

# مولوی ساختار شکن در معرفت

متنی از : محمد شاه فرهود

1

## پُرسَمانی در شکِ مَدِ خلی



در تمدن های بزرگ غیر از تمدن غربی ،  
با زندگی جنسی همچون ادب و هنر عاشقانه  
برخورد می شود که در آن حقیقت از خود  
لذت ناشی می شود و بعنوان کرداری  
فهمیده و بمثابة تجربه ای انباشته میشود  
فوکو

با پذیرش شک جدل آمیز در حوزه ی شکستن عقل ، مگر میتوان شکاکانه ادعا کرد که حالا دگر  
شف شفی وجود ندارد که تاویل فراگیرتر از منظرپسا ساختارگرایی و پدیدارشناختی هرمنوتیک ، هر  
متنی در قرن بیست و یکم ، مستلزم مبتلا شدن به حس ها و دید های جدیدتر فلسفی و علمی ، با روش  
و نگاه ساختار شکنانه است .

اگر پدیدار شناسی ادراک حسی ، توصیف مفاهیم است که بوسیله آگاهی **فهمیده شده** در وجود  
فرد به ظهور میرسد ، نگارنده آگاه بناچار هر نوع آزادی را در حوزه تجربه شخصی و تجربه زبان ،  
معنا میکند.

از آنزمان که نعره ی دکارتی " **ما محکوم به اندیشیدنیم** " معنای تفکر انسان مُقلد را واژگون  
ساخت تا امروز که میگوییم " **ما محکوم به معنا هستیم** " و از روی ساختار معنایی زبان به  
ساختاریت اجزای ساختاروار **واقعیت** ، پی میبریم. ما نویسندگان افغان هنوز عادت نکرده ایم که با  
کفشهای زمانه راه برویم و از ترس موهوم هنوز هم جرأت نمیکنیم که متن های مؤلفین دیروز و  
امروزینه را بنیان افغانه تماشا یا سلاخی نماییم .  
در بازخوانی متن ها ، غیر مؤلد و مُفتخور باقی میمانیم. هنوز قبول نمیکنیم که واژه ها تابو و  
مستقل نیستند ، فقط در کاربرد زبان است که معنا میابند و این معنا گردانی در هر پژوهشی در ساختار  
نگاه تازه و روش زمانمند ، منعکس میگردد .

میراث های فرهنگی ، دست آوردهای آدمی در برآیند **بینا - فرهنگی** (اقتباس از مراکز گوناگون)  
در ادامه زندگی و زمان است، گسست رادیکال نما و عبث از متن های گذشته به معنای تحمیل خودکشی  
بر اندام حقایقی ست که حقیقت های متعالی تر را تولید میکنند.  
ناگسستی نقل و تاویل نوشتار، ضامن انتقال معانی ی ست که در گستره شدن و نوشتن شکل می گیرد.  
قطع نوشتن در عرصه تحلیل و نقد و همچنان در قلمرو تجلیل ، به مرگ خلاقیتها پایان میابد.

امروزه پژوهشگران جدی بر مبنای علوم انسانی، هرمنوتیک در جلوهٔ پسا مدرن و شالوده افگنی در سیمای باز تولید متن، هرمتی را با ارزشهای جاندار و علمی شدهٔ غیر مرجع، بمثابة تعبیری از تعبیر، بازخوانی میکنند و این خوانش را با نبض زمان پیش می‌تازانند.

با شکستن متن به تولید حقیقت‌های نامکشوف دگرنایل می‌گردند. ساختاریت متن‌ها را با نگرش تولیدی مینگردند و منتیبت اندیشه را در عرصهٔ هاوابعادگوناگون یعنی در شگرد بینا رشته ای، بسوی انتشار عقلانیت سلیم و کشف معانی پسا متن، سوق میدهند.

اگرما ساختمان و بنای پیرانگی و کهنه زدگی راشالوده افگنی نکنیم، بازهم مجبوراً ایستوار بر پشت خر، خُرزده باقی میمانیم، دردیگ تقلید، اندیشه‌های تأویلی و نقادی خود را خامجوشانه چمچه خواهیم زد، قرن هاست که درباب حافظ و مولوی و...، موافقان و مخالفان

دست به تولید متن زده اندودرجوی نقادیهاو تأویلهای اکثرآ شعورآبهای تکراری جریان یافته است، و ما میرقصیم ولی خود را نمی‌شکنیم،  
" رقص آنجا کن که خود را بشکنی "

درین برآیند ها در هالهٔ پیشامتن به حیث زندانی. دهن سوخته، بند میمانیم. و این ملامتی وقتی دوچندان میگردد که پس از چندصدسال، باداشته‌ها و ذخایر علمی و ادبی، همان آب باشدو همان جویبار؟! مولوی جلال الدین محمد بلخی از مؤلفینی ست که تألیف اش در بُعد بازخوانی و پژوهش، در هر زمانی تازه نمایی میکند، و تألیفی چنین پر بار و بینا رشته ای راباعاطفه و بینشهای تکراری، مکرر کردن، به معنای گفتن و نوشتن برای ناگفتن و نانویشایی ست. متن مولوی متن تاریخمند و فرهنگشگاف و همیشه پویاست و برای حوزه‌های مختلف اندیشه و تحقیق، موادخام را برای باز تولید حقیقت و گردش مجدد معنا پیشا روی میگذارد. این متن از قلمرو شعر تا شورش جدلی فلسفه، از گسترهٔ تاریخ تابلدای روانشناسی و جامعه‌شناسی، از حقوق تا فلسفهٔ زبان، از عجایب کویبیک و سورریالیستیک تا زمزمه‌های رویداد آفرین. بازی‌های لفظی و بازیهای شأندار سُخنی رادر پرتو زبان عرفانی منحصر بفر دخواست، پنهان دارد.

حالا هر نقد و تأویلی در باب گردش معنا در شعر مولوی اگر در ایستگاه تقلید گیر کند و مغرورانه جا بزند و از غفلت و دینخویی به بازخوانی تولیدی متن حرکت نکند، نویسنده کاری عبثی را مرتکب میگردد که نانوشتنش به ز فسق نوشتن.

هرمینوتیک نگری حسی و نقدنگری ساخت شکن ...، ابزار رسیدن به صوب سپیده دمان تولید و کشف حقایق تازه از درون متن مولوی است. این متن الزاماً از فرایند انقسام و بازخوانی فرا- تقلیدی میگذرد، آنچه خود را به مثابه یک مقاله، یک اثر، یک کتاب نشان میدهد، زمانی شایستگی اثر و کتاب را کمایی میکند که نگاه نوباورانهٔ مولوی را که بُرش در بُرش کاشف نابالغی‌های آدمیست که کاشف ابهامات حسی و عقلانی ست، که کاشف رسیدن به آزادی و آگاهی ست، که کاشف مطالعه عمیق ساختار ابژه‌ها بوسیلهٔ ساختار مندی سوژه هاست که کاشف دگرگونی‌های جدی در اعماق روح بشر ست که کاشف شور آفرین دل و شهود و پیوستن به ذات حق بر مبنای فلسفهٔ تاریخی روح است، ... در خود جذب و متکی به اندیشه‌های امروزی، اثرش را از فلت رخلایت و امر تولیدی بگذارند. مولوی که با میتود چند آمیزی و مؤلف‌گری روایانه دست به خطر تولید متن زده است و از طریق شکستن معانی در اندیشه و زبان، ناشکن ابژه رانیز شکسته است و با انجذاب و رگه رگه کردن سوژه‌های قبل از خود (پیشا متن)، دست به تکمیل کردن، زیبا کردن و بازسازی کردن، و آگاهی‌های جدید بخشیدن (پسا متنی کردن)، متنی می‌آفریند که پس از هشتصدسال هنوز قابل انقسام هستی‌شناسانه و معناگردانی است.

چون هر مؤلف شعری خود را در متن و بازی های سخنی گم میسازد و مخاطب را بعنوان مؤلف جدید به تجربه تالیف ساز مستحیل میکند و این دومی آن منتقدی است که با جذب تازگیهای نا آشنا و کشف ابهامات **بینا-متنی**، تاسطح مؤلف تازه نگر ثانی، ارتقا مینماید.

در مورد مایه های زبانی و معنایی مولوی ما متأسفانه در دایره:

### مؤلف - تابومتن - مخاطب

چنان بی رحمانه گیر مانده ایم که هر قدر می جُنیم باز هم چون مُرده ی بی حرکت جلوه میکنیم. برای منتقدین و مفسرین محض **دینخو** و **عرفانجو**، مولوی به حیث تالیف عظیم حلاجی نمی شود بل بمثابه مُرشد (**مؤلف - مقدس**) مورد پرستش قرار میگیرد.

بویژه این سیکل در وضعیت افغانی شده آن، دیربست که در رود خانه تکراری هر اکلیتوس شنا میکنیم، و بقول شرین هایدگر، **دچار استفاده های دم دستی گشته ایم** (که اصلاً فکر بکر کار ندارد) و دینی که زبان مولوی بر ذهن ماداشته است ما همشهری ها بمقیاس هیچ انجام داده ایم و شاید:

از هیچ هم

چیزی کم

مثنوی و غزلیات مولوی چنان **متن لرزاننده** ایست که بعد از تولد به حرکت شور انگیز خود در درون زندان زمان ادامه داده است، در میان شاعران و عارفان منطقه جهان، شعاع بُرد اندیشگی هایش از متنی به متن دیگر از قومی به قوم دیگر انتقال یافته است. در نوشتار مولوی، رابطه **مؤلف - متن** دایروی نیست که در یک سیکل بسته پایان بگیرد، بل پرشی و چند گستر و سلیقه گردان است، در مثنوی و غزل این گردش فورانی **معناست** که مخاطب را جانشین منتقد میسازد، و این نقاد است که همچون مؤلفی، خود در متنی دیگری شناور میشود. و این معنا گردانی و پرش از متنی به متن تازه تر انتقال میابد. (با قبول این قول دریدا که **هیچ معنای یکه و نجاتبخشی وجود ندارد**). انباشت ساختاری معنا در زبان متنی، بطور متافزیک در خویش نمی ماند بل با صدق و صفای دیالکتیک به وادی دیگر انتقال میابد. چنانچه از سنایی و عطاریه لحاظ دید تازه به مولوی. چنانچه از مولوی شناس دود چراغ خورده ای مانند بدیع الزمان فروزانفر به مولوی شناسان دگری مانند علامه محمد تقی جعفری و استاد زرینکوب و استاد واصف باختری ... و همانگونه که **هزیود** شاعر یونانی در متن **هومر قلم بر افراشت** و خود را بعد از تولید به مدینه فاضله شعر یونان اهدا کرد.

گرچه هر قرنی سخن نو آورد

لیک گفت **سالفان** یاری کند = پیشا متن

هی بگوتاناطقه جومی کند

تا به قرن **بعد** ما آبی رسد

مولوی خیلی مولویانه از روایات **پیشا متن** به زبان و روایات مولوی وارش به **متن خودی** رسید و خود را با چهره هزار تاویل به راهیان **پسا متن** بخشید.

مولوی شاید از نخبگان نوابغ عالم بوده است که تداوم گردش معنار در تولید تمثیلوار سخنهای نو، در سیاهچال قرون وسطا درک میکرده است و رابطه (مؤلف - متن - مخاطب) که مساویست به رابطه (شاعر - شعر - شنونده- خواننده) در مولوی آنگونه اتفاق افتیده است که میشود با جمع بست فرا تابویی و تاویل ناتر سیده نوشتار و با استفاده از نقد هستی انگار و بکار بُرد کار آیی دغدغه های زبان، در یک

حلقه چندآمیز و تکثیرمند ، مصالح متن اشعار را شکستاند و از آن به سلیقه خود رُباب دیجیتالی ساخت .

شاعر مثنوی در عصر بحران معرفت ، بحران سرکوب کلک بر خامه دل زد ، علیه سانسور دینی برآشفت و تا رسیدن به درون رهایی ، از تولید و بکار برد کلمات در معنای منحصر به فرد ، امتناع نورزید ، هر ابژه را از فلتر تأویل هستی شناسانه خود گذراند و انتقال فهم را از طریق خلق واقعه و گذار آن از کردار اجتماعی ، به ثمر نشانید. حتا در گفتمان های ارجمند میان حیوانات نیز فرایند انتقال فهم ، متکی به تجربه انسانی انباشت میگردد.

برای دریافت و آموزش دلیرانه از عناصر همیشه جاندار فرا- دستگاہ این نابغه جوشان ، هر پژوهنده ای خود را مکلف می پندارد که علاوه بر مطالعه و بررسی نقادانه ریشه های روایتی - معرفتی مثنوی و غزل ، که درحوزه اندیشگی های قونیه و چار سوقش می درخشید ، غوطه ای نیز در اوقیانوس تیره و تار قرون وسطای عصر سیستماتیک فمچین تا قرن سیزدهم ، بزند . بانگرشی از این زاویه ، به روشنی هویدا میگردد که تا دوران مؤلف مثنوی ، در اروپا شاید بقول زیگرید هونکه ، توماسین فون سرکلر یکی از رهبران جوان کلیسای جرمنی ، اولین کسی باشد که باحجم 12000 بیت تعلیمات دینی و اخلاقی را به شعر درآورده و آنرا به حکام و خانهای جرمنی پیشکش نموده است . توماسین مجموعه شعری اش را در 1216 میلادی زمانی به پایان رسانیده که شاعر مثنوی و غزل با " بازیچه کودکان کوی " اش 9 سالگی خورا می زمزمید. شاعر مؤشح سرای جرمنی در پشت کتاب اش اعداد 1 ، 3 ، 9 و 27 رابه عربی در کنار تصویر فیثاغورث منقوش فرموده است :

سرزمین ژرمن همچو یک زن خوب خانه دار  
این مهمان فرانسوی را  
که سرفرازی تو مورد علاقه آنهاست  
پذیرایی می کند

شعر واره ی دگری از دیوان تجنیس نگار اروپایی که بعنوان یک صدای ابتدایی و مقلد الحساب ، با باور به این که " گرچه عاجز آمد این عقل از زبان " خود را در همسایگی اقتدار آسمان گستر مثنوی " دیدولاف خفته می ناید بکار " میخواند :

توجه کنید! اعداد، 9 گانه اند  
تلفظ آنها مشکل نیست.  
با وجود این حواس تا ترا جمع کنید.  
صفر تلفظ نمیشود  
گردو با قواره مثل (ه) ،  
معنایش هم بشکلش شباهت دارد  
یک عدد جلوش بنویس  
تا آنرا ده برابر جلوه دهد...

همچنین نجار وحداد و قصاب  
هستشان پیش از عمارت ها خراب  
یک سبد پرنان ترا بر فرق سر  
تو همی خواهی لب نان در به در

تا به زانویی میان آب جو  
غافل از خود زین و آن تو آب جو  
بر سرش زد سیلی و گفت ای مهین  
خصیه مرد نمازی باشـــد این

مگر نسلی که حالا در کابوس حذف معانی و تکثیر جهانی شدن ، اجبار آمیز گیر مانده اند ، صدای " ما محکوم به معنا هستیم " را با افق نا منتظر دگر ترکیب نخواهند کرد؟

مگر هوش و زبان آدمهایی که از ساختار ابژکتیو جنگ های جهانی ، خشونت تسلیحاتی مدرنیته ، رشد فقرنیو لیبرالی ، بربادی همه جانبه زمین ، مازاد ایدز سرمایه .... به پادزهر گفتمانهای پُست مدرن رسیده اند ، قادر خواهند شد تا با نگاه های هومانستی و مبارز، حق هر کشف و هر تألیف انسانی را روی دست شکسته تاریخ بگذارند ؟

دانش فلسفی ما بر چند و چون چند صدایی ها و معنا بخشی ها از منظر نقد فراتر از مواضع عمودنگر، به تولید صداها دگر و معنا های نا مکرر ، نخواهد پرداخت ؟

در دایره جنسی ، مفاهیم : لذت ، حقیقت ، دانش و قدرت چگونه که فوکو در " تاریخ سکسوالیته " گفتمان غریزه جنسی و سکسوالیته را محصول قرن های هژدهم و نوزدهم و گفتمان شهوت را مربوط به سده های قبل از هژدهم دانسته و یا بهتر است بگوییم که ادعا کرده است ، مگر این سامانه ترکیبی در نگاه طنز آگین مولوی نیز سامانمند سامان یافته است ؟

یا گفتاری بودن سرایش مثنوی ، سماعی بودن ، سطح نازل مستمعین خانقاهی ، ..... جاذبه ساختارمندی زبان اروتیک به حیث دانه ای شهوتناک برای بدام انداختن ( مستمع و خواننده ) در حلقه پرش های عرفانی بوده است؟

چون در آنجا مستمع را خواب بُرد  
سنگ های آسیا را آب بُرد

چرا زبان انتزاعی مولوی در حوزه اروتیسیم ( باوجود غیر حسی بودن زبان ) سر آغاز گفتمان زبان پسارمانتیک یعنی زبان اروتیک بشمار نیاید ؟  
آیا جاذبه بزرگ دیدگاه مولوی در ساختار سخنانی پنهان مانده است که دانشهای موجوده فلسفی آن را به بینش های " بعد ما " رها کرده است ؟  
چرا مولوی گفتمان های یکه و عُرف شکن را در انقیاد زبان درآورد؟

اگر نظام سکس اسطوره تاریخی است ، اگر سکس نامی ست که بتوان آنرا از بدویت انسان ( مرحله سکس اندوگامی ) تا هنجاری بودن همجنسگرایی در پُست مُدرنیته ، داد ، به نظر من ، مولوی در روایات مثنوی به غریزه جنسی و نظام جنسیت با نگاهی همچون " ادب و هنر عاشقانه " برخورد نمیکند ، بل با صدا و زبانی دمساز میگردد که هنجار و ناهنجار را ویران میکند و مگر این مولوی نیست که انتشار جنسیت را در گستره قدرت عمودی ( سلطنت دینی ) و قدرت افقی ( زهد نمایان ) بر محور طنز افشاگر جاری میسازد ؟ بیدار باید بود که طنز مولوی تا سطح طنز گروتسک پیش میرود .

## متنی بر سامانه سِکسوالیته

تعبیر کردن نوعی واکنش به فقر و کمبود  
بیانی و شیوه ای برای جبران آن از طریق  
تکثیر معناست .  
سُخن گفتن به معنی بازی کردن با ساخت  
های زبان است .  
فوکو

مولوی در ربع قرن دوم و سوم قرن سیزدهم میلادی ، فراتر از آگاهی زمانه خود در بازی های  
سخنی اندر میشود، البته مولوی شناسی از دیدگاه های گوناگون

تا به امروز مورد بر رسی قرار گرفته و شاید تا آینده های دور نیز قسمتی از اندیشه بشر مصروف  
مولوی شناسی باشد.

عارف از زاویه ای به متن مولوی مینگرده که فیلسوف از دیدگاه دیگر، دینخو از روزنه ای به  
مولوی میبیند که منتقد ساختار شکن از دریچه دیگر... به نظرم مثنوی و غزلیات کار بزرگ احیای  
دیالکتیک و انتقال آن بمثابة یک میراث پرشکوه تا قرن نهم را مستانه انجام داده است. این یکی  
از ویژگیهای زبده و کلیدی متن مولوی است.

به نظرم ویژگی دوم که تقریباً در طول چندین قرن به علت کم بها دادن به گفتمان سِکسوالیته ،  
از نظرها پنهان مانده است ، همانا مطرح کردن گفتمان سکس در نمای طنز و جلوه های جامعه  
شناسیک آنست. از آنجایی که تاهنوز

نیز مفسرین ، و منتقدین مولوی لبه تیز نکوهش (انتقادشان) بر موارد گفتمان جنسی در متن مثنوی  
ست ، من خود را ناگزیر میدانم که این مبحث را کمی بشگافم تا از خلایق جنجالی و نترس که بخش  
دیگر از زبده مولوی را میسازد روشنی انداخته باشم.

### الف : سِکسوالیته

بیان تجربه های عرفانی به زبان اروتیک ، مولوی را نه تنها در میان شاعران هم دوره ، بل  
در تمام تاریخ متن ادبی و عرفانی و فلسفی ، بحیث چهره منحصر بفرد و ممتاز نمایش میدهد. میشل  
فوکو چرا میگوید «سِکسوالیته نامی است که میتوان به سامانه تاریخی داد»، «سخن گفتن از سکس  
و سخن گفتن از سر کوب آن مثل نوع تخطی تعمدی است و آن کسی که چنین زبانی را بکار  
میگیرد تا حدودی خود را بیرون از قدرت قرار میدهد، قانون را سرنگون میکند و آزادی آینده را  
هر چند اندک جلومی اندازد»... «روانپزشکان قرن نهم هم وقتی میخواستند درباره سکس سخن  
بگویند، فکر میکردند که باید از مخاطبان شان عذرخواهی کنند که توجه آنان را به موضوعاتی تابه  
این اندازه مبتذل و بی فایده جلب میکنند» به این چرای فوکویی توجه باید نمود که گفتمان سکس حتا  
نزد روانپزشکان قرن نهم مایه خجالتی و معذرت خواهی بود. سکس را برای اولین بار نو یسند

گان و قصه نویسان قرن نهم با در نظر داشت موانع سنتی ، در نوشتار یعنی زبان مطرح کردند که به شکل داستانهای نیمه سکسی درآمد.

سکسوالیته به حیث یک سامانه تاریخی و عنوان یک بخش بسیار مهم زندگی بشر به دلایل مشخص اجتماعی و روانی تا قرن بیستم نتوانست به گفتمان جدی مبدل شود.

حالا قیاس کن که وضعیت گفتمان سکس در آگاهی پیشا مدرن در زبان و عمل چه رنگی داشته است.

اگر تمامی آثار نوشته شده در قرون وسطا را مورد بررسی قرار بدهیم یگانه موضوعی که در آن نمیابیم گفتمان علنی سکسوالیته است .

معبد و کلیسا و مسجد و خانقاه شعور این گفتمان را از صاحبان گفتمان غصب کرده بودند، در حالی که گفتمان سکسی نه تنها در زبان بلکه در عمل بشکل طبیعی و انحرافی آن نه تنها بوسیله همه بل بوسیله آنانی که «به خلوت میروند آن کار دیگر میکنند» نیز ، جامعه عمل میپوشید. «گفتمان سکس ، حکم ممنوعیت ، عدم وجود و سکوت را تحمل می کند» چرا؟ برای اینکه در قرون وسطا حرمسراهای سلاطین شرقی و غربی پر از خوبرویان و غلام بچه گان بوده و حامیان و جارچیان دربار گفتمان سکس را زیر نام عفت کلام و مراعات ادب و غیره ممنوع میکردند در حالیکه شاهان و شهزاده گان و وزیرانشان هر کدام طبیبان مخصوصی برای تقویت جنسی خویش استخدام میکردند.

که استخدام طبیبان هندی به دربار سلاطین پیش مدرن افغانستان در دوران مدرن ، یکی از آن حقیقت های تلخناکی ست که نمی تواند بر آتشفشان سکس خواهی ، شبم های زاهد نمایی بیاشند.

«باید توجه داشت که از عصر کلاسیک بدینسو ، گفتمان سکس ممنوع ، پنهان و نادیده گرفته شده است»

البته ممنوعیت به معنای نبود آن نیست بل به معنای پنهان کردن آن از انظار ذهنیت عامه است . بی تردید میتوان گفت که سکسوالیته سازمان یافته و نا هنجار در اشرفیت درباری موج میزدند و نه در گروه های بی آب نان مساکین . ظهور انحرافی و هنجاری سکسوالیته در کلبه و کاخ ، تفاوت رسمی و عملی دارد .

تأکید فوقاین است که «برای مهار واقعی سکس، نخست باید آن را در سطح زبان به انقیاد در آورد، گردش آزادانه آن را در گفتار مهار کرد» فوکو در دهه هفتاد میلادی تازه از در آمیزی زبان و گفتار با سکس حرف میزند، یعنی که قبل از دهه 70 قرن بیستم تا هنوز حتا بمثابه یک نظریه نیز مطرح نبوده است . فروید یگانه عصیانگر روانکاوی بود که گفتمان سکس را به متن کشید و تا سال 1938 به مسایل سکس از زاویه طبیبانه روانکاوی پرداخت .

بعدا بخاطر خواهیم آورد که مولوی چگونه برای مهار کردن سکس ، نخست آن را در سطح زبان به انقیاد کشیده است ! و نقاب جنسی را با قلم دریده است .

«قرون وسطا حول درون مایه جسم و استغفار ، گفتمان کاملا واحد و یکپارچه را سامان داد» آئین نامه سال 1215 میلادی شورای لاتران برای آئین توبه و در پی آن توسعه تکنیکهای اعتراف ، استقرار انگیزسیون ، همگی به «اعتراف» نقش محوری بخشیدند.

تجربه ثابت کرده است که در آئین اعتراف مسیح تا به امروز ، سکس موضوع ممتاز اعتراف بوده است . چون سکس را مردم پنهان میکنند بنا در وقت اعتراف در علن پدیدار میگردد.

و اما در آئین اسلامی چون مراسم اعتراف نزد ملا وجود ندارد آن اندک زمینه ای که میتواندست گفتمان سکس را بشکل اعتراف در کنار مرد روحانی از اختفا بیرون بکشد، در سنت های شرقی و دین اسلام مجال آن رانیافت .

تازه پست مدرنیست ها، اندیشه اروتیسم را وارد متن کرده اند و سور ریالستهای ربع اول قرن بیستم که باروحیه پسا جنگ به شعر نگاه میکردند و گرچه به اید فرویدی اعتنای خاصی داشتند ولی نتوانستند گفتمان سکس را در «انقیاد زبان» مستقر بسازند.

کمپنیهای صنعت سکس هم اکنون بخاطر بلند بردن نرخ سود گفتمان سکس را با سرگین مینویسند. که ترویج فساد و فحاشی از طرف کمپنی های پلی بای نما به هر پیمانهای که به انفجار برسد فقط بیانگر سیمای نرخ سود را ترسیم میکند و بس. که با سکسولوژی تفاوت دارد.....

## ب : انگزسیون

«در هفتادومین سال زندگی در مقابل شما بنور آمده ام و در حالی که کتاب مقدس را پیش چشم دارم و بادستهای خود لمس میکنم ، توبه میکنم و ادعای خالی از حقیقت حرکت زمین را انکار می کنم و آنرا منفور و مطرود مینمایم»

گالیله بعد از توبه محبوس گردید و بعد از راهی گویا برایش عمر قید حبس تعلیقی دادند. گالیله بطور پنهانی به آزمایشهای تجربی خود ادامه میداد. مراسم توبه نامه گالیله ضدیت خشن روحانیون و ابسته به دربار را علیه علم نشان میدهد.

خلیفه عباسی المستنجد در سال 1150 میلادی امر کرد که مؤلفات ابن سینا را در بغداد بسوزانند. در هنگام خلافت عباسی کتابخانه بزرگ اندلس سوختانده شد و در چاه هاندفین گردید. شیخ علاءالدوله سمنانی اولین کسی است که بر این عربی نقد خشونت آمیز نوشت ، سمنانی در کتاب «العروته...» مینگارد: «ابن عربی دهری غیر قابل ارشاد، غافلی، بی حاصلی بی معرفت «و در باب وجود مطلق» ابن عربی مینویسد: «جماعتی که به وجود مطلق قایل اند و وجود مطلق را ذات حق اعتقاد دارند و میگویند که آن وجود مطلق بی افراد در خارج وجودی ندارد، همین قوم مباحی اند و از ایشان تبری کردن واجب است ، اگر چه بعضی صفات مباحیان ظاهر نمیکند، و دهری و طبیعی را میتوان به راه آوردن ، اما این طایفه قابل ارشاد نیستند که آینه قابلیت ایشان از استعداد دور افتاده»

کتاب معظم «فصوص» ابن عربی را قشریون و زاهد نمایان «فضول» میگفتند و ابن عربی که «الشیخ الاکبر» نامیده میشد چنان دستگاه تفتیش عقاید وی را «الطاغوت الکبیر» مینامیدند. علاءالدین جهانسوز ها سادیسیم های شا را بی پرده بیان میکردند:

بر آن بودم که از اوباش غزنین  
چو رود نیل جوی خون برانم

عین القضاة از دژ خیماں روزگار مینالد:



«روزگاری بر این سوخته جان میگذرد که از وجود خود ننگ دارم ، اگر بگویم نشاید و اگر نگویم نیز نشاید»  
درمجمعل التواریخ میخوانیم :

«محمودبن سبکتگین به ری آمد باسپا وروز دوشنبه تا سابع جمادی الاول سنه عشرين واربعمائه.ایشان راجمله قبض کردوچندان خواسته از هر نوع به جای آمد که آن را حدود وکرانه نبودو تفصیل آن درفتح نامه نوشته است که سلطان محمود به خلیفه القادر بآله فرستادوبسیار دارها بفرمود زدن وبزرگان دیلم را بردرخت کشیدند...مقدار پنجاه هزار خروار دفتر روافض وباطنیان وفلاسفه از سرای های ایشان بیرون آورد و زیر درختان آویخته گان بفرمود سوختن»  
در قلمرو عرفا

ن کافیسست تا به سرنوشت تراژیک منصور حلاج ، شمس تبریزی و ابن عربی قناعت داشته باشیم که انگیزسیون سلاطین عیاش و نادانچه های چاپلوس شان چه آدمهایی را گلوبریده است و چه خلاقیتهایی را کور کرده است .

اروتیک نگری مولوی در فضایی به بحث کشیده شود که ابن عربی این عارف نظریه پرداز را زاهد نمایان و محتسبین درباری الطاغوت می گفتند و شمس تبریزی را خون میریختند و بر گردن منصور ریسمان میزدند.

اتمسفیر که باقمچین اداره میشد ، و از چارسوق بر آفرینشگران تازه جو ، تیغ و تکفیر میباید ، چگونه میتوان مولوی منبرگریز را با براه اندازی گفتمان سکس در زبان ، مورد تحلیل میان - تاریخی قرارداد .  
حتا امروز در قرن بیست و یکم بخاطر ترس از قمچین بدستان کسی به آسانی جرئت نمیکند که باب این گفتمان را در بینا متنتیت مثنوی باز نماید.

### ج : اروتیسم در متن

اریش فروم در کتاب بحران روانکاوی این اندیشه را میکاود: «فروید سیستمی ابداع کرد که مورد حمله و استهزاء تقریبا تمام آکادمیسین های حرفوی واقع گردید. زیرا آن سیستم بمقابله با «تابوها» و افکار سنتی زمان برخاسته و امنیت روانکاوان را مورد تهدید محیط خصمانه قرارداد بود»

مولوی که نه بحیث روانکاوونه بحیث مؤرخ ، از بستر علوم و فلسفه رسمی برخاسته است ، بل از منبرگریخته و در خانقاه با ابداع انیشه و رفتار منحصر به فرد ، ظاهر گشته است ، تقابلش با «تابوها» و افکار سنتی «در مقایسه عرف شکنی فروید هزار بار شهیدانه تر بوده است .

مولوی به «من» خویش همواره صادق مانده ، و هر چه را که درک کرده بدون الزامات دست و پاگیر دین و عرفان و در باره بیان آورده است . جلال ادین محمد بلخی تا عصر فروید اولین نابغه نترس و تکان دهنده ای است که با به انقیاد در آوردن سکس در زبان ، خود را بعنوان طراح گفتمان سکسوالیته معرفی نموده است . این گفتمان در متن مولوی یک حرکت بخاطر تابو شکنی محض نیست ، بل ، در درون گفتمان با شورش چند آمیز در عرصه های روانکاوی ، تاریخ ، جامعه شناسی ، زیبایی شناسی و دیالکتک درگیر میگردیم .

من، مولوی  
رانه تنها از این جهت که علیه تابوها و سنت ها قیام کرده ، ساختارشکن مینامم ، بل ، از اینجهت  
نیز ساختارشکن میدانم که دریافتِ قرن سیزدهمی بشریت را بار بار متن در متن دگرگون کرده  
است .

من برعکس  
عده ای از منتقدین ساده اندیش ، آن نکاتی را که ابداع اشتباه آمیز مولوی میدانند، من همان نکات  
را برتری و درجه بلند آگاهی مؤلف میدانم ، گفتمان سکس در مثنوی ، حتا در زمان حیات  
مولوی، در درسها و جنجالهایی را برای مؤلف روینده بود و از آن زمان تا امروز فراین د نقادی  
در همان نکته یابیه جاریست . روزی فر ا رسید نیست که مولوی را بخاطر در متن گنجاندن گفتمان  
سکس، مورد استقبال علمی و انسانی قرار بدهند ، هنوز هم در شرق و خاصتا کشورهای اسلامی  
زمان آن نرسیده است که سکسوالیته بحیث یک گفتمان روانکاوانه و جامعه شناسیک از اختفای  
آدمها و روحيات عامه در علن هویدا گردد. امروزه در غرب دیجیتالی شده «سکس» از گفتمان علمی  
و زیباشناسانه بیرون شده و به کالای مصرفی تبدیل گشته است . سکس در غرب در سطح گفتمان  
دیگر مطرح نیست ، چون گفتنان سکس جای خود را به اقتصاد لیبیدویی خالی نموده است .

با وجودی که  
غرب گفتمان سکس را زیر نام «نجات از سرکوب جنسی» به لجام گسیختگی و بحران سکس  
انتقال داده است ، ولی بهیچوجه از اهمیت این گفتمان چیزی کم نشده است، حتا، اقتصاد لیبیدویی  
و استثمار جنسی و فاسد کردن روح جوانان و نو جوانان، بیشتر ما را ملزم میسازد تا گفتمان علمی شده  
سکس را راه اندازی کنیم علامه محمد تقی جعفری یکی از مولوی شناسان قابل احترامی ست که  
در باب مثنوی و غزلیات ، عرق های پر بار ریخته است جعفری در کتاب «عوامل جاذبیت  
سخنان مولوی» مینگارد:

«البته باید بگویم که من حکایات رکیک او را قبول ندارم و از این جهت متاسفم ... اگر چه عده ای  
از فضلاسعی دارند این اشتباه او را توجیه کنند، ولی این شذنی نیست، زیرا ممکن است یک  
شاعر معمولی از هنر مبتذل استفاده کند تا برای خودجایی در جامعه باز کند، ولی او یک مربی است  
و نباید چنین باشد... بدیهی است که ارزشیابی ما درباره مولوی ، از آنجهت ارزش خواهد داشت که  
اشتباهش را اشتباه بدانیم و اگر چشم ببندیم و همه چیزش را خوب بدانیم ، مسلما دروغ است» ، «به  
نظر من ایشان اشتباه کرده که مسایلی با این عظمت را با مثالهای رکیک بیان کرده است» تأکید  
روی واژه ها از من ( فرهود ) است .

علامه جعفری ادامه میدهد :

«من در هشتم مورد اشتباهات مولوی را با مراعات عفت قلم مطرح کرده ام» ، «اگر ما به جهت  
افراط در خوشبینی ، اشتباهات و خطاهای مولوی را نادیده بگیریم و بگویم چنین شخصیتی هرگز  
مرتکب اشتباه و خطا نمیشود... و چنین فکر کنیم هر چه مولوی گفته است مطلقا و عموما عین حقیقت  
است ...»

علامه جعفری توضیح نمیدهد که چرا یک حکایت یا یک واژه رکیک پند آشته میشود، آیا واقعیت  
را به نام خودش نامیدن رکیک است ؟ مگر مربی حق ندارد در کنار حل صدها مسئله ، مسئله گفتمان  
سکس را از روزنه طنز و روانکاوی تماشا کند؟ امروزه نیز نه تنها نزد علامه جعفری که من باب  
مثال از ایشان نقل قول آوردم ، نزد بسیاری از منتقدین و مولوی شناسان «طرح گفتمان سکس به  
وسیله مولوی» مورد جدل و باز انیسی گردیده است .

هنوز در ذهن

شرقی و خاصاً در ذهنیت «روشنفکران دینی» و «روشنفکران سنتی غیر دینی» گفتمان سکس جایی ندارد و تابو بودنش را همچنان حفظ کرده است. روزی بود که زیگموند فروید با تابو شکنی روانکاوانه گفتمان سکس را مطرح کرد و از سوی مجامع علمی با استهزا استقبال گردید ولی امروز از هندو تا یهودی، از مسیحی تا مسلمان، از بی دین تا شکاک... نمیتوانند خود را در بحث روانکاوی انسان، از زیر سیطره «اید، و ایگو و سوپرایگو» ی فروید نجات بدهند و بشکلی از اشکال به مقولات ضمیر ناخودآگاه و خودآگاه به تعبیر فروید تمکین نکنند.

میشل فوکو و اریک فروم و دیگران به دنباله کار با عظمت فروید، گفتمان سکس را بیشتر در «انقیاد زبان فلسفی و روانشناسیک» در آوردند. و ازینروست که در جامعه اکادمیک غرب به گفتمان سکس با دید تحقیقی نگریسته میشود و روانکاوان و روان پزشکان و روانشناسان و فلاسفه، یک بخش از تحقیقات شان را درین زمینه تخصیص داده اند.

صنعت انترنت گفتمان سکس را جهانی ساخته است. بهتر آنست که این گفتمان

را از «متن

«ها حذف نکنیم. بنا بقولی «سرکوب جنسی را نمیتوان با آزادسازی جنسی رها ساخت بل با از بین بردن منشاء سرکوب میتوان این مساله را حل کرد» مولوی از یکسویه سرکوب جنسی پرداخته است و از سوی به افشاگری فساد در لایه های اشرافی. من در بخش «روانکاوی مولوی» به نگرش روانکاوانه مولوی در مورد مسایل سکسی خواهیم پرداخت در جامیخواهم این حرف را برجسته اعلام نمایم که یکی از نگرش های زیده مولوی که در تاریخ گفتمان سکس بجا ماندنی ست همین حکایاتی ست که «رکیک» و «اشتباه» مولوی پنداشته میشوند. مولوی در کنار چندتا انگزسیون، از دستگاه تفتیش عقاید مسیحی تا اسلامی و یهودی نفس میکشید. مرگ نامعلوم شمس و اعتراض شاگردان دوران «قبیل و قال» و قمچین زاهد نمایان، ویرا در محاصره مرگ و زندگی، انقیاد و عصیان، نگفتن و گفتن فرار و قرار، مبارزه و تسلیمی قرار داده بود، و مولوی ناگذیر بود بپارداختن هر قیمتی به صدای «من» خود پاسخ بدهد، که پاسخ را بسیار عارفانه و تاریخی اجرا کرد.

اروتیک نگری مولویمانند دیالکتیک نگری اش امری از قبل سازمان یافته نبوده است و همچنان من باور ندارم که مولوی آگاهانه کوشیده باشد تا برای تنوع آفرینی و پائین آوردن سطح کلام برای هماهنگ کردن مضامین ثقیل با مضامین سهل، دست به گفتمان جنسی زده باشد.

چون درینجا

مستمع را خواب برد

سنگ های آسیا را آب برد

شاید بسیاری از مریدان و صوفیانی که در محضر مولوی و چلبی به شنیدن سماع انگیز، در خویش می شوریدند، ممکن نبوده است که با استماع فی البدیهه، در عمق آگاهی نهفته در طوفان مثنوی شناور گردند.

بین «خواندن» و «شنیدن» و «بین گفتار» و «نوشتار» دره از مسافت وجود دارد. این نوشتار است که با بازخوانی به تولید حقیقت میانجامد و مراسم گفتاری به لحاظ تکنیکی کمتر زمینه رسیدن به تولید معنی و حقیقت را در خود مهیادارد.

بنأ «خوب بردن مستمع» نمیتواند «هزل انگیز» باشد، روح مولوی چنان خروشان بوده است که ادامه مضامین اش را نمیتوانسته به دستور وضعیت «مستمع» بیاراید.

مولوی با هجوم گفتار در متن پرده های سکوت و تابو شدگیها را میدرد، در وقت سرایش ممنوعیتها را

ویران میکند و پنهان نگهداشته شده هاراعلنی می سازد.  
گفتمانی راکه مولوی در متن کشف کرده است، در متن نمی میرد در غیاب مؤلف تا عصر ماجریان  
میابد، نسل برومند تری خواهد آمد و بادیدگاه های پسا سنتی. این گفتمان را به عنوان کشف  
درخشانی در عرصه زبان و متن، قرأت خواهند کرد. جاری شدن گفتمان جنسی در مثنوی  
مانند هر مبحثی جای ویژه ای را احراز کرده است و این گفتمانها علاوه بر ارایه طنزهای نیش  
دار، وجوه روانشناسیک و جامعه شناسیک، کارشاعرانه دیگرش اینست که از واژه های تبعیدی  
برای غنای شعر و مضمون استفاده میشود و صفت بزرگی از واژه های زندانی در متن مولوی  
آزاد میگردند.

داستان کنیزک و خر خاتون در صفحه 761 دفتر پنجم همه آن ویژه گیهای رادار است که علوم مدرن  
امروزینه به کشف و بازخوانی آن مصروف اند:

یک کنیزک یک خری بر خود فگند  
از و فور شهوت و فرط گزند  
آن خر نر را به گان خو کرده بود  
خر جماع آدمی پی برده بود  
یک کدویی بود حیلت سازه را  
در نرش کردی پی اندازه را  
در ذکر کردی کدو را آن عجوز  
تار و دنیم ذکر وقت سپوز  
گر همه کیر خرا اندروی رود  
آن رحم و آن روده ها ویران شود  
خر همی شد لاغر و خاتون او  
مانده عاجز کز چه شد این خر چومو  
چون تفحص کرد از حال اشک  
دید خفته زیر خران نرگسک  
خر همی گاید کنیزک را چنان  
که به عقل رسم مردان با زنان

.....

از طرب گشته بز آن زن هزار  
در شرار شهوت خری بقرار  
میل شهوت کر کند دل را و کور  
تا نماید خر چو یوسف نار نور  
چون به خوردی میکشد سوی حرم  
دخل خرجی بباید لاجرم  
در فرو بست آن زن و خر را کشید  
شادمانه لاجرم کيفر کشید  
در میان خانه آوردش کشان  
خفت اندر زیر آن نر خراستان  
پابر آورد و خرا اندروی سپوخت  
آتش از کیر خود در وی فروخت  
خر مؤدب گشته در خاتون فشرد  
تا به خایه در زمان خاتون بمرد  
بر درید از زخم کیر خر جگر

روده هابگسته شداز همدیگر  
مرگ بد باصد فضیحت ای پدر  
تو شهیدی دیده ای از کیرخر

\*\*\*\*\*

بحثی که درین متن جاری گشته میتواند در نکات زیرین بازگشایی گردد  
1-گفتمان جنسی را بعنوان « بدعت » رسمیت بخشیدن .

2-واژه های

ممنوعه و تبعیدی را ازوادی تابوئیسم به قلمرو متن دعوت کردن  
3- ترکیبات ادبی و فرا-فلسفی ای که فقط با نگرش اروتیکی و استفاده از اتمسفر واژه گانی  
آن ، میتواند به جریان افتد،خلق کردن .  
4\_ تضاد بین هوس و نیاز را در وجود بلهوسی خاتون و نیاز معصومانه کنیز ، برجسته ساختن .

مولوی درین حکایت بمتابۀ شاعر طنزپرداز و روانکاو تیزبین و جامعه شناس مسؤل و عارف  
متحرک و روان عمل کرده است بر روی آبهای آرام طنز و هزل ، طوفانهای ساختار شکنانه  
روانی و اجتماعی پنهان است که با تحقیق و بازخوانی بشیوه بنیان افگنی متن قادر خواهیم بود به  
عظمت روی کرد مولوی به این گفتمان پی ببریم .

از دفتر پنجم

آن کنیزک زنده شد چون این شنید  
که به خواجه این زمان خواهد رسید  
عشق شش ساله کنیزک را بد این  
که بیاید خواجه را خلوت چنین  
گشت پران جانب خانه شتافت  
خواجه را در خانه در خلوت بیافت  
هر دو عاشق را چنان شهوت ربود  
که احتیاط و یاد در بستن نبود  
هر دو با هم در خزیدن از نشاط  
جان بجان پیوست آن دم اختلاط

خاتون به سوی خواجه می آید:

یاد آمد در زمان زن راکه من  
چون فرستادم ورا سوی وطن  
پنبه در آتش نهادم من به خویش  
اندر افگندم قچ نر رابه میش  
چون رسید آن زن بخانه درگشاد  
بانگ در درگوش ایشان درفتاد  
آن کنیزک جَست آشفته ز ساز

مرد برجست و درآمد در نماز  
زن کنیزک را پڑولیده بدید  
در هم و آشفته و دنگ و مرید  
شوی خود را دیدقایم در نماز  
در گمان افتازن زان اهتزاز  
شویر ابرداشت دامن بی خطر  
دیدآلوده منی خصیه در ذکر  
از ذکر باقیءنطفه می چکید  
ران وزانوگشته آلوده بدید  
بر سرش زدسیلی و گفت ای مهین  
**خصیه مردنمازی باشد این**

درین قصه

کنیز مدت شش سال هم آغوشی نکرده است و برای رفع وارضای جنسی خود منتظر «خلوت کردن باخواجه» لحظه شماری میکند. چون برای رفع شهوت بیرون از سیطره خواجه یعنی مالک خود، حق ارضا شدن ندارد. وقتی که هر خواجه چندین کنیزک خوشروی داشته باشد، کنیز در خانواده مالک برده بزودی به رقیب خطرناک خاتون خانه تبدیل میگردد. این رقابت از یکسو خاتون را برای رفع شهوت از خانه به بیرون پرتاب میکند و از سوی دیگر کنیزک ها نیز از «و فور شهوت» و «طول انتظار» به انحراف جنسی پناه میبرد، هموسکسوالیته در شکل «لزبین» یعنی همجنسگرایی زنانه همجنس گرایی مذکر «گی» و مقاربت با حیوانات خود را نشان میدهد.

تحقیقات نشان داده که همجنسگرایی در نخست در میان زنان حرم و غلام بچگان حرم و در میان کنیزکان و غلامان شکل گرفته است و تا امروز به اشکال رسمی و غیر رسمی خود را نشان میدهد.

مولوی درین حکایت «زاهدنمایی» را بگونه کارناوالی آن به متن تبدیل میکند «مرد برجست و درآمد در نماز» در گفتمان اروتیک هیچ عرصه از دید مولوی پنهان نمی ماند و نیازهای سرکوب شده جنسی آدمیان را بی پرده بر رخ میکشد.

حرص مردان از ره پیشی بود

در مخنت حرص سوی پس رود

ای مخنس پیش رفته از سپاه

بر دروغ ریش تو کیرت گواه

\*\*\*

صوفی آمد بسوی خانه روز

خانه یک در بود وزن با کفشدوز

\*\*\*

کی بود ماهیت ذوق جماع

مثل ماهیات حلوا ای مطاع

\*\*\*

گفت من گفتم که سوی او مرو  
تو پذیرای منی او مشو  
در زمان حال و انزال و خوشی  
خویشتن که از وی در کشی  
گفت کی دانم که انزالش کی است  
این نهران است و به غایت دور دست  
گفت چشمش چون کلابیه شود  
فهم کن کان وقت انزالش بود  
گفت تا چشمش کلابیسه شدن  
کورگشته این دو چشم کور من

\*\*\*

غزالی در صفحه 447 کیمیای سعادت در مورد لواطت و شاهدبازی مینگارد :  
«و بسیار اند از زنان و مردان جامه صوفیان دارن و بدین کار مشغول شده اند و آنگاه هم بعبارت  
طامات این را عذر ها نهند، فلان را سودایی و شوری پدید آمده است ...  
قوادگی را ظریفی و نیکو خویی نام کنند و فسق را و لواطت را شور و سودا نام کنند و باشد که این  
عمر خویش را گویند که :  
فلان پیر مار افلان کودک نظری بود، و این همیشه در راه بزرگان افتاده است، و این نه لواطت است  
که شاهد بازی است و باشد که گویند عین روح بازی باشد و از این ترهات بهم باز نهند تا فاضحت  
خویش به چنین بیهدها بپوشند، و هر که اعتقاد ندارد که این حرام است و فسق است، اباحتی است  
و خون وی مباح است .....  
می پندارند که گویا صورت عالم ارواح را در جهان امر دی نیکومی بینند»  
جای دیگری مینویسد:

«در سماع آنکه شنونده جوان باشد و شهوت بروی غالب چون حدیث زلف و خال نیکو شنود، شیطان  
پای برگردن او نهد و شهوت وی را بجنابان و عشق نیکوان را در دل وی آراسته گرداند و آن احوال  
عاشقان که میشوند وی را نیز خوش آید و آرزو کند در طلب آن ایستد» غزالی در کیمیای سعادت گفتن  
جنسی را در حوزه لواطت یا همجنسگرایی خیلی محتاطانه از موضع دین به نقد می کشد ولی اصل  
گفتن را «در انقیاد زبان در نمی آورد» زمان برای غزالی ودها متفکر دینی و غیر دینی مجال  
درگیر شدن درین بحث را ارزانی نمی کرد. و گرنه همانگونه که در سطور پیشین تاکید نمودم که  
همجنس بازی تقریباً همیشه در حرکت سائق های جنسی بشرگاه علنی و گاه پنهان وجود داشته  
است و محققین سکسولوژی و روانکاوی تا حدودی بهر ازور مزاین سائقه های پاسخ داده اند. با وجود  
یکه انحرافات جنسی و سالمیت و سالمیت جنسی یک بخش مهم زندگی انسان را هم در حوزه  
تولید نسل و هم در عرصه لذت و زیبایی نگری، اشغال کرده است ولی باز هم از این گهتمان امتناع  
میورزیم .

باطر دگفتن جنسی، واقعیت همیشه جاری آن را نمیتوانیم طرد نمائیم فقط با سانسور و قمچین  
میتوانیم آن را ممنوع و پنهان و تاسر حد تابوی قرن بیست و یکمی نگهداریم .

حالا برگردیم که مولوی چگونه گفتمان لواطه را در زیر سیطره زبان می‌آورد. زبان سمبولیک یا تمثیلی مولوی در کلیت یک حکایت معنای عرفانی خود را نشان می‌دهد و اما در بینا متنیت یک حکایت متنی، خود را به گفتمانهای ممنوعه و پنهانی منقسم می‌سازد، جابجایی گفتمانهای ممنوعه در کنار گفتمانهای آشکار، از روح بی‌قرار و عارفانه مؤلف فوران می‌زند. برای مؤلف در موقعیت سرایش تمام هستی مادی، خویش را در هستی زبان سر از زیر می‌سازد و «ذکر و ذکر» در کنار هم، بطور یورش های نمادین با عبور از فلتر بازی های آوایی و معنایی بسوی هستی پسامادی که «دروهم بنی آدم» نمی‌گنجد، روان می‌گردد. مولوی را متهم به «رکیک گویی» کردن، بمعنای نادیده گرفتن یک بخش مهم از کشفیات زبانی و مضمونی ایست که امروزه فقط میتواند بانگش پسا ساختاری و هرمنوتیک فلسفی مورد استقبال قرار گیرد.

در دفتر چهارم صفحه 665 :

آن زنی میخواست تا با مول خود  
برزند در پیش شوی گول خود  
گفت شوهر را که ای ما بون رد  
کیست آن لوطی که بر تو میفتد  
تو به زیر او چو زن بغنوده ای  
ای فلان تو خود مخنث بوده ای  
زن مکرر کرد کان با برطله  
کیست بر پشتت فرو خفته هله  
گفت شوهر کیست آن ای روسپی  
که به بلای تو آمد چون کپی

\*\*\*

آن یکی میشد به ره سوی د کان  
پیش ره را بسته دید او از زنان  
روبه یک زن کرد و گفت ای مستهان  
هی چه بسیاری ای دختر چگان  
بین که با بسیاری ما بر بساط  
تنگ می‌آید شمارا انبساط  
در لواط می فتید از قحط زن  
فاعل و مفعول رسوای زمن

انسان مولوی انسان «نوعی» است و مؤلف در متن مثنوی اخلاقیات جامعه تا قرن سیزدهمی را نقادی میکند. لواطه را ناشی از محرومیت جنسی مردان میدانند. همانگونه که «مقاربت با حیوانات» را انعکاس روانی محرومیت می بیند. ناگفته پیداست که انسانهای مدرن و پیشا مدرن در مجموع بحضور همه این انحرافات و سائقه های جنسی شهادت می‌دهند ولی وقتی پای گفتمان جنسی بمیان آید، گفتمان را ولو از جانب یک روانکار ارائه شود با استهزا پسپک که ذاتا بمعنای نپذیرفتن گفتمان است، مواجه می‌گردد.

حالا قیاس کنیم که بر مؤلف مثنوی و غزلیات که در آن زمان چارسوی زمین پر از زاهدنمایان و انگیزسیون ها بود، چه که نرفته است. امروزه که زبان شناسی، شعر شناسی، روانکاو، و غیره به علم تبدیل شده است، هنوز گفتمان های جنسی مولوی را «رکیک و اشتباه» مینامیم. قوت یکنابغه را نقطه ضعف پنداشتن، انصافا که ضعف آگاهی مخاطب را نشان می‌دهد نه از مؤلف مثنوی و غزلیات را.

اولین خون در جهان ظلم و داد از کف قابیل بهر زن فتاد

قصه ها و اساطیر ملل و اقوام، دارای رگه هایی از گفتارهای جنسی است که عوام الناس آن قصه



ها و اسطوره هارا با آب و تاب «درانقیادگفتار» درکشیده اند. این وظیفه محققین بوده که رگه های موجود در قصه ها که انعکاس خیالات و واقعیات اجتماعی \_ تاریخی ست در فرم «گفتمان جنسی» درانقیاد نوشتار بیابورند و واقعیت های خشن و زیبارا برای تکامل جامعه و روح انسان از نهان به علن انتقال بدهند. کاری که مولوی بزرگ انجام داده است .

کوسه رابد برزندان چارمو  
لیک همچون ماه بدرش بود رو  
روبه من آرندمشتی حمزه خوار  
چشمها پرنطفه کف خایه فشار  
وآنکه ناموسی است خود از زیر زیر  
غمزه دزددمی دهمالش به کیر  
خانقا هی که بو د بهتر مکان  
من ندیدم یک دمی دروی امان  
بر زنج سه چار مو بهر نمون  
بهتر از سی خشت گردا گرد کون

#### درین متن

«کوسه» نمادی است برای به بیان آوردن یک واقعیت جنسی در یک گفتمان ممنوعه . از ارایش فرم میثنویم که: «تشریح فساد در ادبیات و هنر یک جامعه و تحلیل علمی آن ارزشمند است ولی مشارکت نویسنده و هنرمند در تأیید فساد برای دگرگونی آن ، عملی است فوق العاده انقلابی» مولوی بعنوان یک شاعر و عارف بزرگ خود را مسؤول میدانند تا با خط فاصل کشیدن بین فساد و عشق سالم جنسی ، روان بشریت را دگرگون سازد، روانی که حضور فساد را میپذیرد ولی قدرت متن نمایی آن را از کف داده است. مؤلف تمثیل ها بدون آنکه بین «رکیک و غیررکیک» محبوس بماند از دیگ جوشان واقعیتها ، حقایق معمولی را به نحوی اعجاب انگیزی زیباشناسیک ساخته و در قالب شور و شعور شعور میریزد.

از آنجا که درین نوشتار توجه من به «گفتمان جنسی» در متن مولوی است، بنابراین مناگاهانه از ارزشهای ادبی ، عرفانی ، فلسفی نهفته در بند بند قصه ها، درنگ نورزیده ام .  
«گفتمان جنسی در متن مثنوی را با قصه ی به پایان میبرم که یکی از خنده آورترین نمایش «جماع» در جامه ابریشمین طنز به گفتمان درآمده است . حکایت کنیزک نزد خلیفه :

چون بدید اورا خلیفه مست گشت  
پس زبام افتاد اورا نیز طشت  
دید صدچندان که وصفش کرده بود  
کی بود خود دیده مانند شنود  
آن خلیفه کرد رای اجتماع  
سوی آن زن رفت از بهر جماع  
ذکر او کرد و ذکر بر پای کرد  
قصد حفت و خیز مهر افزای کرد  
چون میان پای آن خاتون نشست  
پس قضا آمد ره عیشش ببست  
خشت و خشت موش در گوشش رسید  
خفت کیرش شهوتش کلی رمید

جواب خنده کنیزک :

شیرکشتن سوی خیمه آمدن  
وآن ذکر قایم چوشاخ کرگدن  
بازاین سستی این ناموس کوش  
کاو فرومرد ازیکی خش خشت موش  
\*\*\*\*\*

هیچکس را بازنان محرم مدار  
که مثال این دوپنبه سا وشرار  
صدخلیفه گشته کمتر از مگس  
پیش چشم آتشینش آن نفس  
چون بیرون انداخت شلوار و نشست  
در میان پای آن زن آن زن پرست  
چون ذکر سوی مقر میرفت راست  
رستخیزو غلغل از لشکر بخاست  
\*\*\*\*\*

برجهیدکون برهنه سوی صف  
**ذوالفقار همچو آتش او به کف**  
جفت شد با او به شهوت آن زمان  
متحد گشتند حالی آن دوجان  
\*\*\*\*\*

گفت چشمش چون کلایسه شود  
فهم کن کان وقت انزالش بود  
گفت تا چشمش کلایسه شدن  
کورگشته ست این دو چشم کورمن  
\*\*\*\*\*

اگر متن های مطرح شده بانگاه یک کارشناس مورد بررسی قرار گیرد بدون شک رگه های بسیار عالمانه را از لحاظ سایکوبیولوژیک در آن کشف میکند. سکسولوژی بعد از کشفیات فروید به سطح یک علم ارتقا کرده است که گفتمان جنسی را بامعیارات روانشناسی و طب جسمانی نگر، پیشکش نموده و در کنار سایر علوم، به ابهامات و سوالات و آسیب شناسی گفتمان جنسی و مجموعه فعل و انفعالات سکسوالیته پاسخ میدهد و در امور مبهم مشغول تحقیقات و بازشناسی ست.

قصه های مولف مثنوی «نه هزل محض برای خندانن بل برای تعلیم دادن است» قصه های که گفتمان جنسی را به رخ مخاطب میکشد در واقعیت امر اگر به اصطلاح روانشناسی امروزینه حرف زده باشیم، نوع روان درمانی فردی و اجتماعی را در بردارد. تمثیل های درگیر سکسوالیته به نظر من نوعی لوگو تراپی (معنی درمانی) فرانکلی (واقعیت درمانی) و بلیام گلاسری و (شناخت درمانی) میباشد که تخمه های ناپیدای آن در مزرعه قرن سیزدهم در قونیه کاشته شد.

گفتنی ست که مولوی گفتمان های جنسی خود را در آخر هر حکایت با تجربیات متعالی عرفانی می آمیزد و نتایجی که از حکایات ارایه میکند کاملاً بانگرش عرفانی وی همخوانی دارد.

برای مولوی دنیای مادی آنگونه که در ایدئالیسم هگلی و ایدئالیسم افلاطونی مطرح شده است ، مطرح نمیباشد. برای مؤلف تمثیلهای ، تجزیه و تحلیل شاعرانه و عرفانی هر جز، واقعیت مادی بشمول جامعه و انسان با عبور از مزیهای «ممنوعه و رکیک» برای آن حریان می یابد تا از ماده فانی به دنیای جاودان غیرمادی که «ذات حق» است آگاهی بیابد.

مخبر بحث مولوی «انسان کاوی و راه رسیدن به ذات حق» است و با صراحت از «دیو و دد ملول است و انسانش آرزوست» ، فلسفه های قرن بیستم خاصتا هستی شناسی های دیگر و وجود شناسی سارتر و پدیدارشناسی هوسرل در ابعاد مختلفه اش بر محوری بودن نقش انسانی در هستی تاکید کرده اند و خلاصه حرف های شان اینکه «هستی در زبان شکل میگیرد» «هستی در «من» به فهم میرسد» .

جوهر است انسان و چرخ او را عرض  
جمله فرع و سایه اند و تو غرض  
\*\*\*

از خدا جوئیم توفیق ادب  
بی ادب محروم گشت از فضل رب

وزادب پرنور گشته ست این فلک

وزادب معصوم و پاک آمد ملک

\* \* \*

حیف است که پیش کر زنی طنبوری  
یا یوسف همخانه کنی با کوری  
یا قند نهی در دو لب رنجوری  
یا جُفت شود مُخنتی با حوری

\* \* \*

## مولوی د یا لکتیک عمل

دستگاه یا فرا- دستگاه معرفت شناسی مولوی حرکت بسوی آگاهی و آزادی ست . ( عقل در انقیاد دل ، حضور روح زنده است) خاستگاه دیالکتیک نگری مولوی فرا- فلسفی و عرفانی ست تقابل اصلی در اندیشه مولوی تعارض بین ایستایی و پویایی، تضاد بین نو و کهنه .... و جانداروبی جان است .

این تقابل از روح زنده مولوی در میان اشیا و احساسها و عاطفه ها فوران میزند. همه چیز با عشق و رسیدن به آزادی که همانا پیوستن به حق است ، جریان میابد . عشق که نزد هگل (مردن و شدن) و (آشتی با تقدیر است در بلندترین درجه آگاهی به آزادی ) عشق در مولوی معنای زیستن و پریدن را تکمیل میکند.

غربیها میگویند ( نیچه و ... ) اگر هگلی وجود هم نمیداشت . ما از لحاظ نگرش ، هگلی میبودیم ، در حالی که سزاوار این است که در پیشا متن هرگفتمانی و هرمتنی اعتراف نمائیم که اگر هر اکلیت و مولوی وجود نمیداشتند، بشریت مجبور بود تا با پذیرش جمع ضدین ، طبیعتاً هر اکلیتی و شعوراً مولانا می اندیشیدند. روی کرد دیالکتیک نگر مولوی در فرایند هستی مادی برای آنست که واقعت متعین نمیتواند آرام و بی حرکت باشد بر شالوده نگرش شورانگیز و طوفانی ، همه چیز نا آرام ، پرشی و متغیر است و تار رسیدن به تکامل غایی ، بطور جاودانی در حرکت و شدن قرار دارند.

(متناهیست ، اصل حرکت و تغیر است) این بینش بود که هگل را به دیالکتیک نگری سوق داد. مولوی ذاتاً انسان عاشق و بیقرار بود این «من» منحصر بفرد، منکی به ویژگیهای روانی ، پختگی ، آگاهی ، صداقت ، درد ، ... که از درون خود بیقراری و تضاد را برون افگنی میکند و دیالکتیک درونی شده را بیرونی میسازد . تجربه های درونی و بیرونی را عاشقانه بهم می آمیزد، این «من» عرف شکن و کهنه زدا با نقد مدینه یونانی و نقد متن های خراسان و عرب و اشراف بر ادراک «نور حق را نیست ضدی در وجود» به دیالکتیک متناهیست میرسد.

مولوی دیالکتیکش رابانوعی بینش پایان - تاریخی مطرح میسازد، چون پایان دیالکتیک طبیعت با درگیر شدن به «بلند ترین درجه آگاهی به آزادی» و پیوستن به ذات حق است .

در ذهن مولوی همه مظاهر هستی از ساده تا بجزئی از فلتر «روان شدن» میگذرد. اگر ابیاتی در نمای پارادوکسی ظاهر میشوند، نه به خاطر عدم درک مؤلف و یا ارزش زدایی شاعر است، بل نتیجه دیالکتیک نگری مؤلف است که پندار متناقض را در ذهن مخاطب ساکن خلق میکند.

شخصیت معرفتی مؤلف مثنوی و غزلیات شمس ، بر اساس دانشهای بعد از صورتبندی اگوست گنت ، در قالب هیچ «ایسمی» نمیگنجد ، مولوی ظرفیت شکو هنده چند آمیز و مخزن عجایب در حوزه اندیشه بشری ست . نقدیل بزرگیست که آسمانهای تاریک را روشن میسازد. این مؤلف بُعد گسترته تنها در قلمرو شعر ، صدای چند آمیز را به نمایش میگذارد که در عرصه تفکر فرا - فلسفی ، عرفانی و تاریخی نیز چند صدایی میکند و از عرف آشنا ی عرفانی به فرا- عرفانی ، از فلسفه معمول به فرا- فلسفی و از تاریخ هرودتی نیز میگریزد و سیمای پسا تاریخی را ترسیم میکند.

متن مولوی متن همه زمانی ست و هر منتقدی به اندازه «همت» خود آنرا بنیان افگنی میکند، متن مثنوی بطور اخص از حرکت و تغییر که نتیجه «جمع ضدین» است بسوی «نو شدن» پیش میرود، ساده ترین تمثیلهائیز از دیالکتیک نگری مؤلف بی بهره نمانده است.

این بینش های کبیرتا آنجا بکوش «تعین یافته» و «متناهی» مزج میگردد تا دوباره به نفی حرکت و تغییر شهادت دهد و «من» واصل با «رفت از وی جنبش طبع و سکون» به پایان فراگرد دیالکتیک برسد.

جهان بینی مولوی دیالکتیک نگر برای «حق» نگری است. و چون در هنگام فرا افگنی شعر «یک رگش هشیار نیست» و هر چه میگوید از فوران ناخودآگاه و طغیان «بی خودی» ست، پس اگر بر مبنای این واقعیت، متن هایش رانقادی نمائیم. به این درک نزدیک میشویم که مولوی بدون داشتن یک نظام فکری از قبل سازمان یافته، به حیث مؤلف فرا - فیلسوف عمل کرده است.

مؤلف مثنوی معنوی در زیر سقفی نه نشسته است که قلم گرفته باشد و اول مطالب و قوافی را فهرست کرده و بعداً آنرا در قالب شعر ریخته باشد. دیالکتیک آرای مثنوی کاملاً بیخودانه و ناخودآگاه ست، به این معنا که تمامی معلومات و آگاهیهای ته نشین شده و جذب شده در روح شورانگیز مولوی بحیث برداشت حق نگرانه دیالکتیکی، بطور شکسته و غیر نظام مند، در جای جای ابیات، در یک تمثیل و در یک قصه، خود را جابجا میکند، چونانچه در یک غزل نیز، دیالکتیک نگری بحیث یک بیت درخشان در کلیت یک غزل خودنمایی میکند.

روی کرد پس اساختاری به جابجایی مقوله های تضاد، ضدین، جنگ ضدین، حرکت، تغیر، کهنه، نو، نفی، رشد، ساکن، صلح، نسبییت، اندازه، جنبش، سکون، اندیشه، عقل، حس، دل، شهود، حق، ... در متن های مثنوی و غزل، نشان میدهد که اپستیمولوژی مؤلف در تمامی رگه های شناخت متناهی

از ایدالیسم ها و عرفانیات متداوله روزگار عبور میکند و همیشه به مقتضای فوران حالت دل، سور ریالست باقی میماند.

دیالکتیک سور ریالستگونه مؤلف هم به لحاظ جوشش های ناهشیار و رقص انگیز و هم به لحاظ پرواز های غایت طلبانه پسامادی، معرفتی تابناک و گریزنده است.

تابناک برای آنست که اندیشه های گم شده هر اکلیتوس را بیدار ساخت و تاریخ دیالکتیک را از قطع شدن و گم شدن نجات بخشید. دیالکتیک مولوی استخوان محکمی ست در فقرات معرفت شناسی قرون وسطا تا عصر هگل، ...

گریزنده برای آنست که فراگرد دیالکتیک با تمامیت نظمش در متن مثنوی، گریزنده عمل میکند و در متن غزل هم «گریز پاست» این گریزندگی نظم، فرا- نظم را نشان میدهد، یا به کلام ساختار شکنانه تر بایده گوئیم که گریزندگی فراگرد دیالکتیک در متن، خود را در حوزه **بینامتنیت** جابجا میکند.

برای نشان دادن رگه های عناصر متشکله دیالکتیک در متن مثنوی، بشیوه جابجایی بینامتنیت به صفحه 61 دفتر اول نسخه نیکلسون حسب المثال «قصه مکر خرگوش» را مدنظر گرفته و مصرع اول آن «در شدن خرگوش بس تأخیر کرد» که مقوله «شدن» بیانگر حرکت و تحول است، و به همینطور مصراع ها ناگهان از نگرش دیالکتیکی میگریزد «کان که دزدید اسب مارا کو و کیست» و در بیت 25 دوباره دو مصراع در یک نگرش دیالکتیکی جوش میخورد:

« پس به ضد نور دانستی تو نور  
ضد ضد را مینماید در صدور»  
والخ ....

## الف : تضاد

متن «پرومته در زنجیر» در ادبیات باستان ، نوعی بدعتی ست در برابر خدایان اساطیری خاصاً در تقابل بازئوس. پرومته آتش را از اراپه خورشید می دزدد ، آنرا در نی پنهان می کند و آنرا به انسان ارزانی میدارد ، انسان که هنر آتش افروزی را از پرومته یاد میگیرد ، می رود که بعنوان رقیب نیرومند علیه خدایان قد علم کند. زئوس که از این طغیان پرومته به خشم آمده است، دستور میدهد که اوراد کوه قفقاز به صخره ای ببندد، هر روز کرسی سینه ی او را میبرد، قلبش را میخورد و پرومته مرتباً میمیرد و زنده میشود. پرومته با اولمپ نشینان به ستیز برمیخیزد، تمام جنبندگان زمین با پرومته مویه میکنند و مراتب تسلائی خود را به وی اعلام میدارند... تا اینکه هرکول پرومته را از قهر زئوس نجات میدهد.

آتش عشق است کاندر نی فتاد  
جوشش عشق است کاندر می فتاد

آتش در فرهنگ باستان بقول فروید در تمامی اقوام رنگ مقدس داشته است ، و این نمای قدسانی آتش است که **هراکلیتوس** را به درک قانون اساسی طبیعت ولوگوس اشراف میدهد. و **عقل** را از آسمان و اساطیر بزمین میکشد . هر اکلیت بابیان ساده ای ابراز داشت که «هستی از آتش نخستین سرچشمه گرفته است این هستی از **تضاد** آتش یعنی - انبساط و انقباض - شکل گرفته است ، تمام جهان عرصه کشمکش عناصر متضادمیباشد»

اختران تافته بر چارطاق  
لحظه لحظه مبتلای احتراق

شناخت و فهم نزد مولوی ، درک دگرگونیها ست که بر شالوده **جنگ ضدین** متحول میشوند ، مولوی باور داشت که حضور اضداد، درونمایه معرفت متناهی بسوی نامتناهی ست. تضاد یعنی رابطه ضدین ، مادر تغییر و حرکت اشیا و اخلاق است. جالب است که مولوی نه تنها دیالکتیک را در «جماد» و «نبات» می بیند، بل ، در تاریخ جامعه و اخلاقیات و تفکر انسانی نیز مینگرد. چون برای مولوی دنیای مادی در تمامی مظاهرش وقتی زیبا ست که در کنار هم کلیت هستی را بیان کند ، از ساده تا بُعرج از مؤدب تا رکیک !

موج های صلح بر هم میزنند  
سینه ها از کینه ها پر میکنند  
موج های جنگ بر شکل دگر  
مهرها را میکند زیر و زبر  
بد ندانی تا ندانی نیک را  
ضد را از ضد توان دید ای فتی

مولوی بارها در نوشتارش تأکید کرده است که ما مثل ها را میگوئیم تا « سردلبران »

رابیان کرده باشیم ، مطرح کردن جمع ضدین و حرکت و تکامل نه برای مطالعه طبیعت و جامعه است ، بل ، برای آنست تا با چنگ زدن به قانون تضاد، مقام و منزلت فقدان تضاد در ذات حق را اثبات

نماید، از ضد و جنگ ضدین میگوید تا نبود ضدین رادرنگرش پایان- تاریخی نشان بدهد .

جز به ضد، ضدراهمی نتوان شناخت  
چون ببیند زخم بشناسد نواخت

شناخت اشیا بدون درک ضدین ممکن نیست ، بررسی تغییر و تحول بدون عامل آن یعنی تضاد قابل تصور نمیگردد اما نکته کلیدی در بررسی دیالکتیک نگری مولوی همانا پریدن بصوب سکون و بی ضد شدن است . حتی وقتی که مولوی از ضدین در اخلاق فرد حرف میزند، فراگرد تضاد را برای آن می آید تا به این غایت برسد :  
آدمی کی بو برد از بوی او  
چون که خوی اوست ضد خوی او

مولوی در عادی ترین و عارفانه ترین بیانش «از دفتر اول تا دفتر ششم در مثنوی» به دیالکتیک تضاد و فادار میماند و گویی تضاد در روح مولوی شمع فروزانی است که پروانه بیقرار معرفت به دورش چرخ میزند روح و روان مؤلف مثنوی و غزلیات از خمیره تضاد و تغییر سرشته شده است .  
مؤلف با هر آغازی ناگهان ضدین را وارد ابیات میسازد، تا شناخت ضد را از روی ضد تشریح کرده باشد ، تا سکون را از روی روان تشریح کرده باشد رفتن به پیشواز «تضاد و حرکت و شدن» عارفانه ترین بخش دیالکتیک را نمایان میسازد.

رقص شور انگیز مفاهیم و معانی در میان مقوله های ضدین و تحول ، مسیر فکری مؤلف را بسوی مقصود میکشاند. چه ، بدون آغشته شدن به دیالکتیک نمیتوانست ، شور انگیزانه به منزل غائی یعنی ذات حق ، واصل شود.  
چون :  
نور حق را نیست ضدی در وجود  
تا به ضد او را توان پیدا نمود

من درین مساله شکی ندارم که اگر مؤلف مثنوی و غزلیات ، به کشف تضاد در میان جمع ضدین نایل نمیگردید، به هیچوجه مثنوی رنگ امروزی و تأثیرگذار بالای زمانه ها را نمیداشت .  
کشف مقوله تضاد در مولوی در حد و مرز مقوله باقی نمیماند بل در میان اشیا و جریانات مادی سرازیر میشود و از طبیعت تا آنسوی طبیعت پیش میرود.  
ازین روست که به رای صائب مولوی ، شناخت حقیقت به معنای مطالعه جمع ضدین و جنگ ضدین تا پریدن بسوی نفی ضدین است . ازین تکرار ابایی ندارم که تضاد و حرکت کلید درک تفکر عارفانه مولوی است . و مؤلف عزیز است که ضدین را عاشقانه جمع مینماید :

### جمع ضدین :

مولوی از متفکرین تیز هوشی است که بر ضد نظریه امتناع از جمع متناقضین بر میخیزد و بار دیگر نظریه جمع ضریین را مطرح میکند :

این تخالف از چه آید و از کجا

وزچه زاید وحدت این اضداد را  
از یکی روضد و یک رو متحد  
از یکی رو هزل و از یک رو جد  
عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد  
بوالعجب من عاشق این هر دوضد  
صد هزاران ضدر را ضد میکشد  
باز شان حکم تو بیرون میکشد  
قهر سیر که لطف همچون انگبین  
کاین دو باشد رکن هراشکنجبین

مولوی در دفتر ششم بار بار نگرش دیالکتیکی را درباره تضاد ارائه میدهد، آیا میشود روشنتر از این، نگرش به تضاد را تا دوره هگل یافت؟

جمع ضدین از نیاز افتاد و ناز  
باز در وقت تحسیر امتیاز

### جنگ ضدین :

فهم تضاد نزد مولوی در اتحاد ضدین خلاصه نمیشود، این جنگ ضدین است که از درون تضاد، حرکت و تغییر را بیرون میکشد. جنگ اضداد در مثنوی جنگ میان ساکن و روان، جنگ بدی و نیکی، جنگ بین سیاهی و نور و و کشف عالی تر اینکه، جنگ بین کهنه و نو... است که نتیجه جنگ به نفع نور، نیکی، نو و تحرک پایان میابد. در دفتر ششم میخوانیم:

می نگر در خود چنین جنگ گران  
پس چه مشغولی به جنگ دیگران  
پس بنای خلق بر اضداد بود  
لاجرم جنگی شدیم از ضرر و سود  
این جهان زین جنگ قایم می بود  
در عناصر در نگر تا حل شود  
جنگ طبیعی جنگ فعلی جنگ قول  
در میان جزوها حربی ست هول  
جنگ فعلی هست از جنگ نهان  
زین تخالف آن تخالف را بدان  
ذره بالا و آن دیگر نگون  
جنگ فعلیشان ببین اندر رکون  
این جهان جنگ است چون کل بنگری  
ذره با ذره چو دین با کافر

مؤلف مثنوی اغلباً و مؤلف غزلیات ندرتاً به دیالکتیک اضداد نزدیک میشوند. چون قصد و حالت سرایشی دو متن، در دو فضای جداگانه روحی و امکانات تکنیکی. مختلف، هم به لحاظ قالب شعری و هم به لحاظ جانشینی مضامین کنار هم.



زانکه هر چیزی به ضد پیدا شود  
برسپیدی آن سیه رسوا شود  
که ز ضدها ضد ها آید پدید  
در سویدا روشنایی آفرید  
ضد اندر ضد پنهان مندرج  
آتش اندر آب سوزان مند مج

مؤلف مثنوی در دفتر ششم مانند یک زیبا شناس و دیالکتیکسین آگاه ، جمع ضدین و جنگ ضدین را ترکیب میکند:

غوره و انگور ضد انند لیک  
چون که غوره پخته شد شد یار نیک

جمله اجزای جهان زان حکم پیش  
جفت جفت و عاشقان جفت خویش  
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه  
راست همچو کهر باو برگ کاه

هراکلیت که آب را برای ماهی مایه زندگی و برای بنی آدم مایه مرگ میدانست  
مولوی آنرا به دیالکتیک زیبا سپرده است :

خلق آبی را بود دریا چو باغ  
خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ

مولوی دیالکتیک دانی است که نگرش عامیانه هراکلیت را با منطق قوی مستدل  
میسازد و تضاد آنچنان جدی میگیرد که با آن گستره معنایی حتا هگل جدی نگرفته است.

### هگل ————— مولوی ————— هراکلیت

گرندیدی سود او در قهر او  
کی شدی آن لطف مطلق قهر جو  
بچه می لرزد از آن نیش حجام  
مادر مشفق در آن غم شاد کام  
بحر تلخ و بحر شیرین در جهان  
در میانشان برزخ لا بیغیان  
وانگه این هردو زیک اصل روان  
برگذر زین هردو روتا اصل آن  
قوم بروی سرکه ها میریختند  
نوح را دریا فزون میریخت قند  
که نظر بر نور بود آنکه برنگ  
ضد به ضد پیدا شود چون روم و زنگ  
زانکه ضد را ضد کند پیدا یقین  
زانکه با سکه پدید است انگبین

بر شمار برگ بُستان ضد و ند  
چون کفی بر بحر بی ند است و ضد

### ب : معرفتِ حسی - شهودی

قرون وسطا تا عصر مولوی ، بیشترین دوران معرفت های دینی ، کلامی بوده و در حوزه شناخت فلسفی به علت حضور گیوتین و سنگسار به باز خوانی تقلیدی افلاطون و ارسطو خلاصه میشده است .

اگر رگه هایی از نگرش زنده و پُربار در میان کتابسوزی های سلاطین دار و تازیانه فریاد گردید ، آن فریاد ها را کسی جدی نگرفت و زمینه رشد و حرکت طبیعی نیافت .

نقد و بررسی مولوی وقتی از ارزشهای علمی و انسانی بر خوردار میگردد که چار سوی زمانه مولوی را در نقادی بعنوان یک عنصر مد نظر داشته باشیم . مراجع تقلید اهل فلسفه از بینش مشایخ و اشراقی نمی گذشت ، بسیار کم آدمهایی به ظهور میرسید که علیه اوضاع فکری عصر خلاف جریان شنا میکرد و گردنش از بوسیدن ریسمان بی نصیب میماند .

در گیر و دار چنین اختناقی ست که مولوی کوله بار دیالک تیک بر دوش از کوچه های معارف متداول و تقلیدی مستانه عبور میکند و بی درنگ و بی هراس ، منزل به منزل دریافت های جدلی اش را مطرح میکند .

از شوریدن مُردان و مخالفان نمیلرزد ، جلو فکرش به دست " دل نا هشیار " و عقل دیالک تیک است .

از معاریف یونان باستان تا فلسفه و ادب و فقه و کلام و علم عرب و خراسان که با طرق مختلف به معرفت حسی و عقلانی و شهودی پرداخته اند ولی تا عصر مولوی به گمان من فهم منعکس در نوشتار که به اسرار حواس و گذار از حس و درک پرداخته اند ، به علت فقدان حضور دیالک تیک و یورش متافزیک ، نتوانسته اند به لحاظ علمی ، فلسفی و عرفانی .... بین معرفت حسی و عقلی و شهودی ، پُل پایدار بزنند .

درین میان کسانی مطلقاً به حواس پُشت فرمودند و قبای افلاطونی پوشیدند و گروهی نیز از شناخت حسی به روش ارسطو اکتفا ورزیدند و برخی هم به معرفت شهودی به مشوره های فلوطین ..... و ابن عربی گوش سپردند .

اما مولوی اگرچه از پی " سنایی و عطار " آمده است ولی به علت در گیری درونی اش با دریافت های دیالک تیکی نه تنها در مورد فرایند حواس و عقلانیت ، بل در باب معرفت شهودی نیز با روش جدلی ، بر تری نگرش خود را نسبت به همگان ثابت کرده است .

مؤلف مثنوی در مورد معرفت حسی ابیات گریزنده و گاه بند های متناوب را فوران داده است که علاوه بر جنبه های زیبا شناسیک ، وجوه علمی ، فلسفی و عرفانی را بطرز با ابهتی به میان کشیده است . فراموش نکنیم که کارکرد قلمی یک مؤلف نثر پرداز بسیار پر امکانتز از یک مؤلف شعر آور است ، مگر در شعر چقدر نبوغ و انرژی اضافی بکار است تا مضاف بر تشریح یک امر جدی و بغرنج ، الزامات هنری را نیز فراموش نکند .

کار مؤلف منظم در ارایه فلسفه و عرفان دیالک تیک بدون شک کاریست کارستان و شاید یگانه عارف جلیل و شاعر مقتدری که توانسته با کشفیات و مکاشفه های ویژه اش از این معرکه سر افراز بیرون شود ، مولوی .

فرا - فیلسوف است که مضامین چند آمیز را با نگرش و روش منحصر به فرد به زمان و مکان بخشیده تا به لا مکان و لازمان وصل گردد .

باش تا حسهای تو مبدل شود  
 تا ببینیشان و مشکل حل شود  
 اختیاری هست مارا در جهان  
 حس ها را منکر نتانی شد عیان  
 زانکه محسوس است مارا اختیار  
 خوب می آید بر او تکلیف کار  
 حس را حیوان مقرر است ای رفیق  
 لیک ادراک دلیل آمد دقیق  
 علت تنگیست ترکیب و عدد  
 جانب ترکیب حس ها می کشد  
 درک وجدانی به جای حس بود  
 هر دو در یک جدول ای عم می رود

مولوی از حرکتِ متداومِ معرفتِ حسی سخن میگوید ، از رشد حس ها کشف به میان میآورد. رابطه بین حس و محسوس را نه به شیوهٔ برکلی وارونه میسازد و نه به روش افلاطون در سایهٔ مثل اندر میشود ، سوژه و ابژه را خوب میشناسد :

نام فروردین نیارد گل بباغ  
 شب نگردد روشن از ذکر چراغ

درک شهودی را ادامهٔ متعالی دریافت های حسی می بیند . وی بدقت جدلی متوجه شده است که حواس به تنهایی نمیتواند طبیعت را بشکافد و به آنسوی طبیعت ره بکشد، برای شناخت اشیا ، تاریخ ، ... و ذات حق ، مدارج معرفت را درمینوردد . تنگی حس را بخاطری عمیق درک میکند که به **حرکت و تکامل** باور یافته است و میدانند که وظیفهٔ حواس در دایرهٔ محسوسات زندانیست . در نگرش مولوی حس شدگی ها تا سطح ادراک ارتقا میابد :

- لیک ادراک دلیل آمد دقیق -

نا گفته پیداست که معرفت حسی یا تجربی با پیشرفت های علوم در چنبرهٔ رنسانس ، بوسیلهٔ فرانسویس بیکن در قرن هفدهم به میتد لوژی ارتقا نمود و همانگونه که معرفت عقلی را رُنه دکارت به روش در آورد.

در زمانهٔ مولوی شناخت حسی و عقلی و شهودی از یکسو مبتلا به یونان زدگی گشته بود و از سویی نیز به دلیل سانسور و تعصبات نمیتوانست به طرز آزادانه بهم گره بخورند. وقتی افلاطون گفته باشد که :

" روح آدمی هنگامی می تواند به نیکو ترین وجهی اندیشه و تعقل کند که حس بینایی ، شنوایی ، و خوشی و ناخوشی او را مشوش نسازد بلکه از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا میسر است که دور از تن به جست و جوی وجود حقیقی پردازد "

درین صورت کسی که در عصر سیطرهٔ اندیشه های افلاطونی ، با بینش جدلی ، " درک وجدانی " و " درک حسی " را در یک جدول جمع میکند ، انقلاب عظیمی را در معرفت شناسی بوجود آورده است .

حس دنیا نردبان این جهان

حس دینی نردبان آسمان  
صحت این حس بجوید از طیب  
صحت آن حس بخواهید از حبیب  
صحت این حس ز معموری تن  
صحت آن حس ز تخریب بدن

نکته اینجاست که دیالک تیکسین ما " حس " را مانند افلاطونیان کهنه و نو نمی بیند ، بل پله آنرا معین میسازد و جذابیت " حس " نزد مولوی به درجه ایست که " شناخت حقیقت " را با حلول در محسوسات غیر وحدت الوجودی نگر ، به بیان می کشد .

تأیید جمادات و فعل و انفعالات آدمی از نظر عرفان دیالک تیکگرای مولوی ، مستلزم گزار از مراتب معرفت حسی- ادراکی به سوی شناخت شهودی ست و  
و اما در مورد شناخت عقلانی که فلاسفه ماده گرای یونان ، سوفسطاییان ، ادبای یونان و از نحلۀ ایدالیسم به شمول ارسطو ، در پی شناخت عقلی از کانال محسوسات عبور کرده اند .

ولی مولوی کاوش در مورد عقل جز و عقل کل را نه به شیوه پیشینیان ، بل بر شالوده روش دیالک تیک مولویانه ، به بحث می کشد و با طنز نیشدار به فلاسفه تا کنونی اش هشدار میدهد:  
پای استد لالیان چوبین بود  
پای چوبین بس بی تمکین بود  
آفتاب آمد دلیل آفتاب  
گر دلالت باید از وی رو متاب

بگذریم از اینکه خود شاعر در مصرع دوم و چهارم دست به استدلال زده است و در سرپای بینا منتیبت تمثیل های ارجمند ، جامه زیبایی استدلال شاعرانه و اندک گاهی نیز غیر هنری ، را آزرین بند کرده است .

مولوی به معرفت های عقلانی که از جانب متفکرین پیشین و زمانه اش مطرح میشده است ، جدلانه نقادی میکند ، عقل جز و عقل کل را به شیوه ویژه در متن رسوخ میدهد.  
حرص چون خورشید را پنهان کند  
چه عجب گر پشت بر برهان کند

دیالک تیک دان قرون وسطی عارفیست فورانی و فی البدیهه گوی ، به استنباط من مصراع " پای استد لالیان چوبین بود " را باید از یکسو بمنزله یک طنز علیه مقلدین دانست و از سویی بیان ناتوانی استدلال حسی را برای حقیقت فرا-حسی .

امام غزالی در صفحه 76 کمیای سعادت از " قصه فیل " یاد کرده است ولی از آنجا که موقعیت تاریخی و روش غزالی با دیالک تیک نگری مولوی تفاوت دارد ، مولوی از قصه پیل به آن نتایج مخاطب را رهنمون میسازد که هیچ قصه گوی و فلسفه گوی دیگری تا عصر هگل ، قادر به آن نگشته است .

قصه پیل که در دفتر سوم تراویده شده است بطور درخشانی معرفت حسی و عقلی و شهودی را در " یک جدول جمع " می کند :

پیل اندر خانه تاریک بود  
عرصه را آورده بودندش هنود  
از برای دیدنش مردم بسی

اندر آن ظلمت همی شد هر کسی  
دیدنش با چشم چون ممکن نبود  
اندر آن تاریکی اش کف می بسود  
آن یکی را کف بر خرطوم او فتاد  
گفت همچون ناودان است این نهاد  
آن یکی را دست بر گوشش رسید  
آن بر او چون باد بیزن شد پدید  
آن یکی را کف چو بر پایش بسود  
گفت شکل پیل دیدم چون عمود  
همچنان هر یک به جزوی که رسید  
فهم آن میکرد هر جا می شنید  
از نظرگه گفتشان شد مختلف  
آن یکی دالش لقب داد این الف  
در کف هر یک اگر شمعی بودی  
اختلاف از گفت شان بیرون شدی  
چشم حس همچو کف دست است و بس  
نیست کف را بر همه او دسترس

مولوی در قصه پیل به نحو عجیبی از معرفت حسی و معرفت عقلی سخن بمیان آورده است نکات اساسی بحث مولوی که در سایر قصه ها ادامه یافته است عبارت اند از:

- 1 - حس قادر به شناخت جزئی است .
- 2- حس اگر با عقل در نیامیزد ناقص و ابتر است
- 3 - حس چون با تعین میامیزد، معرفت عقلی بمتابئیک پله تا پله معرفت « حق » نمی رسد  
گذار از طریق نا هشیار و بیخودی بسوی معرفت شهودی یا معرفت وجدانی قابل پذیرش است اما شناخت تعقلی یا روش فلسفی و علوم طبیعی که تجربه و مشاهده را اصل میدانند و از طریق حواس بمعرفت انتزاعی و مفهوم سازی میرسند، برای مولوی نه تنها جالب نیست بل قابل نکوهیدن است .

عشق آمد عقل او آواره شد  
صبح آمد شمع او بیچاره شد

مولوی همیشه تاکید میکند که با عشق است که صوفی روشندل به حق میرسد نه با خرد حسی .

خرده کاریهای علم هندسه  
یانجوم و علم طب و فلسفه  
این همه علم بنای آخور است  
که عماد بود گاو اشتر است  
\*\*\*

زاد دانشمند آثار قلم  
راد صوفی چیست؟ انوار قدم  
\*\*\*

اگر به ابیات بالا که نکوهش علم و فلسفه را به همراه دارد توجه گردد، مولوی با حس دیالکتیک نگر خویش از شناخت های جزئی گریزان است، بکار بردواژه «خرده کاری» خیلی فلسفی و عقلانی بکار رفته است، علوم مشخص مانند طب، هندسه، نجوم و فلسفه هر کدام مشغول شناخت محسوسات بطور مشخص و جزئی اند، دانشمند و فیلسوف در بهترین حالت «آثار قلم» اش خرده کاری را بنمایش میگذارد، چون طبیعت و جامعه بامقوله کثرت افاده میگردد، درین کثرت اجزای متشکله بوسیله علوم و ما خصلش بوسیله فلسفه بررسی میگرددولی چون بحث علم و فلسفه در قلمرو «خرده کاری» در جامیزند و قدرت پویایی و گذار از محسوسات به فراسوی حس شدنی ها را ندارد، بنابراین حس و عقل ابزاری نیستند که به تنهایی برای رسیدن به ذات حق یا به عقل کل کمک نمایند پس عشق ناشی از نا هشیار که بیخودانه و رقص انگیز به فرا سوی محسوسات میبرد، قادر است که در وجود انسان کامل به ذات حق بیبوندد. معرفت شهودی اگر از یکسو تکامل معرفت حسی و عقلی به نظر میرسد، از سوی دیگر گسست را دیکال از حس و عقل است.

خاصه چشم دل که آن افتاد توست  
 پیش چشم حس که خوشه چین اوست  
 بحث عقل و حس اثر دان یاسبب  
 بحث جانی یا عجب یا بوالعجب  
 موج خاکی فکرو وهم و فهم ماست  
 موج آبی محو و سکر است و بقاست  
 عقل سرتیز است لیکن پای سست  
 زان که دل ویران شده ست و تن درست  
 درک وجدانی بجای حس بود  
 هر دو در یک جدول ای عم می رود  
 باز هستی جهان حس و رنگ  
 تنگ تر آمد که زندانیست تنگ  
 زان سوی حس عالم توحید دان  
 چریکی خواهی به آنجانب ران  
 گوش و چشم و هوش و گوهر های عرش  
 خرچ کردی چی خریدی تو ز فرش!  
 گوهر دیده کجافر سوده ای

پنج حس را در کجا پالوده ای؟ مولوی معرفت جزئی نتیجه حس میدان و معرفت کلی را نتیجه ای شهود و تکامل روحی تار سیدن به درجه انسان کامل و درک آزادی برخوردار مولوی به معرفت حسی برخوردار جدلی و دینامیک است و در «من» خویش میجوشد که چگونه از حس و عقل و دل عاشقانه استفاده کند.

حس را مطلق کردن، خاصیت بهیمی را به انسان بخشیدن است و عقل را مطلق انگاشتن، که آموزه علمی و فلسفی را صیقل میزند، اگر از «ذات حق» بگریزد، «این همه علم بنای آخور است»... البته در مورد مطلق کردن دل و حال نیز مولوی سختگیرانه موضعگیری میکند حتا سالکان راه شهود دل را که به عشق عارفانه نرسیده اند، در صف صوفیان سست ریش قرار میدهد.

پیش شهر عقل کل این حواس  
 چون خران چشم بسته در خراس

مثنوی ما دکان وحدت است  
غیر واحد هر چه بینی آن بت است

### ج : دیالکتیک نو و کهنه

متن مثنوی و غزلیات به نفس تضاد و عملورزی ضدین تا آخر وفادار مانده است. پرداختن به بحث تضاد با خاطر آن صورت میگیرد که حانشینی نوبجای کهنه رانمایان سازد از درون جنگ ضدین حرکت و تغییر بوجود میآید، اما این حرکت و تغییر عبث و لا ابالی نیست، بل مسیر متعالی دارد. این حرکت و تغییر آنقدر بالا میرود تا به آنسوی بالاها شرفیاب گردد.

ماز بالا ایم بالا میرویم  
ماز دریا ایم دریا میرویم

متن مؤلف از چشمه دیالکتیک انرژی میگیرد و دینامیزم حرکتش را بسوی مقصد غایی عشق تشکیل میدهد.

چرا درک مولوی از مقولات نو و کهنه که بردوش حرکت و تغییر سوار است، جذابیت ویژه ای دارد، برای آنکه تا عصر دانتته و تحولات فلورانس، مولوی یگانه عارف شاعری است که بطور برجسته و شاخص به ایستایی نفرین میفرستد و از کهنه گریزان است، ایستایی و کهنه گی را بوسیله پویایی و نو و تازه نفی میکند. گذار از کهنه به نو و از ایستایی به پویایی در نخست از نفس اشیا و جریانات برمی خیزد و در دنباله این تازه گرایی و کهنه ستیزی تا ماورای دنیایی مادی پرمیکشد و چیزی میخواهد که: «آنچه کاندرو هم ناید آن شوم».

ذات حق و یا عقل کل مولوی چه ارتباطی با مفاهیم و معانی نو و کهنه و ایستایی و پویایی دارد؟ چون هر چیزی ایستا مانند آب گنده میشود، و هر چیزی کهنه مانند میوه، فاسد میشود، انسان حسی و عقلی و شهودی نیز اگر از حرکت فکری و حرکت اخلاقی بازماندگنده و فاسد میشود، انسان عقلمند و حسمند اگر کهنه و فرسوده بماند، دیگر قادر به پرش روحی نخواهد شد و فقط روح و دل بیقرار و متحرک و هر لحظه نوشونده است که پله به پله از نردبان عصیان به نردبان آسمان پریدن می گیرد صوفیان عادی زمانه و فیلسوفان میتافزیک نگر. دوران مولوی چون از ادراک ضدین عاجز بودند و جمع نقیضین را محال میدانستند بر مبنای این نگرش عامیانه که گویا خورشید بدور زمین میچرخد، در سطح داشته های فرهنگی روزگار که میراث و تداوم گذشته را با خود انتقال میداده است، اکتفا کرده اند.

ولی مؤلف مثنوی و غزلیات با روح بیقرار و دل رقص آرا همه چیز را جاری و نو و تازه می انگاشت، آموزه پویایی و نوگرایی مولوی یکی از بهترین بخش های دیالکتیک مولوی است. که از پذیرش جمع ضدین و جنگ قبول کرد حرکت و تغییر و جابجایی نوبجای کهنه که از طریق نفی و گذار از کمیت به کیفیت جدید صورت میپذیرد، دیالکتیک عرفانی مولوی را به عالیترین مدارج معرفت و بینش تکامل میبخشد.

اگر دیالکتیک را از مثنوی برداریم، در واقع راه پیوستن به حق را مسدود کرده ایم. اگر دینامیزم نوآیین و تغییر را برداریم، تمثیل هارا ساکن و فرسوده کرده ایم.

شاید همه ما این قصه ها را بدون درآمیزی با دیالکتیک به نثر یا به نظم خوانده باشیم ولی این دیالکتیک نگری مولوی است که حس و عاطفه مخاطب را دگرگون میکند و عقل انسان را بصوب تازه جویی و کهنه ستیزی و همچنان به پذیرش تغیر و حرکت دعوت میدارد .

مولوی از یک نگاه در زمانه خودیکی از برجسته ترین بنیان افکنان عرصه معرفت بوده است .

حرکت و تغیر مانند خون باعث زندگانی ابیات مثنوی است ، جابجایی تضادها که مؤلد جانشینیهای نوبجای کهنه میشود و این روال رامسیر تکامل مینامیم و تکامل بجای خود در نگرش مولانایی ایست نمیکند و تا بلندترین درجه آگاهی که از شهود و دل ناهشیار فوران میزند به سرحد رهایی از تن میرسد .  
بر رسی نقادانه جامعه ، طبیعت و خدا ، بدون مقولات مطروحه مولوی حد اقل تا زمان هگل ناممکن بوه است .

بهمین خاطر است که مولوی امروزه تنها بحیث شاعر و عارف بل به باور من بحیث بزرگ ترین دیالکتیکسین روزگار دردد و تازیانه بوده است .

مامیتوانیم مقولات و قانون کلیدی دیالکتیک را از لا بلای متن مثنوی بیرون بکشیم چون مؤلف قصد تأسیس میتدودولوژی دیالکتیک را نداشته است . فقط خواسته تا با " من " فی نفسه خود باچنگ زدن به قانون تضاد و مقولات کلیدی ، آگاهی خود و وجدان بشریت را به بلند ترین درجه آزادی برساند .

این دیالکتیک نیست که بمثابه یک روش قبلا تعیین شده ای مؤلف را بدنبال خود بکشاند ، بل این مؤلف است که بطور گریزان آبهای زلال دیالکتیک را درجوی متن روان میسازد ، گویا این دیالک تیک است که مؤلف را دنبال میکند ، اگر مؤلف آگاهانه و از ضمیر هشیار قانون تضاد و پیامدهای آنرا دنبال می نمود در آنصورت ما به دیالکتیک از پیش پرداخت شده در ذهن مؤلف و در بدنه متن مواجه میبودیم .

از سوی دگر باید تأکید کنم که دیالکتیک مولوی از لحاظ جابجایی گریزان نما در قسمت های مختلف یک متن ، نه به دیالکتیک عامیانه و طبیعی هر اکلیتوس شباهت دارد و نه به دیالکتیک پرداخت شده و انسجام یافته هگل و مارکس .  
اگر هگل بنا بقول خودش ، دیالکتیکش گسترش صد جمله هر اکلیت است ، حیث است که هگل به مثنوی بطرز کامل نرسید تا میگفت من ادامه صد ها بیت مولوی هستم .

گفتمش پوشیده خوشتر سرریار  
خودتو در ضمن حکایت گوش دار  
خوشتر آن باشد که سردلیران  
گفته آید در حدیث دیگران

مخاطب آگاه ناچار است تا نگرش اصلی عرفانی متن را در «ضمن حکایت» که در «حدیث دیگران» جاریست ، دریابد ، بهمینگونه عناصر کلیدی دیالکتیک متن را «در ضمن حکایت» و یا به کلام دیگر باید «در ضمن شش دفتر» جست و چونمود .

مطرح کردن مقولات **نو** و **کهنه** که از فلتر تضاد و حرکت و تغیر میگذرند ، یکی از بحثهای عجیبه نوشتار ساختار شکن مثنوی و غزلیات است که علاوه بر شور و طرب خیزی شاعرانه و رقص انگیزی عارفانه ، اجزای دیالکتیک را نیز از خواب و خشک نمایی بیدار میسازد و در لابلای ابیات ، مست و روان میسازد ، نور را دوباره زیباودلا رامیکند و کهنه را در آشغال نفرین میفرستد .

من بهرجایی که بینم آب جو



رشکم آید بودمی من جای او

عشق به روان بودن و حرکت ، اعتقاد داشتن به نفس تغییر و حرکت در مولوی چیز است که هشیار و ناهشیارش آن رامی طلبد. مولوی بر مبنای حرکت و هر لحظه نو شدن است که میتواند به «نردبان آسمان» پا بگذارد.

جذبۀ نو گرایی و کهنه ستیزی در ساختار فکری مولوی مانند نو نمایی برخی از روشنفکران عصر مُدرن و پس مُدرن نیست که با بوق و کرنا برگزار گردد ، بل این گرایش در عمق روان اش روان است و با گوگرد عشق عالم های کهنه را میسوزاند . و رشک میبرد که چرا جای " آب جو " نیست ! عجا به این عشق و صداقتِ منفرجه .

### غزل

عالم چو آب جواست بسته نماید ولیک  
میروود و میرسد نو نو این از کجاست  
نو ز کجا میرسد کهنه کجا میروود  
گر نه و رای نظر عالم بی منتها ست

وقتی زیبایی حرکت را در وجود آب روان در جو و جویبار می بینیم ، جمله هراکلیت در خاطره ها زنده میگردد که « دریک رودخانه نمیتوان دوبار شنا کرد...» نگارنده غزل به عکاسی آب جو اکتفا نمیکند، سبب زایش نو نا بودی کهنه رابه سوال میکشد؟ رابطه نو و کهنه عبث و لا ابالی نیست بل قانونمند و آگاهی بر انداز است .

عمر چو آیدست وقت اورا چو جو  
خلق باطن ریگ جوی عمر تو

مولوی حرکت را تکاملی و مترقی میبیند، حرکت و تغیر را در دایره باطل و چوکاتی نمیپذیرد. چون حرکت را بر مبنای قانون تضاد به تحلیل عارفانه میگیرد و این تحلیل تاجایی که الزامات شعرو بویژه زنجیر و زولا نه وزن و قافیه اجازه میدهد، رنگ میگیرد.

هیچ انگوری دگر غوره نشد  
هیچ میوه پخته با کوره نشد  
هیچ آینه دگر آهن نشد  
هیچ نان گندمی خرمن نشد

مولوی حرکت را در طبیعت قانونمند می بیند و «انگور به غوره» تبدیل نمیگردد، چنانچه « نان گندمی به خرمن» تبدیل نمیشود. مولوی نه تنها حرکت و تغیر را تکاملی میبیند بل رجعتگرایی و رفتن به پسواز کهنه گی و فرسودگی را غیر قانونمند میدانند.

هزار حیف که کهنه پرستان و رجعتگرایان با وجودی که مثنوی را تا سرحد کتاب قدسانی یعنی «هست قرآن در زبان پهلوی» قبول میکنند ولی به پیام مولوی که حرکت تکاملی و نو گرایی است ، توجه نمی نمایند.

چیغ مولوی به کهنه پرستان بسیار پرطنین و لرزاننده است :

سنگ را صدسال گویی لعل شو  
کهنه را صد سال گویی باش نو  
هر نفس نو میشود دنیا وما  
بی خبر از نوشدن اندربقا  
وعدۀ اهل کرم گنج روان  
وعدۀ نا اهل شد رنج روان

مولوی در عارفانه ترین حالت و در ناهشیارترین لحظه نیز «حرکت» را فراموش نمیکند، چون در ضمیر دوگانه مولوی مطالبی میدرخشد که خودمانی شده اند و بزور قلمچین یا بقول هگل «بزور رنج و عرق» بیرون نمیگردند بل فی البدیهه این مضامین بکر به قوه نبوغ و آگاهی و عشق، بسادگی بیرون افکنی میشوند.

درو جود آدمی جان و روان  
میرسد از غیب چون آب روان

حرکت نگری مولوی نه تنها عارفانه و فرافلسفی است، بل به حد اعجاب انگیزی پایگاه زیبا شناسیک دارد، و چنان مخاطب را با " من " خود در متن محوه میسازد که «حرکت را از یاد میبرد» به نمونه از بیت یک غزل:

جهان کهنه را بنگر گهی فریه گهی لاغر  
که در دکنه زان دارد که آبست است اندیشه

مثنوی و غزلیات با فرایندهای تغییر دمساز گشته است بسیار کم از مصراع هایی بچشم خواهد خورد که حرکت و جوشش تغییر و نو نوشدن را در خود نداشته باشد. مثنوی با سماع و حرکت سروده شده و غزلیات از حالت بیقراری که حرکت طغیانی و متداوم است، رنگ گرفته است. پس متن های مولوی با بینامتن، دیالکتیک چندآمیزانه تالو میزنند.

هیچ چیزی در جهان برجای نیست  
جمله در سیرتغیر سرمدیست  
جان فشان ای آفتاب معنوی  
هر جهان کهنه را بنما نوی  
بشنو این پند از حکیم غزنوی  
تا بیا بی درتن کهنه نوی  
نوبت کهنه فروشان درگذشت  
نو فروشانیم و این بازار ماست  
آفتابی کاو بر آید نارگون  
ساعتی دگر شود اوسرنگون  
خواجه گفتش فی امان اله برو  
مر مرا اکنون نمودی راه نو  
چون قراری نیست گردون را از او  
ای دل اختر وار آرامی مجو

پند من بشنو که تن بند قویست

کهنه بیرون کن گرت میل نویست  
گردشش برجوی جویان شاهد است  
تانگویدکس که آن جو راکداست

تازه می گپرو کهن را می سپار  
که هر امسالت فزونست از سه پار  
گرچه هر قرنی سخن نو آورد  
لیک گفت سا لفان یاری کند  
کهنه وپوسیده وگندیده را  
تحفه می بر بهر هر نادیده را  
هست خاشاک تو صورت های فکر  
نو به نو در میرسد اشکال بکر  
گرم تر شد تُرک وبست آنجا گرو  
که نیارد بُرد نی کهنه نه نو  
کهنه دوزان گر بُدیشان صبر و حلم  
جمله نودوزان شد ندی هم به علم  
تانزاید بخت تو فرزند نو  
خون نگر ددسر شیرین خوش شنو  
از رحم زادن جنین را رفتن است  
در جهان او را ز نویسگفتن است  
چیزی دیگر تازه نو گفته گیر  
باز فردا زوشوی سیرونفیر  
چندگویی با دو کهنه تو سخن  
در جمادی می دمی سر کهن

مولوی باصلاحیت صادقانه و خودجوش از تکامل و نابودی و زوال کهنه سخن میزند، جابجایی نو بجای کهنه را دردنیای مادی پیگیری میکند و تا آنجا پیش میرود که نو شدن را دگر رنگ زوال و کهنگی محاصره نمیکند، همانگونه که در عرصه تضاد تا آنجا پیش میرود که به «نور حق» میرسد و چون «حق» جمع ضدین را نمی پذیرد، بنابراین حرکتی که در وهم " من " میگنجد به غایت میلان میکند .

می کند بیخ سرور کهنه را  
تا خرامد ذوق نوازا و را

#### د : پراتیک

اینکه اندیشه آدمی از کجا می آید و در کدام بستر میروید؟ در تمام طول قرون وسطابه این سوال به تقلید از ارسطو و افلاطون و یا با تقدیس از کتب دینی، جواب داده اند. رابطه بین شی واسم، رابطه بین آبره و سوژه، رابطه بین مفاهیم انتزاعی و واقعیات مُتکثر مادی... کمتر فرا- تقلیدی بوده است، بحث تجربه انسانی و پراتیک بطور کل گراف نزولی داشته و در مدار صفر چرخ زده است.  
از ارسطو تا بیکن رگه های بسیار ضعیفی اگر در باب تجربه و عمل و رابطه آن با اندیشه یا بقول امروز رابطه تیوری پراتیک، مطرح شده باشد. به چراهای درین مقال کاری نداریم فقط اذعان به این نکته که مولوی با روح دیالکتیک نگرش توانسته حتا زوایای بسیار تاریک مسایل رابه بحث وجدل بکشد، کار داریم.

متافزیسینهای یونانی و عربی و هندی و خراسانی و ... ، به آن باریکیهای که مولوی متوجه شده است ، هرگز التفاتی نکرده اند چون روش میتافزیک مانع حضور دیالکتک در متن میگردد و مؤلف رانمیگذارد که از حوزه مجردات و انتزاعات از زیر سیطره مثل و صور بیرون بپرد و بپای خود بدون عصای تقلید راه برود .

مولوی قفس طلایی تقلید را در تمامی عرصه های فکری می شکنند و حتا عرفانش را رنگ و قبای نو میپوشاند . یکی از مسایل جنجال برانگیز در مباحث قرون وسطا مسأله رابطه تجربه با ادراک و مفاهیم است که نومینالستها و ریالیستها را به میدان نبرد فکری کشانده است و هنوز هم مسأله نمایی میکند

تانبیند کودکی که سیب هست

اوپیا ز گنده راندهد ز دست

بی محک پیدانگردد و هم و عقل

هر دو را سوی محک کن زود نقل

زر قلب وزر نیکو در عیار

بی محک هرگز ندانی ز اعتبار

محک حقیقت پندار و خیالات نیست بل عمل زنده و تجربه و مشاهده است . کودک تاسیب را مشاهده نکند، از پیاز گنده نمیگذرد . درینجا اندیشه با عمل سروکار دارد و تأثیر عمل بر اندیشه مطرح شده است و از سوی مؤلف تأکید میگردد که معیار و محکی لازم است تا وهم را از عقل جدا کند این محک مشاهده و عمل است .

این به اصل خویش ماند پرخلل

و آن به اصل خود که علم است و عمل

مولوی رخ دگر سکه را نیز میبیند، همانطوریکه مشاهده و عمل بر اندیشه و تفکر تأثیر حسی و ادراکی میگذارد، دانش و اندیشه نیز بر عمل تأثیر گذاری میکند.

اندیشه ----- عمل ----- اندیشه ----- عمل

چون ندانی دانش آهنگری

ریش و موسوزد که آنجا بگذری

درین بیت تأثیر تیوری بر پراتیک شاعرانه فورموله شده است .  
امادر میان فعل و قول (اندیشه و عمل) کدام یک مهمتر و محکمتر است؟

لیک برخوان از زبان فعل نیز

که زبان قول سست است ای عزیز

\*\*\*

که مرا خود حاجت تاریخ نیست

تا چنین جسمی و عالی گرد نیست

\*\*\*

گفت ای روباه عدل افروختی

این چنین قسمت زکی آموختی

\*\*\*

چون نداری طاقت سوزن زدن  
از چنین شیرژیان پس دم مزن

رابطه اندیشه و عمل به زیباترین بیان در تمثیل «نحوی و کشتییان» در دفتر اول تجلا یافته است :

آن یکی نحوی به کشتی در نشست  
روبه کشتییان نهاد آن خودپرست  
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا  
گفت نیمی عمرتوشد در فنا  
دل شکسته گشت کشتییان ز تاب  
لیک آن دم کرد خاموش از جواب  
باد کشتی رابه گردابی فگند  
گفت کشتییان بدان نحوی بلند  
هیچ دانی آشنا کردن بگو  
گفت نی ای خوش جواب خوب رو  
گفت کل عمرت ای نحوی فناست  
زانکه کشتی غرق این گردابهاست  
محمومی باید نه نحو اینجابدان  
گرتو محوی بی خطر در آب ران  
گر ز دجله با خبر بودی چوما  
اونبردی آن سیور اجابجا  
ماسبوها پر به دجله میبریم  
گر نه خر دانیم خود را ماخریم  
بلکه از دجله چو واقف آمدی  
آن سیور ابر سر سنگی زدی

درین تمثیل علاوه بر طنز نیشداری که بر نحوی و خودپرستی آن زده شده است ، توجه ملا نقطی  
هارابه عمل ورزی جلب میکند.

نحوی نحو را می فهمد ولی نجات کشتی را از گرداب نمیداند، چون این تجربه و این وقوف عملورز  
راندارد. مولوی خواسته است تا بگوید حرف بی عمل به درد نمی خورد. اندیشه هر قدر زلال باشد  
اگر در عمل خود را نشان ندهد، بی ارزش خواهد بود. ترکیب دو اصطلاح محو و نحو در یک  
مصرع ، اضافه بر اعجاب در بازی زبانی در بازی عرفانی نیز عشق به محو شدن را با نحو  
خوانی بی ثمر به مقایسه میگیرد .

از قیاسش خنده آمد خلق را  
کو چو خود پنداشت صاحب خلق را

مولوی میداند که نقش تجربه و تعلیم بالای حرکت اندیشه تا چه حد است ، تجربه در ذهن مولوی ،  
نماد ترقی و تعالی روح و اندیشه است و تجربیات عارفانه که خود را از فلتر مقامات مختلفه آگاهی  
در متناهی ، عبور میدهد ، نقش حضور تجربه را برجسته میسازد و این نگرش در بطور بسیار  
هنجاری و نمادین در متن مثنوی پیشکش میگردد :

تجربه و تعلیم بیش و کم کند

تا یکی را از یکی اعلم کند  
باطل است این زانکه رأی کودکی  
که ندارد تجربه در مسلکی

#### ه : ندانم ستیزی

اگنوستیسم مسلط در قرون وسطا که بامنافع و آرامش سلاطین نادان و دستگاه های تفتیش عقاید همخوانی داشته است ، بستری را برای شک گرایی و ابطال فهمیدن مهیا میکرد. مؤلف مثنوی از حس و عقل در حوزه های معینی دفاع میکند در حوزه عرفانی تر ، آگاهی برخاسته از دل را پیشکش میدارد قفل حقیقتِ دنیایی برای مولوی باکلید تضاد ، حرکت و تکامل باز میشود، و متن پُشتِ متن تأکید میگردد ، آنانی که به بینش دیالکتیکی نرسیده اند به ناگزیر به شک لا اُبالی و ندانم گرایی پوچ می غلتند.

فکر آن باشد که بگشاید رهی  
ره آن باشد که پیش آید شهی  
فکر در سینه در آید نو بنو  
خند خندان پیش او تو باز رو  
دوست دار دیار این آشفستگی  
کوشش بیهوده به از خفتگی  
اقتضای جان چوای دل آگهی است  
هر که آگه تر بود جانش قوی است

هین بگو که ناطقه جو میکند  
تابه قرنی بعد ما آبی رسد

براستی که مولوی جو کند و بعد از شش قرن آب دیالکتیکش به هگل رسید و "من آگاه - محوری" اش به هایدگر و سماع مغز انگیزش به صوفیان مُدرن . واز هگل و هایدگر و صوفی مُدرن، به قرن دیجیتال 21.  
مولوی باصراحت ابطال ندانم گرایی را اعلام میدارد:

چون شنا سد اندک او منکر شود  
منکری اش پرده ساتر شود  
چشم کج کردی دو دیدی قرص ماه  
چه سؤال است این نظر در اشتباه  
این ندانم وان ندانم بهر چیست  
تا بگویی آنکه میدانیم کیست؟  
چشم داری تو به چشم خودنگر  
منکر از چشم سفیه بی هنر  
آن بگو ای گیج که می دانیش  
می ندانم می ندانم در مکش  
چون بگویم از کجایی ای مری  
تو بگویی نی ز بلخم نی هری !

ای برادر تو همی اندیشه ای  
مابقی تو استخوان وریشه ای  
تو درون چاه رفتستی زکاخ  
چه گنه دارد جهانهای فراخ  
مر رسن رانیست جرمی ای عنود  
چون ترا سودای سربالا نبود

### و: تقلید ستیزی

تقلید مرگ ارزشهاست. تداوم تمدن و فرهنگ معنوی فقط از طریق نقادی گذشته و دست زدن به تولید تازه متن و ارزشها جریان میابد. نام کسانی چون قندیل با شکوه در سقف تاریخ آویزان میماند که از خود حرف تازه ای ابراز داشته اند، نبوغ و قریحه هر قدر هم که طوفانی باشد اگر در آبگینه تقلید شناور شد، از تولید باز میماند. تولید حقیقت به پهنای زوایای مختلفه دید، قدرت شگوفایی دارد. هر متنی برای خود زیبا و حقیقی ست، اگر تقلید منجر به تولید معنا و حقیقت میگردد، امروزه جریان نوشتن مسدود میشود. شعر نو تر، عرفان نو تر، فلسفه نو تر، دانش نو تر... تمدن نو تر. ناشی از شالوده افگنی متن ها و ارزشهای قبل از خود است.

اگر مولوی مقلد عطار و سنایی میبود و باجهان بینی و روش های آنان مثنوی و غزلیات می آفرید، کار بزرگی انجام نداده بود، ولی مولوی منحیث یک ساختارشکن شوریده و متفکر، متنها را با «من خود باز خوانی نمودوبی آنکه دریای بت تقلید سجده کند، به تولید متن دیگر همت ورزید و از نبوغ و بیقراری خویش بمتابۀ انرژی مؤلد استفاده برد. اگر مولوی دیالک تیک را از نو نمی آراست و مقولات را رنگ دگر نمی زد و علت العلل حرکت و تغییر را در مظاهر هستی مادی و معنوی به بحث نمی کشید، نبوغ مولوی نیز مانند صدها نابغه دیگر چون انرژی مصرفی در جمجمه خونین قرون وسطی میریخت و از خود تکانه های تاریخی بجا نمی گذاشت. مولوی مقلدین را به باد تمسخر میگیرد:

از محقق تا مقلد فرق هاست  
کاین چو داود است و آندیگر صد است  
مر مرا تقلیدشان برباد داد  
ای دو صد لعنت بر این تقلید باد  
چون مقلد بود عقل اندر اصول  
دان مقلد در فرو عیش ای فضول  
هر کر آگویی خطا بود آن نشان  
اوبه تقلید تو میگوید همان

بی تقلیدی نظر را پیشه کن  
هم برای عقل خود اندیشه کن  
آن مقلد شد محقق چون بدید  
اشتر خود را چو آنجا میچرید  
گر تو آدم زاده چون اونشین  
جمله ذریات را در خود ببین

کاذبی با صادقی چون شدروان  
آن دروغش راستی شدناگهان

### ی: نسبیت باوری

بحث نسبیت در علوم و فلسفه، بحث قدیمی ست، از نظریه های انتزاعی گرفته تا نظریه نسبیت انشتاین، مراعات کردن اصل نسبیت در اخلاقیات و مجموعه مظاهر اجتماعی از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

مولوی با عبور از کانال تضاد است که به درک و فهم نسبیت میرسد. اگر انشتاین بعد از تجزیه اتم و شناخت تضاد بین الکترون و پروتون و تشخیص حرکات ذرات اتمی، ثابت کرد که زمان و مکان و حرکت، مطلق نیستند بل نسبی میباشند، تکامل منطقی ساینس زمان را تداوم بخشیده است. ادراک عمقانی نسبیت در زمانی که هنوز علوم و فلسفه در حال چارغوک کردن بود، کشف بلند و پربار است. مولوی نظریه نسبیت خود را در لابلای مصراع ها " به پاسخ ندای دل " بطور پراکنده منتشر ساخته است.

پس بد مطلق نباشد در جهان  
بدیه نسبت باشد اینرا هم بدان

مقوله «مطلق» همان مقوله ایست که انشتاین آنرا در فزیک مورد ابطال قرار داد و فلاسفه پُست مُدرن نیز متکی بر نظریه نسبیت انشتاین به ابطال «مطلقیتها و مرجعیتها» رسیده اند. پسامدرن ها همه چیز را نسبی میبینند. ژان فرانسوا لیوتار یکی از شارحین قوی - متن پُست مُدرن از فروریزی استبداد قایمه و خط مستقیم در معماری، به فرو پاشی استبدادِ مطلقیت های فکری میرسد.

و امام مولوی در قرن سیزدهم «نسبیت» را در دنیای تعینات جانشین «مطلقیت» کرده بود و به پشتوانه دیالکتیک به نگرش نسبی نگری میرسید.

در زمانه هیچ زهر و قند نیست  
که یکی را پای، دگر را بند نیست  
زهر ماران، مارا باشد حیات  
نسبتش با آدمی آمد ممت  
قهر او را ضد لطفش کم شمر  
اتحاد هر دو بین اندر اثر  
گفت راه اوسط ار چه حکمتست  
لیک اوسط نیز هم بانسبت است  
آب جو نسبت به اشتر هست کم  
لیک باشد موش را آن همچویم  
اول آخرباید تا در آن  
در تصور گنجد اوسط در میان  
آرزو میخواد لیک اندازه خواه  
بر نتابد کوه را یک برگ کاه  
آفتابی کزوی این عالم فروخت  
اندکی گریبش آید جمله سوخت



در تمامی بیت‌های بالا ما از خلال جمع ضدین بسوی نسبیت کشانده میشویم . عظمت نسبیت باوری  
مولوی نیز در همین نکته پنهان است.  
کشف نسبیت از درون نفس تضاد ، واقعاً اعجاب انگیزی میکند.

**جنوری 2007**

**لاہہ / ہالند**