده‌اند.

خطای ما در اندیشه‌ورزی، این است که ما خردورزی روش‌مند و پلورالیزم را در درون سنت استبدادخو و خودکامه‌پرور جست‌وجو می‌کنیم. از درون مثنوی مولوی، منطق‌الطیر عطار و حدیقه‌ی سنایی، هیچ‌گاه خرد انتقادی حاصل نمی‌شود. گرچند جرقه‌هایی از خرد وجود دارد. ولی برای برون‌رفت از دام خودکامگی و نجات از استبداد، این متون پاسخ‌گو نیست. چون، گنبد خودکامگی آن‌قدر ستر است که مانند رودخانه‌ی یخ‌زده‌ی کوچیتوی دوزخ دانه، این تک‌بیت‌ها کوچک‌ترین خراشی در آن ایجاد نمی‌تواند. نگاه تطبیقی، به آثار قرون وسطایی در غرب و ادبیات کلاسیک زبان فارسی، این واقعیت را برای ما روشن می‌کند که اروپا، پس از رنسانس، از مرحله‌ی خردستیزی و غیرستیزی (منظور از غیرستیزی در ساحت اندیشه‌ورزی است) عبور کرد. اما سوگ‌مندانه باید اعتراف کنیم که ما هنوز در مرحله‌ی دانه‌اندیشی به‌سر می‌بریم و با داوری‌های دگم‌اندیشانه‌ی خود، خردستیزی را به تکرار تجربه می‌کنیم.

مطالعه‌ی دنیای مردگان یا تعمق روی سنت، برای ما اهمیت دارد. اهمیت موضوع، پیش از آن‌که ابعاد باستان‌شناختی، تاریخی و یا زیبایی‌شناختی داشته باشد، اهمیت کاربردی دارد. زیرا، تفکر غالب و گفتمان مسلط در جامعه‌ی ما، تعمیم و احیای تجربیات همین گذشتگان‌اند. سعی برای احیای راه‌های رفته و تجربه‌شده‌ی ناکام، چه در ساحت فردی و چه در ساحت اجتماعی، آن گونه که تلاشی است از طرف قشر سنتی و عوام جامعه، یک کوشش روشن‌فکرانه نیز است.

اگر از منظر تاریخی و فرهنگ‌شناسی، غور روی دنیای مردگان، صورت بگیرد، کاری بس پسندیده است. اما وقتی قرار باشد این سنت و معرفت قرون وسطایی و تفکر اشعری‌گری و صوفیانه‌ی قرون ششم و هفتم هجری، به‌عنوان راه حل در زندگی فردی و یا اجتماعی، پیشنهاد شود، آن زمان، پرسش‌برانگیز می‌شود. آن وقت، باید جدی تردید کرد که آیا تعمیم‌دادن این راه حل‌ها، ولو در ساحت فردی راه‌گشا است؟ این مباحث و تجربه‌ها «همزمانی» بوده‌اند یا «در زمانی»؟ یعنی مربوط یک مقطع خاصی از تاریخ بوده‌اند و یا در طول زمان قابل تطبیق است؟

آیا مشکل دنیای امروز ما، مشکلات قرن‌های ششم و هفتم هجری‌اند؟ یا بن‌بست‌های کنونی، اصلاً سنخیتی با آن ندارند. اگر سنخیتی وجود ندارد، پس چه عواملی دخیل‌اند در نحوه‌ی