

سرشت و سرنوشت انسان
از چشم انداز جلال الدین محمد بلخی

نویسنده: استاد محمد شاه «واصف باختری»

اشاره: مقاله پژوهشی حاضر از کتاب «نردبان آسمان» از سری پژوهش های جناب باختری در باب راز هستی و دغدغه های فلسفی است که بیشترین بر انگاره های و اندیشه های مولانا جلال الدین محمد بلخی دور می زند. کتاب نردبان آسمان در اواسط سال های شصت خورشیدی، با حروف نگاری لاینوتایپ در چاپخانه دولتی کابل انتشار یافته بود.

نسل کتاب خوان امروز، با متون چاپی به گونه لاینوتایپ و افسیت آشنایی ندارد. صنعت چاپ ونشر وبرگ آرای زیبای امروزی، در آن ایام در دسترس نبود. تمامی آثاری که انجمن نویسندگان افغانستان انتشار میداد، لاینوتایپ و افسیت بودند. تنها دستگاه های عظمی نشر کتب و روزنامه ها در مطبعه دولتی، در بهار سال 1371 طعمه موشک های حزب اسلامی حکمتیار شدند و به خاکستر مبدل شدند. نشانه های آن حریق بزرگ، هنوز زودده نشده است.

وقتی تصمیم گرفتم بخشی از آثار استاد بزرگ- باختری صاحب- را در صفحه بگذارم، دریغ آمد که باردیگر متن مخدوش و دشوار فهم نوع لاینوتایپ را مکرر کنم. از روی نسخه نشر کرده آن زمان، لازم دیدم خودم آن را حروف چینی کرده و برای شما عزیزان پیشکش کنم.

سایز صفحات را کمی کوچک ساختم تا مخاطبان بتوانند متن پی دی اف را در صفحه گوشی های خویش نیز مطالعه کنند.

رزاق مأمون – دلو 1393

پیش درآمد

گونه گون اندیشه ورزان جهان، از دیر باز در پیرامون هستی، نیستی و سرنوشت آدمی به پراگندگی اندیشه هایی پرداخته اند. در تاریخ فلسفه، همواره دو مسأله از ارجحان ترین و عمده ترین مسایل بوده است:

مسأله پیوند اندیشه به هستی و مسأله ماهیت و سرشت انسان به ویژه در تاریخ فلسفه و ادبیات ما با دامنه بی بس گسترده و با هیجان و شور زیاد، مطرح و بیان شده است. در روزگار ما که دبستان های گونه گون پدیدار شناسی مسأله هستی، ماهیت و سرنوشت انسان را به مثابه مرکزی ترین مسأله مورد توجه قرار داده اند و برداشت انتروپولوژیک از تاریخ، گروهی از اندیشه ورزان جهان را به سوی خویش، گرایان ساخته، شایسته است راز گردش و چرخش آخشیجان، سرشت انسان و هستی و نیستی او را از زبان جلال الدین محمد، این یک مردستان مرد دریک پیراهن، بشنویم. زیرا اگر شعر درپهنه زمین پاسدار نیرومند روان آدمیست، چه کسی این پاسداری را از او سزاوار تر است؟

تصویری از گوهر هستی آدمی:

از فجر تاریخ فلسفه، به تلاش هایی دست یازیده شده است که تا مفهوم انسان را در تعریف جامع و مانع بگنجانند. تعریف ارسطو که گفت: انسان حیوانیست اجتماعی یا تعریف بنیامین فرانکلن که گفت:

انسان حیوانیست ابزار ساز، سخت معروف است. آوازه سخن سقراط (خویشتن را بشناس) که بر کتیبه پرستشگاه یونانی اوپولین در دلف نقر شده و برگرفته از سخنان تالس ملطی است؛ سراسر جهان را درنور دیده است.

گرتسن برآن است که دیکارت نخستین کسی است که به این سخن سقراط پاسخ گفته است. دیکارت میگفت: «چون میاندیشم، پس هستم.» گرتسن با بهره اندوزی از این سخنان دیکارت میگوید که هستی آدمی در اندیشه او نهفته است و بنا برین انسان جانوریست اندیشنده. سخن گرتسن این اندیشه جلال الدین محمد را به یاد می آورد:

ای برادر تو همان اندیشه ای مابقی خود استخوان و ریشه ای

در همه تعریف های یادشده، نکته های تازه و درست نهفته است. ولی نمیتوان مسأله پیچیده و چند جانبه سرشت انسان را با رویکرد به این تعریف ها و مطلق انگاشتن آن ها حل شده تصور کرد. زنده گانی انسانی را باید در مقطع تکامل و بالنده گی تاریخی- اجتماعی او مورد بررسی قرار داد. یکی از اندیشه ورزان سترگ سده نزدهم گفته است:

«ماهیت انسان را نباید مسأله بی‌تجربید شده و خاص یک فرد مشخص انسانی تلقی کرد. واقعیت ماهیت انسان را باید در مجموعه کلیه پیوند ها و مناسبات اجتماعی جستجو نمود.»

فرد آدمی، فرآورده تاریخ و فرآورده تکامل است و سرشت او با دگرگونی و تحول تاریخ انسانی، دگرگونی میپذیرد و پذیرای تکامل می‌شود. این سخن، در نقطه مقابل سخنانی قرار دارد که گروهی از فیلسوفان پندار گرا در باره سرشت آدمی میگویند. آنان تلاش می‌ورزند انسان را در تنگنای غریزه های بیولوژیک ثابتی که بنا بر پنداشت ایشان، خشت های نخستین روان او هستند؛ زندانی سازند.

از دیدگاه آنان، غریزه های خویشتن خواهی، ترس، نسل آفرینی و مالکیت سازنده گان و آمیزنده گان ماهیت انسان هستند. سرشت آدمی نمیتواند جز سرشت بیولوژیک و انتروپولوژیک چیز دیگری باشد و تنها بر پایه همین سرشت ایستا، باید به نگرش تموجات زنده گانی فردی و اجتماعی پرداخت. از چشم انداز آنان، ویژه گی های فرد آدمی را باید بنیان دریافت و تبیین تاریخ انسانی دانست؛ نه تاریخ انسانی را بیانگر مختصات انسانی تاریخی.

یکی از گزارشگران فلسفه پندار گرایی در کتابی که به نام «سرچشمه ارزش ها» نگاشته است، مینویسد:

«شخصیت انسانی عبارتست از مجموعه استعداد های عملی ارگانیک ها، مانند استعداد تشخیص اشیاء، به کاربردن آن ها و بررسی و به یاد سپردن آن ها و استعداد مهر ورزیدن، بیزاری و کوشش برای دست یافتن برخواستنی ها. هنگامی که ما در باب شخصیت انسان سخن میرانیم هدف یک رشته علاقه های خاص، ذوق ها، شورها، هیجان ها، باور ها، گرایش ها، کینه ها، ترس ها و عادت های آدمی است.»

(1)

این پژوهنده، همانند بسیاری از پژوهنده گان دیگر که به گونه او میاندیشیدند، انسان را از مناسبات اجتماعی، از دوران معین تاریخی، از طبقه، از ملت و از جایگاه خاص او در داخل یک دستگاه مشخص اجتماعی، جدا میسازد و ماهیت آدمی را عبارت از یک رشته گرایشها، عاطفه ها، استعداد ها و شورها میپندارد که از مختصات ارگانیک های گوناگون برخاسته اند.

این مسأله را همه گان میپذیرند که آدمی یک نوع بیولوژیک ویژه است و ناگزیر، مختصات روانی و زیستی ویژه بی دارد و این سخن هم پذیرفتنیست که مختصات عام زیستی و روانی آدمی نه تنها در زنده گانی فردی؛ بلکه در زنده گی اجتماعی نیز نقش گام خود را که گاه گاه بی ارزش هم نیست؛ برجای گذارند. ولی اگر آدمی را تنها آمیزه بی از غریزه های بیولوژیک بشماریم و تفاوت او با جانوران دیگر چی خواهد بود و اگر سرشت او را در مجموعه بی از گرایش ها و عاطفه ها نهفته بدانیم؛ دگرگونی های چشمگیری را که میان انسان ها در دوران های گوناگون تاریخی وجود داشت است و دارد؛ چسان توضیح و تبیین خواهیم توانست؟

بنا برین، آنانی که سرشت و ماهیت آدمی را در مجموع پیوند های اجتماعی پی جویی می کنند، و سرشتی دگرگونی پذیر و بالمش یابنده را جایگزین سرشتی «ثابت» و صرفاً بیولوژیک می سازند؛ راه درستی را در پیش گرفته اند.» (2)

یکی از عمده ترین نماد های تمایز انسان از دیگر جانوران که از تاریخ و فرهنگ بهره ندارند؛ اینست که ماهیتی تحول و تکامل یابنده دارد. آدمی هر چند از دیدگاه بیولوژیک در دوران طولانی، ثابت به نظر می آید؛ هر چند ویژه گی های روانی او، دگرگونیهای آهسته را سپری می کنند و حتی این دگرگونی ها گاهی نا مشهود میمانند؛ راه درازی را پیموده است که تنها تاریخ میتواند فرازونشیب ها و پیچ و خم های آن را به درستی باز نماید.

سرشت جامد نمیتواند تاریخ دگرگونی پذیر را توضیح کند و بنا برین، نباید پدیده های اجتماعی و تاریخی وابسته به ماهیت انسانی را برخاسته از غریزه ها و شعور ها دانست. ماهیت انسان، تنها در مقطع اجتماعی میتواند شناخته شود؛ نه در نمونه های منفرد.

2- جهشی به فراسوی

همان گونه که در پیش درآمد کوتاه این نوشته یاد آور شدیم، از دبستانهای فلسفی معاصر یکی هم اگزیستانسیالیزم است که میخواهد اما نمیتواند ماهیت و سرشت انسان را با نگرشی ژرفکاوانه بررسی کند. از چشم انداز این دبستان، انسان یگانه آفریده بی است که آینده او به خواست و اراده اش وابسته گی دارد. (3) آدمی همانند دیگر آفریده گان نیست که ماهیتش بر وجودش پیشی داشته باشد. (4) پهنه وجودی انسان، ناکرآمد است. (5)

سزاوار است گفته شود که این اصطلاح اصالت وجود و پیشی داشتن وجود بر ماهیت با بحث کهنی اصالت وجود یا اصالت ماهیت که فلسفه گرایان پیشین جهان اسلام با تأثیر پذیری از ارسطو در پیرامون آن سخن رانده اند؛ و به خصوص ابن سینا درین زمینه به بیان اندیشه های ارزنده و عمیق پرداخته است؛ هیچ رابطه و پیوندی ندارد.

از دیدگاه اگزیستانسیالیست ها، انسان چیزی نیست جز آن چه خود از خویشتن میسازد. (6) یا چیزیست که اراده میکند چنان باشد و مفهومیست که بعد از حصول و تحقق وجود از خویشتن دارد. (7) آفریده گان دیگر جهان چیزهایی هستند که هستند؛ اما آدمی آفریده ایست که اراده می کند تا باشد. به سخن دیگر، انسان تنها آن مفهومی نیست که در ذهن خود دارد، بلکه همان است که از خود میخواید.

این مسأله که تفاوت جانب وجودی انسان با دیگر پدیده های هستی درین است که وجود او بر ماهیت او پیشی دارد، یعنی همه کائنات مسخر نوعی از بودن است؛ در صورتی که انسان به نحو استثنایی چنین نیست و سارتر در نوشته های گونه گون خویش درین باب سخن رانده و با دیدی ماده گرایانه به تحلیل آن پرداخته است. در دفتر های کهن عرفانی ما بدین گونه تجلی یافته است.

«لاجرم هریک از اصناف مکونات و از افراد موجودات قبله یی است مقید و توجهی است مخصوص و مقامی است؛ معلوم. اما انسان چون ظهور صورت او موقوف است، به توجه کلی حق به سوی او درحالت ایجادش، پس به صورتی از صور مخصوص نبود (و) متقید به مقامی نباشد که حصر کند او را چنان که ملائکه را حصر کرد و اشارات تنزیل بر آن وارد شده که ما منا الا وله مقام معلوم» (8)

و اما فرجام چیست؟ یا به گفته بیهقی، پیوند (رفته گان) با (کاروانگاه) چیست و چسان است؟

سارتر که از نامورترین پدیدار شناسان روزگار ماست، در محدوده هستی شناسی وجودی خویش به بیان تجربه مرگ دیگران و پیوند «مرده» با زنده گان پرداخته است. در دستگاه هستی شناسی سارتر، این گونه بررسی به عرصه هستی برای دیگران وابسته گی دارد. باید افزود که به پنداشت سارتر «هستی برای خود» بیانگر هستی منفرد انسانی است و بنیان این گونه هستی را آگاهی، آزادی، گزینش، طرح افگنی و تعیین هدف و امکانات می سازد. «هستی برای دیگران» که عرصه هستی شناسی پیوند های انسان هاست، به صورت محتوم با عرصه «هستی برای خود» نا همساخت و متناقض است. سارتر بر آنست که مرگ تنها مرحله بیست که با رسیدن به آن، هستی آدمی از عرصه «هستی برای خود» بر عرصه «هستی برای دیگران» انتقال مییابد.

در عرصه هستی برای دیگران، «مرده» اگرچه از عرصه هستی اصلی انسانی «هستی برای خود» به دور می افتد، باز هم از نوعی پایایی و بقا بهره ور است؛ بقایی که تنها بر پایه پیوند های انسانهای زنده با «مرده» معنی مییابد. سارتر بر آنست که سرنوشت «مرده» پس از او به دست دیگران می افتد؛ به این معنی که پس از مرگ هر آدمی، زنده گان به دلخواه خویشتن دست آورد های زنده گی او را ارزشیابی و کار ها و هنجار های او را تعبیر و تفسیر می کنند. (9)

در هستی شناسی سارتر، مرده گان همانند اشیاء به عرصه واقعیت متحجر گام نمی نهند و به دستگیری زنده گان به نوعی از هستی دست می یابند که خط فاصل قلمرو های «هستی برای خود» و «هستی درخود» است. «واقعیت متحجر» از دیده گاه هایدگر و سارتر به جنبه یی از هستی اطلاق می شود که در واقع هست؛ اما هیچ ضرورتی، «بودن» آن را ایجاد نمیکنند و در عین حال دگرگونی ناپذیر است. در هستی شناسی سارتر، تولد، زیستن و مرگ، از شمار واقعیت های متحجر اند. او مینویسد:

« مرگ واقعیتی محض چون تولد است و اساساً غیرقابل تفکیک از تولد است و این همسانی تولد و مرگ است که آن را واقعیت متحجر میخوانیم.» (10)

به پنداشت سارتر «هستی درخود» نقطه مقابل «هستی برای خود» است و با آن پیوند دیالکتیکی دارد. هستی در خود نقطه مقابل آزادی و در عین حال زمینه پدید آمدن آزادیست اوژن مینکوفسکی پدیدار شناس پولیندی بر پایه انگاره «جهش زیستی» با «فراجویی آینده» نه از پذیرش واقعیت چاره ناپذیر مرگ سرباز میزند و نه زنده گانی را فنا ناپذیر می شمارد. او بر آن است که مرگ تنها و وابسته به جنبه

بی از هستی انسانیت. به پندار مینکوفسکی، انسان به دو گونه به سوی «آینده» پیش می رود؛ پیشروی به سوی گور، جهش به سوی آسمان.

اندیشه فنا در انگاره های فلسفی مینکوفسکی به اصطلاح خود او با دو گرایی پویا پیوند دارد. او مینویسد:

« ما از یکسو به جانب آینده تمام نشدنی و از سوی دیگر به طرف مرگ، در راهیم. هم زمان احساس می کنیم که بهره بی از هستی ما به جانب پایین خم میگردد؛ درحالی که بهره دیگر سبک ابدی و غیرملموس چون هوایی که بدمیم، به جانب بالا راه میبوید. جهش به فراسوی به نوبه خود اوج گرفتن به سوی افلاک علویست؛ درحالی که پیش رفتن به جانب مرگ، سفری ب قلمرو مادی گور است.» (11)

مینکوفسکی نا معین و رازناک بودن مرگ آدمی را تنها بر پایه شناخت آزمون واقعیت پدیده مرگ بررسی می کند:

« مرگ پدیده پر ابهام و مرموز است و خود را این چنین می قبولاند و به صورت راز، بر ما نمایان می شود؛ زیرا مملو از نا شناخته است.» (12)

اصطلاح جهش زیستی در دستگاه اندیشه مینکوفسکی بر گرفته از فلسفه برگسون است. برگسون بر آنست که نیستی، شی نیست و میتوان گفت که پندار پست بیهوده، تصور نیستی مانند تصور «دایره مربع» است. هایدگر میگفت دانش انسانی میخواهد راه را بر نیستی بنندد؛ ولی این واقعیت شگرف هم چنان پا برجاست. دانش انسانی که میخواهد سرشت خویش را در کسوت واژه گان نهان سازد، در واقع میخواهد از نیستی یاری بجوید و به جایی که آن را مردود می شمارد، پناه گزین شود. ولی در عین حال، رد نیستی هم بی مورد نیست؛ زیرا انسان همواره در پیرامون چیزی که هست می اندیشد. با اندیشیدن در باره عدم، اندیشه ناگزیر بر ضد هستی خویش به پا برمی خیزد. آیا نفی و سلب از آن رو در اندیشه انسان است که نیستی واقعیت دارد؟

هایدگر به این پرسش چنین پاسخ میدهد که نیستی آمیزه بی از نفی و سلب است. اما نیستی را در کجا باید جست؟ به پنداشت هایدگر، نیستی اگرچه آن را تنها یک واژه بیانگاریم، هر روز در گفت و گو های ما مورد کاربرد قرار می گیرد؛ ولی در هر صورت، نیستی باید نفی کامل و بنیادی آنچه هست، انگاشته شود. در آن لحظه بی که رفتار ما، ما را با آنچه در مجموع هست، مقابل میسازد، نفی این دستگاه بزرگ بفرنج و ساخته از بی شماره عناصر و بهره ها، ما را به نیستی میرساند.

آلبر کامو بر آن بود که انسان در جهان مهمانی ناخوانده است و هستی خشمگین، و ویرانگر و تهی از خرد و آگاهی، چون عنکبوت، فرزندان خویش را پس از زادن، میخورد. بنا برین هستی انسان را نه افسانه گردش و چرخش جاوید آخشیجان از چنگال نیستی می رهند و نه پندار جاودانه گی دستگاه هستی میان زنده گی آدمی و دنیای پیچیده و گسترده بی که پدید آورنده هوش و دریافت اوست؛ از سوئی، و جهان گنگ عناصر و آخشیجان و در آمیخته گی های کیمیایی آن ها از سوی دیگر، همگونی کیفی وجود ندارد و «گردش و چرخش پراکنده عناصر چیز دیگر است و نظام خوش پیوند عاطفه ها، چیز دیگر.» (13)

انسان در سمت الرأس هستی و تاریخ

زردشت در یسنا، بر آنانی که در برابر مرگ از پا درمی آیند و به مغاک تیره هراس و بیم پناه میبرند؛ نفرین میفرستد و این بیم و هراس را با جایگاه بلند انسان، ناسازگار می‌شمارد. در آیین مزدایی، شادی یکی از چهار آفریده نخستین اهورا مزداست. بنا بر دستور های این آیین، باید آدمی را ارج زیاد نهاد و زمینه شادکامی او را از هر روی فراهم ساخت. این روش، شایسته ترین پاسخ است به مرگ و به جهان گنگ و بی آزر می که میخوهد گوهر هستی آدمی را درهم بشکند که درود باد بر گوهر تابناک هستی آدمی.

اسلام یکی از مهمترین آیین هایست که از والایی پایگاه آدمی سخن رانده:

ولقد کرّمنا بنی آدم و حملنا هم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقتنا

مفسرانی چون محی الدین ابن عربی گفته اند که این آیت، انسان را بر همه آفریده گان برتری مینهد.

دیدیم که تلاش پدیدار شناسان اینست که آشکار سازند (بشر هیچ نیست مگر آن چه از خود میسازد.) عرفان گرایان کهن ما از انسان به عنوان «عالم صغیر» (عالم صغیری که در نهاد او عالم کبیر نهفته است)؛ سخن میرانند و می گویند که انسان در ذات خود می تواند همه چیز باشد. امکان «بودن» و «چه گونه بودن» در آدمی، بی نهایت و کران ناپذیر است. انسان در مرز بی نهایتی ایستاده است که از دو سوی میتواند از خود چیزی بسازد؛ بی نهایت کوچک یا بی نهایت بزرگ، بی نهایت آزاد یا بی نهایت گرفتار؛ بی نهایت پدید آورنده و سازنده و بی نهایت فرومانده و ناتوان.

نجم الدین رازی در کتاب مزمورات داودی می نویسد: اعلی علین کائنات روح انسان آمد و اسفل و سافلین موجودات قالب او و جمله گی عوالم، ملک ملکوت داخل شخص انسانی...

ای نسخه نامه الهی که تویی

وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی (14)

کمال الدین بن عبدالرزاق کاشانی این را که انسان جز آنچه خود در خویش پدید می آرد، چیزی دیگری نیست؛ در تعریفی که از انسان کامل دارد، بدین گونه بیان می کند: «هو ظرف احواله وصفاته و افعاله»

یعنی او، «انسان، کامل ظرفیتست برای حال ها، هنجار ها و کردارهایش و از همین روست که او «انسان کامل» در زمان و مکان تصرف میورزد؛ دامنه زمان را میگسترده و گستره مکان را درهم میفشرد. این گسترش زمان و مکان یا بازچیدن و درهم فشردن آن ها که در هستی شناسی های ماده گرایانه امروزی یکی از نهاد های پذیرفته شده است؛ در هستی شناسی های کهن که بر پایه باور به جهان فراسوی، استوار بوده اند؛ توجیه عرفانی داشته است. (15)

شیخ اشراق مینویسد: «هرچه اندر آن عالم است، بیشترین آن را مثل و شبیهی اندرین عالم است. اگرچه این عالم به اضافه آن عالم، سخت ضعیف و حقیر است و همچون ظل و شجر است و کامل ترین موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم، مناسبت و مشابهت است؛ آدمیست و بدین سبب او را «عالم کوچک» خوانند به حکم آن که حواشی عالم روحانی و جسمانی بر هم زده اند و نموداری مختصر که آدمیست از او باهم آورده.» (16)

محمی الدین بن عربی در فتوحات مکیه میگوید: «سراسر جهان صورت تفصیلی وجود انسان است و انسان کتاب جامع هستی و روح کائنات است و جهان همچون پیکر او. هرگاه جهان را بدون انسان در نظر گیریم، همچون پیکریست بی روح.» (17)

اکنون بنگریم جلال الدین محمد در زمینه سرشت و سرنوشت آدمی در پیرامون هستی و نیستی او چی میگوید. بگذارید در زیر سقف شکوهمند اندیشه های او بنشینیم و تماشاگر جهانی رنگین، آراسته و آکنده از درخشش خورشید ها باشیم. اگر سارتر می گوید که «در بشر کلیتی است که پیوسته در حال ایجاد است، جلال الدین محمد در روزگار خویش، بهترین گزارشگر تکامل و بالنده گی انسان بوده است. او به انسان خطاب میکند:

از حد خاک تا بشر، چند هزار منزل است شهر به شهر بردمت بر سر ره نماندمت شایسته یاد آوری است که جلال الدین محمد میگوید «از حد خاک تا بشر»، نمیگوید از حد خاک تا انسان؛ زیرا انسان را چکاد و سنتیغ تکامل بشر میپندارد. مقایسه جایگاه انسان و فرشته در دستگاه سترگ آفرینش و در دفتر های پارین عرفا و ادبیات ما از با ارزش ترین فصل هاست.

او در مثنوی می گوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید

او درین بحث، از آفرینش جانوران، «ترکیب محض غرایز» آفرینش فرشته گان، «ترکیب وارسته گی محض» و آفرینش آدمی «آمیزه خرد و غریزه» سخن رانده است و انسانی را که بر نا هنجاری ها و نا به کاری های برخاسته از غرایز لگام

میزند؛ برتر از فرشته می‌شمارد. باید گفت که در اندیشه دیالکتیکی جلال الدین محمد همه پدیده‌ها بر پایه تضاد، تفسیر می‌شوند. او درین گفتار، علت تکامل در انسان و عدم امکان آن را در دیگر آفریده‌گان بیان می‌کند و برآنست که چون بنا بر ستیزه اضداد (غریزه و خرد) انسان در تلاقی گاه اضداد قرار گرفته است؛ از تکامل بهره اندوز خواهد گردید.

اگر بن عربی انسان را «مجموعه هم اضداد» و کون جامع می‌پنداشت؛ جلال الدین محمد هم می‌گوید:

پس به صورت، آدمی فرع جهان وز صفت، اصل جهان، این را بدان

ظاهرش را پشه می‌آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ

و در جای دیگری می‌گوید:

اینست، خورشیدی نهان در ذره بی شیر نر در پوستین بره بی

اینست، دریا بی نهان در زیر کاه پا بر این که هان منه با اشتها

اگرچه گروهی از اندیشه ورزان و فرزانه گان پارین ما، جبر گرا بوده اند، باز هم عده بی از آنان به آزادی انسان در گزینش راه زنده گی، باور میداشته اند. جلال الدین محمد با آن که گاه گاهی گرایش به جبر گرایی دارد؛ مسأله آزادی و اختیار انسان را در گزینش راه زنده گی میپذیرد.

اختیار است ما را در جهان حس را منکر نشانی شد عیان

اختیار خود ببین جبری مشو ره رها کردی به راه کج مرو

اختیاری است ما را نا پدید چون دو مطلب دید، آید در مزید

خود دلیل اختیار است ای صنم این که گویی این کنم یا آن کنم

در گنجینه گرانبهایی که از اندیشه وران پارین ما به جا مانده است، بارها به انگاره آزادی انسان برمیخوریم و مینگریم که راه اختیار، باز نهاده شده است. اگر امروز می‌گویند که «بشر محکوم به آزادیست» و در تفسیر این سخن مینویسند:

«بشر محکوم است؛ زیرا خود را نیافریده و در عین حال، آزاد است؛ زیرا همین که پا به جهان گذاشت، مسوول همه کارهای بیست که انجام می‌دهد.» ما دیدیم که جلال الدین محمد چگونه از یکسو در پیرامون پیوند دیالکتیکی جبر و اختیار سخن میراند و از سوی دیگر، مرز میانین این دو قلمرو را به روشنی باز می‌نماید.

عین القضاة گفته بود: «آدمی مسخر یک کار معین نیست... بل مسخر مختاریست و چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند؛ پس او را محل اختیار کردند؛ به واسطه اختیار، از او کارهای مختلف در وجود آید. خواهد حرکت از جانب چپ کند، خواهد از راست. خواهد ساکن بود، خواهد متحرک... مختاری او چون مطبوعی آب و نان و آتش است.

آن سخنان جلال الدین و این سخن عین القضاة، اوج باورمندی به آزادی انسان است.

جلال الدین سرایشگر بزرگ اسطوره های زرین هستیست. او با خود بیگانه گی برخاسته از هراس مرگ می ستیزد. با آن که از چشم انداز او انسان به کیفر فرمان شکنی از باغستان سرا پا سبز و سراپا فرو شکوه، به زمین خشکسار نیاز، رنج، گرسنه گی و بیماری هبوط کرده است؛ همانند پرومته که در اساطیر یونان، در آسمان ها آتش را از دست خدایان در ربود و روشنایی را برای آدمیان ارمغان آورد؛ و بعد در پاداش این کار، رنج و زنجیر را به جان پذیرا شد؛ باز هم می خواهد دو گانه گی جاگزین بیگانه گی شود و «سیمرغ بهشت» به آشیان نخستین خویش پرواز کند.

انسان، هر چند نیمی از هستیش در زمین است و نیمی دیگر، در آسمان، «نیمی از آب و گل» است و نیمی از «جان و دل» و بریده از نیستان و محکوم اسارت زمین؛ اما تصور زادبوم اصلی هیچ گاه از لوح ضمیرش نا پدید نمی شود. اگر چه در « سراچه و ترکیب خسته بند تن» است؛ اما پیوسته آتش خاموشی نا پذیر جدایی، او را میسوزاند و این جاست برای رسیدن به حقیقت، به زیبایی، به اوج، به محال و به بلند ترین قله دست نیافتنی ها تلاش می ورزد.

از خانه برون رفتم مستم به پیش آمد در هر نظرش مضمهر، صد گلشن و کاشانه

چون کشتی بی لنگر، کژ میشد و مژ میشد از حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه

گفتم ز کجایی تو، تسخر زد و گفت ای جان نیمیم ز ترکستان نیمیم ز فرغانه

نیمیم ز آب و گل، نیمیم ز جان و دل نیمیم لب دریا نیمی همه در دانه

این آرمان برین جاودانه گی است که او با واژه های طلایی خویش آن را برکتیبه زمان حک می کند. مارسل پروست گفته است: «نقش هنرمند، متوقف ساختن زمان و ثبت لحظه هاست. زنده گی بدان گونه که جاری است؛ جز زمان از دست رفته، چیز دیگری نیست. زمان گذشته باید در یک تصویر جاودان هنری تغییر چهره دهد؛ از نو زنده شود و بار دیگر جلوه گر گردد.» (18)

خیام، ریاضی دان اخترشناس، شاعر و اندیشه ور بزرگ، سخت دلباخته گردش و چرخش آخشیاجان و ذرات بود و میخواست پس از آن که سال های سال از مرگش سپری شود؛ در وجود گیاهی از دل خاک سر برکشد. وی به گفته پژوهشگری، دنباله ماجرا های زنده گی و عشق ها و حسرت های آن را در هست و بود اشیاء جستجو میکرد. چون همراهی دسته با کوزه و همپایی بنفشه با جویبار. ولی جلال الدین محمد مانند بسیاری از عرفان گرایان دیگر، مرگ را پلی میپندارد که آدمی پس از گذشت از آن، از جهان جمادی به جهان نباتی، از نباتی به حیوانی، از حیوانی به انسانی میرسد و سپس فراتر میجهد و به جهان فرشته گان گام مینهد و مرگ مرحله بی از مرحله های تکامل است. او مرگ را شر مطلق و زوال بیهوده، نمی پنداشت.

همچو سبزه بار ها رو بیده ام هفت صد و هفتاد قالب دیده ام

مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
من ازو جانی ترم بی رنگ و بو او زمن دلقی ستاند رنگ رنگ

بمیرید بمیرید درین عشق بمیرید درین عشق چو مُردید، همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید وزین مرگ نترسید کزین خاک برآیید، سماوات بگیریید
بمیرید بمیرید وزین نفس بُرید که این نفس چو بند است و شما همچو اسیرید
بمیرید بمیرید ازین ابر برآیید چو زین ابر برآیید، همه بدر منیرید

کی گفت که آن زنده جاوید بمرد؟ کی گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید برآمد بر بام دوچشم بیست و گفت خورشید بمرد
کی گفت که روح عشق انگیز بمرد؟ جبریل امین ز خنجر تیز بمرد
آن کس که چو ابلیس دراستیز بمرد میپندارد که شمس تبریز بمرد

مرگ را دانم ولی تا کوی او راهی از نزدیک تر دانی، بگو
مرگ بی مرگی بود ما را حلال برگ بی برگی بود ما را نوال
ظاهرش مرگ و به باطن زنده گی ظاهرش ابتر، نهان، پاینده گی
در رحم زادن جنین را رفتن است در جهان، او را ز نو بشگفتن است

بنا بر نوشته مناقب العارفين، دريكي از واپسين روز هاي زنده گی جلال الدين محمد، شيخ صدرالدين براي دیدار او آمد. شيخ گفت: (شفاک الله شفاعاً ...جلا) امید است صحت کامل رو نماید که حضرت مولینا جان عالمیانست. مولینا فرمود: شفاک الله شما را باد. میان عاشق و معشوق پیراهنی بیش نمانده است؛ نمیخواهید برون کشند و نور به نور ببیوندند.

من شدم عریان زتن، او از خیال میخوام تا نهایت الوصال

درین بررسی کوتاه، تلاش نویسنده برآن است که از انگاره انسان سالاری جلال الدین محمدواندیشه های او در پیرامون ماهیت و سرنوشت آدمی، طرحی فشرده به دست آید. امید است آنانی که خود را جوینده و پوینده راه حقیقت می انگارند؛ عرفان

کهن ما را در کلیت آن به مثابه شاخهٔ میرندهٔ تکامل، به مثابهٔ یک فرآیند سرا پا انحطاطی و واپس نگرانه در نظر نگیرند.

عرفان پالایشگر، عرفان آفریننده، عرفانی که شور همبسته گی و همگرایی انسان ها را برمی انگیزد و انسان را به مثابهٔ والاترین مظهر تکامل، ارج میگذارد.

باده در جوشش، گدای جوش ماست چرخ در گردش، اسیر هوش ماست

خود ز فلک برتریم وز ملک افزون تریم زین دو چرا نگذیریم منزل ما کبریاست

عرفانی که پیام آور و ارسته گی و داد گریست؛ عرفانی که چون نیچه، انسان را در نمی شمارد؛ باید بر افراشته ترین سنیغ های اندیشهٔ مردم ما در روزگاران گذشته به شمار آید. جلال الدین محمد، مظهر و نمونهٔ فروغناک و برجستهٔ عرفان است و مثنوی و دیوان شمس را میتوان تبلوری از آرمان های انسانی، از خشم های دادگرانهٔ فرو خورده، خشم هایی که - از دسترس تاریخ برکنار مانده اند و حتی در حاشیه های آن نیز نقش پایی از آن ها دیده نمیشود- دانست.

در شعر جلال الدین محمد، آدمی آفریده بی چند بُعدی است و زنده گی او ابعادی دارد که می تواند تا مرز های گستردهٔ آن سوی واژه ها گسترش یابد؛ آفریده بی که پای افزایش از بالا ترین اختران در گذشته و وزش اندیشه اش، بلند ترین قله ها را به جنبش آورده است.

اگرچه جلال الدین محمد سده ها پیش از هگل، کیرکه گارد و هایدگر، انسان را در حال «صیر، ورت» پیوسته و بهره ور از توانمندی «شدن» میپنداشته است، بودن در «زمان» را هم که در برخورد با «زمین» به آلوده گی گراییده است، معنا می انگاشته؛ زیرا مگر نه اینست که زمان با «هبوط» آغاز مییابد؟

ازین چشم انداز، انسان جستجو گر است و دیر باور و در تیره شبی که رگباری از تگرگ بر شانه های خونین و خستهٔ جهان پیرامونش شلاق میکوبد؛ بار سنگین بردوش، به سوی قلمرو خورشید رهسپار می شود جلال الدین محمد را باور بر آنست که انسان به این «ارض موعود» خواهد رسید و این سرنوشت را هواخواهان پیشرو ترین هستی شناسی، از راه تکامل تاریخی برای انسان پیش بینی می کنند.

یادداشت ها:

1- رجوع کنید به سرشت و سرنوشت انسان از احسان طبری در کتاب چهارده گفتار فلسفی. صفحات 37-46

S. Pepper , "The sourceof Values" London , 196 h, pp 461- 466

2- برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به: چهار گفتار فلسفی صفحات 41-46

3- 4-5-6 و 7 رجوع کنید به: اگزستانسیالیزم و اصالت بشر، ترجمه
مصطفی رحیمی- 1345 ص 34 - موریس کرنستن، ژال پل سارتر،
ترجمه منوچهر بزرگمهر- ص 75 - دکتر شفیع کدکنی، مقام انسان در
عرفان ایرانی، یغما، شماره های سوم و چهارم سال 1353

- 8 - یغما، شماره 3، 1353 ، ص 149
- 9- رجوع کنید به: جمشید میرفندرسکی، پدیده شناسی وجودی بقا، مجله
سخن، شماره دوم، دوره 25 صفحات 133-143
- 10- همان، ص 142
- 11 و 12- همان، ص 137
- 13- احسان طبری، برخی اندیشه ها و دریافت ها در باره آدمی و مرگ،
یادداشت ها و نوشته های فلسفی واجتماعی، ص 123
- 14- برگرفته از مقاله «مقام انسان در عرفان ایرانی» مجله یغما، شماره 3
، ص 149
- 15- احمد فردید ، «انس و هیبت» برداشت های نوین از دفترهای کهن،
هامبورگ، ص 61
- 16- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص 430
- 17- مجله یغما، شماره سوم ، ص 151
18. صالح حسینی، «تراژیدی: اسطوره کهن الگوی آدم» مجله نگین
شماره 135 سال سیزدهم