

هاجیان هنرمند

میثم موسوی



هاجیانِ هنرمند

میشم موسوی نسیم آبادی



نشر آوای بوف

© AVAYE BUF - 2024

**Hajian-e
Honarmand**

هاجیان هنرمند

**By: Meysam
Mousavi**

**نویسنده: میثم موسوی
نسیم آبادی**

Edit: Ghasem Gharehdaghi

امور فنی و انتشار: قاسم قره داغی



نشر آوای بوف

Publish: Avaye Buf

ISBN: 978-87-94295-73-4

©2024 Avaye Buf

avaye.buf@gmail.com - www.avayebuf.com

سرشناسه : هاجیان هنرمند

: هاجیان هنرمند [کتاب] / نویسنده: میثم موسوی نسیم آبادی /

پدیدآور امور فنی و انتشار: قاسم قره‌داغی

مشخصات نشر : دانمارک: نشر آوای بوف ، 2024.

: 378 ص.؛ ۲۱×۵/۱۴ س.م.

ظاهری

شابک : نشر اینترنتی: 978-87-94295-73-4

موضوع : سیاست / متن فارسی

رده بندی کنگره : 87-94295-73-5

شماره کتابشناسی جهانی:

شابک: ۹۷۸۸۷۹۴۲۹۵۷۳۴

ISBN: 978-87-94295-73-4

کلیه‌ی حقوق محفوظ است. باز نشر به هر شکل، با ذکر منبع بلامانع است.

جهت هماهنگی برای استفاده به هر شکل و نحو(تکثیر، انتشار و ترجمه و هرگونه استفاده‌ی دیگر) لطفاً به ایمیل زیر پیام ارسال کنید:

AVAYE.BUF@gmail.com

www.AVAYEBUF.COM لینک دسترسی آنلاین به کتاب:

این مردمان می‌گویند که ما شمس‌الدین تبریزی را دیدیم،

ای خواجه ما او را دیدیم. **ای غرخواهر** کجا دیدی؟ (فیه ما فیه)

فهرست

۱۰.....	سر آغاز.....
۱۳.....	حلاج ستایشگر شیطان.....
۲۷.....	فردوسی گبری مسلمان.....
۴۶.....	خیام فرزانه‌ای سرگردان.....
۵۹.....	عطار عارفی عاشق.....
۶۹.....	شمس و حسرت دیدار.....
۹۶.....	سعدی نابغه‌ای سطحی‌نگر.....
۱۰۸.....	حافظ آفریدگار معانی.....
۱۲۴.....	ابن سینا حکیم اشراقی.....
۱۳۸.....	ابوریحان دانشمند ایرانی.....
۱۴۸.....	رازی دشمن انبیاء.....
۱۵۴.....	غزالی اندیشمند بی‌خرد.....
۱۶۳.....	کسروی پیامبر دین پاک.....
۱۷۴.....	جمالزاده فرزند اصفهان.....
۱۹۱.....	هدایت مردی فراتر از عصر خود.....

۲۱۷.....	دشتی اندیشمند بی پروا.....
۲۲۸.....	نیما شاعری الکن.....
۲۴۱.....	شاملو شاعری نافرمان.....
۲۶۵.....	شفیعی کدکنی مجموعه‌ای از تضاد.....
۲۹۶.....	شو پنهاور فیلسوف واقع بین.....
۳۰۶.....	نیچه و بند کفش او.....
۳۲۴.....	دیدرو منحرفی روشن بین.....
۳۳۲.....	راسل فیلسوف نافی وجدان.....
۳۴۱.....	ابن عربی عارفی گوساله پرست.....
۳۴۹.....	هاجیان هنرمند.....

سرآغاز

آنچه سبب اهمیت عقل و برهان‌های عقلی می‌شود، قرار گرفتن عقل به‌عنوان یگانه ترازوی تشخیص صحیح از باطل است. تا آنجا که مکتب‌های غیرفلسفی مانند عرفان نیز که دل را در مقابل عقل قرار داده‌اند، صحت یا عدم صحت مشاهد‌های خود را منوط به تأیید عقل می‌دانند.

عقل در لغت واژه‌ای عربی است به معنای منع و بازداشتن؛ و از آن‌رو عقل را عقل گفته‌اند که انسان را از افتادن در خطا و اشتباه باز می‌دارد. اما در تعریف اصطلاحی عقل بسیار اختلاف شده است و همواره در طول تاریخ اطمینان به ماده دلایل عقلی مورد تردید قرار گرفته و حتی پیدایش علمی چون اپیستمولوژی هم مشکل را حل نکرده است.

حال اگر منظور از عقل و دلیل عقلی آن چیزی باشد که نزد همگان و در نظر همه دانشمندان مقبول است، برای ما هیچ‌گونه برهانی ثابت نخواهد شد؛ چراکه عقل و برداشت‌های عقلی انسان‌ها متفاوت است. و اگر هم منظور از عقل و دلیل عقلی آن چیزی باشد که هر فرد یا گروهی بر درستی ادعای خود بیان می‌دارد، دیگر بر ما جایز نخواهد بود که به هیچ‌کس و گروهی طعنه زنیم و یا دزدان و ظالمان را فاسد شمیریم و حتی هیچ عمل و کرداری را زشت و غیراخلاقی معرفی نماییم؛ چراکه هر فرد یا گروهی دلایل خود را کاملاً صحیح و عمیقاً عقلانی پنداشته و استدلال‌های دیگران را بی‌بهره از عقل و حجت می‌خواند!

پس با توجه به آنچه گذشت، عظمت علم منطق و استدلال عقلی نهایتاً به عدم لغزش انسان در صورت دلایل ختم می‌شود بدون آن‌که او را در عمل از گزند اشتباهات ایمن نگاه دارد. و این نتیجه با آن‌که تبعات وحشتناکی را به دنبال خواهد داشت، ناچار باید آن را پذیرفت تا شاید روزی دری گشوده شود و این جهل پایان پذیرد.

آنچه پیش روی شماست، مجموعه‌ای متشکل از بیست و چهار رساله و مقاله است که از سال ۱۳۹۰ تا

۱۴۰۱ نگاشته شده است. مقالاتی در حوزه ادبیات و فلسفه که با دلایلی مختصر و مستند پای در عرصه تفکر و تأمل گذاشته و شک و تردید را یگانه مسیر انسان معرفی می‌کند.

ز مذهب‌ها گزیدم طرفه دینی

یقین در شک و شک در هر یقینی

تهران، میثم موسوی، ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

حلاج ستایشگر شیطان

در آینه، دوباره، نمایان شد

با ابرِ گیسوانش در باد،

باز آن سرودِ سرخِ اناالحق

وردِ زبانِ اوست.

تو در نمازِ عشق چه خواندی؟

که سال‌هاست

بالای دار رفتی و این شحنه‌های پیر

از مرده‌ات هنوز

پرهیز می‌کنند.

نامِ تورا، به رمز،

رندانِ سینه‌چاکِ نشابور

در لحظه‌های مستی

مستی و راستی

آهسته زیر لب

تکرار می‌کنند.

وقتی تو،

روی چوبه دارت،

خموش و مات

بودی،

ما:

انبوه کرکسان تماشا،

با شحنه‌های مأمور:

مأمورهای معذور،

همسان و همسکوت

ماندیم.

خاکسترِ تو را

بادِ سحرگهان

هر جا که برد،

مردی ز خاک رویید.

در کوچه باغ‌های نشابور،

مستان نیم‌شب، به ترم،

آوازه‌های سرخ‌تورا

باز

ترجیع‌وار زمزمه کردند.

نامت هنوز ورد زبان‌هاست (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ذیل «شعر حلاج»، ۴۹ الی ۵۱).

حلاج در سال ۲۴۴ هجری قمری در قریه طور از توابع بیضا در سرزمین فارس دیده به جهان گشود. پدرش منصور که مردی حلاج‌پیشه بود او را حسین نام نهاد. حسین منصور. لذا برخی از جمله عبدالحسین زرین‌کوب و یا خاورشناس نامدار فرانسوی، لویی ماسینیون، علت نامیده شدن حسین به حلاج را پیشه پدرش دانسته و بعضی نیز مانند پسرش، حمد، که کهن‌ترین سند کلیات زندگی حلاج را به او نسبت داده‌اند، وجه تسمیه حلاج را آگاهی پدرش نسبت به اسرار و ضمائر مردم می‌داند و معتقد است که مردم او را حلاج‌الاسرار نامیدند (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۲۵۷-۲۵۸؛ ماسینیون، ۱۳۶۲: ۲۱-۲۲-۲۳-۳۷-۳۸).

حسین بن منصور حلاج که در تاریخ با کنیه ابوالمغیث نیز خوانده شده است، در واسط عراق پرورش یافت و هرگز به زبان فارسی توده مردم سخن نگفت (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۲۸-۳۵-۴۱). از شانزده‌سالگی به مدت دو سال شاگرد سهل تستری در اهواز بود. چنان‌که در ادامه عمرو مکی و جنید را به استادی برگزید، اما کنجکاو و توجه به الهامات درونی‌اش سبب طرد او و تکفیرش از سوی مکی شد (همان: ۲۸-۷۱-۷۳-۸۰).

حسین بن منصور در سن تقریباً هیجده نوزده‌سالگی با دختر ابویعقوب اقطع، ام‌حسین، ازدواج کرد و با آن‌که پدرخانم او بعدها وی را طرد کرد و کافر و ساحر خواند، این جدایی لطمه‌ای به روابط خوب حسین

و همسرش وارد نیاورد و پیوند این ازدواج را سه پسر و یک دختر استوار کردند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۶۴؛ ماسینیون، ۱۳۶۲: ۲۸).

در مورد حلاج سخن بسیار گفته شده است تا آنجا که برخی به تکریم او پرداخته و وی را عارفی زاهد خوانده‌اند، بعضی او را لعن کرده و خواهان به دار آویخته شدن این شاعر دیوانه بودند و عده‌ای نیز او را ملحدی آتئیست یا عارفی اومانست معرفی کرده‌اند. علی میرفطروس در کتاب «حلاج» می‌آورد:

دکتر علی شریعتی در شناخت حلاج دچار اشتباه گردیده و با دشنام‌های ناروا شخصیت متفکر حلاج را تا حد یک دیوانه تنزل داده و به نظر او اگر همه افراد جامعه‌ای به شکل منصور حلاج یا ابوعلی سینا درآیند موجب بدبختی و هلاکت آن جامعه خواهند شد (میرفطروس، ۱۳۵۷: ۲۳-۲۴؛ شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۵-۱۶).
میرفطروس در ادامه ضمن ردّ سخن شریعتی اذعان می‌کند:

زکریای رازی ملحد و دشمن سرسخت انبیاء، با حسین بن منصور حلاج رابطه و مکاتبه داشت [چنان‌که ماسینیون به ارتباط حلاج با محمد بن زکریای رازی اشاره کرده است (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۸۷)]. و بی‌شک اندیشه‌های او در افکار و عقاید حلاج بی‌تأثیر نبوده است (میرفطروس، ۱۳۵۷: ۱۰۴-۱۰۵). حلاج نه تنها به کشتن نفس و زهد معتقد نیست، بلکه زنده کردن قلب و نفس انسان را خواستار است. بدین ترتیب حلاج با آگاهی و برخورداری از یک دانش عمیق فلسفی اجتماعی، به تبلیغ و بیداری توده‌ها و ترویج اندیشه‌ی الحادی و انسان‌خدایی خود پرداخت (همان: ۱۶۹-۱۷۱).

ای خدای خدایان، ای آنکه تو منی و من تو (ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۹)، من حَقّ و حق برای حق، حق است (همان: ۶۲). کفر و ایمان از لحاظ اسم با هم فرق دارند وگرنه از لحاظ حقیقت هیچ فرقی میان آن دو نیست. (همان: ۳۳) کفر نزد من واجب و نزد مسلمانان زشت و ناپسند است (همان: ۵۶). و بدان که

یهودیت و نصرانیت و اسلام و دیگر ادیان، لقبهای مختلف و نامهای گوناگونی است که مقصود از آنها همه و همه یکی است بی آنکه در آن مغایرت و اختلافی باشد (همان: ۴۲).

به دین‌ها اندیشیدم و کوشیدم آن‌ها را دریابم

و آن همه را شاخه‌های اصلی یگانه یافتم

پس به کسی نگو که این مذهب و این نام را بپذیر

زیرا که از آن اصل استوار برمی‌گردد

و خود آن اصل است که باید پذیرفته شود (حلاج، ۱۳۷۹: ذیل «اشعار»، ۴۰۸-۴۰۹).

لویی ماسینیون هم در کتاب «قوس زندگی منصور حلاج» آورده است که حسین منصور چندین رساله مذهبی در مطالب خیلی آتشین نوشته بود و در آن‌ها به ابطال نبوت پرداخته بود. چنان‌که از رسیدن خود به الوهیت می‌گفت و فریاد انا الحق سر می‌داد (ماسینیون، ۱۳۴۸: ۳۲-۶۶).

البته دکتر ماسینیون در دیگر کتاب خود با عنوان «مصایب حلاج» که گویی تا کنون تنها دو جلد از چهار جلد آن به فارسی ترجمه شده و دکتر زرین‌کوب معتقد است با وجود چنین کتاب جامع و جالبی ظاهراً تحقیق دیگری در باب حلاج لازم نیست (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۲)، اذعان کرده است که حلاج با آن‌که به هیچ مذهبی نپیوست (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۸۶-۸۷)، دعوی الوهیت یا نبوت را رد می‌کرد (همان: ۲۶۱) و فریاد می‌زد که خون مرا بدون این‌که گناهی بکنم نمی‌توان ریخت. دین من اسلام است و مذهب من مذهب سنت (همان: ۲۹۰). از این‌رو حلاج یک بدعت‌گذار در مذهب نیست، بلکه قبل از هر چیز عارفی است دین‌باور و مؤمن به اجراء تکالیف و فرائض اسلام که صاحب خوارق عادت بود (همان: ۸۴-۱۵۰).

چنان‌که دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب «شعله‌طور» که اثری تاریخی در قالب داستانی زیبا و خواندنی در رابطه با حسین بن منصور حلاج است، می‌نویسد:

دعوت حلاج دعوت به خدا و دعوت به عشق بود. اما توحیدی که او از آن یاد می‌کرد مبتنی بر ایجاد وحدت در بین مذاهب و ادیان مختلف هم بود. توصیه‌ای که با سوءظنّ مشرّع مواجه شد و در حکم امر کفرآمیزی جلوه کرد که بین حق و باطل تفاوتی نیست (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۲۷۲). حلاج در پیروی از سنت اسلام سعی می‌ورزید. روزه‌های طولانی می‌گرفت. عبادت‌های سخت انجام می‌داد و در مساجد به اعتکاف می‌نشست (همان: ۱۲۸-۲۶۳).

زرین‌کوب با همه شک و تردیدی که در احوال حلاج نشان می‌دهد، معتقد است تا آنجا که او از تأمل در آثار و افکار حسین بن منصور دریافته است، هرگونه شبهه دشمنی او با پیامبر اسلام، معارضه با قرآن، دعوی خدایی، ادّعای پیامبری، بابیت امام زمان و الحاد و قرمطی بودن حلاج ناشی از سوءفهم یا سوءتفاهم بوده و اتهامی ناروا و مغرضانه است و مجرد استغراقی که او در قرآن دارد [حلاج در کتاب «تفسیر قرآن» و کتاب «طواسین» به تمجید از پیامبر اسلام پرداخته و بر آن باور است که حق و حقیقت با پیامبر اسلام است (حلاج، ۱۳۷۹: ۴۴-۴۵-۱۶۱)]. جایی برای شبهه در صدق و اخلاص حیات دینی حلاج باقی نمی‌گذارد (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۵۷-۱۴۹-۱۵۶-۱۵۷-۲۴۹).

و اما در کتاب ارزشمند و تاریخی «وضوی خون» که به سیر تحولات زندگی حلاج اشاره شده و شرایط اجتماعی دوران او به تصویر کشیده شده است، با طرح این پرسش که آیا حلاج فردی کافر یا عارفی مسلمان بود، حلاج مجموعه‌ای از نقیض‌ها معرفی گردیده است:

می‌بینیش که خود را عاشق پروردگار می‌نماید و بیشتر وقتش را در مناجات لب‌لای آسمانیش می‌گذراند،

اما هرگاه به زمزمه‌اش گوش فرا می‌دهی می‌شنوی که چنین کفر می‌گوید: «ای پروردگار پروردگاران! و ای خدای خدایان! نه دوریت باقی می‌ماند و نه نزدیکی‌ات سودی دارد نه جنگیدن غنا می‌بخشد و نه صلحت امنیتی می‌دهد» (غُرَیْب، ۱۳۷۸: ۲۱-۲۳-۲۴).

سپس راه دیگری می‌کند و می‌خواند: «پروردگار را با چشم دل دیدم، گفتمش کیستی، گفت: توام... کارهای این مرد شک آدمی را برمی‌انگیزد. از زاهدنمایی و تصوّفش بوی ادعایی به مشام می‌رسد. هنگامی که توانگری چیزی به وی می‌بخشد، تا آخرین دینارش را آشکارا به تهیدستان می‌بخشد، شب سَر به بالین نمی‌نهد و می‌گوید شب سَر کردن با عقرب‌های نصیبین نزد من بهتر از سَر کردن در خانه‌ای است که در آن کیسه پُردینار و درهمی باشد. با این همه، اما، در بغداد، زمین می‌خرد و در آن خانه می‌سازد. فساد و رشوه‌خواری دیوان حکومتی را آشکارا عیب می‌گوید اما به مادر خلیفه شَغَب بانو مهر می‌ورزد و با آن‌که می‌داند شَغَب بانو بزرگترین سرچشمه تباهی ملک است، با او هم‌پیمان می‌شود» (همان: ۲۴-۲۵).

بارها و بارها مردم را برانگیخته است که او را از دست خودش آسوده بکنند: «ای مردم! پروردگار خون مرا بر شما مباح ساخته است. مرا بکشید. مرا بکشید تا خود اجر یابید و من نیز آرام گیرم». اما هنگامی که می‌بیند به جستجویش آمده‌اند، از رودرویی با عدالت می‌گریزد و سه سال تمام پنهان می‌شود. راستی که این مرد، مجموعه‌ای سخت متناقض است (همان: ۲۷).

از دیگر اتهامات ظاهراً دروغینی که به حلاج نسبت داده‌اند، براندازی خلافت آل‌عباس و تبلیغ انقلاب اجتماعی است. و حال آن‌که گویی حلاج با به دور افکندن تقیه و صدای اناالحق که دیگر شعار مخالفان دستگاه حکومت به حساب می‌آمد، خواهان اصلاح امور و پاکسازی بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۹۸-۲۴۹؛ ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۶-۸۴؛ غُرَیْب، ۱۳۷۸: ۱۵۷). و می‌گفت: این پندار بیهوده‌بی است. اسلحه هیچ مشکلی را حل نمی‌کند... برداشتن سلاح، راه انداختن شورش و انگیزختن جنگ هرگز آسایش واقعی را برای

انسان به دنبال نداشته است. هیچ‌یک از این‌ها تا کنون دنیا را از آنچه بوده است بهتر نکرده است. دنیای بهتر را نه با طلا درست می‌توان کرد نه با آهن و البته نه با خون. دنیای بهتر با روح درست می‌شود. با روح که به انسان امکان می‌دهد تا یک بوتهٔ مشتعل شود (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۸۴).

حال گذشته از اتهامات وارد شده به حلاج و عرفان «وحدت وجودی» او که بنابر گفتهٔ نویسندهٔ نامدار مجارستانی، آرتور گُستلر، وحدت وجود را انکار خدا در لباس ادب نام داده‌اند (گوستلر، ۱۳۵۱: ۲۲)، به نظر می‌رسد که گناه اصلی و آنچه سبب قتل فجیع حلاج شده است، ورود او به امور سیاسی و مخالفت وی با حاکمان عصر و نقد آنان است. و از این‌روست که دکتر شفیعی کدکنی نوشته است:

حلاج مطالبات سیاسی آشکاری داشته و شهید راه همان مطالبات سیاسی شده است. (سهلگی، ۱۳۸۴: ذیل «مقدمه مترجم»، ۲۷)

بسیاری از اندیشمندان مانند ابوسعید ابوالخیر، شهاب‌الدین سهروردی، شیخ بهایی، ابن‌عربی، عطار، مولوی، حافظ، محمود شبستری، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالدین شیرازی، ملامحسن فیض کاشانی، و اقبال لاهوری از حلاج به بزرگی یاد کرده و در وصف او شعرها سروده‌اند (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۳۵۶-۳۵۷-۳۸۳-۳۸۴-۴۱۴-۴۲۹-۴۳۰-۴۴۶). چنان‌که عطار نیشابوری در کتاب «تذکرة الاولیاء» می‌آورد:

آن قتلُ الله، فی سبیل الله، آن شیر بیشهٔ تحقیق، آن شجاع صفدرِ صدیق، آن غرقهٔ دریای مواج، حسین بن منصور حلاج رحمة الله علیه... پس هرکسی سنگی می‌انداختند. شبلی موافقت را گُلی انداخت. حسین بن منصور آهی کرد. گفتند: از این همه سنگ چرا هیچ آه نکردی؟ از گُلی آه کردن چه سر است؟ گفت: از آن‌که آن‌ها نمی‌دانند، معذورند. از او سختم می‌آید که می‌داند که نمی‌باید انداخت (عطار، ۱۳۹۱: ۵۰۹-۵۱۷). از چهل و اندی اثری که جناب حلاج نگاشته است و ابن‌ندیم در کتاب «الفهرست» خود از آن نام می‌برد

(ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۳۵۸-۳۵۹)، ظاهراً تنها «طواسین»، «روایت»، «تفسیر قرآن» و همچنین قطعاتی از سخنان عرفانی و تعدادی اشعار عربی او به دست ما رسیده است (حلاج، ۱۳۷۹: ذیل «پیشگفتار مترجم»، ۹؛ زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۴۴).

در آثار حلاج که درخشان‌ترین و توسعه‌یافته‌ترین تلقی در خصوص روابط عاشقانه ابلیس با خدا است (جی آون، ۱۳۹۰: ۶۵)، با اجتماعِ اضداد و نوشته‌هایی متناقض و از جنس عرفان مواجه می‌شویم. ابلیس طواسین، شهیدِ خدا و یک شهید تراژیک است که علی‌رغم تعهد، وفاداری و توحید کامل، به نابودی در دست خدایی تن می‌دهد که عاشقانه وی را می‌ستاید: پروردگار به او گفت ای پست چرا سجده نمی‌کنی؟ گفت من عاشقم و عاشقِ خوار و ذلیل است... همه گزینش‌ها و انتخاب من از آن توست. ای آفریدگار! برای من هم تو انتخاب کردی (همان: ۳۳۸).

در نزد حلاج، شیطان الگوی معنوی همه مسلمانان است و عابد و موحّدی چون او وجود ندارد؛ چراکه او به بهای ویرانی خود بر وحدت و یگانگی خداوند شهادت می‌دهد (همان: ۳۳۴). چنان‌که در قسمتی از کتاب **طواسین** می‌نویسد:

ابلیس گفت: اگر آدمی را سجده می‌کردم، اسم فتوّت از من می‌افتاد. فرعون گفت: اگر ایمان به رسول او می‌آوردم، اسم فتوّت از من می‌افتاد. و من گفتم اگر از دعوی و سخنم برگردم، از باب فتوّت بیافتم. و ابلیس گفت: من از او بهتر هستم هنگامی که غیر از او کسی را نیبیم. فرعون گفت: «ما عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي» چون در قومش تشخیص‌دهنده‌ای میان حق و باطل ندید. و من گفتم: اگر او را نمی‌شناسید، اثرش را بشناسید، من آن اثر هستم و من حقم، زیرا من به هیچ‌وجه از میان نروم، پیوسته به حقّ حقم. صاحب و استاد من ابلیس و فرعون است، ابلیس را به آتش بترسانید، از دعوی‌ش بازنگردید. فرعون را در دریا غرق کرده، از دعوی‌ش بازنگردید... و اگر مرا بکشند و دست و پای ببرند از دعوی خود بازنگردم (حلاج، ۱۳۷۹: ذیل «طواسین»، ۶۲).

أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي

إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي

وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي...

أَقْتُلُونِي! يَا ثِقَاتِم [بکشید مرا ای یارانم]

چیست در قتل، حیاتم؛

و مماتم در حیاتم،

و حیاتم در مماتم...

در دل ویرانه هاتان

از حیات افسرد جانم

خون من ریزید و آتش

در زنید این استخوانم...

من همان شیخ کبیرم،

پایه‌یی دارم بلند؛

پس شدم طفلی،

مرا

این دایگان گهواره‌بند،

مأمنم زیر لحد‌ها

در میان شوره‌زاران؛

مادرم زانید،

آری،

والدِ خویش

این عجب دان (حلاج، ۱۳۵۴: ۲۰ الی ۲۴)!

محمدرضا شفیعی کدکنی معتقد است که حسین منصور حلاج مسلماً شعری به فارسی نسرود (ابن‌منور، ۱۳۸۱: ذیل «مقدمه مصحح»، ۱/ ۱۰۶). و عبدالحسین زرین‌کوب نیز بر آن باور است که دیوان حلاج به‌عنوان یک مجموعه شعر، در جای خود یگانه است. نه مدح دارد نه هجا، نه فخر دارد نه رثا. عشق در آن نقش چشمگیر دارد... و چیزی که در سراسر آن می‌درخشد اندیشه است: اندیشه درباره انسان، درباره سرنوشت و درباره خدا. شعر است و شعر فلسفی است و به گونه‌ی خاص رنگ عرفان دارد (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

حسین بن منصور حلاج که دانش‌آموخته علوم مختلفی از جمله قرآن، حدیث، عرفان، کلام، تفسیر، فقه، شعر و ادب عربی بود (همان: ۲۵۸-۲۶۹)، مدتی در شوش پنهان شد و سپس در همان شهر دستگیر گردید (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۲۴۰). تقریباً هشت سال و هفت ماه در زندان‌های مختلف شهر بغداد در بند بود و

سرانجام در بیست و چهارم ذی‌القعدة ۳۰۹ هجری ابتدا او را تازیانه زدند، سپس اعضای بدنش را قطع کردند و در نهایت او را به دار آویخته، سرش را جدا ساختند و وی را در آتش سوزانیدند (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۲۸۷؛ ماسینیون، ۱۳۶۲: ۲۹-۳۰-۲۴۴-۲۴۵).

منابع:

- شفيعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۹، در کوچه باغ‌های نشابور، تهران، سخن.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۹، شعله‌طور، تهران، سخن.
- ماسینیون، لویی، ۱۳۶۲، مصایب حلاج، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، بنیاد علوم اسلامی.
- میرفطروس، علی، ۱۳۵۷، حلاج، تهران، کار.
- شریعتی، علی، ۱۳۵۶، روش شناخت اسلام، بی‌جا، بی‌نا.
- ماسینیون، لویی و کراوس، پ، ۱۳۶۷، اخبار حلاج، ترجمه حمید طبیبیان، تهران، اطلاعات.
- حلاج، حسین، ۱۳۷۹، مجموعه آثار حلاج، تحقیق و ترجمه قاسم میرآخوری، تهران، یادآوران.
- ماسینیون، لوئی، ۱۳۴۸، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه عبدالغفور روان‌فرهادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- غریب، میشل فرید، ۱۳۷۸، وضوی خون: سیری در زندگی حلاج، ترجمه بهمن رازانی، تهران، اساطیر.
- کوستلر، آرتور، ۱۳۵۱، خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- سهلگی، محمد بن علی، ۱۳۸۴، دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه و تصحیح محمدرضا شفيعی کدکنی، تهران، سخن.

- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۹۱، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۸۱، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر.
- جی آون، پیتر، ۱۳۹۰، شیطان در تصوّف، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، علم.
- حلاج، حسین، ۱۳۵۴، اشعار حلاج، ترجمه بیژن الهی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ابن منور، محمد، ۱۳۸۱، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.

فردوسی گیری مسلمان

نهان گشت کردار فرزندگان
پراگنده شد کام دیوانگان
هنر خوار شد، جادویی ارجمند
نهان راستی، آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز
به نیکی نبودی سخن جز براز
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۵۵/۱)

کتاب «شاهنامه» مثنوی‌یی حماسی است که گویی مهمترین سند عظمت زبان فارسی محسوب می‌شود. از این منظومهٔ چهل و هشت هزار بیتی [و یا پنجاه هزار و اندی بیتی برخی از چاپ‌ها] تصحیح‌های متعددی چون چاپ مسکو، لندن، هند، فریدون جنیدی و جلال خالقی مطلق صورت گرفته است.

یکی از عیب‌های شاهنامهٔ چاپ مسکو ابیات الحاقی متعدّد آن است. چنان‌که در تصحیح فریدون جنیدی از شاهنامه بسیاری از ابیات فردوسی پذیرفته نشده و شاه‌بیتی مثل: توانا بود هر که دانا بود / ز دانش دل پیر برنا بود (همان: ۴/۱) نیز از اشعار الحاقی شمرده شده است. از این‌رو برخی بر این شیوهٔ جنیدی اعتراض کرده و کار وی را غیرعلمی و عملی صرفاً ذوقی خوانده‌اند. لذا شاید بتوان بهترین تصحیح صورت گرفته از این شاهکار جهانی را متعلّق به دکتر جلال خالقی مطلق دانست. تصحیحی که به تصدیق اهل نظر دقیق‌ترین و علمی‌ترین کاری است که تاکنون انجام شده است.

دکتر ریاحی در کتاب خواندنی «فردوسی» می‌نویسد:

مصحح دانشمند دکتر خالقی، همهٔ عمر خود را وقف این حماسهٔ ملی کرده و با جستجو در کتابخانه‌های عالم، ۴۵ نسخه از کهن‌ترین و معتبرترین نسخه‌های شناخته شده را برای خود گردآورده است که دو نسخهٔ فلورانس «نسخهٔ اول ۶۱۴ هجری» و نسخهٔ موزه بریتانیا «نسخهٔ دوم ۶۷۵ هجری» اساس کار وی در این تصحیح می‌باشد. به‌عنوان نمونه بیت مشهور: میازار موری که دانه کش است/ که جان دارد و

جان شیرین خوش است، که در بوستان سعدی نیز آمده است، خالقی مطلق شکل اصیل آن را در کهن‌ترین دستنویس‌ها چنین یافته است:

مکش مورکی را که روزی کش ست
که او نیز جان دارد و جان خوش ست
(همان: ۱/ ۱۲۰)

تردیدی نیست که صورت معروف بیت امروز در مذاق ما دلنشین‌تر است. موسیقی گوش‌نوازتری دارد. به همین دلیل هم کاتبان باذوق متأخر در شعر فردوسی دخل و تصرف کرده‌اند. اما چه می‌توان کرد؟ به گواهی کهن‌ترین دستنویس‌ها فردوسی «مکش مورکی» گفته است و ما حق نداریم ذوق امروزی خود را بر گفته‌ی هزار سال پیش فردوسی تحمیل کنیم (ریاحی، ۱۳۸۰: ۳۶۱ الی ۳۶۴).

فریدون جنیدی نیز در «پیشگفتاری بر ویرایش شاهنامه فردوسی» می‌آورد:

کار استاد خالقی مطلق [که سی و شش سال به طول انجامیده است] ارزنده‌ترین کاری ست که تا کنون در زمینه شناخت شاهنامه به انجام رسیده است (جنیدی، ۱۳۸۷: ذیل «مقدمه»، ۳۹).

فردوسی بر وطن‌پرستی اصرار داشت: دریغست ایران که ویران شود / کُنام پلنگان و شیران شود (فردوسی، ۱۳۶۹: ۸۱/۲) همه سربسر تن به کشتن دهیم / از آن به که گیتی به دشمن دهیم (همان، ۱۳۷۱: ۲۶۲/۳)، به تمجید موبدان و بسیاری از پادشاهان مبادرت ورزید و این‌گونه به ستایش سلطان محمود غزنوی پرداخت:

جهان آفرین تا جهان آفرید
چو کودک لب از شیر مادر بشست
چُنو شهریار نیامد پدید
ز گهواره محمود گوید نخست
به ایران همه خوبی از داد اوست
کجا هست مردم، همه یاد اوست
(همان، ۱۳۶۶: ۱۵/۱ الی ۱۷)

این شاعر بزرگ و حماسه‌سرای ایرانی به طور مکرر در شاهنامه از واژه‌ه هیون و هیونی [شتر و شترِ بزرگ و شترِ تندرو] استفاده کرده، به رسم سر بریدن ایرانیان در جنگ اشاره نموده (همان: ۱/۱۵۱)، و از زبان رستم این چنین به نکوهش زنان می‌پردازد:

کسی کو بود مهتر انجمن کفن بهتر او را ز فرمان زن
سیاوش ز گفتار زن شد به باد خجسته زنی کو ز مادر نژاد
(همان، ۱۳۶۹: ۲/۳۸۲)

فردوسی از دروغ گفتن رستم به سهراب در جهت غلبه کردن و فریب دادن او در جنگ سخن گفته (همان: ۲/۱۸۲) و در اعتراض به فیلسوف و عدم ایمان او می‌آورد:

ایا فلسفه‌دانِ بسیارگوی بپویم به راهی که گفتی مپوی
سخن هرچه با هستِ توحید نیست به ناگفتن و گفتنِ او یکست
(همان، ۱۳۷۱: ۳/۲۸۷-۲۸۸)

بآن که فردوسی را ستایش‌کننده و حافظ اندیشه‌های ایران باستان خوانده‌اند، از او به عنوان یکی از محدود شاعران بلندآوازه‌ای نیز یاد کرده‌اند که به مذهب تشیع گرویده است. چنان که دکتر ریاحی می‌نویسد:

فردوسی مسلمانی پاک اعتقاد و دوستدار خاندان رسول اکرم است. نفرت او از تازیان هم منافاتی با مسلمانی ندارد و همه محققان قبول دارند که فردوسی شیعه بوده است. آنچه محل بحث است این است که متمایل به کدام یک از فرق شیعه بوده است (ریاحی، ۱۳۸۰: ۲۳۲-۲۳۳).

نظامی عروضی در «چهار مقاله» فردوسی را رافضی و شیعه معتزلی خوانده است (نظامی عروضی، بی تا: ۷۷ الی ۸۱). محیط طباطبایی او را شیعه زیدی مذهب (محیط طباطبایی، ۱۳۱۳: ۶۷۱)، زریاب خوبی

وی را شیعه متمایل به اسماعیلیان (زریاب خویی، ۱۳۷۰: ۲۳) و دکتر احمد مهدوی دامغانی از ایشان به عنوان یک شیعه دوازده امامی یاد کرده و می آورد:

تصریحات بلیغه متعدد و قرائن و امارات مکرری که در کتاب مستطاب شاهنامه موجود است برای هیچ پژوهنده منصف و مطلع و معتقد به هر دین و مذهبی تردیدی در این که حضرت فردوسی شیعه امامی ست باقی نمی گذارد (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲: ۲۳).

دکتر عبدالحسین زرین کوب نیز در کتاب «با کاروان حله» فردوسی را معتقد و محب اولاد علی دانسته (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۱۶) و در «نامورنامه» اذعان می کند که فردوسی دوستدار و خاکبаш علی و خاندان او بود (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۹-۵۰).

حسن تقی زاده در مقاله زمان زردشت از کتاب «بیست مقاله»، زردشتی بودن فردوسی را خیالات نادرست تصور کرده و اذعان می کند: فردوسی نه تنها مسلم حقیقی و بی ریا بوده بلکه حتی شعوبی هم نبوده اگرچه شاید ضد شعوبی هم نبوده است و شیعه متعصب به معنی امروزه یعنی طعن کننده در خلفای راشدین نبوده است (تقی زاده، ۱۳۸۱: ۳۷۹).

و مجتبی مینوی هم بر آن است که تصریح تذکره نویسان و ابیات فردوسی در شاهنامه صراحت بر شیعه بودن او دارد (مینوی، ۱۳۵۱: ۷).

دکتر ابوالفضل خطیبی (خطیبی، ۱۳۹۶: ۲۸۸) و دکتر سجاد آیدنلو هم فردوسی را شیعه خوانده اند و آیدنلو معتقد است بیت مشهور: «برین زادم و هم برین بگذرم / چنان دان که خاک پی حیدرم» که در اصالت آن هیچ تردیدی نیست و به شکل آشکار و با قطعیت گرایش مذهبی فردوسی را نشان می دهد، مهم ترین دلیل بر شیعه بودن فردوسی است (آیدنلو، ۱۳۹۷: ۹۵).

محمد بدو اندرون با علی همان اهل بیت نبی و وصی
 اگر چشم داری به دیگرسرای به نزد نبی و وصی گیر جای
 گرت زین بد آید گناه من ست چنین ست و این دین و راه من ست
 برین زادم و هم برین بگذرم چنان دان که خاک پی حیدرم
 (فردوسی، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۰-۱۱)

دکتر جلال خالقی مطلق هم ضمن شیعه خواندن فردوسی و تأیید ابیات فوق، بیت‌های ستایش شده از خلفای راشدین را الحاقی دانسته و در کتاب «گل رنجهای کهن» می‌نویسد:

فردوسی درواقع عملاً گفته است که هرکس به کشتی مذاهب دیگر درآید کشتی او غرق خواهد شد و روی بهشت و رستگاری را نخواهد دید. چگونه ممکن است که یک نفر شیعی مذهب که با این حرارت از مذهب خود سخن می‌گوید و کشتی مذاهب دیگر را غرق شده می‌گیرد، پیش از آن بگوید: عُمَر کرد اسلام را آشکار (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۳۹).

اما در این میان برخی مانند ابراهیم گلستان گفته‌های فردوسی در شاهنامه را یکی ندانسته و بعضی چون دکتر محمد معین و دکتر ذبیح‌الله صفا اسلام ابوالقاسم فردوسی را به نوعی اسلام مصلحت‌اندیشانه و در حاشیه پنداشته‌اند و معتقدند که فردوسی با آن که خود را مسلمان خوانده است، درحقیقت یک زرتشتی عاشق ایران باستان است.

گلستان در «نامه به سیمین» فردوسی را شاعری دوشخصیتی معرفی می‌کند که از یک طرف می‌گوید: «تفو بر تو ای چرخ گردون تفو» و در همان حال و بلافاصله از مقدس‌های اسلامی به‌عنوان مقدس‌ترین شمایل‌ها یاد کرده و معتقد به پیامبر و علی می‌شود (گلستان، ۱۳۹۶: ۳۸).

در فرهنگ علی اکبر دهخدا آمده است: فردوسی را برخی از محققان شعوبی دانسته‌اند ولی نمی‌توان این عقیده را محقق و قاطع دانست. وی با وجود این که مسلمانی مؤمن است و همین حقیقت جویی یکی از موجبات بی‌اعتنایی درباریان متعصب سلطان محمود نسبت به وی بوده است به اندیشه‌های زردشتی و دین بهی نظر تحسین دارد و به نوشته دکتر معین در کتاب **مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی**، هر موقع که توانسته است به کیش ایرانی گریز زند از سوز دل و شور باطنی سخن رانده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱/۱۷۰۶۱).

استاد معین در کتاب «مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی» بر آن باور است که فردوسی با اعتقاد تامی که به آیین اسلام داشت، به تمجید از مذهب زردشتی نیز می‌پرداخت و در هر موقع که توانسته است به کیش ایرانی گریز زند از سوز دل و شور باطنی سخن رانده است (معین، ۱۳۲۶: ۳۷۱-۳۸۴).

چنان که دکتر ذبیح‌الله صفا، ابوالقاسم فردوسی را یک شعوبی متعصب معرفی می‌کند که رافضی بودن او نتیجه قطعی شعوبی بودن وی است. چه این مذهب یکی از بهترین و مناسب‌ترین پناهگاه‌های شعوبیه بود (صفا، ۱۳۱۳: ۶۲۱).

و در نهایت شاهرخ مسکوب در کتاب «ارمغان مور» در تجمیع سه نظریه شیعه بودن، زرتشتی بودن و یا سرگردان بودن فردوسی می‌نویسد: فردوسی مسلمانی خراسانی بود و رافضی، دوازده یا هفت امامی! خراسان یکی از کانون‌های بزرگ جنبش اسماعیلیان بود، و کسی مانند او چه بسا از اندیشه‌ها و باورهای آنان بی‌خبر نبود... تصویری که از خدا و آفرینش در شاهنامه آمده به دو سرچشمه و سرآغاز متفاوت بازمی‌گردد. از همین رو گذشته دهقانان خراسان قرن چهارم هجری از یک‌سو به باورهای کهن ایرانی، به اسطوره و دین‌های پیشین ما می‌رسید، و از سوی سرچشمه در قرآن داشت... از این گذشته، مزدیسنا و اسلام - با وجود همه تفاوت‌ها - هر دو به خدایی فراتر از هستی این جهانی، به آفرینش، پیامبر و کتاب آسمانی، گوهر ایزدی

انسان، ناپایداری دنیا و روزشمار اعتقاد داشتند. و این خواه‌ناخواه، کار رخنه‌گرگی در مسلمانی را آسان‌تر می‌کرد (مسکوب، ۱۳۸۴: ۷۸ الی ۸۰).

حال با توجه به آنچه گذشت، باید متذکر شد که هرچه از عرب‌ستیزی فردوسی شنیده می‌شود گویی محلی از اعراب نداشته و فردوسی تنها از برخی اعراب به سبب کشتار و ستمی که به ایرانیان روا داشته‌اند، نفرت دارد. به علاوه این‌که ابیات عرب‌ستیزی موجود در شاهنامه و واژگانی چون سوسمارخوار متعلق به فردوسی نبوده و از ابیات الحاقی شاهنامه شمرده می‌شود.

از دیگر شواهد دلالت‌کننده بر این امر، داستان ضحاک است که با آن‌که فردوسی او را فردی ستمگر و خون‌خوار معرفی می‌کند، اما از پدر او «مرداس» به‌عنوان یکی از پادشاهان عادل و مهربان تازی نام می‌برد:

که مرداس نام گرانمایه بود	به داد و دهش برترین پایه بود
چو ضحاک بر تخت شد شهریار	برو سالیان انجمن شد هزار
نهان گشت کردار فرزنانگان	پراگنده شد کام دیوانگان

(همان، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۵-۵۵)

همچنین برخلاف تصوّر بسیاری از عرب‌ستیزان نباید فراموش کرد که از هشت‌هزار و اندی کلمه موجود در شاهنامه، هشت تا ده درصد آن عربی است. چنان‌که دکتر خالقی مطلق در کتاب «سخن‌های دیرینه» اذعان داشته است که فردوسی تقریباً از ۶۴۰ واژه عربی، در چهل و هشت‌هزار بیت شاهنامه استفاده کرده است. البته این آمار با در نظر نگرفتن چند هزار بیت الحاقی در شاهنامه است و آلا پژوهش‌هایی مبتنی بر ۹۸۴ و یا ۷۰۶ کلمه عربی نیز به دست آمده است. و ناگفته نماند که دقیقی شاعر هم در هزار و پانزده بیت خود در شاهنامه، ۵۰ واژه عربی به کار برده است (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۳۷۳ الی ۳۷۵).

و جمالزاده نیز با احتساب ایات الحاقی شاهنامه می‌آورد: بعضی از هم‌وطنان ما طرفدار پارسی خالص هستند و خیال می‌کنند که اگر کلمات عربی را از زبان فارسی بیرون بریزند خدمتی به زبان مادری خود نموده‌اند. حتی فردوسی هزارسال پیش در شاهنامه جاویدان خود کلمات عربی بسیاری آورده است و با تحقیقات خود من معلوم گردید که در شاهنامه ۸۶۵ کلمه عربی آمده است (جمالزاده، ۱۳۸۲: ۱۲۶-۱۲۷).

بنابر نظر نظامی عروضی، استاد ابوالقاسم فردوسی از دهاقین طوس بود، از دیهی که آن دیه را باژ خوانند، و از ناحیت طبران است. فردوسی در آن دیه شوکتی تمام داشت، چنان‌که بدخل آن ضیاع از امثال خود بی‌نیاز بود، و از عقب یک دختر بیش نداشت و شاهنامه به نظم همی کرد. بیست و پنج سال در آن کتاب مشغول شد که آن کتاب تمام کرد، و الحق هیچ باقی نگذاشت، و سخن را به آسمان علّیین برد، و در عذوبت بماء معین رسانید. اما خواجه بزرگ منازعان داشت که پیوسته خاک تخیل در قدح چاه او همی انداختند.

محمود با آن جماعت تدبیر کرد که فردوسی را چه دهیم؟ گفتند: پنجاه هزار درم، و این خود بسیار باشد که او مردی رافضی است و معتزلی مذهب، و سلطان محمود مردی متعصب بود، در جمله بیست هزار درم بفردوسی رسید. بغایت رنجور شد، و بگرمابه رفت و برآمد، فُتّاعی بخورد و آن سیم میان حَمّامی و فُتّاعی قِسم فرمود. پس محمود را هجا کرد در دیباچه بیتی صد، و بر شهریار خواند و گفت: من این کتاب را از نام محمود بنام تو خواهم کردن. شهریار او را بنواخت و نیکوییها فرمود و گفت: یا استاد! دیگر تو مرد شیعی، محمود خداوندگار من است، تو شاهنامه بنام او رها کن، و هجو او بمن ده تا بشویم و ترا اندک چیزی بدهم. دیگر روز صد هزار درم فرستاد و گفت: هر بیتی بهزار درم خریدم، آن صد بیت بمن ده و با محمود دل خوش کن. فردوسی آن بیتها فرستاد. بفرمود تا بشتند.

خواجه سالها بود تا درین بند بود. محمود گفت: که من از آن پشیمان شده‌ام. شصت هزار دینار ابوالقاسم فردوسی را بفرمای. آخر آن کار را چون زر بساخت، و اشتر گسیل کرد. از دروازه رودبار اشتر درمی‌شد و

جنازه فردوسی بدروازه رزان بیرون همی بردند. در آن حال مذکری بود در طبران، تعصب کرد و گفت: من رها نکنم تا جنازه او در گورستان مسلمانان بزند، که او رافضی بود. و هرچند مردمان بگفتند با آن دانشمند درنگرفت. درون دروازه باغی بود ملک فردوسی، او را در آن باغ دفن کردند (نظامی عروضی، بی تا: ۷۴ الی ۸۱).

و اما از جامع ترین و روان ترین پژوهش های صورت گرفته درباره فردوسی می توان به کتاب ارزشمند «فردوسی» اثر دکتر محمد امین ریاحی اشاره کرد. دکتر ریاحی ضمن بزرگ ترین شاعر ایران خواندن فردوسی (ریاحی، ۱۳۸۰: ۱۲) و تأکید بر این نکته که اگر فردوسی و شاهنامه او نبود، شاید امروز کشوری با ملیت ایران و زبان فارسی وجود نداشت (همان: ۲۳)، می نویسد:

نام کامل فردوسی، ابوالقاسم حسن بن علی طوسی است (همان: ۶۴). او در سال ۳۲۹ هجری در روستای پاژ (باز طوس) در پانزده کیلومتری شمال شهر مشهد متولد شد (همان: ۶۷-۶۸). دهقان و دهقان زاده بود. و دهقان در عصر او به معنای کشاورز نبوده و به ایرانی تبار و مالک روستا یا رئیس شهر دهقان گفته می شده است (همان: ۷۲).

زبان فردوسی برخلاف سوزنی و انوری و خاقانی و سنایی و مولوی و سعدی آلوده به الفاظ ناپسند و دشنام نشده است (همان: ۳۱۱-۳۱۲). و وطن پرستی او نیز با ذکر ۱۷۴۰ بار از واژه های ایران و ایرانی در شاهنامه کاملاً آشکار است (همان: ۳۳۳).

ابومنصور محمد بن احمد دقیقی طوسی، ناظم ابتدایی شاهنامه [تقریباً هزار بیت] به دست غلامی کشته شد (همان: ۸۶). فردوسی پس از مرگ دقیقی درصدد برآمد شاهنامه منشوری را که گویی همان شاهنامه ابومنصوری است [به علاوه بهره بردن از منابعی دیگر] به دست آورد و آن را نظم کند. شاهنامه را گویی از سن سی سالگی آغاز نمود و در ۲۵ سال و به اعتباری در ۴۵ سال به پایان برد و در تهذیب و تکمیل آن کوشید (همان: ۱۰۵ الی ۱۰۷).

او در سن ۶۵ سالگی به مدت شش سال کوشید شاهنامه را به صورتی باب طبع محمود درآورد که سرانجام در سال ۴۰۰ هجری در ۷۱ سالگی او آماده شد (همان: ۱۲۵) و هدف وی از این کار، حفظ و تکثیر شاهنامه بود و هم این‌که بنا به معمول عصر به او صله‌ای برسد که در آن سال‌های پیری و تنگدستی آسایشی به زندگی او بخشد (همان: ۱۱۹).

حضور فردوسی در شهر غزنه و سرودن مثنوی «یوسف و زلیخا» افسانه‌ای بیش نیست (همان: ۱۲۸-۱۴۶). و او سرانجام در سن ۷۶ سالگی در سال ۴۰۵ هجری در زادگاه خویش وفات یافت و در باغ شخصی خود به خاک سپرده شد (همان: ۱۴۲-۱۵۷).

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب نیز ضمن آن‌که شاهنامه را مهم‌ترین سند عظمت زبان فارسی و روشن‌ترین گواه شکوه فرهنگ و تمدن ایران کهن دانسته و آن را در ردیف عالی‌ترین آثار حماسی جهان قرار می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۱۶-۱۷-۱۹)، بر معتقد است که فردوسی در وطن‌دوستی سری‌پُرشور داشت و از آن‌ها که به ایران‌گزند رسانیده بودند، نفرت داشت (همان: ۱۶). هرچند دوستدار و خاکبаш علی و خاندان او بود و علی برای وی قهرمان رؤیاها، دلاوری، عدالت، دوستی و پارسایی بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۴۹-۵۰).

تنها یک دختر داشت و پسر او نیز در سنین جوانی وفات یافت (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۱۶). در دوران جوانی از بهره‌ملک و مکنت که داشت از اقربان بی‌نیاز بود و روزگاری آسوده می‌گذاشت (همان: ۱۴). در سر شاهنامه رنج برد و اندک اندک، مایه و مکنت خود را از دست داد... از ناچاری درصدد شد پشتیبان و نگهدارنده‌ی بجوید. به گمان آن‌که شاه غزنین محمود غزنوی که به شعردوستی و شاعرپروری آوازه یافته بود قدر کار او را خواهد شناخت، شاهنامه را بنام او کرد و راه غزنین پیش گرفت. اما در دربار غزنه چندان حسن قبول نیافت... شاید بعضی وی را نزد سلطان به بددینی هم متهم کرده بودند (همان: ۱۵). شاعر از این قدرشناسی محمود برنجید، سلطان را هجو کرد و از بیم وی از غزنین بیرون آمد (همان: ۱۵-۱۶).

فردوسی که از سوی ملاصدراى شیرازی، قدّوسی خوانده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۳۵۱/۲) با همه عظمت و آوازه‌ای که دارد، از نقد برخی از بزرگان زبان و ادب ایران از جمله صادق هدایت، نیما یوشیج و احمد شاملو در امان نمانده است.

هدایت در داستان «حاجی آقا» می‌نویسد: هزاران نسل بشر باید بیاید و برود تا یکی دو نفر برای تبرئه این قافله گمنام که خوردند و خوابیدند و دزدیدند و جماع کردند و فقط قازورات از خودشان به یادگار گذاشتند به زندگی آن‌ها معنی بدهد. یک فردوسی کافی است که وجود میلیون‌ها از امثال شما را تبرئه بکند و شما خواهی‌نخواهی معنی زندگی خودتان را از او می‌گیرید و به او افتخار می‌کنید (هدایت، ۱۳۳۰: ۱۱۵-۱۱۶).

دکتر پرویز ناتل خانلری نیز در فصلی با عنوان **من و نیما** از کتاب «قافله سالار سخن» می‌نویسد: نیما به خودش و کارش اعتقاد کامل داشت... و همه استادان شعر قدیم از عنصری و فردوسی تا سعدی و حافظ را به باد دشنام گرفته و مدّعی شده بود که صد عنصری و هزار فردوسی به جوی نمی‌خرد و همه را دزد و بی‌شرف خوانده بود (ناتل خانلری، ۱۳۷۰: ۴۵۰-۴۵۵).

دزدند تمام رفتگان و من	بدخواه اساس قید دزدانم
دزدان دگر به پشت آن دزدان	این مشت سخنوران که می‌دانم
صد عنصری و هزار فردوسی	مشتی خر عصر را نمایانم

(ناتل خانلری، ۱۳۹۲: ۱۸۱ الی ۱۸۹)

احمد شاملو در سال ۱۳۶۹ طی سخنرانی جنجال‌برانگیزی در دانشگاه برکلی کالیفرنیا، فردوسی را حامی منافع طبقاتی و ضحاک را فردی منصف و برخاسته از توده مردم معرفی کرده و می‌گوید: پذیرفتن در بست سخن فردوسی به صورت یک آیه منزل، گناه بی‌دقتی ما است نه گناه او که منافع طبقاتی با معتقدات خودش

را در نظر داشته. هر رژیم با بلندگوهای تبلیغاتی از یک سو فقط آنچه را که خود می‌خواهد یا به سود خود می‌بیند تبلیغ می‌کند و از شاهنامه به عنوان حماسه ملی ایران نام می‌برد حال آن‌که در آن از ملت ایران خبری نیست و اگر هست همه جا مفاهیم وطن و ملت را در کلمه شاه متجلی می‌کند. آخر امروز روز فرّ شاهنشاهی چه صیغه‌ای است؟ و تازه به ما چه که فردوسی جز سلطنت مطلقه نمی‌توانسته نظام سیاسی دیگری را بشناسد؟

در ایران اگر شما برمی‌داشتید کتاب یا مقاله یا رساله‌یی تألیف می‌کردید و در آن می‌نوشتید که در شاهنامه فقط ضحاک است که فرّ شاهنشاهی ندارد، پس از توده مردم برخاسته، و این آدم حکومتش به خلاف نظر فردوسی حکومت انصاف و خرد بوده، و کاوه نامی بر او قیام کرده اما یکی از تخم و ترکه جمشید را به جای او نشاند پس در واقع آنچه به قیام کاوه تعبیر می‌شود کودتایی ضدّ انقلابی برای بازگرداندن اوضاع به روال استثماری گذشته بود، اگر چوب به آستین‌تان نمی‌کردند، دست‌کم به ماحصل تبعات شما در این زمینه اجازه انتشار نمی‌دادند و اگر هم به نحوی از دستشان درمی‌رفت به هزار وسیله می‌کوبیدنتان (شاملو، ۱۹۹۰: ۳۴-۳۵).

این نظر احمد شاملو که نقدها و هجوهای متعدّدی را به همراه داشت، گویی وام گرفته شده از نظریات علی‌حضور است و شاید بتوان حضوری را آغازگر این مسیر دانست؛ چراکه او در سخنرانی خود در دانشگاه شیراز به ضحاک پرداخت و متن سخنان وی در سال ۱۳۵۶ شمسی توسط روزنامه کیهان با نام «ضحاک اصلاحگری که از میان مردم برخاست» به چاپ رسید.

حضوری این سخنان خود را سال‌ها بعد، یعنی در سال ۱۳۷۸ در کتابی با نام «ضحاک» و سپس با شرح و بسط بیشتری در ۱۳۸۸ با عنوان «سرنوشت یک شمن از ضحاک به اودن» منتشر کرد (حضوری، ۱۳۸۸: ۵). او معتقد است که اودن که از خدایان اسکاندیناوی است همانندهای بسیاری با ضحاک دارد (همان: ۸۳)، لذا ضحاک را باید به مانند اودن اسطوره‌ای نیکو و شمنی بزرگ نامید. به علاوه این‌که پایتخت ضحاک خانه

سفید یا بیت‌المقدس است و آنجا مرکز جهان و از مظاهر سپندینگی است. به این ترتیب ضحاک از مظاهر قدسی یا سپندینگی بوده است (همان: ۷۲).

علی‌حضور، فردوسی را از دهقانان و مالکان دانسته و اذعان می‌کند که مقصود ما از این سخنان این نیست که از فردوسی انتظار داشته باشیم که منافع خود یا ستایش شاهخدایان را فراموش کند و امتیازات زندگی طبقاتی را نادیده بگیرد. هرچند در این‌که شاهنامه در ردیف حماسه‌های بزرگ جهان و آفریده هنر فردوسی است تردید نداریم و می‌دانیم همین شاهنامه در بقای زبان و فرهنگ ما مؤثر بوده است (همان: ۷۹).

البته خالی از لطف نیست که در کنار این اقرار پسندیده جناب حضور متذکر شویم که مجتبی مینوی در سال ۱۳۴۶ طی مقاله‌ای با عنوان «مقام زبان و ادبیات در ملیت» ضمن آن‌که بر نقش کلیدی فردوسی در احیاء و استحکام زبان فارسی تأکید داشته و او را در رأس این مسیر قرار می‌دهد، اما این‌که اگر فردوسی و شاهنامه نبود زبان فارسی هم نبود و ما امروز مانند مردم مصر و عراق و شام به زبان عربی سخن می‌گفتیم و می‌نوشتیم، مبالغه‌آمیز و تا حدودی سُست می‌شمرَد؛ چراکه معتقد است فردوسی تنها خادم و یگانه فارس این میدان نبوده و این روند زاده اوضاع و احوالی بود که از پیش توسط افرادی مانند ابن‌مقفع و رودکی و دقیقی وجود داشته و به فردوسی هم ختم نشده است (مینوی، ۱۳۵۴: ۲۰ الی ۲۳).

علی‌حضور معتقد است که در منابع مختلفی ضحاک پرچم‌دار جامعه اشتراکی بوده است به شکلی که زمین‌ها را از برگزیدگان گرفته و به توده مردم داده است و حال آن‌که فریدون خلاف ضحاک، پرچم‌دار جامعه طبقاتی بوده است. ادعایی که برجسته‌ترین و به اعتباری شاید تنهاترین دلیل آن، استناد به قطعه بسیار کوتاهی از کتاب «آثارالباقیه» است که به‌زعم حضور، ابوریحان بیرونی محتاطانه پرده از کارهای ضحاک برداشته و نشان داده است که فریدون در برابر ضحاک چه‌کاره است. و بدیهی است ابوریحان نمی‌توانست

موضوع را کاملاً روشن بگوید. بی شک او را مورد سؤال قرار می‌دادند که چرا در کتاب خود چنین مطلب کفرآمیز و حاکی از فساد را گنجانده است:

«پادشاهی فریدون و فرمان او به مردم که صاحب اطرافیان و اهل و فرزندان خود بشوند و آنان را کدخدا یا خداوند خانه نامید و به فرمانروایی بر اهل و فرزندان و ملک و امر و نهی در آن‌ها بداشت، پس از آن‌که در زمان بیوزسپ [ضحاک] بی کار مانده بودند و کارهایشان به دست شیطان‌ها و زیردستان افتاده بود و به دفع آنان ناتوان بودند و ناظر اُطروش [ناصرالاطروش] آن رسم را برافکند و اشتراک زیردستان را با مردم در کدخدایی بازگرداند» (حصوری، ۱۳۸۸: ۶۷ الی ۶۹).

این نظریه علی حصوری در آثار و گفتار دکتر مهرداد بهار نیز آمده است، با این تفاوت که مهرداد بهار، فردوسی را مقصر ندانسته و در کتاب «جستاری چند در فرهنگ ایران» بر آن اعتقاد است که چنین برداشتی به اعصاری دور از زمان فردوسی مربوط بوده است (بهار، ۱۳۷۶: ۲۵۶).

دکتر مهرداد بهار در مصاحبه با هوشنگ گلشیری بیان می‌کند که در کتاب‌ها و در آثار الباقیه اشاره به ضحاک دیگری شده است (گلشیری، ۱۳۹۷: ۱۱۵). و در پاره‌ای از بحث خود دربارهٔ مزدک در کتاب «جستاری چند در فرهنگ ایران» می‌آورد:

ما مجبوریم در تحلیل اجتماعی داستان ضحاک به هر دو روایت [مردی ستمگر یا مردی عدالتخواه] توجه کنیم و انواع احتمالات را در نظر بگیریم و علی‌رغم شخصیت ناپسندی که از او ساخته‌اند، به احتمال انقلابی بودن او هم فکر کنیم (همان: ۲۶۶). در شاهنامه، ضحاک یک شاه ستمگر [و کشندهٔ انسان‌ها و دهندهٔ مغز آنان به دو مار برآمده در کتف خود] است ولی در بعضی تاریخ‌های فارسی و عربی [منابع روشنی ذکر نمی‌شود] که گاه روایتی غیرشاهنامه‌ای را برای ما به ارث گذاشته‌اند، می‌بینیم که ضحاک می‌آید و خواسته

وزن را بین مردم به اشتراک تقسیم می‌کند. در واقع، احتمال قوی هست که داستان ضحاک در هسته خود، بیان‌کننده یک قیام دهقانی در دوره خیلی کهنی در تاریخ ایران باشد... ولی بعداً تاریخ‌نویس‌های اشرافی ایران ضحاک را به صورت یک بیگانه پلیدی در تاریخ ما معرفی می‌کنند (همان: ۲۵۶).

از نقدهای متعددی که پیرامون سخنان احمد شاملو، علی حصوری و مهرداد بهار نگاشته شده است، می‌توان به کتاب بهرام بیضایی با نام «هزار افسان کجاست؟» اشاره کرد. کتابی که قسمتی از آن با عنوان **اژدهای شورشی** به تفصیل این موضوع را بررسی کرده و به زیبایی به نقد و تبیین آن (هرچند غیرقابل قبول) پرداخته است.

چنان‌که دکتر جلیل دوستخواه در نقد سخنان شاملو می‌نویسد: آقای احمد شاملو شما دو سال پس از سخنرانی در دانشگاه برکلی در گفت‌وگو با ماهنامه آدینه در مرداد ۱۳۷۱ دیگر باره به ارزشداوری در مورد شاهنامه پرداخته و بر بنیاد یکی دو بیت افزوده و الحاقی تهمت ناروایی بر فردوسی زده‌اید که با واقعیت کار او و با انصاف و داوری، فرسنگ‌ها فاصله دارد... دو بیت افزوده و جعلی که در آن زن و اژدها هر دو ناپاک شمرده شده و هر سگی به صد زن پارسا ترجیح داده می‌شود. شما شاهنامه را کتابی معرفی کرده‌اید که گویا توصیفی جز یاوه شرم‌آور برازنده آن نباشد... و بعد هم افزوده‌اید که البته موارد این بد آموزی‌ها یکی دوتا نیست.

بگذارید مثالی بزنم تا مسئله روشن‌تر بشود. هرگاه شما همین امروز در یک نظرخواهی همگانی از فارسی‌زبانان بپرسید که بیت مشهور: «بسی رنج بردم در این سال سی / عجم زنده کردم بدین پارسی» از کیست؟ بی‌شک نزدیک به همه پاسخ‌دهندگان خواهند گفت که از فردوسی است؛ مگر شک دارید؟ می‌گویم بله شک داریم و چه جور هم! زیرا پژوهش دقیق و روشمند نشان می‌دهد که این بیت با وجود شهرت گسترده‌یی که دارد، به احتمال نزدیک به یقین از فردوسی نیست و سراینده دیگری آن را بر نسخه‌ای از شاهنامه افزوده است (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۶۷ الی ۷۱).

منابع:

- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۶ الی ۱۳۷۵، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، زیر نظر احسان یارشاطر، کالیفرنیا و نیویورک، بنیاد میراث ایران.
- ریاحی، محمدامین، ۱۳۸۰، فردوسی، تهران، طرح نو.
- جنیدی، فریدون، ۱۳۸۷، پیشگفتاری بر ویرایش شاهنامه فردوسی، تهران، بلخ.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد، بی تا، چهار مقاله، به کوشش محمد معین، تهران، ارمغان.
- محیط طباطبایی، محمد، ۱۳۱۳، «عقیده دینی فردوسی»، مهر، شماره ۶.
- زریاب خویی، عباس، ۱۳۷۰، «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه»، ایران نامه، شماره ۱.
- مهدوی دامغانی، احمد، ۱۳۷۲، «مذهب فردوسی»، ایران شناسی، شماره ۱۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۵۵، با کاروان حله، تهران، جاویدان.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۳، نامورنامه: درباره فردوسی و شاهنامه، تهران، سخن.
- تقی زاده، حسن، ۱۳۸۱، بیست مقاله تقی زاده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مینوی، مجتبی، ۱۳۵۱، «فردوسی ساختگی و جنون اصلاح اشعار قدما»، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۳ و ۴.
- خطیبی، ابوالفضل، ۱۳۹۶، سرو رشید: مقاله گرایش مذهبی فردوسی تعصب یا تساهل، کرمانشاه، دیپاچه.

- آیدنلو، سجاد، ۱۳۹۷، «یادداشت‌هایی درباره‌ فردوسی و شاهنامه»، آینه پژوهش، شماره ۱.
- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۸، گل رنجهای کهن، به کوشش علی دهباشی، تهران، ثالث.
- گلستان، ابراهیم، ۱۳۹۶، نامه به سیمین، به اهتمام عباس میلانی، تهران، بازتاب نگار.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه دهخدا، تهران، چاپ دانشگاه تهران.
- معین، محمد، ۱۳۲۶، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، تهران، دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۱۳، «شعوبیت فردوسی»، مهر، شماره ۵.
- مسکوب، شاهرخ، ۱۳۸۴، ارمغان مور: جستاری در شاهنامه، تهران، نی.
- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۱، سخن‌های دیرینه، به کوشش علی دهباشی، تهران، افکار.
- جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۸۲، قصه نویسی، تهران، سخن.
- ملاصدرا‌ی شیرازی، محمد، ۱۳۸۴، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجه‌وی، تهران، مولی.
- هدایت، صادق، ۱۳۳۰، حاجی‌آقا، تهران، امیرکبیر.
- ناتل خانلری، پرویز، ۱۳۷۰، قافله‌سالار سخن، تهران، البرز.
- ناتل خانلری، پرویز، ۱۳۹۲، ماه در مرداب: مجموعه شعر، تهران، معین.
- شاملو، احمد، ۱۹۹۰، نگرانی‌های من، نیوجرسی، مرکز پژوهش و تحلیل مسائل ایران.
- حصوری، علی، ۱۳۸۸، سرنوشت یک شمن از ضحاک به اودن، تهران، چشمه.

— مینوی، مجتبی، ١٣٥٤، فردوسی و شعر او، تهران، کتابفروشی دهخدا.

— بهار، مهرداد، ١٣٧٦، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، فکر روز.

— گلشیری، باربد، ١٣٩٧، ما و جهان اساطیری: گفت‌وگوی هوشنگ گلشیری با مهرداد بهار، تهران، نیلوفر.

— بیضایی، بهرام، ١٣٩١، هزار افسان کجاست؟، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.

— دوستخواه، جلیل، ١٣٧١، «نقد یا نفی شاهنامه: نامه سرگشاده به احمد شاملو»، کلک، شماره ٣١.

خیام فرزانه‌ای سرگردان

اجرام که ساکنان این ایوانند
اسباب تردد خردمندانند
هان تا سر رشته خرد گم نکنی
کانان که مدبرند سرگردانند
(خیام، ۱۳۷۲: ۸۵)

شاید بتوان گفت که هیچ‌یک از شاعران ایرانی به انداء خیام شهرت جهانی نداشته و این چنین مورد استقبال قرار نگرفته‌اند. شاعر و نویسنده نامدار پرتغالی، فرناندو پَسوآ، در قسمتی از «کتاب دل‌واپسی» به تمجید و ستایش از عمر خیام پرداخته است (پسوآ، ۱۳۹۷: ۲۹۸-۲۹۹). کریستوفر هیچنز، نویسنده و آتئیست مشهور آمریکایی نیز با آوردن یک رباعی منسوب به خیام در صفحات نخستین کتاب «خدا بزرگ نیست»، این اثر خود را به ایرانیان پیشکش کرده است.

آندره ژیدِ فرانسوی در کتاب «مائده‌های زمینی» از خیام سخن گفته و از شهر نیشابور به نیکی یاد می‌کند (ژید، ۱۳۳۴: ۹۳-۱۶۶). چنان‌که اوسامو دازای، یکی از نویسندگان مطرح ژاپنی هم در رمان «نه آدمی» از عمر خیام و می‌ستایی او یاد کرده و کتاب خود را به چند رباعی از این شاعر بزرگ ایرانی آراسته است (دازای، ۱۳۹۹: ۷۳-۷۴).

می خوردن و گرد نیکوان گردیدن
به زان که به زرق زاهدی ورزیدن
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود
پس روی بهشت کس نخواهد دیدن
(خیام، ۱۳۷۲: ۱۰۷)

ای صاحب فتوی ز تو پُرکارتیرم
با این همه مستی ز تو هشیارتیرم
تو خون کسان خوری و ما خون رزان
انصاف بده کدام خونخوارتریم؟
(هدایت، ۱۳۴۲: ۹۷)

رباعیات خیام به قدری ساده و معمولی گفته شده است که هر کسی را شیفته خود می‌نماید و انسان حیرت می‌کند که یک عقیده فلسفی مهم چگونه ممکن است در قالب یک رباعی چنین زیبا و قابل فهمی بگنجد.

هرگز دل من ز علم محروم نشد
کم ماند ز اسرار که معلوم نشد

هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز
معلوم شد که هیچ معلوم نشد

(خیام، ۱۳۷۲: ۹۴)

از رباعیات خیام تصحیح‌های مختلفی وجود دارد که شاید «ترانه‌های خیام» اثر صادق هدایت اولین کار مهم صورت گرفته در این زمینه باشد. پژوهشی بسیار ارزشمند و تحسین‌برانگیز که در دوران جوانی هدایت با پیشگفتاری مفصل انتشار یافته است.

کتاب «رباعیات خیام» که توسط دکتر قاسم غنی و محمدعلی فروغی با صد و هفتاد و هشت رباعی و مقدمه‌ای خواندنی به چاپ رسیده است، از دیگر تصحیح‌ها و پژوهش‌های مهم صورت گرفته در رباعیات خیام است. هرچند هوشنگ ابتهاج بر آن باور است که کار صادق هدایت هنوز هم ملاک شناخت خیام بوده و آن را بدون شک بهتر از کار محمدعلی فروغی می‌شمرد (عظیمی و طیه، ۱۳۹۱: ج ۱، ۳۹۸-۳۹۹).

صادق هدایت رباعیات منسوب به حکیم عمر خیام را هشتاد و الی هزار و دویست رباعی دانسته و از این میان صد و چهل و سه رباعی را انتخاب می‌کند که کم و بیش مورد پذیرش بسیاری از ادباء قرار گرفته است (هدایت، ۱۳۴۲: ۹).

هدایت در این کتاب خود که عاری از اشتباه نیست، کتاب «چهار مقاله» نظامی عروضی را قدیمی‌ترین اثری می‌شمرد که از خیام صحبت کرده است بدون آن که اسمی از رباعیات او به میان آورده باشد. [چنان که

محمد قزوینی در مقدمه خود بر «چهار مقاله» اذعان داشته است که نظامی اولین فردی است که از حکیم معاصر خود، خیام صحبت می‌کند و به نقل حکایاتی از او می‌پردازد (نظامی عروضی، بی تا: ۴).

ابوالحسن بیهقی نویسنده کتاب «تتمة صِوان الحکمة» هم از دیگر هم‌عصران این شاعر خوانده شده که تنها خیام را فیلسوف و حجة الحق نامیده است. هرچند در آنجا هم اسمی از اشعار خیام به میان نمی‌آید که گویا به سبب تعصّب مردم، آن رباعیات تدوین نشده، مخفی بوده است و رباعیات خیام تنها بین یک‌دسته از دوستان صمیمی او شهرت داشته است (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۱).

اولین کتاب‌هایی که به فاصله تقریبی پنجاه تا صد سال پس از مرگ خیام، از خیام شاعر سخن می‌گویند، کتاب «خریده‌القصر» اثر عمادالدین کاتب اصفهانی و «مرصادالعباد» نوشته نجم‌الدین رازی است. چنان‌که رازی پس از اعتراض و فحاشی و دهری خواندن خیام، به دو رباعی او اشاره می‌کند (همان: ۱۲-۱۳).

پس از این دو رباعی، تنها سند مهمی که از رباعیات اصلی این شاعر جبری، بدبین و منکر خدا در دست می‌باشد (همان: ۳۱-۳۲-۴۱)، رباعیات سیزده‌گانه نقل شده از جاجرمی در «مونس الاحرار» است که در سال ۷۴۱ هجری قمری نوشته شده است. لذا با قید یک رباعی تکرار شده در مرصادالعباد با اطمینان می‌توانیم این رباعیات چهارده‌گانه را از خیام دانسته و آن‌ها را کلید و محک شناسایی رباعیات دیگر او قرار بدهیم (همان: ۱۴).

نیکی و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است
(خیام، ۱۳۷۲: ۸۳)

بلندگوهای قیامت به صدا آمدند و حکیم عمر خیام را برای بازخواست اعمال به پای میزان طلبیدند...

ندا رسید که یا خیام! لابد فکر می‌کنی آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است ولی خوب می‌دانی که از بندگان طاغی و یاغی ما به‌شمار می‌آیی و از جمله کسانی به قلم رفته‌ای که به آنارشیزم و یا به اصطلاح هم‌وطنان خودت به هُرُهری مذهب معروفند. می‌دانم که عصیان و تمرد کفرآمیز تو چنان به راستی و یقین آمیخته بود که رنگ ایمان داشت و از آن اسب‌های سرکش نبودی که تا بوی آخر به دماغشان می‌رسد بنای سرپیچی را می‌گذارند، بلکه آرزوی تاخت و تاز در میدان مجهولات تُو را به نافرمانی می‌کشید. می‌دانستی خود خدا هم از ماهیت خود بی‌خبر است و می‌گفتی: «اسرار ازل را نه تو دانی و نه من»... آنچه دلم را می‌سوزاند این است که هرچند از ناتوانی چرخ و فلک بی‌خبر نبودی و خودت به خاک‌نشینان این کهنه‌رباط می‌گفتی: «چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است»، باز گاهی غرور به سرت می‌زد و ادعا می‌کردی که اگر دنیا را به دست تو می‌دادند دنیا را طوری خلق می‌کردی «کازاده بکام دل رسیدی آسان». تو که خوب می‌دانستی از جمله محالات این دنیا بکام رساندن آزادگان است، چه‌طور حاضر می‌شدی چنین ادعای خامی بکنی؟

خیام که در تمام این مدت لب‌نجنبانده بود، سرش را بلند کرد و با صدایی متین و موقر گفت: اگر خدای نخواست خدا بودم هرگز راضی نمی‌شدم چهره تابناک عدم به شایبه وجود مکدر و لگه‌دار گردد. (جمالزاده، بی‌تا: ۱۰۴ الی ۱۱۳).

ما لعبت‌گانیم و فلک لعبت‌باز
از روی حقیقتی نه از روی مجاز
رفتم به صندوق عدم یک‌یک باز
یک‌چند در این بساط بازی کردیم
(هدایت، ۱۳۴۲: ۸۵)

فلسفه نهیلیستی خیام انسان‌ها را دعوت به شاد زیستن و خوش‌گذرانی می‌کند. از این‌رو شاملو بر آن

تصوّر است که به احتمال بسیار راز موفقیت کاملاً استثنایی خیام که معاد را انکار می‌کند و با این‌همه، محبوب و قبول عام در جامعه‌ی تا بدین پایه قشری است، در فلسفه خوشباشی او نهفته است (شاملو، ۱۳۵۴: ۴۱-۴۲). هرچند به زعم برخی نباید فراموش کرد که در حقیقت همه گل و بلبل و جام‌های شراب و کشتزار و تصویرهای شهوت‌انگیز او جز تزئینی بیش نیست (خیام، ۱۳۷۵: ۹۸).

ای بی‌خبران شکل مجسم هیچ است
وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون و فساد
وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است
(هدایت، ۱۳۴۲: ۱۰۱)

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب ضمن بزرگداشت خیام و اشاره به شراب‌خواری و دفاع و ستایش آشکار او از مستی و می‌پرستی [دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی به نقل از سیبک نیشابوری که از شاعران نیمه اول قرن نهم هجری قمری است، خیام را از ستایشگران شراب معرفی می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۷)]. می‌نویسد: هرگز صحبت این پیرِ نوید بی‌باک را ترک نکرده‌ام. هرچه از عمر این دوستی می‌گذرد عظمت و بزرگواری او را بیشتر حس می‌کنم. اما هنوز بعد از بیست سال او را بدرست شناخته‌ام (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۹۹-۱۰۰).

در همه عقاید و آراء فقیهان و زاهدان و در تمام سخنان و آراء عامه شک نمود و حتی در کار خدا نیز چون و چرا کرد و تمام تقالید و اوهام را به باد استهزاء گرفت... رندی که از تمام قیدها و بندها فارغ بود و در آن دوره تعصب و ریا زهره آن را داشت که نه کفر و نه اسلام نه دنیا و نه دین داشته باشد و بالاتر از این‌ها نه حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین را قبول کند، ناچار مردی عادی نبود (همان: ۱۰۰).

پیام این شاعر بدین که شادی‌ها و زیبایی‌های جهان را فراموش نمی‌کند چیست؟ پیام مردی‌ست که همه چیز را دیده و همه چیز را شناخته و آزموده است و با این‌همه در هرچه دیده است و آزموده است جز

نومیدی و بی‌سرانجامی و جز شک و تردید هیچ نیافته است. پیام مردی است که نه فلسفه و ریاضی درد جانکاه نومیدش را درمان کرده است و نه دین و عرفان او را امیدوار و خوش‌بین و مطمئن ساخته است. به همین جهت اندیشهٔ او جز شک و حیرت و جز مرگ و نومیدی چیزی در جهان نیافته است و سراسر جهان برای او در ظلمت شک و ابهام و درد و اندوه فرورفته است (همان: ۱۱۰-۱۱۷).

گر آمدنم به من بُدی نامدمی
ور نیز شدن به من بُدی کی شدمی
به زان نبدی که اندراین دیر خراب
نه آمدمی نه شدمی نه بدمی
(خیام، ۱۳۷۲: ۱۱۴)

یک قطرهٔ آب بود با دریا شد
یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد
آمدن شدنِ تو اندرین عالم چیست
آمد مگسی پدید و ناپیدا شد
(خیام، ۱۳۷۲: ۹۵)

دکتر محمدعلی موحد معتقد است پس از آن‌که رباعیات شگاکانه و ملحدهٔ خیام بر سر زبان‌ها افتاد و مشایخ تصوّف به مقابله با او پرداختند، عطار و شمس نیز با عدم نسبت لایب‌الگیری به خیام، او را گم‌گشته و سرگردان خواندند (موحد، ۱۳۷۵: ۱۹۲-۱۹۶).

عطار نیشابوری در قسمتی از کتاب «الهی‌نامه» به طعن و نکوهش خیام پرداخته و از زبانِ انسانی آگاه به فرجام مردگان می‌آورد:

بزرگی امتحانی کرد خردش
به خاکِ عمرِ خیّام بردش
بدو گفتا چه می‌بینی درین خاک
مرا آگاه کن ای بینندهٔ پاک
جوابش داد آن مردِ گرامی
که این مردی‌ست اندر ناتمامی

کنون چون گشت جهل خود عیانش عرق می‌ریزد از تشویر جانیش

(عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۶)

و شمس تبریزی هم اذعان می‌کند: خیام در شعر گفته است که کسی به سر عشق نرسید و آن کسی که رسید سرگردان است... او سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری اگر می‌گوید. سخن‌هایی درهم و بی‌اندازه و تاریک می‌گوید. مؤمن سرگردان نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۱).

چنان‌که احمد کسروی نیز در کتاب «در پیرامون ادبیات» به خیام تاخته است و سخنان او را خام و بسیار بی‌خردانه خوانده است (کسروی، بی‌تا: ۳۱).

گاوی است در آسمان و نامش پروین یک گاو دگر نهفته در زیر زمین
چشم خردت باز کن از روی یقین زیر وزبر دو گاو مثنی خر بین

(خیام، ۱۳۷۲: ۱۰۷)

بحث دیگری که درباره عمر خیام شده است، تفکیک خیام ریاضی‌دان از خیام شاعر و انتشار کتاب «خیامی یا خیام» اثر محمد محیط طباطبایی است. کتابی مطول، غریب و فاقد منابع پژوهشی کامل که در سال ۱۳۶۹ در دویست و هجده صفحه به چاپ رسید.

محیط طباطبایی معتقد است بنابر بسیاری از نوشته‌های حکیم عمر خیامی و تصدیق برخی از ادیبان و مورخان معاصر او مانند نظامی عروضی و ابوالحسن بیهقی، نام این ریاضی‌دان نیشابوری با نسبت خیامی ذکر شده است و این فیلسوف خیامی با شاعر خیام یکی نبوده است. چنان‌که نظامی نیز به شعر و شاعری عمر خیامی اشاره‌ای نکرده است (محیط طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۰-۱۱). لذا حکیم ریاضی‌دان، عمر بن ابراهیم

خیامی نیشابوری و شاعر فارسی‌گو، علی ابن خلف خیام بخارایی دو نفر می‌باشند و در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم است که عماد کاتب اصفهانی، فخر رازی، نجم‌الدین رازی و عطار نیشابوری از خیامی به نام خیام یاد کرده‌اند و خیامی ریاضی‌دان و فیلسوف را تبدیل به یک شاعر رباعی‌گو کرده‌اند و آن دورا یک‌نفر پنداشته‌اند (همان: ۱۵-۲۴-۹۳).

مسعود خیام در قسمتی از کتاب «زار بر سر سبزه یا خیام و ترانه‌ها» به مصاحبه با محمد محیط طباطبایی پرداخته و از زبان او می‌نویسد: مرحوم صادق هدایت، بسیار مهربان و نابغه‌ای بالفطره و انسانی غیر متعارف بود که با مینوی و فرزاد توی کافه لقانته سر یک میز می‌نشستند و زمین و زمان (خصوصاً ادیان، انبیاء و آخوندها) را مسخره می‌کردند... کفرگویی این سه نفر به ویژه هدایت که در واقع یک کافر قسم خورده بود در حدّ تحمّل هیچ‌کس نبود... من دوست داشتم به جمع آنان پیوندم و با آنان به بحث‌های جدّی ادبی پردازم و آنان را در مورد مسائل مذهبی از اشتباه در بیاورم. اما مسخره‌بازی آنان پایان‌ناپذیر بود و آن‌ها این کار را از صادق یاد گرفته بودند.

همه‌چیز از جلسه‌ای در منزل سعید نفیسی شروع شد. در آن جلسه تقی‌زاده و مینوی هم حضور داشتند. مینوی به تقی‌زاده بسیار اعتقاد داشت و تقی‌زاده برایش مثل امام بود. این جلسه در مورد خط فارسی بود. مینوی و تقی‌زاده طرف‌دار تغییر خط بودند. من به شدّت مخالف بودم و دلایل محکم داشتم. مینوی مانند یک حاکم مطلق‌العنان نه تنها حاضر نمی‌شد به حرف‌ها و دلایل من گوش کند بلکه به شدّت و به وقیحانه‌ترین وضعی به من توهین کرد.

بعد از آن جلسه من تا مدّت‌ها ناراحت بودم و به خود می‌پیچیدم و نمی‌دانستم چگونه باید تلافی کنم. من مترصد فرصت بودم تا این‌که خدای تبارک و تعالی اسباب این کار را هم مانند هر کار دیگری فراهم کرد و سال بعد نوروژنامه مینوی چاپ شد... مینوی بسیار حسود بود و کبر و غرور داشت و باید او را مالاند. من

مالاندمش. حاصل کارش را بی اعتبار کردم. من کاری به کار خیام نداشتم. شاعر من سعدی و مولوی بود. اما برای زدن توی دهن مینوی مجبور شدم خیام را هم بزنم. اما خدا گواه است که من نمی خواستم خیام را دراز کنم... من از اینجا شروع کردم اما در اینجا توقف نکردم و بعدش در پرتو تحقیقاتم به واقع به وجود دو خیام معتقد شدم (خیام، ۱۳۷۵: ۱۳۰ الی ۱۵۱).

برای شناخت بهتر خیام علاوه بر خواندن رباعیات او باید به مطالعه دیگر آثار وی نیز پردازیم. لذا خواندن «نوروزنامه» و مجموعه مقالات او که در کتابی با نام «دانشنامه خیامی» به چاپ رسیده است، می تواند مفید باشد.

کتاب «نوروزنامه» نثری است ادبی در بیان سبب وضع جشن نوروز و این که کدام پادشاه آن را وضع نهاد و چرا آن را بزرگ داشته اند (خیام، ۱۳۸۵: ۲). خیام این اثر نسبتاً مختصر خود را با نام خدا و درود بر تمام انبیاء و پیامبر اسلام شروع می کند (همان: ۱). هرچند در ادامه به جز نوروز از مطالب متعدد و مختلفی چون فوائد دانش، ردّ اُمتی بودن پیامبر اسلام (همان: ۴۵)، فوائد و حلیّت شراب (همان: ۶۰-۶۱) و فضایل صورت زیبا سخن می گوید (همان: ۷۱).

مینوی در مقدمه کتاب **نوروزنامه**، این رساله را از تألیفات خیام شمرده که تذکره نویسان صراحتاً بدان اشاره نموده اند و معتقد است تا دلیل محکمی بر بطلان این نسبت اقامه نشود، هیچ کس را به تصاحب آن سزاوارتر از عمر خیام نیشابوری نمی شماریم (همان: ۲۶) و در انتها نیز از دوست صمیمی اش صادق هدایت که با در اختیار قرار دادن یادداشت های خیام نامه خود به او کمک کرده است سپاسگزاری می کند. (همان: ۳۰)

خیام در فصل اول کتاب با عنوان **اندر سبب نهادن نوروز**، آغاز نوروز را به کیومرث و نام گذاری و نهادینه کردن جشن ها و آیین های نوروزی را به جمشید نسبت می دهد (همان: ۲) و می نویسد: اما سبب نهادن

نوروز آن بوده است که چون بدانستند که آفتاب را دو دور بود یکی آنک هر سیصد و شصت و پنج روز و ربعی از شبانروز باول دقیقه حَمَل بازآید بهمان وقت و روز که رفته بود بدین دقیقه نتواند آمدن، چه هر سال از مدّت همی کم شود (همان: ۲). چنانک آفتاب از سَر حَمَل روان شد... چیزهای نو پدید آمد... از بهر بزرگ داشت آفتاب را و از بهر آنکه هرکس این روز را در نتوانستندی یافت نشان کردند، و این روز را جشن ساختند (همان: ۴). تا بروزگار گشتاسپ، چون از پادشاهی گشتاسپ سی سال بگذشت زردشت بیرون آمد، و دین گبری آورد و گشتاسپ دین او پذیرفت...

گشتاسپ بفرمود که هر صد و بیست سال کیسه کنند تا سالها بر جای خویش بماند و مردمان اوقات خویش بسرما و گرما بدانند، پس آن آیین تا بروزگار اسکندر رومی که او را ذوالقرنین خوانند بماند (همان: ۱۱). اینست حقیقت نوروز آنچ از کتابهای متقدمان یافتیم و از گفتار دانایان شنیده‌ایم (همان: ۱۳).

و اما یکی از رساله‌های مختصر و فلسفی عمر خیام «فی الکون و التکلیف» نام دارد. خیام در پاره‌ای از این مقاله می‌نویسد: اگر بپرسند علت وجود خدا چه بوده؟ یعنی از چرایی آن بپرسند، در جواب وی می‌گوییم: چون ذات وی واجب‌الوجود است، لمّیت ندارد. و از اینجا یک مسئله بسیار دشوار منشعب شده که از مشکل‌ترین مسائل در این موضوع است و آن مسئله، تفاوت موجودات در درجه شرافت می‌باشد.

بدان در این مسئله بسیاری دچار حیرت شده‌اند تا آنجا که فرزانه و خردمندی را نتوان یافت که در این باب با تحجّر دست به گریبان نباشد و شاید من و معلّم من افضل المتأخّرين شيخ الرئيس ابوعلی سینا [برخی ابوعلی سینا را استاد غیر مستقیم و باواسطه خیام می‌دانند] بیشتر در این مسئله دقت نظر کردیم. و در نتیجه بحث به جایی رسیده‌ایم که نفوس خود را قانع کرده‌ایم و این قناعت یا به واسطه ضعف نفس ما بوده است که به چیز رکیک باطل که ظاهری آراسته دارد قانع شده‌ایم و یا به واسطه قوّت کلام در نفس خویش می‌باشد که ما را به اقناع وادار کرده است (خیام، ۱۳۷۷: ۳۳۸).

حال با توجه به آنچه گذشت، شاید در بهترین حالت بتوانیم حکیم عمر خیام نیشابوری را فردی هیچ‌انگار، پوچ‌گرا، جبراندیش و در عین حال لادری معرفی کنیم.

قومی متفکرند اندر ره دین قومی به گمان فتاده در راه یقین

می‌ترسم از آنکه بانگ آید روزی کای بی‌خبران راه نه آن است و نه این

(خیام، ۱۳۷۲: ۱۰۶)

منابع:

— خیام، عمر، ۱۳۷۲، رباعیات خیام، به اهتمام محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران، عارف.

— پسوا، فرناندو، ۱۳۹۷، کتاب دل‌واپسی، ترجمه جاهد جهانشاهی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.

— هیچنز، کریستوفر، بی‌تا، خدا بزرگ نیست، ترجمه بهمنیار، بی‌جا، بی‌نا.

— ژید، آندره، ۱۳۳۴، مانده‌های زمینی و مانده‌های تازه، ترجمه حسن هنرمندی، تهران، امیرکبیر.

— دازای، اوسامو، ۱۳۹۹، نه آدمی، ترجمه مرتضی صانع، بی‌جا، بی‌نا.

— هدایت، صادق، ۱۳۴۲، ترانه‌های خیام، تهران، امیرکبیر.

— عظیمی، میلاد و طیّه، عاطفه، ۱۳۹۱، پیر پریشان اندیش: در صحبت سایه، تهران، سخن.

— نظامی عروضی، احمد، بی‌تا، چهار مقاله، به تصحیح محمد قزوینی، تهران، ارمغان.

— جمالزاده، محمدعلی، بی‌تا، معصومه شیرازی، بی‌جا، بی‌نا.

— شاملو، احمد، ۱۳۵۴، حافظ شیراز، تهران، مروارید.

— خیام، مسعود، ۱۳۷۵، زار بر سر سبزه یا خیام و ترانه‌ها، بی‌جا، بی‌نا.

— زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۵۵، با کاروان حُلّه، تهران، جاویدان.

— شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۴، «چند نکته در شعر حافظ»، بخارا، شماره ۱۰۹.

— موحد، محمدعلی، ۱۳۷۵، شمس تبریزی، تهران، طرح نو.

— عطار، فریدالدین، ۱۳۸۸، الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

— شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۹۱، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.

— کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون ادبیات، بی‌جا، بی‌نا.

— محیط طباطبایی، محمد، ۱۳۷۰، خیامی یا خیام، تهران، ققنوس.

— خیام، عمر، ۱۳۸۵، نوروزنامه، به تصحیح و مقدمه مجتبی مینوی، تهران، اساطیر.

— خیام، عمر، ۱۳۷۷، دانشنامه خیامی، به کوشش رحیم رضا زاده‌ملک، تهران، علم و هنر.

عقل کجا پی برد شیوه سودای عشق
 باز نیابی به عقل سر معمای عشق
 عقل تو چون قطره‌ای مانده ز دریا جدا
 چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق؟
 خاطر خیاط عقل گرچه بسی بخیه زد
 هیچ قبایی نداشت لایق بالای عشق
 (عطار، بی تا: ۳۷۷)

فریدالدین ابوحامد محمد بن ابراهیم معروف به عطار نیشابوری که گاه فرید نیز تخلص می‌کند، در یکی از روستاهای نیشابور قدیم و یکی از بخش‌های امروزی تربت حیدریه به نام کدکن متولد شد (عطار، ۱۳۸۶: ذیل «مقدمه مختارنامه»، ۲۲-۲۳) و سرانجام توسط مغولان در نیشابور به قتل رسید (همان: ۲۹-۳۰). از جزئیات زندگی این شاعر و عارف قرن ششم و هفتم هجری اطلاعات روشنی وجود ندارد تا آنجا که برخی سال تولد و وفات او را نامشخص دانسته (همان: ۲۹-۳۰) و حتی بعضی در زادگاه و صحت قتل وی نیز تردید کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۴-۴۴).

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در مقدمه خود بر کتاب «مختارنامه» که می‌توان آن را شرحی بر زندگی عطار شمرد، اذعان می‌کند که عطار به مدح هیچ سلطانی نپرداخت (عطار، ۱۳۸۶: ذیل «مقدمه»، ۲۸) و بی‌گمان پیرو مذهب سنت بود و آنچه در باب تشیع او نوشته‌اند، همه برگرفته شده از آثاری است که هیچ نسبتی با او ندارند (همان: ۳۰). چنان‌که دکتر زرین کوب نیز بر آن باور است که تسنن عطار از جای جای اقوالش آشکار است و گه‌گاه به اهل تشیع متعصب هم طعنه می‌زند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۷۱).

عبدالحسین زرین کوب در کتاب «صدای بال سیمرغ» که پژوهشی خواندنی درباره زندگی و اندیشه عطار است، شعر عطار را شعر درد، شعر جنون و شعر بیخودی می‌خواند. چیزی که به قول عطار عقل با آن بیگانگی دارد و با این حال شعر حکمت است، اما حکمت دینی نه حکمت عقلی (همان: ۱۱۷). و از

این‌روست که در منطق الطیر، کاف کفر را از فای فلسفه بهتر دانسته و به صراحت اعلام می‌کند که تا انسان از حکمت یونانیان بی‌نیاز نشود در حکمت دینی مرد نگردد (همان: ۱۴۷-۱۴۸).

عطار گاهی به‌مانند خیام در بن‌بست حیرت تا سر حدّ الحاد و بدبینی و نومیدی پیش می‌رود، ولی در ادامه غزالی‌وار پیش‌فرض‌های دینی و عارفانه و صوفیانه خویش را حفظ می‌کند و در اعراض از فلسفه و نقد اقوال فلاسفه به همان اندازه غزالی استوار و بی‌گذشت به نظر می‌رسد (همان: ۷۷-۱۴۸).

شرع فرمان پیمبر کردن است	فلسفی را خاک بر سر کردن است
فلسفی را شیوة زردشت دان	فلسفه با شرع پشتاپشت دان
فلسفی را عقل کُل، می بس بود	عقل ما را امر قُل، می بس بود
علم دین فقه است و تفسیر و حدیث	هر که خواند غیر این گردد خبیث

(عطار، ۱۳۸۶، ذیل «مصیبت‌نامه»، ۱۵۶)

قدرت و مهارت ویژه عطار در قصه‌گویی است و جدای از آثار متعدّد مجعولی که به او نسبت داده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۲)، می‌توان به مجموعه آثار و کتاب‌های مسلّم او یعنی دیوان اشعار، تذکرة الاولیاء، الهی‌نامه، مثنوی اسرارنامه، مصیبت‌نامه، منطق الطیر و رباعیات مختارنامه اشاره کرد (عطار، ۱۳۸۶: ذیل «مقدمه مختارنامه»، ۱۹).

شفیعی کدکنی نام دیگر مثنوی الهی‌نامه را خسرونامه دانسته و به‌مانند زرین‌کوب انتساب خسرونامه شهرت یافته به عطار را غیرممکن می‌خواند و با اطمینان اذعان می‌کند که چنین اثری از عطار نمی‌باشد (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۶۹؛ عطار، ۱۳۸۶: ذیل «مقدمه مختارنامه»، ۳۷). و ناگفته نماند که استاد زرین‌کوب کتاب مختارنامه را نیز از آثار عطار نمی‌شمرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۳).

دکتر زرین کوب در ادامه از نقد تند و طعنِ خشونت‌آمیز دکتر مهدی حمیدی نسبت به اشعار عطار سخن گفته و با آن که نقد را حقّ این شاعر معاصر می‌داند و دنیای امروز را جهان داروین و فروید و مارکس معرفی می‌کند که در حال خالی شدن از روح و سیمرغ و خداست، اما معتقد است که آرمان عطار نخواهد مُرد و دنیای آینده اگر دوباره به صدای بال سیمرغ دل نسپرد در منجلاب درماندگی و وانهادگی نابود خواهد شد. لذا دنیای ما برای بقای خویش ناچار است عقل را با قلب همساز و هماهنگ سازد (همان: ۱۸۱ الی ۱۸۳).

ای دل اگر عاشقی در پی دلداری باش
بر در دل، روز و شب، منتظر یار باش

دلبر تو دایماً بر در دل حاضرست
روزن دل برگشا، حاضر و هشیار باش

(عطار، بی‌تا: ۳۲۲)

در دیوان عطار بیشتر با قصاید و غزلیاتی عاشقانه و صوفیانه مواجه می‌شویم. اشعاری که جدای از بُعد مذهبی آن، پای عشق زمینی حتی از نوع همجنس‌گرایی و شاهدبازی نیز در آن دیده می‌شود. هرچند برخی بخش عمده‌ای از دیوان عطار را آلوده به اشعار و ابیات الحاقی می‌دانند که از او نیست.

عاشق عشق تو دلم کرد کباب ای پسر
زیر و زبر نشد ز تو، چیست صواب ای پسر؟

چون من خسته دل ز تو، زیر و زبر بمانده‌ام
زیر و زبر چه می‌کنی؟ زلف بتاب ای پسر

تا که بدید چشم من چهره جان فزای تو
ساخته‌ام ز خون دل، چهره خضاب ای پسر

نقل چه می‌کنیم ما، قند لب تو نقل بس
زان دو لب شکر فشان هین بشتاب ای پسر

(همان: ۳۱۱)

یکی دیگر از آثار عطار کتاب عرفانی «تذکرة الاولیاء» است که با نثری ساده در هفتاد و دو باب اصلی و بیست و پنج باب الحاقی غیر معتبر که پس از او بر آن افزوده‌اند، به حالات، اندیشه‌ها و سخنان عارفان بزرگ

و مشایخ صوفیه پرداخته است (عطار، ۱۳۹۱: ذیل «مقدمه»، ۲۷).

عطار در این اثر خود به سخنانی عجیب و شگفت‌آور و حکایاتی غریب و به دور از عقل و فهم انسانی اشاره کرده است. به عنوان مثال از زبان **مالک دینار** می‌آورد: بعضی گویند مالک در کشتی بود، چون به میان دریا شد، مزد کشتی طلب کردند. گفت: ندارم. چندان‌ش بزدند، که بیهوش شد. ماهیان دریا درآمدند، و هر یک دیناری در دهن، مالک دست فراز کرد و از یکی دیناری بگرفت و به ایشان داد. چون ایشان چنین دیدند، در پای او افتادند. و او پای از کشتی بیرون نهاد و بر روی آب برفت و ناپیدا شد (همان: ذیل «متن کتاب»، ۴۲).

مالک گفت: ندانم چه معنی است این سخن را که هر که چهل‌روز گوشت نخورد، عقل او نقصان گیرد! و من بیست سال است گوشت نخورده‌ام و هر روز عقلم در زیادت است (همان: ۴۵).

در قسمتی دیگر از این کتاب در کرامات **بایزید بسطامی** می‌خوانیم: نقل است که چون از مکه می‌آمد، به همدان رسید. تخم معصفر خریده بود. در خرقه بست و به بسطام آورد. چون باز بگشاد، موری چند در آن میان دید. گفت: ایشان را از جای خویش آواره کردم. برخاست و ایشان را باز همدان برد و آنجا که خانه ایشان بود، بنهاد (همان: ۱۴۲).

و اما برخی بر این عقیده‌اند که یکی از معدود عبارات بسیار زیبا و البته درخور تأمل کتاب تذکرة الاولیاء، جمله **فَضیل بن عیاض** است که گفت: هر چیزی را زکاتی است و زکات عقل، اندوه طویل است. (همان: ۸۲)

دل خون شد و کس محرم این راز نیافت	در روی زمین هم‌نفسی باز نیافت
پرورد به خاک رفت و در عالم خاک	هم‌صحبت و هم‌درد و هم‌آواز نیافت

(عطار، ۱۳۸۶: ذیل «مختارنامه»، ۱۵۶)

رباعی گذشته از این‌که از زبان عربی گرفته نشده و جدای از حدس برخی استادان معاصر که معتقدند از

ترکستان به خراسان آمده است، یکی از ناب‌ترین، اصیل‌ترین و کهن‌ترین قالب‌های شعر فارسی است (همان: ذیل «مقدمه»، ۱۲). شفیع کدکنی در قسمتی دیگر از مقدمه خود بر رباعیات «مختارنامه» می‌نویسد:

با نهایت صداقت باید اعتراف کرد که این گوینده بزرگ، در تمام آثارش، و از جمله در همین کتاب گاه چنان گرفتار کوشش‌های مبتذل فکری و زبانی می‌شود که انسان در شگفت می‌شود که گوینده آن شعرهای والا، آیا همین کسی است که این‌گونه اسیر این معانی سست و برداشت‌های نادرست از حقیقت شعر شده است؟ اگر ما بخواهیم معیارهای حاکم بر ذوق و سلیقه انسان معاصر را بر شعر عطار حاکم کنیم، بی‌گمان قسمت عمده‌ای از شعرهای او برای ما بی‌ارج و سست و ناتن‌درست است (همان: ۲۰-۲۱).

اما شاید در زبان فارسی هیچ شاعری به اندازه‌ی عطار رباعی خوب و مسلّم‌الصدر نداشته باشد. قید مسلّم‌الصدر را از آن جهت به کار بردم که خیامیات را که به نام حکیم عمر خیام نیشابوری شهرت یافته، استثنا کنم... ارزش این کتاب علاوه بر ارزش‌های عرفانی و زبانی و ادبی‌یی که دارد، در این است که در راه خیام‌شناسی نیز از اعتبار بسیار برخوردار است، چراکه بسیاری از معروف‌ترین و زیباترین رباعی‌هایی که به نام خیام شهرت یافته، بر اساس نسخه‌های قدیمی این کتاب، همگی از آن عطارد (همان: ۱۱-۱۵).

بر چهره گل شب‌نم نوروز خوش است در باغ و چمن روی دل‌افروز خوش است

از دی که گذشت هرچه گویی خوش نیست خوش باش و ز دی مگو که امروز خوش است

واژه **منطق** در لغت به معنای زبان و **طیر** که به صورت اسم مفرد و همچنین در قالب اسم جمع استعمال شده، به مفهوم مرغان و پرندگان است. مثنوی «منطق‌الطیر» به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی در ادبیات جهان، توصیفی است از سفر مرغان به سوی سیمرغ که در این راه با ماجراها، دشواری‌ها، انصراف‌ها و فنا شدن گروهی از آنان مواجه هستیم تا سرانجام از آن جمع انبوه، سی مرغ موفق به دیدن سیمرغ می‌شوند.

عطار از رابطه حق و خلق و دشواری‌های راه سلوک سخن گفته و مرحباگویان، داستان را آغاز می‌کند. این شاعر نیشابوری در ادامه داستان زیبای «شیخ صنعان» را به تصویر کشیده و از تأثیر عشق، فداکاری در راه معشوق و گذشتن از همه چیز مانند: شهرت، نیک‌نامی و حتی دین سخن گفته است و با باده خوردن، زتار بستن، بت پرستیدن و خوک‌بانی، شیخ را رسوای عالم و البته انسانی به حقیقت عاشق معرفی می‌کند.

هر که عاشق نیست او را خر شمر
خر بسی باشد، ز خر کمتر شمر

(عطار، ۱۳۸۶: ذیل «مصیبت‌نامه»، ۲۲۵)

استاد شفیع کدکنی در مقدمه‌اش بر کتاب «مصیبت‌نامه» می‌آورد: به عنوان کسی که بیش از چهل سال یکی از مشغله‌های ذهنی‌اش عطار و آثار او بوده است، با اطمینان می‌توانم بگویم که مصیبت‌نامه، پس از منطق‌الطیر، برجسته‌ترین اثر عطار است... از منظر عرفانی و جایگاه معرفت‌شناسی این منظومه که بگذریم، جانب اجتماعی آن بی‌مانند است و به لحاظ ارزش‌هایی که از بابت ثبت مسائل زندگی دارد نه تنها در میان آثار عطار یگانه است که در کل ادبیات منظوم زبان پارسی بی‌همتا است... عطار در این اثر، سوکنامه تبار انسان و اضطراب‌های بیکران و جاودانه آدمی و مشکلات ازلی و ابدی بشر را سروده است و این که در عرصه معرفت‌شناسی الاهیات، همه کاینات سرگشته‌اند و گرفتار مصیبت (همان: ۲۹-۳۰).

یکی از قطعه‌های منسوب به عطار نیشابوری که در سایت‌ها و گروه‌های متعددی دیده می‌شود، عبارت «مردی از دیوانه‌ای پرسید اسم اعظم خدا را می‌دانی؟ دیوانه گفت: نام اعظم خدا نان است» می‌باشد. این نوشتار با آن که ترجمه‌ای از ابیات یک حکایت در کتاب مصیبت‌نامه است، اما باید توجه داشت که مصیبت‌نامه عطار اثری منظوم است و نه منشور؛ لذا صحیح‌تر آن است که یا اصل شعر ذکر گردد و یا قید شود که این متن منشور، ترجمه‌ی مثنوی حکایت ششم از مقاله بیست و نهم مصیبت‌نامه است. و مهم‌تر از آن باید دانست که برخلاف آنچه از متن استفاده شده در فضای مجازی برداشت می‌شود، عطار به هیچ عنوان

در تأیید چنین مطلبی نبوده و حتی در دوبیت پایانی شعر خود تأکید می‌کند که هرکس در طلبِ نان و روزی بی‌قرار است، همانند سگ می‌باشد (همان: ۳۵۹)!

سایلی پرسید از آن شوریده‌حال	گفت اگر نامِ مهینِ ذوالجلال،
می‌شناسی بازگوای مردِ نیک	گفت نان است، این بتوان گفت لیک
مرد گفتش احمقی و بی‌قرار	کی بود نامِ مهینِ نان، شرم‌دار!
گفت در قحطِ نشابور، ای عجب	می‌گذشتم، گرسنه، چل روز و شب
نه شنودم هیچ‌جا بانگِ نماز	نه دری بر هیچ مسجد بود باز
من بدانستم که نان نامِ مهینست	نقطهٔ جمعیت و بنیادِ دینست
از پیِ نان نیستت چون سگِ قرار	حقِ چو رزقت می‌دهد، تو حق گزار
حقِ چو رزقت داد و کارت کرد راست	تو بخور وز کس مپرس این از کجاست؟

و اما کتاب «الهی‌نامه» که انسان را به نوعی سفر در درون خویش فرا می‌خواند و او را مرکز همهٔ کاینات توصیف می‌کند، مثنوی‌ای است مبتنی بر عقاید دینی، روایات، قصص و افکار حکما که طرح اصلی آن عبارت است از مناظرهٔ پدری با پسران ششگانهٔ خویش که اولی: دختر شاه پریان، دومی: جادویی، سومی: جام جم، چهارمی: آب حیات، پنجمی: انگشتری سلیمان و ششمی: کیمیا را مطالبه می‌کند.

عطار در الهی‌نامه بر آن عقیده است که جمع میان دین و دنیا با هم ممکن نیست و کیمیای حقیقی، درد و رنج است. چنان‌که در «منطق‌الطیر» نیز از درد تمجید می‌کند و آرزوی همنشینی همیشگی با رنج را دارد (عطار، ۱۳۵۳: ۲۸۷).

هرکه را دردی است درمانش مباد هرکه درمان خواهد او جان‌ش مباد

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی به عنوان یکی از پژوهشگران و مصححان آثار عطار معتقد است که در سراسر متن اصلی «الهی نامه» حتی یک بیت که مسئله وحدت وجود در زبان عطار را تأیید کند، نمی توان یافت (عطار، ۱۳۸۸: ذیل «مقدمه»، ۳۷). و در مقدمه کتاب «مختارنامه» از این فراتر رفته و اذعان می کند: در مدرسه عرفانی عطار و مولانا جایی برای مقوله وحدت وجود، وجود ندارد و آنچه آنها به نام وحدت می خوانند چیزی است تقریباً برابر متضاد شرک و اصلاً با وحدت در اصطلاح اتباع محیی الدین رابطه ای ندارد (عطار، ۱۳۸۶: ذیل «مختارنامه»، ۲۰).

کاف کُفر اینجا بِحَقِّ المَعْرِفَه
دوست تر دارم ز فای فلسفه
(عطار، ۱۳۵۳: ۲۹۱)

این عارف و صوفی دوستدار دین که از مخالفان فلسفه و فیلسوفان به شمار می رود، در قسمتی دیگر از مثنوی «الهی نامه» به طعن و نکوهش خیام پرداخته است و از زبان انسانی آگاه به فرجام مردگان می آورد:

بزرگی امتحانی کرد خردش
به خاکِ عمرِ خیام بردش
بدو گفتا چه می بینی درین خاک
مرا آگاه کن ای بیننده پاک
جوابش داد آن مرد گرامی
که این مردی ست اندر ناتمامی
کنون چون گشت جهل خود عیانش
عرق می ریزد از تشویر جانش
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۶)

منابع:

_ عطار، فریدالدین، بی تا، دیوان اشعار، به تصحیح سعید نفیسی، تهران، کتابخانه سنایی.

_ عطار، فریدالدین، ۱۳۸۶، مختارنامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

— عطار، فریدالدین، ۱۳۸۶، مصیبت‌نامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

— عطار، فریدالدین، ۱۳۹۱، تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.

— عطار، فریدالدین، ۱۳۵۳، منطق‌الطیر، به تصحیح محمدجواد مشکور، تهران، کتابفروشی تهران.

— عطار، فریدالدین، ۱۳۸۸، الهی‌نامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

— زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، صدای بال سیمرغ، تهران، سخن.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
 از جداییها شکایت می‌کند
 کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
 از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
 سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
 تا بگویم شرح درد اشتیاق
 هرکسی کاو دور ماند از اصل خویش
 باز جوید روزگار وصل خویش
 من به هر جمعیتی نالان شدم
 جفت بد حالان و خوش حالان شدم
 هرکسی از ظنّ خود شد یار من
 از درون من نجست اسرار من
 نی حدیث راه پُر خون می‌کند
 قصّه‌های عشق مجنون می‌کند
 محرم این هوش جز بیهوش نیست
 مر زبان را مشتری جز گوش نیست
 در نیابد حال پخته هیچ خام
 پس سخن کوتاه باید والسلام
 شاد باش ای عشق خوش سودای ما
 ای طبیب جمله علّتهای ما
 ای دوای نَخوت و ناموس ما
 ای تو افلاطون و جالینوس ما
 (مولوی، ۱۳۹۰: ۵-۶)

نصرت رحمانی در شعر «شمشیر معشوقه قلم» ضمن ستایش از مولانا اذعان می‌کند که صادق هدایت
 هفده بیت اول «نی‌نامه» مولوی را از «سمفونی پنجم» بتهون بزرگ‌تر می‌داند (رحمانی، ۱۳۷۴: ۵۱۱).
 چنان‌که محمود کتیرایی نیز به نقل از یزدانبخش قهرمان می‌نویسد:

هدایت ستایشگر مثنوی مولوی بود و از جاهایی که سخت منقلب می‌شد یکی هنگامی بود که آدم
 خوش‌آوازی ابیاتی از مثنوی مولوی را بخواند و می‌گفت آغاز مثنوی بهترین و زیباترین و هنرمندانه‌ترین
 آغازهاست که هرگز پایانی ندارد و نشان دهنده بزرگی و پهناوری و نیرومندی اندیشه‌ی مولوی است
 (کتیرایی، ۱۳۴۹: ۲۹۸-۳۷۴-۳۷۵).

از نسخه‌های معروف «مثنوی معنوی» می‌توان به چاپ علاءالدوله، چاپ خوانسوری و چاپ لیدن به اهتمام رینولد ا. نیکلسون - که بدیع الزمان فروزانفر آن را بهترین چاپ می‌داند - اشاره کرد (مولوی، ۱۳۹۶: ذیل «مقدمهٔ موحد»، ۴۲-۴۳). چاپی که با همهٔ محاسنی که دارد، یکی از ضعف‌های آن استفاده از نسخه‌های قرن هشتم هجری است. چراکه نیکلسون پس از چاپ دفتر اول و دفتر دوم بود که با چند نسخهٔ متعلق به قرن هفتم و نسخهٔ معروف قونیه (۶۷۷ هجری) آشنا شد و تصحیح دیگر دفترهای مثنوی را بر اساس این نسخه‌ها و خصوصاً نسخهٔ قونیه قرار داد (همان: ۴۳).

از دیگر تصحیح‌های صورت گرفته از مثنوی معنوی می‌توان به تصحیح دکتر عبدالکریم سروش و تصحیح دکتر محمدعلی موحد اشاره کرد. موحد در مقدمهٔ مفصل صد و شصت صفحه‌ای خود بر کتاب مثنوی، ضمن آن‌که عبدالکریم سروش را محقق دانشمند می‌خواند (همان: ۶۱)، متذکر می‌شود که دکتر سروش تنها به همان نسخهٔ ۶۷۷ قونیه اکتفا کرده و از درگیر شدن با نسخه‌های دیگر خودداری نموده است (همان: ۵۸). و حال آن‌که با همهٔ اعتبار و نفاست نسخهٔ ۶۷۷ این نسخه ما را از مراجعه به نسخه‌های دیگر بی‌نیاز نمی‌کند. چراکه بسیاری از اغلاط نسخهٔ ۶۷۷ جز با مراجعه به دیگر نسخه‌ها قابل تشخیص نیست (همان: ۶۱ الی ۶۳). دکتر موحد در ادامه به یازده نسخهٔ مورد استفادهٔ خود در تصحیح مثنوی اشاره کرده که هشت نسخهٔ آن در فاصلهٔ ۱۵ سال اول پس از وفات مولاناست و دو نسخهٔ ۶۷۷ و ۶۸۷ مشتمل بر هر شش دفتر مثنوی است (همان: ۳۹). و در نهایت این کتاب را در ۲۵۶۹۹ بیت (نیکلسون ۲۵۶۳۲ و سروش ۲۵۶۴۶، همان: ۱۱۴) در سال ۱۳۹۶ به چاپ می‌رساند که یکی از تفاوت‌های تصحیح او و تصحیح دکتر عبدالکریم سروش با تصحیح نیکلسون در اولین شعر از دفتر اول مثنوی است:

بشنو این نئی چون شکایت می‌کند	از جداییها حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بُبریده‌اند	در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
(مولوی، ۱۳۹۶: ۳؛ مولوی، ۱۳۷۶: ۵/۱)	

و حال آن‌که مستشرق معروف انگلیسی با توجه به عدم دسترسی به نسخه قونیه در تصحیح دفترهای اول و دوم مثنوی، دو بیت اول این شعر را چنین آورده است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
(مولوی، ۱۳۹۰: ۵)

مولوی در مقدمه خود بر دفتر اول مثنوی معنوی، این کتاب را **اصولِ اصولِ دین** معرفی می‌کند (مولوی، ۱۳۹۶: ۱). مطلبی که افرادی چون مرتضی مطهری و سید علی خامنه‌ای نیز بر آن انگشت تأیید گذاشته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: دیدار با شاعران). هرچند برخی از عالمان دینی این کتاب را اثری غیردینی و حتی ضد‌دینی معرفی کرده‌اند و نویسنده کتاب معروف «الغدیر» طی یک سخنرانی تصریح می‌کند که والله اگر صد سال شراب بخوری خدا می‌گذرد ولی از این‌که می‌گویی مثنوی اصل اصل‌الاصول است نمی‌گذرد (امینی، بی‌تا: ذیل «یک سخنرانی»).

مولانا برخلاف روال معمول، کتاب «مثنوی معنوی» را بدون حمد و بسم‌الله شروع کرده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۱/۱۷). و پس از ستایش انبیا، ابوبکر و عمر، از عمر بن خطاب به‌عنوان امیرالمومنین و الگوی خود یاد می‌کند (مولوی، ۱۳۹۶: ۷). چنان‌که در ادامه به تمجید از عثمان، علی بن ابی‌طالب، معاویه: باز اسپیدم، شکارم شه کند / عنکبوتی کی به گردِ ما تَنَد (همان: ۴۲۸) و قرآن پرداخته است:

چون تو در قرآن حق بگریختی
با روانِ انبیا آمیختی
هست قرآن حال‌های انبیا
ماهیان بحرِ پاکِ کبریا
(همان: ۱۰۱)

مولوی ضمن پذیرفتن معجزات پیامبر اسلام: آن دهان کز کرد و از تسخر بخواند / مر محمد را دهانش
کز بماند (همان: ۵۳) به دفاع کامل از جنگ‌ها و کشتارهای محمد بن عبدالله پرداخته است:

جنگ پیغامبر مدار صلح شد
صلح این آخر زمان زان جنگ بُد
صد هزاران سر بُرید آن دلستان
تا امان یابد سر اهل جهان
(همان: ۲۵۰)

مولانا که احمد کسروی درباره او گفته است: مولوی نشسته و مفت خورده و سخنان مفت گفته است
(کسروی، بی تا: ۴۴)، عجیب دانستن داستان‌هایی مانند داستان **خضر و موسی** و پذیرفتن دستورات خضر
از جمله کُشتن کودکی که محتمل است در آینده ایمان والدینش را تهدید کند، از ضعف عقل و استدلال‌های
عقلی دانسته و می‌آورد:

پای استدلالیان چوبین بُود
پای چوبین سخت بی تمکین بُود
(مولانا، ۱۳۹۶: ۱۷-۱۳۹)

علی دشتی در کتاب «عقلا برخلاف عقل» مولانا را که از عاقلان و از سردمداران نهضت عقل در جهان
بشمار می‌رود، مورد نقد قرار داده و ضمن مطرح کردن پرسش‌های مختلف و متعددی می‌نویسد: مرحوم
فروزانفر در شرح مثنوی نوشته است: مولانا در ۹۵ موضع از مثنوی درباره عقل سخن گفته و آن را بیشتر
جاها ستوده و گاهی نیز مذمت کرده است (دشتی، ۱۳۶۲: ۴۲). همان کسی که گفته است:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
(مولوی، ۱۳۹۶: ۲۷)

در قسمتی دیگر می‌آورد:

بیشتر اصحابِ جَنّت ابله‌ند
تا ز شرّ فیلسوفی می‌ره‌ند
زیرکی ضدِ شکست است و نیاز
زیرکان با صنعتی قانع شده
ابلهان از صنّع در صانع شده
(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۰۱۴)

و در جایی دیگر بی‌اختیار می‌گوید:

پردهٔ اندیشه جز اندیشه نیست
ترک کن اندیشه که مستور نیست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۹۳)

اما آدمی نمی‌تواند ترک اندیشه کند. اندیشه خاصیت ذاتی اوست. نور خاصیت ذاتی خورشید است. به همین دلیل تو ای جلال‌الدین محمد، مثنوی را ابداع و انشاء کردی و این کتاب مخزنی است توانگر از اندیشه و به همین دلیل قبلهٔ اهل معنا و اهل نظر شده است... اکنون مولوی را یعنی بزرگ‌ترین عارف و فصیح‌ترین بیان‌کنندهٔ معانی عرفانی را در مقابل یک سؤال قرار می‌دهیم: عقل یا بی‌عقلی؟ کدام را اختیار کنیم؟ ناچار باید یکی از این دو قضیه را اختیار کنیم وگرنه اجتماع نقیضین یا رفع نقیضین ببار می‌آید و این هر دو به بداهت عقل محال است (دشتی، ۱۳۶۲: ۳۱-۳۲-۳۹).

حال گذشته از نقد ارزشمند علی دشتی و توجیه‌پنداشتن هرگونه تفسیری بر این مطلب، برخی مخالفت مولوی با عقل را نه مخالفت با عقلِ اشرافی که مخالفت با عقلِ صرف و گونهٔ مشایی آن دانسته‌اند. از این‌رو سلطان ولد، فرزند مولانای رومی در پاسخ به این‌گونه اشکالات مطرح شده می‌نویسد: پیامبر اسلام از حدیث «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُهْلَةُ» ابلهانِ نادان را نمی‌خواهد که کسانی را می‌خواهد که از غایت عقل و معرفت نادان شده‌اند (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۷۶-۱۷۷).

ابلهیشان ز غایت خرد است نی چنان ابلهی که خوار و رد است

چنان که خود مولانا در دفتر ششم مثنوی که گذشت، ابله و نادان بودن را رسیدن به ورای عقل تفسیر نموده است. ضمن این که در معاجم و واژه‌نامه‌ها، ابله علاوه بر معنای مصطلح به معنای فرد نادان و کم‌خرد در امور دنیوی نیز ترجمه شده است.

مولوی ضمن ملامت تقلید: مر مرا تقلیدشان بر باد داد / که دوصد لعنت بر آن تقلید باد (مولوی، ۱۳۹۶: ۲۹۶) و مذمت زندگی در روستا: ده مرو، ده مرد را احمق کند / عقل را بی نور و بی رونق کند (همان: ۵۱۹)، از پرده‌دری: پرده بردار و برهنه گو، که من / می نخسبم با صنم با پیرهن (همان: ۱۱)، امید داشتن: تو مگو ما را بدان شه بار نیست / با کریمان کارها دشوار نیست (همان: ۱۶)، وحدت وجود: چون که بی رنگی اسیر رنگ شد / موسی با موسی در جنگ شد / چون به بی رنگی رسی کان داشتی / موسی و فرعون دارند آشتی (همان: ۱۶۲) و کوشش کردن: دوست دارد یار این آشفستگی / کوشش بیهوده به از خفتگی (همان: ۱۱۸) سخن گفته و به تبلیغ پلورالیسم پرداخته است.

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود
از نظرگاه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف
(همان: ۵۶۰-۵۶۱)

از دیگر امور ذکر شده در مثنوی معنوی، بحث جبر و اختیار است. مسئله‌ای که مولانا گویی به پاسخ قطعی آن نرسیده است: همچنین بحث است تا حشر بشر / در میان جبری و اهل قدر (مولوی، ۱۳۹۰: ۸۶۴). هر چند مولوی طی داستانی از زبان پیامبر اسلام، ابن ملجم را قاتل علی معرفی می‌کند و ابن ملجم با شنیدن این سخن به نزد علی رفته و از او می‌خواهد که وی را قبل از وقوع چنین عملی از صحنه روزگار محو کند؛

چرا که او علی را دوست دارد و با رضایت کامل خواهان مرگ زودتر و عدم وقوع چنین حادثه‌ای است.

اما علی بن ابی طالب چنین حادثه‌ای را خواست خدا و جبری می‌شمرد که هیچ‌گونه فراری از آن ممکن نیست و در واقع قاتل او نیز آلتی در دست خداوند است. لذا ابن‌ملجم را بی‌گناه دانسته و به او می‌گوید که هیچ غمی نداشته باش که شفیع تو در آخرت، خود من خواهم بود.

کرد آگه آن رسول از وحی دوست	که هلاکم عاقبت بر دستِ اوست
او همی گوید بکُش پیشین مرا	تا نیاید از من این منکر خطا
من حالالت می‌کنم خونم بریز	تا نبیند چشم من آن رستخیز
من همی گویم چو مرگ من زُتست	با قضا من چون توانم حیلَه جُست
آلت حقّی تو فاعل دستِ حق	چون زَنم بر آلت حق طعن و دَق
گفت او پس آن قصاص از بهر چیست	گفت هم از حقّ و آن سرّ خفیست
یک سرِ مو از تو نتواند بُرید	چون قلم بر تو چنان خطی کشید
لیک بی‌غم شو شفیعِ تو منم	خواجَه روحم نه مملوکِ تم

(همان: ۱۶۹ الی ۱۷۳)

شاید بتوان گفت پیام اصلی مولانا در «مثنوی معنوی» چنان‌که در «کلیات شمس» نیز آمده است، دعوت به شادی: مرا عهدیست با شادی که شادی آن من باشد (مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۰)، تشویق به عاشق شدن: آمده‌ام که سر نهم عشق ترا بسر برم / و تو بگویم که نی، نی شکنم شکر برم (همان: ۱۸۷/ ۳) و حرکت در مسیر عشق است.

علّتِ عاشق ز علّت‌ها جداست عشقِ اضطرابِ اسرارِ خداست

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل باشم از آن

گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است
لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت

عقل در شرحش چو خر در گل‌بخفت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلیلت باید، از وی رومتاب

(مولوی، ۱۳۹۶: ۱۰)

دیوان کبیر یا همان «کلیات شمس» دومین اثر مشهور جلال‌الدین محمد مولوی است. این دیوان که شامل ۳۲۲۹ غزل سه‌بیتی تا نود و دو بیتی، ۱۹۸۳ رباعی و ۴۴ ترجیع است، متشکل از ۴۰۳۲۶ بیت است که توسط استاد بدیع‌الزمان فروزانفر به تصحیح رسیده است. از نسخه ده جلدی منتشر شده توسط فروزانفر، هفت جلد شامل غزلیات و ترجیعات است و جلد هشتم به رباعیات اختصاص دارد و مجلد نهم و دهم هم فهرست دیوان را دربرگرفته است.

ای قوم بحج رفته کجایید؟ کجایید
معشوق همینجاست، بیایید، بیایید

معشوق تو همسایه و دیوار بدیوار
در بادیه سرگشته شما در چه هوایید؟

گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید
هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما

(مولوی، ۱۳۷۸: ۶۵/۲)

بدیع‌الزمان فروزانفر در غزل ۲۷۰۷ کلیات شمس (همان: ۵۶-۵۷) و شفیعی کدکنی در کتاب گزیده غزلیات شمس (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۰: ۵۲۳) از زبان مولوی در تمجید از شهیدان کربلا می‌آورند:

کجایید ای شهیدان خدایی
بلاجویان دشت کربلایی

کجایید ای سبک‌رو جان عاشق	پرنده‌تر ز مرغان هوایی
کجایید ای شهان آسمانی	بدانسته فلک را در گشایی
کجایید ای ز جان و جا رهیده	کسی مر عقل را گوید کجایی
کجایید ای در زندان شکسته	بداده وام‌داران را رهایی
کجایید ای در مخزن گشاده	کجایید ای نوای بی‌نوایی

در صورتی که مجتبی مینوی در مقاله‌ای با عنوان «لزوم اهتمام در چاپ کردن کتاب مولانا به طریق تصحیح انتقادی» این غزل و دو سوم غزل‌های کتاب دیوان شمس را از مولانا ندانسته و می‌نویسد: مرحوم فروزانفر وقتی درصدد چاپ کردن دیوان شمس تبریزی برآمد، از مردی موسوم به فریدون نافذ اوزلق خواهش کرد عکس نسخه‌ای را برای او بفرستد. فریدون نافذ اوزلق عکس بزرگ‌ترین مجموعه‌ای از این غزلیات را که می‌توانست بیابد، گرفته فرستاد... در این ضمن بنده عکس سه نسخه بسیار معتبر از دیوان شمس از سه کتابخانه ترکیه فراهم آورده به طهران فرستادم. نسخه‌ای از «قونیه»، نسخه‌ای از «افیون قره حصار» و نسخه‌ای از «کتابخانه أسعد أفندی.» دو ثلث از غزل‌هایی که در نسخه عکسی فریدون نافذ بود، در این سه نسخه اصلاً نیست. رمز این سه نسخه در چاپ مرحوم فروزانفر «قو، قح، عد» است که در حاشیه پای صفحات ذکر کرده است. بیشتر غزل‌های مندرج در دیوان کبیر به تصحیح فروزانفر از مولانا نیست به دلیل این که سه نسخه معتبر قدیم آن‌ها را ندارد (مینوی، ۱۳۸۱: ۹۲-۹۳).

چنان‌که مولانا در دفتر ششم مثنوی با استناد به حکایتی در مورد عزاداری شیعیان شهر حلب به تخطئه عزاداری در روز عاشورا پرداخته و مدعی است که چون حسین بن علی و دیگر شهدا به وصال معشوق رسیده‌اند، پس دیگر چه جای نوحه و ماتم و عزاداری است! محبت دنیا چشم و گوش مردم را بسته که همچون زن فرزندمرده می‌نالند! امروز هنگامه شادی است و عزاداران باید به دین و دل خراب خود گریه کنند.

باب انطاکیّه اندر تا به شب	روز عاشورا همه اهل حَلَب
ماتم آن خاندان دارد مقیم	گرد آید مرد و زن جمعی عظیم
شیعه عاشورا برای کربلا	ناله و نوحه کنند اندر بُکا
روز عاشورا و آن افغان شنید	یک غریبی شاعری از ره رسید
چیست این غم بر که این ماتم فتاد	پُرس پُرسان می شد اندر اِفْتِقاد
که غریبم من شما اهل دهید	نام او و القاب او شرحم دهید
تونه ای شیعه عدوّ خانه ای	آن یکی گفتش که هی دیوانه ای
ماتم جانی که از قرنی به است	روز عاشورا نمی دانی که هست
شهره تر باشد ز صد طوفان نوح	پیش مؤمن ماتم آن پاک روح
کی بُدست این غم چه دیر اینجا رسید	گفت آری لیک کو دُور یزید
که کنون جامه دریدید از عزا	خفته بودستید تا کنون شما
زانکه بدمرگیست این خواب گران	پس عزا بر خود کنید ای خفتگان
جامه چه درانیم و چون خاییم دست	روح سلطانی ز زندانی بجست
وقت شادی شد چو بشکستند بند	چونک ایشان خسرو دین بوده اند
گر تو یک ذره از ایشان آگهی	روز مُلک است و گش و شاهنشهی
که نمی بیند جز این خاک کهن	بر دل و دین خرابت نوحه کن

(مولوی، ۱۳۹۰: ۹۴۸-۹۴۹)

در پاره‌ای دیگر از غزلیات خواندنی مولانا که گویی تخلص «خاموش» دارد و به زعم اساتیدی چون دکتر محمدعلی موحد و بدیع‌الزمان فروزانفر تثبیدی در رعایت قواعد علم قافیه از جانب او در کلیات شمس دیده نمی‌شود (مولوی، ۱۳۹۶: ذیل «مقدمه موحد»، ۱۰۸)، می‌خوانیم:

ای یوسف خوش‌نام ما خوش می‌روی بر بام ما	ای در شکسته جام ما، ای بر دریده دام ما
ای نور ما، ای سور ما، ای دولت منصور ما	جوشی بنه در شور ما، تا می شود انگور ما
ای دلبر و مقصود ما، ای قبله و معبود ما	آتش زدی در عود ما، نظاره کن در دود ما

(مولوی، ۱۳۷۸: ۶/۱)

بنشسته‌ام من بر درت، تا بوک بر جوشد وفا	باشد که بگشایی دری، گویی که برخیخ اندرا
---	---

(همان: ۸/۱)

دلا نزد کسی بنشین که او از دل خبر دارد	بزیر آن درختی رو که او گل‌های تر دارد
در این بازار عطاران مرو هرسو چوبی کاران	بدگان کسی بنشین که در دگان شکر دارد

(همان: ۲۲/۲)

در دیست غیر مردن آن را دوا نباشد	پس من چگونه گویم کین درد را دوا کن
----------------------------------	------------------------------------

(همان: ۲۵۱/۴)

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی نیز با انتخاب ۴۶۶ غزل از دیوان کبیر یا همان کلیات شمس، گزیده‌ای از اشعار مولوی و پاره‌ای از غزلیات مشهور منسوب به او را که در دیوان وی نیامده است، به چاپ رساند که به‌عنوان نمونه غزل‌های زیر با مطالعی که ذکر خواهد شد، از مولانا نیست.

آنان که طلبکار خدایید، خدایید	حاجت به طلب نیست شماید، شماید
-------------------------------	-------------------------------

(شفیعی کدکنی، ۱۳۶۰: ۵۷۶)

روزها فکر من این است و همه شب سختم که چرا غافل از احوال دل خویشتم

(همان: ۵۷۷)

ما در ره عشق تو اسیران بلاییم کس نیست چنین عاشق بیچاره که ماییم

(همان: ۵۸۰)

بر قدسیان آسمان من هر شبی یا هوزنم گر صوفی از لا دم زند من دم ز آلا هوزنم

(همان: ۵۸۱)

از دیگر غزل‌هایی که در کتاب کلیات شمس به تصحیح فروزانفر نیامده و گویی از اشعار مولانا نمی‌باشد، غزلی با مطلع «ما دل اندر راه جانان باختیم / غلغلی اندر جهان انداختیم» است که فریدون کار در سال ۱۳۳۶ در کتابی با نام «غزلیات شورانگیز شمس تبریزی» که منتخبی از اشعار دیوان شمس مولوی است، به ذکر آن پرداخته است. غزلی که در یکی از ابیات آن می‌خوانیم:

ما ز قرآن برگزیده مغز را پوست را پیش سگان انداختیم

(کار، ۱۳۶۹: ۳۳۳)

جلال‌الدین محمد بلخی علاوه بر دو کتاب منظوم «مثنوی معنوی» و «دیوان شمس»، صاحب سه اثر منثور به نام‌های «مکتوبات»، «مجالس سبعه» و «فیه ما فیه» است. «فیه ما فیه» شامل یادداشت‌هایی از سخنان مولانا است که توسط دوستان او گردآوری شده و در لغت به معنای «در آن است آنچه در آن است» می‌باشد. استاد بدیع‌الزمان فروزانفر در مقدمه این کتاب می‌آورد:

گمان می‌رود که این اسم مقتبس است از قطعه‌یی که در فتوحات مکیه تألیف محیی‌الدین عربی ذکر شده و آن قطعه این است:

کتاب فیه ما فیه بدیع فی معانیه

اذا عاینْتَ ما فیه رأیتَ الدُرَّ یحویه

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۳)

در پاره‌ای از این کتاب از زبان مولانا می‌خوانیم: مرا خوبی است که نخواهم هیچ دلی از من آزرده شود... آخر من تا این حد دلدارم که این یاران که به نزد من می‌آیند از بیم آن‌که ملول نشوند شعری می‌گویم تا به آن مشغول شوند و اگر نه من از کجا، شعر از کجا! والله که من از شعر بیزارم و پیش من از این بتر چیزی نیست. همچنانک یکی دست در شکمبه که کرده است و آن را می‌شوراند برای اشتهای مهمان. چون اشتهای مهمان به شکمبه است، مرا لازم شد. آخر آدمی بنگرد که خلق را در فلان شهر چه کالا می‌باید و چه کالا را خریدارند، آن خَرَد و آن فروشد، اگرچه دون‌تر متاع‌ها باشد (همان: ۸۹).

و اما کتاب «مقالات شمس تبریزی» مجموعه سخنان شمس‌الدین محمد تبریزی در قونیه است که پس از آشنایی او با مولوی صورت گرفته است. اثری که شمس تبریزی گردآورنده آن نبود و پس از مدتی به همت مریدان وی جمع‌آوری گردید و به شکل یادداشت‌هایی مهم و مفصل انتشار یافت (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ذیل «پیشگفتار مصحح»، ۱۸).

آنچه از مجموع این مقالات به دست می‌آید، شریعتمداری، نقد فیلسوفان و شطحیاتی صوفیانه از جانب شمس است. شمس پس از تمجیدات متعدد از ابوبکر و عُمَر بن خطاب (همان: ذیل «متن کتاب»، ۶۹۵) و یاد کردن از خلیفه دوم با عنوان امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنه که خدا او را به سبب متابعت از محمد عزیز کرد (همان: ۲۰۹-۲۳۲)، می‌آورد: منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، و اگر نه اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا (همان: ۲۸۰)؟

شمس تبریزی در ادامه پس از ستایش احمد غزالی و محمد غزالی (همان: ۳۲۰)، جدای از همه مهر و صفایی که برای سلطان ولد قائل بود، او را سه وصیت می‌کند: یکی دروغ نگوئی، دوم گیاه [حشیش] می‌خورد... اما نخوری. سوم با یاران اختلاط کم کنی. اما دروغ بترین گناهست (همان: ۱۰۲). و در جایی دیگر گله می‌کند که: بها [سلطان ولد] دروغ زیاد می‌گوید و حال آن‌که پیش من از حشیش و دروغ توبه کرده بود (همان: ۷۲۷).

این عارف و صوفی تبریزی که می‌پندارد عقل تا درگاه ره می‌برد اما اندرون خانه ره نمی‌برد (همان: ۱۸۰)، ضمن کوچک شمردن دختر پیامبر اسلام: فاطمه رضی‌الله عنها عارفه نبود، زاهده بود پیوسته از پیغمبر حکایت دوزخ پرسیدی (همان: ۱۴۲)؛ در سخنانی سخیف زنان را موظف به سکوت کردن و در کنج خانه نشستن دانسته و می‌آورد: اگر فاطمه یا عایشه شیخی کردند، من از رسول علیه‌السلام بی‌اعتقاد شدمی. الا نکردند (همان: ۷۵۵-۷۵۶).

شمس تبریزی در قسمتی دیگر از کتاب **مقالات** ضمن اشاره به عصمت خویش در برابر شهوات جنسی، با استناد به دیدن یک خواب، از گذراندن شبی با پسری زیبا سخن می‌گوید و اذعان می‌کند: بنده‌ای از بندگان حقی، چرا پنهان کنم و نفاق؟ من نیکم، من سلیم بوده‌ام و بر نفس خود حاکم و امین... من چنان معصوم بودم که آن کودک نیز که تعلیمش می‌کردم، چو صدهزار نگار، از عصمت من عاجز شد. خود را روزی عمداً بر من انداخت، و بر گردن من درآویخت چنانکه لایوصف، من طپانچه‌اش چنان زدم و شهوت در من چنان مرده بود که آن عضو [آلت جنسی] خشک شده بود... تا خواب دیدم که مرا می‌فرماید ان نفسک علیک حق، حق او بده! دروازه‌ای هست که در آن شهر [ارزروم] معروف است به خوبرویان. در این گذرم، در این اندیشه، یک خوبروی چشمهای قفچاق، در من درآویخت، و مرا به حجره‌ای درآورد. و چند درم بدیشان دادم، و شب پیش ایشان بودم، به اشارت خدا و لابه‌گری او، و من از این باب فارغ و دور (همان: ۷۷۶).

در کتاب «مناقب العارفین» احمد افلاکی و «رساله فریدون» سپهسالار که از نخستین آثار مرجع درباره زندگی و اندیشه‌های شمس و مولانا است، از عشق شمس ظاهراً شصت‌ساله به دخترخوانده نوجوان مولانا و ازدواج آن دو سخن رفته و آمده است:

منکوحه مولانا شمس‌الدین زنی بود جمیله و عقیفه؛ مگر روزی بی‌اجازت او زنان او را مصحوب جدّه سلطان ولد برسم تفرّج بی‌اغش بردند، از ناگاه مولانا شمس‌الدین بخانه آمده مذکوره را طلب داشت؛ گفتند که جدّه سلطان ولد با خواتین او را بتفرّج بردند، عظیم تولید و بغایت رنجش نمود؛ چون کیمیا خاتون به خانه آمد فی الحال درد گردن گرفته همچون چوب خشک بی حرکت شد، فریادکنان بعد از سه روز نقل کرد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۴۱/۲-۶۴۲).

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب با کمی تردید به این نقل افلاکی نگریسته و می‌نویسد: معلوم شد اولیای حق هم از اسارت در دام عشق در امان نمی‌مانند. به دنبال این عشق پیرانه‌سر شمس ناخودآگاه اندک‌اندک دگرگونی یافت. رفت و آمد کیمیا به خارج از خانه را محدود ساخت و از تأخیر او به شدت دغدغه خاطر می‌یافت و در حق زن خشونت می‌کرد. در این میان روزی به سبب تأخیر کیمیا که با زنان به باغ رفته بود، مشاجره‌ای طوفانی بین او و همسرش روی داد و سبب آن شد که مرگ، کیمیا را بعد از یک بیماری سه روزه از او بگیرد... و شمس برای همیشه مولانا را ترک گوید (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۳۶ الی ۱۴۰).

شاید این نگاه متفاوت استاد زرین‌کوب به چگونگی وفات کیمیا خاتون سبب شده باشد که برخی شمس تبریزی را انسان حسود و خشمگینی معرفی کنند که همسرش را به علت آن‌که بی‌اجازه به گردش در باغی رفته بود آن قدر کتک می‌زند که زن بینوا جان می‌سپارد و آن‌گاه خود ناپدید می‌شود. چنان‌که جلال ستاری در عبارتی جالب و قابل تأمل می‌آورد:

خانم سعیده قدس در رمان **کیمیای خاتون** که بر مقولات عرفانی و قوفی روان شناختی دارد خواسته بسیاری از اسرار و نادانسته‌های زندگی دو اسطوره عرفان جهان را بی نقاب کند (ستاری، ۱۳۸۴: ۸۰-۸۱).

جلال ستاری در کتاب مختصر و خواندنی «عشق‌نوازی‌های مولانا» که در رابطه با توضیح طریقه عشق نزد مولانا و شمس است، به خوانندگان نشان می‌دهد جدای از آن‌که مذهب مولانا و شمس را مذهب عشق نامیده‌اند و گذشته از درستی یا نادرستی نظر خانم قدس، حالات این دو عارف ایرانی متناقض بوده و گاهی نیز زن‌گریز و حتی زن‌ستیز می‌شده‌اند! مولانا و شمس به زن بی‌التفات نبودند و با آن‌که گاهی او را پرتو حق می‌شمردند، اما این لطف و عنایت هیچ‌گاه از نوعی احساس بی‌اعتمادی در حق زن که با تحقیر و کوچک شمردن و فروداشت پهلوی می‌زند، خالی نیست (همان: ۷۵ الی ۷۷).

گفت گر کودک درآید یا زنی	کاو ندارد رأی و عقل روشنی
گفت با او مشورت کن و آنچه گفت	تو خلاف آن کن و در راه افت
نفس خود را زن شناس از زن بتر	زآنکه زن جزویست نفس کل شر

(مولوی، ۱۳۹۰: ۲۷۱)

خواب احمق لایق عقل وی است	همچو او بی‌قیمت است و لاشی است
خواب زن کمتر ز خواب مرد دان	از پی نقصان عقل و ضعف جان

(همان: ۱۰۹۶)

شمس تبریزی در برابر خصم، بردبار و مدارا جو بود... جهودان را دعا می‌کرد... و کافران را دوست داشت، اما همین مرد زن را که نه جهود است و نه خصم و نه کافر، صاحب نفسکی پلید تاریک ژنده می‌داند (ستاری، ۱۳۸۴: ۷۷ الی ۷۹) و در مقالات خود می‌آورد: نفس، طبع زن دارد؛ بلکه خود زن، طبع نفس

دارد. «شاوړوهُنّ و خالفوهُنّ» یا رسول‌الله می‌فرمودی که مشورت کنید، خاصه در کاری که منفعت و مضرت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیابیم با آن مشورت کنیم، آنجا زنان باشند چون کنیم؟ می‌فرماید که با ایشان مشورت کنید هر چه گویند ضد آن بکنید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۷). از زن شیخی نه‌آید... هیچ از او نیاید... زن را همان به که پسِ دوک نشیند در کنج خانه، مشغول به خدمتِ آن‌کس که تیمار او کند (همان: ۶۶۸-۷۵۵).

و احمد افلاکی در کتاب «مناقب‌العارفین» به نقل از شمس می‌نویسد: اگر زنی را بالای عرش جا دهند و او را از ناگاه نظری به دنیا افتد و در روی زمین، قضیبی [آلت مرد] را برخاسته ببند، دیوانه‌وار خود پرتاب کند و بر سر قضیب افتد، از آنک در مذهب ایشان بالاتر از آن چیزی نیست (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۴۰-۶۴۱). از بهترین کتاب‌هایی که تا کنون درباره زندگی مولانا و شمس نگاشته شده است، می‌توان به کتاب‌های «پله پله تا ملاقات خدا» اثر دکتر زرین‌کوب، «خط سوّم» نوشته دکتر صاحب‌الزمانی و «شمس تبریزی» به قلم دکتر موحد اشاره کرد.

کتاب «شمس تبریزی» علاوه بر آن‌که به مانند دو اثر دیگر از مجموعه آثار مولوی و سه منبع معتبر و قدیمی «ولدنامه سلطان ولد»، «رساله سپهسالار» و «مناقب‌العارفین افلاکی» بهره برده است، از کتاب «مقالات شمس تبریزی» نیز بسیار منتفع شده و به کرات بدان استناد کرده است.

از زندگی شمس اطلاعات گسترده‌ای وجود ندارد! سلطان ولد و سپهسالار از نام او سخنی نیاورده‌اند. در مقالات شمس نیز تنها به لقب او یعنی شمس‌الدین اشاره شده و در کتاب مناقب‌العارفین است که بانام کامل، شمس‌الحق و الدین، محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی آشنا می‌شویم (موحد، ۱۳۷۵: ۳۹-۴۰). شمس گویی از پدری بزاز و در خانواده‌ای معمولی متولد گشت. از همان کودکی حالات غیرعادی و غریبی داشت که مایه نگرانی پدر و مادرش بوده است (همان: ۴۱-۴۳). او که ظاهراً تنها فرزند خانواده بود

(همان: ۴۳)، روز به روز تفاهمش با پدر کمتر و مشکل تر می شد تا آن که در اوان بلوغ با پدر خود احساس بیگانگی و حتی احساس نوعی خطر و دشمنی می کرد و مهربانی پدر سودی نمی بخشید (همان: ۴۴ الی ۴۶). لذا از فقه و مدارس فقهی فاصله گرفت [هرچند ارتباطش با عالم فقاہت را هیچگاه ترک نکرد (همان: ۴۸)] و به طور ناشناس به سفر پرداخت (همان: ۶۷).

شافعی مذهب بود، برخلاف مولوی که حنفی بود (همان: ۴۵-۴۶؛ زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۲۰). و در حلقه درس طلاب حاضر می شد، اما مانند آنان شهریه و مستمری دریافت نمی کرد و نان دسترنج خود را می خورد (موحد، ۱۳۷۵: ۵۳). بدین شکل که برای گذراندن زندگی در جوانی به مشاقی (عملگی) و در ایام کهولت به معلّمی و بندبافی اشتغال داشت (همان: ۶۹).

شمس علامه نبود اما از علوم رسمی زمان بهره کافی داشت و آن را ارج می نهاد، لیکن آن علوم را در راه کشف حقیقت بی فایده و بلکه مزاحم تلقی می کرد و انس او با قرآن و تسلط وی در تفسیر عرفانی کم نظیر بود (همان: ۵۸-۱۷۴).

بی ذوق آن جانی که او در ماجرا و گفت و گو
هر لحظه گرمی می کند با بوالعلی و بوالعلا
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۷/۱)

و اما شمس بی اعتنایی خود به مراسم و تشریفات تصوّف مانند: موی بریدن، خرقة دادن، تعلیم ذکر و چله نشستن را گویی از استادش پیر سلّه باف گرفته بود (موحد، ۱۳۷۵: ۵۹-۶۲-۱۷۴). و با آن که سلوک در جاده طریقت را نیازمند رهبری و دستگیری پیر می دانست، چله نشینی و خلوت گزینی را روش موسی و نه متابعت از پیامبر اسلام می پنداشت (همان: ۱۲۲-۱۷۴). چنان که پرنده خوانده شدن او نیز ناظر به علوّ همّت و اوج معرفت وی بوده است، نه آن طور که افلاکی کثیرالسفر بودن و یا طی الارض و قدرت خارق عادت داشتن را تصوّر کرده است (همان: ۸۰-۸۱)!

شمس معتقد است هرچه از احمد غزالی، از این ریاضت‌های آشکار نقل کنند همه دروغ است. او از این چله‌ها هیچ ننشست که این بدعت است در دین محمد. هرگز محمد چله ننشست. آن در قصه موسی است؛ «و اذ واعدنا موسی» برخوان. این کوران نمی‌بینند که موسی با آن عظمت، «رب اجعلنی من امة محمد» می‌زند... حاصل، این احمد غزالی در دفع آن حجاب می‌کوشید. او را آوازی آمد یا در دل او الهامی آمد، که این حجاب تو پیش خواجه سنگان حل شود. برخاست و برفت. همان روز که در رفت خواجه را سماعی بود. در آن سماع آن مشکل حل شد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۲۳-۳۲۴).

مولانا به دستور شمس خواندن کتاب معارفی که از پدرش به یادگار داشت کنار گذاشت. دست از تعلقات اجتماعی خود شُست و مریدان را به حال خویش رها کرد، اما باز کافی نبود که این فقیه شهر باید همه هستیش را مسخر شمس کند و بلند شود و در حلقه سماع درآید و برقصد. این‌ها گفتنش آسان است و به کار بستنش سخت است، و شگفتا که مولانا آسان آسان صید شمس شد، دست‌آموز او گردید و به واسطه فرمان شمس تا آخر عمر به رقص و موسیقی پرداخت (موحد، ۱۳۷۵: ۱۴۲-۱۴۳-۱۷۲).

چنان‌که دکتر صاحب‌الزمانی نیز به نقل از مناقب‌العارفین افلاکی اذعان می‌کند که مولانا همواره با سماع و موسیقی مأنوس بود و موسیقی را تا بدان اندازه گسترش می‌دهد که حتی بطور هفتگی مجلسی ویژه سماع بانوان همراه با گل‌افشانی و رقص و پای‌کوبی زنان در قونیه برپا می‌دارد. تا جایی که حتی در مواردی نمازش قضا شده است و با وجود تذکار به او موسیقی را رها نمی‌کرده است بلکه نماز را ترک می‌گفته است. و این‌ها، همه از مردی مشاهده می‌شود که تا سی و هشت سالگی خود، مجتهدی بزرگ و یک مفتی حنبلی بشمار می‌رفته است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۷۴-۷۵).

و دکتر عبدالحسین زرین‌کوب هم در «پله پله تا ملاقات خدا» متذکر می‌شود که روزهایی پیش می‌آمد که در سماع اگر کسی به وی خاطر نشان می‌کرد که وقت نماز است مستانه عذر می‌آورد که نی نی، آن نماز

دیگر است و این نماز دیگر (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۸۲-۱۸۳).

یک دست جام باده و یک دست جعد یار رقصی چنین میانه میدانم آرزوست

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۵۶)

شمس برای پیدا کردن شیخی کامل از تبریز خارج شد، اما در این جست و جو ناکام ماند تا آن که مولانا را بدین صفت یافت (موحد، ۱۳۷۵: ۶۶). او با آن که در مقالات، خود را آفتاب و مولانا را ماهتاب می داند که در پی آفتاب می رود و نور را از او می گیرد، اما از طرفی دیگر نیز پیوند خود و مولانا را در چارچوب پیری و مریدی جای نمی دهد و فاش می گوید که پیوند او با مولانا پیوند دوستی است (همان: ۱۷۷-۱۷۸). و حتی مولانا در این مسیر به درجه ای می رسد که انبیا و اولیا حسرت دیدارش را می برند و شمس خود را از شناخت او قاصر می داند: ولله که من در شناخت مولانا قاصرم. در این سخن هیچ نفاق و تکلف نیست و تأویل (همان: ۱۵۰-۱۵۳).

البته ناگفته نماند که شمس برای خود نیز احترامی خاص قائل بود: گفتند: ما را تفسیر قرآن بساز، گفتم: تفسیر ما چنان است که می دانید: نی از محمد و نی از خدا. این من نیز منکر می شود مرا... چنان که آن خطاط سه گون خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او؛ آن منم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۲). روان انبیا در آرزوی آن است کاشکی در زمان او بودیمی، تا در صحبت او بودیمی، و سخن او بشنیدیمی. اکنون شما باری ضایع مکنید، و بدین نظر منگرید، بدان نظر بنگرید که روان انبیا می نگرد: بدریغ و حسرت (همان: ۱۰۵).

شمس تبریزی مولانا را پانزده شانزده سال پیش در بیست و چهار سالگی او دیده و شناخته بود و این مسئله را در چند جای مقالات ذکر کرده است. اما علت هم صحبت نشدن با مولانا را عدم درک اسرار توسط او

برشمرده است (موحد، ۱۳۷۵: ۱۳۸ الی ۱۴۰). تا آن‌که در جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ هجری وارد قونیه می‌شود (همان: ۱۰۶) و برای دومین مرتبه در شصت‌سالگی [در این زمان سنّ مولانا مشخص نیست و برخی چون جناب سپهسالار وی را سی و هشت‌ساله و بعضی مانند مولوی شناس ترک، عبدالباقی گلپینارلی، با توجّه به اشعار ذکر شده در دیوان شمس، او را مردی شصت و دوساله شمرده است (همان: ۱۲۷-۱۲۸-۱۳۷)]. مولانا را در دگه‌ای کنار کاروانسرا می‌بیند و از او علّت «سبحانی ماعظم شأنی» بایزید بسطامی را می‌پرسد.

مولانا نیز ضمن توضیح و تفسیر گفته بایزید، این عارف اُمّی (همان: ۱۶) را در مقابل پیامبر کوچک می‌شمرد. چنان‌که شمس تبریزی نیز با نفی تکفیر بایزید و حلاج، آن‌ها را ضعیف و فرومانده در عالم مستی معرفی می‌کند که به مانند پیامبر به هشیاری پس از مستی نرسیده‌اند. این گفتگوها تا شش ماه و به صورت خصوصی در حجرة صلاح‌الدین زرکوب ادامه یافت (همان: ۱۰۸ الی ۱۱۹).

دکتر صاحب‌الزمانی بر آن باور است که مولانای نابغه با سرودن اشعاری بالغ بر هفتاد هزار بیت، مقدّمات شاعری نداشته و درست و راست از ۳۸ سالگی شاعری را آغاز کرد (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۶۲). چنان‌که استاد بدیع‌الزمان فروزانفر نیز معتقد است که مولانا تا قبل از آشنایی و فریفتگی شمس شعر نمی‌گفت. اما دکتر محمدعلی موحد در این باره تردید داشته و بر آن عقیده است که به یقین نمی‌توان گفت مولانا پیش از پیوستن به شمس هرگز در صدد طبع آزمایی برنیامده بود. مولانا در ده سال اوّل بیشتر غزل و دوبیتی و پس از آن بیشتر مثنوی سروده است (موحد، ۱۳۷۵: ۱۷۲-۱۷۳).

شمس در مقالات، خود را پیرمردی با ریش اندک، تنی لاغر و پُرطاقت، نافذکلام، درونگرا، بلندهمت، منیع‌الطبع، ناآرام، تند و پرخاشگر، در بند آداب و رسوم نبودن و صریح‌اللهجه معرفی می‌کند (همان: ۱۷۴). و مولانا نیز او را در دیوان کبیر، نه خداوند که خداوندِ خداوندِ خداوندانِ بحق می‌خواند (همان: ۱۷۵). لذا مریدان متعصّب مولانا که سخت دلبسته او بودند ناخشنودی خود را از شمس پنهان نمی‌کردند. از این‌روی،

شمس برای بار نخست مولانا و مریدان او را تنها گذاشت و رفت. و مولانا چنان افسرده شد که مریدان از رفتار خود شرمسار و پشیمان گشتند... چندی برنیامد که قاصدی از شام به همراه نامه‌ای از شمس رسید.

مولانا فرزند خود، سلطان ولد را با بیست تن از مریدان نزد شمس فرستاد و استدعای بازگشت او را کرد. شمس هم که نرفته بود تا مولانا را برای همیشه تنها بگذارد، دعوت او را پذیرفت و به همراه فرستادگان وی به قونیه باز آمد (همان: ۱۵۶-۱۵۷). تا این که پس از تقریباً سه سال همنشینی با مولانا بر اثر ستیزه‌جویی‌های متعدّد بدخواهان تصمیم به ترک دوباره قونیه می‌گیرد و مکرّر در گوش سلطان ولد می‌خواند که این‌ها می‌خواهند مرا از مولانا جدا کنند و من هم تصمیم خود را گرفته‌ام و این نوبت چنان غیبت خواهم کرد که اثر مرا هیچ آفریده نیابد. و چنین بود که در سال ۶۴۵ برای همیشه از قونیه رفت (همان: ۱۹۸).

مولانا دو مرتبه به جستجوی شمس تا شام رفت و او را نیافت (همان: ۲۰۴). تا آن که سرانجام خبر مرگ او رسید و به اغلب احتمال در راه تبریز بلکه بدون تردید چنان که دکتر محمدمامین ریاحی در مقاله‌ای با عنوان «منار شمس تبریز در خوی» آورده است، شمس در خوی و در آرامگاهی که مشهور است دفن شده است. و بر اساس کتاب «شاهد صادق» اثر محمدصادق آزادانی اصفهانی شمس در همان سال ۶۴۵ درگذشته است (همان: ۲۰۵ الی ۲۱۱).

شایعه قتل شمس به دست منکران و بدخواهان که حاصل روایات متناقض و تردیدآمیز برخی چون افلاکی است، قابل قبول نبوده و خدشه‌پذیر است؛ چراکه سلطان ولد و سپهسالار که شهود عینی آن وقایع بودند مطلقاً اشاره‌ای به قتل شمس ندارند (همان: ۱۹۸-۱۹۹).

مولانا، بزرگ عارفان و قبله صوفیان که فیلسوف و عارف عصیانگر هندی، اشو، به تمجید از او پرداخته و وی را گلی بسیار نادر خوانده است (اشو، بی تا: ۶۶)، از دشنام و واژگان قبیح امساک نمی‌کرد و چنان که دکتر

محمدعلی موحد اشاره کرده است، هرگاه بسیار برافروخته می‌شد، دشنامِ غَرخواهر (خواهرجنده) را بر زبان می‌آورد (موحد، ۱۳۷۵: ۱۵۴-۱۵۵).

این مردمان می‌گویند که: ما شمس‌الدین تبریزی را دیدیم، ای خواجه ما او را دیدیم. ای غَرخواهر، کجا دیدی (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۰۵)؟

آن کونِ خر کز حاسدی عیسی بود تشویشِ او
صد کیرِ خر در کونِ او صد تیزِ سگ در ریشِ او
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۵/۵)

شمس نیز با فحش و ناسزا بیگانه نبود و خطاب به نبیره شهاب سهروردی می‌گوید: «ای غَرخواهر!» و با وجود مخالفت با افکار فخر رازی در کلماتی رکبیک در هجوِ سیف زنگانی می‌گوید: سیف زنگانی او چه باشد که فخر رازی را بد گوید؟ که او از کون تیزی دهد همچو او صد هست شوند و نیست شوند. من در آن گورِ او و دهان او حدث کنم. همشهری من؟ چه همشهری! خاک بر سرش (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۳-۶۴۱)!

روز رویت روی خاتونانِ تر
کیرِ زشت شب بتر از کیرِ خر
(مولوی، ۱۳۹۶: ۹۲۸)

شمس‌الدین تبریزی فلسفه را حجاب می‌شمرد و فیلسوف را به باد تمسخر می‌گیرد (موحد، ۱۳۷۵: ۱۷۹).
و پس از آن که رباعیات شگاکانه و ملحدانه خیام بر سرِ زبان‌ها افتاد، او نیز با عدم نسبت لابلایگری به خیام، وی را گم‌گشته و سرگردان خواند (همان: ۱۹۲-۱۹۶).

خیام در شعر گفته است که کسی به سرِ عشق نرسید و آن کسی که رسید سرگردان است. شیخ ابراهیم بر سخن خیام اشکال آورد، که چون رسید سرگردان چون باشد و گر نرسید سرگردانی چون باشد؟ گفتیم: آری صفت حال خود می‌کند هر گوینده. او سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری

بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری «اگر» می‌گوید.

سخن‌هایی درهم و بی‌اندازه و تاریک می‌گوید. مؤمن سرگردان نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۱).

از عالمان هم عصر شمس می‌توان به فخر رازی و شهاب‌الدین سهروردی اشاره کرد که شمس از دومی به بزرگی یاد می‌کند (موحد، ۱۳۷۵: ۸۹-۹۰). و یا اوحدالدین کرمانی که شمس نظر مثبتی درباره او که خود را از حامیان حشیش و امردبازی توصیف کرده است، ندارد (همان: ۹۴-۹۸). و محیی‌الدین بن عربی را هم با آن‌که عامل به ظاهر شرع شمرده است، متابع نمی‌داند (همان: ۱۰۵).

و در نهایت، شمس تبریزی به تمجید از شادی پرداخته است و این‌که هم مرگ و هم زندگی را دوست دارد. و در تفسیری عارفانه در مقالات خود می‌آورد: مرا از این حدیث عجب می‌آید که «الدنيا سجن المؤمن» که من هیچ سجن ندیدم، همه خوشی دیدم، همه عزت دیدم، همه دولت دیدم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۱۷؛ موحد، ۱۳۷۵: ۱۸۶-۱۸۷).

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو	من غلام قمرم، غیرقمر هیچ مگو
ور ازین بی‌خبری رنج مبر، هیچ مگو	سخن رنج مگو، جز سخن گنج مگو
آمدم، نعره مزن، جامه مدر، هیچ مگو	دوش دیوانه شدم، عشق مرا دید و بگفت
گفت آن چیز دگر نیست، دگر هیچ مگو	گفتم ای عشق، من از چیز دگر می‌ترسم

(مولوی، ۱۳۷۸: ۵/۶۵)

منابع:

— مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۹۰، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران، هرمس.

— مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۹۶، مثنوی معنوی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران، هرمس.

— مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۶، مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

— رحمانی، نصرت، ۱۳۷۴، آوازی در فرجام: کارنامه نصرت رحمانی، تهران، علمی.

— کتیرایی، محمود، ۱۳۴۹، صادق هدایت، تهران، اشرفی و فرزین.

— خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۸۷، دیدار با شاعران در ماه رمضان، بیست و پنجم شهریور.

— امینی، عبدالحسین، بی‌تا، سایت پژوهشی درباره ابن عربی.

— زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۶، سرنی، تهران، علمی.

— کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون ادبیات، بی‌جا، بی‌نا.

— دشتی، علی، ۱۳۶۲، عقلا برخلاف عقل، تهران، جاویدان.

— مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۸، کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

— سلطان‌ولد، ۱۳۷۶، ولدنامه: مثنوی ولدی، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما.

— شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۶۰، گزیده غزلیات شمس، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.

— مینوی، مجتبی، ۱۳۸۱، «لزوم اهتمام در چاپ کردن کتاب مولانا به طریق تصحیح انتقادی»، آینه میراث،

شماره ۱.

— کار، فریدون، ۱۳۶۹، غزلیات شورانگیز شمس تبریزی، تهران، فروغی.

— مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۵، کتاب فیه ما فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نگاه.

— شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۹۱، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.

— افلاکی، احمد، ۱۳۶۲، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، تهران، دنیای کتاب.

— زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۰، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، علمی.

— ستاری، جلال، ۱۳۸۴، عشق‌نوازی‌های مولانا، تهران، مرکز.

— صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، ۱۳۸۷، خط سوم، تهران، عطایی.

— موحد، محمدعلی، ۱۳۷۵، شمس تبریزی، تهران، طرح نو.

— اُشو، بی‌تا، مافیای روح: کشیشان و سیاستگران، ترجمه محسن خاتمی، بی‌جا، بی‌نا.

سعدی نابغه‌ای سطحی‌نگر

بنی آدم اعضای یکدیگرند
 که در آفرینش ز یک گوهرند
 چو عضوی ب درد آورد روزگار
 دگر عضوها را نماند قرار
 تو کز محنت دیگران بی غمی
 نشاید که نامت نهند آدمی
 (سعدی، ۱۳۸۵: ۳۱)

بسیاری از ادیبان از جمله محمدعلی فروغی در مصرع اول شعر فوق چنان که گذشت، «یکدیگرند» را بر «یک‌پیکرند» ترجیح داده و آن را ضبطی مشهورتر می‌دانند. هرچند برخی نیز واژه «یک‌پیکرند» را از نظر لفظ و معنی مناسب‌تر خوانده‌اند (سعدی، ۱۳۷۶: ۷۹).

سعدی تحصیلات مقدماتی را در شیراز انجام داد و مقارن هجوم مغول به ایران و هنگامی که فارس دچار آشوب و هرج و مرج گردید، این شهر را ترک کرد و در سنّ تقریباً بیست‌سالگی به قصد تحصیل وارد مدرسه نظامیه‌ی بغداد شد. از مدرسه نظامیه کمک‌خرج می‌گرفت و در آن مدّت زبان عربی را در سطح عالی فراگرفت و به آموختن علوم رایج زمانش پرداخت (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۵-۱۶-۲۲).

مشفردالدین، مصلح‌الدین، متخلص به سعدی (همان: ۱۷) پس از سی سال دوری از وطن و مسافرت‌های متعدّدی که به بلاد عرب داشت، سرانجام در سنّ پنجاه‌سالگی از شام به شیراز بازگشت و در سال ۶۵۵ هجری به تصنیف یا اتمام مثنوی «بوستان» پرداخت و یک‌سال پس از آن، مجموعه منظوم و منثور «گلستان» را منتشر نمود (همان: ۲۴-۷۰).

سعدی که آثار و اشعار او مبتنی بر نصایح و تعالیم مختلف اخلاقی است، مثنویات، قصاید، غزلیات، رباعیات، قطعات و تکبیت‌های بسیاری سرود که حاصل آن دیوانی است که امروز با نام «کلیات سعدی» شناخته می‌شود.

تن آدمی شریف است به جان آدمیت
نه همین لباس زیباست نشان آدمیت
اگر آدمی به چشم است و دهان و گوش و بینی
چه میان نقش دیوار و میان آدمیت
اگر این درنده‌خویی ز طبیعت بمیرد
همه عمر زنده باشی به روان آدمیت
رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند
بنگر که تا چه حدّ است مکان آدمیت
نه بیان فضل کردم که نصیحت تو گفتم
هم از آدمی شنیدیم بیان آدمیت
(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۱۸-۶۱۹)

سعدی فردی سنی‌مذهب و از خاندانی شافعی است که همه تبار او از عالمان دین بودند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۵). او که در باب هفتم از بوستان می‌آورد: «دگر دستها تا به مرفق بشوی (سعدی، ۱۳۸۵: ۲۶۱)»، در مدح خلفای بعد از پیامبر اسلام و تأیید شفاعت می‌گوید:

ای یار غار سید و صدیق نامور
مجموعه فضایل و گنجینه صفا
دیگر عمر که لایق پیغمبری بُدی
گر خواجه رسل نبُدی ختم انبیا
دیگر جمال سیرت عثمان که بر نکرد
در پیش‌روی دشمن قاتل سر از حیا
کس را چه زور و زهره که وصف علی کند
جبار در مناقب او گفته هل اتی
فردا که هر کسی به شفيعی زنند دست
ماییم و دست و دامن معصوم مرتضی
(همان: ۹۴۲)

و در ادامه به ستایش از مستعصم، آخرین خلیفه عباسی پرداخته و در وصف او می‌نویسد:

آسمان را حق بود گر خون بگرید بر زمین
بر زوال ملک مستعصم امیرالمؤمنین
خون فرزندان عمّ مصطفی شد ریخته
هم بر آن خاکی که سلطانان نهادندی جبین
(همان: ۹۸۳-۹۸۴)

علی دشتی بر آن باور است که سعدی با آن که مردی انسان‌دوست، موعظه‌گر، عزیزالنفس، قانع و غیرچاپلوس بوده و در ابیات بی‌شماری به نصیحت سلاطین پرداخته است، بدون تردید به مدح امرا و پادشاهان و حتی ستمگران نیز مبادرت ورزیده است (دشتی، ۱۳۵۶: ۳۱۲-۳۲۳). سعدی هم بر قتل مستعصم گریه می‌کند و هم قاتل وی [هولاکو] را می‌ستاید (همان: ۱۷۴). او انسانی متعصب، در زاویه با مخالفان و دینداری سطحی‌نگر است (همان: ۳۶۱).

همیشه باد خصومت جهود و ترسا را
که مرگ هر دو طرف تهنیت بود ما را

(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۴۹)

این شاعر شیرین‌سخن و مدّاح شیرازی در مدح خداوند و پیامبر اسلام در دیباجه گلستان می‌نویسد: مَنّت خدای را عزّوجلّ که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هر نفسی که فرو می‌رود مُمِدّ حیات است و چون برمی‌آید مُفَرّج ذات.

از دست و زبان که برآید
کز عهده شکرش بدرآید

در خبر است از سرور کاینات و مفخّر موجودات و رحمت عالمیان و صفوت آدمیان و تتمّه دور زمان محمد مصطفی صلی‌الله‌علیه و سلّم.

بَلَّغَ الْعُلَى بِكَمَالِهِ كَشَفَ الدُّجَى بِجَمَالِهِ
حَسُنْتَ جَمِيعُ خِصَالِهِ صَلَّوْا عَلَيْهِ وَآلِهِ

(همان: ۳-۴)

و در ستایش خود و ابوبکر بن سعد بن زنگی می‌آورد: ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده است و صیت سخنش که در بسیط زمین رفته و قَصَبَ الْجَبِيبِ حدیثش که همچون شکر می‌خورند و رقعۀ منشآتش که چون کاغذ زر می‌برند، بر کمال فضل و بلاغت او حمل نتوان کرد، بلکه خداوند جهان و قطب دایره زمان

و قائم مقام سلیمان و ناصر اهل ایمان اتابک اعظم، مظفرالدینا والدین، ابوبکر بن سعد بن زنگی ضل الله تعالی فی ارضه رب ارض عنه و ارضه به عین عنایت نظر کرده است و تحسین بلیغ فرموده و ارادت صادق نموده، لاجرم کافه انام از خواص و عوام به محبت او گراییده‌اند که «الناس علی دین ملوکهم» (همان: ۵-۶).

هر کس به زمان خویشتن بود من سعدی آخرالزمانم

(همان: ۷۹۷)

علی دشتی در کتاب «قلمرو سعدی» ضمن اشکالات و نقدهای متعددی که به سعدی دارد، آثار او به خصوص گلستان را واحدی بی مانند و بوستان را شاهکاری عظیم و به تنهایی برابر با شاهنامه و حتی از نظر کیفیت ادبی برتر از آن می خواند (دشتی، ۱۳۵۶: ۲۷۵-۲۷۷).

بزرگش نخوانند اهل خرد که نام بزرگان به زشتی برد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۳)

دشتی، فیلسوف و عارف خطاب کردن سعدی را نادرست دانسته و معتقد است که سعدی شاعری اشعری مسلک (دشتی، ۱۳۵۶: ۳۷۰-۳۸۵) و فردی کاملاً جبرگرا است که با تاسی و اقتدا به قضاوقدر، هرگونه تلاشی را فاقد اختیار می شمرد (همان: ۲۵۹).

جهد رزق ار کنی و گر کنی برساند خدای عزوجل

ور روی در دهان شیر و پلنگ نخورندت مگر به روز اجل

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۹۰)

پیدا بود که بنده به کوشش کجا رسد بالای هر سری قلمی رفته از قضا

کس را به خیر و طاعت خویش اعتماد نیست آن بی بصر بود که کند تکیه بر عصا

تا روز اَوَّلَت چه نبشته ست بر جبین زیرا که در ازل سُعدایند و اشقیای

(همان: ۹۴۳)

علی دشتی برخی از آموزه‌های سعدی مانند حکایت شاهدبازی و افتخار او به این کار را عملی غیراخلاقی دانسته و آن را مخالف اخلاق کریمه و حتی مباین راه و رسم انسانیت می‌شمرد (دشتی، ۱۳۵۶: ۲۴۹).

نام سعدی همه‌جا رفت به شاهدبازی وین نه عیب است که در ملت ما تحسینی ست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۰۶)

در عنفوان جوانی چنان‌که افتد و دانی با شاهی سَری و سِرّی داشتیم، به حکم آنکه حلقی داشت طیب الادا و خَلقی کالبدِ ادا. اتفاقاً به خلاف طبع از وی حرکتی بدیدم که نپسندیدم. دامن از او درکشیدم. سفر کرد و پریشانی او در من اثر. اما به شکر مَنّت باری پس از مدّتی باز آمد. آن حَلق داوودی متغیّر شده و جمال یوسفی به زیان آمده و بر سیب زَنخدانش چون گردی نشسته و رونق بازار حُسنش شکسته. متوقع که در کنارش گیرم، کناره گرفتم و گفتم:

آن روز که خطّ شاهدت بود صاحب‌نظر از نظر براندی

تازه بهارا و رقت زرد شد دیگ مَنّه کاتش ما سرد شد

پیش کسی رو که طلبکار توست ناز بر آن کن که خریدار توست

(همان: ۲۰۳-۲۰۴)

چنان‌که احمد کسروی نیز در کتاب «در پیرامون ادبیات» به سعدی تاخته و می‌نویسد: سعدی خودش می‌گوید که به شاهدپسری عشق می‌ورزیده و سَری و سِرّی می‌داشته سپس از او رنجیده شده و دامن درکشیده. آن پسر سفر کرده که عاشقان دیگری پیدا کند. سعدی پشیمان و پریشان گردیده، پس از زمانی آن پسر بازگشته

و چون موی به رویش دمیده بود سعدی به او رو نداده و زبان به ریشخندها بازکرده (کسروی، بی تا: ۷۰).

ای پسر دلربا وی قمر دلپذیر از همه باشد گریز وز تو نباشد گزیر

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۴۱)

این نمونه‌ای از عشق سعدی است. این شیوه او می‌بوده که به جای دختران دلربا و زنان خوش‌رو نامردانه با پسران عشق ورزد و نازشان کشد تا به دامشان اندازد. پس چه بی‌شرمست کسی که بگوید عشق سعدی بازیچه هوی و هوس نیست. عشق پاک و عشق از مخلوق به خالق است... ای کاش یک مغولی سعدی را کشته بودی که آوازش بریده شدی و این همه سخنان ناپاک از خود به یادگار نگزاردی (کسروی، بی تا: ۷۰-۷۱).

سعدی همچنین در سراسر دیوان خود به نکوهش زنان پرداخته و می‌نویسد: مشورت با زنان تباه است. مرد بی‌مروت، زن است (سعدی، ۱۳۸۵: ۲۸۴-۲۹۲). آورده‌اند که سپاه دشمن بسیار بود و اینان اندک. پسر نعره زد و گفت ای مردان بکوشید یا جامه زنان بپوشید (همان: ۲۱).

تورا شرم ناید ز مردی خویش که باشد زنان را قبول از تو بیش

(همان: ۴۹۹)

چو زن راه بازار گیرد بزن
وگر نه تو در خانه بنشین چو زن

چو در روی بیگانه خندید زن
دگر مرد گولافِ مردی مزین

به بیگانگان چشم زن کور باد
چو بیرون شد از خانه در گور باد

زنِ خوبِ خوش طبع، رنج است و بار
رها کن زنِ زشتِ ناسازگار

چه نغز آمد این یک‌سخن زان دو تن
که بودند سرگشته از دستِ زن

یکی گفت کس را زن بد مباد
دگر گفت زن در جهان خود مباد

زن نوکن ای دوست هر نوبهار
که تقویم پاری نیاید به کار
کسی را که بینی گرفتار زن
مکن سعدیا طعنه بر وی مزین
تو هم جور بینی و بارش کشی
اگر یک سحر در کنارش کشی
(همان: ۴۶۵-۴۶۶)

و اما گذشته از نقدهای مطرح شده به این گونه تفکرات سعدی، دکتر جواد حدیدی در کتابی با عنوان «از سعدی تا آراگون» اذعان می‌کند که ولتر از سعدی به عنوان حکیمی خوشبخت و فارغ از غم دنیا و دوستدار علم و ادب یاد کرده است و انتقادهای خود در کتاب **صادق یا سرنوشت** را از زبان این شاعر نامدار ایرانی مطرح نموده و این کتاب خود را با نام مستعار سعدی به چاپ رسانده است (حدیدی، ۱۳۷۳: ۱۵۱ الی ۱۵۳).

اندیشه‌های سعدی نه تنها شاعران و نویسندگان فرانسوی را تحت تأثیر قرارداد که سیاستمداران را نیز به او علاقه‌مند کرد. به شکلی که سعدی کارنو، رئیس‌جمهور فرانسه، در سال ۱۸۸۷ دلیل نامیده شدن خود به سعدی را عشق پدر بزرگش، لازار کارنو، به سعدی و آنچه در گلستان او در سیرت پادشاهان آمده است، می‌داند (همان: ۳۰۳-۳۰۴).

گلی خوشبوی در حمام روزی
رسید از دست محبوبی به دستم
بدو گفتم که مُشکی یا عبیری
که از بوی دلاویز تو مستم
بگفتا من گلی ناچیز بودم
ولیکن مدتی با گل نشستم
کمال همنشین در من اثر کرد
وگر نه من همان خاکم که هستم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۶)

چنان‌که ابن بطوطه مراکشی نیز پس از ذکر سفری که به چین داشته است، از رسیدن زبان فارسی به این

کشور سخن گفته و اذعان می‌کند که امیرزاده چین آوازهای فارسی را خیلی دوست داشت و مطربان شعری به فارسی [از سعدی] می‌خواندند، چندبار به فرمان امیرزاده آن شعر را تکرار کردند و من از دهانشان فراگرفتم و آن آهنگ عجیبی داشت و چنین بود:

تا دل به محنت داده‌ام
چون در نماز استاده‌ام
در بحر فکر افتاده‌ام
گویی به محراب اندری
(ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲/ ۳۰۵-۴۳۲)

سعدی در «رساله نصیحة الملوك» می‌آورد: وقتی که حادثه‌ای موجب تشویش خاطر بود طریق آن است که شبانگاه که خلق آرام گیرند استعانت به درگاه خدای تعالی برد، و دعا و زاری کند، و نصرت و ظفر طلبد. پس آنگاه به خدمت زهاد و عبّاد قیام نماید و همّت خواهد، و خاطر به همّت ایشان مصروف دارد. پس به زیارت بقاع شریف رود و از روان ایشان مدد جوید، پس آنگه نذر و خیرات کند (سعدی، ۱۳۸۵: ۱۱۶۰-۱۱۷۶).

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح
تا دل مرده مگر زنده کنی کاین دم از اوست
به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی‌ست
به ارادت ببرم درد که درمان هم از اوست
غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد
ساقیا باده بده شادی آن کاین غم از اوست
(همان: ۵۷۷)

و در بوستان به تمجید و ستایش از «رقص و سماع» می‌پردازد:

جهان پُر سماع است و مستی و شور
ولیکن چه بیند در آینه کور؟
نبینی شتر بر نوای عرب
که چونش به رقص اندر آرد طَرَب؟

شتر را چو شور طرب در سر است اگر آدمی را نباشد خر است

(همان: ۳۹۶)

مشرف‌الدین سعدی شیرازی که معتقد است: ده درویش در گلیمی بخشند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجند (همان: ۲۱)، ارزش دوستی و رفاقت را به زیبایی به تصویر کشیده و می‌نویسد:

گر برود جان ما در طلب وصل دوست حیف نباشد که دوست، دوست‌تر از جان ماست
دنیا خوش است و مال عزیز است و تن شریف لیکن رفیق بر همه چیز مقدم است

(همان: ۵۴۹-۵۶۶)

البته در ادامه از دوستان و آشنایان ناجور و نامتناسب نیز به روزگار شکایت می‌کند:

هرگز وجود حاضر غایب شنیده‌ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است
به تو حاصلی ندارد غم روزگار گفتن که شبی نخفته باشی به درازنای سالی

(همان: ۵۵۸-۸۹۷)

و در نهایت، سعدی در قسمت هجویات و هزلیات از کلیات اشعار خود که در دهه هشتاد شمسی از سوی انتشارات «زوار» به چاپ رسیده است، می‌آورد: برخی از مردم شهرها مرا به نوشتن کتابی در هزل به راه سوزنی شاعر اجبار کردند. من درخواست آن‌ها را نپذیرفتم، پس آن‌ها مرا به قتل تهدید کردند و من به ناچار ابیاتی را در این زمینه نوشتم و هر آینه به‌سوی خداوند بلند مرتبه استغفار می‌کنم (سعدی، ۱۳۸۵: ذیل «مقدمه خیثات و مجالس الهزل»، ۹۷۳).

اما این سخن سعدی را به سادگی نمی‌توان پذیرفت؛ چراکه شاعران و عارفانی چون مولوی نیز در اشعار خود از هزل بهره برده‌اند و سعدی هم در گلستان از این‌گونه شعرها سروده است. به‌علاوه این‌که او در ادامه

مقدمه خبیثات و مجالس الهزل می نویسد: این فصلی است بر راه هزل که صاحبان فضل هیچ‌گاه آن را عیب نمی‌شمردند چراکه هزل در کلام مانند نمک در طعام است. الهزلُ فی الکلام کالمِلح فی الطعام (همان: ۹۷۳).

ترا من دوست می‌دارم که یکشب
در آغوش کشم تا نیمروزی

مراد از عاشق و معشوقی اینست
وگر نه مادری دارم چو یوزی

همان‌طور که گذشت، عشق از دیدگاه سعدی به معنی سکس است (همان: ۹۸۳). چنان‌که در پاره‌ای دیگر از هزلیات مختصر خود، خردمندان را به استمناء دعوت می‌کند (همان: ۹۹۵)!

ای خواجه اگر باخرد و تمکینی
جز جلق زدن کار دیگر نگزینی

سعدی همچنین جماع با امردان را از سکس با زنان خوش‌تر شمرده و خود را غلام پسرانی می‌خواند که حرفه آنان سرین دادن و خرزه خوردن است؛ چراکه این حرفه زیرکان و طریقه خردمندان است (همان: ۹۹۳)!

کان کونی اختیار زیرکان عالمست
مذهبی بس بانوا و حرفه‌ای بس مُعظمست

منابع:

— سعدی، مصلح‌الدین، ۱۳۸۵، کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، هرمس.

— سعدی، مصلح‌الدین، ۱۳۸۵، کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، زوار.

— سعدی، مصلح‌الدین، ۱۳۷۶، گلستان سعدی، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران، صفی‌علیشاه.

— زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، حدیث خوش سعدی، تهران، سخن.

— دشتی، علی، ۱۳۵۶، قلمرو سعدی، تهران، امیرکبیر.

— کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون ادبیات، بی‌جا، بی‌نا.

— حدیدی، جواد، ۱۳۷۳، از سعدی تا آراگون، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

— ابن بطوطه، ۱۳۷۶، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، آگاه.

حافظ آفریدگار معانی

گل در بر و می در کف و معشوقه به کام است
 سلطان جهانم به چنین روز غلام است
 گو شمع میارید در این جمع که امشب
 در مجلس ما ماورخ دوست تمام است
 در مذهب ما باده حلال است ولیکن
 بی روی تو ای سرو گل اندام حرام است
 (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۲۳)

ما هنوز خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی را چنان‌که شاید و باید نمی‌شناسیم و اطلاع ما درباره جزئیات و گاهی کلیات زندگی و احوال او بسیار اندک و ناقص است حتی درست نمی‌دانیم در چه سالی به دنیا آمده و در چندسالگی وفات (در حدود ۷۹۲ هجری) کرده است (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۲۲).

احمد شاملو در مقدمه کتاب «حافظ شیراز» می‌نویسد: حافظ راز عجیبی است! به‌راستی کیست این قلندر یک‌لاقبای کفرگو که در تاریک‌ترین ادوار سلطه ریاکاران زهدفروش، یک‌تنه وعده رستاخیز را انکار می‌کند، خدا را عشق و شیطان را عقل می‌خواند؟ به‌راستی کیست این مرد عجیب که، با این همه، حتی در خانه قشری‌ترین مردم این دیار نیز کتابش را با قرآن و مثنوی در یک طاقچه می‌نهند، بی‌طهارت دست به سویش نمی‌برند و چون به دست گرفتند همچون کتاب آسمانی می‌بوسند و به پیشانی می‌گذارند، سروش غیث می‌دانند و سرنوشت اعمال و افعال خود را با اعتماد تمام بدو می‌سپارند؟ کیست این کافر که چنین به حرمت در صف پیغمبران و اولیاءالله‌اش می‌نشانند (شاملو، ۱۳۵۴: ۲۵-۲۶)؟

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
 ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم
 (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۹۹/ در چاپ قزوینی و خانلری «من چرا ملک - باغ جهان را به جوی نفروشم» آمده است)

احمد شاملو در این اثر جنجالی خود جای بسیاری از مصرع‌های دیوان حافظ را تغییر داد و تصحیحی جدید و تا حدودی ذوقی از اشعار او به یادگار گذاشت و با نوشتن مقدمه‌ای صریح و بی‌پروا - که طی چاپ

اول و دوم آن در ۱۳۵۴ توسط نشر مروارید به طبع رسید و در چاپ‌های بعدی گویی اجازه انتشار نیافت -
نقد‌های بسیاری را به جان خرید.

تا جایی که هوشنگ ابتهاج اذعان می‌کند که احمد شاملو نه وسیع علمی تصحیح حافظ را داشت و نه به هیچ اصلی پایبند بود... بدون اینکه نسخه‌ای داشته باشد شعر حافظ را عوض کرده است (عظیمی و طَیّه، ۱۳۹۱: ۲/۹۱۹)! شاهرخ مسکوب نیز تصحیح شاملو از دیوان حافظ را خیلی مزخرف خواند (مسکوب، ۱۳۷۹: ۱/۳۱۷). و بهاء‌الدین خرّمشاهی هم او را پهلوان پنبه‌ای شمرد که جرأت کرده است با کمترین اطلاع از چون و چندی شیوه علمی نقد و تصحیح متون، دیوان حافظ را بر مبنای چند نسخه مندرس و جدید و بی‌اعتبار چاپی روایت کند (خرّمشاهی، ۱۳۷۷: ۳۹۲-۳۹۳).

شاملو معتقد است که آنچه به نام دیوان حافظ در اختیار ما است همه سروده‌های حافظ نیست. آنچه مسلّم است این است که مهم‌ترین و به اصطلاح خطرناک‌ترین آثار او از یک‌سو و آخرین سروده‌هایش از سوی دیگر، به قطع از میان رفته است (شاملو، ۱۳۵۴: ۴۹). و به احتمال بسیار راز موفقیت کاملاً استثنایی حافظ که معاد را انکار می‌کند و با این همه، محبوب و قبول عام در جامعه‌ی تا بدین پایه قشری است، در فلسفه خوشباشی او نهفته است (همان: ۴۱-۴۲).

هنگام تنگدستی در عیش و کوش و مستی کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را
(حافظ، ۱۳۸۱: ۷۰)

سایه به مانند شاملو بر آن باور است که حافظ معاد را قبول نداشته و نباید او را به یک آخوند تبدیل کرد (عظیمی و طَیّه، ۱۳۹۱: ۱/۱۴۶). و علی‌دشتی هم معتقد است که حافظ در وجود معاد تردید دارد و موضوع معاد به مانند سایر رازهای هستی برای وی لاینحل مانده است و بهتر می‌داند که خود را در حلّ این معماها

خسته نکند (دشتی، ۱۳۸۰: ۲۵۳).

چمن حکایت اردیبهشت می‌گوید نه عاقل است که نسیه خرید و نقد بهشت

(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۷۹)

به هست و نیست مرنجان ضمیر و خوش می‌باش که نیستی است سرانجام هر کمال که هست

(همان: ۱۱۲)

احمد شاملو در جلد اول از کتاب «سندباد در سفر مرگ» می‌گوید: اوایل مایاکوفسکی و بعد الوار و لورکا برای من مطرح بودند. وقتی این‌ها به کلی فراموش شدن، حافظ جانشین همه‌ی این‌ها شد (شاملو، ۱۳۹۶: ۱۹). حافظ اولین و بزرگ‌ترین شاعرِ آته‌ایست دنیا (همان: ۱۵۹)، شاعرترین شاعران جهان و شگفت‌انگیزترین نمونه‌ی خلاقیتِ ذهنِ آدمی است (همان: ۲۳۱). حافظ شاید هنوز هزارسال زود باشد که بشناسنش (همان: ۱۴).

چنان‌که هاشم رضی هم در پیوست بخش پنجم از کتاب «آینده یک پندار» بنیان ادبیات و تصوّف و عرفان ایران را مسئله و وحدت وجود می‌خواند و معتقد است که اساساً وحدت وجود و الحاد و بی‌خدایی جز بر یک نهج و هدف نیستند؛ منتها یکی با تمام قوا به ستیز علنی می‌پردازد و دیگری با توجه به نفوذ و موقعیت، زمان خود را می‌آزاید و در پناه فلسفه محافظه‌کارانه حافظ تراوش می‌کند (فروید، ۱۳۴۰: ۲۸۵).

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

گفت آن یار کز او گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۷۲)

تذکره‌نویسان گفته‌اند مادرِ حافظ از اهل کازرون بود و پدرش از اصفهان یا جای دیگر به فارس آمده بود. به‌جز یک‌دو سفر کوتاه، همه عمر در زادگاهش شیراز بماند و دیگر سفر نکرد (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۲۷۳).

دیوانش هم بنابر مشهور بعد از وفات شاعر جمع شده است و گویا یکی از یارانش - شاید محمد گلندام - جامع آن بوده است. در این دیوان هم قصاید و قطعات هست، هم رباعیات و مثنویات. اما بیشتر آن غزلیاتست (همان: ۲۷۸).

حافظ در اوایل جوانی قرآن را با قرائت‌های گونه‌گون متداول آن آموخته بود و ظاهراً تخلص او نیز از همین معنی بود (همان: ۲۷۴). از صوفیه و طامات آن‌ها بیزار بود و حتی در حق شاه‌نعمت‌الله ولی، صوفی نامدار عصر طعنه‌ها داشت. اما اگر ریاکاری و خودنمایی صوفیه را نپسندید، افکار و تعالیم آن‌ها را دلپذیر یافت. عرفانی که در کلام او انعکاس دارد از همین جاست (همان: ۲۷۵).

صوفی پیاله پیم، زاهد قرابه پر کن
ای کوتاه آستینان تا کی درازدستی؟
(حافظ، ۱۳۸۱: ۶۰۵)

آنان که خاک را به هنر کیمیا کنند
آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند
دردم نهفته به ز طبیبان مدعی
باشد که از خزانه غیش دوا کنند
(همان: ۳۴۵)

اندیشه و احساس حافظ درخور شعر عصر ما و شعر هر عصر است. مثل یک فیلسوف ارزش عقل و علم را به میزان نقد می‌سنجد (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۲۸۳). دنیای او مثل دنیای خیام است: بی‌ثبات و دائم درحال ویرانی (همان: ۲۸۱). ولی معتقد است وقتی انسان در مقابل تقدیر چاره‌ی جز تسلیم و رضا ندارد، چرا از سرنوشت خود بنالد. شرط عقل آنست که در چنین حالی انسان هرچه در پیمانه‌اش ریخته‌اند بگیرد و سر بکشد و آن را عین الطاف بشمرد (همان: ۲۸۲).

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن
که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۳۲)

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده است

(همان: ۹۰)

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در مقاله‌ای با عنوان «چند نکته در شعر حافظ» به مفهوم می و شراب در اشعار حافظ پرداخته و به نقل از مقدمه دیوان خماری سبک نیشابوری که یکی از شاعران نزدیک به عصر حافظ است، او را ستایشگر شراب خوراکی معرفی می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۷-۸).

ز حافظ بین چو گل صدگونه خرده که بر کاساً دهاقاً وقف کرده

محمدعلی جمالزاده از رغبت شدید حافظ به شراب می‌گوید (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۱۳۴). دکتر زرین کوب نیز در کتاب «با کاروان حله» متذکر می‌شود: حافظ برای فراموشی، برای رهایی، برای فروستن درد و اندوه بی‌پایان و برای آسودگی همچون ابونواس و خیام به شراب روی می‌آورد (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۲۷۵-۲۸۲). و علی دشتی اذعان می‌کند که بدون تردید حافظ ملحد نیست ولی در قوه ادراک او دیانت به غیر آن صورتی که در ذهن عامه نقش گرفته است صورت می‌گیرد. با آن که می و باده در اشعار وی معانی گوناگونی دارد، نمی‌توان او را باده‌نوش نخواند و کسانی که باده‌نوشی حافظ را منکرند در این باره توجیهاتی می‌کنند که احیاناً مضحک و در هر صورت مخالف ذوق سلیم و واقع‌بینی است (دشتی، ۱۳۸۰: ۶۷ الی ۷۰).

در حلقه گل و مل خوش خواند دوش بلبل هات الصبوح هتوا یا ایها السکارا
آن تلخ‌وش که صوفی ام الخبائش خواند آشهی لنا و احلی من قبله العذرا

(حافظ، ۱۳۸۱: ۷۰)

با آن که بسیاری مانند حافظ پژوه معروف، بهاء‌الدین خرمشاهی، از حافظ عارفی کاملاً دیندار ساخته‌اند (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۹۱)، برخی نیز از جمله علی دشتی، عبدالحسین زرین کوب و محمدعلی جمالزاده

سعی در ترسیم چهره‌ای منصفانه از این شاعر اندیشمند داشته‌اند.

جمالزاده در کتاب «آشنایی با حافظ» به صراحت اشعار حافظ از عشق به شیرین‌پسران اشاره می‌کند (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۶۷). چنان‌که دکتر سیروس شمیسا نیز معتقد است که بی‌شک معشوق غزلیات حافظ هم مانند دیگر شاعران قدیم، مذکر است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۶۵).

صبا زآن لولی شنگول سرمست
چه داری آگهی؟ چون است حالش؟
مکن بیدار از این خوابم خدا را
که دارم عشرتی خوش با خیالش
گر آن شیرین‌پسر خونم بریزد
دلا چون شیر مادر کن حلالش
(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۰۴)

حال با توجه به آنچه گذشت، برخی حافظ را شاهدبازی همجنس‌گرا معرفی می‌کنند و بعضی چون دکتر زرین‌کوب در همجنس‌گرا بودن حافظ تردید کرده و متذکر می‌شود که ذکر نام شیرین‌پسر در دیوان حافظ را نمی‌توان نشانی حتمی در اثبات همجنس‌گرایی او دانست. چراکه از قرن‌ها قبل از حافظ اقتضای سنت ادبی در شعر فارسی به گونه‌ای بوده است که شعر عاشقانه حاکی از عشق میان دو مرد باشد و ممکن است که حافظ بیشتر همین سنت شاعرانه را منعکس کرده باشد (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱۸۰).

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
بندۀ طلعت آن باش که آنی دارد
در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز
هرکسی برحسب فهم گمانی دارد
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۸۴)

با آن‌که بسیاری از شاعران و نویسندگان جهان معتقد به اصالت صورت بوده و بر آن باورند که اساساً چیز مستقلی به نام محتوا وجود ندارد، برخی نیز مانند خواجه حافظ که گفته است: «چون جمع شد معانی، گوی

بیان توان زد»، معتقد به اصالت معنی می‌باشند. لذا اشعار حافظ در عین زیبایی صورت، از محتوای قابل تأملی برخوردار است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۷۳ الی ۷۶).

مُردم ز انتظار و در این پرده راه نیست یا هست و پرده‌دار نشانم نمی‌دهد
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۰۲)

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست
(همان: ۱۶۷)

بگیر طُرّه مه‌طلعتی و قصّه مخوان که سعد و نحس ز تأثیر زُهره و زُحل است
(همان: ۱۳۶)

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
(همان: ۷۳)

حافظ که گویی برخلاف بسیاری از شاعران نامدار ایرانی به نکوهش زنان نپرداخته است، ظاهراً دوستدار عقل و آزاداندیشی بوده است. هرچند در عین حال معتقد است که عقل محدودیت داشته و توان رسیدن به هر جایگاهی را ندارد.

عاقلان نقطهٔ پرگار وجودند، ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۳۹)

با مدّعی مگویند اسرار عشق و مستی تا بی‌خبر بمیرد در رنج خودپرستی
(همان: ۶۰۵)

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر
یادگاری که در این گنبد دَوّار بماند
(همان: ۳۳۰)

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق
ثبت است بر جریده عالم دوام ما
(همان: ۷۱)

حافظ که گویی در دیوان خویش نامی از پیامبر اسلام نبرده است، به مدح برخی از افراد پرداخته است. چنان که جمالزاده می نویسد: به حکم آن که این شکم بی هنر صبر ندارد و با همه استغنائی طبع که گاهی مقام او را به حدّ اعلا می رساند، باز از پاره ای مدّاحی ها خودداری نمی تواند و به حکم این که «الانسان لفی خسر» به ضرورت خود را حتی چاکر و بنده و غلام می خواند و طلب روزی و وظیفه می کند (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۱۵۹).

محلّ نور تجلّی است رای انور شاه
چو قُرب او طلبی در صفای نیت کوش
(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۰۷)

دارای جهان نصرت دین خسرو کامل
یحیی بن مظفّر مَلِکِ عَالَمِ عادل
(همان: ۴۴۳)

حافظ گاهی شیراز را می ستاید و از مردم صاحب کمالش دم می زند و گاهی کاملاً از این شهر نفرت دارد
(جمالزاده، ۱۳۷۹: ۲۲).

به شیراز آی و فیض روح قدسی
بخواه از مردم صاحب کمالش
(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۰۴)

آب و هوای پارس عجب سفته پرور است
کو همرهی که خیمه از این خاک برکنم؟
(همان: ۴۶۶)

در محیط ششصد سال قبل ایران، هم جنگ هفتاد و دو ملت را افسانه می‌داند و هم با کمال جرئت و با تمسک به عقل و یگانه قاضی و هادی قرار دادن آن، احتمال خطا در قلم صنع می‌دهد و آن را کامل و عاری از نقص فرض نمی‌کند (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۱۶۴).

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۴۱)

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

(همان: ۲۸۷)

گاهی منکر جبر است و در سایر اوقات سخت قدری است (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۶۵). و جبر و سرنوشت را امری غیر قابل انکار می‌شمرد که هرگونه اختیاری را از انسان سلب می‌کند (دشتی، ۱۳۸۰: ۳۰۲).

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرح نو دراندازیم

(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۶۰)

چگونه شاد شود اندرون غمگینم؟ به اختیار، که از اختیار بیرون است

(همان: ۱۵۳)

جام می و خون دل هر یک به کسی دادند در دایره قسمت، اوضاع چنین باشد

(همان: ۳۰۱)

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است

(همان: ۱۰۷)

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را

(همان: ۷۰)

حافظ مأیوس است و رنج می‌کشد، اما امید خود را از دست نمی‌دهد. او ما را به صبر سفارش کرده و پایان یافتن غم و رسیدن به شادی و کامروایی را مژده می‌دهد.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود زنهار از این بیابان، وین راه بی‌نهایت

(همان: ۱۵۴)

ای دل اندر بند زلفش از پریشانی منال مرغ زیرک چون به دام افتد تحمّل بایدش

(همان: ۳۹۷)

یوسف گم‌گشته بازآید به کنعان غم مخور کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور

این دل غمدیده حالش به شود، دل بد مکن وین سر شوریده بازآید به سامان غم مخور

دور گردون گر دو روزی بر مراد ما نگشت دائماً یکسان نماند حال دوران، غم مخور

(همان: ۳۷۲)

دوش وقت سحر از غصّه نجاتم دادند وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

این همه شاهد و شکر کز نی کلکم ریزد اجر صبریست کز آن شاخ نباتم دادند

(همان: ۲۴۰)

او به نقد واعظان و تجربه‌های ناموفقِ مجدّد پرداخته و انسان‌های کوچک و خام را از درافتادن با بزرگان و اندیشمندان برحذر می‌دارد.

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

(همان: ۳۲۹)

هرچند آزمودم از وی نبود سودم مَن جَرَبَ الْمُجَرَّبَ حَلَّتْ بِهِ النَّدَامَةُ

(همان: ۵۷۱)

ای مگس عرصهٔ سیمرخ نه جولانگهٔ توست عَرَضَ خُود می‌بری و زحمت ما می‌داری

(همان: ۶۰۳)

و در نهایت همه‌چیز را بیهوده و بی‌اساس نشان می‌دهد (دشتی، ۱۳۸۰: ۲۶۰).

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار مَن این نکته کرده‌ام تحقیق

(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۳۳)

مصطفی فرزانه در قسمت اول از کتاب «آشنایی با صادق هدایت» می‌نویسد: هدایت دل‌بسته به خیام و حافظ بود و می‌گفت: مَن از شعر به معنی قافیه‌پردازی سر در نمی‌آورم. اما حافظ استثناء است. دست‌کمی از شکسپیر ندارد (فرزانه، ۱۹۸۸: ۲۸۲). آندره ژید هم از حافظ و شیراز به نیکی یاد می‌کند (ژید، ۱۳۳۴: ۱۶۶). و فریدریش نیچه در کتاب «تبارشناسی اخلاق» می‌آورد: آدمی‌زادگان سالم و شاداب نه تنها تعادل ناپایدارشان میان حیوان و فرشته را هرگز دلیلی برای نفی زندگی نینگاشته‌اند که باریک‌بین و روشن‌بین‌ترینشان همچون گوته و حافظ آن را انگیزختاری دیگر برای زندگی یافته‌اند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۲۷).

مقام امن و می‌بی‌غش و رفیق شفیق گرت مدام می‌سُر شود زهی توفیق

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم که کیمیای سعادت رفیق بود، رفیق

(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۳۳)

چنان‌که یوهان گوته در یکی از دفترهای دوازده‌گانه کتاب «دیوان غربی شرقی» با عنوان حافظ‌نامه به ستایش از خواجه حافظ شیرازی پرداخته و می‌نویسد: ای حافظ سخن تو همچون ابدیت بزرگ است... آرزو دارم که تنها با تو و در کنار تو باشم و از سبک غزل‌سرایی تو تقلید کنم... حافظا خود را با تو برابر نهادن جز نشان دیوانگی نیست (گوته، ۱۳۸۱: ۷۴-۷۵-۷۸).

برخی نیز مانند محمد اقبال لاهوری و احمد کسروی با عقاید حافظ به شدت به مخالفت پرداخته‌اند. به شکلی که کسروی در کتابی با نام «در پیرامون ادبیات» حافظ را از همه بدآموزان بدتر خوانده و معتقد است که این شاعر نسبت به دیگر شاعران ایرانی از یاهو‌گویی‌ها، بدی‌ها، مفت‌خواری‌ها، گزافه‌گویی‌ها، ستایشگری‌ها، چاپلوسی‌ها، بچه‌بازی‌ها و باده‌گساری‌های بیشتری برخوردار است (کسروی، بی‌تا: ۴۶).

احمد کسروی در کتاب «حافظ چه می‌گوید» هم می‌آورد: یکی از کتاب‌های سراپا زیان، دیوان حافظ است. حافظ روسیاه تنها به آن بس نکرده که عمر هدر سازد و زندگانی با بیهوده‌گویی بسر برد، یک‌رشته بدآموزی‌های زهرناک [خراباتی‌گری، جبری‌گری و صوفی‌گری] را نیز در سخنان خود گنجانیده که میلیون‌ها کسان را نیز همچون خود پوچ مغز و آلوده گرداند. اینست تا می‌توان باید به نابودی این دیوان دیوانه یاهو‌گوی چرندگو کوشید (کسروی، بی‌تا: ۵-۲۴).

اقبال لاهوری هم چنان‌که دکتر محمدحسین مشایخ فریدنی اذعان داشته است، در نخستین چاپ کتاب «اسرار خودی» از حافظ به‌عنوان عامل اهمال و بی‌اعتقادی مسلمانان آسیا یاد کرد و او را باده‌خوار و از زمره گوسفندان و امام امت بیچارگان و فقیه ملت می‌خوارگان نامید. البته ناگفته نماند که اقبال در ادامه راه گویی به سبب اعتراض مسلمان هند و نصایح پدرش آن سی و پنج بیتی را که متضمن تخطئه حافظ بود، در چاپ‌های بعدی کتاب حذف کرد (مشایخ‌فریدنی، ۱۳۵۸: ۴۸-۴۹).

و اما نکته پایانی این‌که از «دیوان حافظ» تصحیح‌های مختلف و متعددی وجود دارد که از مهم‌ترین آن می‌توان به چاپ قدسی شیرازی، محمد قزوینی، پرویز ناتل خانلری، بهاء‌الدین خرمشاهی، هوشنگ ابتهاج و سلیم نیساری اشاره نمود.

چاپ قزوینی از دیوان حافظ که از مشهورترین و معتبرترین نسخه‌ها به‌شمار می‌رود، توسط محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی بر اساس ۱۸ نسخه در سال ۱۳۲۰ و متشکل از ۴۹۵ غزل است. چاپ خانلری توسط دکتر پرویز ناتل خانلری بر اساس ۱۴ نسخه در سال ۱۳۵۹ و متشکل از ۴۸۶ غزل است. چاپ سایه توسط هوشنگ ابتهاج در سال ۱۳۷۴ بر اساس ۳۱ نسخه و متشکل از ۴۸۴ غزل است. چاپ نیساری توسط دکتر سلیم نیساری در سال ۱۳۷۷ بر اساس ۴۸ نسخه و متشکل از ۴۷۶ غزل است.

و چاپ قدسی توسط محمد حسینی قدسی شیرازی سال‌ها قبل از تصحیح قزوینی در سال ۱۲۷۶ بر اساس ۵۰ نسخه و با مجموع ۶۰۰ غزل، ۷ قصیده، ۴۵ قطعه، ۳۹ رباعی، ۶ مثنوی و یک ترجیع‌بند و یک ترکیب‌بند به چاپ رسیده است (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۶ الی ۳۲). تصحیح قدسی در عصر حاضر به کوشش دکتر حسن ذوالفقاری و ابوالفضل علی‌محمدی توسط نشر چشمه به طبع رسیده است که از محسنات این چاپ می‌توان به مقابله چهار نسخه قزوینی، خانلری، سایه و نیساری با نسخه قدسی و ذکر اختلافات موجود در آن و همچنین دو فهرست الفبایی مطلع و قافیه، کشف‌الابیات، فرهنگ لغات، توضیح برخی از ابیات مشکل و اعراب‌گذاری پاره‌ای از واژگان و کلمات عربی اشاره کرد.

منابع:

— حافظ، شمس‌الدین، ۱۳۸۱، دیوان حافظ، به تصحیح محمد قدسی، به کوشش حسن ذوالفقاری و ابوالفضل علی‌محمدی، تهران، چشمه.

- _ جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۷۹، آشنایی با حافظ، تهران، سخن.
- _ شاملو، احمد، ۱۳۵۴، حافظ شیراز، تهران، مروارید.
- _ عظیمی، میلاد و طَیّه، عاطفه، ۱۳۹۱، پیر پرریان اندیش: در صحبت سایه، تهران، سخن.
- _ مسکوب، شاهرخ، ۱۳۷۹، روزها در راه، پاریس، خاوران.
- _ خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۷، فرار از فلسفه: زندگینامه خودنوشت فرهنگی، تهران، جامی.
- _ دشتی، علی، ۱۳۸۰، نقشی از حافظ، تهران، اساطیر.
- _ شاملو، احمد، ۱۳۹۶، سندباد در سفر مرگ: مجموعه گفت‌وگوهای احمد شاملو، زیر نظر آیدا شاملو، تهران، چشمه.
- _ فروید، زیگموند، ۱۳۴۰، آینده یک پندار، ترجمه و حاشیه هاشم رضی، تهران، کاوه.
- _ زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۵۵، با کاروان حله، تهران، جاویدان.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۴، «چند نکته در شعر حافظ»، بخارا، شماره ۱۰۹.
- _ خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۶۸، چارده روایت، تهران، کتاب پرواز.
- _ شمیسا، سیروس، ۱۳۸۱، شاهدبازی در ادبیات فارسی، تهران، فردوس.
- _ زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۴، از کوچه رندان، تهران، سخن.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۱، رستاخیز کلمات، تهران، سخن.

— فرزانه، مصطفی، ۱۹۸۸، آشنایی با صادق هدایت، پاریس، بی‌نا.

— ژید، آندره، ۱۳۳۴، مانده‌های زمینی و مانده‌های تازه، ترجمه حسن هنرمندی، تهران، امیرکبیر.

— نیچه، فریدریش، ۱۳۷۷، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.

— گوته، یوهان ولفگانگ، ۱۳۸۱، دیوان غربی و شرقی، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران، نخستین.

— کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون ادبیات، بی‌جا، بی‌نا.

کسروی، احمد، بی‌تا، حافظ چه می‌گوید، بی‌جا، بی‌نا.

مشایخ‌فریدنی، محمدحسین، ۱۳۵۸، نوای شاعر فردا، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

ابن سینا حکیم اشراقی

انوری بهر قبول عامه چند از ننگِ شعر
راهِ حکمت رو قبول عامه گوهرگز مباحث
در کمال بوعلی نقصان فردوسی نگر
هر کجا آمد شفا شهنامه گوهرگز مباحث
(انوری، ۱۳۷۶: ۵۹۵)

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۸) در روستای آبشنه بخارا از توابع ازبکستان امروزی متولد شد. این پزشک ایرانی در زندگینامه مختصرش که به قلم ایشان و شاگردش عبدالواحد جوزجانی انتشار یافته است، علم طب را از دانش‌های دشوار نمی‌شمرد و تقریباً شانزده‌ساله است که آوازه شهرتش در طب فراگیر می‌شود و در کمترین مدّت در این رشته سرشناس می‌گردد (ابوعلی سینا و جوزجانی، ۱۳۳۱: ۱-۳؛ الفاخوری و الجر، ۱۳۷۳: ۴۵۰).

او سپس به فلسفه روی می‌آورد و مدّتی نزدیک به دو سال از عمرش را وقف تحصیل در فلسفه می‌کند و در این حال به مطالعه کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو می‌پردازد. ولی پس از چهل‌بار خواندن و حفظ نمودن این کتاب، باز از آن چیزی نمی‌فهمد و در حالی که ناامید شده می‌گوید مرا در این دانش راهی نیست تا آن‌که یک روز در بازار کتاب‌فروشان از کتاب‌فروش دوره‌گردی کتاب «اغراض مابعدالطبیعه» فارابی را می‌خرد و با خواندن آن، حقایق «مابعدالطبیعه» ارسطو بر او روشن می‌گردد (ابوعلی سینا و جوزجانی، ۱۳۳۱: ۴-۵).

ابن سینا دانشمندی است که شهرت و عظمت او تنها به شرق محدود نشد و مورد تمجید اندیشمندان بزرگ جهان قرار گرفت. تا جایی که نویسنده نامدار ایتالیایی، اومبرتو اکو، در مشهورترین رمان خود ضمن اشاره به رساله «عشق» او و نظرات جالب وی درباره عشق، از ابوعلی سینا به‌عنوان انسانی بزرگ و بسیار دانشمند یاد می‌کند (اکو، ۱۳۶۸: ۴۸۸).

البته بوعلی همواره مخالفان و دشمنانی نیز داشته است که از شاخص‌ترین آنان می‌توان به ابوحامد غزالی اشاره کرد. فقیهی که در کتاب «المنقذ من الضلال» به نقد و تکفیر ابوعلی سینا پرداخت (غزالی، بی‌تا: ۴۸).

شمس‌الدوله آل‌بویه، ابوعلی سینا را در جوانی وزارت بخشید، اما پس از چندی سپاهیان پادشاه بر او خروج کرده و زندانش نمودند و از پادشاه کُشتش را خواستند ولی شمس‌الدوله نپذیرفت و از زندان آزادش کرد و او متواری شد تا آن‌که بار دیگر در زمان پادشاهی پسرِ شمس‌الدوله چهار ماه زندانی گشت. ابوعلی پس از خاتمه زندان اجباراً در همدان اقامت گزید، تا آن‌گاه که به‌طور ناشناس گریخت و به اصفهان رفت (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۴۵۱-۴۵۲).

از دیگر نکات مطرح‌شده در رابطه با ابوعلی سینا دیدار او با ابوسعید ابوالخیر است. دیداری که بنابر نظر دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی کمتر جای تردید دارد، هرچند کیفیت این آشنایی و سخنان و نامه‌های رد و بدل شده در میان آن‌ها به اسناد بیشتری نیاز داشته و شک در آن‌ها به‌حق است (ابوروح لطف‌الله، ۱۳۸۶: ذیل «مقدمه مصحح»، ۱۹).

کتاب «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر» که گویی قدیمی‌ترین زندگینامه مستقل درباره ابوسعید است، محل دیدار ابوسعید و ابن‌سینا را میهنه ذکر می‌کند؛ چراکه بنابر قرائن تاریخی ابن‌سینا هرگز به نیشابور وارد نشده است (همان: ذیل «متن کتاب»، ۱۴۴-۱۴۵). و نوشته‌اند که ابوعلی سینا پس از جلسه‌ای سه روزه و به اعتباری هفت روزه که با ابوسعید ابوالخیر داشت گفت: هرچه من می‌دانم او می‌بیند و ابوسعید گفت: هرچه ما می‌بینیم او می‌داند (ابن‌منور، ۱۳۸۱: ۱/۱۹۴؛ ابوروح لطف‌الله، ۱۳۸۶: ۱۴۵).

باآن‌که بعضی ابن‌سینا را شیعه اسماعیلی خوانده‌اند، برخی از نظرات او در تضاد با این عقیده و یا حاکی از آزاداندیشی نسبی اوست. ابوعلی سینا در فصل پنجم از مقاله دهم کتاب «الهیات شفاء» عمر را ا عقل و علی را اعلم معرفی کرده و بر آن اعتقاد است که خلافت حق فرد خردمندتر یعنی عمر است: آنچه در خلافت قابل اعتماد و معیار شایستگی است، قدرت عقلی و توانایی در سیاست‌ورزی است. اگر کسی در این دو ویژگی سرآمد و در باقی ویژگی‌ها متوسط بود، بر مدعی اعلم لازم است که با مدعی ا عقل همکاری کرده او

را یاری رساند. و بر عاقل تر نیز لازم است که از کمک و مشورت عالم تر بهره مند گردد. همان گونه که عُمَر و علی می کردند (ابوعلی سینا، ۱۳۹۱: ۴۵۲).

زندگی ابن سینا لبریز از کوشش و فعالیت و تدریس و تألیف و خوش گذرانی و زندوستی و پرخوری و شب زنده داری بود و همین افراط کاری ها به خصوص معاشرت و مجامعت بیش از اندازه با زنان او را ناتوان کرد چنان که در اثر بیماری قولنج در سن ۵۸ سالگی در همدان وفات یافت و در همان جا به خاک سپرده شد (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۴۵۲).

جوزجانی نیز از زیاده روی ابن سینا در خوردن شراب و سکس با زنان سخن گفته است (ابوعلی سینا و جوزجانی، ۱۳۳۱: ۱۶). و برتراند راسل هم در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» می آورد: ابن سینا مرد مقدّسی نبود و در حقیقت علاقه زیادی به زن و شراب داشت (راسل، ۱۳۵۱: ۲/۲۱۹).

ابوعلی سینا در کتاب «قانون» خوردن شراب را جایز شمرده و می نویسد: کسی که مغزش نیرومند است و با شرب شراب به آسانی مست نمی شود و مغز وی بخارهای بالارو و ناپسندیده را پذیرا نیست و از شراب بجز گرمای مناسب مزاج را نمی پذیرد، از تأثیر شراب چنان صفای ذهنی بر او دست می دهد که ذهن های دیگر به آن نمی رسند (ابوعلی سینا، ۱۳۸۹: ۱/۳۹۴).

برخی معتقدند اگر انسان یک یا دو بار در طول ماه مست شود خوب است... کسی که خود را خردمند می داند نباید ناشتا، قبل از اینکه اندام های ترمزاجش آب کافی خود را دریافت کنند شراب بخورد و نباید کمی بعد از حرکات دشوار و خسته کننده شراب میل نماید، زیرا در این حالات مغز و پی آسیب می بینند (همان: ۱/۳۹۵).

خوردن هیچ شرابی در هنگام تناول غذا خوب نیست... بدان که شراب کهنه را باید در رده داروها قرار داد

نه رده غذاها. شراب نورسیده برای کبد خوب نیست و کبد را بر اثر باد کردن و اسهال دادن به شورش می‌اندازد. بهترین شراب‌ها آن است که نه کهنه و نه بسیار تازه است بلکه در میانه قرار دارد، صاف است و سفیدی‌اش به سرخی می‌زند، خوش‌بوست و طعم آن بین ترش و شیرین یعنی می‌خوش است (همان: ۱/۳۹۳-۳۹۴).

شراب سفید و رقیق برای کسانی که مزاج گرم دارند خوب است... برای کسی که سردمزاج و بلغمی است شراب سرخ و کهنه بی‌فایده نیست و بهتر از شراب‌های دیگر است... شراب خوردن خردسالان بدان می‌ماند که چوب نازک سوزان را در آتش بیندازند. پیران تا می‌توانند بنوشند. جوانان باید اندازه نگه دارند که اندازه نکوست. شراب مناسب برای جوانان، شراب کهنه و آمیخته با آب انار یا آب سرد است... بدان که شراب آمیخته با آب معده را سست و تر می‌گرداند و زودتر مستی می‌آورد، زیرا آبی که در آن است آن را زودتر بمقصد می‌رساند. شراب آمیخته با آب، پوست را صیقل می‌دهد و نیروهای روانی را تشدید می‌کند (همان: ۱/۳۹۳ الی ۳۹۵).

می‌از جهالت جهال شد به شرع حرام	چو مه که از سبب منکران دین شد شق
حلال گشته به فتوای عقل بر دانا	حرام گشته به احکام شرع بر احمق
شراب را چه گنه زانکه ابلهی نوشد	زبان به هرزه گشاید دهد زدست ورق
حلال بر عقلا و حرام بر جهال	که می‌محک بود و خیر و شر ازو مشتق
غلام آن می‌صافم کز ورخ خوبان	به یک دو جرعه برآرد هزارگونه عرق
چو بوعلی می‌ناب از خوری حکیمانه	به حق حق که وجودت شود به حق ملحق

(مدبری، ۱۳۷۰: ذیل «اشعار منسوب به ابن‌سینا»، ۴۶۹-۴۷۱)

ابوعلی سینا در رساله‌ای به نام «اسرارالصلاة» آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» را به لیعرفون

تفسیر کرده و معتقد است که عبادت همان معرفت و شناسایی حق است. چنان‌که در ادامه در صفحاتی مختصر و درخور توجّه توضیح می‌دهد که خواندن نماز برای چه کسانی لازم است و چه افرادی از خواندن آن معاف می‌باشند.

بوعلی نماز را به ظاهر و باطن تقسیم نموده و می‌نویسد: نمازِ ظاهری که شریف‌ترین طاعات و در اعلا درجات جمیع عبادات است، راجع به جسم و بدن انسانی است که از نکات وجود این نماز جسمانی آن است که چون شارع مقدّس می‌دانست که تمام نفوس لائق و قابل نیستند که به مقام شامخ عقل و به مدارج عالیّه انسانیت برسند و از طرفی دیگر برای آن نفوس، نوعی تکلف به سبب مخالفت کردن با اهواء طبیعی لازم و واجب است، لذا راهی را گسترش داد و قاعده‌ای عقلانی را برقرار ساخت که همان اعداد معینه نماز است. اگر کسی درست تأمل کند می‌فهمد که در این امر چه مقدار مصالح و سیاست و فواید مندرج است هرچند جهال و مردم بی‌خبر آن را نپذیرند و تصدیق ننمایند.

و اما قسم دوم از نماز که آن نماز باطنی حقیقی است، نمازی به رویّه و روش اعداد معینه نیست، بلکه به روش توجّه روحانی است تا بر او برکات الهی بدون دخالت داشتن اعضای بدنی نازل شود. این قسم از نماز است که خداوند فرمود: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»

شیخ‌الرئیس در ادامه این مبحث، در توضیح این‌که هر یک از این دو قسم نماز بر چه کسانی واجب است، می‌آورد: هرگاه قوای حیوانی و طبیعی بر کسی غلبه نماید، چنین کسی پیوسته عاشق بدن است و همچو انسانی باید در زمره حیوانات شمرده شود و چون در هواهای نفسانی و شهوات حیوانی مستغرق است، در این صورت واجب است که در امور ظاهر شرعی غفلت نورزد؛ زیرا اگر از این مقدار هم غفلت کند، خود را گرفتار شرّ بسیاری خواهد کرد و در شمار حیوانات شمرده خواهد شد و نه در ردیف انسان. [چنان‌که من بوعلی نیز در جوانی هرگاه در حلّ مسئله‌ای علمی ناتوان می‌شدم به مسجد جامع رفته و برای رفع مشکل

خود نماز می‌خواندم (ابوعلی سینا و جوزجانی، ۱۳۳۱: ۵). [و اما آن کسی که قوای روحانی او بر قوای حیوانی اش غلبه کند، آن نماز خالص که نمازی غیر از نماز ظاهری است، بر او واجب می‌شود.

ابوعلی سینا در پایان این رساله خود می‌نویسد: چون مشاهده کردم که بعضی از مردم در خصوص نماز ظاهری سستی می‌کنند و به مقام باطنی هم نرسیده‌اند، لذا لازم دیدم که به شرح این مطلب بپردازم تا شخص عاقل تأمل کند و ببیند که نماز ظاهری بر چه کسی لازم است و نماز باطنی بر چه واجب (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۴۴ الی ۴۵۳).

ابن سینا را از یک منظر می‌توان فردی غیرمسلمان شمرد که وحی و نبوت را هم‌تراز عقل دانسته و بر این باور است که عقل در وصول به سعادت مستقل بوده و نیازمند غیر نیست؛ لذا مقام فیلسوف و پیامبر برابر است. و شاید از این‌روست که شاعر و فیلسوفی چون اقبال لاهوری او را در مقابل مولوی بی‌ارزش نشان داده و در شعر زیر وی را مورد نوازش قرار می‌دهد:

بوعلی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پرده محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوهر رسید
آن به گردابی چو خس منزل گرفت
(اقبال لاهوری، ۱۳۶۱: ۲۳۹)

البته این نکته را نیز نباید فراموش کرد که از نگاهی دیگر، ابوعلی سینا مسلمانی به نظر می‌رسد که مشکلی با اسلام ندارد و وجود انبیاء و دین را برای بسیاری از مردم عوام مفید و حتی لازم و ضروری می‌شمرد. لذا ویل دورانت نیز بر آن اعتقاد است که ابن سینا با تأکید می‌گوید که وجود انبیا برای مردم لازم است تا قوانین اخلاق را به صورت استعاره و مجاز که قابل فهم مردم باشد و در آن‌ها مؤثر افتد، توضیح دهند (دورانت، ۱۳۹۱: ۴/۳۲۸).

کفر چو منی گزاف و آسان نبود روشن‌تر از ایمان من ایمان نبود

در دهر چو من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود

(مدبری، ۱۳۷۰: ذیل «اشعار منسوب به ابن‌سینا»، ۴۷۰)

ابوعلی سینا در قسمت اول از کتاب «ابن‌سینا و تدبیر منزل» که ترجمه رساله‌ای با عنوان «تدابیرالمنازل او السياسات الاهلیه» است، بهترین زنان را زنی می‌شمرد که عقیف، عاقل، دیندار، باحیا، زیرک، مهربان و زایا بوده و زبان‌دراز نباشد. و بر آن اعتقاد است که زن باید از مرد بترسد و فرمان‌بردار و خادم مرد باشد. مرد نیز باید زن را گرامی بدارد و به او دروغ نگوید تا هیبتش از دل زن نرود. و لازم است از دامنه علایق زن به امور خارج از خانه بکاهد و به کارهای مهم، یعنی خانه‌داری و تربیت فرزندان مشغولش دارد تا به دنبال آرایش، هوس و خودنمایی نرود (ابوعلی سینا، ۱۳۱۹: ۳۸ الی ۴۱).

ابن‌سینا در قسمتی دیگر از این اثر که بخش زناشویی از کتاب «الهیات شفاء» است، ازدواج یک زن با چند مرد را جایز ندانسته و زشتی چنین عملی را چنان بدیهی شمرده است که آن را بی‌نیاز از دلیل می‌پندارد. هرچند او بلافاصله ازدواج یک مرد با زنان متعدد را جایز خوانده و طلاق را حق مردان می‌داند و بر آن تصوّر است که استحکام ازدواج تأمین نمی‌گردد مگر آن‌که جدایی و طلاق در دست مرد باشد؛ چراکه زن عقلش کمتر از مرد است و به هوی و هوس مبادرت می‌ورزد (همان: ۷۳-۹۲)!

البته از خواندن این عبارات ابوعلی سینا نباید شگفت‌زده شد، چراکه ویل دورانت در پاره‌ای از کتاب «تاریخ تمدن» می‌نویسد: بعضی از سخنان ابن‌سینا به نظر عقل ممکن الخطای ما یاوه و پوچ می‌رسد، ولی همین قضیه درباره گفتار افلاطون و ارسطو نیز صادق است؛ یاوه‌ای نیست که در مؤلفات فلاسفه نتوان یافت (دورانت، ۱۳۹۱: ۴/۳۲۸).

و همچنین نباید از نظر ویل دورانت نیز رنجید و او را متهم به بی ادبی کرد، چراکه عباس اقبال آشتیانی در نخستین صفحه از مقدمه خود بر رساله «سیرت فلسفی» می نویسد: شیخ الرئیس ابوعلی سینا در بعضی از رسالات خود به درستی تمام به ردّ پاره‌ای از عقاید رازی پرداخته و با الفاظی زشت از او یاد کرده که در حقیقت دون شأن بزرگواری نظیر ابوعلی سینا است (رازی، ۱۳۱۵: ذیل «مقدمه»، ۱).

چنان‌که ابوریحان بیرونی و ابوالحسن بیهقی اذعان کرده‌اند که ابن سینا، محمد بن زکریای رازی را متکلفی فضولی می‌داند که بر الهیات شرح‌ها نوشته و از حدّ خود که همان پیشه زخم‌بندی و مرهم‌گذاری و دیدن شیشه‌های شاش و قوطی‌های گِله مردم است تجاوز کرده، ناچار خود را رسوا نموده و نادانی خویش را در آنچه گفته آشکار ساخته است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۳؛ بیهقی، ۱۳۵۱: ۸).

ابوعلی سینا بنابر آنچه شهره شده است، پیرو ارسطو بود و سبکی مشایی (عقلی محض) داشت و معروف‌ترین کتاب فلسفی او یعنی «شفا» تأییدی بر صحت این مطلب است. هرچند ابوعلی علاوه بر شفا، کتاب مهم دیگری با عنوان «الاشارات و التنبیها» نیز دارد که آخرین اثر فلسفی وی شمرده می‌شود.

ابن سینا در کتاب **الاشارات و التنبیها** که از دو قسمت منطق و حکمت اسلامی تشکیل شده است، علاوه بر مطرح کردن مطالب فلسفی به سیاق گذشته، در نمط هشتم و نهم و دهم از راه‌های دهگانه حکمت اسلامی، از تمایل خود به عرفان و تصوّف، و به اعتباری دقیق‌تر، فلسفه اشراقی پرده برداشته است. عرفانی که بنابر نظر دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ابن سینا آن را در اشارات و تنبیها، نگاه هنری به الاهیات و دین معرفی می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۰۷).

ابن سینا در نمط هشتم، از شادمانی و نیکبختی، در نمط نهم، از علوم و مقامات صوفیه و در نمط دهم، از اسرار و کرامات عارفان سخن می‌گوید. او ضمن تفاوت گذاشتن میان زاهد، عابد و عارف، زهد و عبادت

افراد غیر عارف را نوعی معامله برای دریافت پاداش اخروی برشمرده است (ابوعلی سینا، ۱۳۶۳: ۴۴۱-۴۴۲). و با تأکید بر گشاده‌رو بودن و برابر بین دیدن عارفان می‌نویسد:

عارف گشاده‌رو و خوش‌برخورد و خندان است، در تواضع و فروتنی کودکان و خردسالان را همچون بزرگسالان محترم می‌شمارد، از گمنام همچون آدم مشهور با گشاده‌رویی استقبال می‌کند. چگونه گشاده‌رو نباشد در حالتی که او به حق مسرور و شاد است و در هر چیزی خدا را می‌بیند؟ و چگونه برابر نداند در حالتی که همگان در نزد او شبیه اهل رحمتند که به باطل اشتغال ورزیده‌اند (همان: ۴۵۵)؟ عارف به تجسس احوال مردم نمی‌پردازد و هنگام مشاهده امر ناخوشایند خشم بر او مستولی نمی‌شود (همان: ۴۵۶). عارف گاهی در حال اتصال به حق از جهان محسوس غافل می‌شود و تکالیف شرعی را انجام نمی‌دهد. او گناهکار نیست، زیرا او در حکم غیر مکلفین است (همان: ۴۵۸).

ابن سینا در نمط دهم، امکان وقوع کرامات و امور خارق‌عادت را تأیید کرده و بر آن اعتقاد است که عارف می‌تواند در عناصر تصرف کند و سبب دگرگونی آن‌ها شود، می‌تواند از غیب و حوادث آینده خبر دهد و در کل می‌تواند دست به انجام اموری زند که خارج از توان و عادت انسان‌های عادی است. هرچند همه این امور بر مجرای طبیعی است (همان: ۴۶۱).

او ضمن تأکید بر طبیعی بودن و عدم مخالفت این امور با قوانین طبیعت و همچنین اختصاص نداشتن این ویژگی‌ها به پیامبران (همان: ۴۶۵-۴۶۶)، می‌نویسد: نفس انسانی همان‌گونه که در خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند، مانعی ندارد که در بیداری نیز به آن دست یابد. مگر آن‌که مانعی چون فساد مزاج یا خفتگی قوی تخیل و حافظه وجود داشته باشد (همان: ۴۶۷).

او هام مردم گاهی به تدریج یا یک‌دفعه مزاج را تغییر می‌دهد و در نتیجه بیماری روی می‌آورد یا از بیماری

رهایی پیدا می‌کند. بنابراین بعید ندان که برخی نفوس ملکه‌ای داشته باشند که تأثیر آن از بدن آنان تجاوز کند و آن‌چنان قوی باشند که گویی نفس جهان است... و بعید ندان که از قوای خاص آنان به قوای نفوس دیگر برسد و در آن‌ها کارگر افتد (همان: ۴۸۷).

موضوع چشم‌زخم ممکن است از این قبیل باشد. و مبدأ آن یک حالت نفسانی اعجاب‌آور است که در شیء یا شخص مورد تعجب تأثیر بد می‌گذارد و این بر اثر تأثیر آن است. و فقط کسی [به اشتباه] این مطلب را بعید می‌داند که فرض می‌کند فقط تماس باعث تأثیر در اجسام است (همان: ۴۸۹).

بوعلی در ادامه سرچشمه پدیده‌های عجیب و غیرعادی در جهان را سه منشأ معرفی کرده: ۱- حوادث عجیبی که علت آن‌ها نفوس قوی است. مانند: سحر و امور خارق عادت ۲- حوادث عجیبی که علت آن‌ها اجسام مادی است. مانند: شعبده و نیرنگ‌ها ۳- حوادث عجیبی که علت آن‌ها اجرام آسمانی است. مانند: طلسمات و تأثیر موجودات غیرارگانیکی (همان: ۴۹۰-۴۹۱) و می‌آورد:

شاید اخباری درباره عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید. مثلاً بگویند که عارفی طلب باران برای مردم نماید و باران بیارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد، یا بر مردم نفرین کند و خسوف و زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آید... یا دژنده رامشان شود و پرنده از آنان فرار نکند، یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید؛ زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند (همان: ۴۸۶).

و درنهایت، به‌عنوان نمونه با توضیح بر این مطلب که صحت وجود دسترسی به غیب با شواهد و استدلال‌های عقلی قابل اثبات نیست و باید آن را تجربه کرد بدین صورت که پس از انس گرفتن با آن و رام شدن وهم، عقل به آن اطمینان می‌یابد (همان: ۴۸۴-۴۸۵)، در فصل پایانی نمط دهم، انسان‌ها را از انکار

برحذر داشته و انکار هر چیزی را دلیلی بر سبکی و ناتوانی می‌شمرد و ضمن نادرست‌پنداشتن چنین عملی و حکم به احتمال و امکان درستی این امور (همان: ۴۹۱)، در فصل بیست و هفتم از نمط نهم تعداد واصلان به حق را اندک شمرده و علت انکار و تمسخر مردم نسبت به مسائل عرفانی را جهل و نادانی می‌داند (همان: ۴۵۹).

علاوه بر کتاب «اشارات و تبهات» که ذکر آن گذشت، ابن‌سینا در مقدمه یکی دیگر از آثار خود که «منطق‌المشرقیین» نام دارد و آن را متعلق به خواص دانسته و عامه مردم را به کتاب شفا ارجاع داده است، ضمن اعتراف به فضل و بزرگی ارسطو، متعلمان کتب یونانیان را غافل و کم‌فهم دانسته است و وجود تناقض در آثار خود را چنین توجیه می‌کند:

به دلیل رغبت بسیار به مشائیان و ارسطو و عدم مخالفت با جمهور، مخالفت با آن نکرده و بر فلسفه مشاء تعصب ورزیدم؛ زیرا تعصب برای این طایفه از مردم اولی بود. لذا عمداً برای هر یک از اشتباهات آن‌ها دلیلی تراشیدم و پرده تغافل پوشیدم، مگر در مواردی که قابل چشم‌پوشی نبود. بلی، اینک ما گرفتار دسته ناهمی از این جنس شده‌ایم که به چوب خشک می‌مانند. این‌ها تعمق نظر را بدعت می‌دانند و مخالفت با آنچه را که نزد آن‌ها مشهور است، ضلالت می‌شمرند. این جماعت مانند حنبلی‌ها هستند در استناد به کتب حدیث (ابوعلی سینا، ۱۴۰۵: ۲ الی ۴)!

منابع:

— انوری، محمد، ۱۳۷۶، دیوان انوری، به اهتمام پرویز بابایی، تهران، نگاه.

— ابوعلی سینا، حسین و جوزجانی، ابوعبید، ۱۳۳۱، سرگذشت ابن‌سینا به قلم خود او و شاگردش ابوعبید جوزجانی، ترجمه سعید نفیسی، تهران، انجمن دوستداران کتاب.

– الفاخوری، حنا و الجر، خلیل، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

– اکو، اومبرتو اکو، ۱۳۶۸، نام گل سرخ، ترجمه شهرام طاهری، تهران، شابویز.

– غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، اعترافات غزالی: المنقذ من الضلال، ترجمه زین الدین کیائی نژاد، بی جا، بی نا.

– ابوزوح لطف الله، جمال الدین، ۱۳۸۶، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

– ابن منور، محمد، ۱۳۸۱، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.

– ابوعلی سینا، حسین، ۱۳۹۱، الشفاء: الالهیات، قم، مكتبة المرعشی النجفی.

– راسل، برتراند، ۱۳۵۱، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.

– ابوعلی سینا، حسین، ۱۳۸۹، قانون، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران، سروش.

– مدبری، محمود، ۱۳۷۰، شاعران بی دیوان، تهران، پانوس.

– ابن سینا، حسین، ۱۳۸۸، مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا، به تصحیح محمود طاهری، ترجمه ضیاءالدین دزی، قم، آیت اشراق.

– اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۶۱، دیوان اقبال لاهوری، تهران، پگاه.

– دورانت، ویل، ۱۳۹۱، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم طاهری و ابوالقاسم پاینده و ابوطالب صارمی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

— ابوعلی سینا، حسین، ۱۳۱۹، ابن سینا و تدبیر منزل، ترجمه محمد نجمی زنجانی، تهران، مجمع ناشر کتاب.

— رازی، محمد بن زکریا، ۱۳۱۵، سیرت فلسفی، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، بی نا.

— ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۵۲، الاسئلة و الاجوبة: مکاتبات ابوریحان بیرونی و ابن سینا، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر.

— بیهقی، علی بن زید، ۱۳۵۱، تتمه صیوان الحکمة، لاهور، بی نا.

— شفیع کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۲، زبان شعر در نشر صوفیه، تهران، سخن.

— ابوعلی سینا، ۱۳۶۳، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، نگارش حسن ملکشاهی، تهران، سروش.

— ابوعلی سینا، ۱۴۰۵ ق، منطق المشرقیین، قم، مکتبة النجفی المرعشی.

ابوریحان دانشمند ایرانی

ابوریحان محمد بن احمد بیرونی راه و رسم تحقیق علمی را به بهترین وجهی در جهان اسلام می‌نمایاند. بیرونی فیلسوف، مؤرخ، جهانگرد، جغرافیدان، زبان‌شناس، ریاضیدان، منجم، شاعر و عالم طبیعیات بود و در همه این رشته‌ها آثار معتبر و تحقیقات مهم ابتکاری داشت. مقام بیرونی در جهان اسلام شامخ‌تر از مقام لایبنتز و لئوناردو داوینچی در اروپا بود (دورانت، ۱۳۹۱: ۳۱۱/۴).

ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (۳۶۲-۴۴۰) متولد خوارزم از خراسان قدیم و گویی از بکستان فعلی است که سرانجام در شهر غزنین وفات نمود. این دانشمند بزرگ و نامدار ایرانی را از آن‌رو بیرونی خوانده‌اند که زادگاهش بیرون از شهر خوارزم و در یکی از نواحی آنجا بوده است (الشابی، ۱۳۵۲: ۳-۵-۵۶؛ دهخدا، ۱۳۵۲: ۲۱؛ صفا، ۱۳۵۲: ۲۰-۲۱-۲۲-۴۶).

استاد علی اکبر دهخدا در کتاب «شرح حال نابغه شهیر ایران» ابوریحان بیرونی را مسلمان و مایل به تشیع معرفی می‌کند، هرچند او را مسلمانی خشک، خشن و متعصب نمی‌داند (دهخدا، ۱۳۵۲: ۲۳). چنان‌که ویل دورانت نیز در «تاریخ تمدن» او را عالمی تجربی با تمایلاتی شگاکانه خوانده است که به مذهب شیعه دل‌بسته بود (دورانت، ۱۳۹۱: ۳۱۲/۴).

دکتر علی شابی در کتاب «زندگینامه بیرونی» که توسط پرویز اذکایی به فارسی ترجمه شده است، ابوریحان را در آن واحد، مسلمانی شیعه و سنی می‌شمرد که خود را از جانب‌داری مفرط نسبت به هریک از این دو مذهب به سادگی رها کرده است و ما به‌جز او هیچ‌یک از اندیشمندان را یاد نداریم که در چنین وضعی نمونه کامل آزاداندیشی قرارگرفته باشد (الشابی، ۱۳۵۲: ۶۲ الی ۶۴).

و دکتر ذبیح‌الله صفا در کتاب «احوال و آثار ابوریحان بیرونی» بر آن عقیده است که آزادگی ابوریحان را در اعتقادات مذهبی او نمی‌توان دلیل عدم اعتقاد دینیش شمرد و در بسیاری از آثار او نشانه کمال اعتقادش

به اسلام و به پیغمبر اسلام و خاندان او آشکار است. از آن جمله می‌توان در آغاز کتاب «آثارالباقیه» تمایل وی را به تشیع ملاحظه کرد. او هر جا به ذکر شیعه و بزرگان و ائمه این مذهب می‌رسد با احترام از آنان یاد می‌کند و مخصوصاً از رفتار وحشیانه‌یی که نسبت به حسین بن علی و خاندان او شد بسیار اندوهگین است و می‌گوید که این اعمال را در میان هیچ‌یک از اقوام با شریرترین مردم هم نکرده‌اند. از ابراهیم بن اشتر به‌عنوان ناصر آل رسول‌الله یاد می‌کند و حسین بن علی را با دعای علیه‌السلام که عادت شیعه است ذکر می‌نماید در صورتی که خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس را حتی با عنوان امیرالمؤمنین هم یاد نمی‌کند (صفا، ۱۳۵۲: ۱۴۴-۱۴۵؛ ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶: ۵۲۴-۵۲۵).

در رساله «فهرست» نیز چهره علمی و همچنین چهره اعتقادی ابوریحان را به خوبی می‌توان شناخت. وی که مسلماً رساله مذکور را از باب ارادت به رازی نوشت، از این ابا نداشت که در همان رساله صراحتاً مخالفت خویش را با عقاید و آراء محمد بن زکریای رازی در نفی نبوات و توجه خاص او به اعتقادات مانوی اظهار دارد (ابوریحان بیرونی، ۱۳۹۷: ۴۶-۴۷). هرچند بعید نیست که قسمتی از حملات ابوریحان به رازی و به معتقادات مانوی و مخصوصاً به سفرالاسرار او عملی از قبیل تقیه باشد (صفا، ۱۳۵۲: ۱۴۶-۱۴۸). از دیگر آثاری که می‌توان در آن به مذهبی بودن ابوریحان بیرونی استناد کرد، کتاب «الصَّيْدَنه فِي الطَّب» یا «داروشناسی در پزشکی» است. ابوریحان بیرونی در پیشگفتار این کتاب خود که بنابر نظر مترجم روسی آن، از آخرین آثار او شمرده می‌شود (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۳: ۱۲)، اسلام و عرب را منطبق با یکدیگر دانسته و می‌نویسد:

دین ما و دولت به لحاظ گذشته خود عربی است. آن‌ها توأمان‌اند که بر فراز یکی نیروی الهی در اهتزاز است و بر فراز دیگری دستی آسمانی گسترده است. بارها طوایف گوناگون از زیردستان به ویژه گیلانیان و دیلمیان گرد هم آمدند تا جامه توحش به دولت ببوشند اما آرزوی آن‌ها برآورده نشد. روزانه پنج‌بار اذان در

گوش‌هایشان به صدا درمی‌آید، صف اندر صف پشت سر امامان به نماز می‌ایستند و قرآن عربی مبین را می‌خوانند... ریسمان اسلام پاره نشود و دژ آن ویران نگردد (همان: ۱۶۸).

ابوریحان بیرونی همچنین در کتابی با عنوان «تحدید نهایات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن» یا «اندازه‌گیری پایان‌های جای‌ها برای درست کردن مسافت‌های جایگاه‌ها» می‌آورد: هرکس در این دنیا روزانه بیش از یکی دوبار به خوراک نیاز ندارد، ولی همین‌کس از چیزی غافل می‌ماند که هر شبانه‌روز می‌بایستی پنج‌بار برخیزد. و برای خوشبختی در جهان دیگر نباید در کار آن خللی وارد شود و چنان گمان دارد که با وجود فرصت و توانایی داشتن بر شناختن آن [قبله] نادانی می‌تواند پوزش‌خواه او شود (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۸۳)!

این جوینده و پژوهشگر نابغه که شیوه او در تحقیق را چنان دانسته‌اند که گویی با یکی از محققان عالی‌مقام معاصر خود روبرو هستیم (صفا، ۱۳۵۲: ۱۵۲)، در ادامه سخنان پیشینش در «الصیدنه فی الطب» زبان خوارزمی یعنی زبان مادری‌اش را کوچک شمرده و پس از کم‌ارزش جلوه دادن زبان فارسی، زبان عربی را که به استثنای کتاب **التفهیم** (که نسخه عربی آن را هم نگاشت)، همه آثارش را بدان زبان نوشته است، زبان دین و زبان زنده علم خوانده و می‌آورد:

نزد من دشنام دادن به زبان عربی خوش‌تر از ستایش به زبان فارسی است. درستی سخنانم را کسی درمی‌یابد که یک کتاب علمی نقل شده به فارسی را بررسی کند. همین که زرق و برقش ناپدید شد، معنایش در سایه قرار می‌گیرد، سیمایش تار می‌شود و استفاده از آن از میان می‌رود زیرا این گویش فقط برای داستان‌های خسروانی و قصه‌های شب مناسب است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۳: ۱۶۸-۱۶۹).

داریوش آشوری آزرده‌گیِ ابوریحان از خامیِ زبانِ کتاب‌های علمی به فارسی را درست و بجا دانسته و

معتقد است هرچند او کوشیده است با نوشتن التفهیم دست به تجربه‌ای در کارِ گفتارِ علمی به فارسی بزند، اما اگر اجباری در کار نبود، یعنی شاهزاده‌ای از او چنین درخواست نکرده بود، چه بسا هیچ‌گاه دست به چنین کاری نمی‌زد. و سرانجام، حاصلِ کار نیز نباید او را چندان خرسند کرده باشد (آشوری، ۱۳۷۲: ۱۴۸).

ابوریحان کسی را که زبان فارسی را بر زبان عربی ترجیح می‌دهد ریشخند می‌کند و به‌زعم او به سبب بلاغتی که در زبان عربی است، قرآن معجزه اسلام شمرده می‌شود و این زبان بر سایر زبان‌ها برتری ذاتی و گوهری دارد که پیغمبر علیه‌السلام درباره آن گفته است: سخنی است که جادو می‌کند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲: ۸-۹).

البته ارج نهادن اعراب و زبان آنان از سوی بیرونی سبب نشده است که او این قوم و زبانشان را عاری از نقد و ملامت ببیند. ابوریحان در «آثارالباقیه» متعرض اعراب شده و می‌نویسد:

هنگامی که پیغمبر اسلام به پیامبری برانگیخته شد، قُتیبَة بن مسلم، خوارزم را گرفت و هرکس را که خط خوارزمی می‌دانست از دم شمشیر گذرانید... و آنچه مکتوبات از کتاب و دفتر داشتند همه را طعمه آتش کرد... و آنان که از اخبار خوارزمیان آگاه بودند و این اخبار و اطلاعات را میان خود تدریس می‌کردند ایشان را نیز به دسته پیشین ملحق ساخت بدین سبب اخبار خوارزم طوری پوشیده ماند که پس از اسلام نمی‌شود آن‌ها را دانست (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶: ۵۷-۷۵).

چنان‌که در «الصیدنه فی الطب» اذعان می‌کند: نوشتار به زبان عربی را آفت بزرگی است که همانا تشابه شکل‌های حروفِ هم‌جفت در آن و لزوم تمایز نقطه‌ها و نشانه‌های تصریف آن‌هاست که اگر در نظر گرفته نشود، معنای خود را از دست می‌دهد (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۳: ۱۷۰-۱۷۱).

ابوریحان بیرونی از نقد و بررسی عقاید دیگران هراس نداشت و در رساله‌ای با عنوان «الأسئلة والأجوبة»

یا «مکاتبات ابوریحان بیرونی با ابوعلی سینا» که ترجمه فارسی آن را می‌توان از صفحه ۳۲ تا ۶۷ کتاب «شرح حال نابغه شهیر ایران» مشاهده کرد، به گفت‌وگو با ابن‌سینا پرداخت تا جایی که گاه به مانند او درشت‌گویی می‌کرد و ظاهراً همین امر سبب شده است که بوعلی از ادامه مباحثه با وی خودداری نماید (الشابی، ۱۳۵۲: ۶۸).

ابوریحان با حمله محمود غزنوی به خوارزم به اسارت درآمد. هرچند پس از مدتی آزاد شد و جزء ملازمان خدمت در سفر هند قرار گرفت (همان: ۴۴). او در حمایت پادشاهان و حکومت‌های مختلفی زیست و شاید از همین‌روست که براهنی در قسمتی از رمان «روزگار دوزخی آقای ایاز» به تمسخر وی پرداخته و می‌نویسد:

امیر ماضی مثل میرغضب ابوریحان را نگاه می‌کند. ابوریحان با شاشش زمین را خیس کرده و می‌لرزد (براهنی، بی‌تا: ۱۴۰).

این حکیم و فیلسوف ایرانی [با توجه به رساله مکاتبات ابوریحان با ابوعلی سینا، آثار ذکر شده در فهرست کتاب‌های رازی و همچنین نظر برخی چون دکتر صفا می‌توان ابوریحان بیرونی را یک فیلسوف نامید (صفا، ۱۳۵۲: ۱۶۳)]. گویی برخلاف دانشمندان و فیلسوفان نامدار عصر خود نخستین کسی است که زبانی بیگانه را برای تحقیقی عینی در موضوعی آموخته است (الشابی، ۱۳۵۲: ۷۵) و زبان خوارزمی، پارسی، عربی، سریانی، عبری و سانسکریت را می‌دانست و از زبان یونانی مختصر بهره‌ای داشت (صفا، ۱۳۵۲: ۱۵۱).

ابوریحان بیرونی تعداد آثار خود را تا سال ۴۲۷ هجری صد و سیزده عنوان شمرده است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۹۷: ۶۳-۶۴-۷۲). و حال آن‌که نوشته‌های او را تا پایان عمر صد و هشتاد کتاب و رساله در علوم مختلفی از جمله ریاضیات، نجوم، زمین‌شناسی، فیزیک، داروشناسی، پزشکی، ادیان، جامعه‌شناسی،

ادبیات، تاریخ و فلسفه ذکر کرده‌اند (الشابی، ۱۳۵۲: ۸۱).

از کتاب‌های متعدّد ابوریحان بیرونی که از شهرت و اهمیت بیشتری برخوردار است، می‌توان به آثار چون «قانون مسعودی فی الهيئة و النجوم»، «الجواهر فی معرفة الجواهر»، «الآثار الباقیه عن القرون الخالیة»، «التفهیم لأوائل صناعة التنجیم»، «الصیدنة فی الطب»، «فهرست کتابهای رازی» و «تحقیق ما للهند» اشاره کرد.

و اما کتاب «آثار الباقیه» که ویل دورانت به تمجید از آن پرداخته و از آن به‌عنوان کتابی عمیق و تحقیقی علمی یاد می‌کند که از کینه‌های دینی مبرّا و کاملاً بی‌طرفانه است (دورانت، ۱۳۹۱: ۴/۳۱۲)، از مشهورترین آثار ابوریحان و نوشته‌ای مبتنی بر تطبیق فرهنگ‌ها، کاوش در سنن و مذاهب گوناگون و دربردارنده مقوله‌هایی نظیر گاه‌شماری، اعیاد اقوام مختلف، اطلاعات تاریخی و مطالبی از ریاضیات و نجوم است.

ابوریحان بیرونی در پاره‌ای از این کتاب خود، فرقه اسماعیلیه را فرقه‌ای از جاهلیّت معرفی کرده است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶: ۹۶). چنان‌که در انتقاد از فقیهان، متعرّضِ تعریف آنان از روز [روز شرعی غیر از روز عرفی است و لذا روز شرعی از طلوع فجر شروع می‌شود و نه از طلوع آفتاب] شده است (همان: ۷) و در ادامه از ذوالقرنین و آراء مختلف در رابطه با او سخن می‌گوید و بر آن اعتقاد است که بنابر قول صحیح‌تر، ابوکرب جمیری، یکی از سلاطین یمن ذوالقرنین می‌باشد (همان: ۶۵).

از دیگر نکات مطرح‌شده در آثار الباقیه، یکی اشاره بیرونی به یک زرتشتی به نام سپهبد مرزبان بن رستم است که نقل می‌کند زرتشت نکاح با مادر را تشریع نکرده و تنها در صورتی حکم به جواز ازدواج با مادر خود را داده است که دسترسی به زن دیگری نباشد و مرد از انقطاع نسل بهراسد (همان: ۲۹۹-۳۰۰). و دیگر آن‌که ابوریحان بر آن باور است که ایرانیان به نحس و سعد بودن روزها اعتقاد داشته‌اند و روز سیزدهم

فروردین را روزی مبارک می‌دانستند. هرچند گویی بعدها به تقلید از اعراب و اقوام دیگر به نحس بودن این روز عقیده پیدا کرده‌اند (همان: ۳۵۷-۳۵۹).

ابوریحان بیرونی در این اثر خود به حمله اسکندر و اعراب به ایران اشاره کرده و از به آتش کشیده شدن کتاب‌ها و نویسندگان خوارزمی سخن گفته است (همان: ۵۷-۷۵-۱۷۱). چنان‌که در قسمتی دیگر از این کتاب ضمن صحبت از یزید و چوبی که بر لب‌های حسین بن علی زده است (همان: ۵۲۷)، متذکر زیارت اربعین حسینی در بیستم صفر می‌شود و اضافه می‌کند که این زیارت را بدین سبب اربعین گویند که چهل نفر از اهل بیت او پس از مراجعت از شام قبرش را زیارت کردند (همان: ۵۲۸).

کتاب «التفهیم لأوائل صناعة التنجیم» یگانه اثر ابوریحان بیرونی به فارسی است که ابوریحان متن عربی آن را هم نوشته است. کتابی که به دختری به نام ریحانه خوارزمی تقدیم شده است و حال آن‌که ظاهراً اطلاعات دقیقی از او به ما نرسیده و حتی برخی گمان کرده‌اند که ریحانه وجود خارجی ندارد و ابوریحان بیرونی تنها برای بزرگداشت و حق آموزش زنان، این کتاب را به دختری با نام خیالی ریحانه هدیه کرده است (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ح-کو-کز-۲).

جلال‌الدین همایی بر آن باور است که بی‌شبهه در سراسر آثار فارسی بعد از اسلام هیچ‌نظیر و مانندی برای التفهیم لأوائل صناعة التنجیم نمی‌توان یافت و این کتاب معتبرترین سند قدیم علمی و ادبی فارسی بعد از اسلام است (همان: کو-نو).

التفهیم لأوائل صناعة التنجیم اثری در باب مسائل اصلی چهار علم هندسه، ریاضی، هینت (جغرافیا) و اسطرلاب برای ورود به علم پنجم و مورد نظر کتاب، یعنی نجوم است. هرچند بیرونی به استثنای مسائل علمی و ریاضی نجوم، به دفعات این علم و پیشگویی‌های دروغین آن را نکوهش کرده و به بدعت‌های آن

مانند سعد و نحس شمردن ایام و فال‌گیری اشاره نموده است و می‌نویسد:

نزدیکِ بیشترین مردمان احکام نجوم ثمره علم‌های ریاضی است. هرچند که اعتقاد ما اندرین ثمره و اندرین صنعت مانده اعتقاد کمترین مردمان است... اصل این حدیث سستی مقدمات این صنعت و آشفتنگی قیاس‌هاش است (همان: ۳۱۶-۳۶۰).

ابوریحان بیرونی چنان‌که در سفرنامه ابن بطوطه، تاریخ یعقوبی و مروج الذهب مسعودی آمده است، از خلیج فارس با عنوان خلیج پارس یاد می‌کند (همان: ۱۶۷). و در ادامه در فصلی درباره تاریخ و آداب و رسوم و ایام معروف ایرانیان به ذکر مطالب مهمی پرداخته و می‌آورد:

سده چیست؟ آبان روز است از بهمن ماه. و آن دهم روز بُود. و اندر شبش که میان روز دهم است و میان روز یازدهم آتشیها زند بگوز و بادام، گرد بر گرد آن شراب خورند و لهو و شادی کنند. و نیز گروهی از آن بگذرند تا بسوزانیدن جانوران. [ابوریحان در کتاب آثارالباقیه به لعن و نفرین کسانی می‌پردازد که حیوانات را در آتش می‌سوزانند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۵۱)]. و اما سبب نامش چنانست که از اول تا نوروز، پنجاه روز است و پنجاه شب. و نیز گفتند که اندرین روز از فرزندان پدر نخستین صد تن تمام شدند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۵۷).

منابع:

— دورانت، ویل، ۱۳۹۱، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم طاهری و ابوالقاسم پاینده و ابوطالب صارمی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

— الشابی، علی، ۱۳۵۲، زندگینامه بیرونی، ترجمه پرویز ادکایی، تهران، وزارت فرهنگ و هنر.

— دهخدا، علی اکبر، ۱۳۵۲، شرح حال نابغه شهیر ایران ابوریحان محمد بن احمد خوارزمی بیرونی، تهران، طهوری.

— صفا، ذبیح الله، ۱۳۵۲، احوال و آثار ابوریحان بیرونی، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.

— ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۸۶، آثارالباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، امیرکبیر.

— ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۹۷، فهرست کتابهای رازی و نامهای کتابهای بیرونی، ترجمه مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.

— ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۸۳، الصيدنة فی الطب، ترجمه باقر مظفرزاده، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

— ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۵۲، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.

— آشوری، داریوش، ۱۳۷۲، بازاندیشی زبان فارسی، تهران، مرکز.

— براهنی، رضا، بی تا، روزگار دوزخی آقای ایاز، بی جا، بی نا.

— ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، بی تا، کتاب التفهیم لأوائل صناعة التنجیم، به تصحیح و مقدمه جلال الدین همایی، تهران، انجمن آثار ملی.

رازی دشمن انبیاء

ابوبکر محمد بن زکریا بن یحیی رازی (۲۵۱-۳۱۳) طبیب، شیمی‌دان و فیلسوف نامدار ایرانی است که ابوریحان بیرونی در کتاب «فهرست کتابهای رازی» صد و هشتاد و چهار کتاب و رساله در زمینه‌های مختلفی چون پزشکی، طبیعیات، ریاضیات، نجوم، منطق، فلسفه، کیمیا و الهیات به او نسبت داده است.

ابوریحان در این کتاب از دو اثر کفرآمیز رازی یعنی «فِی حِیْلِ الْمُتَّبِعِینَ یا مَخَارِیقِ الْأَنْبِیَاءِ» و «فِی النَّبَوَاتِ یا نَقْضِ الْأَدِیَانِ» یاد کرده است که در عصر حاضر به دست ما نرسیده و سال‌های طولانی‌ست که از بین رفته است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۹۷: ۱۷-۵۷). او در ادامه با ملایمت و احترام متعَرِّضِ حملات رازی در این دو کتاب نسبت به انبیاء و ادیان شده و او را نه فریب‌دهنده که فریب‌خورده و وامدار کتاب‌های مانی می‌شمرد. به‌خصوص کتاب سفر الاسرار مانی که به‌زعم بیرونی هذیان خالص و بیهودگی محض است و رازی در کتاب علم الهی آشکارا بر آن راه رفته است (همان: ۴۶-۴۷).

البته ناگفته نماند که رازی در رساله «سیرت فلسفی» ضمن آن‌که کشتن حیوانات اهلی و استفاده از گوشت آن‌ها را به شکل معمول ناروا می‌پندارد، متعَرِّضِ مانویان و برخی از خرافات این آیین مانند بریدن نفس خود هنگام میل به جماع، عادت دادن خود به گرسنگی و تشنگی و اجتناب از استعمال آب و به کار بردن بول به جای آن شده است (رازی، ۱۳۱۵: ۹). چنان‌که در کتاب «طب روحانی» نیز از انتقاد به آنان کوتاهی نکرده است (رازی، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

ابوریحان بیرونی در پایانِ نوشتار مختصر خود در رابطه با محمد بن زکریای رازی به انس او با کتاب اشاره کرده و معتقد است که این حکیم اهل ری به سبب اشتغال به کیمیا چشم خود را معیوب ساخت و با مطالعات پیوسته و همچنین حرصی که به خوردن باقلی داشت، کار او به کوری کشید و سرانجام در سال سیصد و سیزده هجری قمری در شصت و دوسالگی (شصت‌سال و دو ماه و یک روز شمسی) در ری وفات نمود (ابوریحان بیرونی، ۱۳۹۷: ۴۷-۴۸).

علاوه بر کتاب فوق، برای شناخت بهتر رازی و اندیشه‌های ضدّ دینی و دشمنی او با نبوّت می‌توان به آثار دیگری مانند کتاب «زادالمسافرین» ناصر خسرو و «أعلام النبوة» اثر ابوحاتم رازی، نویسنده اسماعیلی مذهب هم‌دوره او اشاره کرد.

محمد زکریای رازی در مناظره با همشهری خود ابوحاتم رازی که حاصل آن کتاب اعلام النبوة است، انسان‌ها را با وجود عقل از پیامبران بی‌نیاز دانسته و بر آن اعتقاد است که وجود عقل، نبوّت را نفی می‌کند. رازی در ادامه به پیامبران دشنام داده و با آنان شدیداً به مخالفت برخاسته است و انبیاء را سبب به وجود آمدن ادیان و مذاهب مختلف و علّت اساسی جنگ‌های بشری و قتل و کشتار معرّفی می‌کند (ابوحاتم رازی، ۱۳۷۷: ۲۱-۲۲-۱۱۲-۳۳۰). چنان‌که معجزات را چیزی جز نیرنگ و سحر و جادو نامشمرده (همان: ۳۴۷) و کلام پیامبران و کتاب‌های آنان را مملوّ از خرافات، دروغ و تناقض دانسته است (همان: ۱۸۳-۲۱۰-۴۲۸). این‌گونه سخنان رازی را می‌توان در کتاب باقی‌مانده از او با عنوان «طب روحانی» نیز مشاهده کرد. رازی در صفحاتی از این کتاب، گریبان پیامبران را گرفته (رازی، ۱۳۸۱: ۳۲-۳۶) و در فصل "در آیین‌زدگی" می‌نویسد: شریعت و آیین‌های پست، مخالفان خود را فریب داده و به هلاکت رسانده‌اند (همان: ۱۰۳-۱۰۴). و دین و مذهب، پدیده‌ای هوایی و غیرعقلانی است (همان: ۸۶).

طب روحانی، کتابی در راستای فلسفه اخلاق است که در بیست فصل به ذکر مهم‌ترین مطالب اخلاقی و غیراخلاقی می‌پردازد. رازی در فصل اول کتاب، خِرَد را می‌ستاید و آن را سبب شناخت آفریدگار و مهم‌ترین و بزرگ‌ترین منبع نجات آدمی تصوّر می‌کند (همان: ۱ الی ۳).

رازی در فصل یازدهم و دوازدهم طب روحانی به تقبیح غم و اندوه پرداخته و آن را نه نشانه عقل که خصوصیت هوای نفس می‌شمرد (همان: ۶۱-۷۱-۷۲). هرچند در ادامه هستی را نیز از بهر لذّت و خوش

بودن ندانسته و هدف زندگی را تنها زیستن خردمندانه می‌پندارد (همان: ۷۵).

این طبیب شهیر ایرانی ضمن ستایش از فلسفه در فصلی با نام "در باب عشق و دوستکامی" پس از آن‌که شاعران و اهل ادب را سبک‌مغز و بی‌مایه معرفی می‌کند (همان: ۳۲)، عشق را پدیده‌ای زشت و پست، و عاشقان را بسان چهارپایان می‌خواند (همان: ۲۸) و می‌نویسد:

مردان والا همت و بزرگ نفس، این بلیت عشق از نهادشان به دور است؛ زیرا برای این‌گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خواری، فرمانبری، اظهار حاجت و بی‌آبرویی نباشد (همان: ۲۵). ما هرگز ندیده‌ایم که عشق خوی ایشان [فیلسوفان] باشد؛ و یا به مانند عرب‌ها و گُردها یکسره نرد عشق ببازند... عشق فقط عادت درشتخویان و گولان کندذهن باشد؛ و کسانی که اندیشه و رأی و خردشان کم و اندک است (همان: ۳۳).

محمد بن زکریای رازی در فصل دیگری از این کتاب با آن‌که خوردن شراب را جایز می‌شمرد، اما معتقد است که فرد خردمند خود را از "می" نگاه می‌دارد؛ چراکه "می" از بزرگ‌ترین آفت‌های خرد و نیرودهنده نفس شهوانی و غضبی است. و اگر خردمند به اندکی از شراب دست برد، برای رفع گرفتگی اندیشه و فشار اندوه باشد؛ لیکن نباید که قصد و غرض وی از آن خوشباشی یا لذت‌پرستی بُود (همان: ۷۸-۷۹).

رازی در فصل پایانی کتاب خود با نام "در باره ترس از مرگ" انسان‌ها را از دو حال خارج نمی‌داند: انسان‌ها که باور دارند نفس با تباهی تن تباه می‌گردد؛ که اینان هرگاه از مرگ در هراس باشند از خرد خویش به هوی خود می‌گیرند؛ چراکه آزار از امور حسی و حس هم جز از برای زنده نباشد (همان: ۱۰۵-۱۰۶). دوم کسانی که برای آدمی عاقبتی پس از مرگ قائل باشند؛ که اینان اگر نیکوکار دانا باشند چه معتقد به شریعت باشند و چه نباشند در آسایش خواهند بود؛ چراکه اولین گروه به وظایف خود عمل کرده‌اند و دومین گروه توان رسیدن به یقین نداشته‌اند و خداوند به بخشایش او سزاوارتر است (همان: ۱۰۶-۱۰۹).

اعتراض محمد بن زکریای رازی بر انبیاء یا مخالفت جزیی او با ارسطوگویی سبب خشم و اهانت ابن سینا بر وی شده است. لذا عباس اقبال آشتیانی در نخستین صفحه از مقدمه خود بر کتاب «سیرت فلسفی» می‌نویسد: شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در بعضی از رسالات خود به درشتی تمام به ردّ پاره‌ای از عقاید رازی پرداخته و با الفاظی زشت از او یاد کرده که در حقیقت دون شأن بزرگواری نظیر ابوعلی سینا بوده است (رازی، ۱۳۱۵: ذیل «مقدمه مترجم»، ۱).

چنان‌که ابوریحان بیرونی و ابوالحسن علی بن زید بیهقی (متوفی ۵۶۵) اذعان کرده‌اند که ابوعلی سینا، رازی را متکلفی فضولی می‌داند که بر الهیات شرح‌ها نوشته و از حدّ خود که همان پیشه زخم‌بندی و مرهم‌گذاری و دیدن شیشه‌های شاش و قوطی‌های گُهِ مردم است تجاوز کرده، ناچار خود را رسوا نموده و نادانی خویش را در آنچه گفته آشکار ساخته است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۳؛ بیهقی، ۱۳۵۱: ۸).

و اما از کتاب‌های نگاشته شده درباره محمد بن زکریای رازی می‌توان به کتاب جامع «حکیم رازی» اثر پرویز سپیتمان یا همان پرویز اذکائی اشاره کرد. اذکائی طی تحقیق و پژوهشی شگرف علاوه بر استفاده از آثار برجای مانده رازی، به جمع‌آوری کتاب‌های منتشرشده در رابطه با او پرداخت. چنان‌که در مقدمه کتاب خود می‌نویسد: در خصوص منابع تألیف کتاب باید به اهل تحقیق اطمینان دهم که تمامی آثار و کتب و مقالات درباره رازی را به هر زبانی که هست دیده و خوانده‌ام (سپیتمان: ۱۳۸۴: یب).

اذکائی در پاره‌ای از کتاب «حکیم رازی» محمد بن زکریای رازی را ماتریالیست و خداشناسی راستین معرفی می‌کند که اعتقادی به خدای متکلمان دینی ندارد و خدای او از جنس خدای عارفان وحدت وجودی است. و از این روست که ناصر خسرو معتقد است رازی انسان را در مقابل خداوند قرار داده و او را به الوهیت اومانیست رسانده است (همان: ۲۵۸-۴۱۰).

چنان‌که رازی برخلاف فیلسوفان بسیاری از جمله ابونصر فارابی و ناصر خسرو، سازش بین فلسفه و دین را ممکن نمی‌دانست (همان: ۶۲۳-۶۲۴) و ضمن انکار وحی و معجزه، غالب معجزات را از مقوله افسانه‌های دینی می‌خواند که بعد از پیامبران پدید آمده است (همان: ۱۴-۶۶۵-۶۶۹).

منابع:

— ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۹۷، فهرست کتابهای رازی و نامهای کتابهای بیرونی، ترجمه مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.

— رازی، محمد بن زکریا، ۱۳۱۵، سیرت فلسفی، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، بی‌نا.

— رازی، محمد بن زکریا، ۱۳۸۱، طب روحانی: رساله در روانشناسی اخلاق، ترجمه پرویز اذکائی، تهران، مؤسسه فرهنگی اهل قلم.

— رازی، ابوحاتم، ۱۳۷۷، اعلام النبوة: مناظره محمد زکریای رازی با ابوحاتم رازی، ترجمه سید علی اکبر واعظ موسوی، تهران، منیر.

— ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۵۲، الاسئلة و الاجوبة: مکاتبات ابوریحان بیرونی و ابن سینا، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر.

— بیهقی، علی بن زید، ۱۳۵۱، تتمه صوان الحکمة، لاهور، بی‌نا.

— سپیتمان، پرویز، ۱۳۸۴، حکیم رازی، تهران، طرح نو.

غزالی اندیشمند بی‌خرد

ابوحامد محمد غزالی (به تشدید و تخفیفِ زا) در سال ۴۵۰ هجری در طابَرانِ طوس در خانه پدری پشم‌ریس متولد شد (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۱-۳-۳۰۵-۳۰۶) و در سنّ پنجاه و پنج‌سالگی کنار اهل و فرزندان خویش درگذشت و در همان شهر دفن گردید. هرچند بنا بر سخن شکوه‌آمیز دکتر زرین‌کوب امروز دیگر نشانی از قبر او باقی نیست و مقبره‌کسی که در ضمن یک فتوای معروف، لعن یزید را ناروا می‌شمرد البته نمی‌توانست سرنوشت دیگری داشته باشد جز ویرانی و فراموشی (همان: ۲۷۲ الی ۲۷۴).

عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب «فرار از مدرسه» که درباره زندگی و اندیشه‌های ابوحامد غزالی نگاشته است، در توضیح عدم جواز لعن یزید از سوی غزالی به تعصّب ناخودآگاه او علیه شیعه اشاره کرده و در تشریح فتوای این فقیه نامدار شافعی (همان: ۷۰-۹۰) می‌آورد:

غزالی ابراز داشت که دخالت یزید در کشتن حسین بن علی مسلّم نیست و اگر هم باشد قتل نفس فسق است و نه کفر، به علاوه ممکن است که یزید توبه کرده باشد و از این‌ها گذشته لعن انسان که سهل است لعن حیوان هم در شریعت منع شده است و لذا فتوی داد که لعن یزید جایز نیست (همان: ۱۰۱).

غزالی فردی جاه‌طلب و به دنبال کسب کرسی فتوا در شهر بود (همان: ۵۹) و در دهه چهارم عمر خود یکی از مشهورترین مفتیان جهان اسلام لقب گرفت. با آن‌که فیلسوفی بزرگ و فقیهی شهره بود، اما از آنجا که ذهنی فعّال داشت و پیوسته به دنبال حقیقت بود، در ادامه مسیر زندگی اش ثروت، موقعیت اجتماعی و کلاس درس و تدریس را رها کرد (همان: ۱۴۳) و روی به زهد و ریاضت آورد تا آنجا که گفته می‌شود برای پرهیز از خودپرستی به رفتگری نیز پرداخت (حلبی، ۱۳۸۱: ۳۶۵).

حجت‌الاسلام امام محمد غزالی در نهایت پس از سال‌ها تأمل در کلام و فلسفه، به تصوّف که از پدر نیمه‌صوفی خود به ارث برده بود، پیوست (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۲۵-۱۲۵). او با همه فهم و دانشی که داشت

و با آن که خود به الحاد و گرایش به فیلسوفان متهم بود (همان: ۲۴۹)، در برابر فلاسفه و اندیشه‌های فلسفی ایستاد و با دینداری تنگ‌نظرانه خود و نوشتن کتاب «تهافت الفلاسفه» کمر به تحقیر و تکفیر فیلسوفان بست و اگر زمام حکومت در دست او بود احتمالاً از کشتار آن‌ها هم باکی نداشت (حلبی، ۱۳۸۱: ۳۸۲-۳۸۳).

غزالی بی‌نظیر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۲۰) و دانشمند (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۲۹۸؛ دشتی، ۱۳۶۲: ۹۴) که برخی او را از حیث تحرک فکر، وسعت اطلاع، قدرت بیان و فصاحت و مخصوصاً نیروی انتاج و سهولت بازدهی برابر با ابن‌سینا و حتی برتر از او خوانده‌اند (دشتی، ۱۳۶۲: ۶۰)، از مصادیق اندیشمندان ضد خِرَد بوده و با همه دانش و سیر در علوم عقلی نمی‌تواند پای را از دایره معتقدات تعبّدی و عقاید سست اشعری بیرون نهد (همان: ۶۹-۸۴).

چنان‌که او مسلمانان را از صناعت نقاشی و صورت‌گری به سبب کراهت در دین، برحذر داشت. و زمانی که غزالی با این همه فهم و اخلاص این قول را درباره هنرهای زیبا و فلسفه بگوید، قیاس توان کرد که دیگر ارباب دیانت که هیچ‌وقت به درجه وی در علم و فرهنگ و تیزهوشی نرسیده بودند، چه‌ها می‌گفتند (حلبی، ۱۳۸۱: ۳۸۳-۳۸۴)!

«تَهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ» که به زبان‌های مختلفی چون لاتین، انگلیسی، فرانسه، آلمانی و ترکی ترجمه شده است، یکی از کتاب‌های پُر سَر و صدای تاریخ جهان اسلام و شاید سخت‌ترین دشمن فلسفه و فیلسوفان در این آیین است. تا آنجا که برتراند راسل نیز به این اثر و نویسنده آن اشاره کرده (راسل، ۱۳۵۱: ۲/۲۲۳) و ویل دورانت هم متذکر می‌شود که غزالی با نوشتن مهم‌ترین کتاب خود، یعنی تهافت الفلاسفه از همه فنون عقل بر ضد عقل کمک گرفت (دورانت، ۱۳۹۱: ۴/۴۲۲).

تهافت در زبان عربی به معنای تساقط است و حقیقتاً ضربه‌های غزالی سبب شکسته شدن کمر فلسفه در

کشورهای اسلامی شد تا آنجا که حتی پس از دفاع جانانه ابن رشد و نوشتن کتاب «تهافت التهافت» نیز به اعتبار و ارزش ابتدایی خود بازنگشت. اما دکتر علی اصغر حلبی معتقد است که مقصود غزالی از تهافت در این کتاب، معنای تحت‌اللفظی آن نیست و آنچه او گویی از این واژه اختیار کرده است، تناقض‌گویی است؛ چراکه هدف غزالی بالاتر از مواجهه شدن و نابودی فیلسوفان است و می‌توان گفت که او خود فلسفه را نشانه گرفته است و از طرفی دیگر در بسیاری از صفحات این کتاب، او لفظ تناقض را به دنبال تهافت آورده و یا جایگزین آن کرده است (غزالی، ۱۳۸۲: ذیل «مقدمه مترجم»، ۱۹ الی ۲۲).

کار غزالی نوعی بت‌شکنی بود و سبب شد تا برای مردم و بسیاری از فیلسوفان مسّایی واضح گردد که حقیقت منحصر به عقل ارسطو و پیروان او مانند ابن سینا نیست. او در پاره‌ای از تهافت که می‌توان آن را نقد دانشنامه‌ی علایی ابن سینا نیز خواند (همان: ۲۱)، علّت نوشتن این کتاب را چنین ذکر می‌کند:

کدام مرتبه در پیشگاه خدا پست‌تر است از مرتبه کسی که با ترک اعتقاد حق به‌عنوان این‌که تقلید است به خود آذین بندد و به پذیرفتن باطل به‌عنوان این‌که اعتقاد تصدیقی است شتاب کند؛ بی‌آن‌که آزمایشی بکند یا تحقیقی به‌جای آورد؟ و چون این رگ کودنی را در این گمراهان [غزالی در صفحات مختلف این کتاب به دشنام، تحقیر و تکفیر فیلسوفان می‌پردازد] دیدم به تحریر این کتاب تصمیم کردم که هم بر فیلسوفان پیشین رد باشد و هم تناقض سخنان آن‌ها را آشکار سازد (همان: ذیل «متن کتاب»، ۶۰-۶۱).

غزالی که به‌حق یکی از بزرگ‌ترین و در عین حال متحجّرترین عالمان اسلامی است، در این کتاب خود دلایل فیلسوفان را به سبب وجود اختلاف میان آنان و همچنین عدم صحّت استناد براهین عقلی به قضایای ضروری و بدیهی [چراکه این استدلال‌ها تنها از حیث صورت می‌تواند فاقد اشتباه باشد و نه از حیث ماده] تخطئه کرده و اثبات درستی گفته‌های خود را به کتابی دیگر با عنوان «قواعد العقاید» ارجاع می‌دهد که ظاهراً توفیقی در اثبات آن حاصل نمی‌کند.

کتاب «تہافت الفلاسفہ» اثری شامل چهار مقدمہ، بیست مسئلہ و یک خاتمہ است کہ ابوحامد در آن کفرِ فیلسوفان را اعتقاد بہ یکی از سہ مسئلۂ قدیم بودن عالم، انکار معاد جسمانی و عدم علم خدا بہ جزئیات معرفی می‌کند (غزالی، ۱۳۸۲: ۳۱۱).

حجت الاسلام غزالی اعتقاد بہ قدیم بودن عالم را سرچشمۂ کفر و انحرافات فیلسوفان دانستہ و معتقد است کہ دہریان کہ عالم را قدیم می‌دانند بر عدم وجود صانع برہان اقامہ می‌کنند. اما فلاسفہ ہم کہ معتقد بہ قدیم بودن عالم ہستند برای آن صانعی اثبات می‌کنند کہ البتہ این امری متناقض و فریب‌دہندہ و بہ خاطر تظاهر بہ دین است و نیازی بہ ابطال آن نیست؛ چراکہ خدای تعالی بہ نظر ایشان در ساختن عالم اختیار ندارد و جز از طریق مجاز، صانع عالم و فاعل حقیقی نیست (ہمان: ۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۸-۱۲۹-۱۴۵).

از دیگر تصانیف غزالی کہ آن را ارزندہ‌ترین اثر او خواندہ‌اند، کتاب اخلاقی و فقہی «احیاء علوم الدین» است کہ در چندین جلد انتشار یافتہ است. غزالی در این کتاب خود - کہ یکی از محدثین و فقیہان شیعہ بہ نام فیض کاشانی بہ ستایش از آن پرداختہ و کتاب ہشت جلدی «المحجۃ البیضاء فی تہذیب الأحياء» را در شرح آن نگاشتہ است - و کتاب دو جلدی «کیمیای سعادت» کہ خلاصۂ احیاء علوم الدین بہ زبان فارسی است، بہ مطالبی پرداختہ کہ انسان از خواندن آن شرمگین و خشمگین می‌شود!

محمد غزالی متذکر شدہ است کہ اگر کودک شما بہ سنّ دہ سالگی رسید و در خواندن نماز کوتاہی کرد، باید برای تأدیب او از تنبیہ بدنی استفادہ کرد (غزالی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۹). چنان کہ در قسمتی دیگر از ہمین کتاب در عبارتی سخیف می‌نویسد: بدان کہ زنان کہ چادر و نقاب دارند کفایت نبود؛ کہ چون چادر سپید دارند و در بستن نقاب تکلف [آراستہ شدن] کنند، شہوت حرکت کند. و باشد کہ نیکوتر نماید از آن کہ روی باز کند. پس حرام است بر زنان بہ چادر سپید و روی بند پاکیزہ و بہ تکلف اندربستہ بیرون شدن (ہمان: ۶۱/ ۲).

غزالی شخصیتی است که فیلسوفان و متکلمان شیعه نیز خود را وامدار او دانسته‌اند. تا جایی که برخی چون ملاصدرای شیرازی (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۳۵۱/۲)، بهاء‌الدین خرمشاهی و حتی دکتر صادق زیباکلام به تمجید از وی پرداخته‌اند و دکتر عبدالکریم سروش نیز در سخنرانی‌هایش خود را شیفته اخلاق‌مداری غزالی و کیمای سعادت او خوانده است.

خرمشاهی خود را منتقد و بدگمان به فلسفه و عرفان فلسفی معرفی کرده است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۸) و اذعان می‌کند: من اعتقادی به اتقان فلسفه ندارم و مدعیات فلسفه بیش از آن‌که یافتی باشد بافتی است (همان: ۵۹۸). و با غزالی همدلی و همدردی دارم که برنمی‌تابم که فلسفه خود را قیّم و حاکم اندیشه‌ها و اعتقادات دینی بینگارد و بگوید هر اعتقادی باید توجیه و توضیح عقلی داشته باشد (همان: ۵۹۹).

چنان‌که صادق زیباکلام نیز کتاب «ما چگونه ما شدیم» را به ابوحامد محمد غزالی اهدا نموده است و در پاسخ به تناقض پیش آمده به سبب علم‌ستیزی غزالی و اختصاص یافتن فصلی از کتاب ما چگونه ما شدیم، در نقد علم‌گریزی و خاموش شدن دانش، طی نوشتاری که تا حدودی معرف اندیشه‌های اعتقادی اوست، می‌آورد: اگر من کتابم را به غزالی تقدیم داشتم به واسطه آن بود که غزالی دستورات دین مبین اسلام را علمی و سازگار با علم و عدم‌منافات با دانش نمی‌داند و می‌گوید اسلام را باید بپذیریم چون حضرت باری تعالی خواسته و از طریق رسولش به ما ابلاغ کرده است. یعنی غزالی راه شریعت را از طریق تعبّد و ایمان می‌جوید (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۴۲۹ الی ۴۳۲).

و اما کتاب «الْمُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ: رهاننده از گمراهی» که آن را با اعترافات آگوستین قدیس مقایسه کرده‌اند، با آن‌که در پاره‌ای از اعترافات وجه اشتراک دارند، اما نباید فراموش کرد که اعترافات غزالی عاری از جمیع اعترافات است؛ چراکه اقرار به گناه در نزد غزالی و اسلام حرام شمرده می‌شود.

ابوحامد محمد غزالی در کتاب المنقذ من الضلال که به اعترافات غزالی ترجمه شده و حاصل آخرین اندیشه‌های وی و حاوی مراتب فکری و تحولات عقیدتی اوست، جویندگان حقیقت را در چهار گروه متکلمین، باطنیه، فلاسفه و صوفیه منحصر دانسته و اذعان می‌کند که کار خود را نخست با علم کلام آغاز کرده و آن را وافیه نیافته است. چراکه روش استدلال متکلمان آن‌گونه است که درستی مذهب خویش را پیش فرض گرفته و به دفاع از آن می‌پردازند و حال آن‌که برای او چیزی جز ضروریات عقلی مسلم نمی‌باشد (غزالی، بی‌تا: ۴۱ الی ۴۴).

پس از فراغت از علم کلام، شروع به فلسفه کردم و به یقین می‌دانستم کسی به فساد و بطلان هیچ علمی پی نمی‌برد مگر آنگاه که از کُنه آن علم درست باخبر شود (همان: ۴۵). در همان هنگام که در بغداد سیصد تن دانشجو پیش من تحصیل می‌کردند و اشتغال به تدریس و تصنیف داشتم، ایام فراغت را به این کار اختصاص دادم و به یاری خداوند سبCHAN در مدتی کمتر از دو سال بر تمام رموز و اسرار فلسفه واقف شدم. سپس یک سال دیگر همچنان در مسائل این علم به تأمل و تفکر پرداخته و تحقیق نمودم. سرانجام معلوم شد که بیشتر مسائل این علم، تخیلات و تلبیسات و خدعه و اوهام است (همان: ۴۶).

از این‌رو باید ارسطو و پیروان او از متفلسفان اسلام مانند ابن‌سینا و فارابی و امثال آن‌ها را تکفیر نمود و مورد نکوهش قرار داد (همان: ۴۸). و کتب آن‌ها را تحریم کرد و مردم را تا آنجا که ممکن است از مطالعه کتب ضاله بازداشت (همان: ۵۸-۶۰).

محمد غزالی مخالفت با فلسفه را تا بدان اندازه گسترش می‌دهد که حتی متعروض ریاضیات نیز می‌شود. چراکه به‌زعم او بآن‌که مسائل ریاضی ذاتاً ربطی به دین ندارد، اما چون از مبادی و مقدمات فلسفه است کمتر کسی است که در این علم به تحصیل و پژوهش پردازد و بی‌دین نگردد. لذا برای جلوگیری از این خطر باید طالبان ریاضی را از تحصیل آن بازداشت (همان: ۵۰).

اما گروه بعدی که غزالی بدان پرداخته است، باطنیه یا اسماعیلیان شیعه می‌باشند. مذهبی که به‌زعم او مدّعی هستند که حقایق امور را بی‌واسطه از جانب امام معصوم و قائم به‌حق می‌گیرند (همان: ۶۲). غزالی که از سوی خلافت مأمور شناخت این مذهب شده است، می‌نویسد:

کتاب‌ها و نوشته‌های آنان را از هر گوشه‌ای جمع‌آوری کردم و آنچنان به تحریر و تقریر آن پرداختم که مورد اعتراض بعضی از حق‌پرستان قرار گرفتم. گفتند تو آنچنان دلایل آن‌ها را تقریر و شبهات آنان را تشدید کرده‌ای که خود هرگز نمی‌توانستند بدان‌گونه مذهب خویش را ترویج و تحکیم نمایند (همان: ۶۳). باری در چنّه این طایفه نیز چیز مفیدی یافت نمی‌شود و اگر اینان را به حال خود وامی‌گذاشتند و برخی از جهال به نام نصرت دین درصدد مبارزه با آنان بر نمی‌آمدند، این مذهب به این بی‌پایگی و بی‌مایگی تا به این حد نمی‌رسید (همان: ۶۴).

غزالی در ادامه متذکر می‌شود آنگاه که از آن سه وادی گذشتم همت بر کشف طریقه صوفیه گماشتم و به حقیقت دریافتم که صوفیه ارباب احوال‌اند نه اصحاب قیل و قال، و برای وصول به این مقام، تعلیم و تعلّم کافی نیست، عشق و شوق و سیر و سلوک لازم است (همان: ۷۲ الی ۷۴). و تنها صوفیان‌اند که رهروان راه حقیقت و سالکان طریق الهی‌اند (همان: ۷۸).

البته نباید فراموش کنیم که غزالی با آن‌که درنهایت خود را متمایل به تصوّف نشان داد، اما او را نه عارفی صوفی که فقیهی صوفی و به تعبیری ساده‌تر، زاهدی متشرّع می‌شناسیم. چنان‌که دکتر عبدالحسین زرین‌کوب بر آن باور است که عرفان غزالی، اشراقی فلسفی نیست که اشراقی است قرآنی (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۲۴۵).

منابع:

— زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۵۳، فرار از مدرسه، تهران، انجمن آثار ملی.

- حلبی، علی اصغر، ۱۳۸۱، تاریخ فلاسفه ایرانی، تهران، زوار.
- شمس تبریزی، شمس الدین محمد، ۱۳۹۱، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- دشتی، علی، ۱۳۶۲، عقلا برخلاف عقل، تهران، جاویدان.
- راسل، برتراند، ۱۳۵۱، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- دورانت، ویل، ۱۳۹۱، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم طاهری و ابوالقاسم پاینده و ابوطالب صارمی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۲، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، جامی.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۰، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد، ۱۳۸۴، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۷، فرار از فلسفه: زندگینامه خودنوشت فرهنگی، تهران، جامی.
- زیباکلام، صادق، ۱۳۸۲، ما چگونه ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران، تهران، روزنه.
- غزالی، ابوحامد محمد، بی‌تا، اعترافات غزالی: المنقذ من الضلال، ترجمه زین الدین کیانی‌نژاد، بی‌جا، بی‌نا.

کسروی پیامبر دین پاک

زوار وقتی از حرم خارج می‌شود مثل کودکی که تازه از مادر زاییده شده، از گناه به کلی پاک است. مردک خجالت نمی‌کشید و می‌گفت: هر زواری که زیارت خود را به انجام رسانیده اگر در خود گناهی فرض کند در صحت نسبت خود شک کند یعنی ولدالزناست (کسروی، بی‌تا: ذیل «حاجی‌های انباردار چه دینی دارند»، ۵).

سید احمد کسروی، نویسنده، پژوهشگر، حقوق‌دان و مورخ نامدار ایرانی در سال ۱۲۶۹ در شهر تبریز دیده به جهان گشود و در اسفندماه ۱۳۲۴ پس از نجات یافتن از ترور و سوءقصد نافرجام نواب صفوی که در چندماه قبل صورت گرفته بود، این‌بار توسط دوستان و گروه او موسوم به فدائیان اسلام و به وسیله اسلحه و ضربات چاقو در دادگستری تهران کشته شد (جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۰۵).

کسروی در پاره‌ای از کتاب «زندگانی من» که اتوبیوگرافی اوست، ضمن اشاره به درس خواندن پدرش در حوزه علمیه و روی‌گردانی او از این مسیر و پرداختن به بازرگانی (کسروی، بی‌تا: ذیل «زندگانی من»، ۱۲)، اذعان می‌کند که پدرش از او خواسته است که لباس روحانیت بر تن کند (همان: ۱۹). و در ادامه می‌نویسد:

من خود به شیوه ملایان رفتار نمی‌کردم. عمامه سترگ شُل و لِ به‌سر نمی‌گذاشتم، کفش‌های زرد یا سبز به پا نمی‌کردم، شلوار سفید نمی‌پوشیدم، ریش فرو نمی‌هلیدم... این‌ها به جای خود که چون چشم‌هایم ناتوان گردیده بود با دستور پزشک آیینک (عینک) به چشم می‌زدم، و این عینک زدن دلیل دیگری به فرنگی‌مآبی من شمرده می‌شد، این‌ها با عدالت که شرط پیش‌نمازی و ملایی بود نمی‌ساخت... و من خشنود می‌بودم که دیر یا زود آن طوق از گردنم باز شود. این است تا توانستم خود را از کارهای ملایی به کنار می‌گرفتم. تنها به بزم‌های عقد [برای خواندن عقد] رفته از کارهای دیگر خودداری می‌نمودم. یک سال و نیم بدین‌سان گذشت... در این یک سال و نیم کاری که کردم قرآن را از بر گردانیدم. این کار مرا واداشت که زمانی به معنی قرآن پردازم. و این پرداختن به معنی آنها خود داستانی گردید و نخست تکانی که در اندیشه‌ها و باورهای من پدید آمد از این راه بود (همان: ۳۵-۳۶).

کسروی فردی مخالف مذاهب بود، اما گویی با ادیان و خصوصاً اسلام سرِ جنگ نداشت و از آیین جدیدی با عنوان دینِ پاک حمایت می‌کرد. چنان‌که «در پیرامون اسلام» می‌آورد: دین والاترین اندیشه‌هاست (کسروی، بی‌تا: ذیل «در پیرامون اسلام»، ۵). ما می‌گوییم دین برای مردم است ولی آنان این را نپذیرفته مردم را برای دین می‌شمارند (همان: ۱۶).

نخست باید دانست اسلام دوتاست: یک اسلامی که آن پاک‌مرد عرب بنیان نهاد و تا قرن‌ها برپا می‌بود و دیگری اسلامی که امروز هست و به‌رنگ‌های گوناگونی از سنی و شیعی و اسماعیلی و علی‌اللهی و شیخی و مانند این‌ها نمودار گردیده (همان: ۴). سخن از اسلام امروزی است. این اسلام‌نام، این دستگاهی که با دست ملایان می‌گردد نه تنها سودی نمی‌دارد، زیان‌های بزرگی نیز می‌رساند و مایه بدبختی می‌باشد (همان: ۷). کتاب مسلمانان پر است از داستان‌های نتوانستی که به نام پاک‌مرد اسلام نوشته‌اند: ماه را دو نیم گردانیده، به آسمان برای دیدار خدا رفته و از میان انگشتان چشمه روان گردانیده... در قرآن دیده می‌شود که از پیغمبر هر زمان معجزه خواسته‌اند ناتوانی نموده و آشکارا گفته من نمی‌توانم، پس چگونه شما می‌گویید معجزه نشان داد (همان: ۸)؟! و هابیان از روی آوردن به قرآن به نتیجه نیکی رسیده‌اند و خود در میان مسلمانان بهترین گروه می‌باشند (همان: ۳۳).

کسروی در کتاب «شیعیگری» نیز بر آن باور است که مردم معنی دین را نمی‌دانند و آن را یک چیز بی‌ارجی و امی نمایند. ولی ما دین را به یک معنای بسیار والایی می‌شناسیم (کسروی، بی‌تا: ذیل «شیعیگری»، ۴۲). چنان‌که در «وَرجاوَنَد بنیاد» اذعان می‌کند که عقل و خِرَد داشتن به معنی بی‌نیاز بودن انسان‌ها از دین نیست چراکه دین آموزگار خِرَد است (کسروی، بی‌تا: ذیل «وَرجاوَنَد بنیاد»، ۵۴). و در «در پیرامون رمان» می‌نویسد: چرا ایرانیان به اسلام ننازند که در آغاز پیدایش اسلام با همه آن خونریزی‌ها با عرب، چون پی به

حقیقت آن دین خدایی بردند پاکدلانه به پیروی آن برخاستند و صدگونه فداکاری درباره آن دین نمودند (کسروی، بی تا: «در پیرامون رمان»، ۱۹).

البته نباید فراموش کرد که احترام کسروی به دین منافی دشمنی او با خرافات دینی نمی باشد. لذا در آثار متعددی از جمله دو داستان کوتاه «حاجی های انباردار چه دینی دارند» و «عطسه به صبر چه ربط دارد» به نقد و رد آداب و رسوم خرافی مردم ایران پرداخته و در قسمتی از «عطسه به صبر چه ربط دارد» می آورد: دو فرسخ که می روند در جلو یک قهوه خانه می ایستد که به اتومبیل آب ریزند. پس از آب ریختن که می خواهد حرکت کند یکی از مسافرها عطسه می کند.

مسافرها همه می گویند: صبر آمد! صبر آمد!

مسافر تهرانی: آقا چرا نمی روی؟!

شوفر: شما می خواهید حکم خدا را گوش نکنیم؟!

مسافر تهرانی: حکم خدا کدام است؟!

شوفر: پس این صبر که آمد حکم خدا نیست؟!

مسافر تهرانی: چه می گویی آقا! خدا کجا گفته که هروقت یکی عطسه کرد بدانید که من حکم می کنم

صبر کنید و نروید؟! این خبر را از طرف خدا که آورده است؟!

شاگرد شوفر: پس این ها در قرآن نیست؟!

مسافر تهرانی: آفرین بر شما! آفرین بر آن ملایانی که شما را تربیت کرده اند.

مدیر دبستان: آقا این‌ها در مذهب ماست. ما که نمی‌توانیم از عقیده خود دست برداریم. خواهش می‌کنم به مذهب ما، به علمای ما توهین نکنید (کسروی، بی‌تا: ذیل «اعطسه به صبر چه ربط دارد»، ۲-۳)!

و اما جنبه تاریخ‌دانی کسروی از جمله مواردی است که تقریباً دوست و دشمن به آن اعتراف کرده و همگی لب به ستایش از آن بسته‌اند. لذا احمد کسروی را با آن‌که شاید نتوان به‌عنوان نخستین فردی معرفی نمود که در نسب‌خاندان صفوی تردید کرده، اما گویی اولین مورّخی است که پیرامون این موضوع به تحقیق و پژوهشی مستقل دست زده و در کتاب مختصر و مهم «شیخ صفی و تبارش» به رمزگشایی از این تبار پرداخته است.

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در مقاله «نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها» به تصرفات دولت صفوی در نسخه‌های کتاب «صفوة الصفای» ابن‌بزاز اردبیلی اشاره کرده و می‌نویسد: امروز برای ارباب تاریخ تقریباً امری بدیهی است که صفویان دارای تبار سیادت نبوده‌اند و به روزگاری که ایدئولوژی تشیع را مرکب مناسبی برای مقاصد سیاسی خویش تشخیص داده‌اند، کوشیده‌اند تا نسب خویش را به امان شیعه پیوند دهند... مورّخ بزرگ قرن ما، سید احمد کسروی با نبوغ تاریخ‌شناسانه خویش از رهگذر مقابله نسخه بدل‌های کتاب «صفوة الصفای» ابن‌بزاز این نکته را کشف کرد و در کتاب دوران‌ساز خویش به نام «شیخ صفی و تبارش» ثابت کرد که چگونه منافع ایدئولوژیک دولت صفوی، کاتبان نسخه‌های صفوة الصفای را به دست بردن در این متن واداشته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۹۸-۹۹).

کسروی در این باره در پاره‌ای از کتاب شیخ صفی و تبارش می‌آورد: از پیش از زمان پادشاهی صفویان در کتاب ابن‌بزاز دست‌بردهای فراوان می‌کرده‌اند و هرچه را که در آن کتاب با سید بودن شیخ [صفی‌الدین اردبیلی جدّ خاندان صفوی] و سنی نبودن او نساژنده می‌یافته‌اند از میان برمی‌داشته‌اند (کسروی، ۱۳۵۵: ۱۸).

احمد کسروی در ادامه از راه مقایسه نسخه‌های قدیمی صفوة الصفای با نسخه‌هایی که مورد تصرف هواداران

حکومت صفوی بوده است به کشف این نکات رسیده است که ۱- شیخ صفی‌الدین، سید نبوده و نبیرگان او سید شده‌اند. ۲- شیخ صفی‌الدین سنی می‌بوده و نبیره او، شاه اسماعیل، شیعی سنی‌گش درآمده است. ۳- شیخ صفی‌الدین فارس زبان بوده و بازماندگان او ترکی را پذیرفته‌اند (همان: ۴).

کسروی در کتاب «تاریخ هیجده ساله آذربایجان» ضمن اقرار به عدم اطلاعات کافی از میرزا کوچک خان جنگلی و جنبش جنگل، به سبب نبرد میرزا با بیگانگان به تحسین و ستایش او پرداخته و می‌نویسد: جنگلیان برای دشمنی با انگلیسان با آلمان و عثمان [و در گام بعدی با روسیه] بستگی پیدا کرده بودند و سرکردگان اتریشی در میان خود می‌داشتند... این می‌رساند که مردان کوتاه‌بین و ساده‌ای هستند و از دوراندیشی و شناختن سود و زیان کشور بی‌بهره می‌باشند (کسروی، ۱۳۵۷: ۲/ ۸۱۲ الی ۸۱۴).

و در «تاریخ مشروطه ایران» در رابطه با شیخ فضل‌الله نوری اذعان می‌کند که شیخ فضل‌الله به درخواست دو سید طباطبایی و بهبهانی سوگند خورد که دیگر دشمنی با مجلس و مشروطه نکند و نوشته‌ای هم نوشته به دست طباطبایی سپرد. اما باز از راه خود برنگشت. علمای سه‌گانه نجف: آخوند خراسانی، حسین تهرانی و عبدالله مازندرانی تلگراف فرستادند که همراهی با مخالفین اساس مشروطیت هرکه باشد محاربه با امام عصر است و نوری چون مخّل به آسایش و مفسد است، تصرفش در امور، حرام است (کسروی، ۱۳۵۶: ۳۷۳-۵۲۸-۶۱۵).

از احمد کسروی همچنین به‌عنوان اولین محقق و پژوهشگری یاد می‌شود که با نوشتن کتاب مختصر «آذری یا زبان باستان آذربایجان» در سال ۱۳۰۴ مردم آذربایجان را ایرانی خوانده و فارس بودن آنان را به اثبات رسانده است (کسروی، بی‌تا: ذیل «آذری یا زبان باستان آذربایجان»، ۱۰ الی ۲۲).

چنان‌که در کتاب «شیعیگری» ضمن اشاره به جنگ جهانی اول و فحطی بی‌سابقه در سال ۱۲۹۷ شمسی

در ایران می‌آورد: در سال ۱۳۳۶ [قمری] که جنگ جهانی در میان می‌بود و گرانی نیز پیش آمد و می‌توان گفت بیش از سه یک مردم را نابود گردانید، در آن سال من در تبریز می‌بودم و آشکاره می‌دیدم که بیشتر توانگران دست بینوایان نمی‌گرفتند، خویشان و همسایگان‌شان که از گرسنگی می‌مُردند پروا نمی‌داشتند و مردگان که از بی‌کفنی بر روی زمین می‌ماندند به روی خود نمی‌آوردند (کسروی، بی‌تا: ذیل «شیعیگری»، ۴۴).

دکتر شفیعی کدکنی با آن‌که کسروی را نابغهٔ زبان‌شناسی و تاریخ‌معرفی می‌کند، آثار او پیرامون ادبیات و شاعران را خنده‌آور، عجیب و دور از شأن چنین نویسنده‌ای می‌شمرد و در کتاب «زبان شعر در نثر صوفیه» می‌آورد: سید احمد کسروی موزن بزرگ و زبان‌شناس عظیم‌الشأن ایران کسی که جانش را بر سر عقایدش نهاد ولی موجی را که در تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران به وجود آورد هیچ‌کس نمی‌تواند نادیده بگیرد، عامل اصلی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را عرفان و تصوّف می‌پندارد.

من نیز با او درین نکته موافقم که یکی از علل و شاید هم تنها علت در عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، تصوّف است؛ اما بمانند کسروی نمی‌خواهم این علت بدبختی را با دشنام و ستیزه‌جویی از میان بردارم، زیرا برای من بمانند روز روشن است که عرفان و تصوّف با مخالفت‌هایی از نوع مخالفت کسروی هرگز از میان برداشته نخواهد شد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۹).

احمد کسروی اندیشمندی بزرگ و در عین حال نویسنده‌ای سطحی‌نگر و متعصّب بود! او را متفکری شجاع می‌نامیم، چراکه به هیچ‌عنوان با عقل و خرد سر‌ستیز نداشت و در آثار خود پیوسته از اندیشه و تفکر سخن می‌گفت. هرچند عقل را مساوی با فلسفه نمی‌پنداشت و اذعان داشته است:

فلسفه و تصوّف سبب گرفتاری شرق شده است. جنگیز و هولاکو و تیمور با شرق آن نکرده‌اند که این‌ها کرده است. امروز بت‌پرستی‌هایی که باید برانداخت این‌ها و مانده‌های این‌هاست. از افلاطون و ارسطو گرفته

تا ملاصدرا و هزاران کسانی که آن را دنبال کرده‌اند، همه رنج بیهوده برده‌اند و جز گزند سودی از کوشش‌های آن‌ها برنخاسته است (کسروی، بی‌تا: ذیل «در پیرامون فلسفه»، ۹۷).

و از او به‌عنوان نویسنده‌ای متعصب و جزم‌اندیش یاد می‌کنیم، چراکه معتقد بود که باید اکثر کتاب‌های شعر، رمان و فلسفه را در آتش سوزاند، و از این‌رو با شاگردان خود در مراسمی نمادین به سوزاندن این نوع کتاب‌ها اقدام می‌کرد.

من رمان را کار بیهوده می‌دانم و نوشتن و خواندن آن را جز تباه ساختن عمر نمی‌شمارم. من افسوس دارم که بیهوده‌کاری‌های غرب به این آسانی در شرق رواج می‌یابد و در اندک زمانی به همه‌جا می‌رسد. اروپا هرچه می‌گوید بگوید و هرچه می‌کند بکند. برای نیک و بد هر چیز باید سود و زیان آن را در ترازوی خرد سنجید و از رمان ما جز زیان نتیجه دیگری سراغ نداریم (کسروی، بی‌تا: ذیل «در پیرامون رمان»، ۱).

یکی از رمان‌نویسان معروف آناتول فرانس است. این مرد چه اندرزهایی به جهانیان دارد؟ آیا جز سرسام و یاوه‌بافی از سراسر کتاب‌های او چیزی به دست می‌آید (همان: ۴۴)؟! شاید روزی برسد که کسانی به رمان سوزی برخیزند که هرکجا کتاب رمانی به دست آورند بی‌درنگ آن را خوراک آتش سازند. من این پیش‌بینی را می‌کنم و خود چشم به راه چنان روزی هستم. نزد من رمان امروز در حکم تعزیه‌خوانی دیروز است. چراکه هر دو کار بیهوده و بی‌خردانه است (همان: ۲۰).

سخنان خیام خام و بسیار بی‌خردانه است (کسروی، بی‌تا: ذیل «در پیرامون ادبیات»، ۳۱). مولوی نشسته و مفت‌خورده و سخنان مفت گفته (همان: ۴۴). سعدی خودش می‌گوید که به شاهدپسری عشق می‌ورزیده و سَری و سَری می‌داشته سپس از او رنجیده شده و دامن درکشیده. آن پسر سفر کرده که عاشقان دیگری پیدا کند. سعدی پشیمان و پریشان گردیده، پس از زمانی آن پسر بازگشته و چون موی به رویش دمیده بود سعدی

به او رو نداده و زبان به ریش خندها باز کرده...

این نمونه‌ای از عشق سعدی است. او نامردانه با پسران عشق ورزد و نازشان کشد تا به دامشان اندازد... پس چه بی‌شرمست کسی که بگوید عشق سعدی بازیچه هوی و هوس نیست. عشق پاک و عشق از مخلوق به خالق است... ای کاش یک مغولی سعدی را کشته بودی که آوازش بریده شدی و این همه سخنان ناپاک از خود به یادگار نگزاردی (همان: ۷۰-۷۱).

حافظ از همه بدآموزان بدتر است و بیشتری از بدی‌های شاعران را از یاوه‌گویی، مفت‌خواری، گزافه‌گویی، ستایشگری، چاپلوسی، بچه‌بازی و باده‌گساری دارا می‌بوده (همان: ۴۶). یکی از کتاب‌های سراپا زیان، دیوان حافظ است. حافظِ روسیاه تنها به آن بس نکرده که عمر هدر سازد و زندگانی با بیهوده‌گویی بسر برد، یک رشته بدآموزی‌های زهرناک [خراباتی‌گری، جبری‌گری، صوفی‌گری] را نیز در سخنان خود گنجانیده که میلیون‌ها کسان را نیز همچون خود پوچ‌مغز و آلوده گردانند. اینست تا می‌توان باید به نابودی این دیوان - دیوانه یاوه‌گویِ چرندگو - کوشید (کسروی، بی‌تا: ذیل «حافظ چه می‌گوید»، ۵-۲۴).

با توجه به آنچه گذشت، شاه‌رخ مسکوب، کسروی را پیامبرِ لجوجی می‌خواند که آدم از ساده‌لوحی او دلش می‌گیرد (مسکوب، ۱۳۷۹: ۲/۴۳۷). چنان‌که سعید نفیسی او را به سگی تشبیه کرده و می‌آورد:

سید احمد کجروی خدایامرز سه چهارتا زن جور واجور هم از سه چهار نژاد و زبان مختلف گرفت و آخر آتشش فرو ننشست و زیردست آن‌ها هم توسری خور شد. این بود که دیگر چاره‌ای جزین نداشت که پر و پاچه حافظ و تالستوی و آنتول فرانس و هرکس که در دنیا اسمش به خوبی برده می‌شد بگیرد و حتی دین تازه بیاورد (نفیسی، ۱۳۴۴: ۲۸۹-۲۹۰).

سید روح‌الله خمینی هم در کتاب «کشف‌الاسرار» کسروی را افیونی بی‌خردِ آمیغ و آخشیش تراش و مرد

ابله و ناپاکی معرفی می‌کند که با کمال بی‌شرمی آیین خود را دین پاک می‌نامد (خمینی، بی‌تا: ۳۰۳-۳۳۲).
و در ادامه خطاب به مردم می‌نویسد: ای ملت غیور دست این تبه‌کاران [کسروی و حکمی‌زاده] کوتاه کنید
و قلم این جنایت‌کاران بشکنید تا تاج کرامت و شرف شما که قرآن است برقرار ماند (همان: ۸۰).

و درنهایت، ملک‌الشعرا بهار نیز در یکی از اشعار خود به هجو کسروی پرداخت و وی را انسانی خام،
کوته‌فکر و نادان شمرد (بهار، ۱۳۸۷: ۱۱۵۳).

کسروی تا راند در کشور سمنند پارسی	گشت مشکل فکرت مشکل پسند پارسی
فکرت کوتاه و ذوق ناقصش را کی سزد	وسعت میدان و آهنگ بلند پارسی
طوطی شکر شکن بر بست لب کز ناگهان	تاختند این خرمگس‌ها سوی قند پارسی
پس چه شد این احمدک زان خطه مینونشان	احمدآگو شد به گفتار چرند پارسی

منابع:

_ کسروی، احمد، بی‌تا، حاجی‌های انباردار چه دینی دارند، بی‌جا، بی‌نا.

_ جعفریان، رسول، ۱۳۸۲، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، تهران، خانه کتاب.

_ کسروی، احمد، بی‌تا، زندگانی من، بی‌جا، بی‌نا.

_ کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون اسلام، بی‌جا، بی‌نا.

_ کسروی، احمد، بی‌تا، شیعیگری، بی‌جا، بی‌نا.

_ کسروی، احمد، بی‌تا، ورجاوند بنیاد، بی‌جا، بی‌نا.

- کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون رمان، بی‌جا، بی‌نا.
- کسروی، احمد، بی‌تا، عطسه به صبر چه ربط دارد، بی‌جا، بی‌نا.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۳، «نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها»، بهارستان، سال پنجم، دفتر ۹ و ۱۰.
- کسروی، احمد، ۱۳۵۵، شیخ صفی و تبارش، تهران، جار.
- کسروی، احمد، ۱۳۵۷، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، امیرکبیر.
- کسروی، احمد، ۱۳۵۶، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر.
- کسروی، احمد، بی‌تا، آذری یا زبان باستان آذربایجان، بی‌جا، بی‌نا.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۲، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، سخن.
- کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون فلسفه، بی‌جا، بی‌نا.
- کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون ادبیات، بی‌جا، بی‌نا.
- کسروی، احمد، بی‌تا، حافظ چه می‌گوید، بی‌جا، بی‌نا.
- مسکوب، شاهرخ، ۱۳۷۹، روزها در راه، پاریس، خاوران.
- نفیسی، سعید، ۱۳۴۴، نیمه راه بهشت، تهران، گوهرخای و امیرکبیر.
- خمینی، سید روح‌الله، بی‌تا، کشف اسرار، بی‌جا، بی‌نا.
- بهار، محمدتقی، ۱۳۸۷، دیوان اشعار ملک‌الشعرا بهار، تهران، نگاه.

جمالزاده فرزند اصفهان

سید محمدعلی جمالزاده (۱۲۷۰-۱۳۷۶) از پدری جبل‌عاملی که از اقوام صدر لبنان بودند و مادری اصفهانی در اصفهان متولد شد (جمالزاده، ۱۳۷۸: ۲۱). او که در میان سه برادر و یک خواهر خود فرزند ارشد محسوب می‌شد (همان: ۱۶۵)، در ده‌سالگی به لباس طلاب علوم دینیّه درآمد و عمامه بر سر گذاشت (همان: ۵۱).

محمدعلی جمالزاده در کتاب «سر و ته یک کرباس» که تقریباً داستان کودکی اوست و از آنجایی که میدان آن حوادث و وقایع شهر اصفهان است می‌توان آن را «اصفهان‌نامه» نیز خواند، می‌آورد: همه می‌دانند که من زادهٔ خاک پاک و بچهٔ صحیح‌النسب اصفهانم. در وصف شهر اصفهان همین بس که آن را نصف جهان خوانده‌اند و در توصیف مردم آن همین قدر کافی است که به حکم قناعت‌پیشگی که خصلت ممتاز آنان است در حق شهری که راستی به صد جهان می‌ارزد به نصف جهان قانع گردیده‌اند... و اصفهانی به حساب ابجد با زیرک یکسان است (جمالزاده، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۰-۳۴).

در باب مردم اصفهان هم از خوب و بد خیلی حرف‌ها زده‌اند ولی آنچه جای تردید نیست و احدی انکار ندارد این است که مردمی هستند تیزهوش و سخت‌کوش و ساده‌پوش و زیرک و بذله‌گو که اگر کلاه به سر فلک می‌گذارند احدی نمی‌توان کلاه بر سرشان بگذارد، همین اصفهانی‌ها هستند که اصفهان را ساخته‌اند و آبادی و رفاه این شهر تاریخی کار امروز و دیروز نیست و قرن‌ها پیش از صفویه این شهر معمور و آباد بوده است (همان: ۳۱-۳۲). و نباید تصوّر نمود که این رفاه و آبادی اصفهان تنها خداداد است بلکه بلاشک قسمت مهم آن از پرتو کوشش و کاردانی مردم آن است و الا چنان‌که همه می‌دانند آب زاینده‌رود شورابه و زایش دارد و خاک اصفهان به‌قدری سخت و سفت است که معروف است (همان: ۳۲).

و درنهایت، برای آشنا شدن افراد با لهجهٔ اصفهانی از زبان پارچه‌فروشی اصفهانی می‌آورد: اومدِس، دیدِس، پسندیدِس، بردِس، به حج آقا نشون دادِس، ورداشتِس، بُردِس، پوشیدِس، حالا پس اوردِس، او ماکو

پس نی می گیریم، پس تکلیف ما چی چی پس (ص ۳۵).

محمدعلی تقریباً سیزده ساله بود که پدرش سید جمال الدین واعظ اصفهانی که از روحانیون و پیشگامان نهضت مشروطه شمرده می شد، او را برای ادامه تحصیل به بیروت فرستاد (جمالزاده، ۱۳۷۸: ۲۵-۳۰-۲۷۳). سید جمال که بعدها در بروجرد کشته شد (همان: ۱۶۵)، متهم به پیروی از آیین بابی [ازلیه] بود. چنان که محمدعلی جمالزاده می نویسد:

وقتی از میدان شاه می گذشتم دیدم مردم جمع شده اند و غوغایی برپاست. نزدیک شدم دیدم دو نفر تاجر بلندبالا را با سربرهنه در میان گرفته اند و می گویند بابی هستند و آن ها را به طرف مسجد شاه که مسجد آقا نجفی بود می بردند. در همان وقت شخصی که یک پیت حلبی نفت با جامی در دست داشت فرا رسید و مردم از آن نفت خریدند و ریختند به روی آن دو نفر و آتش زدند (همان: ۲۳). قضایا را برای مادرم حکایت نمودم و گفتم که در مسجد شاه یک نفر از تماشاچیان ناگهان نگاهش به من افتاد و مرا شناخت و گفت تو بابی بچه در اینجا چه می کنی؟ و من گریه ام گرفت و فرار کردم (همان: ۲۳-۲۴).

مادر من خیلی نگران شد... گریه می کرد و می ترسید بریزند ماها را به قتل برسانند و خانه را خراب کنند... فوراً به دایی من میرزا حبیب الله خان که بعدها لقب انتخاب الملک و سبج فرزند گرفت و پدر مسعود فرزند است و خیلی خوب شعر می گوید، تلگراف کرد که به آقا [سید جمال] برسانید که صلاح نیست مراجعت بنمایند. چند روز بعد میرزا حبیب الله خان سرزده وارد اصفهان شد و خانه و اثاثیه ما را به عجله به فروش رسانید و مادرم را با من و برادر دیگرم با دلیجان شبانه به طرف تهران حرکت داد (همان: ۲۴-۲۵).

محمدعلی جمالزاده پس از چند سال تحصیل در لبنان عازم فرانسه شد و سپس در سویس اقامت گزید (همان: ذیل «نوشتار ایرج افشار»، ۲۷۳-۲۷۴). در رشته حقوق تحصیل کرد هرچند در آن مبحث یک

سطر هم به قلم نیاورد (همان: ۲۷۵). و تنها آرزوی خود را آرمیدن در زادگاهش و در جوار زاینده‌رود عنوان می‌کرد. اما به‌جای کناره زاینده‌رود، در صد و شش سالگی کنار دریاچه لمان در ژنو به خاک سپرده شد (همان: ۲۸۸).

جمالزاده دوست صمیمی حسن تقی‌زاده بود و تقی‌زاده از شیوة نویسندگی و اخلاق والای او تمجید می‌کرد. چنان‌که به آلمانی و فرانسوی تسلط داشت و انگلیسی و عربی را نیز می‌دانست (همان: ذیل «مقدمه تقی‌زاده»، ۱۹-۲۰). از آثار متعدد این نویسنده نامدار ایرانی می‌توان به کتاب‌های «یکی بود و یکی نبود»، «صحرای محشر»، «دارالمجانین»، «شیخ و فاحشه»، «شاهکار» و «تلخ و شیرین» اشاره کرد.

کتاب «یکی بود و یکی نبود» متشکل از داستان‌های کوتاهی چون: فارسی شکر است، درد دل ملاقرانعلی، رجل سیاسی، دوستی خاله خرسه، بیلۀ دیگ بیلۀ چغندر و ویلان‌الدوله است که بنابر گفته جمالزاده هنگام انتشارش در تهران غوغا برپا شد و کتاب را سوزاندند و نویسنده آن را تکفیر کردند (جمالزاده، ۱۳۷۸: ۴۶). کتابی که بنابر سخن ایرج افشار به اشتباه گاهی آن را «یکی بود یکی نبود» ذکر می‌کنند و حال آن‌که به سبب آنچه در آخرین شماره مجله کاوه یا شماره چهارم مجله بخارا و یا کتاب خاطرات جمالزاده آمده است، به صورت «یکی بود و یکی نبود» است (همان: ۹۵-۹۶).

و اما در قسمتی از داستان زیبا و جالب «بیلۀ دیگ بیلۀ چغندر» می‌خوانیم: سفیدکلاها که به شیخ و آخوند معروف هستند در میان مردم احترام مخصوصی دارند و چون به کلاهشان شناخته می‌شوند هرچه پارچه گیر می‌آورند می‌پیچند دور سرشان و حالت مناری را پیدا می‌کنند که بر سر آن لک‌لکی باشد. یک روز محرمانه از یک نفر ایرانی پرسیدم این‌ها چرا این‌طور کله خود را می‌پوشانند. گفت: ندیده‌ای وقتی که انگشتی معیوب می‌شود سر آن را کهنه می‌پیچند، شاید این‌ها هم مغزشان عیب دارد و می‌خواهند نگذارند

از خارج هوای آزاد به آن برسد (جمالزاده، ۱۳۲۰: ۹۵)!

مخور صائب فریب فضل از عمامه زاهد که در گنبد ز بی مغزی صدا بسیار می پیچد

(صائب تبریزی، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۳۷۰)

کتاب «صحرای محشر» از جمله داستان‌های ممنوعه در ایران است که در هشت پرده به قلمی طنزآمیز و بسیارخواندی به نگارش درآمده است. جمالزاده در پرده هشتم از این کتاب که «بلای بقا و مصیبت خلود» نامیده شده است، می‌نویسد:

ناگهان منظره شگفتی در مقابلم نمودار گردید. فرشته‌ای را دیدم در نهایت جمال و ابهت و در غایت جلال و عظمت... جلو رفتم و با ادب سلام دادم... و گفتم خیلی جسارت است ولی چه خوب می‌شد حضرتعالی خودتان را معرفی می‌نمودید (جمالزاده، بی‌تا: ذیل «صحرای محشر»، ۱۸۶-۱۸۸-۱۸۹).

زهرخندی در گوشه لبانش نقش بست و در کمال سادگی گفت: اسم من شیطان است.

چنان یک‌ای خوردم که چندین قدم پس‌پسکی رفتم و چیزی نمانده بود که از پشت به خاک بیفتم (همان: ۱۸۹-۱۹۰). گفتم هزاران سال بود که ما مردم زمین جنابعالی را اعدا عدو خدا می‌دانستیم و روزی نبود که خروارها لعن و نفرین بناف سرکار نبندیم و امروز که گوشه‌ای از گوشه‌های پرده بالا رفته می‌بینیم خود غلط بود آنچه ما پنداشتیم.

لبخندی زده گفت: فراموش منما که شما بچه‌های حضرت آدم اساساً برای خبط و خطا خلق شده‌اید و حتی آن حواس خمسه‌ای که آن‌همه بدان می‌بالید و می‌نازید و می‌لافید، جز دام خبط و تله خطا چیز دیگری نیست منتهی چون نمی‌خواستید زیر بار این حقیقت بروید مدام گناه را به گردن من مادر مرده می‌انداختید.

گفتم: تقصیر ما نیست و حتی پیغمبرها هم از زبان خدا شما را دشمن خدا معرفی می‌کردند.

گفت: میان من و خدای من عوالم و اسراری بوده و هست که گوش بشر طاقت شنیدن آن را ندارد. مگر این شعر میرزای جلوه را نشنیده‌ای که گفته:

حدیث بوالعجبی دوش ژنده‌پوشی گفت که در مراتب توحید همچو شیطان باش

آنچه دیده‌ای و گفته‌ای و شنیده‌ای و حتی کلیه وهم و فکر و خیال و عشق و کینه و صلح و جنگ همه خدا بوده و جز خدا هیچ نبوده (همان: ۱۹۵ الی ۱۹۷).

کتاب «معصومه شیرازی» که خلاصه آن در کتاب «صحرای محشر» با عنوان «فقیه و روسپی» نیز آمده است، سرگذشت دختر آواره‌ای را به تصویر می‌کشد که خانواده‌اش را در راه سفر به مشهد و زیارت امام رضا از دست داده است. این دختر تنها و بی‌پناه هیجده‌ساله در غربت نیشابور گرفتار مردان رذلی می‌شود که بالاجبار او را به سمت روسپی‌گری سوق می‌دهند.

از کلانتر و داروغه و شحنه و مفتی، همه و همه متعرض این دختر بی‌کس شیرازی می‌شوند و تا آنجا پیش می‌روند که دیگر نه سلامتی و نه آبرویی برای دختر می‌ماند. معصومه که اکنون به زن بدکاره شهر شهرت یافته است، در بستر بیماری می‌افتد و حکیم خیام به بالین او می‌رود، برایش دارو تجویز می‌کند و در مقابل تکفیر و توهین‌های آخوند شهر به معصومه شیرازی، سر دختر را به زانو گرفته و آهسته زیر لب زمزمه می‌کند:

شیخی بزنی فاحشه گفتا مستی هر لحظه بدام دگری پابستی

گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم اما تو چنان که می‌نمایی هستی

(جمالزاده، بی‌تا: ذیل «معصومه شیرازی»، ۸۴-۸۵)

محمدعلی جمالزاده در ادامه این داستان که در صحرای محشر می‌گذرد، ضمن ترسیم دادگاه معصومه و مفتی شهر نیشابور، پرده از گفت‌وگوی بین خدا و خیام برداشته و می‌نویسد:

بلندگوهای قیامت به صدا آمدند و حکیم عُمَر خیام را برای بازخواست اعمال به پای میزان طلبیدند...
 ندا رسید که یا خیام! لابد فکر می‌کنی آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است ولی خوب می‌دانی که از بندگان طاغی و یاغی ما به شمار می‌آیی و مهر عصیان و سرپیچی به پیشانیت خورده و ازجمله کسانی به قلم رفته‌ای که به آنارشیزم و یا به اصطلاح هم‌وطنان خودت به هُرْهَری مذهب معروفند (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

می‌دانم که عصیان و تمرد کفرآمیز تو چنان به راستی و یقین آمیخته بود که رنگ ایمان داشت و از آن اسب‌های سرکش نبودی که تا بوی آخر به دماغشان می‌رسد بنای سرپیچی را می‌گذارند بلکه آرزوی تاخت و تاز در میدان مجهولات ترا به نافرمانی می‌کشید... می‌دانستی خود خدا هم از ماهیت خود بی‌خبر است و با آن‌که خودت می‌گفتی: «اسرار ازل را نه تو دانی و نه من»، آیا این کنجکاوی و موشکافی‌های تویی حاصل و بی‌مورد نبود (همان: ۱۰۵-۱۰۸-۱۰۹)؟

یا خیام! آنچه دلم را می‌سوزاند این است که هرچند از ناتوانی چرخ و فلک بی‌خبر نبودی و خودت به خاک‌نشینان این کهنه‌رباط می‌گفتی «چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است»، باز گاهی غرور به سرت می‌زد و ادعا می‌کردی که اگر کار دنیا را به دست تو می‌دادند دنیا را طوری خلق می‌کردی «کازاده بکام دل رسیدی آسان».
 تو که خودت خوب می‌دانستی که ازجمله محالات این دنیا یکی هم بکام دل رساندن آزادگان است چطور حاضر می‌شدی چنین ادعای خامی بکنی (همان: ۱۱۰)؟

خیام که در تمام طول این مدت مانند کسی که نه تنها بهشت و دوزخ بلکه وجود و عدم در نظرش یکسان

است (همان: ۱۱۱)، گفت: اگر خدای نخواستہ خدا بودم هرگز راضی نمی‌شدم چهرهٔ تابناک عدم به شایبهٔ وجود مکدر و لگه‌دار گردد (همان: ۱۱۳).

محمدعلی جمالزاده سعی بر ترسیم چهره‌ای دقیق و منصفانه از امور داشت. لذا با نگاشتن کتاب «خلقیات ما ایرانیان» که به ذائقهٔ بسیاری از هم‌وطنان ما خوش نیامد و حتی برخی آن را نماد غرب‌زدگی و تهمت و توهین به ایرانیان شمردند، در حرکتی برخلاف مسیر آب به خلق اثری حقیقتاً خواندنی، تأمل‌برانگیز و هنجارشکن در رابطه با اخلاق نیکوی مردم ایران به‌طور عام و خلقیات ناپسندیده‌شان به‌طور خاص پرداخت. جمالزاده معتقد است یک نفر ایرانیِ امروز از بسیاری جهات به خصوص اخلاق و خلقیات تفاوت زیادی با ایرانیِ دیروز ندارد و عموماً آنچه را دربارهٔ ایرانیان دیروز گفته‌اند، دربارهٔ ایران امروز می‌توان صادق دانست (جمالزاده، ۱۳۴۵: ۱۰). هرچند می‌توانیم صفات زشت خود را نپذیریم و وانمود کنیم که از همه‌جایی خبریم و به روی بزرگوار خود نیاورده و بگوییم: جواب ابلهان خاموشی است. و یا مدام تکرار کنیم: قلم در دست دشمن است و در ردّ تمام آنچه در حق ما می‌گویند با سخنان سکه‌دار پیش‌پاافتاده‌ای رجزخوانی نماییم (همان: ۲۸-۳۱):

چون قلم در دست غداری بود
لاجرم منصور بر داری بود

البته این مطالب دردی را دوا نکرده و بهتر آن است که با خود زمزمه کنیم (همان: ۹-۳۰):

آینه گر عیب تو بنمود راست
خود شکن آینه شکستن خطاست

محمدعلی جمالزاده در این کتاب خود از نظرات بسیاری از اندیشمندان خارجی و ایرانی بهره برده و بر آن باور است که تمام بیگانگانی که با ما ایرانیان رفت‌وآمد و آشنایی پیدا کرده‌اند، تقریباً یک‌زبان گفته و نوشته‌اند که ما ایرانیان مردمی با استعداد، تمدن‌منش، خون‌گرم و باعاطفه هستیم (همان: ۱۳). هرچند در

نقطهٔ مقابل، از اخلاق نکوهیدهٔ بسیاری از مردم ایران چون رشوه، دزدی، بی‌وفایی، مکر، توهم توطئه و خصوصاً خودپسندی و نفاق و دروغ پرده برداشته‌اند.

جیمس موریه در سرگذشت حاجی بابای اصفهانی می‌نویسد: دروغ ناخوشی ملی و عیب فطری ایرانیان است و قسَم شاهد بزرگ این معنی (همان: ۸۹). و گویند از نفاق و دورویی مردم ایران سخن گفته و می‌آورد: واقعاً جای تعجب است که چگونه افراد ملتی بدین درجه گرفتار بلای دورویی و نفاق و تزویر باشند در صورتی که احدی هم فریب آن را نمی‌خورد (همان: ۸۵).

یکی از زیباترین و فلسفی‌ترین داستان‌های کوتاه جهان که در کتابی با عنوان «تلخ و شیرین» انتشار یافته است، داستان «درویش مومیایی یا مصیبت هوش و تلخکامی» است. داستانی که در آن محمدعلی جمالزاده با ترجمهٔ آزاد «برهمن دانا» اثر ولتر و نوشتن «درویش مومیایی» و پیوند دادن آن دو با یکدیگر، به تعارض عقل و شادی و همراهی خرد و غم پرداخته و انسان عاقل را در انتخاب هر کدام از این دوره سرگشته و ناتوان نشان می‌دهد.

برهمن دانا، شرح حال یک برهمن ثروتمند و دانشمند است که به سبب داشتن سؤالات متعدد فلسفی، زندگی بر کام او تلخ شده تا جایی که آرزو می‌کند کاش هیچ‌گاه از مادر متولد نمی‌شد. و درویش مومیایی، شرح حال یک ایرانی ساکن در سوئیس است که به جای لذت بردن از زندگی، روزگار را بر خود تلخ نموده و به سختی همچون یک درویش گذر زمان می‌کند و مدام در پی علت و چراهای هستی است.

در طی مسافرت‌هایم با برهمن پیری از براهمه هندوستان آشنا شدم. مردی بود دانشمند و دل‌آگاه که چون مال و ثروتی هم داشت و برای تدارک مایحتاج خود مجبور به فریب دادن این و آن نبود، عقل و دانشش هم بیشتر می‌نمود از آنچه بود. روزی رفیق برهمنم با من بنای درد و دل را نهاده چنین گفت که ای رفیق بی‌همتا

کاش هرگز مادر مرا نزاییده بود و به دنیا نیامده بودم. علت را پرسیدم. آهی از ته دل کشیده گفت: چهل سال تمام است که عمر عزیز را صرف تحصیل علم و معرفت نموده‌ام و زهی خیال باطل اینک می‌بینم عمر را بیهوده تلف ساخته‌ام. خود را دارای عقل و فکری می‌پندارم ولی از هرکس می‌پرسم فکر و عقل چیست و مبدأ و منشأ آن‌ها کدام است جواب حسابی و مسکتی نمی‌شنوم.

هیچ نمی‌دانم چرا آمده‌ام و کارم در این دنیا چیست و عاقبت به کجا خواهیم رفت. وقتی بیچارگی و استیصال خود را با دوستان در میان می‌نهم عده‌ای توصیه می‌نمایند که دل را خوش داشته از این دو روزه حیات تمتعی بردارم و به ریش کاینات بخندم. گروه دیگر که خود را آگاه و باخبر و بینا می‌پندارند با یک دنیا ادعا و سرسنگینی تازیانه پرگویی به‌دست، چست و چالاک بر پشت ستور چوبین استدلال جسته مانند خودم به تکرار معانی مبتذل و مطالب فرسوده و پوسیده می‌پردازند.

برحسب اتفاق پیرزنی را که در نزدیکی خانه برهمن منزل داشت ملاقات کردم. پرسیدم مادر جان آیا هیچ‌وقت به فکر رسیدگی که روح تو چیست و آیا از ندانستن این مسئله مکدر و ملول نیستی؟ از نگاهش دریافتم که سؤالم را نفهمیده و در تمام عمر هرگز از این قبیل مسائل از مخیله‌اش خطور نکرده است.

تعرض کنان گفتم بار الها گرفتار تناقضی بس فاحش گردیده‌ام چون شکی نیست که مقصود و منظور ما همه سعادت‌مندی است و وقتی سعادت به دست آمد اهمیت دانا بودن یا نادان بودن ساقط می‌گردد. ولی با این حال احدی از حکیمان و خود من هرگز حاضر نخواهیم شد که سعادت را به شرط حماقت بپذیریم و این تناقض هم مانند تناقض‌های بسیار دیگری که هزاران سال است گریبان‌گیر انسان بیچاره می‌باشد لابد هزاران سال دیگر لاینحل خواهد ماند و اولاد آدم در این باب چه اندیشه‌هایی که نخواهد بافت...

درویش مومبایی گفت: اصلاً هرچه می‌خواهید بگویید اما اساساً از کار خدا هم هیچ سر به در نمی‌آورم.

اگر مرا خوشبخت خواسته پس چرا این قدر بدبختم و اگر بی جهت و بی سبب بدبخت خواسته پس ظالم است و من از چنین خدایی بیزارم. می گوید او خوشبخت خواسته و خودم خودم را بدبخت کرده ام، در این صورت معلوم می شود اراده من از اراده و مشیت او قوی تر است و این نیز حالا که خودمانیم به عقل درست در نمی آید.

به محض این که صحبت از خالق و خلقت به میان می آید، مردمان کوتاه بین دروازه دهن را مانند صندوقچه اسرار غیبی و چمدان معانی لاریبی نیم ذرع باز می کنند و با یک دنیا افاده می گویند هر بچه ای می فهمد که ساعت بی ساعت ساز نمی شود پس چطور می خواهی که دنیا بی صانع و بی خالق باشد. من می گویم اگر ساعت به این سادگی سازنده لازم دارد پس وجودی به کمال و پیچیدگی خدا به طریق اولی آفریننده ای لازم داشت. اگر بگویند وجود خدا بی صانع ممکن است، خودتان به من حق می دهید که بگویم پس اساساً ممکن است که چیزی بدون خالق و صانع وجود داشته باشد.

علما و حکمای خودمان می گویند که عالم حادث است و برای اثبات ادعای خود، ادله و براهین چنان بچه گانه ای اقامه می نمایند که آدم از خنده روده بر می شود و یک نفر نیست که پرسد آخر قربان آن سرهای تراشیده و مندیلهای کلمی و شلغمی شکلتان بروم اگر خدا دنیا را به تازگی خلق کرده پس در تمام طول زمان بی انتهای ازلی چه کار می کرد. وانگهی اگر عالم را هم مانند خدا ازلی و با او هم سن و سال بگیریم در این صورت چندان تفاوتی بین خدا و عالم و خالق و مخلوق نمی ماند و حرف وحدت وجودی ها درست در می آید.

مردم دنیا کورهایی هستند که در تاریکی می لولند تا بمیرند و فلاسفه و حکما هم کورهای عصا کشی هستند که به خیال خودشان در پی نور می گردند و لَو گاهی ما را به قدر یک سر سوزن از خطا دور کنند، هرگز به اندازه یک دانه خشخاش به حقیقت اصلی نزدیک تر نمی سازند (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۹۱ الی ۱۳۸).

حَبَّذا روزگار بی خردان
کز خرابی عقل آبادند

هر کجا عقل هست شادی نیست
عقل و غم هر دو توأمان زادند

برخی معتقدند که هدایت از جمالزاده به سبب انتشار کتابی که درباره زندگی او با عنوان «دارالمجانین» نوشته بود دلخور شد، اما مصطفی فرزانه چنین نظری را نپذیرفته و اذعان می‌کند که هدایت این کتاب را توهین به خود تلقی نکرد (فرزانه، ۱۹۸۸: ذیل «قسمت اول»، ۳۱۰). چنان‌که محمود کتیرایی نیز اعلام می‌کند که جمالزاده در نامه‌ای به تاریخ ۱۳۴۵/۶/۲ علت نوشتن این داستان را توهین‌های نویسندگان حسدورز به هدایت می‌خواند و بر آن باور است که هدایت ابداً اختلال حواس نداشت و او به مناسبت داستان از اختلال حواس صحبت کرده و آنچه در کتاب دارالمجانین آورده است به قصد معرفی این جوان بسیار باهوش و باذوق و باآدمیت و بافهم بود (کتیرایی، ۱۳۴۹: ۲۳۲ الی ۲۳۴).

آزمودم عقل دوراندیش را
بعد از این دیوانه سازم خویش را

هست دیوانه که دیوانه نشد
این عسس را دید و در خانه نشد

جوانی بود هدایت‌علی‌خان نام از خانواده‌های اعیانی معروف و معتبر پایتخت. هدایت‌علی‌خان که در دارالمجانین اسمش را مسیو گذاشته بودند و او نیز خود را بوف کور می‌خواند، جثه کوچک و مناسبی داشت. موهایش نسبتاً بور و رنگ رخساره‌اش از زور گیاه‌خواری پریده بود و به رنگ چینی درآمده بود. اگرچه در قیافه و وجناتش آثار بارزی از صفای باطن و روحانیت نمایان بود روی هم‌رفته به عقاب بی‌شباهت نبود (جمالزاده، ۱۳۳۳: ۱۱۶-۱۱۷).

اصلاً مثل این بود که این جوان فقط برای خواندن کتاب به دنیا آمده است (همان: ۱۱۷). هدایت‌علی‌خان

بسیار خوش محضر و خوش صحبت و ظریف و نکته‌دان بود. هرگز به عمر خود کسی را ندیده بودم که زبان فارسی را به این سادگی و روانی حرف بزند (همان: ۱۲۰).

اما یکی از اشکالات وارد شده به صادق هدایت این بود که قواعد زبان را رعایت نمی‌کند تا جایی که برخی به حسد او را بی‌سواد می‌خواندند. محمدعلی جمالزاده در پاسخ به این اشکال در بخشی از این رمان زیبا و شگرف از زبان هدایت می‌نویسد:

مگر نمی‌دانی که هر صرف و نحوی برای مرحله معینی از مراحل زبان نوشته شده و صرف و نحو مثل نفس کشیدن است که هم برای هرکس لازم است و هم همه‌کس به خودی خود می‌داند و به عقیده من به اهل زبان صرف و نحو آموختن، به ماهی، شناوری یاد دادن است. و مگر نمی‌دانی که شیخ محمود شبستری گفته است (همان: ۱۳۲-۱۳۳):

لغت با اشتقاق و نحو و با صرف
همی گردد همه پیرامن حرف
هر آن گو جمله عمر خود در این کرد
به هرزه صرف عمر نازنین کرد

گفتم همه می‌گویند که عقل گرانبهاترین گوهرهاست و حکما گفته‌اند: «که خدایا کسی را که عقل ندادی چه دادی» و «العقل ما عُبدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» با این حال چطور می‌توانی جنون را بر آن ترجیح بدهی؟

گفت: جای انکار نیست که اگر ابلیس که ملک مقرب بود ملعون ابد و ازل شد، تنها از دست همان عقل سرشارش بود. اما جنانی که می‌گویند به وسیله عقل به دست می‌آید آن‌هم باید همان جنون باشد نه جنان؛ و لابد در نقل قول تحریفی شده است و آلا هرکسی می‌داند که عقل دروازه جهنم است نه دالان بهشت. گفتم: ای بابا! تو هم شورش را درآورده‌ای. هرگز کسی را ندیده بودم بگوید جنون بهتر از عقل است.

گفت: رفیق اگر راستی راستی می خواهی چیزی بفهمی پیش از همه چیز باید از خر تقلید و تلقین پیاده شوی و چنین گفته اند و چنین می گویند را به دور بیندازی و مرد شعور و فهم خودت بشوی و الا می ترسم قافله فکرت تا به حشر لنگ بماند... مگر نشنیده اید که گفته اند: «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَه» یعنی به قول مولوی «اکثر اهل جنت ابله‌ند» و در حدیث هم آمده است: «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَازِ» یعنی بگروید به کیش پیرزنان (همان: ۱۴۰-۱۴۳-۱۵۷).

بیشتر اصحاب جنت ابله‌ند	تا ز شر فیلسوفی می رهند
زیرکی ضد شکست است و نیاز	زیرکی بگذار و با گولی بساز
زیرکان با صنعتی قانع شده	ابلهان از صنع در صانع شده

از دیگر آثار محمدعلی جمالزاده می توان به کتاب شیرین و خواندنی «کهنه و نو» که متشکل از هشت داستان کوتاه با نام های ثواب یا گناه، نمک گندیده، عقد تمهیدی، همزه و لمزه خانه بدوش، عالم همقطاری، دوقلو و باج سبیل است، اشاره کرد. کتابی که در قسمتی از آن با عنوان «عقد تمهیدی» می خوانیم:

دوستان جمع بودند و سرشان گرم شده و صحبت گل کرده بود. سخن از صیغه در میان بود. یک نفر از حضار که زبان شوخ و چرب و گرم و شیرینی داشت قصه خودش را بدین قرار حکایت نمود: وقتی جوان بودم پدرم از طرف دولت در شهر مشهد مقدس مأموریت مهمی داشت و لولهنگش در آنجا خیلی آب می گرفت. من تازه مو درآورده بودم و پشت لبم سبز و صدایم دورگه شده بود و خیلی سر و گوشم می جنبید و چون شنیده بودم که در مشهد بازار صیغه دادن و صیغه کردن سخت رواج است در انتظار تعطیلی تابستان بودم که مدارس بسته شود و به بهانه تجدید دیدار با پدر هر طور شده خود را به مشهد برسانم.

تمام فکر و ذکرم این شده بود هر چه زودتر از میوه شاداب و هرگز نچشیده صیغه و متعه علیه السلام گلویی

تر کنم. تعطیلی شروع شده و نشده خود را به مشهد رساندم. پدرم با پوزخندی گفت فرزند یک مطلب هست که لازم است با تودر میان بگذارم. هشدار مبادا در این شهر در پی صیغه و این قبیل چیزها بروی. چون بدان که هر زن و دختری صیغه‌ات بشود ممکن است مادرت باشد (جمالزاده، ۱۳۸۸: ۷۳-۷۴).

از دوستی شنیدم که می‌گفت: مسجدی در شمال شهر تهران به ازای خواندن نمازهای سه‌گانه، به پیش‌نماز آن به اندازه یک کارمند حقوق می‌دهد! این مطلب مرا به یاد داستان بلندی به نام «عموحسینعلی» از کتاب «شاهکار» می‌اندازد که در آن طلبه‌ای توبه‌کار و خارج شده از صنف مَن‌دیل به‌سرها به پدر آخوندش می‌گوید: مرد آن است که زیر بارِ مفتخواری نرود (جمالزاده، ۱۳۳۶: ۱/۱۶۷).

در تمام شهر طهران احدی نبود که اسم آخوند ملاحسینعلی را نشنیده باشد. مجتهدِ اعلم و مقتدایِ مسلم، مرجعِ عام و ملجأِ انام، ملاذ الاسلام و الدین و قُدوة العلماء و المسلمین، محییِ شریعت و حامیِ اَمّت بودم... زن و مرد دستم را می‌بوسیدند و آبِ وضویم را برسم تبرّک و تیمّن دست به دست می‌بردند (همان: ۱۴۷).

خودستایی نمی‌کنم ولی باور بفرمایید که احترام و اعتبارم اگر از هر امیر و وزیری بیشتر نبود کمتر هم نبود. گرچه در ظاهر ملای ساده و باصلاح آخوندِ شپشویی بیش نبودم ولی در باطن کمتر کاری از کارهای ملک و مَلّت بود که بدون مداخله مستقیم یا غیرمستقیم من فیصله بیابد. یک پایم در رکاب شریعتمداری و پای دیگرم در رکاب سیاستمداری استوار بود و خوش‌تک و تازی داشتم (همان: ۱۴۸).

این داستان که پاره‌ای از جلد اول کتاب شاهکار است و برای نخستین بار در سال ۱۳۲۰ شمسی انتشار یافت، داستان مجتهد مشهوری است که ملاحسینعلی نام دارد. آخوندی که از گذشته خود پشیمان است و با یاری جستن از حافظ و دیدن بیت (ما آزموده‌ایم در این شهر بخت خویش / بیرون کشید باید از این ورطه

رخت خویش) به مانند فرزند خود از این صنف (سفید و سیاه پاره بر دوخته / بضاعت نهاده زر اندوخته) جدا شده و بیست سال است که در روستایی مشغول به کشاورزی بوده و نام عموحسینعلی را برگزیده است. در میان جماعتی عبوس و منحوس و ترشیده و تلخیده گیر افتاده بودم که میان ظاهر و باطنشان یک دنیا فاصله و تفاوت بود... دروغ را «من اعمال الشیطان» می خواندند ولی از راستی فراری بودند و سایه حقیقت را با تیر می زدند... جمله مشکلات خلقت را حل کرده بودند و تنها شکی که برایشان باقی مانده بود همانا شک میان دو و سه بود و پس (همان: ۱۵۰-۱۵۱).

نه پرهیزکار و نه دانشورند
همین بس که دنیا بدین می خرند

نمی دانم چرا بمحض این که در مجلس درس خود را در میان طلاب می دیدم بلااختیار مباحث و مواضعی از قبیل «اذا دخل الرجل علی الخنثی و الخنثی علی الانثی وجب الغسل علی الخنثی دون الرجل و الانثی» را مطرح قرار می دادم و ساعت ها و روزهایی از عمر شریف خود و دیگران را صرف اینگونه یاوه سرانیه می کردم (همان: ۱۶۵).

منابع:

— جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۷۸، خاطرات جمالزاده، به کوشش ایرج افشار و علی دهباشی، تهران، شهاب
ثاقب و سخن.

— جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۸۹، سر و ته یک کرباس، تهران، سخن.

— جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۲۰، یکی بود و یکی نبود، تهران، بنگاه پروین.

— صائب تبریزی، ۱۳۶۶، دیوان صائب تبریزی، به کوشش محمد قهرمان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- جمالزاده، محمدعلی، بی‌تا، صحرای محشر، تهران، بی‌نا.
- جمالزاده، محمدعلی، بی‌تا، معصومه شیرازی، بی‌جا، بی‌نا.
- جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۴۵، خلیات ما ایرانیان، تهران، کتابفروشی فروغی.
- جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۷۹، تلخ و شیرین، تهران، سخن.
- فرزانه، مصطفی، ۱۹۸۸، آشنایی با صادق هدایت، پاریس، بی‌نا.
- کتیرایی، محمود، ۱۳۴۹، صادق هدایت، تهران، فرزین.
- جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۳۳، دارالمجانین، تهران، کانون معرفت.
- جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۸۸، کهنه و نو، تهران، سخن.
- جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۳۶، شاهکار: عموحسینعلی، تهران، بی‌نا.

هدایت مردی فراتر از عصر خود

گه ملحد و گه دهری و کافر باشد گه دشمن خلق و فتنه پرور باشد

باید بچشد عذاب تنهایی را مردی که ز عصر خود فراتر باشد

(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ذیل «شعر در ناگزیر دهر»)

ما همه مان تنهائیم نباید گول خورد. زندگی یک زندان است، زندان‌های گوناگون. ولی بعضی به صورت زندان صورت می‌کشند و با آن خودشان را سرگرم می‌کنند، بعضی‌ها می‌خواهند فرار بکنند دستشان را بیهوده زخم می‌کنند و بعضی‌ها هم ماتم می‌گیرند. ولی اصل کار این است که باید خودمان را گول بزنیم، همیشه باید خودمان را گول بزنیم، ولی وقتی می‌آید که آدم از گول زدن خودش هم خسته می‌شود (هدایت، ۱۳۴۳: ذیل «داستان گجسته دژ»، ۲۳۵).

صادق هدایت در بهمن سال ۱۲۸۱ شمسی از خاندانی صاحب‌منصب و اشرافی در تهران متولد شد. هرچند چنان‌که مصطفی فرزانه اذعان داشته است، پدر او برخلاف اجدادشان زندگی متوسط و ساده‌ای داشت و از متمولان به‌شمار نمی‌رفت (فرزانه، ۱۹۸۸: ذیل «قسمت دوم»، ۲۷).

هدایت با آن‌که هیچ‌گونه مدرک علمی نداشت، اما نویسنده‌ای توانمند و فیلسوفی اندیشمند بود که سه زبان انگلیسی، فرانسوی و پهلوی می‌دانست. او عاشق ادبیات و دل‌بسته به خیام و حافظ بود و می‌گفت: من از شعر به معنی قافیه‌پردازی سر در نمی‌آورم. اما حافظ استثناء است. دست‌کمی از شکسپیر ندارد. هم‌چنان‌که فردوسی هم روی دست ندارد. بلد است داستان تعریف کند به زبان آدمیزاد، نه برای لفاظی... شوخی نیست. این‌ها موجودات نکره‌ای بوده‌اند که نظیرشان را تو فارسی نداریم (همان: ذیل «قسمت اول»، ۲۸۲).

محمود کتیرایی نیز به نقل از آقای یزدانبخش قهرمان می‌نویسد: هدایت ستایشگر مثنوی مولوی بود و از جاهایی که سخت منقلب می‌شد یکی هنگامی بود که آدم خوش‌آوازی ابیاتی از مثنوی مولوی را بخواند

و می‌گفت آغازِ مثنوی بهترین و زیباترین و هنرمندانه‌ترین آغازهاست که هرگز پایانی ندارد و نشان‌دهندهٔ بزرگی و پهناوری و نیرومندی اندیشه‌ی مولوی است (کتیرایی، ۱۳۴۹: ۲۹۸-۳۷۴-۳۷۵).

از کتاب‌های نوشته شده دربارهٔ صادق هدایت می‌توان به «آشنایی با صادق هدایت» اثر مصطفی فرزانه و «صادق هدایت» نوشتهٔ محمود کتیرایی اشاره کرد. کتاب کتیرایی با توجه به سبقت زمانی بر دیگر آثار نوشته شده دربارهٔ هدایت تقدّم داشته و اثر فرزانه با عنایت به دوستی و ارتباط چندین سالهٔ او با هدایت از ارزش ویژه‌ای برخوردار است.

مصطفی فرزانه در کتاب «آشنایی با صادق هدایت» ضمن بیان عدم عضویت هدایت در حزب توده و دیگر احزاب، از مخالفت صادق هدایت با سیاست سخن گفته و از زبان او می‌نویسد: بدبختی این است که نه این‌وریم و نه آن‌وری، نه اهل سیاست. سیاست چیز گهی است. کار من نیست (فرزانه، ۱۹۸۸: ذیل «قسمت اول»، ۶۳-۲۸۸). و محمود کتیرایی نیز به نقل از پروین گنابادی می‌آورد: صادق هدایت در بحث‌های سیاسی وارد نمی‌شد و این‌گونه بازی‌ها را مسخره و پوچ می‌انگاشت و از اصلاح واقعی اجتماع نومید بود (کتیرایی، ۱۳۴۹: ۳۳۵).

هدایت فردی گیاه‌خوار و علاقه‌مند به مشروب، تریاک، کوکائین و هرویین بود (فرزانه، ۱۹۸۸: ذیل «قسمت اول»، ۴۴-۱۳۷-۲۲۷). او برخلاف پدر و مادر خود که اهل نماز و روزه و پایبند به آداب و رسوم جاری ایرانی بودند (همان: ذیل «قسمت دوم»، ۲۸)، از دشنام خودداری نمی‌کرد و با تشکیک در وجود پیامبران، ادیان یهودی و مسیحی و اسلام را از فحاشی محروم نمی‌ساخت و با استناد به آراء فروید از فحش دادن دفاع می‌نمود (همان: ذیل «قسمت اول»، ۱۳۲-۲۳۸). چنان‌که هوشنگ ابتهاج (سایه) نیز در کتاب «پیر پرنیان‌اندیش» هدایت را بیماری روانی و آدم بداخلاق و بدزبانی معرفی می‌کند که حرف معمولش فحشهای مستهجن و چارواداری بود (عظیمی و طّیه، ۱۳۹۱: ۱/۳۹۷ الی ۴۰۰).

شما را چه می‌شود؟ دیگر یک چس فحش را هم به ما نمی‌توانی ببینی؟ بله! ایمایه اینجوری هستیم. می‌خواهی بخوای، نمی‌خواهی نخوای. موجودی هستیم فحش‌مند و تا دلمان می‌خواهد فحش ریخت و پاش می‌کنیم تا همه عبرت بگیرند... اگر کتاب‌های فروید را سرسری نمی‌خواندی می‌دید که فحش یکی از اصول تعادل آدمیزاد است. اگر فحش نباشد آدم دق می‌کند. هر زبانی که فحش‌مند است، دق دل مردمش بیشتر است. از فحش و نوع فحش هر زبانی می‌شود از اوضاع مردمی که تو یک ناحیه هستند سر درآورد. زبان فارسی اگر هیچ‌چیز نداشته باشد، فحش آبدار زیاد دارد. ما که سر این ثروت عظیم نشسته‌ایم چرا ولخرجی نکنیم (فرزانه، ۱۹۸۸: ذیل «قسمت اول»، ۱۳۲)؟

عالی‌جناب هدایت با آن‌که مدتی به کارهایی چون سردبیری مجله و حسابداری در بانک مشغول بود (همان: ذیل «قسمت دوم»، ۱۵۳)، تحمّل این‌گونه کارها و سر و کله زدن با هرکسی را نداشت. او بسیاری از نویسندگان سنتی را از دم تیغ می‌گذراند و با وجود این‌که برای مجتبی مینوی احترام خاصی قائل بود (همان: ذیل «قسمت دوم»، ۵۰)، سعید نفیسی را محترم و انسانی کاری و متخصص می‌شمرد (همان: ذیل «قسمت اول»، ۲۲۹)، پرویز ناتل خانلری را شاعر خوبی قلمداد می‌کرد (همان: ذیل «قسمت اول»، ۲۵۱) و جمالزاده را فردی با محبت و باجرات در نویسندگی می‌دانست (همان: ذیل «قسمت اول»، ۳۰۹-۳۱۰)، اما اصولاً جمالزاده‌ها و خانلری‌ها را استفاده‌چی و اهل زدوبند می‌پنداشت (همان: ذیل «قسمت اول»، ۱۱۰).

مصطفی فرزانه در ادامه به یکی دیگر از ملاقات‌های خود با صادق هدایت اشاره کرده و می‌نویسد: یک کتاب بزرگ به قطع خشتی، چاپ سنگی به دستش بود. صفحه‌ای از این کتاب را به صدای بلند خواند. موضوع فقط درباره چگونگی مستراح رفتن، طهارت گرفتن و کُر دادن ظروف و البسه بود... آنگاه کتاب را بست و به دستم داد: نگاه کن. این مرد، مجلسی بیست و چهار جلد [۱۱۰ جلد امروزی] کتاب نوشته تا

خودش از حماقت دریابد ولی دیگران را احمق بکند. اسمش را هم گذاشته دریا‌های نور، بحارالانوار. دریای نورش در حدّ یک آفتابه خلاست (همان: ذیل «قسمت اول»، ۱۲۶-۱۲۷).

صادق هدایت با نگاشتن نمایشنامه‌ای مختصر و گزنده با نام «افسانه آفرینش»، آفرینش را افسانه خواند و به نفی خلقت و هجو روزگار پرداخت. بازیگران خیمه‌شب‌بازی این کتاب ممنوعه و طنزآمیز هدایت که گویی نخستین بار در پاریس منتشر شد، عبارتند از: خالق‌اف، جبرئیل پاشا، میکائیل افندی، ملاعزرائیل، اسرافیل بیک، بابا آدم، ننه هوا، مسیو شیطان و...

بابا آدم: راستی الان که خودمانیم بگو ببینم خالق‌اف برای چه این جانوران را بقول خودش آفرید؟ جبرئیل پاشا: انگشش را بلب می‌گذارد. به کسی نگو، میان خودمان باشد. خودش هم نمی‌داند. میدانی اینها را آفریده تا بنشینند فرنی بخورد، تماشا بکند و بخندد (هدایت، ۱۹۴۶: ۲۶).

این قدرت طنز و بذله‌گویی هدایت را می‌توان در آثار دیگر او نیز مشاهده کرد و نمونه آن «وغ وغ ساهاب» است که با همکاری مسعود فرزاد منتشر کرد. کتابی که در آغاز آن را اثری مستطاب خوانده‌اند و با کمال احترام، به خودشان یعنی یاجوج و ماجوج تقدیم می‌کنند (هدایت و فرزاد، ۱۳۴۱: ذیل «تغذیم نومچه»، ۹).

ماجوج: آورده‌اند که پیرمردی مجرب، هنگام نزع پسر را نزد خود خواند و بدو گفت: هان ای فرزند دل‌بند اگر تو را نه بنیه حمالی در تن و نه ذوق تحصیل در سر باشد همانا بهتر آن است که یکی از چهار کسب [تحقیق، تاریخ، ترجمه و اخلاق] را اختیار و خود را بدان وسیلت صاحب اعتبار کنی... اگر هیچ‌یک از آن کارها که پیش گفتم از تو ساخته نباشد فیلسوف و اخلاق‌نویس بشو؛ زیرا این فن را اساس و مایه‌ای در کار نیست...

یاجوج: پس چرا جایزه ادبی نوبل را تاکنون هیچ‌یک از محققین، مورخین، خوش اخلاقی‌نویسان و

مترجمین نبرده‌اند؟

مأجوج: الله اعلم بسوَاب! اما به گمان من جایزه نوبل برای کتاب‌هایی است که با واجد بودن بالاترین ارزش ادبی، در همان حال درخور فهم عوام کالانعام باشد. مثلن کتاب مستطابِ وِغ وِغ ساهاب (همان: ذیل «غزیه اختلاط نومچه»، ۱۳۸ الی ۱۴۴).

فقد رنیت خیابان لختی

عدة كثيرة من ذكور و اناثی

و الريح یوزوز فی الاشجار

و الاشجار تلو تلو خوردتی فی الريح

و الماء تجری فی میان الانهار

ثم الاناث چادرهم اسود کانه کلاغتی

و هناک شیخ بیدهی عصاء کالچماغتی

و یک خرکچی علی پالان الاغتی

و یشوقه بالدویدن تندکی و تیزکی

و فی مشته سیخ کوچک موسوم به سیخککی

و جماعت الجوانان علی رؤسهم کلاهتی

یتلهلهون فی الدنبال النسائی

و النساء عورت عقیفة فی الجادرتی

و به چشم خود دیدم مرد کوتاهتی

چنین یقول به زن درازتی

الا ایها الخرم نازتی

جیگرکی من ستمک قد کبابتی

والله اعلم بالصوابتی (همان: ذیل «غزیه خیابان لختتی»، ۲۷-۲۸).

کتاب «البعثة الاسلامیه الی البلاد الافرنجیه» یا «کاروان اسلام» داستان طنزآمیز دیگری است که هدایت در آن ضمن نقد و هجو اسلام، تعدادی آخوند ایرانی را به تصویر می کشد که برای مسلمان نمودن مردم اروپا به آن منطقه سفر کرده اند!

آقای سکان الشریعه: بلی. در ینگی دنیا، مسکرات را اکیداً ممنوع کرده اند و فلاسفه و حکمای آنجا در اثر مباحثات و مناظرات و مجادلات با این حقیر، متّحدالرأی شده اند که ختنه را برای صحتّ، فواید بسیار می باشد و طلاق و تعدّد زوجات برای امزجه سوداوی و بلغمی مزایای فراوان دارد و معتقدند که روزه اشتها را صاف می کند. این حقیر هم گویا در تفسیر مرآت الاشتباه خوانده ام که برای مرض ذوسنطاریا و حُرْقَةُ الْبُول سخت نافع است (هدایت، ۲۰۰۹: ۲۴-۲۵).

آقای تاج المتکلمین: پس، از این قرار، به تحقیق، اهالی ینگی دنیا هم مسلمان شده اند... در این صورت تنها جایی که باقی می ماند همانا خطّه یورپ و فرنگستان می باشد که قلوبشان تاریک تر از حجرالاسود است. ازین لحاظ به عقیده این ضعیف، لازم، بل وظیفه علماء و حافظین اُس اساس شریعت است که

عده‌ای را از میان خودشان برگزیده و به سوی بلاد کفار سوق بدهند تا آن‌ها را از راه ضلالت به شاهره حقیقت هدایت بنمایند و ریشه کفر و الحاد را از بیخ و بن برکنند (همان: ۲۵).

آقای عمودالاسلام: البته فکری بکر است، ولی من معتقدم که اول استخاره بکنیم (همان: ۲۵).

آقای عندلیب‌الاسلام: بنده زاده آقای سکان‌الشریعه که از علوم منقول و معقول بهره‌ای کافی دارد و کتابی در آداب مبال رفتن و طهارت موسوم به زُبْدَةُ النجاسات که اساس شریعت اسلام است تألیف کرده و شش سال از عمر شریفش را در بلاد کفار گذرانیده گفت... چنان‌که در حدیث آمده است «التقية ديني و دين آبائي» پس در ابتدا تقیه باید کرد تا بتوانیم بر کفار مسلط بشویم (همان: ۲۷-۲۸).

آقای سنت‌الاقطاب: خدا دنیا را محض خاطر پنج‌تن آفریده و از پنج‌انگشت هرکسی یکی تعلّق به سادات دارد و من که از ترکه و سلاله ساداتم پس خمّش به من می‌رسد (همان: ۲۶).

الاولک‌الجالیزیه: کتابخانه‌های کفار را آتش بزنیم و عوضش یک نسخه زبده‌النجاسات به آنها بدهیم که برایشان کافی است و علوم دنیوی و آخروی هم در آن است (همان: ۳۴).

منجنيق‌العلماء: البته، صدالبته. کفی بزبده‌النجاسات، چون خلاصه مرام اسلام همین است که یا مسلمان بشوید یعنی مطابق نص صریح زبده‌النجاسات عمل کنید وگرنه می‌گشیمتان و یا خراج به بیت‌المال مسلمین بدهید. البته کفار باید باج سیل به مسلمین بپردازند (همان: ۳۴).

در پایان کتاب، پرفسور عملی فقهیات، سنت‌الاقطاب که به مانند دیگر هم‌صنفان خود رنگ عوض کرده و اینک در میکده‌های اروپا مشغول الخمر و المیسر است، در پاسخ به این دو پرسش صادق هدایت یعنی: اگر اسلام و مذهب به‌جز چاپیدن و آدمکشی نیست و همه قوانین آن برای یک وجب جلو آدم و یک وجب عقب آدم وضع شده است، چرا این همه فیلسوف و نویسنده اروپایی در مدح اسلام کتاب نوشته‌اند؟ و علّت

این همه جانماز آب کشیدن و عوام‌فریبی شما چه بوده است، می‌گوید:

آن‌هم برای سیاست استعماری است. این کتاب‌ها دستوری است که برای خر نگه‌داشتن ما شرقیها تألیف می‌کنند تا بهتر سوارمان بشوند... مگر ما نباید نان بخوریم؟ این کاسی ماست، دکان ماست که مردم را خر بکنیم... این مردم جن دارند، اگر من جن آنها را بگیرم، یکی دیگر می‌گیرد. پس تا مردم خرنند، ما هم سوارشان می‌شویم (همان: ۶۰ الی ۶۲).

و اما داستان «توب مرواری» چنان‌که در نامه‌های صادق هدایت به شهیدنورائی توب مرواری ذکر شده و گویی اشتباهاً در برخی از نسخه‌ها توب مروارید نام گرفته است (هدایت، ۱۳۷۹: ۱۶۱)، حکایت تویی جنگی می‌باشد که هدایت با بیان تاریخچه آن بر تاریخ و پادشاهان و مذهب شورید و در این میان کمتر چیزی از گزند قلم او در امان ماند.

صادق هدایت در این اثر ممنوعه خویش به کرات اعراب را تمسخر و به آنان توهین و فحاشی می‌کند. و آنان را پست‌تر و حقیرتر از آن می‌داند که چنین بلایی را سر ایران آورده باشند؛ لذا بر آن اعتقاد است که این فتنه یهود بود که به دنبال براندازی تمدن ایران بودند (هدایت، ۲۰۰۸: ۲۸). هرچند باز به نظر نمی‌توان هدایت را یک نژادپرست معرفی کرد؛ چراکه او مردم ایران را نیز اسیران شکم و زیرشکم، مقلدان کور، عوام کالانعام و خر و احمق می‌خواند (همان: ۹۰-۹۱).

مگر آن‌که او را به سبب نوشتن آثاری ازجمله «پروین دختر ساسان» عاشق ایران باستان بدانیم. کتابی که دکتر پرویز ناتل خانلری در «نقد بی‌غش» آن را یک کار خام سطحی بدون عمق شمرده است (الهی، ۱۳۹۳: ۱۲۰). و ابراهیم گلستان نیز در «نوشتن با دوربین» پس از آن‌که صادق هدایت را عزیزترین، مهم‌ترین و درست‌ترین انسان‌ها خطاب می‌کند، حسرت خوردن او از دوره ساسانی را اشتباه، و مطالب

نگاشته شده وی درباره ساسانیان و زرتشتیان را چرت و خارج از توان درک این نویسنده بزرگ می‌شمرد. چراکه به‌زعم گلستان دلایل عقب‌ماندگی ایرانیان به سبب حمله اعراب نبود و فتح ایران توسط اسلام ریشه در ظلم آن دوران دارد (جاهد، ۱۳۹۴: ۱۸۶).

اگر باورتان نمی‌شود بروید از آن‌هایی که دوسه خشک از من و شما بیشتر جر داده‌اند برسید... این دیگر چیزی نیست که من بخواهم از تو لنگم دریاورم. عالم و آدم می‌دانند که در زمان شاه شهید، توپ مرواری توی میدان ارگ، شق و رق روی قنداقه‌اش سوار بود... هر سال شب چهارشنبه‌سوری دورش غلغله شام می‌شد... تا چشم کار می‌کرد مخدرات یائسه، بیوه‌های نروک و چروکیده، دخترهای تازه‌شاش کف‌کرده، ترشیده‌های حشری یا نابالغهای دم‌بخت از دور و نزدیک هجوم می‌آوردند و دور این توپ طواف می‌کردند... و نخورد نداشت که تا سال دیگر به مرادشان می‌رسیدند (هدایت، ۲۰۰۸: ۱۳).

صادق هدایت در این کتاب نقادانه و فحاشانه که ظاهراً ابتدا بانام مستعار هادی صداقت منتشر شد، سلسله قاجار را مورد ریشخند قرار داده است و ضمن خرافی و مستبد شمردن شاه شهید و شاه بابا، یعنی ناصرالدین‌شاه (همان: ۱۹)، به هجو رضاشاه می‌پردازد و او را دیکتاتور عیاشی معرفی می‌کند که سرسپرده بیگانه‌ای [انگلیس] است که بدون اجازه او آب از گلویش پایین نمی‌رود (همان: ۱۹-۲۰). کسی که جزیره بحرین را به ارباب خود واگذار کرد، کوه آزارات را بخشید، اسم خودش را هم کبیر و نابغه عظیم‌الشان گذاشت و مردم را بر خاک سیاه نشاند (همان: ۱۵).

هدایت در پاره‌ای دیگر از این کتاب می‌نویسد: در حدیث معتبر از کعب‌الاحبار آمده است که طهران در اصل "ته‌عوران" یعنی شهر کون‌لختان بوده است، زیرا اهالی آن دائم الطهاره بوده‌اند و از استعمال تنبان سخت پرهیز داشته‌اند (همان: ۲۱). صفحات تاریخ بشر با خون نوشته شده. هر قلدری که وقیح‌تر و درنده‌تر باشد، بیشتر کشتار و غارت بکند و پدر مردم را دریاورد، در صفحات این تاریخ عزیز چسانه‌تر است و به اصطلاح

نامش جاویدان می‌شود. گاهی لقب عادل هم به دمش می‌چسبانند و حتی به درجه الوهیت هم او را بالا می‌برند. این از خصایص اشرف مخلوقات است... تنها فایده تاریخ این است که از مطالعه‌اش انسان به ترقی و آینده بشر هم ناامید می‌شود (همان: ۹۱).

صادق هدایت در ادامه کتاب مذکور، به نفی وجود خدا پرداخته (همان: ۹۲) و از تحریف قرآن به دست عثمان سخن می‌گوید (همان: ۲۶) و ضمن هجو اسلام می‌آورد:

میان خودمان بماند، مگر برای ما چه آوردند؟ مذهب آن‌ها سیکیم خیاردی است، معجون دل به هم‌زنی از آراء و عقاید متضادی است که از مذاهب و ادیان و خرافات سلف، هول‌هولکی و هضم نکرده استراق و بی‌تناسب به هم درآمیخته شده است و دشمن ذوقیات حقیقی آدمی و احکام آن مخالف با هرگونه ترقی و تعالی اقوام و ملل است و به ضرب شمشیر به مردم زورچپان کرده‌اند... و فقر و پریشانی و مرده‌پرستی و گریه و گدایی و تعصب و اطاعت از خدای غدار و قهار و آداب کون‌شویی و خلارفتن برایمان آوردند... این مذهب برای یک وجب پایین‌تنه از جلو و عقب ساخته و پرداخته شده... تمام فلسفه اسلام روی نجاسات بنا شده. اگر پایین‌تنه را از آن بگیرند، اسلام روی هم می‌غلند و دیگر مفهومی ندارد (همان: ۲۶-۲۷).

اگر مذهب راست می‌گفت این همه زندان و پاسبان و بیمارستان و تیمارستان و قشون و کینه و جنگ‌های صلیبی و مذهبی وجود نداشت، زیرا دین و مذهب از ابتدای پیدایش تاکنون جز موجب بدبختی و آلت خر کردن مردم چیز دیگری نبوده... اساساً تمنای تهذیب آدمی از راه مذهب، جز از قبیل تمنای دفع فاسد به افسد نیست... کدام مذهب است که توانسته باشد پنج دقیقه از شرارت بشر بکاهد؟ برعکس می‌بینیم همیشه تعصب و خرافات و حماقت بشر را برای پیشرفت مقاصد خود دست‌آویز قرار داده و یک میانجی کشیش یا آخوند لازم دارد که کلاه مردم را به امید بهشت و بیم دوزخ بردارد و به ریششان بخندد (همان: ۹۳). مردم

دنیا خوش‌باور و احمق و توسری‌خورند... اگر ما از حماقت مردم استفاده می‌کنیم گناه از ما نیست. چشمشان کور شود و دنده‌شان نرم! اگر شعور دارند بزنند و پدرمان را در بیاورند (همان: ۹۰).

صادق هدایت در طول عمر خود دوبار دست به خودکشی زد. بار اول در سن بیست و پنج سالگی بود که خود را به رودخانه مارن پاریس انداخت ولی نجات یافت و بار دوم در فروردین ماه ۱۳۳۰ در سن ۴۸ سالگی توسط گاز در منزل اجاره‌ای خود در فرانسه انتحار کرد.

علت خودکشی هدایت را عوامل متعددی چون شکست عشقی، ناپسند بودن محیط زندگی، اعتراض سیاسی، ترس از ناتوانی و تنهایی ایام پیری و افسردگی پنداشته‌اند، هرچند به نظر پوچ دانستن فلسفه زندگی مهم‌ترین سبب خودکشی صادق هدایت بوده است.

هدایت در داستان شگرف «زنده بگور» می‌آورد: نه کسی تصمیم خودکشی را نمی‌گیرد، خودکشی با بعضی‌ها هست. در خمیره و در نهاد آن‌هاست. آری سرنوشت هرکسی روی پیشانیش نوشته شده، خودکشی هم با بعضی‌ها زاییده شده. من همیشه زندگانی را به مسخره گرفتم. دنیا، خرافات، مردم همه‌اش به چشمم یک بازیچه، یک ننگ، یک دروغ و یک چیز پوچ و بی‌معنی است. باورکردنی نیست اما باید بروم، بیهوده است، زندگانیم و زده شده، بی‌خود، بی‌مصرف، باید هرچه زودتر کلک را کند و رفت. این دفعه شوخی نیست. هرچه فکر می‌کنم هیچ چیز مرا به زندگی وابستگی نمی‌دهد، هیچ چیز و هیچ کس (هدایت، ۱۳۴۲: ۲۲-۲۴).

چنان‌که در گانِ بلژیک به تمجید از مرگ و نیستی پرداخته و در قطعه‌ای مختصر با عنوان «مرگ» می‌نویسد: ای مرگ! تو از غم و اندوه زندگانی کاسته، بار سنگین آن را از دوش برمی‌داری. تو نوشداروی ماتمزدگی و ناامیدی می‌باشی. تو فرستاده سوگواری نیستی، تو درمان دل‌های پژمرده می‌باشی (هدایت، ۱۳۷۹: ذیل «نوشته‌های پراکنده»، ۳۲۵-۳۲۶).

او در «تاریک‌خانه» که یکی از مجموعه داستان‌های کتاب «سگ ولگرد» است و فرزانه از قول وی آن را داستان ارزشمندی معرفی می‌کند که اگر برنارد شاو و سامرست موآم نوولی مثل آن را نوشته بودند کروزرکورر قیمتش بود (فرزانه، ۱۹۸۸: ذیل «قسمت اول»، ۱۱۷)، از رازهای ذهنی و نگاهش به زندگی پرده برداشته و سرانجام خود را چیزی جز انتحار و خودکشی نمی‌بیند.

داستان تاریک‌خانه، گفت‌وگویی میان دو شخصیت است: راوی و شخص عزلت‌گزین که در یک اتوموبیل مسافری با یکدیگر آشنا می‌شوند و پس از توقف در شهر خوانسار، راوی دعوت عزلت‌گزین جهت گذراندن شب در خانه او را می‌پذیرد. شخص میزبان تنها و در اتاقی عجیب زندگی می‌کند و از آرزوی همیشگی خود یعنی داشتن اتاقی مستقل صحبت می‌کند و معتقد است که عزلت‌گزینی و پناه بردن به شب و تاریکی، سبب شکفته شدن اندیشه‌های انسان و آغاز زندگی حقیقی می‌شود. او از نسل خود و سرنوشتش خرسند نیست و از کار کردن بیزاری می‌جوید و کار را نوعی گدایی برای انسان‌های کثیف و احمق و دزد تلقی می‌کند.

به وقت بود داخل اونا شدم، خواسم تقلید سایرین رو دریارم، دیدم خودمو مسخره کرده‌ام. هرچی رو لذت تصوّر میکنن همه رو امتحان کردم، دیدم کیف‌های دیگران بدرد من نمی‌خوره... من افتخاری به اجدادم نمیکنم، علاوه بر این هر کدوم از دوله‌ها و سلطنه‌ها رو درست بشکافی دزد یا دلقک درباری بوده، وانگهی اگه زیاد پاپی اجدادم بشیم بالاخره جدّ هرکسی به گوریل و شامپانزه میرسه... من اصلاً تنبل آفریده شدم. کار و کوشش مال مردم تو خالیس، به این وسیله میخوان چالهایی که تو خودشونه پر بکنن (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۲۷ الی ۱۳۹).

نیما یوشیج ضمن انتقادهایی که به هدایت داشت، او را بهترین نویسنده ایران می‌شمرد (یوشیج، ۱۳۸۸: ۱۷۹-۲۱۹). و هوشنگ ابتهاج نیز قلم وی را بسیار خوب و درخشان دانسته و بر آن اعتقاد است که در آثار

او بوف کور یک چیز دیگری است؛ و با همه پیچیدگی و ابهامش زیباست. خیلی زیباست (عظیمی و طَیّه، ۱۳۹۱: ۱/۳۹۷-۳۹۸).

اما یکی از اشکالات وارد شده به هدایت این بود که قواعد زبان را رعایت نمی‌کند تا جایی که برخی به حسد او را بی‌سواد می‌خواندند. جمالزاده در پاسخ به این اشکال در بخشی از رمان خواندنی «دارالمجانین» که پیرامون این نویسنده شهیر و نابغه ایرانی نگاشته است، ضمن آن‌که معتقد است هرگز به عمر خود کسی را ندیده است که زبان فارسی را به این سادگی و روانی حرف بزند (جمالزاده، ۱۳۳۳: ۱۲۰)، از زبان هدایت می‌نویسد:

مگر نمی‌دانی که هر صرف و نحوی برای مرحله معینی از مراحل زبان نوشته شده و صرف و نحو مثل نفس کشیدن است که هم برای هرکس لازم است و هم همه‌کس به خودی خود می‌داند و به عقیده من به اهل زبان صرف و نحو آموختن، به ماهی، شناوری یاددادن است. و مگر نمی‌دانی که شیخ محمود شبستری گفته است (همان: ۱۳۲-۱۳۳):

لغت با اشتقاق و نحو و با صرف
همی گردد همه پیرامن حرف
هر آن گو جمله عمر خود در این کرد
به هرزه صرف عمر نازنین کرد

صادق هدایت در کتاب «پیام کافکا» می‌نویسد: هرگاه برخی به طرف کافکا دندان فروچه می‌روند و پیشنهاد سوزاندن آثارش را می‌کنند، برای این است که کافکا دل‌خوشکنک و دست‌آویزی برای مردم نیاورده بلکه بسیاری از فریب‌ها را از میان برده و راه رسیدن به بهشتِ دروغی روی زمین را بریده است؛ زیرا گمان می‌کند که زندگی پوچ و بی‌مایه ما نمی‌تواند تهی بی‌پایانی که در آن دست و پا می‌زنیم پر کند (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۵-۱۶).

از این‌رو در مسیری فراتر از فرانتس کافکا، در داستان «آفرینگان» از کتاب «سایه روشن» که متشکل از هفت داستان کوتاه است، ضمن به‌سخره گرفتن تناسخ و عالم پس از مرگ در عبارتی درخور تأمل می‌آورد: وجود زنده‌های روی زمین را هم انکار می‌کنم. یک مشت سایه، یک وهم، یک فریب بیش نبوده‌ایم که در اثر یک خواب هراسناکی که آدم بنگی ببیند به وجود آمده‌اند و حالا هم به‌جز یک مشت افکار پریشان موهوم چیز دیگری نیستیم (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۱۱ الی ۱۱۴)!

این نویسنده و مترجم عصیان‌گر در داستان «س.گ.ل.ل» از همین کتاب، نسخه‌ای درد انسان را این‌گونه تجویز می‌کند: همین ترقی فکر و باز شدن چشم مردم است که آن‌ها را بدبخت کرده، با وجود این‌همه ترقیات، مردم بیش از پیش ناراضی هستند و درد می‌کشند. این درد فلسفی، این دردی که خیام در هزار سال پیش به آن پی برده و گفته: «ناآمدگان اگر بدانند که ما از دهر چه می‌کشیم، نایند دگر!» باید دوایی برای این درد پیدا کرد. اینک من یک پیشنهاد می‌افزایم و آن سِرْم "گِگن لیس لایدن شافت" است. چون عنوان آن مفصل است بهتر این است که آن را به نام س.گ.ل.ل بنامیم. خاصیت این سِرْم آن است که نه‌تنها وسیله تولیدمثل را از بین می‌برد، بلکه به‌کلی میل و رغبت شهوت را سلب می‌کند (همان: ۲۸ الی ۳۱).

یکی دیگر از آثار هدایت، کتاب «اصفهان نصف جهان» است که دربردارنده خاطرات سفر او به شهر اصفهان می‌باشد. شهری که دوست صادق هدایت از برخورد سرد مردم آنجا با غریبه‌ها گله دارد. شهری که صادق هدایت مردم آن را زیرک و هوشیار می‌خواند و معتقد است اگر در دنیا چهار نفر شخص مهم است، دو نفرش اصفهانی است (هدایت، ۱۳۴۲: ۷۴-۸۰).

جهان را اگر اصفهانی نبود جهان‌آفرین را جهانی نبود

صادق هدایت علاقه‌مند به پژوهش نیز بود و از تحقیقات دوران جوانی او می‌توان به کتاب بسیار ارزشمند

«ترانه‌های خیام» اشاره کرد. اثری درباره حکیم عَمَر خیام و اشعار منتسب به او که از اولین و درخور تحسین‌ترین نوشته‌ها در این زمینه می‌باشد. تا جایی که سایه در «پیر پرریان اندیش» این کتاب صادق هدایت را هنوز هم ملاک شناخت خیام معرفی کرده و آن را بدون شک بهتر از کار محمدعلی فروغی می‌شمرد (عظیمی و طَیّه، ۱۳۹۱: ج ۱، ۳۹۸-۳۹۹).

هدایت در نقد خرافات نیز کتابی به نام «نیرنگستان» نوشت و در آن به خرافات و موهومات متعددی چون تعبیر خواب، سیزده بدر، چهارشنبه‌سوری، سفره هفت‌سین و خواص انگشتری پرداخت و هم‌نوا با حافظ زمزمه کرد (هدایت، ۱۳۴۲: ۹-۶۶-۱۱۱-۱۵۰-۱۵۲-۱۵۴):

بگیر طره مه طلعتی و قصه مگوی
که سعد و نحس ز تأثیر زهره و زحل است

نامه‌های هدایت به دوست صمیمی اش دکتر حسن شهیدنورائی از دیگر نوشته‌های مهم و بارز او است که تحت عنوان «هشتاد و دو نامه به حسن شهیدنورائی» به چاپ رسیده است. صادق هدایت اکثر نامه‌های خود را با واژه «یاحق» و بعضاً «یاهو» آغاز کرده و با «قربانت» و «زیاده قربانت» به پایان رسانده است.

خالق داستانِ داش آکل [بنابر گفته ابراهیم گلستان، نجف دریابندری و منوچهر بدیعی داش آکل اشتباه بوده و تلفظ صحیح این کلمه داش آکل است. چراکه آکل مخفف آقا کربلایی است (جاهد، ۱۳۹۴: ۱۳۶؛ حریری و دریابندری، ۱۳۷۷: ۱۷۸-۱۷۹؛ بدیعی، ۱۳۹۲: ذیل «سخنرانی پیرامون شکسته‌نویسی»)]. در بسیاری از این نامه‌ها از خفقان حاکم بر ایران و جهالت مردم سرزمینش سخن می‌گوید:

گمان نمی‌کنم که هیچ‌جای دنیا وضعیت میهن شش هزارساله را داشته باشد. تراخم، سل، مالاریا، کثافت، شکنجه‌های قرون وسطایی، نفاق حکمفرماست (هدایت، ۱۳۷۹: ۵۸). ایرانی‌ها خودشان را فرانسوی شرق می‌دانند و گمان می‌کنند خیلی باهوشند اما ملتی به حماقت این‌ها کمتر دیده شده است. حقیقت تلخی است

ولیکن آنچه می‌بینیم این نظر را تأیید می‌کند (همان: ۱۳۷-۱۳۸).

همه چیز این خراب شده برای آدم خستگی و وحشت تولید می‌کند. باری، زندگی را به بطلالت می‌گذرانیم و از هر طرف خواه چپ و یا راست مثل ریگ فحش می‌خوریم... همه تقاضای وظیفه اجتماعی مرا دارند اما کسی نمی‌پرسد آیا قدرت خرید کاغذ و قلم را دارم یا نه؟ یک تختخواب و یا اتاق راحت دارم یا نه؟ و بعد هم از خودم می‌پرسم در محیطی که خودم هیچ‌گونه حق زندگی ندارم چه وظیفه‌ای است که از رجاله‌های دیگر دفاع بکنم؟ این درد دل‌ها هم احمقانه شده. همه چیز در این سرزمین گه‌بار احمقانه می‌شود (همان: ۱۰۵).

هیچ سند و تصدیقی ندارم و در مملکتی که دزد و مارگیر و آخوند شپشوی آن سالی چندین رأس دکتر به جامعه تحویل می‌دهند و [درجه دانشگاهی] در آن معنی ندارد افتخار می‌کنم که هیچ مدرکی ندارم (همان: ۱۴۱).

هدایت در این نامه‌ها گاهی به دین و مذهب تاخته و از شنیدن صدای اذان و مناجات با عنوان زوزه‌های ربانی و عرو و تیز سبحانی یاد می‌کند که ناچار باید آن‌ها را اماله کند و لای سبیل بگذارد (همان: ۱۹۱-۱۹۲)!

و یا در نامه‌ای دیگر می‌نویسد: از قراری که شنیدم نه تنها در فرانسه بلکه در آلمان و چکسلواکی و هر جا که پای شیعه به آنجا رسیده کثافت‌کاری‌هایی کرده‌اند که جهودهای بدنام پاچه‌ور مالیده در مقابل آن‌ها پیغمبر نمود می‌کنند (همان: ۹۰).

صادق هدایت بیشتر ناسزاهای خود را با کلمات «رجاله» و «لکاته» و «مادر قحبه» ادا می‌کند. و با آن که با افکار برخی از دوستان خود تناسبی ندارد، اما از مسیر انصاف خارج نشده و می‌نویسد: جمالزاده اخیراً کتابی به اسم هزاربیشه در تهران چاپ کرده راستی تماشایی و خواندنی است (همان: ۱۵۹). کتاب دیگری به عنوان اقبال لاهوری به قلم مینوی چاپ شده که خواندنی است. رجز خوانی عجیبی برای این مرد که احمق

کرده و سینه برای اسلام زده است (همان: ۱۸۴).

هدایت با تفکری جبری آرزوی سپری شدن ایام را داشته است و خطاب به شهیدنورائی می نویسد: مکتب فاتالیسم [تقدیرگرایی] که اخیراً به آن سرسپرده‌اید از همه سیستم‌های دیگر عاقلانه‌تر به نظر می‌آید. اقبال این تسلیت را به آدم می‌دهد که آنچه پیش بیاید از قدرت و دوندگی بشر خارج است (همان: ۱۰۰-۱۰۶).

در کف خرس خر کونپاره‌ای غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای

اما راجع به مسافرت، فرنگ هم باز برای بچه‌تاجرهای و دزدها و جاسوس‌های مام میهن است. ما از همه چیز محروم بوده‌ایم این هم یکیش. وقتی که در اینجا نمی‌توانم زندگیم را تأمین بکنم فرنگ به چه درد من می‌خورد؟ همه درها بسته است. خودم را که نمی‌خواهم گول بزنم. خواجه می‌فرماید (همان: ۸۵):

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود زنه‌ار از این بیابان وین راه بی‌نهایت

هدایت از انسان‌ها و آینده آنان ناامید است و بر آن تصوّر است که آدمیان از نعمت عقل بی‌بهره می‌باشند! لذا در قطعه «انسان و حیوان» از کتاب «نوشته‌های پراکنده» که مجموعه داستان‌ها و مقالات پراکنده او به کوشش دوستش حسن قائمیان است، می‌نویسد:

انسان نه تنها احمق‌ترین حیوانات است، بلکه دژنده‌ترین و شریرترین آنهاست. مثلی است معروف که عقل هر چیزی بهتر از آدمیزاد است. اگرچه از روی طعنه و تمسخر می‌گویند اما یک حقیقت انکارناپذیری در بردارد. گوته در فاوست می‌گوید: آنچه را عقل می‌نامند، اغلب عین خودپسندی و حماقت است. دیوژن معروف روزی با چراغ روشن، در شهر آتن جستجوی یک نفر انسان را می‌نموده و عاقبت پیدا نکرد. لیکن فیلسوف ما خیام، وقت را به کوشش بیهوده تلف ننموده با بیان شیوا، طبع روان و اطمینان خاطر می‌گوید

(هدایت، ۱۳۷۹: ۳۰۴-۳۰۵):

گاویست در آسمان نامش پروین یک گاو دگر نهفته در زیر زمین

چشم خردت گشای چون اهل یقین زیر و زبر دو گاو مشتی خر بین

داستان «حاجی آقا» یکی از زیباترین و در عین حال یکی از عمیق‌ترین آثار صادق هدایت است. حاجی آقا یکی از بازاریان متمول تهران است که در واقع مسلمانی بی اعتقاد، دورو، خسیس، چند زنه و البته با ظاهری آراسته و فریبنده است.

حاجی ابوتراب به کوچک‌ترین پسرش کیومرث درباره چگونگی کسب موفقیت در ایران نصیحت می‌کند: توی دنیا دو طبقه مردم هستند؛ بجاپ و چاپیده. اگر نمی‌خواهی جزء چاپیده‌ها باشی، سعی کن که دیگران را بجاپی. سواد زیاد لازم نیست. آدم را دیوانه می‌کنه و از زندگی عقب می‌اندازه. از من می‌شنوی برو بند کفش تو سینی بگذار و بفروش، خیلی بهتره تا بری کتاب جامع عباسی را یاد بگیری. هروقت از این در بیرون رفتن انداختند از در دیگر با لبخند وارد بشو، فهمیدی؟ پرو، وقیح و بی سواد.

مملکت ما امروز محتاج به این جور آدم‌هاست. باید مرد روز شد. اعتقاد و مذهب و اخلاق و این حرف‌ها همه دکان‌داریست. اما باید تقیه کرد چون در نظر عوام مهمه. برای مردم اعتقاد لازمه. عمده مطلب پوله. اگر توی دنیا پول داشته باشی، افتخار، اعتبار، شرف، ناموس و همه چیز داری. عزیز بی جهت میشی، میهن پرست و باهوش هستی. پول ستارالعیوبه. می‌دانی علم و سواد چرا به درد زندگی نمی‌خوره؟ برای اینکه باز باید نوکر پولدارها بشی. مهندس افتخار میکنه که ماشین کارخانه تو را به کار بندازه، معمار مجیزت رو میگه که خونه‌ات را بسازه، روزنامه‌نویس، وکیل، وزیر، همه نوکر تو هستند (هدایت، ۱۳۳۰: ۶۲ الی ۶۴).

صادق هدایت در ادامه از زبان شاعری با نام منادی‌الحق در نقد سخنان حاجی آقا می‌نویسد: حق با شماست که به این ملت فحش می‌دهید، تحقیرش می‌کنید و مخصوصاً لختش می‌کنید. اگر ملت غیرت

داشت، امثال شما را سَر به نیست کرده بود. هزاران نسل بشر باید بیاید و برود تا یکی دونه‌ر برای تبرئه این قافله گمنام که خوردند و خوابیدند و دزدیدند و فقط قازورات از خودشان به یادگار گذاشتند به زندگی آن‌ها معنی بدهد. یک فردوسی کافی است که وجود میلیون‌ها از امثال شما را تبرئه بکند و شما خواهی نخواهی معنی زندگی خودتان را از او می‌گیرید و به او افتخار می‌کنید (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

هدایت در پاره‌ای دیگر از این داستان که در عصر حکومت رضاشاه پهلوی و جنگ جهانی دوم می‌گذرد، به‌مانند داستان «قضیه خَر دَجَال» از کتاب «ولنگاری»، رضاخان را دیکتاتور و دزد معرفی کرده و در نقد و هجو او و مردم ایران از زبان پسرِ فرنگ‌رفته آقای سیمین‌دوات و خودِ حاجی آقا می‌آورد:

اگر چه به قدر الاغ سرمان نمی‌شود و همیشه کلاه سرمان می‌رود، اما خودمان را باهوش‌ترین مخلوق تصوّر می‌کنیم... نه ذوق، نه هنر، نه شادی، همه‌اش دزدی، کلاه‌برداری و روضه‌خوانی!... مردم هر جای دنیا ممکن است که به یک چیز یا حقیقتی پایبند باشند، مگر اینجا که مسابقه پستی و رذالت را می‌دهند... هر چه این مادرمرده میهن را بزک بکنند و سرخاب سفیداب بمالند و توی بغل یک آلکاپن بیندازند دیگر فایده ندارد، چون علانم تعفن و تجزیه از سَر و رویش می‌بارد... ما در چاهک داریم زندگی می‌کنیم و مثل کرم در فقر و ناخوشی و کثافت می‌لولیم و به ننگین‌ترین طرزی در قید حیاتیم. و مضحک آنجاست که تصوّر می‌کنیم بهترین زندگی را داریم (همان: ۹۶-۹۷)!

این سرزمین روی نقشه جغرافی لگّه حیض است. هوایش سوزان و غبارآلود، زمینش نجاست‌بار، آبش نجاست‌مایع و موجوداتش فاسد و ناقص‌الخلقه. مردمش همه وافوری، تراخمی، از خودراضی، قضا و قدری، مرده‌پرست، مافنگی، مزوّر، متملق و جاسوس و شاخ حسینی و بلانسبت شما بواسیری هستند (همان: ۹۵-۹۶).

همیشه منتظر یک قلدریم که به‌طور معجزه‌آسا ظهور بکند و پیزی ما را جا بگذارد! زمامداران امروز ما،

دوره شاه سلطان حسین را روسفید کردند. در تاریخ ننگ این دوره را با آب زمزم و کوثر هم نمی‌شود شست (همان: ۹۶-۹۷). رضاخان یک مرتیکه حمال بود که خودش را فروخته بود. بار خودش را تا آخرین دقیقه بست، به ریش ملت خندید و با آن رسوایی دک شد. حالا هر کدام از تخم و ترکه‌اش می‌توانند تا صد پشت دیگر با پول این ملت گداگشنه توی هفت‌اقلیم معلق‌وارو بزنند (همان: ۸۵).

و درنهایت، کتاب «بوف کور» که معروف‌ترین و حتی مهم‌ترین اثر صادق هدایت شناخته می‌شود، داستانی بلند یا رمانی در قالب سوررئالیسم است که نوشتاری مملو از شک و تردید و ساختاری در توصیف جهانی مجهول و وهمی است.

من به هیچ چیز اطمینان ندارم. من از بس چیزهای متناقض دیده و حرفهای جور به‌جور شنیده‌ام هیچ چیز را باور نمی‌کنم. به ثقل و ثبوت اشیاء، به حقایق آشکار و روشن همین الآن هم شک دارم! نمی‌دانم اگر انگشتانم را به هاون سنگی گوشه حیاطمان بزنم و از او بپرسم: آیا ثابت و محکم هستی در صورت جواب مثبت باید حرف او را باور کنم یا نه (هدایت، ۱۳۸۳: ۴۸-۴۹)؟ آیا این مردمی که شبیه من هستند برای گول زدن من نیستند؟ آیا یک‌مشت سایه نیستند که فقط برای مسخره کردن و گول زدن من به وجود آمده‌اند؟ آیا آنچه که حس می‌کنم، می‌بینم و می‌سنجم سرتاسر موهوم نیست که با حقیقت خیلی فرق دارد (همان: ۱۱)؟

بوف کور چنان‌که دکتر شمیسا متذکر شده است، روایت انشقاق انسان به دو جزء است: مذکر و مؤنث؛ آنیما: مرد و روان زنانه درونش و آنیموس: زن و روان مردانه درونش، خودآگاه و ناخودآگاه، زندگی درونی و بیرونی، شرح ماجرای تضاد بین این دوگانگی‌ها و کثرتی که از وحدت زاده شده است. بوف کور گلایه‌ای است از این کثرت، از این انشقاق، از این ثنویت و در آرزوی رسیدن به وحدت و جاودانگی؛ نه‌تنها آرزو که داستان تلاش و مجاهدت در رسیدن به وحدت است (شمیسا، ۱۳۷۶: ۲۶).

خدا شده بودم، از خدا هم بزرگ‌تر بودم؛ چون یک جریان جاودانی و لایتناهی در خودم حس می‌کردم...
گویا پیرمرد خنزرپنزی، مرد قصاب، ننجون و زن لگاته‌ام همه سایه‌های من بوده‌اند (هدایت، ۱۳۸۳: ۱۰۶-۱۱۵).

البته راوی داستان در رسیدن به این آرزو کامیاب نمی‌شود و اندوهی تلخ زندگی او را فرا می‌گیرد: من فقط به شرح یکی از پیش‌آمدها می‌پردازم که برای خودم اتفاق افتاده و به‌قدری مرا تکان داده که هرگز فراموش نخواهم کرد... فهمیدم که تا ممکن است باید خاموش شد، تا ممکن است باید افکار خودم را برای خودم نگه دارم و اگر حالا تصمیم گرفتم که بنویسم، فقط برای این است که خودم را به سایه‌ام معرفی کنم (همان: ۱۰).
بعد از آن‌که من رفتم، به درک، می‌خواهد کسی کاغذپاره‌های مرا بخواند، می‌خواهد هفتادسال سیاه هم نخواند؛ من فقط برای احتیاج به نوشتن که برایم ضروری شده است می‌نویسم (همان: ۴۷).

چنان‌که کتاب با این جملات آغاز می‌شود: در زندگی زخم‌هایی هست که مثل خوره روح را آهسته در انزوا می‌خورد و می‌تراشد. این دردها را نمی‌شود به کسی اظهار کرد، چون عموماً عادت دارند که این دردهای باورنکردنی را جزء اتفاقات و پیش‌آمدهای نادر و عجیب بشمارند... زیرا بشر هنوز چاره و دوايي برایش پیدا نکرده و تنها داروی آن فراموشی توسط شراب و خواب مصنوعی به‌وسیله افیون و مواد مخدره است (همان: ۹).

سیروس شمیسا در «داستان یک روح» که شرحی زیبا و خواندنی بر بوف کور است، همه شخصیت‌های داستان را یک نفر دانسته، از بی‌معنا بودن زمان و مکان و ازلی بودن راوی، استواری بر اندیشه‌های لادری خیامی و نوعی تناسخ و به اعتبار صحیح‌تر از وحدت وجود حاکم بر داستان سخن می‌گوید (شمیسا، ۱۳۷۶: ۴۰-۴۷-۵۱-۹۸).

بوف کور دو بخش دارد: در بخش اول راوی داستان یک نقاش روی جلد قلمدان است. تصویری که او می‌کشد همواره به یک‌شکل است: پیرمردی قوزی زیر درخت سرو نشسته است. دختری که لباس سیاه

پوشیده و به او گل نیلوفر تعارف می‌کند. روزی عموی راوی که شبیه پیرمرد نقاشی و پدر راوی و خود راوی است به دیدنش می‌آید. راوی می‌رود تا از بالای رف برای او شراب بیاورد. چشمش از پنجره بالای طاقچه به بیرون خانه می‌افتد و عین منظره نقاشی خود را می‌بیند.

از این‌پس راوی همواره در جست‌وجوی دختری است که او را زن اثری می‌خواند. روزی دختر به خانه او می‌آید و در تخت او دراز می‌کشد و اندکی بعد می‌میرد. راوی جسد او را تکه‌تکه می‌کند و در چمدانی قرار می‌دهد تا آن را دور از چشم دیگران دفن کند. پیرمرد قوزی نقاشی در نقش نعش کش می‌آید و راوی را به حوالی شاه‌عبدالعظیم (شهرری یا همان راغ قدیم) می‌برد. در موقع کندن قبر گلدانی قدیمی پیدا می‌شود که عین نقاشی راوی بر آن نقش بسته است. این حالات راوی را به اغما می‌برد و وقتی که به هوش می‌آید وارد زندگی دیگری شده است.

در بخش دوم، راوی داستان، نویسنده‌ای است که همسر دارد و به او نیز علاقه‌مند است، اما می‌پندارد همسرش که او را لگاته می‌خواند به سبب ارتباط پنهانی با پیرمرد قوزی یا همان پیرمرد خنزرنزری به وی خیانت می‌کند. هرچند در پایان داستان متوجه می‌شویم که راوی خود تبدیل به پیرمرد خنزرنزری شده است. از دیگر نکات مطرح‌شده در این رمان می‌توان به اعتیاد صادق هدایت (رحمانی، ۱۳۵۶: ۴۳-۴۵؛ فرزانه، ۱۹۸۸: ذیل «قسمت اول»، ۱۳۷-۲۲۷) و تمجید و تقبیح او از تریاک اشاره کرد:

وقتی که تریاک می‌کشیدم افکارم بزرگ، لطیف، افسون‌آمیز و پران می‌شد؛ در محیط دیگری و رای دنیای معمولی، سیر و سیاحت می‌کردم. چه داروی گران‌بهایی برای زندگی دردناک من بود (هدایت، ۱۳۸۳: ۸۲). ولی افسوس که تأثیر این‌گونه داروها موقت است و به‌جای تسکین پس از مدتی بر شدت درد می‌افزاید (همان: ۹).

صادق هدایت در این کتاب از مرگ بسیار سخن می‌گوید. گاهی به استقبال مرگ می‌رود: چندبار با خود زمزمه کردم: مرگ، مرگ کجایی؟ همین به من تسکین داد (همان: ۷۷). تنها مرگ است که دروغ نمی‌گوید! حضور مرگ همه‌ی موهومات را نیست و نابود می‌کند (همان: ۹۵). گاهی نسبت به آن ترس نشان داده از آن فرار می‌کند: نه، ترس از مرگ گریبان مرا ول نمی‌کرد (همان: ۸۶). و درنهایت در عباراتی مرددانه می‌نویسد: بارها به فکر مرگ و تجزیه ذرات تنم افتاده بودم به‌طوری که این فکر مرا نمی‌ترسانید؛ برعکس، آرزوی حقیقی می‌کردم که نیست و نابود بشوم. از تنها چیزی که می‌ترسیدم این بود که ذرات تنم در ذرات تن رجاهاها برود. این فکر برایم تحمل‌ناپذیر بود... تنها چیزی که از من دلجویی می‌کرد، امید نیستی پس از مرگ بود؛ فکر زندگی دوباره مرا می‌ترسانید و خسته می‌کرد (همان: ۹۳-۹۴).

منابع:

— شفیع کدکنی، محمدرضا، ۱۳۷۶، هزاره دّوم آهوی کوهی، تهران، سخن.

— هدایت، صادق، ۱۳۴۳، سه قطره خون، تهران، امیرکبیر.

— فرزانه، مصطفی، ۱۹۸۸، آشنایی با صادق هدایت، پاریس، بی‌نا.

— کتیرایی، محمود، ۱۳۴۹، صادق هدایت، تهران، اشرفی و فرزین.

— عظیمی، میلاد و طّیه، عاطفه، ۱۳۹۱، پیر پرنیان‌اندیش: در صحبت سایه، تهران، سخن.

— هدایت، صادق، ۱۹۴۶، افسانه آفرینش، پاریس، آدرین مزون نو.

— هدایت، صادق و فرزاد، مسعود، ۱۳۴۱، وغ وغ ساهاب، تهران، امیرکبیر.

— هدایت، صادق، ۲۰۰۹، البعثة الاسلامیه الی البلاد الافرنجیه، استکهلم، آرش.

- هدایت، صادق، ۱۳۷۹، هشتاد و دو نامه به حسن شهیدنورائی، پاریس، کتاب چشم انداز.
- هدایت، صادق، ۲۰۰۸، توپ مرواری، استکهلم، آرش.
- الهی، صدرالدین، ۱۳۹۳، نقد بی غش: مجموعه گفتگوهای پرویز ناتل خانلری با صدرالدین الهی، تهران، معین.
- جاهد، پرویز، ۱۳۹۴، نوشتن با دوربین: رودرو با ابراهیم گلستان، تهران، اختران.
- هدایت، صادق، ۱۳۴۲، زنده بگور، تهران، امیرکبیر.
- هدایت، صادق، ۱۳۷۹، نوشته‌های پراکنده، به کوشش حسن قائمیان، تهران، ثالث.
- هدایت، صادق، ۱۳۴۲، سگ ولگرد، تهران، امیرکبیر.
- یوشیج، نیما، ۱۳۸۸، یادداشت‌های روزانه نیما یوشیج، به کوشش شراگیم یوشیج، تهران، مروارید.
- جمالزاده، محمدعلی، ۱۳۳۳، دارالمجانین، تهران، کانون معرفت.
- هدایت، صادق، ۱۳۴۲، پیام کافکا، تهران، امیرکبیر.
- هدایت، صادق، ۱۳۴۲، سایه روشن، تهران، امیرکبیر.
- هدایت، صادق، ۱۳۴۲، پروین دختر ساسان به همراه اصفهان نصف جهان، تهران، امیرکبیر.
- هدایت، صادق، ۱۳۴۲، نیرنگستان، تهران، امیرکبیر.
- حریری، ناصر و دریابندری، نجف، ۱۳۷۷، یک گفت‌وگو: ناصر حریری با نجف دریابندری، تهران، کارنامه.

— بدیعی، منوچهر، ۱۳۹۲، «سلسله هم‌اندیشی‌های ویرایش»، شکسته‌نویسی، شانزدهمین نشست، انتشارات فنی ایران.

— هدایت، صادق، ۱۳۳۰، حاجی‌آقا، تهران، امیرکبیر.

— هدایت، صادق، ۱۳۸۳، بوف کور، اصفهان، صادق هدایت.

— شمیس‌ا، سیروس، ۱۳۷۶، داستان یک روح، تهران، فردوس.

— رحمانی، نصرت، ۱۳۵۶، مردی که در غبار گم شد، تهران، امید.

از انسان‌ها فقط دو طبقه در این مملکت راحت و آسوده‌اند. یکی طبقه حکام و دیوانیان و دیگر طبقه علماء و روحانیون. این دو طبقه هیچ کار و زحمتی را متحمل نمی‌شوند و بهتر زندگی می‌کنند و بیشتر پول دارند؛ علاوه بر این همیشه محترم‌تر و آبرومندتر از سایر طبقات هستند و بر سایرین تحکم کرده و بزرگی می‌فروشند... ورود در سلک روحانیون آسان‌تر است و تحصیل هم چندان مدخلیتی ندارد؛ همین‌قدر انسان چند سالی در نجف مانده بعد شکمی بزرگ کرده و عمامه‌ای قطور و ریشی بلند و نعلینی زرد و قبایی دراز بپوشد کافی است که محترم و معزز زندگی کند و مردم هم به او وجوهات بدهند (دشتی، ۱۳۵۳: ۲۱-۲۲).

با آن‌که برخی داستان‌های علی دشتی را فاقد جذابیت دانسته و ادیب نامدار و سرشناسی چون شاه‌رخ مسکوب هم اذعان داشته است که چیزی مبتذل‌تر از کتاب «فتنه» دشتی نمی‌توان سراغ گرفت (مسکوب، ۱۳۷۹: ج ۲، ۵۸)، ولی در این میان باید کتاب منتقدانه «تخت پولاد» را مستثنی شمرد.

کتاب زیبا و خواندنی «تخت پولاد» داستانی خیالی از مباحثه و گفتگوهای است که میان آیت‌الله سید محمدباقر درچه‌ای و تعدادی از شاگردانش درباره مسائل مانند توحید، حجیت عقل یا نقل، معجزه و شفاعت صورت می‌گیرد. داستانی که در پاره‌ای از آن می‌خوانیم:

به خاطر دارم یکی از روزهای پنج‌شنبه‌ای که جمعاً در خدمت سید بودیم و به طرف تخت پولاد می‌رفتیم در زیر بازار معروف به چهارسونقاشی که متصل به خیابان چهارباغ‌خواجه است زنی به طرف ما آمده و با سماجت و اصرار گدایی می‌کرد و می‌گفت: حضرت عباس به آقا طول عمر کرامت کند. حضرت سید که آن روز قدری سردماغ نبود با حالت تغیر، گدا را جواب کرد و گفت: حضرت عباس اگر می‌توانست به خودش عمر می‌داد.

این جمله که از دهان سید درآمد مثل این بود که یک سطل آب سرد بر مغز همه ما پاشیده باشند. سید

گفت: کدام کفر از زبان من صادر شد که موجب تأثر خاطر شماست؟

[آخوند] نجف‌آبادی گفت: مفهوم فرمایش شما این بود که حضرت عباس قادر نبود به خویشتن عمر دهد.

مرحوم سید فرمود: بهترین دلیل هر ادعایی وقوع آن است. اگر ایشان می‌توانستند کشته نمی‌شدند.

[آخوند] نجف‌آبادی: خودش بنابر مشیت الهی می‌خواست کشته شود.

سید فرمودند: اگر مشیت الهی این بوده است پس چرا دیگر شما بالای منبر می‌روید و با آب و تاب مردم را به گریه و شیون تشویق می‌کنید و مردم چرا گریه می‌کنند؟ این حرکت شما و این گریه مردم معنایش این است که ما از این اراده خداوندی راضی نیستیم. بنابراین روضه خواندن و گریه کردن مردم نه تنها یک عمل مستحب و دارای اجر نیست، بلکه یک نحو طغیان و عصیان محسوب می‌شود (دشتی، ۱۳۵۳: ۲۷ الی ۳۷).

علی دشتی نویسنده‌ای است که بیشتر با آثار نقادانه و پژوهش‌های محققانه شناخته می‌شود. مجموعه آثاری صریح و قابل تأمل که از مهم‌ترین آن کتاب‌ها می‌توان به «عقلا برخلاف عقل»، «بیست و سه سال»، «قلمرو سعدی»، «نقشی از حافظ»، «تصویری از ناصر خسرو» و کتاب «دمی با خیام» اشاره کرد.

دشتی در کتاب زیبا و درخور توجه «عقلا برخلاف عقل» متعرض بزرگانی می‌شود که از نظر او و جامعه از عاقلان و از سردمداران نهضت عقل در جهان بشمار می‌روند. او با پرسش‌های مختلف و متعدد، افرادی چون محمد غزالی و مولوی را به نقد کشیده و می‌نویسد:

غزالی که برخی او را از حیث تحرک فکر، وسعت اطلاع، قدرت بیان و فصاحت و مخصوصاً نیروی انتاج و سهولت بازدهی برابر با ابن‌سینا و حتی برتر از او خوانده‌اند (دشتی، ۱۳۶۲: ۶۰)، از مصادیق اندیشمندان ضدّ خرد بوده و با همه دانش و سیر در علوم عقلی نمی‌تواند پای را از دایره معتقدات تعبّدی و عقاید سست

اشعری بیرون نهد (همان: ۶۹-۸۴).

مولوی که گفته: «ای برادر تو همه اندیشه‌ای / مابقی تو استخوان و ریشه‌ای»، در جایی دیگر بی‌اختیار می‌گوید: «پرده‌اندیشه جز اندیشه نیست / ترک کن اندیشه که مستور نیست». اما آدمی نمی‌تواند ترک اندیشه کند. اندیشه خاصیت ذاتی اوست. نور خاصیت ذاتی خورشید است. (همان: ۳۱-۳۲). اکنون مولوی را یعنی بزرگ‌ترین عارف و فصیح‌ترین بیان‌کننده معانی عرفانی را در مقابل یک سؤال قرار می‌دهیم: عقل یا بی‌عقلی؟ کدام را اختیار کنیم؟ ناچار باید یکی از این دو قضیه را اختیار کنیم وگرنه اجتماع نقیضین یا رفع نقیضین به بار می‌آید و این هر دو به بدهات عقل محال است (همان: ۳۹).

علی دشتی در کتاب «قلمرو سعدی» که اثری ژرف و خواندنی است، ضمن وارد کردن نقدهای متعدد به سعدی و اشعار این شاعر بزرگ، آثار او به‌خصوص گلستان را واحدی بی‌مانند، بوستان را شاهکاری عظیم و به تنهایی برابر با شاهنامه و حتی از نظر کیفیت ادبی برتر از آن می‌شمرد و سعدی را انسانی والامقام و فصاحت او را کم‌نظیر معرفی می‌کند (دشتی، ۱۳۵۶: ۲۷۵-۲۷۷).

بزرگش نخواند اهل خرد
که نام بزرگان به زشتی بُرد

دشتی معتقد است که سعدی با آن‌که مردی انسان‌دوست، موعظه‌گر، عزیزالنفس، قانع و غیرچاپلوس بوده و در ابیات بی‌شماری به نصیحت سلاطین پرداخته است، بدون تردید به مدح امرا و پادشاهان و حتی ستمگران نیز مبادرت ورزیده است (همان: ۳۱۲-۳۲۳). سعدی هم بر قتل مستعصم گریه می‌کند و هم قاتل وی را [هولاکو] می‌ستاید (همان: ۱۷۴). او انسانی متعصب، در زاویه با مخالفان و دینداری سطحی‌نگر است (همان: ۳۶۱).

همیشه باد خصومت جهود و ترسا را
که مرگ هر دو طرف تهنیت بود ما را

دشتی در ادامه فیلسوف و عارف خطاب کردن سعدی را نادرست دانسته و بر آن باور است که سعدی شاعری اشعری مسلک (همان: ۳۷۰-۳۸۵) و فردی کاملاً جبرگرا است که با تأسی و اقتدا به قضا و قدر، هرگونه تلاشی را فاقد اختیار می‌شمرد (همان: ۲۵۹).

پیدا بود که بنده به کوشش کجا رسد بالای هر سری قلمی رفته از قضا
کس را به خیر و طاعت خویش اعتماد نیست آن بی‌بصر بود که کند تکیه بر عصا
تا روز اقلت چه نبسته‌ست بر جبین زیرا که در ازل سعادایند و اشقیا

علی دشتی معتقد است که برخی از آموزه‌های سعدی مانند حکایت شاهدبازی و افتخار او به این کار، عملی غیراخلاقی بوده و مخالف اخلاق کریمه و حتی مباین راه و رسم انسانیت است.

نام سعدی همه‌جا رفت به شاهدبازی وین نه عیب است که در ملت ما تحسینی ست

او در کتاب «تصویری از ناصر خسرو» نیز پس از تمجید از ناصر خسرو و معرفی او به‌عنوان شاعر، نویسنده، فیلسوف و حکیمی به‌حق متمایل به خرد و معقولات عقلی، ذهن این شاعر نامدار ایرانی را آزاد و پوینده ندانسته و فلسفه وی را متوقف در معتقدات شخصی و تبلیغ آیین اسماعیلی می‌خواند (دشتی، ۱۳۶۲: ۱۲-۱۳-۲۰).

یعنی ناصر خسرو با آن‌که به دفاع از فلسفه، تعقل و مخالفت با تقلید کورکورانه پرداخته است، ولی در حقیقت در مقام یک متکلم متعصب مذهبی ظاهر می‌شود و لذا نمی‌توان او را در مسیر ابوعلی سینا، ابوریحان بیرونی و محمد بن زکریای رازی شمرد که برای اندیشه ارزشی ذاتی قائل هستند. بلکه او از این حیث خرد را ارجمند می‌دارد که آدمی را به دین و مذهب رهنمون کند. پس خرد او خردی مقید است و بیشتر به ابوحامد محمد غزالی می‌ماند (همان: ۱۲-۱۲۹).

شعرم بخوان و فخر مدان مرا به شعر دین دان نه شعر فخر من و هم شعار من

ناصر خسرو با آن که مخالف مدح است، اما صفحات بسیاری از دیوان خویش را وقف ستایش امامان اسماعیلی و خلفای فاطمی نموده است (همان: ۱۷-۱۸)؛ او از عشق و غزل گریزان است و در دیوان وی چاشنی عشق و نمک غزل را نمی‌توان یافت (همان: ۲۱). در زبان ناصر خسرو عشق، حتی عشق عرفانی مقامی ندارد و دین او را چنان به خود مشغول کرده است که در اشعار او جز تعصب، موعظه، تبلیغ مذهب و دشنام بر مخالفین دینی خویش و تخم زنا خواندن آنان کمتر چیزی یافت می‌شود (همان: ۱۷-۷۰).

گر احمد مرسل پدر امت خویش است جز شیعت و فرزند وی اولاد زنااند
در یکی دیگر از آثار خواندنی و قابل توجه علی دشتی با عنوان «نقشی از حافظ» می‌خوانیم که حافظ در محیط ششصد سال قبل ایران، هم جنگ هفتاد و دو ملت را افسانه می‌داند (همان: ۱۶۴) و هم باکمال جرئت احتمال خطا در قلم صنع می‌دهد (همان: ۱۶۴).

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد
با آن که «می» در اشعارش معانی گوناگونی دارد، نمی‌توان وی را باده‌نوش نخواند و کسانی که باده‌نوشی او را منکرند در این باره توجیهاتی می‌کنند که احياناً مضحک و در هر صورت مخالف ذوق سلیم و واقع‌بینی است (همان: ۶۷). در وجود معاد تردید دارد و معاد به مانند سایر رازهای هستی برای وی تاریک و لاینحل مانده است (همان: ۲۵۳). و در نهایت، همه چیز را بیهوده و بی‌اساس می‌پندارد (همان: ۲۶۰).

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق
اما یکی دیگر از آثار علی دشتی که پس از وفات او انتشار یافت، کتاب «عوامل سقوط محمد رضا پهلوی»

است. کتابی که در آن مجموعه یادداشت‌ها و تقریرات علی دشتی از اواسط سال ۱۳۵۸ تا درگذشت او در دی‌ماه ۱۳۶۰ توسط خواهرزاده‌اش، مهدی ماحوزی گردآوری شده است (دشتی، ۱۳۸۳: ۹).

در پاره‌ای از کتاب عوامل سقوط، دشتی ضمن صحبت از کتاب «پنج‌جاه و پنج» توضیح می‌دهد که این اثر خود را به سبب عدم نفوذ کمونیست در ایران و البته فشارهای چهارده‌ساله، در ستایش خاندان پهلوی نوشته است (همان: ۱۳-۱۴) و در ادامه اذعان می‌کند:

قصد من در نگارش عوامل سقوط محمدرضا پهلوی عیب‌جویی و ناسزاگویی و از پشت خنجر زدن به شاه نیست (همان: ۱۶). من باجی ندارم به رژیم موجود بدهم [که پس از انقلاب ایران دوبار و هربار حدود یک ماه در زندان بوده‌ام] لذا توصیه کرده‌ام که برای رفع هرگونه پندار و شائبه‌ای، این نوشته پس از مرگ من انتشار یابد (همان: ۱۵). من از سرِ درد و حسرت چنین یادداشت‌هایی را گردآورده‌ام (همان: ۱۶).

علی دشتی نمره رضاشاه و فرزندش محمدرضا را در عمران و آبادی و حفظ استقلال ظاهری کشور، نود می‌داند. اما نمره آن دورا در پرورش شخصیت‌ها و تحکیم مبانی فرهنگ و اقتصاد، نزدیک به صفر می‌شمرد و این ضعف را معلول خودکامگی و غرور بیش از اندازه پدر و پسر معرفی می‌کند (همان: ۱۴).

او محمدرضا پهلوی را بسیار ضعیف‌النفس، ترسو و صاحب حقارت روح و مغزی علیل می‌خواند (همان: ۱۶-۴۵-۷۵-۱۶۴) که پیوسته تشنه اطاعت، قدرت‌نمایی و سلطه‌طلبی مطلق بود (همان: ۴۱) و از امکانات در اختیار خود در جهت تعادل کشور استفاده نکرد. شاه توهم توطئه نیز داشت و یک روز به خود من می‌گفت: مصدق به دستور خود انگلیسی‌ها نفت را ملی کرده است. این سخن اگر از دهان یک نفر هوچی بیرون می‌آمد چندان جای حیرت نبود، ولی از شاه مملکت که بیش و کم از چرخش امور و جریان سیاست مطلع بود، حیرت‌انگیز و باورنکردنی می‌نمود (همان: ۴۳).

دشتی در ادامه به مناسبت صفحاتی را نیز به دکتر محمد مصدق اختصاص می‌دهد و او را در عین آن‌که انسانی عالم، شریف، پاک و وطن‌پرست معرفی می‌کند (همان: ۴۶-۵۵)، از بدبینی، احساساتی بودن و روحیه یک‌سویه و غیرمنعطف مصدق انتقاد کرده و بر آن اعتقاد است که او سیاست‌مدار نبود. یعنی به جای این‌که دنبال راه‌حل باشد، دنبال هیاهو، تحسین و تمجید عامه بود (همان: ۵۱-۵۵-۵۹). و چه خوب بود مصدق با نشان دادن کمی انعطاف از شکست انگلیسیان استفاده می‌کرد و در سروسامان دادن وضعیت اقتصادی کشور از پیشنهاد همکاری دوباره و البته این‌بار، منطقی آن‌ها استقبال می‌نمود و یا به درخواست آمریکاییان پاسخ مثبت می‌داد (همان: ۴۷-۵۴).

علی دشتی، حسین فاطمی را جوانی خوب و رفیقی مطلوب می‌داند که ذاتاً احساساتی و در اعتقاد به دکتر مصدق متعصب بود. در جوانی مقالاتی می‌نوشت که یک‌بار او را خواستم و گفتم: آقا، این‌ها چیه می‌نویسی؟! اعلا حضرت همایون شاهنشاهی ارواحنه فدا! تو در این مقاله یک ستونی، هفت مرتبه این عنوان را تکرار کرده‌ای (همان: ۶۶)!

و یا ابوالقاسم کاشانی را آدم خوب، شریف، بی‌باک و ساده‌دل می‌شمرد (همان: ۶۹) و طالقانی را روحانی بی‌غرض، پاک‌اندیش و اصلاح‌طلب معرفی می‌کند (همان: ۶۰). و درنهایت از آقای شجاع‌الدین شفا به بدی یاد کرده و می‌نویسد: شاه از هرکس که شبهه استقلال رأی و فکر در او می‌رفت، بدش می‌آمد و تیپ‌هایی مثل جمشید اعلم و شجاع‌الدین شفا را می‌پسندید (همان: ۱۳۰).

شاه به چیزهای بی‌پایه و اساس و به خیالات واهی و افسانه‌آمیز تکیه می‌کرد که از آن جمله جشن دوهزار و پانصدساله شاهنشاهی ایرانست که فرنگیان آن را به بالماسکه تشبیه کرده‌اند و همه آن‌ها در حیرتند که چرا دولت ایران هزارها میلیون تومان خرج کند تا شاه ایران از جلگه مرو دشت براه بیفتد و چون بازیگران تئاتر فریاد زند: «کوروش تو بخواب که ما بیداریم!» عجیب بیدار بودند که چند نطق آقای خمینی او را چون موش

مرده‌ای به خارج از مرز ایران پرتاب کرد (همان: ۱۶۰-۱۶۲-۱۶۳)!

کلمه‌ای مناسب‌تر و راست‌تر از این واژه سقوط نمی‌توان برای حوادث اخیر ایران و فرار محمدرضا پهلوی پیدا کرد. شاهی با داشتن بیش از ۴۰۰۰۰۰ سپاهی و بیش از ۵۰۰۰۰ ژاندارم و با داشتن دستگاهی مخوف چون ساواک مانند بادی رفت (همان: ۲۵)!

دشتی در کربلا و در خانواده‌ای روحانی و با اصالتی بوشهری متولد شد. او که دانش آموخته حوزه نجف و از روحانیون ملبس به‌شمار می‌رفت، در ادامه وارد عرصه ادبی و سیاسی گردید. ظاهراً در ابتدا با نظریه‌های عقیدتی افرادی چون احمد کسروی به مخالفت پرداخت، اما سال‌ها بعد با تألیف کتاب «بیست و سه سال» گوی سبقت از آنان ربود.

علی دشتی زبانی تند و گزنده داشت و در کتاب بیست و سه سال نیز بی‌پروا به خرافات متعدد مذهبی تاخت و به نقد پیامبر اسلام و دین او پرداخت. علی دشتی در این کتاب بسیار جنجالی با تردید در اصل توحید و نبوت مصطلح (دشتی، بی‌تا: ۳۴)، پیامبر اسلام را انسانی شهره به صداقت، استقامت و امانت (همان: ۵۶) و تا حدودی شبیه فیلسوفان و مصلحان بشر معرفی کرده است (همان: ۳۵). چنان‌که او را برجسته‌ترین نابغه تاریخ سیاست و تحولات اجتماعی بشر خوانده (همان: ۱۴-۱۵) و بر آن تصوّر است که رسالت انبیاء موهبتی روحی و خصوصیتی غیرعادی می‌باشد (همان: ۳۷).

این ادیب و سیاستمدار ایرانی در ادامه چهره‌ای کاملاً زمینی از پیامبر اسلام ترسیم کرد و قرآن را نه وحی الهی که کلامی پیامبرانه خواند و اذعان داشت: سورة فاتحه نمی‌تواند کلام خداوند باشد بلکه از مضمون آن چنین به نظر می‌رسد که کلام خود حضرت پیغمبر است، زیرا ستایش حق است (همان: ۲۴-۲۴۳).

دشتی ضمن نفی معجزه (همان: ۳۶) و عصمت (همان: ۵۵) و اوهام و مهمل خواندن جن و جادوگری

(همان: ۲۵۹)، به نگوشت برخی از رفتارهای پیامبر اسلام مانند سلب حق آزادی فکر و عقیده پرداخت و حکم او نسبت به قتل عام مخالفان را با آن که استبدادی نهادینه شده در وجود انسان می دانست، عملی غیرانسانی شمرد (همان: ۱۶۰-۱۶۳-۲۰۰).

و از این رو در کتاب «ایام محبس» می نویسد: خودکشی شجاعانه ترین اقدام بشر است. من از فرمول های معینی که در استماع این گونه وقایع شنیده ام خسته شده ام. این هایی که انتحار را بد می دانند مثل طوطی حرف می زنند... این پستی همت، کوتاهی نظر و حقارت نفس آنها است که این قسم اشخاص شجاع را انتقاد می کند... خیلی حیرت انگیز است مردم آدم کش های بزرگ دنیا را عاقل و قوی الاراده می دانند ولی کسی را که چشم از مطامع دنیا پوشیده خود و دنیا را از حرص و طمع خویش آسوده کرده است دیوانه و سفیه می دانند (دشتی، ۱۳۰۱: ۷۶-۷۷).

علی دشتی معتقد است که صدها کتاب چون بحار الانوار، حلیه المتقین، مرصاد العباد، انوار نعمانی، قصص الانبیاء و قصص العلما در ایران هست که تنها یکی از آنها برای مسموم کردن و تباه کردن افکار ملّتی کافی است (دشتی، بی تا: ۳۳۸). لذا قلم برداشت و کتاب بیست و سه سال را نوشت. کتابی که در عین سادگی و روانی، لبریز از مطالب ناب و نادری است که نام خود را از حوادث بیست و سه ساله رسالت محمد بن عبدالله وام گرفته و گویی سال ها بدون نام نویسنده آن و نخستین بار در دهه چهل شمسی در بیروت به چاپ رسیده است.

در پاره ای از صفحات پایانی این کتاب با عنوان «خلاصه» می خوانیم: ایران شهر به شهر تسلیم گردید و ناگزیر شد یا اسلام آورد و یا در کمال خواری و فروتنی جزیه دهد. گروهی برای فرار از جزیه مسلمان شدند و گروهی دیگر برای رهایی از سلطه نامعقول موبدان. دیانت ساده اسلام که به گفتن شهادتین صورت می گرفت عمومیت یافت مخصوصاً که دم تیغ برنده پشت سر آن بود. ایرانیان مطابق شیوه ملی خود در مقام

نزدیک شدن به قوم فاتح برآمدند و از در خدمت و طاعت وارد شدند... و برای آن که فاتحان آنان را به بازی بگیرند از هیچ گونه اظهار انقیاد و فروتنی خودداری نکردند... در بادی امر از ترس، مسلمان شدند ولی پس از دو سه نسل در مسلمانی از عرب‌های مسلمان نیز جلو افتادند... و حتی در مقام تحقیر دین و عادت گذشته خود برآمدند و به همان نسبت در بالا بردن شأن عرب و بزرگان عرب تلاش کردند و اصل شرف و جوانمردی و مایه سیادت و بزرگواری را همه در عرب یافتند (همان: ۳۳۴-۳۳۵).

منابع:

- _ دشتی، علی، ۱۳۵۳، تخت پولاد، تهران، یغما.
- _ مسکوب، شاهرخ، ۱۳۷۹، روزها در راه، پاریس، خاوران.
- _ دشتی، علی، ۱۳۶۲، عقلا برخلاف عقل، تهران، جاویدان.
- _ دشتی، علی، ۱۳۵۶، قلمرو سعدی، تهران، امیرکبیر.
- _ دشتی، علی، ۱۳۶۲، تصویری از ناصر خسرو، به کوشش مهدی ماحوزی، تهران، جاویدان.
- _ دشتی، علی، ۱۳۸۰، نقشی از حافظ، تهران، اساطیر.
- _ دشتی، علی، ۱۳۸۳، عوامل سقوط محمدرضا پهلوی، گردآورنده مهدی ماحوزی، تهران، زوار.
- _ دشتی، علی، بی تا، بیست و سه سال، بیروت، بی نا.
- _ دشتی، علی، ۱۳۰۱، ایام محبس، تهران، بی نا.

نیما شاعری الکن

ستار، یکی از اهالی روستای نوکلایه لاهیجان در داستان زیبای «مرقد آقا» که روایتی از حماقت همیشگی مردم و استعمار آنان توسط عالمان دینی است، خواب می‌بیند و مژده وصال می‌گیرد. لذا در جاده چماقی کُنس (نگه چوبی از درخت ازگیل) پیدا کرده بسیار خوشحال می‌شود و طوری رفتار می‌کند که کسی از وجود چماق مطلع نشود.

ستار به مسافرت می‌رود و مردم ده از چماق باخبر می‌شوند. او وقتی به روستا باز می‌گردد از حماقت مردم و منفعت بردن ملای ده از بی‌خردی آنان در تقدیس پاره‌ای چوب تعجب می‌کند. او چماق خود را طلب نموده و به سبب تردید و شکی که در عقاید وی به وجود آمده است با خود می‌اندیشد: «آیا سایر چیزها که احترام آن‌ها را به تو دستور داده‌اند این‌طور متبرک نشده‌اند؟» از این‌رو آخوند روستا ستار را ملحد و مرتد می‌خواند و مردم ده او را به قتل می‌رسانند و در ادامه راه، چماق کُنس را که همگی آن را آقا می‌خواندند دفن می‌کنند و قبر چماق، معروف به مرقد آقا می‌شود.

نوکلایه‌ای‌ها زرنگی کرده [چماق کُنس را] فوراً دخیل در حاجات خود قرار دادند. یقین دانستند که آن نخ و پشم‌ها که ستار به آن پاره چوب بسته بود عمل دست غیبی بوده است و عقیده عجیبی درباره آن چماق کُنس پیدا کردند (یوشیچ، ۱۳۴۹: ۳۷-۳۸). قربانی‌ها کردند، خواب‌ها دیدند، مرثیه‌ها خواندند و بسیاری از شب‌های جمعه را مثل ارواح در آنجا مخفی شده، شمع روشن کردند و به تصرّح و گریه پرداختند (همان: ۴۱-۴۲).

پس از آن مَلاهایی که در این خصوص علاقه داشتند مطلب را مثل شعرا و نویسندگان آب و تاب داده، برای این‌که بیشتر در مردم تأثیر داشته باشد، به لباس دیگر وارد می‌کردند (همان: ۴۲). ملارجبعلی در اثبات کرامات و حقانیت چماق دلّالی از کتب طوسی و گلینی به میان آورده بود... یک‌شب دزدی به خانه او آمده، در اثنای خارج شدن پای آن دزد به درگاه چسبید. در و دزد هردو به زمین افتادند. اهل خانه بیدار شدند، به کمک سگ‌ها آن بیچاره را دستگیر کردند. دیدند سرش شکسته است، خون می‌آید. فردا شهرت دادند آن

بزرگوار منزوی در جنگل، یعنی آن چماق ازگیل یا کُئس، شبانه به ده آمده، دزد را دید و بسزای خود رسانید (همان: ۴۳-۴۴).

علی اسفندیاری، معروف به نیما یوشیج (۱۲۷۴-۱۳۳۸) یکی از شاعران نامدار ایرانی است که با خارج شدن از سبک شاعران کلاسیک و پذیرفتن تکرار آزادانه و دلخواه در هسته وزنی، لقب پدر شعر نو یا آزاد را به خود اختصاص داد و نقدهای متعددی را به جان خرید. تا جایی که برخی چون محمدرضا شفیعی کدکنی ضمن اشاره به سادگی و ژرف شمردن عنصر خیال در اشعار نیما و پذیرش وی به عنوان استاد مسلم شعر نو، او را شاعری می خواند که در شعرهایش غلطهای دستوری فراوانی می توان دید. و این مسئله ای است که به زور ادعا و جنجال روزنامه ها قابل حل نیست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۱۴-۴۵۶).

چنان که محمود کیانوش که خود از شاعران عرصه شعر نو و از تکریم کنندگان نیما یوشیج است و حتی انقلاب نیما را سبب افتادن شعر فارسی در مسیر شعر جهانی تصوّر کرده و نیمای سنت شکن را شایسته آن می داند که پیشگام شعر جدید فارسی شناخته شود، اما در عین حال نیما یوشیج را شخصیت مقدّس و عاری از چون و چرا و عیب و خطا نپنداشته و می نویسد:

من در جلد اول از کتاب «رمزها و رازهای نیما یوشیج» با عنوان «نیما یوشیج و شعر کلاسیک فارسی» که در سال ۱۳۸۹ به وسیله نشر قطره در ایران منتشر شد، گفته بودم: امروز ستایش و پرستش نیما یوشیج نوعی مذهب شده است و مؤمن به نوعی مذهب را نمی توان به آسانی به شنیدن سخنانی که مبنای ایمان بی شناخت را متزلزل می کند دعوت کرد (کیانوش، بی تا: ۵۷۸ الی ۵۸۰).

کتاب «ارزش احساسات» اثر کوچکی است که نیما یوشیج در آن به ترجمه ای ناهموار و نارسا دست زده و گاهی خود نیز به مناسبت و بی مناسبت، درباره هنر و ادبیات فارسی و شاعران و نویسندگان ایرانی چیزهایی

گفته است. به عنوان مثال در جایی از کتاب، ورتن را شاعری آلمانی و الکسنی تالستوی را نویسنده داستان تاریخی «سربرانی» خوانده است. و حال آن که ورتن شاعر آلمانی نبود، که داستانی از گوته است. مگر آن که مقصود زاخاریاس ورتن باشد. و تالستوی هم دارای مجموعه آثاری چندجلدی می باشد که در لغت روسی به معنای «سوبرانی» است. پس سربرانی نمی تواند عنوان یکی از آثار تالستوی و یک داستان تاریخی باشد (همان: ۵۸۲-۵۸۳).

موارد این گونه بی دقتی ها و ولنگاری ها در کتاب ارزش احساسات بسیار است، و ای کاش عیب های آن به همین بی دقتی ها و ولنگاری ها محدود می شد. بدی ترجمه و نامفهوم بودن جمله ها و بیگانگی آن ها با زبان فارسی و آشفتگی و ناپیوستگی مطالب کتاب به اندازه ای است که شما را از خواندن آن باز می دارد (همان: ۵۸۵).

از ۵۸۷ صفحه مجموعه کامل اشعار فارسی نیما یوشیج، ۲۶۰ صفحه را شعرهایی در قالب های مختلف کلاسیک تشکیل می دهد که از حیث ضعف های حیرت انگیز و خجالت آور در تاریخ شعر کلاسیک فارسی نظیر ندارد (همان: ۵۹۲). و برای ملاحظه کردن واقعیت ناتوانی نیما یوشیج در شناخت و ساخت شعر کلاسیک فارسی کافی است که دور از تعصب ستایشی یا نکوهشی به منظومه «قلعه سقریم» او نگاهی محققانه بکنیم (همان: ۴۹۸).

دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن نیز در گفت و گو با کریم فیضی اذعان می کند که نیما یوشیج تعدادی شعر خوب، تعدادی شعر متوسط و مقداری هم شعر نامفهوم دارد. و این موضوع را که نیما پایه گذار شعر نو است باید پذیرفت، اما این که شاعر بسیار مهمی باشد به آن یقین ندارم (فیضی، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

نیما یوشیج ظاهراً در برابر انتقاداتی که به او می شد، به شدت عکس العمل نشان می داد و در این مسیر از

نکوهش و هجو کمتر کسی اجتناب می‌ورزید. این شاعر و سراینده شعر «تو را من چشم در راهم» خود را فاقد دوست و معاشر می‌دانست (پوشیح، ۱۳۸۸: ۲۲) و حتی از مادر و خواهر خویش نیز گلایه داشت و آنان را خیانت‌کار می‌خواند (همان: ۱۰۴).

مرغ آمین دردآلودی است کاواره بمانده.

رفته تا آنسوی این بیدادخانه

می‌شناسد آن نهان بین نهانان

گوش پنهان جهان دردمند ما

مرغ آمین را بدان نامی که او را هست می‌خوانند مردم.

زیر باران نواهایی که می‌گویند:

باد رنج ناروای خلق را پایان.

مرغ آمین را زبان با درد مردم می‌گشاید.

بانگ برمی‌دارد:

آمین!

خلق می‌گویند:

اما آن جهانخواه (آدمی را دشمن دیرین) جهان را خورد یکسر.

مرغ می‌گوید:

در دل او آرزوی او محالش باد!

خلق می گویند:

اما کینه های جنگ ایشان در پی مقصود همچنان هر لحظه می کوبد به طبلش.

مرغ می گوید:

زوالش باد!

خلق می گویند:

آمین (یوشیج، ۱۳۶۴: ۶۰۶ الی ۶۰۸)!

نظر نیما یوشیج دربارهٔ پسرخاله اش، دکتر پرویز ناتل خانلری هم کاملاً منفی بود و گویی منفورترین فرد نزد وی به شمار می رفت. نیما یوشیج ضمن شتاد و طزار و یاغی و چاروادارِ فرنگستان خواندن ناتل خانلری (یوشیج، ۱۳۸۸: ۲۰۳)، به توطئه او و هم مسلکانش علیه خود اشاره کرده و از عدم رضایت باطنی خویش نسبت به همه صحبت می کند (همان: ۵۴-۵۵). و بر آن باور است که پرویز ناتل خانلری وزن را نمی شناسد (همان: ۳۳) و شعرِ مقید به عروض او که دارد دست و پا می زند تفتن و مسخره است (همان: ۷۵). خانلرخان شتادترین آدمی که من در زمان خود دیدم، این ناجوانمرد بود که خود را به هدایت می چسباند و هدایت اعتنا نداشت (همان: ۷۸).

پرویز ناتل خانلری نیز در کتاب «نقد بی غش» نیما یوشیج را شاعری الکن خواند که فاصله او با شخصی چون ملک الشعرای بهار از زمین تا آسمان است (الهی، ۱۳۹۳: ۲۰۶-۲۰۷). در «قافله سالار سخن» هم در فصلی با عنوان "من و نیما" متذکر شد که نیما به خودش و کارش اعتقاد کامل داشت و هیچ یک از شاعران

و ادیبان آن روزگار را داخل آدم حساب نمی‌کرد... و همه استادان شعر قدیم از عنصری و فردوسی تا سعدی و حافظ را به باد دشنام گرفته و مدّعی شده بود که صد عنصری و هزار فردوسی به جوی نمی‌خرد و همه را دزد و بی‌شرف خوانده بود (ناتل خانلری، ۱۳۷۰: ۴۵۰-۴۵۵).

و نهایتاً در صفحات پایانی مجموعه شعر «ماه در مرداب» با آوردن نامه خود و نیما یوشیج که در سال ۱۳۱۰ در قالب قصیده‌ای به یکدیگر نوشته بودند، به آنچه در کتاب قافله‌سالار سخن آورده بود، سندیت بخشید (ناتل خانلری، ۱۳۹۲: ۱۸۱ الی ۱۸۹).

ای یار عزیز برتر از جانم
دیربست که دورم از تو و زاین غم
استاد سخنور سخندانم
پیوسته ز بخت شوم نالانم

پاسخ نیما یوشیج:

ای دور ز دیده من ای ناتل
این خیل ددان به گفته موزون
دزدند و رفیق قافله گشته
مردی که رهاست قید نپذیرد
اکنون به بدیهه در جواب تو
امروز منم که در همه ایران
نه عنصریم من و نه فردوسی
دزدند تمام رفتگان و من
دزدان دگر به پشت آن دزدان
صد عنصری و هزار فردوسی
باید که به وجد خط تو خوانم
و آن قوم دگر کریه‌تر زانم
من از چه شریک کار آنانم؟
ورنه چه سخن که من ز مردانم
ناچار بدین روش سخن‌رانم
آگاه به دردهای ایرانم
نه فرخی‌ام نه پور سلمانم
بدخواه اساس قید دزدانم
این مشت سخنوران که می‌دانم
مشتی خر عصر را نمایانم

و اما یکی از آثار نیما که از اهمیت بسزایی برخوردار است و به کمک آن می‌توان به افکار و عقاید این شاعر مازندرانی پی بُرد، کتاب «یادداشت‌های روزانه نیما یوشیج» است. کتابی که حاصل دست‌نوشته‌های کوتاه و پراکنده و دربردارنده داورهای صریح و عریان نیما پیرامون بسیاری از مقوله‌ها و شخصیت‌هاست. کتابی که ابتدا توسط سیروس طاهباز در سال ۱۳۶۹ به‌عنوان یکی از فصول «برگزیده آثار نیما یوشیج» به چاپ رسید. و سپس متن کامل‌تر آن توسط فرزند نیما، شراگیم منتشر شد. هرچند گویی در یادداشت‌های روزانه به همت شراگیم یوشیج نیز شاهد سانسور می‌باشیم.

نیما در این کتاب متعرض افراد متعددی چون مصدق، فروزانفر، حمیدی، توللی، نادرپور، دشتی، شاملو، همایی، طبری، بزرگ علوی، پرویز ناتل خانلری، مرتضی کیوان و شجاع‌الدین شفا می‌شود. هرچند در کنار این شکوه‌ها و نقدهای متعدد، از برخی مانند صادق هدایت، صادق چوبک، پروین اعتصامی، علامه قزوینی، محمد معین، عباس اقبال آشتیانی، شهریار، سید موسی صدر و مرتضی مطهری به نیکی یاد می‌کند و خود را شیفته اسلام، محمد و علی نشان می‌دهد.

نیما ضمن نقد و تمجید از هدایت و بهترین نویسنده ایران شمردن او (یوشیج، ۱۳۸۸: ۱۷۹-۲۱۹)، به بزرگداشت دوست خود، شهریار - که چند شعر در مدح نیما سرود - پرداخت و او را تنها شاعری در ایران شمرد که دیده است؛ چراکه دیگران کم و بیش تنها دست به وزن و قافیه داشته‌اند (همان: ۳۳۸). چنان‌که معتقد است تنها چیزی که در سال ۱۳۳۲ به او تسلی داده است، مولوی است (همان: ۲۱).

نیما در ادامه اسلام را فوق همه‌چیز شمرده و می‌آورد: اسلام هم راجع به زندگی مادی فکر کرده است و هم راجع به زندگی معنوی (همان: ۵۰). مذهب اسلام همه‌چیز را برای مردم گفته است (همان: ۵۱). پیامبر اسلام و علی (ع) آزاده‌ترین مردمان جهان هستند (همان: ۷۱). من محب علی (ع) هستم. هر دانشمندی هر فهمیده‌ای هر فیلسوفی به هر عنوانی که اسلام را شناخت و رفت، زندگی را شناخت و رفت. (همان: ۸۷)

علی (ع) انسانی کبیر است بعد از هزار سال و این همه بزرگان فکر و ذوق علی را ستایش کرده‌اند. احمق مستشرق تو امروز رد می‌کنی (همان: ۲۷)؟!

من پسر سید ملایی [جلال آل احمد] را می‌شناسم که رسول اکرم (ص) را کنار گذاشته و او را قبول ندارد، اما ژید را قبول دارد. کازانو نامی را که ضد پیغمبر است ترجمه کرده و قبول دارد (همان: ۳۱-۲۰۷). تحقیر می‌کند این جوان همه را، خیال می‌کند با کوتاه کردن دیوار دیگران، دیوار او بلند خواهد شد. اصلاً این جوان جلف حرف می‌زند مگر در جلوی زور و قدرت که در آنی موش می‌شود (همان: ۲۰۷).

من لعنت می‌کنم به کسی که به شعائر اسلامی با نظر بد نگاه می‌کند. من پست می‌دانم و بدتر از سگ که به ائمه [ائمه معصومین و مطهرین (همان: ۸۰)] به نظر حقارت نگاه می‌کنند (همان: ۹۵). من عبادت نماز و روزه و امثال آن‌ها را برای عوام مناسب می‌دانم، اما دیگران گناهی ندارند. من به ائمه و انبیاء و نیت پاک آن‌ها بسیار اعتقاد دارم و بس، و همین عبادت من است (همان: ۲۰۸).

نیما در وصیت‌نامه خویش، محمد معین، محبوبی که هرگز وی را ندیده بود، وصی اول آثارش قرار داد. ضمن آن‌که خواسته بود ابوالقاسم جنتی عطایی و جلال آل احمد نیز در این کار به شرطی که هر دو با هم باشند، با دکتر معین همکاری کنند (همان: ۳۳۳). وصیتی که بنابر گفته شراگیم یوشیج عملاً اجرا نشد؛ چراکه دکتر محمد معین خود را در مقابل کوهی تصوّر کرد، جلال آل احمد با صراحت خود را صادق هدایتی معرفی نمود که زیر پرچم نیما نمی‌آید و دکتر ابوالقاسم جنتی عطایی هم می‌خواست و انت بی‌آورد و آثار نیما را یکجا با خودش ببرد و همان بلایی را بی‌آورد که چند سال پیش بر سر مجموعه اشعار نیما آورد و مغلوط و درهم چاپ کرد (همان: ۳۳۴).

نیما یوشیج بر آن اعتقاد است که اگر رباعیاتش نبود شاید به مهلکه‌ای ورود می‌کرد. لذا در رباعیات به

طور مجمل به بیان احوال خود پرداخته و به حقیقت مسلک خویش اشاره کرده است (همان: ۲۰۷). و خوشحال است که عضو هیچ حزبی نبوده (همان: ۵۰) و فحشی از این بدتر ندیده است که به او توده‌ای بگویند (همان: ۲۰۹).

او در ادامه از عصر رمان‌های مفصل سخن می‌گوید و به برتری شعر و داستان کوتاه و استفاده بیشتر از عمر تأکید ورزیده (همان: ۴۴-۶۰) و می‌نویسد: تصویر دوریان‌گری چند سال است در گنجۀ کتاب‌های من خوابیده است با وجودی که من به وایلد کمال اخلاص را دارم... ولی حقیقت امر این است که من حوصلۀ خواندن کتاب‌های مفصل را ندارم. در غیرداستان هم اسفار ملاصدرا را من سرسری خوانده‌ام. مثل زدم همین‌طور منظومه و امثال آن‌ها را. اما خوشبختانه یا بدبختانه عمیق فهمیدم. العاقل فی‌الاشارة را در من به کار بسته بودند. ولی من به مردم نمی‌گویم (همان: ۱۷۶).

شاعر «مانلی» و «سریولی» ضمن افتتاح خواندن دستور زبان فارسی همایی و فروزانفر و بی‌سواد خطاب کردن آن دو (همان: ۷۰)، می‌نویسد: بدیع‌الزمان‌ها پانصد هزار تومان از ممر کتاب بیچه‌ها بگیرند، غیر از پول‌های دیگر که مال استادی و سناتوری است. و من با ماهی سیصد تومان بگذرانم. هرچه داشتم از مال پدری از دستم برود و گرسنه باشم و نتوانم شام و نهار مقوی برای بدنم داشته باشم. اما بدیع‌الزمان‌ها خوب و خوش بگذرانند. زنده‌باد ایران، زنده‌باد پادشاهان هخامنشی (همان: ۱۳۳)!!!

البته لازم به ذکر است که در یادداشت‌های روزانه به کوشش سیروس طاهباز، در اینجا جمله‌ای آمده است که در یادداشت‌های روزانه به همت شراکیم ذکر نشده است و آن جمله این است: اما بدیع‌الزمان‌ها مانند سگ و خر و اسب و قورباغه بگذرانند (یوشیج، ۱۳۶۹: ۲/۳۰۲).

چنان‌که ناقص خواندن زنان هم تنها در یادداشت‌های روزانه به کوشش سیروس طاهباز ذکر شده است:

هیچ نقصانی به کمال شخص کمک نمی‌کند به استثنای زن. زن، وجود ناقصی است که در کمال زندگی مرد و افکار او دخالت دارد (همان: ۲۵۷).

گمراهی، مرتضی کیوان را به هلاکت رسانید. من چقدر به او نصیحت کردم. افسوس (یوشیج، ۱۳۸۸: ۵۰)! شاملو که من برای ذوق و فکر او، اصلاح شعرهای او حتی مصرع‌هایی را ساخته و در شعر او جا دادم، نامرد کسی بود که به من هر دفعه تماس پیدا کرد برای اشغال وقت من و ضایع کردن وقت من بود (همان: ۲۳۵). و جمعه سوم فروردین ۱۳۳۵ شریعت‌زاده و رویایی فقط راجع به این زن شاعره [فروغ فرخزاد] حرف زدند و باید که ساکت بمانم (همان: ۲۶۷).

شجاع‌الدین شفا فردی مقدمه‌نویس با ترجمه‌هایی ثقیل و کثیف است که شهوت به قدری بر او غلبه کرده است که وصف ذکرِ زوج را لازم می‌داند و حافظ و مولوی را که عاشقانه و در پرده حرف زده‌اند ریاکار می‌شمرد (همان: ۲۶۴-۲۶۵). و مصدّق حقّه‌باز (همان: ۵۰) یک دست‌نشانده‌ی اجنبی است. او برای این که رئیس‌جمهور شود حاضر است مملکت را به دستِ روس‌ها تجزیه کند. مردم، عوام و گمراهند و باید به دست این پیرمرد هفتادساله از بین بروند (همان: ۱۷).

آی آدمها که بر ساحل نشسته شاد و خندانید!

یک نفر در آب دارد می‌سپارد جان.

یک نفر دارد که دست و پای دائم می‌زند

روی این دریای تند و تیره و سنگین که می‌دانید.

آن زمان که مست هستید از خیال دست یابیدن به دشمن،

آن زمان که پیش خود بیهوده پندارید

که گرفتستید دست ناتوانی را

تا توانایی بهتر را پدید آرید،

آن زمان که تنگ می‌بندید

بر کمرهاتان کمر بند.

در چه هنگامی بگویم من؟

یک نفر در آب دارد می‌کند بیهوده جان قربان!

آی آدمها که در ساحل بساط دلگشا دارید!

یک نفر در آب می‌خواند شما را.

می‌زند فریاد و امید کمک دارد

آی آدمها که روی ساحل آرام در کار تماشا کنید (یوشیج، ۱۳۶۴: ۳۹۸-۳۹۹)!

منابع:

— یوشیج، نیما، ۱۳۴۹، مرقد آقا، تهران، مرجان.

— شفیع کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۲، با چراغ و آینه، تهران، سخن.

— کیانوش، محمود، بی‌تا، بردار اینها را بنویس آقا! بگذار ما اینها را چاپ کنیم آقا، بی‌جا، بی‌نا.

– فیضی، کریم، ۱۳۸۹، زندگی عشق و دیگر هیچ: گفت‌وشنود با دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، تهران، اطلاعات.

– یوشیج، نیما، ۱۳۸۸، یادداشت‌های روزانه نیما یوشیج، به کوشش شراکیم یوشیج، تهران، مروارید.

– یوشیج، نیما، ۱۳۶۴، مجموعه آثار نیما یوشیج: دفتر اول شعر، به کوشش سیروس طاهباز، تهران، ناشر.

– الهی، صدرالدین، ۱۳۹۳، نقد بی‌غش: مجموعه گفتگوهای پرویز ناتل خانلری با صدرالدین الهی، تهران، معین.

– ناتل خانلری، پرویز، ۱۳۷۰، قافله‌سالار سخن، تهران، البرز.

– ناتل خانلری، پرویز، ۱۳۹۲، ماه در مرداب: مجموعه شعر، تهران، معین.

– یوشیج، نیما، ۱۳۶۹، برگزیده آثار نیما یوشیج، به کوشش سیروس طاهباز، تهران، بزرگمهر.

شاملو شاعری نافرمان

هرگز از مرگ نهراسیده‌ام

اگرچه دستان‌اش از ابتدال شکننده‌تر بود.

هراس من باری همه از مردن در سرزمینی ست

که مزد گورکن

از بهای آزادیِ آدمی

افزون باشد (شاملو، ۱۳۸۱: ذیل «آیدا در آینه، از مرگ»، ۴۶۰).

یکی از پُرشکوه‌ترین مبارزاتی که طی آن ملتی توانسته است تمام فرهنگ خود را به میدان مبارزه بیاورد و به پشتوانه آن پوزۀ اشغالگران را به خاک بمالد نهضت تصوّف در ایران بوده است (شاملو، ۱۹۹۰: ۴۱). ایرانی با همه فرهنگش به‌پاخاست و در برابر این تحریم ایستاد و به جنگ آن رفت و بر بنیاد همان دینی که هرگونه تجلی ذوق و فرهنگ و هنر را به آن صورت فجیع منع کرده بود، نهضت تصوّف را تراشید و عاشقانه‌ترین شعر زمین را و موسیقی را و رقص را در قالب قول و سماع به خانقاه بُرد (همان: ۴۲).

اما کار تصوّف به کجا کشید؟ هیچ! پس از آن‌که نقش سیاسی اجتماعی خودش را به انجام رساند، پادشاهان ایران آن را از دور نمایه فرهنگی و ملیّش خارج کردند و به‌صورت پفیوزی و مفت‌خوری و درویش مسلکی درآوردند و ازش آلت معطله ساختند تا بی‌مزاحم‌تر بتوانند به نوکری و سرسپردگی دربار خلفای عرب افتخار کنند و خون وطن‌خواهان و استقلال‌طلبان را بریزند (همان: ۴۶). اما بعدها مورخان مغرض قلم‌به‌مزد، به اقتضای سیاست‌های روز گفتند تصوّف از همان اول چیزی جز مفت‌خوری و گدامنشی و درویش مسلکی نبوده است (همان: ۴۷).

احمد شاملو (۱۳۰۴-۱۳۷۹) در قسمتی دیگر از کتاب «نگرانی‌های من» که متن سخنرانی جنجالی او در آوریل ۱۹۹۰ در دانشگاه برکلی کالیفرنیا است، فردوسی را شاعری دروغگو و حامی منافع طبقاتی معرفی کرده است که جز سلطنت مطلقه نمی‌توانسته نظام سیاسی دیگری را بشناسد. و ضحاک را فردی برخاسته از توده مردم معرفی می‌نماید که حکومتش به‌خلاف آنچه فردوسی گفته است همراه با انصاف و خرد بوده و کاوه نامی در کودتایی ضدانقلابی برای بازگرداندن اوضاع به روال استثماری گذشته علیه او قیام می‌کند و یکی از تخم و ترکۀ جمشید را به جای وی می‌نشاند (همان: ۳۴-۳۵).

چنان‌که در مقدمۀ کتاب «افسانه‌های هفت‌گنبد» که روایت شخصی او از هفت‌پیکر نظامی گنجوی است - و تنها در چاپ اول آن به سال ۱۳۳۶ به همراه متن اصلی انتشار یافت و در چاپ‌های بعدی از این کتاب حذف شد - نظامی را مورد نوازش قرار داده و می‌نویسد: هفت‌پیکر یک اثر شعری نیست. کار شعر، کار افسانه‌سرایی نیست (شاملو، ۱۳۸۴: ۲۲۴). هدف نظامی در این منظومه به‌جز دو داستان گنبد سبز و گنبد کبود فقط این بوده است که مثنوی صحنه‌های لاس و لیس به هم بیافد (همان: ۲۲۲).

قطره‌یی را به تشنگی مگذار!
تشنه‌یی را به قطره‌یی بنواز!

رطبی در فکنده گیر به شیر
سوزنی رفته در میان حریر!

شوق و عطش نظامی به وصف دقیق صحنه‌های هم‌آغوشی و هم‌بستری به حدی است که گویی انگیزه‌ی اصلی او به پرداختن هفت‌پیکر چیزی جز این نبوده است. تعارفات و احترامات فائقه‌ی موردپسند میراث‌خواران ادبی ایران را که به کنار بگذاریم، اغلب این داستان‌ها به‌قدری حقیر و بی‌مایه است که حتی سخن‌پردازی و قدرت کلامی نظامی نیز نمی‌تواند ارزشی برای آن‌ها بتراشد (همان: ۲۲۳).

احمد شاملو در فروردین ۱۳۴۵ در قسمتی از مصاحبۀ هفده‌ساعته خود با مجله فردوسی اذعان می‌کند:

من برای حرف مردم پیشیزی ارزش قائل نیستم. مردم معمولاً دروغ می‌گویند و حرف‌هایی که می‌زنند از عقده‌ها و حقارت‌هایشان سرچشمه می‌گیرد.

شاملو در ادامه، به نقد و تمسخر شاعران هم‌عصر خود پرداخته و متذکر می‌شود که من ایرج‌میرزا و ملک‌الشعرای بهار را شاعر نمی‌دانم. من ابداً شهریار را شاعر نمی‌دانم و معاصران غزل‌سرا و کهنه‌پرداز هم همه مرخصند. این‌ها شاعر نیستند... داستان‌سرایی و روایت چیزیست غیر از شعر. مهدی اخوان ثالث فقط یک راوی‌ست، نه شاعر، و بقیه هم (از جمله نادرپور و مشیری و سایه) که تکلیف‌شان معلوم است (شاملو، ۱۳۴۵: ذیل «بخش سوم از گفتگو با ضرابی»).

احمد شاملو در مصاحبه‌ای به تاریخ ۱۳۵۰/۱۲/۲۵ هم که با عنوان «دربارهٔ مراسم نوروز» در کتاب «سندباد در سفر مرگ» به چاپ رسیده است، به بدگویی از عید نوروز پرداخته و به‌زعم او مراسم کودکانهٔ نوروز کاریکاتورت‌ترین مراسم دنیاست که به او احساس ریشخندآمیزی دست می‌دهد (شاملو، ۱۳۹۶: ۲۰۳).

این شاعر ساختارشکن ایرانی، هفت سال بعد در نیویورک به تاریخ ۱۳۵۷/۱/۱ طی سخنرانی دیگری که «افق روشن» نامیده شد، سخنان خود دربارهٔ نوروز را تکرار کرد و علاوه بر آن به هجو پادشاهان ایرانی از جمله کوروش، رضاشاه و محمدرضا پهلوی پرداخت و اذعان داشت:

اگر بخواهیم بخش افسانه‌یی و اساطیری شاهنامه را با واقعیات تاریخی مقایسه کنیم، جمشید همان کوروش است که به فرمان پسر رضاخان پالانی سوادکوهی می‌تواند آسوده بخوابد چون ایشان با تمام قوا مشغول چپاول مّلی هستند. و من هرچه فکر می‌کنم به این نتیجه می‌رسم که اگر این روز به مناسبت آغاز فاجعه‌یی جشن گرفته شده است که دوهزار و پانصد سال است بر خلق‌های ایران گذشته، نه فقط مطلقاً جشن گرفتن ندارد، بلکه بهتر است به‌عنوان نامبارک‌ترین روز سراسر تاریخ ایران، روز عزای مّلی اعلام شود.

ثانیاً بسیاری از اسناد معتبر تاریخی نشان می‌دهد که در دوره ساسانی‌ها نوروز را به‌عنوان روز اول بهار جشن نمی‌گرفته‌اند بلکه این کلمه را به‌روزی اطلاق می‌کرده‌اند که هر یک از پادشاهان این سلسله به سلطنت رسیده بود. به عبارت دیگر هر کدام از جانوران این سلسله که به سلطنت می‌رسیده همان روز را برای خلق‌الله مبدأ سال و مبدأ تاریخ قرار می‌دادند. نوروز مجالی است برای یک‌جور خوشیِ کلیشه‌ی قلابیِ سستی... پس نوروز ما نوروز سلطانی نیست، نوروز جمشید نیست، نوروز ما تحویل آفتاب به برج حمل نیست، نوروز ما امروز و امشب نیست. نوروز ما روزی است که بساط ننگین سلطنت در ایران به زباله‌دان تاریخ پُر ادبار شاهنشاهی افکنده شود (شاملو، ۱۳۵۷: ذیل «سخنرانی افق روشن»).

قصه نیستم که بگوئی

نغمه نیستم که بخوانی

صدا نیستم که بشنوی

یا چیزی چنان‌که ببینی

یا چیزی چنان‌که بدانی...

من دردِ مشترک‌ام

مرا فریاد کن (شاملو، ۱۳۸۱: ذیل «هوای تازه، عشق عمومی»، ۲۱۳).

«۱. صبح» سابق و «۱. بامداد» لاحق در کتاب «قطع‌نامه» که متشکل از چهار شعر او در سال‌های ۱۳۲۹

و ۱۳۳۰ است، ضمن سگ خواندن ناپلئون (شاملو، ۱۳۸۱: ۶۷-۱۰۵۸)، به هجو داریوش (همان: ۶۸) و

بدگویی از رضاشاه پهلوی پرداخت:

و لقمه‌ی دهانِ جنازه‌ی هر بی‌چیز پادشاه

رضاخان!

شرفِ یک پادشاهِ بی‌همه‌چیز است.

و آن‌کس که برای یک قبا بر تن و سه قبا در صندوق

و آن‌کس که برای یک لقمه در دهان و سه نان در کف

و آن‌کس که برای یک خانه در شهر و سه خانه در ده

با قبا و نان و خانه‌ی یک تاریخ‌چنان کند که تو کردی، رضاخان

نام‌اش نیست انسان.

نه، نام‌اش انسان نیست، انسان نیست

من نمی‌دانم چیست

به‌جز یک سلطان (همان: ۶۶-۶۷)!

این نظرات احمد شاملو رنجش بسیاری را به همراه داشت تا آنجا که برخی از شاعران و نویسندگان نامدار ادبیات ایران در برابر وی ایستادند و او را به شدت مورد حمله قرار دادند. در این میان دکتر جلیل دوستخواه در نامه‌ای محترمانه با عنوان «نقد یا نفی شاهنامه» شاملو را به سبب فتودال خواندن، گلک‌زن دانستن و حرامزاده خطاب کردن فردوسی مورد بازخواست قرار داد (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۷۷؛ شاملو، ۱۹۹۰: ۲۸-۳۳). دوستخواه در ادامه این نامه سرگشاده به شاملو می‌آورد: آقای احمد شاملو شما دو سال پس از سخنرانی

در دانشگاه برکلی در گفت‌وگو با ماهنامه آدینه در مرداد ۱۳۷۱ دیگر باره به ارزش داوری در مورد شاهنامه پرداخته و بر بنیاد یکی دو بیت افزوده و الحاقی تهمت ناروایی بر فردوسی زده‌اید که با واقعیت کار او و با انصاف و داوری فرسنگ‌ها فاصله دارد... دو بیت افزوده و جعلی که در آن زن و ازدها هردو ناپاک شمرده شده و هر سگی به صد زن پارسا ترجیح داده می‌شود. شما شاهنامه را چنان کتابی معرفی کرده‌اید که گویا توصیفی جز یاوه شرم‌آور برانزده آن نباشد... و بعد هم افزوده‌اید که البته موارد این بدآموزی‌ها یکی دوتا نیست (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۶۷ الی ۶۹).

نیما یوشیج در «یادداشت‌های روزانه» ضمن اشاره به کمک‌های خود به شاملو مانند اصلاح شعرها و حتی ساخت مصرع‌هایی برای وی، شاملو را نامردی خواند که هربار با او تماس داشته است، برای ضایع کردن وقتش بوده است (یوشیج، ۱۳۸۸: ۲۳۵). محمود کیانوش، شاملو را معتاد خواند (کیانوش، بی‌تا: ۴۲۶). هوشنگ ابتهاج از اعتیاد وحشتناک او سخن گفت (عظیمی و طَیبه، ۱۳۹۱: ج ۲، ۹۰۷). و ابراهیم گلستان هم بر آن عقیده بود که شاملو می‌خواست پول هروئینش را در بیاورد می‌نوشت که ویرگول را جایی بگذارید که موقعی که دارید می‌خوانید، نفس‌تان می‌خواهد تنگ بشود (جاهد، ۱۳۹۴: ۲۴۲).

چنان‌که نجف دریابندری متذکر شده است که طوسی، همسر اول احمد شاملو، یک روز به من گفت احمد شاملو معتاد است، من چندبار او را پیش دکتر برده‌ام ترک کرده اما دوباره... شما که رفیقش هستی بهش بگو که ترک کند. من هم اصلاً خبر نداشتم که معتاد است. البته چندبار از این مواد به من هم داده بود. گرد سفید، هروئین خیلی عالی. من هم امتحان کردم ولی بعد بهش گفتم مثل این‌که تو معتاد هستی. ترکش کن. اگر می‌کشی مثل من که بطور اتفاقی می‌کشم و از این جور چیزها. نمی‌دانستم کسانی که معتادند این حرف‌ها سرشان نمی‌شود (دریابندری، ۱۳۹۳: ۳۶۵).

سایه در کتاب «پیر پرنیان اندیش» احمد شاملو را انسان بی‌سواد می‌شمرد که زندگی به او مجال خواندن

کتاب نداده است (عظیمی و طَیّه، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۶۷). و معتقد است که شاملو با هیچ‌کس خوب نبود، در حالی که در ظاهر خیلی صمیمی بود و با همه رفتار خیلی خوب داشت ولی همه رو مسخره می‌کرد و کسی رو قبول نداشت (همان: ۲/ ۹۲۰). در صحبت کردن شاملو هیچ حریمی وجود نداشت... شاملو همان‌طور که از چشم کسی می‌تونست حرف بزنه از پایین‌تنه‌اش هم می‌تونست... به قول معروف عَفّت بیان نداشت (همان: ۲/ ۹۱۵).

ابراهیم گلستان هم در «نوشتن با دوربین» ضمن اشاره به بدرفتاری شاملو با طوسی حائری و بالا کشیدن ثروت او (جاهد، ۱۳۹۴: ۱۶۸)، نسبت به افرادی که فروغ فرخزاد را تحت تأثیر احمد شاملو می‌دانستند، اعتراض می‌کند و معتقد است که فروغ با آن درجه هوش و فعالیتش تحت تأثیر آدم‌های اسفنجی نمی‌رفت (همان: ۲۴۳). شاملو زبان نمی‌دانست (همان: ۱۶۸). احمد شاملو این جاودانه ابرمرد ادبیات معاصر ایران شعر نمی‌فهمید. نقطه‌گذاری هم نمی‌فهمید و شاید خیلی چیزهای دیگه هم نمی‌فهمید... شاملو وقتی مُرد، شعرش هم تمام شد (همان: ۶۳).

دهانات را می‌بویند

مبادا گفته باشی دوستات می‌دارم.

روزگارِ غریبی‌ست، نازنین

و عشق را

کنارِ تیرکِ راه‌بند

تازیا نه می‌زنند.

عشق را در پستوی خانه نهان باید کرد.

در این بن‌بست کج و پیچ سرما

آتش را

به سوخت‌بارِ سرود و شعر

فروزان می‌دارند.

به اندیشیدن خطر مکن.

روزگارِ غریبی ست، نازنین

آن‌که بر در می‌کوبد شباهنگام

به گشتنِ چراغ آمده است.

نور را در پستوی خانه نهان باید کرد.

و تبسم را بر لب‌ها جراحی می‌کنند

و ترانه را بر دهان.

شوق را در پستوی خانه نهان باید کرد (شاملو، ۱۳۸۱: ذیل «ترانه‌های کوچک غربت، در این بن‌بست».

۸۲۴-۸۲۵).

یکی از آثار جنجالی احمد شاملو کتاب «حافظ شیراز» است که در آن با تصحیحی جدید و تا حدودی

ذوقی از اشعار حافظ مواجه هستیم. کتابی که با تغییر جای بسیاری از مصرع‌ها و خصوصاً مقدمه بی‌پرده

آن - که در چاپ اول و دوم آن در سال ۱۳۵۴ توسط نشر مروارید به طبع رسید و در چاپ‌های بعدی اجازه انتشار نیافت - نقدهای بسیاری را به دنبال داشت.

احمد شاملو در مقدمه کتاب «حافظ شیراز» می‌نویسد: حافظ راز عجیبی است! به راستی کیست این قلندر یک‌لایق‌ای کفرگو که در تاریک‌ترین ادوار سلطه ریاکاران زهده فروش، یک‌تنه وعده رستاخیز را انکار می‌کند، خدا را عشق و شیطان را عقل می‌خواند؟ به راستی کیست این مرد عجیب که، با این همه، حتی در خانه‌ی قشری‌ترین مردم این دیار نیز کتابش را با قرآن و مثنوی در یک طاقچه می‌نهند، بی‌طهارت دست به سویش نمی‌برند و چون به دست گرفتند همچون کتاب آسمانی می‌بوسند و به پیشانی می‌گذارند، سروش غیبش می‌دانند و سرنوشت اعمال و افعال خود را با اعتماد تمام بدو می‌سپارند؟ کیست این کافر که چنین به حرمت در صف پیغمبران و اولیاءالله‌اش می‌نشانند (شاملو، ۱۳۵۴: ۲۵-۲۶-۳۸)؟

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم

احمد شاملو بر آن باور است که آنچه به نام دیوان حافظ در اختیار ماست، همه سروده‌های حافظ نیست. آنچه مسلم است این است که مهم‌ترین و به اصطلاح خطرناک‌ترین آثار او از یک سو و آخرین سروده‌هایش از سوی دیگر، به قطع از میان رفته است (همان: ۴۹). و به احتمال بسیار راز موفقیت کاملاً استثنایی حافظ و خیام - که هر دو معاد را انکار می‌کنند و با این همه، محبوبیت و قبول عام هر دو در جامعه‌ی تا بدین پایه قشری به حدی است که به خصوص حافظ، لسان‌الغیب نام می‌گیرد - در فلسفه خوشباشی آن دو نهفته است (همان: ۴۱-۴۲).

الف بامداد در جلد اول از کتاب «سندباد در سفر مرگ» که مجموعه گفت‌وگوهای متعدد صورت گرفته با اوست نیز می‌گوید: لورکا برای من جالب بود، در مرحله‌ی اول. اوایل مایاکوفسکی به خاطر خوشنوشش و

بعد الوار و لورکا. بعد از اینا - وقتی اینا به کلی فراموش شدن - حافظ جانشین همه‌ی این‌ها شد (شاملو، ۱۳۹۶: ۱۹). حافظ اولین و بزرگ‌ترین شاعرِ آته‌ایستِ دنیا (همان: ۱۵۹)، شاعرترینِ شاعرانِ جهان و شگفت‌انگیزترین نمونه‌ی خلاقیتِ ذهنِ آدمی است (همان: ۲۳۱). حافظ به عقیده‌ی من، شاید هنوز هزار سال زود باشه که بشناسنش (همان: ۱۴).

در چارراه‌ها خبری نیست:

یک عده می‌روند

یک عده خسته باز می‌آیند

و انسان - که کهنه رند خدائی ست بی‌گمان -

بی‌شوق و بی‌امید

برای دو قرصِ نان

کاپوت می‌فروشد

در معبرِ زمان.

در کوچه

پُشتِ قوتی‌ی سیگار

شاعری

استاد و بالبداهه نوشت این حماسه را:

انسان، خداست.

حرف من این است.

گر کفر یا حقیقت محض است این سخن،

انسان خداست.

آری. این است حرف من (شاملو، ۱۳۸۱: ذیل «لحظه‌ها و همیشه، حماسه»، ۴۲۷-۴۲۸)!

هوشنگ ابتهاج بر آن اعتقاد است که احمد شاملو در میان دوستانشان از نظر هنری از هیچ‌کس کمتر نبود ولی سواد کار نداشت. و اگر احمد شاملو، شاملو شد به خاطر فوران استعدادش بود نه مطالعه و تحقیق (عظیمی و طّیه، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۶۷). من به صراحت می‌گم که مایه شعری شاملو از همه ماها قوی‌تر بود، از همه باهوش‌تر بود (همان: ۲/ ۹۰۸). اما برای اینکه بدو نیم شاملو چقدر با زبان فارسی آشنا بوده کافیه به همین نوارهایی که توش شعرهای حافظ و خیام و مولانا رو خونده توجه کنید که چقدر غلط لفظی و معنایی داره (همان: ۲/ ۹۳۸). شاملو نه وسع علمی تصحیح حافظ داشت و نه به هیچ اصلی پابندی داشت... بدون اینکه نسخه‌ای داشته باشه شعر حافظو عوض کرده (همان: ۲/ ۹۱۹)!

شاهرخ مسکوب کتاب حافظ شیراز احمد شاملو را خیلی مزخرف می‌خواند (مسکوب، ۱۳۷۹: ۱/ ۳۱۷). و بهاء‌الدین خرّمشاهی نیز با تمام احترامی که برای شاملو به‌عنوان یک شاعر قائل است [چنان‌که شاملو هم در مصاحبه با ناصر حریری با همه بد و بیراهی که به خرّمشاهی گفته است، بهترین نقد شعر خود را نقد خرّمشاهی بر دفتر ابراهیم در آتش دانسته است] او را پهلوان پنبه‌ای می‌شمرد که جرأت ورزیده است با کمترین اطلاع از چون و چند شیوه علمی نقد و تصحیح متون، دیوان حافظ را بر مبنای چند نسخه مندرس و جدید و بی‌اعتبار چاپی روایت کند (خرّمشاهی، ۱۳۷۷: ۳۹۲-۳۹۳).

گورستانِ پیر

گرسنه بود،

و درختانِ جوان

کودی می جُستند!

اکنون جمجمه‌ات

عریان

بر همه آن تلاش و تکاپوی بی حاصل

فیلسوفانه

لبخندی می زند.

به حماقتی خنده می زند که تو

از وحشتِ مرگ

بدان تن دردادی:

به زیستن

با غُلّی بر پای و

غلاده‌ئی بر گردن.

زمین

مرا و تورا و اجدادِ ما را به بازی گرفته است.

من محکوم شکنجه‌ئی مضاعفم:

این چنین زیستن،

و این چنین

در میانِ شما زیستن

با شما زیستن

که دیری دوستارِ تان بوده‌ام (شاملو، ۱۳۸۱: ذیل «آیدا در آینه، به یک مجموعه»، ۴۸۴ الی ۴۸۷).

و اما در این میان، یکی از مفصل‌ترین نقدهای وارد شده به احمد شاملو، نقد دکتر شفیعی کدکنی است.

محمدرضا شفیعی کدکنی ضمن ابراز ارادت به شاملو (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۵)، اشاره به خلاقیت

شگرف او (همان: ۵۱۵) و یکی از نوادر شعرِ قرن بیستم ایران خواندن وی (همان: ۵۲۳)، در بیست و سه

صفحه از کتاب «با چراغ و آینه» احمد شاملو را مورد نوازش قرار می‌دهد.

محمدرضا شفیعی کدکنی می‌نویسد: شاملو که از استادان مسلّم شعر نو تلقّی می‌شود، در شعرهایش

غلط‌های دستوری فراوانی می‌توان دید و این مسأله‌ای است که به زور ادّعا و جنجال روزنامه‌ها قابل حل

نیست (همان: ۱۱۴). احمد شاملو، هم به دلیل جایگاه بلندی که در شعر معاصر فارسی دارد و هم به دلیل

شجاعتی که در شکستن عرف و عادت‌های کهنه از خود نشان داده است، بهترین کسی است که هنرش

تأثیرپذیری از شعر فرنگی را روشن‌تر از دیگران آیینگی می‌کند (همان: ۵۱۰). شاملو یکی از سه‌چهار شاعر

بزرگ شعر مدرن ایران است (همان: ۵۱۶). آنچه شاملو به شعر فارسی هدیه کرده، نه نیما بخشیده، نه اخوان، نه فروغ، نه سپهری. شاملو توانسته است رتوریک [جمال‌شناسی] شعر فارسی را دگرگون کند (همان: ۵۱۷). شاملو مختلف‌الاضلاعی است که جوان‌ها فقط ضلع بی‌وزنی شعر او را [که امری عدمی است] می‌بینند و به همین دلیل هر جوانی با دفترچه‌ای چل‌برگ و با مداد دلش می‌خواهد ا. بامداد شود چون شاملو وزن را کنار گذاشته است پس با کنار گذاشتن وزن می‌توان شاملو شد (همان: ۵۲۴).

سی سال است که او بدون اینکه قصد سوئی داشته باشد، دو سه نسل از جوانان این مملکت را سترون کرده است که حتی یک مجموعه درخشان، حتی یک شعر درخشان، حتی یک‌بند درخشان که خوانندگان جدی شعر پیسندند نتوانسته‌اند بسرایند (همان: ۵۲۴). اخوان می‌گفت: عزیز جان! این احمد شاملو خودش خوب است ولی تالی فاسد دارد و می‌گفت مثل ابن عربی است که خودش عارفی است و عارفی بزرگ ولی تالی فاسدش این همه حاشیه‌نویس و مهمل‌باف است که تا عصر ما همچنان ادامه دارند. حرف اخوان بسیار حرف درستی است (همان: ۵۲۵).

من هرگز ارادتم به شاملو کم نشده است اگر بیشتر نشده باشد (همان: ۵۲۵). اما سردبیر ده‌ها نشریه داخل و خارج مملکت بودن، نویسنده کتاب کوچه بودن، مترجم پابره‌ها و شعرهای لورکا و آراگون بودن، داشتن آن صدای گرم و سوخته‌ای که شعرهای خودش و نیما و مولوی و خیام و حافظ را بخواند و در هر خانه روشنفکری نواری از آن موجود باشد و از درگیری‌های ادبی او با خانلری و نادرپور و... تا درگیری با سعدی و فردوسی و انکار شاعری آنان، این‌ها آدم را شاعرتر نمی‌کند ولی مشهورتر که می‌کند (همان: ۵۲۷).

شاملو زبان فرنگی اصلاً بلد نبود، تحت‌اللفظی چیزهایی را به کمک دیکسیونر ترجمه می‌کرد و لطف کار او در همین جا بود و این سبب می‌شد که رتوریک شعر فارسی از بنیاد دگرگون شود. اگر شاملو در آن سال‌ها زبان فرانسه‌ای از نوع فرانسه نصرالله فلسفی و خانلری می‌دانست، این اتفاق در شعر فارسی به این

سرعت نمی افتاد (همان: ۵۲۷). البته شاملو بعدها فرانسه را تا حدی یاد گرفت ولی دوستان بسیار نزدیک او به من گفتند که وی در آن سال‌ها حتی به اندازه دانش آموزان سیکل دبیرستان هم زبان فرانسه بلد نبوده است (همان: ۵۲۸).

و از همین رو محمود کیانوش در خاطرات خود ضمن ابراز علاقه به اشعار شاملو می نویسد: احمد شاملو غزل غزل‌های سلیمان را از روی ترجمه‌های موجود فارسی به نثری که درخور آن نیست بازنویسی کرد و احياناً نگاهی هم به ترجمه فرانسوی آن کرد تا قسمش به عنوان مترجم راست نما باشد (کیانوش، بی تا: ۱۲۷).

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در ادامه نقد خود متذکر می شود که احمد شاملو به لحاظ فکری چیزی که برای غریبان تازگی داشته باشد، حتی یک سطر هم ندارد... آنچه شاملو معنأً به شعر فارسی داده است، گسترش بی نهایت اندیشه اومانیستی [و اندیشه اته ایسمی] است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۳۰). شاملو با مهارت و استعداد برجسته اش سلیقه شعری خود را به عنوان تنها سلیقه شعری قابل قبول عصر بر جوانان تحمیل کرد... و بدترین بدبختی برای هنرمند یک الگویی بودن است. حتی اگر آن الگو حافظ باشد یا شکسپیر (همان: ۵۳۱).

شاملو هرچه هست، ضد ابتذال ترین شاعر عصر ماست (همان: ۵۳۱). شاملو زیرک و هوشیار است و می داند که اگر بخواهد مثل سایه غزل بگوید نمی تواند؛ اگر بخواهد مثل فروغ مثنوی بگوید نمی تواند؛ اگر بخواهد مثل اخوان قصیده بگوید نمی تواند؛ اصلاً فهمید که روی ریل های عروض - چه عروض کلاسیک و چه عروض نیمایی - راحت نمی تواند راه برود. این بود که به نثر پناه بُرد... روی همین ضعف بود که حسابش را از عروض جدا کرد و گفت: دیگی که برای ما نمی جوشد بگذار توش کله سگ بجوشد (همان: ۵۳۲).

محمدرضا شفیعی کدکنی در کتاب «حالات و مقامات م. امید» اضافه می کند: اخوان با همه شوخی هایی

که در حق شاملو می‌کرد، در ژرفنای جانش او را دوست می‌داشت و بعضی از شعرهای او را می‌ستود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۰۵). اگر اخوان می‌خواست دو شاعر از میان معاصران و نسل بعد از نیما برگزیند یکی از این دو احمد شاملو بود... اخوان عقیده داشت که شاملو چند شعر بی‌وزن یا شعر منشور خوب دارد، اما خیل انبوهی از مقلدان به دنبال خود دارد که کمترین ارزشی در کارشان نیست (همان: ۹۴).

راست می‌گفت: از میان خیل انبوه پیروان شاملو نه یک شاعر بزرگ که حتی یک شعر درخشان هم ظهور نکرده است. این‌ها همه، به قول آن شاعر آمریکایی، تنیس بی‌تور بازی می‌کنند و در مسابقه تنیس بی‌تور، همه‌کس برنده است و بازنده‌ای وجود ندارد. یعنی همه بازنده‌اند و عمرشان بر باد (همان: ۹۴).

به همین سبب، شماره شاعران طرفدار شاملو چند برابر شاعران طرفدار اخوان است... ولی طرفداران اخوان کیفیت کارشان بهتر است. مرثیه‌هایی که پس از مرگ این دو شاعر گفته شد بهترین گواه این دعوی است. در میان ده‌ها مرثیه‌ای که برای شاملو چاپ شد یک شعر متوسط هم پیدا نمی‌شود اما از میان مرثیه‌هایی که درباره اخوان ثالث گفته شد [برای نمونه شعرهای محمد قهرمان، اسماعیل خویی، سایه، سیمین بهبهانی و حسین منزوی] بعضی سطرهایشان در حافظه دوستداران جدی شعر هم اکنون نفوذ کرده است. می‌توانید امتحان کنید (همان: ۲۲۹-۲۳۰).

احمد شاملو در «کتاب شعر» که توسط هیوا مسیح گردآوری شده است، متذکر می‌شود که نیما یوشیج در شعر خود قید وزن احمقانه عروضی را که همان عروض قدیم و قافیه‌پردازی و تساوی طولی مصراع‌هاست، زده و دور آن را قلم کشیده است. چنان‌که وزن شعر را با عروض جدید که همان آهنگ و موزیک طبیعی کلمات است، تطبیق کرد و آن را پایه و اساس شعر قرار داد (شاملو، ۱۳۸۴: ۴۹). خواجه نصیرالدین طوسی هم در قسمتی از کتاب «اساس الاقتباس» اذعان می‌کند که شعر دارای دو وزن است. یکی کلام متأخرین که

شعر را سخن موزونِ مقفّی دانسته‌اند و دیگری کلام قدما که شعر را سخن مخفّیل گفته‌اند، اگرچه موزون حقیقی و عروضی نباشد (همان: ۶۴).

شاملو شعر نیمایی را شعر آزاد نامیده است به دلیل این‌که هستهٔ وزنی را در آن آزادانه و تا حدّ دلخواه تکرار می‌توان کرد و از قید تساوی طولی آزاد است. و آن یکی را شعر سپید یا منشور خوانده است چراکه از هرگونه شایبهٔ وزن و قافیه پاک است (همان: ۸۲).

او وجود وزن را چه وزن عروضی کلاسیک باشد و چه وزن عروضی نیمایی، بیهوده و مخرب می‌شمرد (همان: ۶۶-۶۷-۷۵) و بر آن اعتقاد است که اهمیت دادن به وزن باعث بی‌حرمتی، عدم استقلال و نزول درجهٔ زبان می‌گردد. و اگر حافظ و سعدی هیچ‌جا گرفتار لکنت زبان نشده‌اند، بدان سبب است که آن‌ها فقط هرچه را که توانسته‌اند گفته‌اند نه هرچه را که خواسته‌اند (همان: ۶۲-۶۳).

پس با توجه به آنچه گذشت، پی بدین نکته می‌بریم که احمد شاملو شعر و نظم را به هیچ‌عنوان یکی نمی‌داند و هر کلام موزون قافیه‌داری مانند ابیات منظوم پزشکی را که ابیاتی تهی از قید خیال می‌باشند شعر به حساب نمی‌آورد. لذا به‌زعم او آنچه اهمیت دارد و اساس و پایهٔ شعر شمرده می‌شود، تخیل است هرچند آن کلام، منشور باشد.

چنان‌که در «مقدمه‌ی افسانه‌های هفت‌گنبد» اذعان می‌کند که ما شاعر را پیامبرِ انسانیت ترجمه می‌کنیم (شاملو، ۱۳۸۴: ۲۱۹). شاعر نه خداشناس و نه ملحد است. نه ثروتمند است نه تهیدست. نه فاشیست است نه کمونیست. نه وطن‌پرست است و نه بی‌وطن. همه‌چیز هست و هیچ‌چیز نیست. اگر چیزی بود شاعر نیست، و اگر شاعر بود هیچ‌چیز دیگر نیست. شاید خود نداند، اما آنچه او می‌جوید تنها رهایی است... با این محک، حساب افراد بی‌شماری از گروه انبوه شاعران گذشته و امروز ما با خداست... چه نیاز هست که

مقام روحانیت و تقدّس شعر را چندان فرود آوریم که اردوی ناظران کاسب یا واعظانِ ناظم را نیز در برگیرد
(همان: ۲۲۰)؟

وسطِ میزِ قمارِ شما قوادانِ مجله‌ئیِ منظومه‌هایِ مطمئن

تک‌خالِ قلبِ شعرم را فرو می‌گویم من.

چراکه شما

مسخره‌کننده‌گانِ ابله‌ نیما

و شما

کشنده‌گانِ انواعِ ولادیمیر

این بار به مصافِ شاعریِ چموش آمده‌اید

که بر راهِ دیوان‌هایِ گرد گرفته

شلنگ می‌اندازد...

و من که ا. صبحام

به خاطرِ قافیه: با احترامیِ مبهم

به شما اخطار می‌کنم [مرده‌هایِ هزار قبرستانی!]

که تلاشِ تان پایدار نیست

زیرا میانِ من و مردمی که به‌سانِ عاصیان یک‌دیگر را در آغوش می‌فشریم

دیوارِ پیره‌نی حتا

در کار نیست.

برتر از قُر و لُندِ همه‌ی استادانِ عینکی

پیوسته‌گانِ فسیل‌خانه‌ی قصیده‌ها و رباعی‌ها

وابسته‌گانِ انجمن‌هایِ مفاعِلنِ فعلاَتین‌ها

دربانانِ روسی‌خانه‌ی مجلاتی که من به سردرِشان تُف کرده‌ام

فریادِ این نوزادِ زنازاده‌ی شعرِ مصلوبِ تان خواهد کرد:

پاندازانِ جنده‌ی شعرهایِ پیر!

طرفِ همه‌ی شما من‌ام

من - نه یک جنده‌بازِ متفنن! -

و من

نه باز می‌گردم نه می‌میرم

وداع کنی‌د بانام بی‌نامی‌تان

چراکه من نه فریدون‌ام

نه ولادیمیرم (شاملو، ۱۳۸۱: ذیل «هوای تازه، حرف آخر»، ۲۸۷ الی ۲۹۲)!

احمد شاملو از استالین با عنوان مردکِ عوضی و یکی از بزرگ‌ترین جنایتکاران تاریخ یاد کرده و می‌گوید: من بعد از ۲۸ مرداد به طور رسمی وارد حزب توده شدم، ولی این ورود به حزب توده دو ماه نپایید، برای این‌که من بلافاصله دستگیر شدم و بلافاصله تو زندان برخوردم به این واقعیت که حزب چه آشغال‌دانی عجیب و غریبی است. که من به مسئول بند یک زندان قصر گفتم حتماً استعفای رسمی هم نمی‌دهم. برای این‌که اگر استعفا بنویسم خودم را کثیف کرده‌ام. همین‌طوری ولتان می‌کنم. و این‌جوری از آن حزب آمدم بیرون (پاشایی، ۱۳۷۸: ۶۰۵-۶۰۸).

چنان‌که در خرداد ۱۳۵۸ در مصاحبه با مجله تهرانِ مصور اذعان می‌کند که بعد از کودتای بیست و هشت مرداد رسماً به عضویت حزب توده درآمده بود، اما پس از کجروی‌های کمیته مرکزی از این حزب خارج شده و معتقد است که حزب توده یکی از ده‌ها و شاید یکی از بزرگ‌ترین لطماتی است که روس‌ها تاکنون به ما زده‌اند. و در ادامه اضافه می‌کند که دیگر عضو هیچ‌یک از احزاب نمی‌باشد؛ زیرا نمی‌تواند فعالیت‌هایش را قاب بگیرد و به چیزهایی که امروز صلاح هست و فردا صلاح نیست محدود کند (شاملو، ۱۳۵۸: ۳۴).

زمان سلطان محمود می‌کشتند که شیعه است،

زمان شاه سلیمان می‌کشتند که سنی است،

زمان ناصرالدین‌شاه می‌کشتند که بابی است،

زمان محمدعلی شاه می‌کشتند که مشروطه است،

زمان رضاخان می‌کشتند که مخالف سلطنت مشروطه است،

زمان کره‌اش می‌کشتند که خرابکار است،

امروز تو دهنش می‌زنند که منافق است

و فردا وارونه بر خرش می‌نشانند

و شمع آجینش می‌کنند که لامذهب است.

اگر اسم و اتهامش را در نظر بگیریم چیزیش عوض نمی‌شود:

تو آلمان هیتلری می‌کشند که طرفدار یهودی‌هاست،

حالا تو اسرائیل می‌کشند که طرفدار فلسطینی‌هاست،

عرب‌ها می‌کشند که جاسوس صهیونیست‌هاست،

صهیونیست‌ها می‌کشند که فاشیست است،

فاشیست‌ها می‌کشند که کمونیست است،

کمونیست‌ها می‌کشند که آنارشیست است،

روس‌ها می‌کشند که پدرسوخته از چین طرفداری می‌کند،

چینی‌ها می‌کشند که حرامزاده سنگ روسیه را به سینه می‌زند،

و می‌کشند و می‌کشند و می‌کشند و می‌کشند...

چه قصاب‌خانه‌ئی است این دنیای بشریت (همان: ۳۰-۳۱)!

منابع:

- شاملو، احمد، ۱۳۸۱، مجموعه آثار: شعرها، تهران، زمانه و نگاه.
- شاملو، احمد، ۱۹۹۰، نگرانی‌های من، نیوجرسی، مرکز پژوهش و تحلیل مسائل ایران.
- شاملو، احمد، ۱۳۸۴، «مقدمه‌ی افسانه‌های هفت‌گنبد»، گوه‌ران، شماره ۹ و ۱۰.
- شاملو، احمد، ۱۳۴۵، «گفتگو با ضربایی»، فردوسی، شانزدهم فروردین، شماره ۷۵۸.
- شاملو، آیدا، ۱۳۹۶، سندباد در سفر مرگ: مجموعه گفت‌وگوهای احمد شاملو، تهران، چشمه.
- شاملو، احمد، ۱۳۵۷، «افق روشن»، به همت سازمان دانشجویان ایرانی عضو کنفدراسیون جهانی CIS، نیویورک، اول فروردین.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۱، «نقد یا نفی شاهنامه: نامه سرگشاده به احمد شاملو»، کلک، شماره ۳۱.
- یوشیج، نیما، ۱۳۸۸، یادداشت‌های روزانه نیما یوشیج، به کوشش شراکیم یوشیج، تهران، مروارید.
- کیانوش، محمود، بی‌تا، بردار اینها را بنویس آقا! بگذار ما اینها را چاپ کنیم آقا، بی‌جا، بی‌نا.
- عظیمی، میلاد و طیه، عاطفه، ۱۳۹۱، پیر پریشان‌اندیش: در صحبت سایه، تهران، سخن.
- جاهد، پرویز، ۱۳۹۴، نوشتن با دوربین: رودرو با ابراهیم گلستان، تهران، اختران.
- دریابندری، نجف، ۱۳۹۳، بخارا، سال پانزدهم، شماره ۱۰۰.
- شاملو، احمد، ۱۳۵۴، حافظ شیراز، تهران، مروارید.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۲، با چراغ و آینه، تهران، سخن.

— مسکوب، شاهرخ، ۱۳۷۹، روزها در راه، پاریس، خاوران.

— خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۷، فرار از فلسفه: زندگینامه خودنوشت فرهنگی، تهران، جامی.

— شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۱، حالات و مقامات م. امید: مهدی اخوان ثالث، تهران، سخن.

— شاملو، احمد، ۱۳۸۴، کتاب شعر، گردآورنده هیوا مسیح، تهران، قصیده‌سرا.

— پاشایی، ع، ۱۳۷۸، نام همه شعرهای تو: زندگی و شعر احمد شاملو، تهران، ثالث.

— شاملو، احمد، ۱۳۵۸، «گفت‌وشنودی با احمد شاملو»، تهران مصور، چهارم خرداد، شماره ۱۸.

شفیعی کدکنی مجموعه‌ای از تضاد

بخوان به نام گل سرخ در صحاری شب

که باغ ها همه بیدار و بارور گردند

بخوان، دوباره بخوان، تا کبوتران سپید

به آشیانه خونین دوباره برگردند

بخوان به نام گل سرخ در رواق سکوت

که موج و اوج طنینش ز دشت ها گذرد

پیام روشن باران

ز بام نیلی شب

که رهگذار نسیمش به هر کرانه برد

ز خشک سال چه ترسی که سد بسی بستند

نه در برابر آب

که در برابر نور

و در برابر آواز

و در برابر شور... (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ذیل شعر «دیباچه»)

به احتمال زیاد در میان اوصاف هر متفکر و نویسنده‌ای شاید اسلوب و سبک و متدولوژی را بتوان

تعیین‌کننده‌ترین موضوع و ویژه‌ترین خصوصیت به‌شمار آورد. کم نبوده‌اند دانشمندانی که دانش آن‌ها بیش از هر چیزی با متدشان به مرحله تجلی و اثربخشی تاریخی رسیده است. نیز، به همین میزان می‌توان به مردانی اندیشمند اشاره کرد که به دلیل فقدان اسلوب یا ضعف آن یا تکراری بودنش هرگز در جریان علم و فرایند اندیشه، حضوری اساسی و تعیین‌کننده نداشته‌اند و نیافته‌اند. محمدرضا شفیعی کدکنی از جمله کسانی است که در خصوص او نسبت به مسئله اسلوب می‌توان با نوعی اطمینان سخن گفت (فیضی، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰).

دکتر شفیعی کدکنی در چند مقام و مجال به صورتی تصریحی و تلویحی از خطرناک بودن نداشتن روش درست علمی و فقدان بینش جمال‌شناسی نسبت به مبانی هنر بزرگان ادب یاد کرده و در صفحه ۱۸۰ و ۱۸۱ از کتاب «ادوار شعر فارسی» که در سال ۱۳۵۹ در نشر توس به چاپ رسیده است، می‌آورد:

در یک سرشماری عمومی از شاعران تاریخ ادبیات ایران یافته است که شماره شاعران درجه اول، به نسبت درصد هم نمی‌رسد. چرا که تعداد آن‌ها مجموعاً ده نفر بیشتر نیست و حال آن‌که جمع شاعران از ۱۲۰۰۰ متجاوز است (همان: ۳۲).

او در کتاب «رستاخیز کلمات» که حاصل درس‌گفتارهای چندین ساله‌اش در دانشگاه تهران است به روایت تاریخی جریان فرمالیسم روسی و دستاوردهای این نظریه پرداخته و اذعان می‌کند گاهی هست که ما ساعت‌ها مسحور یک بیت سعدی یا حافظ یا مولوی یا فردوسی می‌شویم و آن را با خود زمزمه می‌کنیم و هرگز به معنی آن کاری نداریم. این همان حالت رستاخیز کلمه‌ها است که ما را مجذوب خود می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۶۱-۶۲).

البته نباید فراموش کرد که درباره مفهوم، دو چشم‌انداز متفاوت وجود دارد: بیشتر قداما که معتقدند اول باید چیزی به نام معنی در ذهن شکل بگیرد تا شاعر و نویسنده ادبی آن را بیان کند و اکثر متأخرین فرنگی که

معتقدند معنی همان صورت است که با بیان به وجود می‌آید. دستهٔ اول معتقد به اصالت معنی هستند مانند حافظ که گفته است: «چون جمع شد معانی، گوی بیان توان زد» و دستهٔ دوم معتقد به اصالت صورت بوده و بر آن باورند که اساساً چیز مستقلی به نام محتوا وجود ندارد مانند این مصراع منوچهری که نه حرف تازه‌ای دارد و نه حکمتی در آن نهفته، اما بعد از هزار سال همچنان می‌درخشد: «خیزید و خز آرید که هنگام خزان است» (همان: ۷۳ الی ۷۶).

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در نهایت به مانند صورت‌گرایان روس که اثر ادبی را تنها یک فرم محض دانسته‌اند (همان: ۶۴-۷۰)، تصریح می‌کند که ادبیات و هنر، فرم است و فرم است و دیگر هیچ. حتی همان چیزی را که شما در ادبیات و هنرها و ادیان و اسطوره‌ها معنی یا محتوی می‌خوانید، وقتی شناخت عمیقی از آن به دست آورید متوجه می‌شوید که چیزی جز صورت و فرم نمی‌تواند باشد (همان: ۲۱۱).

محمدرضا شفیعی کدکنی چنان‌که در کتاب مفصل «شفیعی کدکنی و هزاران سال انسان» آمده است، در «کدکن» متولد شد و کودکی خویش را به صورت مشترک در کدکن و مشهد گذراند: نیمی در شهر و نیمی در روستا (فیضی، ۱۳۸۸: ۶۰). او هیچ‌وقت این فرصت را نیافت که مثل همهٔ کودکان هم‌سن و سال خودش در مدرسه و دبستان و دبیرستان حضور پیدا کند. از آنجا که تنها فرزند پدر و مادرش بود، ظاهراً بر اساس علایق دینی و خانوادگی دوست داشتند این کودک، عالم دین و مجتهد بشود (همان: ۷۴ الی ۷۶).

شفیعی کدکنی که به مانند مادر خود از حافظهٔ بسیار خوبی برخوردار بود و به مانند او اشعار عربی بسیاری را در حافظه داشت، از پدر و مادرش به عنوان نخستین آموزگاران‌اش یاد می‌کند و پدرش را نخستین شخصیت اثرگذار و استاد خود می‌خواند که بخش مهمی از مراحل تحصیلی‌اش یعنی درس اشارات تا کفایه به دست او سامان گرفته است. چنان‌که در ادامه نیز در سنّ هفت‌هشت‌سالگی وارد حوزهٔ علمیه می‌شود و به شوخی از خود با عنوان کوچک‌ترین معتم تاریخ بشریت یاد می‌کند (همان: ۸۳-۸۴)!

استاد شفیعی کدکنی معتقد است که اگر به شیوه معمولی درس می‌خواند، مسلماً مایه‌ای را که در حدّ خود داراست، نمی‌داشت. مایه‌ای از فرهنگ کلاسیک ایران و بخصوص آنچه به فرهنگ اسلامی مربوط می‌شود. ورود شفیعی کدکنی به طلبگی، از کودکی، این مزیت را داشت و این امتیاز را برای او به ارمغان آورد که توانست تا مرزهای اجتهاد پیش برود و یک دوره کامل از علوم اسلامی را با دقت و تعمق و تأمل، در آماده‌ترین و مهیاترین شرایط روحی و فکری بیاموزد. از این‌رو خود او اذعان داشته است که من با نرفتن به مدرسه چیزی را از دست نادم و از این بابت خیلی خوشحالم (همان: ۸۸-۸۹).

یکی از اساتید بزرگ شفیعی کدکنی که نقشی مهم در تربیت وی ایفا کرد و شفیعی او را عزیز و قدسی خوانده است، شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری است که شفیعی کدکنی «سیوطی»، «مغنی» و «مطول» را نزد او آموخت. این استاد بزرگ ادبیات عرب به سبب انزوای بیش از حد و توغل در کتاب‌های کهن، از هر چه به زمانه ما تعلق داشت دوری می‌کرد. او به طب جدید بی‌اعتقادی بود و سوار ماشین نمی‌شد! شاید کسی باور نکند که مردی تمام عمر در مشهد نیمه دوم قرن بیستم زندگی کند و سوار ماشین نشود. می‌گفت: «مرکب شیطانی است!» و هرگز سوار ماشین نشد (همان: ۱۰۵-۱۰۹-۱۱۹-۱۲۰).

از دیگر اساتید محمدرضا شفیعی کدکنی می‌توان به شیخ هاشم قزوینی اشاره کرد که شفیعی در حضور او مهم‌ترین درس‌های طلبگی مانند رسائل، مکاسب، کفایه و خارج اصول را خوانده و بیشترین استفاده را از وی برده است. استادی که هرگز نفوذ و سیطره روحی و علمی خود را از شفیعی کدکنی بازنگرفت و شفیعی نیز همواره شیفته و دلدادۀ اوست (همان: ۱۳۸-۱۳۹).

شفیعی کدکنی سه سال هم در درس خارج فقه آیت‌الله سید محمدهادی میلانی حضور یافت و از هم‌دوره‌های طلبگی او دو تن یعنی سید علی سیستانی و شیخ حسین وحیدی خراسانی به مرجعیت رسیدند (همان: ۱۴۲-۱۴۳). او در نزد شیخ غلامحسین فلسفی اصفهانی و آیت‌الله حسن فقیه سبزوار «منظومه»

خواند و فلسفه را به کمال آموزش دید. بدین ترتیب او نه آن زمان و نه بعدها هرگز نسبت به فلسفه دچار احساسات منفی نشد و با وجود روابط عاطفی با برخی از اصحاب «مکتب تفکیک» باید گفت که به احتمال زیاد میان آنان روابط مکتبی و فکری وجود نداشته است (همان: ۱۴۹-۱۵۰).

محمدرضا شفیعی کدکنی درحالی که هنوز معتم بود و درس خارج فقه آیت الله میلانی را ترک نکرده بود (همان: ۱۴۴)، به دنبال گرفتن مدرک دیپلم می‌رود. کنکور می‌دهد و با کسب رتبه نخست وارد دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد که دکتر علی اکبر فیاض ریاست آن را برعهده داشت می‌شود (همان: ۱۶۱-۱۶۲). سپس در دانشکده ادبیات خوش می‌درخشد و توجه دکتر غلامحسین یوسفی را جلب می‌کند. استادی که شفیعی کدکنی در یادداشتی او را منحصر به فرد معرفی نموده و اذعان می‌کند که اگر از روزگار ما بخواهند چهره یک ایرانی فرهیخته، وطن دوست و باایمان و تقوی را برای آیندگان مجسم کنند، کمتر چهره‌ای شایسته‌تر از چهره استاد یوسفی می‌توان سراغ گرفت (همان: ۱۶۳-۱۶۴).

علی شریعتی چند سال قبل از محمدرضا شفیعی کدکنی وارد دانشکده ادبیات شده بود و این ادبیات مایه و عامل دوستی آن دو شد که تا سال‌ها بعد و تا بعد از رفت و برگشت شریعتی به پاریس و سپس رفتن شفیعی به اروپا و آمریکا همچنان ادامه داشت. حقیقت این است که نقش اصلی در وارد شدن دکتر شفیعی به قلمرو شعر نو و آشنایی او با اخوان ثالث و نیما یوشیج در اصل با علی شریعتی بوده است (همان: ۱۶۸ الی ۱۷۱). پس بی‌تردید از شریعتی باید با عنوان یکی از مؤثرترین چهره‌ها در زندگی و شعر شفیعی کدکنی یاد کرد. هرچند نباید فراموش کرد که میان این دو هرگز رابطه‌ای از نوع اتحاد فکری ایجاد نشد و شفیعی کدکنی اصلاً درباره شریعتی سخنی در رد و دفاع نگفته است (همان: ۱۷۳).

یکی از آثار محمدرضا شفیعی کدکنی کتاب «حالات و مقامات م. امید» است که حاوی خاطرات او از مهدی اخوان ثالث است. کتابی که در آن ضمن شناخت اخوان ثالث با پاره‌ای از اندیشه‌های شفیعی کدکنی

نیز آشنا خواهیم شد. شفیی در ابتدای این کتاب از نادر نادرپور به سبب طعن و طنزهای بیجای دوران جوانی و خامی خویش که حدود نیم قرن پیش بر اشعار او داشته است، عذرخواهی می کند (شفیی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۷). و در ادامه متذکر می شود که اخوان ثالث ادیب برجسته به تمام معنی عصر ما بود که تقریباً دانش ادبی خود را از کتاب و از راه مطالعه شخصی به دست آورده بود (همان: ۴۲).

مهدی اخوان ثالث نمودار هنرمندی بزرگ آمیخته از چندین تناقض بود که خوشبختانه هیچ گاه نتوانست خود را از شر آن نجات بخشد؛ که خاستگاه تناقض، همان اراده معطوف به آزادی است و نمی توان هنرمند بزرگی یافت مگر در مرکز وجودی خود، یک تناقض داشته باشد (همان: ۲۱۳ الی ۲۱۵).

من از بسیاری شعرها لذت برده و به تحسین آن اشعار پرداخته ام، اما هرگز حیرت نکرده ام و در عصر حاضر تنها از بعضی شعرهای اخوان ثالث در شگفت شده ام. چنان که بیشترین تعجب من از مثنوی مولوی بوده است (همان: ۲۴۰-۲۴۱). البته در دوران دانشجویی چنان مسحور صائب بودم که مقاله ای نوشتم و ادعا کردم که این حرف ها که مولانا گفته شعر نیست. تمام دیوان شمس به یک بیت صائب نمی ارزد و امروز به جایی رسیده ام که بی پروا می گویم تمام دیوان صائب به یک بیت مثنوی نمی ارزد. البته این نوع داوری عقلانی و علمی نیست. ولی داوری عاطفی ام در یک همچو حال و هوایی است (فیضی، ۱۳۸۸: به نقل از کتاب «در جستجوی نیشابور»، ۷۰۳).

دکتر شفیی کدکنی در ادامه «حالات و مقامات م. امید» مهدی اخوان ثالث را یکی از نوادر تاریخ فرهنگ ایران شمرده، او را محقق بزرگی در طراز بزرگ ترین محققان عصر ما معرفی می کند (شفیی کدکنی، ۱۳۹۱: ۴۵-۱۰۱) و معتقد است که اگر کسی بخواهد جنگی از انواع شعر عصر ما فراهم آورد، هر قدر سخت گیر باشد چند قصیده از اخوان ثالث را در بخش قصاید قرار خواهد داد. همچنین در غزل و دیگر

انواع شعر کهن. اما اگر از شعر مدرن عصر ما بخواهد سینه‌ای فراهم آورد، بیشترین حجم انتخابش از شعرهای او خواهد بود. در این میدان است که بیشترین ثروت هنری را داراست (همان: ۲۰۲).

کتاب «با چراغ و آینه» از دیگر نوشته‌های دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، اثری در حوزه تاریخ ادبیات و نقد ادبی از شاعران دوره مشروطه تا نامدارانی چون نیما و اخوان و شاملو است. شفیعی کدکنی در این کتاب خود ضمن تمجید از شاعرانی چون ملک‌الشعراى بهار، شهریار، فروزانفر و ناتل خانلری، شعر «عقاب» دکتر خانلری را شاهکار بی‌همتای شعر فارسی و یکی از ده شعر برجسته عصر ما معرفی می‌کند و می‌نویسد:

دکتر حمیدی شیرازی چنان مسحور شعر عقاب شده بود که همه چیز را از یاد برده و تا به خانه برسد تمام شعر را حفظ کرده بود. چنان‌که دکتر خانلری می‌گفت: وقتی این شعر را سرودم برای نخستین کسی که خواندم صادق هدایت بود. هدایت سخت تحت تأثیر این شعر قرار گرفت و گفت برخیز برویم به دفتر مجله مهر و این شعر را همین الآن بدهیم در آنجا چاپ کنند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۱۴-۲۱۵-۴۸۹).

شفیعی کدکنی معتقد است شاعرانی چون عارف قزوینی و میرزاده عشقی جدای از اهمیتی که دارند (همان: ۳۹۳-۴۱۲)، اشعاری غلط بسیار کم دارند و در کمتر شعری از ایشان هست که چندین غلط فاحش دستوری دیده نشود. بهار، این دو شاعر را عوام خوانده و حق داشته است. و بسیاری از مشاهیر شعر امروز از قبیل شاملو و نیمایوشیخ نیز که از استادان مسلم شعر نو تلقی می‌شوند، در شعرهایشان غلط‌های دستوری فراوانی می‌توان دید و این مسأله‌ای است که به‌زور ادعا و جنجال روزنامه‌ها قابل حل نیست (همان: ۱۱۴).

عارف قزوینی بی‌چون و چرا شاعر ملی ایران است و این عنوان قبایی است که فقط بر قامت او دوخته شده و براننده اوست (همان: ۳۹۲). دیوان عارف در سراسر این قرن، جز در مواردی تحت پیگرد قانونی بوده است و خواهد بود و جز بزنگاه‌های خاصی مجال نشر نیافته است و نخواهد یافت. طرح مسائل مربوط

به بعضی مقدّسات و تابوها تا آزادی زن با آن لحن گزنده و مسائل ملّیت و دشمنی با همسایگان متجاوز و اندیشه‌های مزدکی و الحادی و حتی تجاهر به فسق تا بدگویی از رجال نیک و بد ایران از وثوق الدوله و قوام السلطنه گرفته تا ملک‌الشعرای بهار و مدرّس. این‌ها همه عواملی است که مانع از نشر دیوان او می‌شود و شگفتا که بعضی از این موانع، روزه‌روز، روی در افزونی دارد (همان: ۳۹۳)!

میرزاده عشقی هم با تمام ضعف‌های زبانی و فنی، شعرش شیرین و دلپذیر است و زبان فارسی هیچ‌گاه از دیوان وی به‌عنوان متجدّدترین استعداد دوران مشروطیت بی‌نیاز نخواهد بود. میرزاده که مخالف و هجو کننده قریب به اتفاق سیاست‌مداران از جمله مدرّس بود، به‌نوعی زندقه و الحاد باور داشت که با صراحت تمام از آن سخن می‌گفت تا جایی که تصریح به زندقه و نفی مسلمانیّت شریعت در شعر، با عشقی آغاز می‌شود (همان: ۴۱۲ الی ۴۱۷).

محمدرضا شفیعی کدکنی ضمن ابراز ارادت به احمد شاملو (همان: ۵۲۳-۵۲۵)، در بیست و سه صفحه از کتاب «با چراغ و آینه» شاملو را مورد نوازش قرار داده و می‌نویسد: شاملو که از استادان مسلّم شعر نو تلقی می‌شود (همان: ۱۱۴)، هم به دلیل جایگاه بلندی که در شعر معاصر فارسی دارد و هم به دلیل شجاعی که در شکستن عرف و عادت‌های کهنه از خود نشان داده است، بهترین کسی است که هنرش تأثیرپذیری از شعر فرنگی را روشن‌تر از دیگران آیینگی می‌کند (همان: ۵۱۰).

شاملو یکی از سه‌چهار شاعر بزرگ شعر مدرن ایران است که آنچه به شعر فارسی هدیه کرده، نه نیمی بخشیده، نه اخوان، نه فروغ، نه سپهری. شاملو توانسته است رتوریک [جمال‌شناسی] شعر فارسی را دگرگون کند (همان: ۵۱۶-۵۱۷). شاملو مختلف‌الاضلاعی است که جوان‌ها فقط ضلع بی‌وزنی شعر او را می‌بینند و به همین دلیل هر جوانی با دفترچه‌ای چل‌برگ و با مداد دلش می‌خواهد ا. بامداد شود چون شاملو وزن را کنار گذاشته است پس با کنار گذاشتن وزن می‌توان شاملو شد (همان: ۵۲۴).

من هرگز ارادتم به شاملو کم نشده است اگر بیشتر نشده باشد (همان: ۵۲۵). اما سردبیر ده‌ها نشریه داخلی و خارج مملکت بودن، نویسنده کتاب کوچه بودن، مترجم پابره‌نه‌ها و شعرهای لورکا و آراگون بودن، داشتن آن صدای گرم و سوخته‌ای که شعرهای خودش و نیما و مولوی و خیام و حافظ را بخواند و از درگیری‌های ادبی او با خانلری و نادرپور و... تا درگیری با سعدی و فردوسی و انکار شاعری آنان، این‌ها آدم را شاعرتر نمی‌کند ولی مشهورتر که می‌کند (همان: ۵۲۷).

شاملو هرچه هست، ضدّ ابتذال‌ترین شاعر عصر ماست (همان: ۵۳۱). شاملو زیرک و هوشیار است و می‌داند که اگر بخواهد مثل سایه غزل بگوید نمی‌تواند؛ اگر بخواهد مثل فروغ مثنوی بگوید نمی‌تواند؛ اگر بخواهد مثل اخوان قصیده بگوید نمی‌تواند؛ اصلاً فهمید که روی ریل‌های عروض - چه عروض کلاسیک و چه عروض نیمایی - راحت نمی‌تواند راه برود. این بود که به نثر پناه بُرد... روی همین ضعیف بود که حسابش را از عروض جدا کرد و گفت: دیگری که برای ما نمی‌جوشد بگذار توش کله سگ بجوشد (همان: ۵۳۲).

از دیگر آثار انتقادی شفیعی کدکنی می‌توان به کتاب «تازیانه‌های سلوک» اشاره کرد که آن را در نقد و تحلیل چند قصیده از سنایی غزنوی نگاشته است. شاعری که نماینده برجسته قصیده‌سرایان منتقد در زبان فارسی بوده و در عین حال فردی جبری و کاملاً اشعری است که عملاً در حوزه اهل ذوق و خردستیزان زمانه قرار می‌گیرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۳۹). شاعری که حجم بزرگی از دیوان او شامل مدایح است و تا پایان عمر میان دو ساحت وجودی خویش یعنی «مدایح چاپلوسانه و هجویات رکیک» و «اشعار زاهدانه و عرفانی» در نوسان بوده است (همان: ۹ الی ۱۷).

دکتر شفیعی در «مُفلسِ کیمیا فروش» هم که آن را در نقد و تحلیل اشعار انوری نوشته اذعان می‌کند که انوری کیمیاگر ماهری است، اما در عین حال مفلس است. چراکه او چنان خویشتن را در برابر ممدوح خوار

می‌کرد و خود را «خام‌قلبان» می‌خواند که در تاریخ مدایح شعر فارسی به‌دشواری می‌توان همانندی برای او یافت (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۱۰-۱۱۴).

انوری شاعری ملحد (نه به معنای آتئیسم) است (همان: ۱۱۵) که همواره میان زهد و حرص، خردگرایی و خردستیزی و مفاخره به شعر و نفرت از شعر در نوسان و تناقض است. از یک‌سو دم از حکمت بوعلی سینا می‌زند و خرد را می‌ستاید و در برابر "شفای" بوعلی "شاهنامه" را هیچ و بی‌ارزش می‌داند و از سوی دیگر دم از شعرهای صوفیانه می‌زند و مذهب قلندر را می‌ستاید. از یک‌طرف شعر را پست و ننگ و حیض الرجال می‌خواند و پایگاه شاعر در میان مردم را فروتر از کَناس قرار می‌دهد و معتقد است که در زندگی به وجود کَناسان نیاز هست، اما اگر شاعران نباشند خللی در جامعه روی نخواهد داد و از سوی دیگر بدان فخر می‌کند (همان: ۱۱۲-۱۱۳).

یکی از آثار نگاشته شده دربارهٔ بیدل دهلوی هم «شاعر آینه‌ها: بررسی سبک هندی و شعر بیدل» است. کتابی خواندنی که در آن دکتر محمدرضا شفیع کدکنی طی چندین مقاله از این شاعر فارسی‌گوی هندی که اصالتی مغولی داشت، صحبت کرده و در ادامه گزیده‌ای از اشعار تقریباً صد‌هزار بیتی او آورده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۱: ۱۹-۲۱).

محمدرضا شفیع کدکنی معتقد است شعر بیدل آینه است و هرکس نقش خویش را درین آینه می‌بیند (همان: ۸۶). بیدل که نمایندهٔ تمام‌عیار اسلوب هندی است (همان: ۱۵-۲۹)، اهل اندیشه و تأملات شک‌آمیز فلسفی بود و به‌حق او را شاعر فیلسوف توصیف کرده‌اند (همان: ۸۴-۲۹۳). و با آن‌که نفوذ او در افغانستان و تاجیکستان و هند همچنان باقی مانده و دیوان اشعارش بیش از همهٔ دیوان‌های شعر فارسی از خیال سرشار است، اما در ایران کماکان مورد استقبال قرار نگرفته و یکی از نکات ضعف شعر او و عدم موفقیت آن در این سرزمین، اعجاب و ابهام اشعار اوست (همان: ۱۸-۱۹). اگرچه نباید فراموش کرد که

اشعار بیدل نه تنها برای خواننده عادی که برای اهل ادب نیز دشوار می‌نماید (همان: ۳۰).

بیدل دهلوی نکوهش‌کننده شاعران درباری (همان: ۸۲)، ترسیم‌کننده مدام وحدت وجود (همان: ۱۲۴)، نغمه‌پرداز مخالف مذهب (همان: ۸۷)، منکر زندگی پس از مرگ (همان: ۸۲)، انکارکننده بهشت و دوزخ (همان: ۸۲) و بیان‌کننده برخی از اندیشه‌های علمی مانند نظریه داروین است که از استحسانات ذوقی او به‌شمار می‌رود (همان: ۳۴).

شاید بتوان جامع‌ترین و محققانه‌ترین اثر نگاشته شده پیرامون خواجه عبدالله انصاری را نیز متعلق به محمدرضا شفیعی کدکنی دانست. کتابی با نام «در هرگز و همیشه انسان» که شفیعی در آن متذکر شده است نود و پنج درصد از آثار فارسی منسوب به خواجه عبدالله متعلق به او نبوده (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۴۱) و آنچه از آثار فارسی خواجه در جهان نشر یافته به‌جز «طبقات الصوفیه» که شامل برخی از مناجات‌نامه‌های اوست، همگی آثاری منحول هستند. البته طبقات الصوفیه هم از نوشته‌های خواجه عبدالله نیست و مجموعه‌ای گردآوری شده از گفتارهای شفاهی اوست که دیگران ثبت و ضبط کرده‌اند (همان: ۳۵-۴۳).

دکتر شفیعی کدکنی ضمن شمردن آثار عربی خواجه عبدالله انصاری از جمله الاربعین فی دلائل التوحید، منازل السائرین، علل المقامات و ذم الکلام و اهله (همان: ۱۹) و نفی بسیاری از مناجات‌های منتسب به وی از جمله رساله صد میدان (همان: ۳۹-۶۹-۷۰)، از تعصّب خواجه و لعن مخالفانش سخن گفته است (همان: ۳۲-۳۳) و از زبان این زاهد صوفی منش می‌آورد: من همه عمر حنبلی زیستم و وصیت می‌کنم که همگان نیز مذهب حنبلی اختیار کنند (همان: ۴۳).

محمدرضا شفیعی کدکنی در صفحات مفصلی از این کتاب درباره تفسیر «کشف الاسرار» میدی نیز سخن گفته و معتقد است که خواجه عبدالله انصاری تفسیری نداشته است تا اساس تفسیر میدی قرار گیرد.

آن پیر هری (ابو احمد عمر بن عبدالله هروی) که میبیدی از تفسیر او در نگارش تفسیرش استفاده کرده است، سال‌ها قبل از خواجه عبدالله می‌زیسته و یا در روزگار خردسالی و نوجوانی او درگذشته است (همان: ۴۷). لذا میبیدی در نوشتن کتاب خود دست به سرقتی بزرگ زده و تفسیر «کشف الاسرار» در بخش اساسی و عمده‌اش یعنی بخش النوبة الثانية عیناً رونویسی از تفسیر بزرگ و معتبر «الکشف و البیان» ثعالبی و بخش النوبة الثالثة آن‌هم انتحال از کتاب فارسی «روح الارواح» سمعانی مروزی است (همان: ۱۲۶).

استاد شفیعی کدکنی همچنین در مقاله «نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها» به تصرّفات دولت صفوی در نسخه‌های کتاب صفوة الصفای ابن بزاز اردبیلی اشاره کرده و می‌نویسد: امروز برای ارباب تاریخ تقریباً امری بدیهی است که صفویان دارای تبار سیادت نبوده‌اند و به روزگاری که ایدئولوژی تشیع را مرکب مناسبی برای مقاصد سیاسی خویش تشخیص داده‌اند، کوشیده‌اند تا نسب خویش را به امامان شیعه پیوند دهند...

مورّخ بزرگ قرن ما، سید احمد کسروی با نبوغ تاریخ‌شناسانه خویش از رهگذر مقابله نسخه بدل‌های کتاب صفوة الصفای ابن بزاز این نکته را کشف کرد و در کتاب دوران‌ساز خویش به نام «شیخ صفی و تبارش» ثابت کرد که چگونه منافع ایدئولوژیک دولت صفوی، کاتبان نسخه‌های صفوة الصفا را به دست بردن در این متن واداشته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۹۸-۹۹).

با پایان یافتن درس محمدرضا شفیعی کدکنی در دانشگاه مشهد، او به عزم ادامه تحصیل و خواندن دروس دکتری قصد پایتخت می‌کند. اما پیش از آمدن به تهران در اثر حاجتی که برایش عارض می‌شود در عرض چندشب کتابی را ترجمه می‌کند که فکر نمی‌کرد چندسال بعد به دست پرویز شهبازی به صورت یک کتاب در تهران به مرحله انتشار برسد. همان‌گونه که فکر نمی‌کرد بعدها آن کتاب از سری آثار کتاب‌های سیمرغ انتشارات امیرکبیر خارج شود و هرگز روی چاپ را نبیند، به این دلیل که در آنجا آمده است: ابومسلم خراسانی توانست به گونه‌ای شکست قادسیه را جبران کند (فیضی، ۱۳۸۸: ۱۸۵).

این فقیه ادیب و شاعر اسلام دوست تا بدان حد به ابومسلم علاقه مند است که کشتارهای او را ملایم توصیف کرده و می نویسد: از خصایص او چنان که نوشته اند و می بینیم یکی این بوده است که بر هیچ کس نمی بخشوده و بسیار سختگیر بوده است... ابومسلم خراسانی در تاریخ اسلام و ایران چهره ای بی مانند است. بنیان گذار حکومتی است و درهم کوبنده حکومتی... ابومسلم نمایشگر خواست های توده رنجیده ایرانی در آن روزگار است و پیروزی او بر امویان، پیروزی نژاد ایرانی بر عرب است و جبران شکست قادسیه. با پیروزی او نخستین گام استقلال ایران برداشته شد و همه نهضت های ضدّ عربی از وجود او مایه گرفت... ابومسلم مردی هوشیار و دلیر بوده است... و آنچه مسلم است این است که ابومسلم از نادرگان روزگار بوده است (عبدالغنی حسن، ۱۳۵۳: ۵-۶).

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در دفتر «مرثیه های سرو کاشمر» مانی را زندیق بزرگ و پیام آور زیبایی و نور معرفی می کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ذیل شعر «کتیبه») و در ادامه این گونه به تعریف و تمجید از او می پردازد:

تورا می ستایم، تورا می ستایم

تورا، ای همه روشنا، می ستایم

تورا آفرین گویم ای ایزد مهربانی!

تورا در همه لحظه ها می ستایم (همان: ذیل شعر «از مزامیر مانی»).

محمدرضا شفیعی کدکنی تلویزیون نگاه نمی کند و به رادیو گوش نمی دهد. چنان که گفته است خوشبختانه روزنامه هم اصلاً نمی خوانم (فیضی، ۱۳۸۸: ۲۵۸). اما کتاب خواندن را از سنین کودکی آغاز کرد و از دوران نوجوانی به مطالعه دیوان شاعران پرداخت (همان: ۹۲-۹۳-۹۷).

او خود را فردی معرفی می‌کند که هیچ‌گاه اهل سیاست و اهل هیچ حزب و دسته‌ای نبوده و نخواهد بود (همان: ۲۰۱). هرچند متجاوز از شصت سال ناظر دقیق و پُر حوصله جریان‌های سیاسی در ایران بوده است و به تجربه دریافته است که روشنفکران ما، غالباً، فاقد تقوای سیاسی‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ذیل «حالات و مقامات م. امید»، ۱۹).

پیش از شما

به سان شما

بی شمارها

با تارِ عنکبوت

نوشتند روی باد:

کاین دولت خجسته‌ی جاوید زنده‌باد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ذیل شعر «در جاودانگی»):

بخش بزرگی از مجموعه اشعار محمدرضا شفیعی کدکنی را می‌توان در دو کتاب «آینه‌ای برای صداها» و «هزاره دوم آهوی کوهی» مشاهده کرد. کتاب اول شامل هفت دفتر به نام‌های زمزمه‌ها، از زبان برگ، شبخوانی، در کوچه باغ‌های نشابور، مثل درخت در شب باران، از بودن و سرودن، و بوی جوی مولیان؛ و کتاب دوم دربردارنده پنج دفتر با عناوین مرثیه‌های سرو کاشمر، خطی ز دلتنگی، غزل برای گل آفتابگردان، در ستایش کبوترها و ستاره دنباله دار است.

و اما یکی از زیباترین و مشهورترین دفترهای محمدرضا شفیعی کدکنی که مورد ستایش افراد متعددی قرار گرفته است، کتاب «در کوچه باغ‌های نشابور» است. دفتری که شامل مجموعه اشعار دکتر شفیعی کدکنی

از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۰ می‌شود.

به کجا چنین شتابان؟

گون از نسیم پرسید

دل من گرفته زینجا،

هوس سفر نداری

ز غبار این بیابان؟

همه آرزویم، اما

چه کنم که بسته پایم...

به کجا چنین شتابان؟

به هر آن کجا که باشد بجز این سرا سرایم (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ذیل شعر «سفر به خیر»).

شفیعی کدکنی علاوه بر آثار متعددی که نگاشته، به تصحیح کتاب‌های مختلفی نیز پرداخته است. او ضمن تصحیح دو کتاب «اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید» و «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر» در مقدمه خود بر کتاب «اسرارالتوحید» اذعان کرده است که بی‌گمان بسیاری مرا به سبب تقریباً بیست سال وقتی که برای تصحیح این اثر صرف نمودم ملامت می‌کنند، اما باید دانست که در کل زبان فارسی یکی دو کتاب مانند تاریخ بیهقی و تذکرةالاولیا را می‌توان سراغ گرفت که بتواند به لحاظ ارزش نثر ادبی با اسرارالتوحید رقابت کند. و بی‌هیچ فروتنی خودخواهانه‌ای باید بگویم که تصحیح من از این کتاب، بهترین

چاپ از اسرارالتوحید است (ابن منور، ۱۳۸۱: ۷/۱-۱۶۳-۲۲۱).

ابوسعید ابوالخیر با آن که جز دو رباعی شعر دیگری نسرو، اما هیچ کدام از بزرگان شعر فارسی به مانند او با شعر نزیسته اند. او قرآن را با شعر تفسیر می کرد، هر پرسش را با شعر پاسخ می داد و دستور داد پیشاپیش جنازه اش بجای آیات قرآن شعر بخوانند و بر گورش شعر بنویسند (همان: ۱/۱۰۶ الی ۱۰۸).

از دیگر کتاب های تصحیح شده توسط دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی می توان به «کتاب التور» که از قدیمی ترین کتب نوشته شده درباره بایزید بسطامی است، اشاره کرد. مجموعه ای از حقایق و افسانه های زندگی بایزید که با عنوان «دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی» ترجمه شده است.

کتابی که شفیعی کدکنی در مقدمه آن متذکر شده است در سراسر تاریخ عرفان ایرانی اگر دوسه چهره نادر و استثنایی ظهور کرده باشند، یکی از آن ها بایزید بسطامی است. و از هم اکنون می توانم درباره خوانندگان این اثر چنین پیش بینی کنم که خودبه خود به دو گروه تقسیم خواهند شد: گروهی که مجموعه این گزاره ها را بی معنی خواهند دانست و حق با آن هاست و گروهی که ژرف ترین اندیشه های الاهیاتی جهان را در آن خواهند یافت و حق با آن ها نیز هست (سهلگی، ۱۳۸۴: ذیل «مقدمه مصحح»، ۲۶ الی ۳۴).

محمدرضا شفیعی کدکنی به تصحیح آثار مختلف عطار نیشابوری نیز پرداخته است و در مقدمه خود بر کتاب «مصیبت نامه» اذعان می کند به عنوان کسی که بیش از چهل سال یکی از مشغله های ذهنی اش عطار و آثار او بوده است، با اطمینان می توانم بگویم که مصیبت نامه پس از منطق الطیر برجسته ترین اثر عطار است. از منظر عرفانی و جایگاه معرفت شناسی این منظومه که بگذریم، جانب اجتماعی آن بی مانند است و به لحاظ ارزش هایی که از بابت ثبت مسائل زندگی دارد نه تنها در میان آثار عطار یگانه است که در کل ادبیات منظوم زبان پارسی بی همتاست. عطار در این اثر، سوکنامه تبار انسان و اضطراب های بیکران و جاودانه آدمی

و مشکلات ازلی و ابدی بشر را سروده است و این‌که در عرصه معرفت‌شناسی الاهیات، همه کائنات سرگشته‌اند (عطار، ۱۳۸۶: ۲۹). عطار در این کتاب خود به‌مانند منطق‌الطیر به فیلسوفان تاخته و از زهد و تصوّف دینی دفاع نموده است (همان: ۱۵۶).

دکتر شفیعی کدکنی در مقدمه خود بر کتاب «مختارنامه» هم که می‌توان آن را شرحی بر زندگی عطار شمرد، اذعان می‌کند که عطار به مدح هیچ سلطانی نپرداخت (عطار، ۱۳۸۶: ۲۸) و بی‌گمان پیرو مذهب سنت بود و آنچه در باب تشیع او نوشته‌اند، همه برگرفته شده از آثاری است که هیچ نسبتی با او ندارند (همان: ۳۰).

با نهایت صداقت باید اعتراف کرد که این گوینده بزرگ، در تمام آثارش و ازجمله در همین کتاب گاه چنان گرفتار کوشش‌های مبتذل فکری و زبانی می‌شود که انسان در شگفت می‌شود که گوینده آن شعرهای والا، آیا همین کسی است که این‌گونه اسیر این معانی سست و برداشت‌های نادرست از حقیقت شعر شده است؟ اگر ما بخواهیم معیارهای حاکم بر ذوق و سلیقه انسان معاصر را بر شعر عطار حاکم کنیم، بی‌گمان قسمت عمده‌ای از شعرهای او برای ما بی‌ارج و سست و ناتن درست است (همان: ۲۰-۲۱).

اما شاید در زبان فارسی هیچ شاعری به اندازه عطار رباعی خوب و مسلّم‌الصدور نداشته باشد. قید مسلّم‌الصدور را از آن جهت به کار بردم که خیامیات را که به نام خیام نیشابوری شهرت یافته، استثنا کنم... ارزش این کتاب علاوه بر ارزش‌های عرفانی و زبانی و ادبی‌یی که دارد، در این است که در راه خیام‌شناسی نیز از اعتبار بسیار برخوردار است، چراکه بسیاری از معروف‌ترین و زیباترین رباعی‌هایی که به نام خیام شهرت یافته، بر اساس نسخه‌های قدیمی این کتاب، همگی از آن عطاراند (همان: ۱۱-۱۵).

محمدرضا شفیعی کدکنی به‌عنوان یکی از پژوهشگران و مصححان آثار عطار معتقد است که در سراسر

متن اصلی «الهی‌نامه» حتی یک بیت که مسئله وحدت وجود، در زبان عطار را تأیید کند، نمی‌توان یافت (عطار، ۱۳۸۸: ذیل «مقدمه الهی‌نامه»، ۳۷). و در کتاب «مختارنامه» از این فراتر رفته و اذعان می‌کند که در مدرسه عرفانی عطار و مولانا جایی برای مقوله وحدت وجود، وجود ندارد و آنچه آن‌ها به نام وحدت می‌خوانند چیزی است تقریباً برابر متضاد شرک و اصلاً با وحدت در اصطلاح اتباع محیی‌الدین رابطه‌ای ندارد (عطار، ۱۳۸۶: ۲۰).

شفیعی کدکنی در کتاب «قلندریه در تاریخ» که پژوهشی درباره آشنایی با قلندریه و مواجه شدن با برخی از زوایای تصوّف است، متذکر می‌شود که در دوره‌ای واژه قلندر به محلی گفته می‌شده است که در آن اهل خرابات و اوباش و زُنود جمع بوده‌اند و به موسیقی گوش می‌سپرده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۴). چنان‌که واژه رند در دو مفهوم متفاوت به کار رفته است. اگر اشعار شاعری مانند عطار را ملاک قرار دهیم، رند معنایی مثبت داشته و با صبغه‌ای از معنویت همراه است و اگر نثر بهاء ولد را معیار قرار دهیم، می‌بینیم که این کلمه در پست‌ترین حوزه مفهومی آن یعنی در ردیف دزد و چاقوکش تلقی شده است (همان: ۴۷-۴۸).

قلندریه از مذهب روحی ملامتیّه سرچشمه گرفته (همان: ۲۸) و صبغه‌ای از تصوّف دارد (همان: ۲۳). جنبش قلندریه یک جنبش چندساحتی است. از مزدک‌گرایی و آیین‌های ایرانی کهن گرفته تا راه و رسم جوانمردی و عیاری، تا عناصری از آیین‌های خرم‌دینان تا اندیشه‌های عرفان اسلامی. تصویری متناقض از مردمی که از یک‌سو با ثروت‌های بزرگ و تعدّد زوجات و نظام برده‌داری و قتل نفس مخالف‌اند و از سوی دیگر و در دورانی دیگر، جز در یوزه و گدایی ازیشان دیده نمی‌شود (همان: ۱۳-۱۷).

قلندریه در ابتدا موی سر و ریش و ابروان خود را می‌تراشیدند و در ادامه و به مرور زمان موی سر و ریش خود را بلند گذاشتند. آلت رجولیت خود را در حلقه‌ای آهنین می‌گرفته‌اند تا از شهوات خود را محفوظ نگه دارند (همان: ۲۲۵). و از ماده مخدری چون حشیش و سبّزک استفاده می‌کردند که در اوایل قرن هفتم هجری

به‌وسیله قلندریه و دراویش حیدری در سراسر جهان اسلام پراکنده شده است. برگ سبز در ضرب‌المثل «برگ سبزی‌ست تحفه درویش» کنایه از حشیش است (همان: ۲۸۲-۳۴۱).

شفیعی کدکنی ضمن مقایسه‌ای پیرامون تکفیرهای صورت گرفته در جهان، متذکر می‌شود که در جامعه غربی وقتی نیچه گفت: خدا مُرد، آنقدرها آشوب و امصیبتا برنخاست که در مشرق اسلامی به هنگام عدول یک نفر مسلمان از یک مذهب فقهی به‌سوی یک مذهب فقهی دیگر. بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا (همان: ۱۷)؟

او در ادامه ضمن آن‌که رساله «قشیری» تألیف عبدالکریم بن هوازن قشیری (۴۶۵-۳۷۶) را یکی از منظم‌ترین کتاب‌ها و مراجع درجه اولی که در قلمرو تصوف نگاشته شده است معرفی می‌کند، می‌نویسد: بر اساس کتاب قشیری هفتاد و هفت نفر از نود و سه تن از بزرگان اهل تصوف یعنی حدود هشتاد درصد آنان از جغرافیای ایران می‌باشند. در میان ایرانیان نیز بیشترین سهم در حدود پنجاه و پنج درصد خراسانیان هستند و از خطه خراسان نیز بیشتر آن، یعنی دوازده تن از حدود سی تن اهل نیشابورند (همان: ۶۹-۷۳).

شفیعی کدکنی با اذعان به این نکته که مجموعاً در اندیشه و رفتار قلندریان میل به عقاید ایرانی کهن بسیار دیده می‌شود (همان: ۶۶)، می‌آورد: بُردن سگ به مسجد و محترم داشتن سگ یک سنت ایرانی است. سگ در ایران قبل از اسلام بسیار عزیز و گرامی بوده است و بعضی مستشرقین عقیده دارند که اصرار فقها در دوره‌های بعد بر نجاست کلب نوعی لج‌بازی نژاد سامی [قوم عرب] است در برابر خوی و خصلت‌های ایرانی و‌گرنه در قرآن و حدیث هم تصریحی به نجاست کلب نشده است و در فقه امام مالک هم سگ نجس نیست (همان: ۶۶).

محمدرضا شفیعی کدکنی در کتاب خواندنی «زبان شعر در نثر صوفیه» که بخش اعظم آن در سال‌های

۱۹۷۵ تا ۱۹۷۸ میلادی در دانشگاه پرینستون نوشته شد و سرانجام در سال ۱۳۹۲ در تهران انتشار یافت (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۳)، می نویسد: هرکس بگوید تصوّف غیر از عرفان است و عرفان غیر از تصوّف، شیّادی است که می خواهد مردم ساده را فریب دهد (همان: ۱۸).

بر روی هم مخالفان تصوّف دو گروه اند: آن ها که تصوّف را بدعتی در شریعت می شمارند و با آن دشمنی می ورزند؛ گروه دیگر آن ها که از دیدگاه اجتماعی و سیاسی با آن مخالفند و برآنند که عامل اصلی عقب ماندگی جوامع اسلامی، عرفان و تصوّف است. برای گروه اول نیازی به آوردن نمونه وجود ندارد. ولی از گروه دوم اگر یک تن را در عصر خودمان بخواهیم انتخاب کنیم بی گمان باید سید احمد کسروی، مورّخ بزرگ و زبان شناس عظیم الشان ایران را مورد توجه قرار دهیم؛ کسی که جانش را بر سر عقایدش نهاد ولی موجی را که در تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران به وجود آورد، هیچ کس نمی تواند نادیده بگیرد (همان: ۱۸-۱۹).

من نیز با کسروی درین نکته موافقم که یکی از علل و شاید هم تنها علت، در عقب ماندگی جوامع اسلامی تصوّف است؛ اما بمانند کسروی نمی خواهم این علت بدبختی را با دشنام و ستیزه جویی از میان بردارم، زیرا برای من بمانند روز روشن است که عرفان و تصوّف با مخالفت هایی از نوع مخالفت کسروی هرگز از میان برداشته نخواهد شد (همان: ۱۹).

اگر عقیده شخصی مرا پیرامون تصوّف می خواهید به کتاب زبان شعر در نثر صوفیه مراجعه کنید (همان: ۱۳). هرکس با تاریخ عرفان و مطالعات عرفانی آشنایی داشته باشد می داند که این نوع نگاه به عرفان اسلامی، احتمالاً، بی سابقه است. از میان هزارخواننده، اگر یک تن به این نکته وقوف داشته باشد، برای من بسنده است (همان: ۱۴). کسانی که این کتاب ما را با دقّت بخوانند یا حرف های مرا در طول سال ها و سال ها در کلاس های درس شنیده باشند می دانند که عرفان چیزی نیست جز نگاه جمال شناسانه و هنری به الاهیات (همان: ۱۹).

همان گونه که ما نقاشی های مبتذل و بد داریم و نقاشی های حیرت آور، همان گونه که نظم های دستمالی شده بندتنبانی داریم و شعرهای آسمانی و جاودانی، به همین گونه عرفان های پست و نازل و زیان بخش داریم و عرفان های متعالی و درخشان و حیرت آور (همان: ۲۲).

بعضی از شیفتگان عرفان و تصوف را دیده ام که می گویند: آقای شفيعی کدکنی! شما نمی دانید که این شیخ و مراد و مرشد ما چه عارف بزرگی است! به خدا قسم تا نام مولانا را می شنود به وجد می آید و شروع می کند به سماع و رقص و شور و حال. آن قدر «هو و حق» می کشد که بیهوش به زمین می افتد و دهانش کف می کند (همان: ۱۶)! من خودم یکی از عاشقان همان چیزی هستم که به آن تصوف و عرفان می گویند. هرکس در طول افزون بر چهل سال درس های مرا در دانشگاه تهران دیده باشد یا کتاب های مرا خوانده باشد، تصدیق می کند که من در این سخن ریا نمی ورزم و به راستی یکی از عاشقان عرفان و تجربه عرفانی ام. با اینهمه هرگز دعوی شناخت عرفان یا برتر از آن، دعوی سلوک در این وادی نداشته ام و ندارم و انشاءالله نخواهم داشت، هرگز (همان: ۱۷)!

با این که کلمه عرفان در معنی شناخت است، در مرکز آن نوعی عدم عرفان و ناشناختگی همیشه هست و خواهد بود (همان: ۷۷). عرفان مفهومی است شناور و نسبی... در افراد مختلف و در ادوار مختلف، سود و زیان های متفاوت دارد. شک نیست که جنبه های انسانی آموزش های عرفانی از نوع بایزید بسطامی و بوسعید میهنی و ابوالحسن خرقانی و مجموعه تصوف خراسان برای انسان معاصر ارزش های بسیار دارد: تعصب ها را کم می کند، انسان دوستی بدون قید و شرط را می ستاید و بر آتش انانیت انسان آبی فرو می ریزد. این ها جنبه های ارزشمند عرفان ایرانی است اما عرفانی که اکنون غالباً در ایران در محافل و در کتب و در نشریات عرضه می شود عرفانی است که تبار ایرانی را تباه خواهد کرد و کوچک ترین جایی برای خرد و اراده و جنبش باقی نخواهد گذاشت (همان: ۹۹-۱۰۰).

محمدرضا شفیعی کدکنی برخلاف دشمنان عرفان از جمله ابن تیمیّه که از او به عنوان یکی از نوادر تاریخ اسلام، اثرگذارترین مردان قرون و نافی مجاز یاد می کند (همان: ۴۱۵)، بر آن تصوّر است که تصوف مدّعی چیزی در بیرون از روح آدمی نیست (همان: ۲۶۸) و لذا از ویژگی های کرامات این است که غالباً یک تن شاهد آن است و دیگران از آن بی خبرند و احتمال این که فرد تخیّلات خود را امری بیرونی و عینی پنداشته باشد بسیار زیاد است، به ویژه در مورد آنچه با قوانین مادّی و طبیعی جهان سازگار نیست (همان: ۳۲۸).
لذا دکتر شفیعی کدکنی با نشان دادن علاقه خود به تصوف خراسان و گویی برتر دانستن آن نسبت به تصوف ابن عربی، شطحیاتی مانند «أنا الحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» را دعوی الوهیت نمی داند، بلکه آن را شکستن هنجار زبان (همان: ۴۲۹-۴۳۰) و نوعی تجاوز به یک تابو می شمرد (همان: ۴۳۷).

در آینه، دوباره، نمایان شد

با ابرِ گیسوانش در باد،

باز آن سرودِ سرخِ أنا الحقِ وردِ زبانِ اوست.

تو در نمازِ عشق چه خواندی؟

که سال هاست بالای دار رفتی و این شحنه های پیر

از مردهات هنوز پرهیز می کنند.

نامِ تو را به رمز،

رندانِ سینه چاک نشابور

در لحظه‌های مستی

مستی و راستی

آهسته زیر لب تکرار می‌کنند.

وقتی تو روی چوبه‌ی دارت خموش و مات بودی،

ما: انبوه کرکسانِ تماشا،

با شحنة‌های مأمور

مأمورهای معذور،

همسان و همسکوت ماندیم.

در کوچه‌های نسابور،

مستان نیم شب به ترنم،

آوازه‌های سرخ‌تورا باز

ترجیع‌وار زمزمه کردند.

نامت هنوز ورد زبان‌هاست (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ذیل شعر «حلاج»).

دکتر شفیع کدکنی در کتاب «رستاخیز کلمات» متذکر شده است که جز در همان سه قرن اول، فلسفه

در ایران عصر اسلامی چیزی مرده و کلیشه‌ای بوده (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۵۲) و جای فلسفه در فرهنگ

ما را علم کلام و بیشتر عرفان عهده‌دار است... و جای دور نرفته‌ایم اگر بگوییم بخش عظیمی از آنچه فلسفه

اسلامی خوانده می‌شود، روایتی دلبخواه از فلسفه کهن یونانی است و در نمونه مشهورش حکمت متعالیه ملاصدرا جای استقلال اندیشه که محور هرگونه تفکر فلسفی است، خالی می‌باشد... و این شبه‌فلسفه بی‌حاصل خودمان کوچک‌ترین اثری بر جریان‌های فرهنگی و هنری و اجتماعی مملکت ما نداشته است (همان: ۲۹ الی ۳۲).

چنان‌که با صراحت تمام در قسمتی از کتاب «غزلیات شمس تبریز» نوشته است: تمام مسلمانان در قرون اخیر به اندازه یک سال از عمر فلسفی ویتگن‌اشتاین اندیشه عرضه نکرده‌اند. تعارف با هیچ‌کسی نداریم (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۷۰/۱).

محمدرضا شفیعی کدکنی که به زعم کریم فیضی، جدا از آثار متعدد چاپ‌شده‌اش سبد کتاب‌های چاپ‌نشده و کارهای به سرانجام نرسیده‌اش نیز از جمله پُرترین و سرشارترین سبدهای عمر اوست (فیضی، ۱۳۸۸: ۱۱۱)، در سال ۱۳۶۲ شمسی در کتاب «شاعر آینه‌ها» به تمجید از علی‌اکبر سعیدی سیرجانی پرداخت و او را شاعر و نویسنده نامدار و دوست بزرگوار خود معرفی نمود (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۱: ۱۳).

هوشنگ ابتهاج را نیز دوست خود و یکی از بزرگ‌ترین شاعران قرن بیستم در ایران خواند و اذعان کرد سایه کسی است که زبان شعری حافظ در زبان و شعرش ادامه یافته است (فیضی، ۱۳۸۸: ۲۰۲). و در «رستاخیز کلمات» نوشت: بنده مخلص همه روشن‌فکران واقعی، از ارانی و تقی‌زاده تا شمس‌الدین ادیب‌سلطانی و نجف دریابندری همیشه بوده‌ام و هستم و خواهم بود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۵).

در طرف مقابل هم بسیاری از جمله محمود اعتمادزاده «به آذین» که همواره از دوستداران و علاقه‌مندان محمدرضا شفیعی کدکنی بود، شفیعی را به‌عنوان شاعری بزرگ و برجسته و حتی بزرگ‌ترین شاعر ایران در این دوره از تاریخ می‌ستود و مقام علمی‌اش را پاس می‌داشت (فیضی، ۱۳۸۸: ۲۰۲-۲۰۳).

دکتر باستانی پاریزی او را استادی می خواند که تحقیقاتش راجع به ابوسعید ابوالخیر و عطار نیشابوری و دیگر زمینه‌هایی که کار کرده در درجه اول است و حقش را باید استادان ادا کنند (فیضی، ۱۳۹۰: ۵۹۳). و دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن نیز معتقد است که شفیعی کدکنی بدون شک شاعر مهمی است و ازجمله معدود کسانی است که ادبیات گذشته را خوب می شناسد، اما گویی بیشتر به عنوان استاد ادبیات و محقق ادبی درجه اول شناخته شده است تا شاعر (فیضی، ۱۳۸۹: ۳۶۷-۳۷۳).

سایه هم در «پیر پریشان اندیش» برخلاف اسلامی ندوشن بر آن باور است که شفیعی کدکنی در اصل شاعر بوده و در کنار شعرش محقق است. چنان که اذعان می کند شفیعی کدکنی به نظر من یک نمونه‌ای از بزرگان تاریخ فرهنگ ماست؛ یک مجموعه‌ای از تضاد؛ هرکی شفیعی رو در یک صراط تصور کنه اشتباه کرده. یه ترکیب عجیب و غریبه؛ از عبودیت مذهبی تا حریت عرفانی. خیلی آدم عجیبیه. جاهایی از این مرد آزادگی‌هایی دیدم که باورکردنی نیست. به خودش هم گفتم که می خواستم دستتو ببوسم.

چندوقت قبل بهش گفتم: رضا! این که تو شاعری، دانشمندی، محقق، همه به جای خود، من خودتو دوست دارم. شفیعی انسان خیلی نازنین و خیلی مغتتمیه؛ مجموعه عوامل استثنایی دست به دست هم داده تا یه آدمی مثل شفیعی ساخته شده. یک دوره طلبگی رو تا حد اجتهاد طی کرده و از این ور آشنایی با ادبیات معاصر و آگاهی از وضع امروز جهان. احتمالاً در آینده دیگه چنین چیزی اتفاق نمی افته. (عظیمی و طیه، ۱۳۹۱: ۱/۳۹۳-۴۲۰).

و درنهایت، ایرج افشار نیز در کتاب «نامه‌های خاموشان» محمدرضا شفیعی کدکنی را با الفاظی چون استاد، رفیق شفیق و عزیزم یاد می کند. و مهدی آذر یزدی هم در نامه‌ای به تاریخ ۱۳۸۱/۲/۱ به افشار می نویسد: جای شکر است که برای همسفر بسپاردان و درست فهم شما، شفیعی کدکنی تا کنون مسأله نساخته‌اند

مگر این که بعداً بسازند که خدا نکند. چون که این مرد مردستان امروز یکی از اسطوقس های بی نظیر در میان بزرگان حی و حاضر این روزگار است و در هر زمینه ای هر چه از آثار ایشان می خوانیم مثقالی هفصتار با دیگران تفاوت دارد... و خداوند شما و ایشان را از همه بلیات ارضی و سماوی و آخوندی مصون و محفوظ نگه دارد (افشین وفایی و شاهین دژی، ۱۳۹۰: ۲۳ الی ۲۹-۱۰۱).

البته در کنار این همه ستایش از محمدرضا شفیعی کدکنی، برخی نیز مانند محمود کیانوش به انتقاد از ایشان پرداخته است و متذکر شده آنچه در کتاب «با چراغ و آینه» اثر شفیعی کدکنی آمده نه تحولات فکری نویسنده که مطالبی مملو از سهل انگاری، اشتباه، ناسنجیدگی، کم تجربگی، نقص، تناقض و ناروا تر از این ها می باشد (کیانوش، بی تا: ذیل «بردار اینها را بنویس آقا»، ۵۷۲). و در نامه ای که در تاریخ نهم مارس ۲۰۱۳ به دکتر احمد کریمی حکاک نوشته است، کتاب «با چراغ و آینه» را اثری نامحققانه خوانده و معتقد است که عقل سلیم در این کتاب بر مذبح مهملات قربانی شده است (همان: ۶۲۴)!

محمود کیانوش همچنین در نقد مطلب شش و نیم صفحه ای «معجزه پروین» از کتاب «با چراغ و آینه» به تألیف کتابی سیصد و اندی صفحه ای به نام «پروین اعتصامی دختر ناصر خسرو و عالمتاج قائم مقامی مادر بزرگ فروغ فرخ زاد» دست زد و در قسمتی از آن نوشت: متأسفانه مؤلف کتاب با چراغ و آینه در بند دوم مقاله معجزه پروین، کار معجزه گری پروین و ستایش خود از او را از حد مداح های حرفه ای امروز بسیار بیرون تر می برد و به جایی می کشاند که در حیطه شناخت ادبیات و نقد ادبی در زبان فارسی به هذیان نزدیک تر است تا به بیان برداشتی ناسنجیده از شعر پروین اعتصامی.

دکتر کیانوش در ادامه ضمن اشاره به کلام شفیعی کدکنی مبنی بر تصاعد شعر پروین اعتصامی در عصر حاضر، متعرض او شده و اذعان می کند که بنابر گفته پرتاب در هوایی شفیعی شخصیت هنری و شعر پروین تا این لحظه که نود و یک سال از شاعری او می گذرد ضرب در ۳۶۵ روز می شود ۳۳۴۱۵ روز. اگر نه ۳۳۴۱۵

بار، بلکه فقط ۱۰ بار شخصیت هنری و شعر پروین را به دست تصاعد هندسی بسپاریم می‌شود ۲، ۴، ۸، ۱۶، ۳۲، ۶۴، ۱۲۸، ۲۵۶، ۵۱۲، ۱۰۲۴، یعنی در طول ۱۰ روز اول از ۳۳۴۱۵ روز، شخصیت هنری و شعر پروین ۱۰۲۴ برابر شده است!

آیا این احتساب مبتنی بر تصاعد هندسی در درجات مدّاحی شهر هرتی، مَثّه به خشخاش گذاشتن است یا تعبیری دودوتا چهارتایی از اظهار نظر پرتاب در هوایی شاعر و استاد ادبیات و منتقدی که در چند دهه اخیر، در پرتو هرج و مرج فرهنگی و فقدان بینش علمی در نقد ادبی، بسیاری از هم‌نسلان همراه و هم‌نفس او و بی‌شمار جوان‌هایی که معصومانه دانش و هنر و ادبیات را از منظر سیاست لعبی می‌بینند، او را نادره دوران، نابغه زمان، اقیانوس، حضرت علامه و مانند این‌ها می‌خوانند (کیانوش، بی تا: ۳۸ الی ۴۱)؟

محمدرضا شفیعی کدکنی در ماه‌های اول حضورش در غرب با کتابی به نام «معنای معنی» اثر ریچاردز آشنا می‌شود که نگاه وی را به مسائل از اساس و بنیاد تغییر می‌دهد و او با اطمینان می‌گوید که هیچ کتابی در طول زندگی‌اش به اندازه این کتاب در افکار و اندیشه‌هایش تأثیرگذار نبوده است (فیضی، ۱۳۸۸: ۲۲۷-۲۲۸). چنان‌که با حضور در دانشگاه تهران، شیفته بدیع الزمان فروزانفر می‌شود و ضمن اشاره به اساتید برجسته بسیاری که در حوزه و دانشگاه دیده است، در گفتاری فروزانفر را اصلی‌ترین معلم خود می‌خواند و اذعان می‌کند که تنها و تنها فروزانفر (و شاید پس از او چندتن از شاگردانش) محقق بی‌همتا و معلمی بی‌مانند بود (همان: ۱۹۵).

شفیعی کدکنی ده روز بعد از جلسه دفاع تز خود، به پیشنهاد دکتر خانلری و گروهی دیگر از اساتید برجسته دانشگاه تهران و همچنین تأیید فروزانفر که پای نامه او را امضاء کرد و نوشت: «احترامی است به فضیلت» به‌عنوان استاد رسمی دانشگاه تهران انتخاب شد. و به احتمال زیاد در تاریخ دانشگاه تهران، شفیع کدکنی تنها استادی است که در سن ۳۰ سالگی به دعوت دانشگاه به این مقام رسیده است (همان: ۲۱۶-۲۱۷).

سال‌هاست که دکتر شفیعی کدکنی سه‌شنبه‌های هر هفته تمام روز خویش را بدون مراجعه به هیچ کتاب و جزوه‌ای به تدریس اختصاص می‌دهد و با آن‌که دانشگاه تهران هرگز نتوانست او را به‌حضور و غیاب دانشجویان وادار کند، در هر جلسه از سراسر ایران چندبرابر دانشجویان رشته ادبیات، مشتاقان شعر و ادب در جلسات درس او حاضر می‌شوند (همان: ۲۳۶-۲۳۷).

منابع:

- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۳، آینه‌ای برای صداها، تهران، سخن.
- _ فیضی، کریم، ۱۳۸۸، شفیعی کدکنی و هزاران سال انسان، تهران، اطلاعات.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۱، رستاخیز کلمات، تهران، سخن.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۱، حالات و مقامات م. امید: مهدی اخوان ثالث، تهران، سخن.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۲، با چراغ و آینه، تهران، سخن.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۰، تازیانه‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنائی، تهران، آگاه.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۷۲، مفلس کیمیا فروش: نقد و تحلیل شعر انوری، تهران، سخن.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۷۱، شاعر آینه‌ها: بررسی سبک هندی و شعر بیدل، تهران، آگاه.
- _ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۴، در هرگز و همیشه انسان: از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری، تهران، سخن.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۳، «نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها»، بهارستان، دفتر ۹ و ۱۰.
- عبدالغنی حسن، محمد، ۱۳۵۳، ابومسلم خراسانی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، کتاب‌های سیم‌رخ.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۷۶، هزارهٔ دَومِ آهوی کوهی، تهران، سخن.
- ابن‌منور، محمد، ۱۳۸۱، اسرارالتوحید فی مقامات‌الشیخ ابی‌سعید، به تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- سهلگی، محمد بن علی، ۱۳۸۴، دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- عطار، فریدالدین محمد، ۱۳۸۶، مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- عطار، فریدالدین محمد، ۱۳۸۶، مختارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- عطار، فریدالدین محمد، ۱۳۸۸، الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۷، قلندریه در تاریخ، تهران، سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۲، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۸، غزلیات شمس تبریز، تهران، سخن.
- فیضی، کریم، ۱۳۹۰، باستانی پاریزی و هزاران سال انسان، تهران، اطلاعات.
- فیضی، کریم، ۱۳۸۹، زندگی عشق و دیگر هیچ: گفت‌و شنود با دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، تهران، اطلاعات.

— عظیمی، میلاد و طیّه، عاطفه، ۱۳۹۱، پیر پرریان اندیش: در صحبت سایه، تهران، سخن.

— افشین وفایی، محمد و شاهین دژی، شهریار، ۱۳۹۰، نامه‌های خاموشان: نامه‌های ناموران فرهنگی و ادبی به ایرج افشار، تهران، سخن.

— کیانوش، محمود، بی‌تا، بردار اینها را بنویس آقا! بگذار ما اینها را چاپ کنیم آقا، بی‌جا، بی‌نا.

— کیانوش، محمود، بی‌تا، پروین اعتصامی دختر ناصر خسرو و عالمتاج قائم مقامی مادر بزرگ فروغ فرخزاد، بی‌جا، بی‌نا.

شوپنہاور فیلسوف واقع بین

ممکن است روزی نظرم در این باره تغییر کند، اما به هر حال اکنون یقین دارم که شوپنهاور نابغه‌ترین انسان‌هاست. وقتی آثارش را می‌خوانم نمی‌فهمم که چرا تا به حال ناشناس مانده است. شاید توضیح این امر همان باشد که او خود بارها تکرار کرده است، به این معنا که اکثریت آدمیزادگان را ابلهان تشکیل می‌دهند. (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ذیل «نامه‌ی لئو تولستوی به آفاناسی فل»، ۷-۸)

یکی از کتاب‌های خوش‌خوان و قابل فهم آرتور شوپنهاور، کتاب «در باب حکمت زندگی» است. کتابی که در حقیقت قسمتی از «متعلقات و ملحقات» است (همان: ۸). چنان‌که متعلقات و ملحقات را هم می‌توان خلاصه‌ی معروف‌ترین اثر شوپنهاور، یعنی کتاب «جهان همچون اراده و تصوّر» در نظر گرفت.

شوپنهاور در «در باب حکمت زندگی» ضمن پرداختن به آموزه‌های زندگی، امکان سعادت انسان را به صراحت نفی کرده (همان: ۹) و اعتقادات بدبینانه‌ی خود را به هیچ وجه پنهان نمی‌کند (همان: ۱۱)؛ چراکه به زعم او جهان محنت‌کده‌ای است که در آن همه‌ی انسان‌های برجسته و بلندمرتبه افسرده‌اند (همان: ۳۶). لذا او سعی می‌کند تا با تکیه بر اندیشه‌های بودایی خویش از سختی‌های بسیار زندگی بکاهد و انسان‌ها را به دفع شر دعوت کند.

این فیلسوف معروف آلمانی بر آن اعتقاد است که هرکس به همان اندازه که معاشرتی است، از نظر فکری فقیر و به‌طور کلی عامی است. زیرا آدمی در این جهان انتخاب چندانی ندارد، جز این‌که میان تنهایی و فرومایگی، یکی را برگزیند (همان: ۴۲). تنهایی سرنوشت هر انسان برجسته است (همان: ۱۷۹).

از دیگر مطالب متعدد شوپنهاور در این کتاب می‌توان به نقد و نفی «فروتنی» و «غرور ملی» اشاره کرد: شکی نیست که فروتنی به‌عنوان فضیلت اختراع مفیدی برای اشخاص بی‌سر و پاست، زیرا در نتیجه‌ی فروتنی هرکس ناچار می‌شود درباره‌ی خود طوری سخن بگوید که گویی در شمار آنان است. فروتنی واقعاً یکسان

کردن آدمیان است، زیرا به این نتیجه منجر می‌شود که گویی جز افراد بی‌سروپا کسی در جهان نیست (همان: ۸۳).

مبتذل‌ترین نوع غرور، غرور ملّی است، زیرا کسی که به ملّیت خود افتخار می‌کند در خود کیفیتِ بارزشی برای افتخار ندارد، وگرنه به چیزی متوسّل نمی‌شد که با هزاران هزار نفر در آن مشترک است... هر نادان فرومایه که هیچ افتخاری در جهان ندارد، به مثابه آخرین دستاویز به ملّتی متوسّل می‌شود که خود جزیی از آن است. چنین کسی آماده و خوشحال است که از هر خطا و حماقتی که ملّتش دارد، با چنگ و دندان دفاع کند (همان: ۸۳).

از دیگر آثار شوپنهاور می‌توان به «هنر همیشه برحق بودن» اشاره کرد. کتابی که معرّف سی و هشت راه مجادله، توصیه‌های عملی در جهت غلبه بر حریف و چگونگی چشم‌پوشی بر حقیقت است. اثری کنایه‌آمیز و طنزآلود که خواننده در آن با برخی آفات بحث و استدلال آشنا می‌شود. هرچند ظاهر جدلی مطالب آمده در کتاب سبب شده است تا برخی این نوشتار آرتور شوپنهاور را بی‌هیچ عذر و بهانه‌ای ماکیاولی تصوّر کنند. از مهم‌ترین موارد فنّ جدل در این کتاب مختصر، عجیب و البته جذاب می‌توان به این امور اشاره کرد: استفاده از مقدمات کاذب، مطرح کردن پرسش‌های انحرافی، استفاده از مشترک‌های لفظی، اقرار گرفتن توسط پرسش‌های متعدّد، محدود کردن دایره قضیه خود و گسترش دادن موضوع حریف، غیرقابل پیش‌بینی بودن، مدّعی پیروز شدن، منحرف کردن بحث، سوءاستفاده کردن از دلیل نادرست حریف، تمسخر حریف با تعریف از او، عصبانی کردن حریف، متقاعد کردن حصار بر شکست حریف، توهین و شلوغ کردن و اجازه صحبت ندادن به خصم.

فقط با کسانی بحث کنید که می‌دانید آن‌قدر عقل و عزّت نفس دارند که حرف‌های بی‌معنی نمی‌زنند؛

کسانی که به دلیل توسل می‌جویند، حقیقت را گرامی می‌دارند و آن قدر منصف هستند که اگر حق با طرف مقابلشان باشد، اشتباه بودن خود را قبول می‌کنند. پس نتیجه می‌گیریم که به ندرت در هر صد نفر یک نفر ارزش آن را دارد که با او بحث کنی. بگذار دیگران هرچه دوست دارند بگویند، زیرا هرکسی آزاد است که احمق باشد (شوپنهاور، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

اروین دیوید یالوم، روانپزشک و نویسنده مشهور آمریکایی در رمان «درمان شوپنهاور» به مانند رمان «وقتی نیچه گریست» با زبانی ساده و سحرانگیز به معرفی اندیشه‌های پیچیده فلسفی و روان‌درمانی می‌پردازد. او در این کتاب، فیلسوف معاصری به نام فیلیپ که فردی منزوی و به نوعی رنوش شوپنهاور است را به تصویر می‌کشد که آرزو دارد با به کارگیری اندیشه‌های شوپنهاور به یک مشاور فلسفی بدل شود.

آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) خشن، عبوس، خوددار، انعطاف‌ناپذیر، متکبر و بدبین آلمانی [لهستانی] هیچ دوست صمیمی نداشت و همه عمر تنها زیست (یالوم، ۱۳۹۳: ۷۶-۳۹۱-۵۴۸). او هفده ساله بود که پدر بازرگانش را به سبب خودکشی از دست داد (همان: ۹۹-۱۰۰) و از او میراثی کافی برایش به یادگار ماند (همان: ۲۰۰-۲۰۱). مادر هنرمند او رمان‌نویسی توانا و مشهور بود (همانا: ۱۷۸-۱۷۹). هرچند اختلافات جدی بین آن دو سبب شد تا در بیست و پنج سال آخر عمر مادرش هرگز دیداری با یکدیگر نداشته باشند (همان: ۲۰۳).

شوپنهاور از اهمیت بنیادین سکس در زندگی و نقش حیاتی آن در رفتار انسانی سخن گفته و بارها تأکید می‌کند که نیروی جنسی مقاومت‌ناپذیر است. لذا در نیمه نخست زندگی‌اش از لحاظ جنسی بسیار فعال بود و از پاکدامنی و پرهیزکاری فاصله داشت. او هرگز ازدواج نکرد و همه فیلسوفان برجسته جهان مانند افلاطون، اسپینوزا، لایب نیتس، دکارت و کانت را مجرد می‌دانست (همان: ۲۹۳ الی ۲۹۷).

این فیلسوف آلمانی عشق را مساوی با شهوت دانسته و می‌نویسد: هر مرتبه عشق هرچند که متعالی به نظر برسد، یکسره از غریزه جنسی برمی‌خیزد؛ درواقع عشق مطلقاً همان غریزه جنسی است منتها در شکلی سرکش‌تر، ویژه و شاید اگر دقیقش را بخواهیم آشکارتر (شوپنهاور، ۱۳۸۶: ذیل «رساله متافیزیک عشق»، ۲۰). شوپنهاور سخنان تندی درباره زنان و پزشکان دارد. او درجایی گفته است که پزشکان دو دست خط دارند: به زحمت خوانا برای نوشتن نسخه‌ها، و خوانا برای نوشتن صورت حساب‌ها (یالوم، ۱۳۹۳: ۳۹۷). چنان‌که اغلب زنان و سنت زناشویی را خوار می‌شمرد (همان: ۲۹۴).

من معتقدم زنان هرگز به‌طور کامل رشد نمی‌کنند و باید همواره تحت مراقبت یک‌مرد باشند... به‌علاوه، من معتقدم که شهادت زن باید نصف شهادت مرد ارزش داشته باشد. چون من باور دارم که در کل جنس مؤنث در روز سه‌برابر جنس مذکر دروغ می‌گوید... البته مسلمانان از این هم فراتر می‌روند (شوپنهاور، ۱۳۹۴: ۴۴۹-۴۵۰).

کتاب «جهان و تأملات فیلسوف» برگزیده پانزده مقاله از آثار آرتور شوپنهاور است که خواننده را اجمالاً با دیدگاه‌های فلسفی او در کتاب پُرآوازه‌اش «جهان همچون اراده و تصوّر» آشنا می‌سازد و از مسائلی مانند عشق، زنان، عبث بودن وجود، خودکشی، راه رستگاری، نویسندگی و مطالعه سخن می‌گوید.

شوپنهاور در این کتاب خواندنی ذیل مقاله‌ای با عنوان «در باب زنان» زنان را کوتاه‌نظر، کودک صفت، سبک‌سر، ناقص‌العقل، دروغگو و حيله‌گر معرفی می‌کند (شوپنهاور، ۱۳۸۶: ۵۹-۶۳) و می‌آورد: زنان هیچ‌گونه استعداد حقیقی برای شعر و موسیقی و هنرهای زیبا ندارند و اگر هم ادعایی در این مورد بکنند، افسون و ریشخند و خودشیرینی‌ای بیش نیست. باهوش‌ترین ایشان حتی نتوانسته یک شاهکار و یک کار منحصر‌به‌فرد در هنرهای زیبا خلق کند (همان: ۶۵).

نظر باستانیان و امروز شرقیان دربارهٔ موقعیت و مقام زن بسیار صائب‌تر از ماست؛ ما با آن عقاید و تصوّرات کپک‌زدهٔ فرانسوی‌مآبانه‌مان در باب تکریم و تقدیس زن. این نظرات چنان زنان را پررو و متکبر ساخته که گهگاه انسان را به یاد میمون‌های مقدّس بنارس می‌اندازند که با آگاهی از حرمت و موضع مقدّسشان، گمان می‌کنند که مجازند تا هر شکلک و اطواری که دلشان خواست بسازند. در غرب، زن و خصوصاً بانو، مقامی بس نادرست یافته است؛ زیرا زنی که باستانیان به حق جنس دوش می‌نامیدند، به هیچ‌رو نه شایستهٔ عزّت و احترام و ستایش ما است، و نه لایق سروری بر مرد و داشتن حقوق مساوی با وی (همان: ۶۸).

بحث دربارهٔ تعدّد زوجات بی‌فایده است؛ باید همه‌جا عملاً پذیرفته شود، و یگانه راه حلّ مشکلات است. آخر کجای دنیا به یک زن بسنده کرده‌اند؟ بنابراین از آنجا که هر مرد به چند زن احتیاج دارد، چیزی منصفانه‌تر از این نمی‌شود که وی مجاز باشد تا تأمین و ضبط و ربط چند زن را بر خود فرض سازد. این امر زن را به جایگاه طبیعی خودش به‌عنوان موجودی منقاد و فرمان‌بردار تقلیل مقام می‌دهد و بانو، این عفریتهٔ تمدّن اروپایی و بلاهت توتونی (اقوام کهن آلمانی و نژاد غالب ژرمن) از روزگار محو می‌گردد (همان: ۷۲).

استعداد زبان‌شناختی آرتور شوپنهاور شگفت‌انگیز بود؛ آرتور پانزده‌ساله، بر زبان‌های آلمانی، فرانسوی و انگلیسی به‌خوبی مسلّط بود و ایتالیایی و اسپانیایی را هم در حدّ کاربردی می‌دانست. در نهایت هم بر تعداد زیادی از زبان‌های باستانی و مدرن تسلّط یافت (یالوم، ۱۳۹۳: ۱۴۷-۱۴۸). او خود را نخبه‌ای می‌پنداشت (همان: ۳۲۵) که در بین بیچارگانی مفلوک و حقیر زندگی می‌کند (همان: ۳۲۸). اشتهای فوق‌العاده‌ای داشت و اغلب غذای دو نفر را می‌خورد (همان: ۳۹۵). هر چند پس از ناهار، به یک پیاده‌روی طولانی می‌رفت (همان: ۳۹۷).

این اندیشمندِ هنردوست، گویی توجّه ویژه‌ای به موسیقی داشت و موسیقی را نیرومندترین همهٔ هنرها می‌شمرد (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ذیل «جهان همچون اراده و تصوّر»، ۲/ ۹۰۳). چنان‌که از دوستان او بودا

محسوب می‌شد (همان: ۵۲۴/۲) و نخستین فیلسوف بزرگی بود که افکارش را بر بنیادی ملحدانه بنا کرد. او آشکارا و پرشور ماوراءالطبیعه را انکار کرد [منظور متافیزیک مذهبی است و آلا شوپنهاور به متافیزیک فلسفی و به تبیین متافیزیکی باور داشت و متافیزیک را نوعی کشف و شناخت عقلانی و علم تجربه می‌دانست (همان: ۲/ ۶۵۰ الی ۶۷۱)]. و موجودات غیرمادی را دروغین شمرد (یالوم، ۱۳۹۳: ۳۶۱).

شوپنهاور اراده را بر عقل مقدم دانست و آن را اساس هستی به‌شمار آورد. او با ابراز این نظریه بر نقش اراده در هستی و زندگی سروری بخشید، راه را برای نامعقول بودن امور هموار ساخت و به این امر اعتراف کرد که اراده کور است و تردیدی نیست که کور جز در تاریکی و ظلمات قدم نمی‌گذارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸: ۱/ ۹۰-۱۰۰).

آرتور شوپنهاور ترجمه فارسی داراشکوه از کتاب هندی «اوپانیشادها» را بسیار ارزشمند خواند و پس از تمجید فراوان از این اثر نوشت: هر سطر کتاب اوپانیشادها پُر است از معانی استوار و دقیق و موزون... این سودمندترین و رفیع‌ترین مطالعه‌ای است که در جهان ممکن است و برای من شخصاً تسلی بخش زندگیم بوده و تسلی بخش مرگم نیز خواهد بود (شوپنهاور، ۱۳۹۴: ۳۸۳-۳۸۴-۴۵۸-۴۵۹).

نیچه بسیار از شوپنهاور آموخت و ابتدا با تحسین از او یاد کرد (یالوم، ۱۳۹۳: ۵۴۶) و او را نابغه‌ای پویا و غم‌زده خواند (همان: ۹۱)، ولی بعدها با شور فراوان به او تاخت. نیچه و شوپنهاور شباهت‌های فراوانی داشتند با این حال به دو نگرش کاملاً متضاد نسبت به زندگی رسیدند: نیچه زندگی را با آغوش باز پذیرفت و آن را جشن گرفت؛ شوپنهاور عبوس، بدبین شد و به نفی زندگی پرداخت (همان: ۵۴۶-۵۴۷).

آرتور شوپنهاور بر فروید نیز تأثیر بسزایی گذاشت (همان: ۱۱۷-۴۴۱) و یونگ هم به تمجید از او و فلسفه واقع‌بینی‌اش پرداخت (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۲۷). با این حال، شوپنهاور در مقابل هگل هیچ شهرتی نداشت

و در زمان حیاتش هیچ استقبالی از آثارش نشد (یالوم، ۱۳۹۳: ۴۹۴).

شوینهاور، هگل را انسانی مبتذل، تهی، منزجرکننده، نفرت‌آور و شیادی جاهل معرفی نمود که با وقاحتی بی‌همتا منظومه‌ای از چرندیات احمقانه را تدوین کرده است (همان: ۴۲۹). و در «متعلقات و ملحقات» نیز ضمن بی‌نظیر خواندن نیروی بیان و قوه تخیل دانته، شهرت زیادی کتاب کمدی الهی را نتیجه مبالغه دانسته و عامل این امر را مهمل بودن و نامعقول بودن فکر بنیادین این کتاب شمرد (شوینهاور، ۱۳۹۴: ۵۱۳).

شوینهاور زندگی را رنج و شر (یالوم، ۱۳۹۳: ۵۲۰) و مرگ را نعمت می‌شمرد (همان: ۵۲۱). او همواره نگاهی منفی‌بافانه به شادی داشت و شادی را نبود رنج می‌دید. لذا بر آن اعتقاد بود که ما محکوم به زندگی هستیم پس باید بکوشیم با کمترین میزان درد زندگی کنیم (همان: ۴۹۶). هرکس باید برای رهایی از مشکلات، از زندگی کناره گرفته و از آن بگریزد. از این‌رو بعضی از راه‌هنر این کار را می‌کنند، بعضی از راه ریاضت مذهبی و من از راه پرهیز از آرزوها (همان: ۴۴۴).

معلمان دین در ممنوعیت خودکشی مجبورند ضعف استدلالشان را با قوت کلماتی چون فحش و ناسزا جبران کنند. چنین است که مثلاً گفته می‌شود خودکشی بزدلانانه‌ترین کار است، فقط دیوانه‌ها خودکشی می‌کنند و از این قبیل حرف‌های خنک؛ یا این حرف بی‌معنی که خودکشی ناحق است. حال آن‌که بدیهی است هیچ چیزی در این دنیا نیست که انسان به اندازه زندگی خودش بر آن حقّ چنین بی‌چون و چرا داشته باشد (شوینهاور، ۱۳۸۴: ۱۰۸).

البته شوینهاور ضمن اخلاقی خواندن خودکشی معتقد است که خودکشی بهترین و والاترین عمل ممکن نمی‌باشد و با عباراتی از جنس گفته‌های شکسپیر در هملت می‌نویسد: اگر پایان زندگی امری مطلقاً سلبی بود، شاید هیچ آدم زنده‌ای یافت نمی‌شد که درجا و بلافاصله به زندگی‌اش پایان ندهد (همان: ۱۰۹-۱۱۰).

فلسفه من ناراحت‌کننده است زیرا حقیقت را می‌گویم و حقیقت تلخ است... اساتید دانشگاهی شما سرگرم وعظ و خطابه در مدح فلسفه خوش‌بینی‌اند... و مردم بیشتر ترجیح می‌دهند اطمینان حاصل کنند که هرچه خدا آفریده خوب است. بسیار خوب، بروید به سراغ کشیشان و فیلسوفان را راحت بگذارید... این کاری است که آن دسته اوباش، آن فیلسوفان دغل و روباه‌صفت برایتان می‌کنند (شوپنهاور، ۱۳۸۶: ۹۱).

از این‌رو مویاسان در داستان کوتاه «کنار مرده» می‌آورد: باید بپذیریم که اندیشه جاودانی شوپنهاور، بزرگ‌ترین تخریب‌گر رؤیاها که دنیا به خود دیده، مهر تحقیر و یأس را تا ابد بر بشریت زده است. توهم این کامجوی توهم‌باخته باورها و امیدها و شعر و آرزو را زیرورو کرده، آرمان را نابود کرده، اعتماد جان‌ها را ویران کرده، عشق را کشته، پرستش جوهره زن را سرنگون کرده، امید دل‌ها را درهم شکسته، غول‌آساترین کاری را که در شکاکیت شدنی بوده به انجام رسانده. تمسخرش را در همه‌چیز دوانده و همه‌چیز را از درون خالی کرده. همین امروز هم کسانی که از او منتفردند به نظر می‌آید در ذهن‌شان، برغم خودشان، بخش‌هایی از اندیشه او را حفظ کرده باشند (مویاسان، ۱۳۹۱: ۱۱۴-۱۱۵).

البته ناگفته نماند که شوپنهاور می‌دانست چیرگی بر اشتیاق شهرت آسان نیست و عطش شهرت، آخرین چیزیست که خردمندان کنار می‌گذارند. چنان‌که خود او نیز هرگز نتوانست عطش شهرت را فراموش کند (یالوم، ۱۳۹۳: ۴۹۵). با این حال برخی معتقدند که فلسفه شوپنهاور مبتنی بر بدبینی نبوده و تصویر درست و واقع‌بینانه‌ای از جهان است که هیچ‌کس پیش از او جرئت نکرده است چهره حقیقت را چنین بی‌پرده ببیند (همان: ۲۶۷).

منابع:

— شوپنهاور، آرتور، ۱۳۸۸، در باب حکمت زندگی، ترجمه محمد مبشری، تهران، نیلوفر.

- شوپنهاور، آرتور، ۱۳۹۱، هنر همیشه برحق بودن، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- یالوم، اروین، ۱۳۹۳، درمان شوپنهاور، ترجمه سپیده حبیب، تهران، قطره.
- شوپنهاور، آرتور، ۱۳۸۶، جهان و تأملات فیلسوف، گزیده و ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران، مرکز.
- شوپنهاور، آرتور، ۱۳۹۴، متعلقات و ملحقات، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران، مرکز.
- شوپنهاور، آرتور، ۱۳۸۸، جهان همچون اراده و تصوّر، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران، مرکز.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۸، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۹۰، زندگی‌نامه من: خاطرات، خواب‌ها و تفکرات، ترجمه بهروز ذکاء، تهران، کتاب پارسه.
- شوپنهاور، آرتور، ۱۳۸۴، «درباره خودکشی»، ترجمه خشایار دیهیمی، ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷.
- موپاسان، گی دو، ۱۳۹۱، اولین برف و داستان‌های دیگر، ترجمه مهدی سحابی، تهران، مرکز.

نیچه و بندِ کفش او

فلسفه تا آنجا که من اکنون دریافته‌ام، زیستن داوطلبانه در یخ و کوهستان‌های بلند است، یعنی کندوکاو برای تمامی امور بیگانه و شک‌برانگیز هستی و هر آنچه که تاکنون اخلاق آن را تارانده است (نیچه، ۱۳۸۶: ذیل «این است انسان»، ۱۱).

در ابتدای کتاب «ارادة قدرت» با هیچ‌انگاری مختوم به نیست‌انگاری مواجه می‌شویم: هیچ‌انگاری به آن معناست که هدفی در کار نیست؛ چراکه پاسخی نمی‌یابیم (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۶). هیچ‌انگاری سازش‌ناپذیر عبارت از این اعتقاد است که ما به هیچ‌روی، حق نداریم از برای اشیاء یک ماورا قائل گردیم، که خدایی یا اخلاق مجسم باشد (همان: ۲۶).

هیچ‌انگاری آرمانی است متعلق به بالاترین درجه قدرت‌مندی روح و سرشارترین زندگی، گاهی ویرانگر و گاهی ریشخندآمیز (همان: ۳۴). افراطی‌ترین صورت هیچ‌انگاری می‌تواند این دیدگاه باشد که هیچ دنیای واقعی در کار نیست... تا این حد، هیچ‌انگاری به عنوان انکار هستی ممکن است یک شیوه خدایی اندیشیدن باشد (همان: ۳۴). هیچ‌انگاری، صورت اروپایی بودائیگری است که علمی‌ترین همه فرضیات ممکن است (همان: ۶۴). پس درمی‌یابیم که در اینجا تلاش می‌شود که همه خداانگاری [وحدت وجود] به دست آید (همان: ۶۵).

با آن‌که آرتور کستلر، نویسنده مشهور مجارستانی در رمان «خوابگردها» اذعان می‌کند مذهب وحدت وجود را انکار خدا در لباس ادب نام داده‌اند (کوستلر، ۱۳۵۱: ۲۲)، برخی از عارفان شیعه گویی با استناد به همین وحدت وجود، خود را نیچه جهان اسلام تصور کرده و بعضی مانند اقبال لاهوری به تمجید از او پرداخته‌اند (لاهوری، ۱۳۶۱: ۲۶۳-۲۶۴).

آن‌که بر طرح حرم بتخانه ساخت
قلب او مؤمن دماغش کافر است

کتاب «چنین گفت زرتشت: کتابی برای همه کس و هیچ کس» کتابی است که اگرچه از زبان پیامبر ایرانی، زرتشتِ نمادین سخن می‌گوید، اما مایهٔ اندیشگی و تکیه‌گاه آن دست‌آورد تمام میراث اندیشه و ایمان مدرن اروپایی است. کتابی که تمام میراث فلسفه و کلام و علم اروپایی در آن به زبان رمز و تمثیل و ایماژ شاعرانه به سخن درمی‌آید و درعین حال با تمامی این میراث سرِ ستیز دارد و در پی آینده دیگری برای انسان است و می‌خواهد جهان و انسان دیگری بنا کند (نیچه، ۱۳۸۷: ذیل «دییاجه مترجم»، ۶-۸).

این کتاب، یک کتاب فلسفی یا ادبی به معنای عرفی آن نیست بلکه کتابی است از جانِ یک شعله‌ور که با ژرف‌ترین مسائل انسان و جهان و روان و تاریخ سر و کار دارد. و این کتاب، کتابی نیست که بشود مانند یک دفتر شعر خواند و با آن حال کرد. حال را با این کتاب کسی می‌تواند کرد که به معنای تو در توی قالِ آن راه برد (همان: ۷).

نیچه در کتاب «این است انسان» دربارهٔ چنین گفت زرتشت می‌نویسد: گوته و شکسپیر نیز نمی‌توانستند لحظه‌ای در این هیجان و بلندا تنفس کنند و دانه در برابر زرتشت، تنها مؤمنی بیش نیست که نمی‌تواند حقیقت و روح حاکم بر جهان، یعنی تقدیر، را بیافریند. شاعرانِ وداها [قدیمی‌ترین نوشته‌های برهمنان] تنها راهبانی بیش نیستند و حتی شایستگی آن را ندارند که بندِ کفشِ زرتشت را بگشایند (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۰۴).

زرتشت از کوه به زیر آمد و ناگاه در جنگل خود را با پیرمردی رویارو دید. قدیس به او گفت به آدمیان روی مکن. در جنگل بمان! همان به که به جانوران روی کنی! من با سرود و گریه و خنده خدایی را نیایش می‌کنم که خدای من است. اما زرتشت چون تنها شد با دل خود چنین گفت: چه بسا این قدیس پیر در جنگل‌اش هنوز چیزی از آن نشنیده باشد که خدا مرده است (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۰-۲۱)!

عشق هیچ‌گاه بی‌بهره از جنون نیست. اما جنون نیز هیچ‌گاه بی‌بهره از خرد نیست. تنها بدان خدایی ایمان

دارم که رقص بداند (همان: ۵۲). دوست می‌دارم آن‌که خدای خویش را گوشمال می‌دهد، زیرا عاشق خدای خویشان است. دوست می‌دارم آن‌را که برای شناخت می‌زید و شناخت را از آن‌رو خواهان است که می‌خواهد آبرانسان روزی بزید. و چنین خواهان فروشدِ خویش است (همان: ۲۵-۲۶).

هان! من به شما آبرانسان را می‌آموزم. آبرانسان معنای زمین است. برادران، شما را سوگند می‌دهم که به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی که با شما از امیدهای آبرزمینی سخن می‌گویند. اینان خوارشمارندگان زندگی‌اند و خود زهر نوشیده و رو به زوال، که زمین از ایشان به ستوه است (همان: ۲۲).

چه سود از خردام؟ چه سود از دادگری‌ام؟ و چه سود از رحم‌ام؟ مگر رحم همان صلیبی نیست که بر آن، آن دوستار بشر را میخ‌کوب کرده‌اند (همان: ۲۳-۲۴)؟ بسیار چه دیر می‌میرند و اندکی چه زود! اما بهنگام بمیر (همان: ۸۴)؛ آن عیسای عبرانی، از آنجا که جز گریه و زاری و افسرده جانیِ عبرانیان و نیز نفرت نیکان و عادلان چیزی نمی‌شناخت، شوق مرگ بر او چیره شد. ای کاش در بیابان می‌زیست، دور از نیکان و عادلان! آنگاه زندگی کردن می‌آموخت و به زمین عشق ورزیدن و بنابراین خندیدن! باور کنید برادران، او چه زود مرد! اگر چندان می‌زیست که من زیسته‌ام، خود آموزه‌هایش را رد می‌کرد. و چندان نجیب بود که رد کند! اما او هنوز ناپخته بود! عشقِ جوان ناپخته است و نفرت‌اش از انسان و زمین ناپخته. اما در مرد، کودکی از جوان بیش است و افسرده جانی کمتر. او زندگی و مرگ را بهتر درمی‌یابد (همان: ۸۵-۸۶).

مرد را از زن هراس باید آنگاه که زن بیزار است. زیرا مرد تنها در ژرفنای روانش شیر است، اما زن بدذات است. به سراغ زنان می‌روی؟ تازیانه را فراموش نکن (همان: ۷۹-۸۰).

زن را با حقیقت چه کار! از ازل چیزی غریب‌تر و دل‌آزارتر و دشمن‌خوتر از حقیقت برای زن نبوده است. هنر بزرگ او دروغ‌گویی است و بالاترین مشغولیتش به ظاهر و زیبایی. بلاهت در آشپزخانه؛ زن در مقام

آشپز، تهی مغز هولناکی که با آن خورد و خوراک خانواده و آقای خانه فراهم می‌شود! زن نمی‌فهمد غذا یعنی چه و باز هم می‌خواهد آشپز باشد! در کله‌ی زن اگر فکری می‌بود در طول هزاران سالی که پخت‌وپز به عهده‌ی او بوده است، واقعیات اساسی فیزیولوژی را کشف کرده و همچنین فن درمان را به اختیار درآورده بود. دست‌پخت بد زنانه، به علت غیبت محض عقل در آشپزخانه سبب شده است که رشد بشر این‌همه به درازا بکشد (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۰۸ الی ۲۱۰).

دولت چیست؟ دولت نام سردترین همه‌ی هیولاهای سرد است و به سردی دروغ می‌گوید که من دولت، همان ملت‌ام. دولت هرچه بگوید دروغ است و هرچه دارد دزدی است! آری او شما را نیز می‌شناسد، شما چیرگان بر خدای کهن را! شما در نبرد خسته شدید و خستگی تان اکنون بت نو را خدمت می‌گذارد! اگر او را پرستش کنید، شما را همه‌چیز خواهد داد، این بت نو. بنگرید این زایدان را! همیشه بیماراند. زرداب خود را بالا می‌آورند و روزنامه‌اش می‌خوانند. در پی قدرت‌اند این ناتوانان و نخست اهرم قدرت، پول بسیار! (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۱ الی ۶۳).

انسان از آغاز وجود، خود را بسی کم شاد کرده است. برادران، گناه نخستین همین است و همین! هرچه بیشتر خود را شاد کنیم، آزدن دیگران و در اندیشه‌ی آزار بودن را بیشتر از یاد می‌بریم. (همان: ۱۰۱) نیکان و عادلان و مؤمنان همه دینان را بنگرید! از چه کس از همه بیش بیزارند؟ از آن‌کس که لوح ارزش‌هاشان را درهم شکنند، از شکننده، از قانون‌شکن. لیک او همانا آفریننده است (همان: ۳۳)! ای دوست، به شرف‌ام سوگند که نه شیطانی هست و نه دوزخی. روان‌ات از تن‌ات نیز زودتر خواهد مُرد. پس دیگر از هیچ مترس (همان: ۲۹)!

زرتشت چون این سخنان را بگفت، باز در مردم نگریست و خاموش شد. آنگاه با دل خود گفت: اینان می‌ایستند و می‌خندند. اینان مرا در نمی‌یابند. من دهانی بهر این گوش‌ها نیستم... دردا، زمانی فرا رسد که

انسان دیگر خدنگ اشتیاق خود را فراتر از انسان نیفکند و زه کمان اش خروشیدن را از یاد ببرد (همان: ۲۶-۲۷).

یکی از کتاب‌های خواندنی نگاشته شده دربارهٔ نیچه رمان «وقتی نیچه گریست» اثر دکتر اروین یالوم است که درحقیقت یک وسیلهٔ کمک آموزشی جدید و یک رمان آموزشی روان‌درمانی است که در صفحات مختلف آن گفته‌های فریدریش نیچه به وضوح دیده می‌شود. رمانی که به رویارویی خیالی فریدریش نیچه و دکتر یوزف برویر، طبیب مشهور و استاد فروید می‌پردازد. هرچند بنابر گفتهٔ یالوم، زندگی شخصیت‌های اصلی داستان و حوادث عمدهٔ رمان بر واقعیت استوار است (یالوم، ۱۳۸۸: ۱۶-۴۳۹).

نیچه قهرمان داستان به سبب بیماری می‌گرن در سنّ سی‌سالگی از مقام استادی دانشگاه کناره‌گیری کرد و به ایتالیا و سوئیس مسافرت نمود و مدام از این مسافرخانه به آن مسافرخانه درحال حرکت بود تا آن‌که به علت تشدید بیماری در سال ۱۸۹۹ بستری شد و سرانجام در سال ۱۹۰۰ و در سن پنجاه و شش‌سالگی بر اثر سیفلیس جان باخت (همان: ۴۶۴).

یالوم معتقد است که آبرانسان نیچه، انسانی است خودساخته و آفریننده که به‌هیچ‌عنوان با نسخهٔ الیزابت، خواهر ضدیهودی فریدریش نیچه که چهره‌ای فاشیستی از او نشان می‌داد، تطابق ندارد (همان: ۴۵۵). هرچند برتراند راسل در «تاریخ فلسفهٔ غرب» تشکیل حزب فاشیست یا نازی را دلایل عملی مبنی بر سیاست ضد اخلاقی نیچه می‌شمرد (راسل، ۱۳۵۱: ۳/۴۸۷). و امیل چوران هم از زاویه‌ای دیگر این‌گونه به نقد نیچه و آبرانسان او می‌پردازد:

به دانشجویی که می‌خواست بداند موضع من نسبت به نویسندهٔ زرتشت چیست پاسخ دادم که مدت‌ها پیش مطالعهٔ او را متوقف کرده‌ام. چرا؟ او را بیش از حد خام یافتم... وی بت‌های بسیاری را درهم شکست تنها برای این‌که آن‌ها را با بت‌های دیگری جایگزین کند. بت‌شکنی دروغین با جنبه‌های نوجوانانه و بکارتی

یقینی... او انسان را تنها از دور می‌نگریست. اگر نزدیک می‌آمد، نه می‌توانست آبرانسان را تصور کند و نه ترویجش دهد (چوران، ۱۴۰۱: ۷۸).

داستانِ وقتی نیچه گریست، بانامهٔ لوسالومه دوست مشترک فریدریش نیچه و پل ره به دکتر برویر آغاز می‌شود که در آن از احتمال خودکشی آیندهٔ فلسفهٔ آلمان سخن رفته است (یالوم، ۱۳۸۸: ۲۳). لوسالومه پس از دیدار خود با برویر از نقش تفرقه‌افکن و متقلّب خواهر نیچه در تشدید ناامیدی این فیلسوف بزرگ می‌گوید و خواهر او را فردی نژادپرست و حقیر برمی‌شمرد که نیچه نیز با آن دست‌خطِ بد خود بارها بدان اشاره نموده است (همان: ۵۶-۱۵۲).

امید مصیبت آخرین است! امید بدترین بلاست، زیرا عذاب را طولانی می‌کند (همان: ۱۲۳). کسانی که در آرزوی آرامش و شادی روحند، باید ایمان آورند و آن را مشتاقانه بپذیرا شوند؛ و آنان که در پی حقیقتند، باید آرامش ذهن را ترک گویند و زندگی‌شان را وقف پرسش‌ها کنند (همان: ۲۷۳). ناامیدی بهایی است که فرد برای خودآگاهی می‌پردازد (همان: ۲۲۰). آیا از خود پرسیده‌اید چرا همهٔ فلاسفه بزرگ افسرده و عبوسند؟ آیا از خود پرسیده‌اید چه کسانی ایمن، آسوده و همیشه خوش‌رو هستند؟ من پاسخ می‌دهم: تنها آن‌ها که فاقد روشن‌بینی‌اند: مردم عامی و کودکان (همان: ۲۷۴). همهٔ متفکران بزرگ به خودکشی می‌اندیشند. این فکر، مایهٔ تسلّی ما در گذر از شب و تاریکی است (همان: ۳۱۳).

نیچه در ادامه، طی ملاقات با دکتر برویر مرگ پدر کشیش خود را (همان: ۱۲۱) نه‌تنها فاجعهٔ دردناکی نمی‌شمرد، بلکه مرگ او را سبب تحقیر نشدن، زیر بار قضاوت نرفتن و نیازی به برآورده نشدن آرزوهای پدرش می‌داند و مرگ او را نعمت و حکم آزادی خود معرفی می‌کند (همان: ۳۶۰). چنان‌که خود را متعلق به انزوا و تنهایی می‌داند و می‌گوید: هنوز مانده است تا دانشمندان بیاموزند که حقیقت و همی بیش نیست، و همی که بی‌آن نمی‌توان زیست (همان: ۴۳۰).

فریدریش نیچه کتاب «این است انسان» را یک سال قبل از روان‌پریشی نهایی خود در سال ۱۸۸۸ میلادی نوشت. کتابی که نیچه در آن به بازگویی شرح زندگی و دلیل نگارش آثار خود می‌پردازد و از این‌رو برای درک بهتر اندیشه و فلسفه او از اهمیت بسزایی برخوردار است.

فریدریش نیچه در پاره‌ای از این کتاب، پدر خود را ستایش کرده و از نژاد برتر سخن می‌گوید. او می‌نویسد: من نجیب‌زاده‌ای لهستانی و از خونی پاک هستم که حتی قطره‌ای خون پلید، یعنی کم‌ترین حدّ از خون آلمانی نیز با آن درنیامیخته است. اما آن رفتاری که مادر و خواهرم در حق من روا می‌دارند تا این لحظه احساس ناخوشایند وصف‌ناپذیری را در وجودم جاری می‌سازد؛ باور به خویشاوندی با چنین اراذلی نوعی توهین به مقام الهی من است. تمامی مفاهیم حاکم بر میزان خویشاوندی چرندیاتی فیزیولوژیک است که نمی‌توان به طرح آن‌ها پرداخت. امروزه پاپ نیز به همین چرندیات مشغول است. آدمی به کمترین میزان با پدر و مادرش خویشاوند است (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۷-۲۱-۲۲).

از نکات مطرح شده در جملات فوق، هجو مردم آلمان و برتری نژادی است. چنان‌که در کتاب «دجال» در بدگویی و نکوهش مردم آلمان می‌خوانیم: اعتراف می‌کنم که این آلمانی‌ها دشمنان من هستند. آن‌ها وجدانی ریاکار دارند که اروپا از آن بیمار است (نیچه، ۱۳۵۵: ۱۳۵).

نیچه در کتاب «غروب بت‌ها» هم ضمن ستودن روسیه و سیاست فریبکارانه آن‌ها، مردم کشورش را ابلهانی شمرده است که به سبب بهره‌گرفتن از مسیحیت، الكل و موسیقی خفقان‌گرفته خفقان‌آورشان مایه ننگ وی بوده‌اند. و بر آن اعتقاد است که داستایفسکی، این مرد ژرف که آلمانی‌های بی‌مایه را به حساب نمی‌آورد، هزار بار حق با او بوده است (نیچه، ۱۳۸۱: ۸۵-۱۴۱-۱۵۰).

و اما درباره نژادپرستی باید متذکر شد که با همه بهره‌برداری نازی‌ها از نیچه (نیچه، ۱۳۸۶: ۷۱۴) و تمجید

این فیلسوف نیست‌انگار از ماکیاولیسم (همان: ۲۵۲) و دیوانه‌وار خواندن مفهوم برابری انسان‌ها (همان: ۵۸۰)، نیچه تنها به خون برتر افراد و یا به اعتبار دیگر، آبرانسان معتقد است؛ چراکه در کتاب اراده قدرت، به نفی نژادپرستی عمومی پرداخته و تنها حکم به برتری فردی و خونی برخی از انسان‌ها داده است.

تنها والایی تبار، تنها اصالت خون در کار است. زیرا که روح به تنهایی والایی و اصالت نمی‌آورد. (منظور من در اینجا واژه کوچک فون: نژادگی یا سالنامه گوتا: شرح خانواده‌های شاهي اروپا نیست. این دو هلالی را بهر خران آوردم...) نه نوع بشر که آبرانسان هدف است (همان: ۷۱۳-۷۴۶).

برتراند راسل نیز ضمن تأیید روحیه هنری نیچه می‌نویسد: نیچه بی‌رحمی و جنگ و غرور اشرافی را دوست می‌دارد. نیچه و ماکیاولی هر دو دارای اخلاقی هستند که کسب قدرت هدف آن را تشکیل می‌دهد (راسل، ۱۳۵۱: ۳/۴۷۲). نیچه معمولاً از مردم عادی به‌عنوان مشی بی‌سر و پا نام می‌برد (همان: ۳/۴۷۳). رحم و شفقت را منفی می‌داند که باید با آن جنگید. او پرستنده دولت نیست که فردپرست و قهرمان‌پرست پُرشوری است که خواهان یک نژاد حاکم جهانی است که خداوندان زمین باشند. می‌گوید که بدبختی تمامی یک ملت کمتر از رنج کشیدن یک فرد بزرگ اهمیت دارد (همان: ۳/۴۷۵-۴۷۶).

فریدریش نیچه در کتاب «اراده قدرت» ضمن استفاده از واژگان متعددی چون ابلهان، جانوران گله‌خوی، درازگوشان، موش کور و گوسفند به دین و خصوصاً مسیحیت تاخته است و می‌نویسد: من مسیحیت را به‌عنوان شوم‌ترین دروغ فریبنده که تاکنون وجود داشته است، به‌عنوان دروغ نامقدس بزرگ تلقی می‌کنم. من ریشه و جوائه آرمان آن را از زیر هر خاک بیرون می‌کشم، من هر موضع مصالحه‌آمیز را در برابر آن رد می‌کنم، من جنگی علیه آن به راه می‌اندازم (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۷۴).

نیچه مسیحیت را به سبب تبلیغ محبت و قبول روحیه بردگی محکوم می‌کند و از اسلام به سبب اعلان

جنگ در برابر هر قدرتی تمجید می‌نماید. و در کتاب «دجال» پس از آن‌که دین بودا و مسیحیت را از دین‌های نیست‌گرایانه و منحط معرفی می‌کند، می‌نویسد:

اگر اسلام مسیحیت را خوار می‌شمارد، در این کار هزاران بار حق با اوست. مسیحیت میوه فرهنگ جهان کهن را از ما به یغما برد، و بعدها میوه فرهنگ اسلامی را که از بنیاد با ما بیشتر بستگی داشت و با ادراک و ذوق‌های ما صریح‌تر از یونان و روم سخن می‌گفت، لگدکوب و از دست ما ربود. چرا؟ زیرا این فرهنگ شریف بود و خاستگاه خود را به غریزه‌های مردانه مدیون بود و به زندگانی آری می‌گفت. بعدها جنگجویان صلیبی بر ضد چیزی جنگیدند که بهتر بود در برابرش به خاک می‌افتادند. فرهنگی که در مقایسه با آن حتی قرن نوزدهم ما باید خود را بس ناتوان و دیر آمد تصور کند (نیچه، ۱۳۵۵: ۴۷-۱۳۱).

آلمانی‌ها ناپاک‌ترین، درمان‌ناپذیرترین نوع مسیحیت، یعنی پروتستانسزم را دارا هستند. من مسیحیت را نفرین و لعنتی عظیم و تنها داغ ننگ جاوید بشریت می‌نامم (همان: ۱۳۵-۱۳۶). این کتاب از آن چندنتی بیش نیست. شاید هیچ‌یک از آنان هنوز حتی به جهان نیامده باشد. احتمالاً آن‌ها خوانندگانی هستند که زرتشت مرا درمی‌یابند. فقط پس‌فردا از آن من است. زندگانی بعضی کسان پس از مرگشان آغاز می‌شود (همان: ۲۳).

این فیلسوف آلمانی در کتاب «فراسوی نیک و بد» که در آن از موضوعات متعددی سخن رفته است، به نقد پاره‌ای از افکار فیلسوفان پرداخته و در عباراتی جسورانه و به حقیقت از جنس فراسوی نیک و بد می‌آورد: فکر خودکشی آرام‌بخشی قوی است. با آنچه شب‌های بد را به خوبی می‌توان گذراند (نیچه، ۱۳۷۵: ۱۲۷). این زمانه می‌گوید چه چیز روشن است و چه چیز را روشن کرده‌اند. تنها هر آنچه بتوان دید و بساوید. این همانا حس‌باوری عامیانه است. افسون شیول اندیشه افلاطونی که شیوه اندیشه‌ای بالا بود، در آن بود که

درست در برابر این گواهی حس ایستادگی می‌کرد. در این‌گونه چیرگی بر جهان به شیوه افلاطونی لذتی جز آن وجود داشت که فیزیک‌دانان امروز به ما عرضه می‌کنند و یا داروینیان با آن اصل کمترین نیروی ممکن و بزرگ‌ترین حماقت ممکنشان (همان: ۴۴).

دوام این نقدهای متعدد تا جایی است که داروین و داروینیسم نیز از چشم‌های تیز این فیلسوف طغیان‌کننده در امان نماند و در کتاب «اراده قدرت» آورد: در ارزیابی تأثیر اوضاع و احوال بیرونی، داروین تا حد ریشخندآمیزی راه زیاده‌روی را پیموده است (نیچه، ۱۳۸۶: ۵۰۱). آنچه مرا بیش از هر چیز شگفت‌زده می‌سازد این است که همواره در برابر خویش وارونه آنچه را داروین و مکتب او می‌بینند یا می‌خواهند امروز ببینند می‌بینم: حذف نمونه‌های خوشبخت، بیهودگی انواع توسعه‌یافته‌تر، سلطه اجتناب‌ناپذیر متوسط‌ها حتی انواع پایین‌تر از متوسط (همان: ۵۳۰).

من همه فیلسوفان را می‌بینم، علم را می‌بینم که زانو می‌زند در برابر واقعیتی که به وارونه تنازع بقا آن‌گونه که مکتب داروین می‌آموزد، می‌باشد؛ یعنی در هرکجا می‌بینم که کسانی که زندگی و ارزش زندگی را به خطر می‌اندازند سروری می‌کنند و باقی می‌مانند. خطای مکتب داروین برای من به صورت مسئله‌ای درمی‌آید. چگونه می‌توان تا آنجا نابینا بود که بر این نکته به خطا نظر افکند؟ این‌که گونه‌ها نشانگر پیشرفتی هستند نامعقول‌ترین ادعا در جهان است. این‌که اندامه‌های فراتر از فروتران تحوّل یافته باشند در یک مورد هم به اثبات نرسیده است. می‌بینیم که چگونه فروتران به خاطر تعدادشان، ترفندبازی‌شان و حيله‌گری‌شان می‌چربند. نمی‌بینم که چگونه یک تغییر تصادفی مزیتی را به بار آورد (همان: ۵۳۱-۵۳۲).

نیچه در ادامه فراسوی نیک و بد می‌نویسد: فیلسوفان عادت دارند از خرافه من اراده می‌کنم شوپنهاوری یا یقین‌های بی‌واسطه دکارتی مانند من می‌اندیشم، چنان سخن گویند که گویی بدیهی‌ترین چیز در جهان است. اما به گمان من در این مورد نیز شوپنهاور همان کاری را کرده است که فیلسوفان به عادت همیشگی

می‌کنند. یعنی گرفتن یکی از پیش‌داوری‌های عوام و گزافه‌گویی درباره‌ آن (نیچه، ۱۳۷۵: ۴۶ الی ۴۹).

فریدریش نیچه با آن‌که در ابتدا بسیار از آرتور شوپنهاور آموخت و به تحسین او پرداخت و وی را نابغه‌ای پویا و غم‌زده خواند، ولی بعدها با شور فراوان به او تاخت (یالوم، ۱۳۹۳: ۹۱-۵۴۶). چنان‌که افلاطون را بزرگ می‌شمرد، اما او را دوست نداشت و در کتاب «غروب بت‌ها» با صراحت، وی را دروغگو معرفی کرد (نیچه، ۱۳۸۱: ۸۲).

نیچه و شوپنهاور شباهت‌های فراوانی داشتند. با این حال به دو نگرش کاملاً متضاد نسبت به زندگی رسیدند. چراکه آرتور شوپنهاور عبوس، بدبین شد و به نفی زندگی پرداخت و نیچه زندگی را با آغوش باز پذیرفت و آن را جشن گرفت (یالوم، ۱۳۹۳: ۵۴۶-۵۴۷). فریدریش نیچه معتقد بود که آدمی‌زادگان سالم و شاداب نه تنها تعادل ناپایدارشان را هرگز دلیلی برای نفی زندگی نینگاشته‌اند که روشن‌بین‌ترینشان همچون گوته و حافظ، آن را انگیزختاری دیگر برای زندگی یافته‌اند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۲۷).

و اما کتاب «تبارشناسی اخلاق» از جمله آخرین نوشته‌های نیچه است که دو سالی پیش از فروپاشیدن ذهن آتش‌فشان‌اش در مدت بیست روز و جهت روشن کردن چند اصل بنیادی کتاب «فراسوی نیک و بد» نوشته شده است (نیچه، ۱۳۷۷: ذیل «دیب‌اچه مترجم»، ۷).

نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق، مانند کتاب خواست قدرت با صراحت کامل از توتالیتاریسم حمایت می‌کند و معتقد است شرّ زاینده خیر است و کینه و نفرت در اخلاق بندگان، چهره‌ای اخلاقی در زیر نقاب‌های زیبا به خود می‌گیرد و راه به دین محبت می‌گشاید. او بر آن باور است که با قوم دین‌مدار یهودی قیام اخلاقی بندگان بر ضدّ سروران و الا‌تبار خود، یعنی رومیان آغاز می‌شود. مسیحیت نمودگار این قیام و برتری اخلاق بندگان بر اخلاق سروران است. و از همین روست که نیچه معتقد است که نظام ارزشی مدرن دموکراسی و

سوسیالیسم نیز در بنیاد چیزی جز همان ارزش‌های مسیحی نیست که کار نوع بشر را به تباهی نهایی می‌کشاند، یعنی جهانی از برابری که حاصلی ندارد جز نابود کردن و به‌خواری کشاندن انسان‌های والاتری که توان زیستی برتر دارند (همان: ۸-۹).

چه جای شگفتی است اگر که بره‌ها پرندگان شکاری خویش را خوش ندارند و در میان خود بگویند این پرندگان شرّاند؟ چه جای سرزنش است اگر که این پرندگان شکاری بره‌های کوچک را برابیند؟ بزرگ‌ترین چیزی که رویاروی آن شعار دروغین حق سروری پیشینگان، رأی حداکثری، شعار کینه‌توزی، پست کردن و برابر نمودن انسان‌ها است، شعار ترسناک و شادی‌زای ضد آن حق سروری کمینگان است که توسط ناپلئون، آن تنهاترین و دیرزاده‌ترین مرد همه‌ی روزگاران، این هم‌نهاد ناانسان و آبرانسان پدیدار شد (همان: ۵۳-۶۵).

نیچه در این کتاب به مذمت ازدواج هم پرداخته و می‌نویسد: فیلسوف بیزار است از ازدواج؛ زیرا ازدواج مانعی ست و مصیبتی برای رسیدن او به بهینه‌ی خویش. تا به امروز کدام فیلسوف بزرگ ازدواج کرده است؟ نه هراکلیتوس، نه افلاطون، نه دکارت، نه اسپینوزا، نه کانت، نه لایبنیتس، نه شوپنهاور. و تصور ازدواج کردن‌شان را هم نمی‌شود کرد. ازدواج فیلسوف مسخره‌بازی است (همان: ۱۴۰).

بنابر نظر داریوش آشوری، کتاب «غروب بت‌ها» آخرین اثری است که فریدریش نیچه خود منتشر کرد و به درستی چکیده‌ای از همه دیدگاه‌های اساسی فلسفی اوست (نیچه، ۱۳۸۱: ذیل «دییاجه مترجم»، ۱۲). نیچه در این کتاب با سبکی گزین‌گویانه همچون یک بت‌شکن به نبرد فیلسوف و غیرفیلسوف رفته است و بت‌های کلاسیک و بت‌های مدرن و میراث سقراط و افلاطون و کانت را مورد حمله قرار می‌دهد و با پیام آنچه مرا از پای درنندازد قوی‌ترام می‌سازد (همان: ذیل «متن کتاب»، ۲۰)، می‌نویسد:

این نوشتار کوچک اعلام جنگی ست بزرگ: و در باب به صدا در آمدن بت‌ها، آنچه این بار به صدا در می‌آید

نه بت‌های زمانه که بت‌های جاودانه‌اند... و اینجا پتک را چنان با ایشان آشنا می‌کنم که گویی مضراب را (همان: ۱۷).

لذا سقراط را انسانی زشت، شهوت‌پرستی بزرگ و از فرومایگان و پست‌ترین مردمان می‌شمرد (همان: ۳۳-۳۶-۳۷). کانت را قوی‌ترین چلاقِ مفهوم‌پرداز (همان: ۹۳-۹۴)، روسو را پست (همان: ۱۵۴)، دانته را کفتارِ سراینده در گورها و ویکتور هوگو را فانوسِ فراسِ دریایِ چرندياتِ معرفی می‌کند (همان: ۹۶). و در «اراده قدرت» نیز به نقد بسیاری از فیلسوفان اقدام کرده و آنان را همچون هرزگانِ خوار و بی‌مقداری می‌انگارد که در پوشش زنی به نام حقیقت پنهان شده‌اند (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۷۶).

البته ناگفته نماند که در کنار همه این نقدها و هجوها، این فیلسوف شهیر آلمانی ضمن تمجید از گوته و داستایفسکی، یوهان گوته را رویدادی اروپایی تصوّر کرده و انگاره‌ای از انسانِ نیرومند و بسیار فرهیخته دانسته است که به‌عنوان آخرین آلمانی به او احترام می‌گذارد (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۵۵ الی ۱۵۸). چنان‌که داستایفسکی را تنها روان‌شناسی می‌شناسد که از او چیزی آموخته است و آشنایی با او نیک‌بختی بزرگ زندگی‌اش بوده است (همان: ۱۵۰).

فریدریش نیچه در ادامه، ضمن نقد و هجو دین، سوسیالیست را انتقام‌جو (همان: ۱۳۰) و لیبرالیست را حیوانِ گلّه‌ای ساختن پنداشته است (همان: ۱۳۹). او در «اراده قدرت» هم سوسیالیسم را معادلِ غیرمذهبیِ یسوعی‌گری معرفی کرده (نیچه، ۱۳۸۶: ۵۷۶) و با مضحک دیدن سوسیالیست‌ها (همان: ۵۷۵)، این مکتب را نتیجهٔ منطقیِ جباریت پست‌ترین و ابله‌ترین کسان، یعنی سطحی‌نگران و حسودان و بازیگران دانسته است و آن را امری نومیدی‌آور و خشم‌آمیز می‌خواند:

شادمانیِ گوسفندوار و بی‌آزار امیدواری‌های آنان از هر نمایشی سرگرم‌کننده‌تر است... در مکتب و دیدگاه

سوسیالیسم، یک ارادهٔ نفی زندگی به گونه‌ای ناشایست نهفته است؛ آدم‌ها یا نژادهایی که اندیشهٔ چنین مکتبی را در سر پرورانده‌اند، باید سرهم‌بند و خام‌دست بوده باشند... در هر حال سوسیالیسم حتی به‌عنوان موش کورِ ناآرامی در زیر خاکِ جامعه‌ای که در حماقت غوطه‌ور است، قادر خواهد بود چیز مفید و شفاف‌بخشی باشد: صلح و آرامش بر روی زمین و نرمش تام و تمام این جانورِ گله‌خوِ دموکراتیک را به تأخیر می‌اندازد؛ اروپائیان را ناچار می‌کند که روحیهٔ خود را یعنی مراقبت زیرکانه و محتاطانه را حفظ کنند و از همهٔ فضایل مردانه و جنگجویانه چشم‌پوشند (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

فریدریش نیچه در کتاب «سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی» متذکر می‌شود که ما هنوز در قرون وسطی زندگی می‌کنیم و تاریخ، الهیات با ظاهر فریبنده است. درست مانند احترامی که فردی عادی به طبقه دانشمندان می‌گذارد که احترامی به میراث بُرده از کشیشان است. آنچه گذشتگان به کلیسا دادند امروز شخص حتی با مضایقه بسیار به علم می‌دهد، ولی آنچه شخص اصولاً می‌دهد حاصل کلیسا است و نه حاصل روح جدید (نیچه، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۶).

برخی این گفتهٔ نیچه را نامهربانی با تاریخ و حتی گزافه‌گویی شاعرانه دانسته و معتقدند که سخنی درخور ستایش است که بر تفکر و سنجش مبتنی باشد و نه شوقی غیرمنطقی! هرچند شاید بتوان این نقد وارد شده بر نیچه را کمی سخت‌گیرانه دانست و گفتار این فیلسوف را نه به معنای نفی و بی‌ثمر دانستن علم تاریخ، که به مفهوم نیازمندی تاریخ به کنکاش و وسواس علمی و البته محدود شمردن نتیجه آن دانست. چراکه نیچه در سطرهای نخستین این کتاب می‌نویسد: مطمئناً ما به تاریخ نیاز داریم. ولی نیاز ما به تاریخ کاملاً با نیاز یک تن‌پرور فاسد که در باغ علم به تفرج مشغول است فرق دارد (همان: ۱۱).

این فیلسوفِ ستیزنده در سطرهای پایانی غروب بت‌ها، از آفریدن مطالبی سخن می‌گوید که به‌زعم او دندان‌های زمانه از پسِ جویدنشان برنمی‌آید: من هرگز چندان فروتن نبوده‌ام که کم از این از خود چشم

داشته باشم. گزین‌گویی، نغزگویی، که من نخستین استاد آن در میان آلمانیان‌ام، همان فرم‌های جاودانگی‌اند؛ بلندپروازی من آن است که در ده جمله چیزی را بگویم که کسی دیگر در یک کتاب می‌گوید که کسی در یک کتاب هم نمی‌گوید... من به بشریت ژرف‌ترین کتابی را که دارم، داده‌ام، زرتشت خویش را: و تا چندی دیگر ناوابسته‌ترین کتاب را [کتاب اراده قدرت] (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۵۹).

و اما کتاب «اراده قدرت» که به تعبیری مهم‌ترین و به اعتباری پیچیده‌ترین اثر نیچه است (نیچه، ۱۳۸۶: ذیل «پیشگفتار مترجم»، ۱۳)، تا آنجا که از مجموعه نظرات گردآورندگان و مترجمان و شارحان آثار نیچه برمی‌آید هرگز به‌عنوان یک کتاب توسط فریدریش نیچه نوشته نشد و این اثر پس از مرگ وی جمع‌آوری و منتشر شده است (همان: ۱۴).

کتاب اراده قدرت، بیش از نیم‌قرن پیش ابتدا توسط محمدباقر هوشیار با عنوان «اراده معطوف به قدرت» ترجمه شد که البته کمتر از ده درصد این کتاب را شامل می‌شد تا آن‌که در سال ۱۳۷۷ دکتر مجید شریف آن را به صورت کامل از متن انگلیسی ترجمه نمود.

فریدریش نیچه در این کتاب به نقد داوری‌ها و امور مسلم از پیش مفروض گرفته مانند منطق و یقینی‌ترین اصول آن، یعنی امتناع نقیضین می‌پردازد و می‌نویسد: آنچه به نام اصول مسلم منطق نامیده شده‌اند نه معیاری برای حقیقت، که الزام آمرانه‌ای را در باب آنچه باید حقیقتی به شمار آید در بردارد. (همان: ذیل «متن کتاب»، ۴۰۸-۴۰۹) و حال آن‌که هیچ حقیقتی در کار نیست (همان: ۴۲۷) و حقیقت بیانی از برای اراده قدرت (همان: ۴۳۶) و فرضیه‌ای است که رضایت پدید می‌آورد (همان: ۴۲۶).

این فیلسوف آلمانی ضمن نفی علت و معلول، و وهم و خیال پنداشتن فاعل و مفعول، جهان و هر آنچه در آن اخلاقی شمرده می‌شود را نیز منتفی دانسته (همان: ۴۳۴-۴۳۵) و معتقد است: همه قصد‌ها، هدف‌ها

و معناها میل به نیرومندتر بودن و اراده قدرت است (همان: ۵۱۹). هرچند چیزی به نام اراده به هیچ‌روی وجود ندارد و اراده تنها یک برداشت ساده‌سازِ مربوط به درک و فهم است... هدف یک انگیزه‌دار درونی است و نه بیشتر (همان: ۵۱۷).

نه روح، نه خرد، نه تفکر، نه آگاهی، نه جان، نه اراده، نه حقیقت هیچ‌کدام وجود ندارند: همگی خیالاتی هستند که به هیچ کار نمی‌آیند (همان: ۳۹۰). مرا باید و شاید گفتنِ این‌که: نه، امور واقع دقیقاً همان چیزهایی هستند که وجود ندارند، تنها تعابیرند [که وجود دارند]. نمی‌توانیم هیچ امر واقع را فی‌القیاس مسلّم و مقرر بدانیم (همان: ۳۹۱).

فریدریش نیچه در ادامه، به نظریه مشهور دکارت یعنی «می‌اندیشم، پس هستم» اعتراض کرده و می‌آورد: چون اندیشه وجود دارد به ناچار چیزی یا کسی هم وجود دارد که می‌اندیشد صرفاً بیانی از عادت دستور زبانی ماست که به هر کرداری یک‌کننده کار می‌افزاید... در مسیری که دکارت دنبال کرد نه به چیزی مطلقاً قطعی بلکه تنها به واقعیت یک باور بسیار نیرومند می‌رسیم (همان: ۳۹۳).

این افکار و اندیشه‌های فریدریش نیچه گویی سبب شده است تا از زبان اشو، این عارف و فیلسوف هندی در کتاب «زبان فرشتگان» بخوانیم: کتاب اراده معطوف به قدرت، شاهکار نیچه است. با خواندن این کتاب خواننده درمی‌یابد که قصد آن‌هایی که نیچه را دیوانه خطاب کردند و او را به تیمارستان فرستادند، رهایی از شرّ این عقاب تیزبین بوده است. هر کلمه نیچه، تیری است که به سوی آن ابلهان و زی‌بونا پرتاب شده است. من این کتاب نیچه را با ولع خوانده‌ام. او در کتاب اراده معطوف به قدرت، همه آن چیزهایی را که در کتاب‌های دیگر خود گفته، یکجا گردآورده است. این کتاب چنان ژرف و گسترده است که با خواندنش مبهوت خواهی شد (اشو، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷).

منابع:

- نیچه، فریدریش، ۱۳۸۶، این است انسان، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران، جامی.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۸۶، اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران، جامی.
- لاهوری، اقبال، ۱۳۶۱، دیوان اقبال لاهوری، تهران، پگاه.
- کوستلر، آرتور، ۱۳۵۱، خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۸۷، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۷۵، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.
- یالوم، اروین، ۱۳۸۸، وقتی نیچه گریست، ترجمه سپیده حبیب، تهران، کاروان.
- راسل، برتراند، ۱۳۵۱، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- چوران، امیل، ۱۴۰۱، دردسر متولد شدن، ترجمه فرهاد کربلایی، تهران، نشر ثالث.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۵۵، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۸۱، غروب بت‌ها یا فلسفیدن با پتک، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه.
- یالوم، اروین، ۱۳۹۳، درمان شوپنهاور، ترجمه سپیده حبیب، تهران، قطره.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۷۷، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۹۱، سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران، فرزانه روز.
- اشو، ۱۳۸۲، زبان فرشتگان: شرحی بر پیامبر جبران خلیل جبران، ترجمه مسیحا برزگر، تهران، نگارستان کتاب.

بسیاری رمان «ژاک قضا و قدری و اربابش» را اثری ضد رمان خوانده‌اند و معتقدند مشکل بتوان این داستان را در قالب ادبی خاصی گنجانند؛ چراکه سنت‌گریزی، ساختار پیچیده، بی‌نظمی استادانه، آوردن داستان در داستان، وجود پارادوکس‌های بسیار و معجون مطبوع عقل و طنز و تخیل در این اثر نمونه‌ای از داستان‌نویسی مدرن است. دنیس دیدرو (۱۷۱۳-۱۷۸۴) این کتاب را برجسته‌ترین اثر خود خوانده است که به مانند کتاب «راهبه و افکار فلسفی» به آتش کشیده شده است (دورانت، ۱۳۶۹: ۹/۷۳۳).

دیدرو در رمان «ژاک قضا و قدری و اربابش» از پنج راوی استفاده کرده است که مدام سخن یکدیگر را قطع می‌کنند تا داستان خود را تعریف کنند. ژاک (نوکر) و اربابش همواره در حال مسافرت هستند و از مطالب مختلفی سخن می‌گویند و خواننده را در این کتاب مهیج با موضوعاتی مانند جبر و اختیار و اراده معطوف به قدرت آشنا می‌سازند. هرچند شاکله اصلی کتاب مبتنی بر داستان‌های عاشقانه است.

ارباب در یک بحث فلسفی جبر و تقدیر را رد می‌کند ولی ژاک سعی در اثبات آن دارد و می‌گوید هر آنچه روی می‌دهد قبلاً مقدر شده است.

ژاک می‌گوید فرماندهش می‌گفته از خوب و بد هرچه در این پایین به سرمان می‌آید، آن بالا نوشته شده... کسی نمی‌داند آن بالا چه نوشته‌اند، پس نمی‌داند چه می‌خواهد یا چه باید بکند، در نتیجه دنبال هوشش می‌رود و اسمش را می‌گذارد عقل... ژاک بد و خوب نمی‌شناسد؛ عقیده دارد انسان یا خوشبخت به دنیا می‌آید و یا بدبخت... و می‌گوید اگر اختیار با شماست، چرا نمی‌خواهید عاشق یک میمون زشت بشوید (دیدرو، ۱۳۸۷: ۱-۱۴-۲۳۳-۳۲۹)؟

در قسمتی دیگر از این کتاب که نویسندگان مشهور و بزرگی چون گوته، ژید، فروید، هگل و مارکس از شیفتگان آن بوده‌اند و میلان کوندر آن را مسحورکننده دانسته است، می‌خوانیم:

ژاک از اربابش سؤال می‌کند هیچ توجه کرده است که فقرا ولو این‌که نان شب نداشته باشند، همه سگ دارند؛ هر انسانی می‌خواهد به دیگری امر و نهی کند، و چون حیوانات از فقرا که سایر طبقات به آن‌ها دستور می‌دهند در رده اجتماعی پایین‌تری قرار دارند، آن‌ها حیوانی نگه می‌دارند که بتوانند به آن امر و نهی کنند. خب دیگر، هرکسی سگ کسی است. و ضعفا سگ اقویا هستند (همان: ۲۲۹-۲۳۰).

دیدرو را مردی درست و نادرست، فیلسوفی منحرف و روشن‌بین و نویسنده‌ای بی‌بندوبار و دانش‌دوست خوانده‌اند که اندیشه خواب و خوراک او بود. ولتر وی را بحرالعلوم می‌خواند، چراکه به تمام شاخه‌های علم می‌پرداخت و در همه آن‌ها معلومات بسیار اندوخته بود (دورانت، ۱۳۶۹: ۹/۶۹۵-۷۲۴-۷۵۶).

از دنی دیدرو کتاب‌ها و مقالات بسیاری به یادگار مانده است که از مهم‌ترین آن می‌توان به دایرةالمعارف، گردش شکاک، شرحی بر سفر بوگنویل، رؤیای دالامیر، نامه در باب کورها، افکار فلسفی، برادرزاده رامو و ژاک جبری و اربابش اشاره کرد. دیدرو سال‌ها با همکاری نویسندگان مختلفی به تدوین دایرةالمعارف پرداخت. اثری که یکی از دوره‌های بیست و هشت جلدی آن طی بیست و پنج سال، چهل و سه بار انتشار یافت (همان: ۷۲۳/۹).

او در آغاز کتاب «افکار فلسفی» از شهوات دفاع کرد و شهوات را تنها عاملی پنداشت که روان آدمی را اعتلا می‌بخشند. از این‌رو معتقد بود که بدون شهوات اثر ارزنده‌ای پدید نخواهد آمد. هرچند در کنار آن خرد را نیاز و بالاترین راهنمای انسان می‌دانست. دنی دیدرو در این دوران تشکل اندیشه، خداپرست بود، با این‌همه خدای ستمگر کتاب مقدس را رد و مسخره می‌نمود و کلیسای مبلغ او را سرچشمه جهل و ظلم می‌شمرد (همان: ۶۹۷/۹).

این فیلسوف فرانسوی سپس کتاب «گردش شکاک» را چاپ کرد که گفت‌وگویی میان یک خداپرست،

یک وحدت وجودی و یک ملحد است. و در ادامه رمانی شهوانی به نام «گوهرهای رازگشا» را منتشر نمود که از آن به عنوان کثیرالانتشارترین اثر دیدرو یاد کرده‌اند (همان: ۶۹۸-۶۹۹).

دنيس دیدرو در کتاب مختصر و مملوّ از ستایش ولتر، یعنی «نامه در باب کورها» که داستانی شکل گرفته از اندیشه‌های فلسفی و روان‌شناسی است، برهنگی انسان و تماشای تن‌های عریان را قبیح ندانست و تصوّرات آدمی از راستی و ناراستی را نتیجه تجارب حواس و قضاوتی نسبی و متغیر شمرد و در مقام یک ندانم‌گرای ملحد، تفکّرات و براهین انسان درباره خدا را اندیشه و دلایلی مشکوک و نامطمئن معرفی کرد (همان: ۷۰۰/۹ الی ۷۰۲).

این فیلسوف آشنا به موسیقی و تئاتر و نویسنده کتاب «هنرپیشه کیست؟» (همان: ۷۴۷/۹ الی ۷۴۹) در یکی از شگرف‌ترین آثار ادبی فرانسه، یعنی «رؤیای دالامبر» اندیشه‌های خود درباره طبیعت را در قالب گفت‌وگویی سه‌جانبه مطرح کرد و در قسمتی از این کتاب [که در سال ۱۳۴۹ با چندصفحه سانسور توسط ابوالحسن کیهانی به فارسی ترجمه شد] از زبان دکتر بوردو، عفت و پاکدامنی را صفتی غیرطبیعی خواند و استمنا را وسیله‌ای واجب برای تخلیه ترشحات برهم انباشته بدن پنداشت (همان: ۷۲۹/۹).

دنيس دیدرو عزّت نفس، پشیمانی، شرم و حیا را معلول جهل و نادانی کسانی دانست که عیب و حُسن پیشامدهای اجتناب‌ناپذیر را از آن خود می‌شمارند (همان: ۷۲۹/۹). چنان‌که هم‌خوابگی را بهترین سعادت و عشق را مالش شهوانی دو پوست و ریزش چند قطره آب می‌خواند و به معشوقه خود می‌گفت: زنا کمتر از ناچیزترین دروغ سزاوار نکوهش است (همان: ج ۹، ۷۴۰).

یکی دیگر از آثار تحسین‌شده و زیبای این نویسنده و فیلسوف نامدار، رمان «راهبه» است. داستان دختری زیبا و نوجوان که به سرنوشتی شوم مبتلا می‌گردد. پدر و مادر دختر او را به اجبار به دیر مسیحیان می‌فرستند

تا راهبه شود! دختر بیچاره پس از مرگ پدر و مادرش هرچه کوشش می‌کند تا به سبب ریا و نفاق حاکم بر صومعه از آنجا خارج شود، ابتدا با تطمیع روحانیون دیر و سپس با تهدید و ستم بی‌شمار آنان مواجه می‌شود. این واقعه دردناک، ما را به یاد گفته‌ای منسوب به آلفرد هیچکاک، کارگردان مشهور آمریکایی می‌اندازد که روزی در حال رانندگی کشیشی را مشاهده می‌کند که با پسر خردسالی در حال گفت‌وگو است. هیچکاک این صحنه را ترسناک‌ترین منظره‌ای معرفی می‌کند که تا به حال دیده است. لذا از پنجره ماشین به بیرون خم می‌شود و فریاد می‌زند: فرار کن پسر جان و زندگی‌ات را نجات بده!

مخور صائب فریب فضل از عمامه زاهد که در گنبد ز بی مغزی صدا بسیار می‌پیچد صومعه‌ها و حوزه‌های علمیه‌ای که ورود به آن بسیار آسان است، اما خارج شدن از آنجا تقریباً غیرممکن است. و اگر هم روزی بتوان به مانند دختر داستان از آن خراب‌شده نجات یافت، بازهم به سبب خاطرات کشنده گذشته، نابود شدن دوران جوانی و احساس ناتوانی در برابر این طوق جاودانگی، سرنوشتی بهتر از حسین پناهی در انتظارمان نیست! لذا دختر راهبه متذکر شده است که از یک جنگل می‌توان قدم بیرون گذاشت، اما از یک دیر، دیگر نمی‌توان خارج شد (دیدرو، ۱۳۴۵: ۴۸).

قهرمان داستان در ادامه، ضمن اشاره به علاقه‌های همجنس‌خواهانه و حتی مالیخولیایی حاکم بر صومعه، روحانیون را افراد مقلد و کوتاه‌فکری معرفی می‌کند که به شکل عجیب و ناامیدکننده‌ای از مغزهای علیلی برخوردار هستند! لذا خواهش می‌کند اگر صاحب اولاد هستید و در آتش این حسرت می‌سوزید که آن‌ها بی‌ذوق و شوق فراوان و پایدار حرفه مذهبی را برگزینند، از سرنوشت من عبرت بگیرید و بدانید چه آینده‌ای بر ایشان فراهم کرده‌اید (همان: ۲۹).

چون گذارد خشت اول بر زمین معمار کج گر رساند بر فلک، باشد همان دیوار کج

کتاب «برادرزاده رامو» که گوته آن را اثر کلاسیکِ مردی برجسته خواند و در اوج شهرتِ خود به ترجمهٔ آلمانی آن پرداخت، به‌زعم برخی برجسته‌ترین کتاب دیدرو است که در سال ۱۷۷۶ نگاشته شد و پس از مرگ او به چاپ رسید (دورانت، ۱۳۶۹: ۹/۷۳۴).

این داستان که گفت‌وگویی خیالی و فلسفی بین دیدرو و لولی‌وشی به نام ژان فرانسوا رامو، برادرزادهٔ آهنگساز نامدار، ژان فیلیپ رامو است، به‌عنوان افشاگرانه‌ترین کتاب دیدرو خوانده شده است. رامو با آن‌که گویی خود را مردی بیکاره، شکمباره، هرزه و بزدل معرفی می‌کند (همان: ۹/۷۳۶)، فیلسوف و خردمندی دیوانه‌نما است که واقعیت تلخ عصر خویش را می‌نمایاند.

رامو درحقیقت نمایندهٔ اندیشه‌های دیدرو است و اندیشه‌های ژرف این کتاب را باید در او سراغ گرفت. چنان‌که خود می‌گوید: آن‌که همواره یک‌ه و تنها روی نیمکتِ خیابانِ درختی آرژانسون در دریای خیال غوطه‌ورش می‌بینند منم. با خود از سیاست، از عشق، از هنر و از فلسفه سخن می‌گویم. عنان اندیشه را رها می‌سازم و آزادش می‌گذارم تا نخستین فکر خردمندانه یا نابخردانه‌ای را که روی می‌نماید دنبال کند. به همان‌سان که جوانان هرزه و عیاش را توان دید که در خیابانِ درختی فوآ از پی معرفه‌ای سبک‌مغز، خنده‌رو، شوخ‌چشم و بینی‌سربالا روانند، این‌یک را رها می‌کنند و به دنبال دیگری می‌شتابند، به همه روی می‌آورند و به هیچ‌یک پیوند نمی‌یابند. افکار من دلبران من هستند (دیدرو، ۱۳۶۸: ۲۳).

دیدرو ضمن تمجید چندباره از نمایشنامهٔ «محمد» اثر ولتر (همان: ۷۸-۳۸)، از نقش مهم علوم و موازین اخلاقی در تربیت انسان‌ها صحبت می‌کند و رامو با مقایسهٔ زندگی اندیشمندان و پیشه‌وران در این اصل تردید کرده و بر آن اعتقاد است که تاجران و کاسبان بر خود و نزدیکان خویش مفیدترند (همان: ۳۵). او در ادامه با به تصویر کشیدن تئوری ارادهٔ قدرت، به نفی اخلاق پرداخته و نقاب از چهرهٔ بسیاری از امور به‌اصطلاح اخلاقی برمی‌دارد (همان: ۶۱-۶۲).

جناب رامو با نقد سیستم آموزشی و تأکید بر این نکته که هیچ ندانستن بهتر از اشتباه دانستن است (همان: ۶۲-۶۳)، به ماجرای اشاره می‌کند که در آن به‌عنوان استاد به فریب شاگردان و دزدیدن پول آن‌ها اقدام کرده است! و فیلسوف به او می‌گوید:

بی‌عذاب وجدانی آن را می‌زدیدید؟ و رامو پاسخ می‌دهد: اوه! بی‌عذاب وجدانی. می‌گویند دزد که به دزد بزند، شیطان به خنده می‌افتد. بزرگ‌تران شاگرد در مال و دولتی که خدا می‌داند چگونه به چنگ آورده بودند، غرقه بودند. اینان صرافان، درباریان، سوداگران، بازرگانان معتبر، بانکداران و ارباب داد و ستد بودند. من به آنان کمک می‌کردم که مال غصبی را به من و جمعی دیگر که مانند من مزدبگیر ایشان بودند، باز پس دهند. در طبیعت انواع گوناگون جانوران یکدیگر را می‌بلعند، در جامعه نیز اصناف مختلف یکدیگر را می‌درند (همان: ۷۰-۷۱).

قهرمان داستان زندگی را مبارزه و شکست، دین را دروغی دل‌فریب و وحشتناک و موازین اخلاقی را جبن و خدعه می‌شمارد و بزرگ‌ترین اندوه او این است که به چیزی اعتقاد ندارد (دورانت، ۱۳۶۹: ۷۳۶/۹). رامو مدام از خوردن و خوابیدن با زنان صحبت می‌کند و به نظر او مهم این است که آدمی به‌راحتی، آزادانه، به‌دلخواه، با شکمی پُر هرشب به مستراح برود: ای مدفوع گران‌مایه! این است حاصل و فرجام بزرگ زندگی در همه حال (دیدرو، ۱۳۶۸: ۵۱-۵۲).

دیدرو در کتاب «شرحی بر سفر بوگنویل» هم که آن را افراطی‌ترین اثر او خوانده‌اند، به داستان ساکنان تاهیتی پرداخته و آنان را فرزنانگان همراه با طبیعت معرفی می‌کند که خانه، خوراک، زنان و دختران خود را در اختیار دیگران قرار می‌دهند و در نزد آنان هم‌خوابگی پدر با دختران و پسر با مادر و خواهران خود گناه شمرده نمی‌شود (دورانت، ۱۳۶۹: ۷۳۷/۹ الی ۷۳۹).

منابع:

- دیدرو، دنی، ۱۳۸۷، ژاک قضا و قدری و اربابش، ترجمه مینو مشیری، تهران، فرهنگ نو.
- دورانت، ویل و آریل، ۱۳۶۹، تاریخ تمدن، ترجمه سهیل آذری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دیدرو، دنیس، ۱۳۴۵، «راهبه»، ترجمه علی اصغر خبره‌زاده، ضمیمه روزنامه اطلاعات سال، شماره ۸.
- دیدرو، دنی، ۱۳۶۸، برادرزاده رامو، ترجمه احمد سمیعی، تهران، البرز.

راسل فیلسوف ناف‌ی وجدان

برتراند راسل در یکی از بینش‌های بزرگ خود می‌گوید: اگر تمام دنیا شادمان باشد من تضمین می‌کنم که دیگر دینی وجود نداشته باشد. و در آنچه او می‌گوید حقیقتی عظیم وجود دارد. مذاهب می‌خواهند مردم فقیر باقی بمانند، بیمار باشند، مصیبت داشته و همیشه در تشویش باشند. آنگاه طبیعتاً مردم ضعیف می‌شوند و نیاز به حمایت خواهند داشت و آنگاه کشیش آماده است تا حمایت کند (اشو، بی‌تا: ۳۰)!

برای شناخت بهتر برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) می‌توان به دو زندگینامه خودنوشت او مراجعه کرد. اتوبیوگرافی اول در سال ۱۹۵۹ با عنوان «تکامل فلسفی من» به چاپ رسید که راسل در آن بیشتر به روند اندیشه‌های فلسفی‌اش پرداخته است. و دیگری در سال ۱۹۶۷ با نام «زندگینامه برتراند راسل به قلم خودش» انتشار یافت که زندگانی شخصی، سیاسی و اجتماعی این فیلسوف و ریاضی‌دان مشهور را دربرگرفته است. پدر و مادر برتراند راسل در دوران طفولیت او فوت کردند و پدر بزرگش نیز در شش سالگی وی درگذشت. لذا این کودک انگلیسی به ناچار نزد مادر بزرگ خود که از وضعیت اقتصادی خوبی برخوردار بود، بزرگ شد (راسل، ۱۳۷۷: ۱۷-۲۵). برتراند با برادرش که هفت سال بزرگتر از او بود، رابطه‌ای صمیمی و جدی نداشت (همان: ۳۴-۳۵). و دایی‌هایش هم هرکدام نماینده افکار خاصی بودند تا آنجا که او یکی را آزاداندیشی مخالف دین، دیگری را کشیش کلیسای کاتولیک رم و بزرگ‌ترین آنان را مسلمان و ملال‌آورترین مردی که شناخته است، معرفی می‌کند (همان: ۴۷).

راسل از نوجوانی بسیار کتاب می‌خواند (همان: ۴۱) و به شعر، فلسفه، دین، ریاضیات و سکسولوژی بسیار علاقه‌مند بود. در شانزده سالگی به خودکشی می‌اندیشید، اما خودکشی نکرد؛ زیرا می‌خواست بیشتر ریاضی یاد بگیرد (همان: ۶۲). و انگیزه اصلی خود از علاقه به فلسفه را دو امر دانسته است: یکی کشف براهینی در تأیید باورهای دینی و دیگری اثبات قضایای بنیادی در ریاضیات محض (راسل، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۸).

آرزویی که ظاهراً ناکام ماند و هیچ‌گاه محقق نشد؛ چراکه برتراند راسل نه‌تنها نتوانست برهانی در تأیید باورهای دینی مانند وجود خدا و بقای روح پیدا کند، در مورد مبانی ریاضیات نیز بر آن تصوّر بود که به هیچ‌جایی نرسیده است. هرچند در عظمت و ارزش کار راسل همین بس که او یکی از معدود فیلسوفانی است که با صداقت این ناکامی را پذیرفته و در عین حال اهمیت و ارزش نسبی فلسفه را فراموش نکرده است (راسل، ۱۳۷۷: ۶۱۲).

این فیلسوف آگنوستیک (همان: ۳۲۶-۴۰۰) و استاد ویتگنشتاین (همان: ۵۱۶) که به سبب مخالفت با جنگ از سال ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۸ در بند اسارت و زندان بود (همان: ۳۹۵)، وجدان را فاقد جنبه الهی و عقلانی می‌دانست؛ چراکه می‌پنداشت که وجدان بیشتر بستگی به نوع تربیت انسان‌ها دارد (همان: ۷۵).

از دیگر آثار متعدد برتراند راسل می‌توان به کتاب‌هایی چون «تاریخ فلسفه غرب»، «چرا مسیحی نیستم»، «زناشویی و اخلاق»، «در ستایش بطالت» و «مبای ریاضیات» اشاره کرد. این فیلسوف و منطق‌دان نامدار انگلیسی در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» که حاوی اندیشه‌های فیلسوفان از دوره یونان باستان تا قرن بیستم میلادی بوده و به‌زعم بعضی بهترین اثر نگاشته شده در تاریخ فلسفه غرب است، می‌آورد:

فلسفه، حد وسط الهیات و علم است. مانند الهیات، چراکه درباره موضوعاتی تفکر می‌کند که تاکنون علم قطعی درباره‌شان میسر نشده است. و مانند علم، چراکه به عقل بشر تکیه دارد و نه به دلایل نقلی (راسل، ۱۳۵۱: ۶/۱).

برتراند راسل در کتاب مهم و فلسفی «چرا مسیحی نیستم؟» که شامل مجموعه مقالاتی چند راجع به مذهب و موضوعات مربوط به آن است - از جمله علت مسیحی نبودن او، نگاه وی به مذهب، توان یا عدم توان مذهب در حل مشکلات و مصاحبه با کاپلستون در مورد وجود یا عدم وجود خدا - می‌آورد:

من به شدت به این عقیده متقاعد هستم که مذاهب مضر می‌باشند و نیز معتقدم که حقیقتی هم ندارند... لیکن در حال حاضر در اغلب کشورها هدف از تعلیم و تربیت جلوگیری از رشد افکار اخیرالذکر است و کسانی که از بیان عقاید بی‌اساس خودداری می‌کنند برای تربیت جوانان نامناسب تشخیص داده می‌شوند (راسل، ۱۳۴۹: ۱۱ الی ۱۳).

راسل در ادامه متذکر می‌شود که هر فرد خداباوری لازم است برای ادّعای خود برهان ارائه کند و آلا سخن او پذیرفته نخواهد شد. و این مطلب ما را به یاد قوری فضایی او می‌اندازد که هرگاه فرد مدّعی برای سخن خویش دلیل اقامه نکند، ما هم می‌توانیم بگوییم که در کھکشان میان زمین و مریخ قوری بی‌به‌دور خورشید می‌چرخد. لذا راسل با آن‌که عملاً یک خدا ناباور است، درحقیقت، ندانم‌گرایی است که با صراحت اذعان می‌کند: من مدّعی نیستم که خدایی نیست. آنچه ادّعا می‌کنم این است که ما نمی‌دانیم که خدایی هست (همان: ۲۴۸).

چنان‌که در کتاب «عرفان و منطق» در وجود عالم مکاشفه تردید نموده و پذیرش عرفان را بدون دلیل می‌انگارد و در مقاله‌ای با عنوان عرفان و منطق که هم‌نام این کتاب است، می‌نویسد: از راست و دروغ عالم عرفان من هیچ نمی‌دانم. من قصد انکار این عالم را ندارم و حتی نمی‌خواهم بگویم بینشی که این عالم را آشکار می‌کند بینش درستی نیست. آنچه می‌خواهم بگویم این است که بینش نسنجیده و نیازموده برای احراز حقیقت کافی نیست (راسل، ۱۳۸۴: ۴۸).

در پذیرش و عدم‌پذیرش متافیزیک دو تمایل متفاوت وجود دارد. یکی انسان را به سوی علم و عقل و نفی متافیزیک می‌کشاند و دیگری او را به سوی عرفان و شهود و قبول مابعدالطبیعه هدایت می‌کند (همان: ۳۷).
که از مهم‌ترین نتایج و پیامدهای تفکر عرفانی می‌توان به این نکات اشاره کرد:

۱- اعتقاد به مکاشفه، اشراق و الهام

۲- اعتقاد به وحدت وجود و انکار کثرت

۳- انکار زمان و این که تفاوتی میان گذشته و آینده نیست

۴- انکار بدی و این که بدی امری توهمی است (همان: ۴۵ الی ۴۷).

خصوصیت پنجمی نیز از پذیرش عرفان حاصل می شود که راسل در اینجا بدان اشاره نکرده است و آن انکار اختیار و به اعتباری دیگر، انکار جبر و اختیار است که این هم از دیگر خصوصیات نفی کثرت است. راسل با آن که هر چهار اصل عرفانی را اشتباه می داند، اما معتقد است که اگر بتوانیم سلطه کافی بر اندیشه خود داشته باشیم، در عرفان حکمتی [شاید زیبا دیدن و شاد زیستن] یافت می شود که از هیچ راه دیگر به دست نمی آید. اگر این نکته راست باشد، مسلک عرفان را باید به نام یک طرز برخورد نسبت به زندگی ستود، نه به نام عقیده ای نسبت به جهان (همان: ۴۸).

برتراند راسل در کتاب «زناشویی و اخلاق» که هدف از نوشتن آن را نه تبلیغ هرزگی که آگاه نمودن مردم از مجهولات و شکستن بعضی از تابوهای به اصطلاح اخلاقی معرفی کرده است، به بررسی مفهوم خانواده و سیر تاریخی حاکم بر آن پرداخته و به نقد بایدها و نبایدهای اخلاق جنسی اشاره نموده است.

با این حال برخی متذکر شده اند که راسل برخلاف لاف هایی که در مورد انسانیت می زد، در برخورد با دیگران با سردی و بی احساس رفتار می کرد. او زن بازی بود که این صفت خود را تا سال های پیری حفظ کرد، با همسرِ پسرِ همجنس گرا و معجونش ارتباط داشت و عروس وی گفته است که راسل هشتادساله او را فریب داده است. شواهد مبهمی در این مورد وجود دارد که آن ها بارها باهم خوابیده اند (راجرز و تامپسون، ۱۳۹۳: ۱۳۹-۱۷۲-۱۷۳).

راسل در کتاب زناشویی و اخلاق ضمن قبول تساوی حقوق زن و مرد حتی در حق برخورداری از سکس پیش از ازدواج، بدگویی‌های مطرح‌شده پیرامون استمناء را نپذیرفت و آن را دروغ‌های اخلاقیون در صیانت از اخلاق برشمرد؛ چراکه ازدواج در ادیان به منزله اجتناب انسان‌ها از گناه و در حکم تولیدمثل است. پس عشق و سکس در آن جایگاهی ندارد (راسل، ۱۳۵۵: ۸۹).

اگر مرد مجاز باشد که قبل از زناشویی روابط جنسی داشته باشد، زنان نیز باید یک چنین اجازه‌ای داشته باشند. و در کشورهایی که تعداد زنان بر مردان زیاده می‌باشد، این ظلم آشکاری است که زنان زیادی باید بدون شوهر بمانند و از لذت جنسی بی‌بهره مانده، تجربه جنسی کسب نکنند... و هر آن‌کس که با این امر مخالف باشد، باید بپذیرد که او کسی است که در مورد تمایلات جنسی زن‌ها راه عدالت را نمی‌پیماید (همان: ۶۲-۶۳).

برتراند راسل در ادامه ضمن ستایش از عشق و اصرار بر اهمیت سکس در زندگی، بر آگاهی زوجات از خصوصیات اخلاقی، اجتماعی و جنسی یکدیگر پیش از ازدواج تأکید داشته و می‌نویسد: من به شخصه معتقدم که عشق رومانتیک سرچشمه بزرگ‌ترین شادی‌هایی است که زندگی عرضه کرده است. در روابط مرد و زنی که یکدیگر را دوست دارند و از ورای شهوت و میل و محبت با یکدیگر رابطه دارند، حالتی وجود دارد که تخمین زدن و معیار کردن آن ممکن نمی‌نماید.

چه آن‌ها از طریق این دوست داشتن می‌توانند از بسیاری از بیچارگی‌ها و ناملایمات زندگی بشری چشم‌پوشند و به سادگی از آن‌ها بگذرند و عدم شناخت یک چنین حالتی بدبختی بزرگی برای هر انسان محسوب می‌شود... هر چند این عقیده که می‌گوید لازمه و اصل ازدواج، عشق رومانتیک است عقیده و نظری کاملاً بیهوده و پوچ است (همان: ۹۲-۱۰۴-۱۱۸).

یکی دیگر از آثار ارزشمند و بسیارخواندنی راسل، کتابی تقریباً سی صفحه‌ای با نام «در ستایش بطلالت» است. تمجید برتراند راسل از بطلالت و پیشنهاد او مبنی بر چهار ساعت کار در شبانه‌روز، دفاع از بیکاری و تبلی نیست، بلکه نقد عشق جنون‌آمیز به کار است؛ کاری که ثمره آن بیهوده فرسودن تن، رسیدن به ناتوانی زودرس و درنهایت لذت نبردن از زندگی است.

راسل در سنّ شصت‌سالگی با تأکید بر اجرای همگانی این پیشنهاد می‌نویسد: من هم مانند بسیاری از هم‌سنّ و سالانم با این مثل بزرگ شدم که شیطان همیشه برای دست‌های عاطل و باطل کار ناجوری جور می‌کند. و چون بچه‌ای خوب و سر به‌راه بودم، هرچه می‌گفتند باور می‌کردم و وجدانی کسب کردم که تا همین حالا هم مرا سخت به کار و کوشش واداشته است. وجدان من ناظر بر اعمالم بوده، ولی عقاید منقلب شده است. فکر می‌کنم که مردم دنیا زیادی کار می‌کنند، و این باور که کار فضیلت است، خسروانی عظیم به بار می‌آورد؛ و آنچه باید در گوش ممالک مدرن صنعتی خواند، چیزی است یکسره متفاوت از آنچه تا به حال خوانده‌اند (راسل، ۱۳۹۴: ۹).

سال‌های سال اغنیا و مجیزگویانشان در ستایش کار و زحمت شرافتمندانه قلم‌فرسایی کرده‌اند، ساده‌زیستی را ستوده‌اند و دم از دینی زده‌اند که می‌گوید احتمال رفتن فقرا به بهشت بسیار قوی‌تر از اغنیاست... و نتیجه این که کارگرِ یدی شریف‌تر از هرکس دیگری است (همان: ۲۱).

وقتی پیشنهاد می‌کنم که ساعات کاری باید به چهارساعت کاهش یابد، منظورم این نیست که باید همه اوقات بازمانده روز را به خوش‌گذرانی محض سپری کنیم. منظورم این است که چهارساعت کار در روز باید امکانات پایه رفاهی و ضروریات زندگی را برای آدم مهیا سازد و بازمانده وقت در اختیار خود فرد باشد تا هرطور که مناسب می‌داند از آن استفاده کند (همان: ۲۶).

این طبقه کوچک برخوردار از فراغت تقریباً در همه آنچه تمدن می‌نامیم، سهم بود. هنر پرورد و علوم را کشف کرد؛ کتاب نوشت و فلسفه‌ها را بنیان نهاد و مناسبات اجتماعی را اصلاح کرد. حتی آزادی جماعت جوړکش نیز معمولاً از بالا آغاز شده است. بشر بدون طبقه برخوردار از فراغت هرگز از بربریت بیرون نمی‌آمد (همان: ۲۷).

در دنیایی که هیچ‌کس مجبور نباشد بیش از چهار ساعت در روز کار کند، هر فرد شیفته کنجکاوی علمی می‌تواند این میل خود را ارضا کند و هر نقاشی می‌تواند بدون گرسنگی کشیدن نقاشی کند، حال نقاشی‌های هر کیفیتی که می‌خواهد داشته باشد. نویسندگان جوان مجبور نخواهند بود با کارهای بازاری مهیج جلب توجه کنند تا به استقلال اقتصادی‌ای برسند که لازمه آثار ماندگار است... پزشکان فرصت خواهند یافت که در مورد پیشرفت‌های پزشکی مطالعه کنند، آموزگاران دیگر خسته و ذله با روش‌های متداول کلنجار نخواهند رفت تا چیزهایی را یاد بدهند که خود در جوانی آموخته‌اند، چیزهایی که ممکن است در این فاصله نادرست بودنشان اثبات شده باشد (همان: ۲۸-۲۹).

مهم‌تر از همه این‌که شادی و لذت زندگی جای اعصاب خراب، ملال و سوءهاضمه را خواهد گرفت... وقتی مردان و زنان معمولی از موهبت زندگی خوش برخوردار باشند، نرم‌خوتر می‌شوند و کمتر آزار می‌رسانند و کمتر با بدگمانی به دیگران می‌نگرند. جنگ‌افروزی به‌کلی از میان خواهد رفت، تا حدی به این دلیل، و تا حدی به این سبب که جنگ مستلزم کار همگانی سخت و طولانی خواهد بود (همان: ۲۹-۳۰).

منابع:

— اشو، بی‌تا، مافیای روح: کشیشان و سیاستگران، ترجمه محسن خاتمی، بی‌جا، بی‌نا.

— راسل، برتراند، ۱۳۷۷، زندگینامه برتراند راسل به قلم خودش، ترجمه احمد بیرشک، تهران، خوارزمی.

— راسل، برتراند، ۱۳۸۷، تکامل فلسفی من، ترجمه نواب مقربی، تهران، صراط.

— راسل، برتراند، ۱۳۵۱، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.

— راسل، برتراند، ۱۳۴۹، چرا مسیحی نیستم، ترجمه س. طاهری، تهران، دریا.

— راسل، برتراند، ۱۳۸۴، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، تهران، ناهید.

— راجرز، نایجل و تامپسون، مل، ۱۳۹۳، فیلسوفان بدکردار، ترجمه احسان شاهقاسمی، تهران، امیرکبیر.

— راسل، برتراند، ۱۳۵۵، زناشویی و اخلاق، ترجمه مهدی افشار، تهران، کاویان.

— راسل، برتراند، ۱۳۹۴، در ستایش بطالت، ترجمه محمدرضا خانی، تهران، نیلوفر.

ابن عربی عارفی گوساله پرست

ابوعبدالله محیی‌الدین محمد بن علی حاتمی طائی (۵۶۰-۶۳۸) معروف به ابن عربی در شهر «مُرسیه» در اندلس پیشین و اسپانیای امروز دیده به جهان گشود و پس از مسافرت‌های متعدد به کشورهای مختلفی مانند تونس، مراکش، مصر، روم، عربستان، عراق و سوریه، در سال ۶۲۹ هجری به شهر دمشق بازگشت و تا زمان وفات خود در آنجا سکونت داشت (ابن عربی، ۱۳۹۳: ذیل «مقدمه مترجم»، ۱/ ۱۳۴-۱۳۵) و سرانجام در سن هفتاد و هشت‌سالگی در ظاهر دمشق که معروف به صالحیه است به خاک سپرده شد (همان: ۱/ ۴۹).

ابن عربی علم را کشف و شهود می‌داند و بر آن تصوّر است که خداوند بدون واسطه از او خواسته است که بندگانش را نصیحت و اندرز دهد (همان: ج ۱، ۱۳۵). و در ادامه در ستایش و تمجید از خود می‌نویسد: من به علمی از جانب خداوند رحمان اختصاص پیدا کردم که هیچ‌کس جز من به چنان علمی اختصاص نیافت... شگفتا! من صبح می‌کنم و شب می‌کنم، در حالی که در عالم، تنها و غریب و ناشناخته‌ام و هم‌جنسی ندارم... من در پهنه گیتی پیشوایی برگزیده گشتم، در حالی که مردمان از این امر محجوب و در پرده‌اند (همان: ۱/ ۱۴۰).

او ضمن آن که تصوّر می‌کند کتاب «فتوحات مکیه» تنها از راه الهام و القا به قلبش تعلیم شده و وی هیچ‌گونه دخالتی در آن نداشته است (همان: ۱/ ۵۸)، می‌نویسد: این رساله یگانه و بی‌مانند را به کمند نگارش کشیدم و آن را فتوحات مکیه در معرفت اسرار مالکی و مُلکی نام نهادم، زیرا بیشتر آنچه را که در این رساله آورده‌ام چیزهایی است که آن‌ها را خداوند هنگام طوافم بر خانه مکرم و ارجمندش، و یا هنگام مراقبه نشستم در حریم شریف بزرگوارش بر من کشف و فتح نموده است (همان: ذیل «متن کتاب»، ۱/ ۲۸).

چنان‌که در مقدمه «فصوص الحکم» نیز نوشتن این کتاب را به سبب دیدن خواب پیامبر اسلام و دستور ایشان بر نگارش چنین اثری می‌داند و می‌آورد: من در این کتاب چیزی نمی‌نویسم جز آنچه را که بر من نازل می‌شود. هرچند من نه پیغمبرم و نه رسول، اما وارث رسول‌الله هستم (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۳-۵).

در مذهبِ ظاهری ابن عربی اختلاف است. برخی او را اهل تسنّن و حنبلی (ابن عربی، ۱۳۹۳: ذیل «مقدمه مترجم»، ۱/ ۱۵۷)، عده‌ای وی را شیعهٔ اثنی‌عشری و بعضی زندیق‌اش می‌شمردند (همان: ۱/ ۵۹). هرچند او نه یک شیعه به معنای متداول است و نه یک سنی به معنای متعارف، بلکه یک صوفی و عارف وحدتِ وجودیِ قائل به وحدتِ ادیان است. لذا بسیاری از عارفان و فیلسوفان اهل تسنّن و تشیع به تمجید از او پرداخته و خود را شاگرد مکتب وی می‌خوانند.

چون این حقیقت که جز خداوند موجودی نیست حیرت‌زده و مبہوتم ساخت، سرودم: الربُّ حقٌّ والعبدُ حق: خدا خداست و بنده هم خدا (همان: ذیل «متن کتاب»، ۱/ ۵-۶). چنان‌که در کتاب «ترجمان‌الاشواق» می‌خوانیم: هر آینه قلبم پذیرای هر صورتی است، قلبم چراگاه آهوان و دیر راهبان است. و آن خانهٔ بت‌ها و کعبهٔ مطاف و الواح تورات و کتاب قرآن است. من از مذهب عشق پیروی می‌کنم، سپاهیان عشق به هر سو رو کنند. عشق ایمان و عقیدهٔ من است (ابن عربی، ۱۳۷۷: ۱۹-۱۱۴).

عقد الخلاقی فی الاله عقایداً و أنا اعتقدت جمیع ما عقدوه

ابن عربی در کتاب فتوحات به تمجید از ابوبکر، عمر، عثمان و علی می‌پردازد (ابن عربی، ۱۳۹۳: ذیل «متن کتاب»، ۱/ ۷) و شأن پیامبر و ابوبکر را مساوی می‌شمرد: رسول خدا در شب معراجش در حالی که خوف و وحشت داشت با لغت ابوبکر ندا داده شد، لذا به صدای او انس گرفت. رسول خدا و ابوبکر از یک طینت آفریده شده‌اند... بنابراین سخنان آن دو، سخن خداوند سبحان است (همان: ۱/ ۲۴۹-۲۵۰).

محبی‌الدین از ایمان آوردن فرعون (همان: ذیل «مقدمه مترجم»، ۱/ ۱۰۵-۱۰۷) و موحد بودن ابلیس سخن می‌گوید (همان: ۱/ ۹۴-۹۶). شیعیان را افرادی گمراه، بدعت‌گذار و فریفتهٔ شیطان معرفی می‌کند که به سبب دوستی اهل بیت به غلو و افراط کشیده شده‌اند و با صحابه که اهل بیت را پیشوای امت نساختند، به

دشمنی برخاسته‌اند (همان، ۱۳۹۸: ذیل «متن کتاب»، ۳/۲۶۴-۲۶۵). و در ادامه، از یکی از افراد رجیون - که آنان را اولیاء خدا می‌خواند - نقل می‌کند که در مکاشفه‌های خود، رافضیان - از شیعه - را به صورت خوک دیده است (همان، ۱۳۹۳: ذیل «مقدمه مترجم»، ۱/۱۵۰؛ همان، ۱۳۹۷: ذیل «متن کتاب»، ۶/۲۵).
ابن عربی خود را از امام زمان بی‌نیاز معرفی می‌کند که بنابر نظر شعرانی یا در نوشته‌های او دست برده‌اند، یا پیش از مستبصر شدن اوست و یا سخنان او از جنس شطحیاتی است که فهم آن بر هر کسی آسان نیست (همان، ۱۳۹۳: ذیل «مقدمه مترجم»، ۱/۱۳۰).

با توجه به آن‌که عارفی چون شمس تبریزی از ابن عربی به‌عنوان مردی شگرف و عامل به ظاهر شرع یاد می‌کند ولی او را متابع نمی‌داند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۹) و یا مهدی اخوان ثالث و دکتر شفیع کدکنی که ابن عربی را عارفی بزرگ معرفی می‌کنند که تالی فاسدش انبوه حاشیه‌نویسان و مهمل‌بافانی است که تا عصر حاضر ادامه داشته است (شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۴-۵۲۵)، عجیب نیست که بسیاری از فقیهان متعزّض این پدر عرفان نظری شده و ضمن ممنوع شمردن آثار او به تکفیر وی پرداخته‌اند.

البته ابن عربی هم در پاسخ به این اعتراضات فقیهان و تکفیر شدن از سوی آنان، در قسمتی از زندگینامه خود می‌نویسد: بدان که خداوند خلقی دشمن‌تر از عالمان رسمی بر اهل‌الله - آنان که از راه علم لدنی عارف بدویند - نیافریده است. اینان نسبت به این طایفه، همانند فرعونیان‌اند در برابر رسولان الهی، و این علمای رسمی‌ظاهری که در زمان ما هستند نزد هر عاقل خردمندی بی‌ارزش می‌باشند، زیرا دین را به مسخره می‌گیرند و بندگان خدای را پست می‌شمارند... دوستی دنیا و جاه و مقام و ریاست بر دل‌هایشان مستولی است، خداوند خوارشان ساخته - چنان‌که آنان علم را خوار ساختند - و بنابراین سخن امثال اینان اعتباری ندارد (ابن عربی، ۱۳۹۳: ذیل «مقدمه مترجم»، ۱/۱۳۸-۱۳۹).

محبی‌الدین بن عربی کتاب فتوحات مکیه، بزرگ‌ترین اثر خود و بزرگ‌ترین کتاب در عرصه تصوف و عرفان نظری را در سی و چهار سال و از سال ۵۹۹ هجری تا ۶۳۳ به نگارش درآورد (همان: ۵۶-۵۷). این کتاب را محمد خواجوی از متن تصحیحی عثمان یحیی در مصر و البته با تطبیق دو تصحیح دیگر و با مقدمه‌ای مفصل، ارزشمند و خواندنی در هفده جلد به چاپ رسانده است (همان: ۱/۱۸).

این فیلسوف و عارف مشهور اسپانیایی که بیش از پانصد جلد کتاب به او نسبت داده‌اند، در سال ۶۲۷ به نوشتن دیگر کتاب مشهور خود یعنی «فصوص الحکم» اقدام کرد. کتابی یک‌جلدی که در حیطه عرفان نظری یا همان فلسفه آمیخته با تصوف نگاشته شده و از آن به‌عنوان ژرف‌ترین و جامع تمام آراء او یاد می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۷: ذیل «مقدمه مترجم»، ۳-۲۵-۲۶).

فصوص جمع واژه فص به معنای نگین و فصوص الحکم به معنای نگین‌های حکمت است. این کتاب که شامل ۲۷ فص یا فصل می‌باشد، دربردارنده مهم‌ترین اندیشه ابن عربی یعنی وحدت وجود است. اندیشه‌ای که کیان فقهی و شرعی هر دینی را ویران می‌کند و بنابر نظر برخی انکار خدا در لباس ادب است. کَلَّمَا فِي الْكُونِ وَهَمَّ او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال

ابن عربی عالم را سایه خدا می‌داند که فی‌ذاته وجود ندارد و تجلی دائم حق در صورت‌های مختلف است. لذا در «فص هارونی» می‌نویسد: بعضی از مردم بنی اسرائیل به پیروی سامری، گوساله را پرستش کردند. از این روی هارون ترسید که این پراکندگی بین آنان بدو نسبت یابد، در حالی که موسی از هارون به حقیقت امر داناتر بود، زیرا می‌دانست که گوساله پرستان چه کسی را پرستش می‌کردند؛ چون او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود، و خداوند به چیزی حکم نمی‌کند مگر آن که واقع می‌شود. بنابراین نکوهش موسی برادرش هارون را از آن جهت بود که چون امر واقع شد، انکار سر زد و گشادگی و اتساع

نداشت؛ زیرا عارف کسی است که حق تعالی را در هر چیزی مشاهده می‌کند، بلکه او را عین هر چیزی می‌بیند (همان: ذیل «متن کتاب»، ۳۵۵).

حسن حسن‌زاده آملی نیز در کتاب «ممدالهمم در شرح فصوص الحکم» در ذیل مطلب فوق می‌آورد: غرض شیخ از این موضوعات بیان اسرار برای اهل سرّ می‌باشد. هرچند به حسب نبوت تشریع باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت. چنان‌چه انبیاء عبادت اصنام را انکار می‌کردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۱۴). و چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است و جوب [خدا] است و بحث در امکان [انسان] برای سرگرمی است (همان: ۱۰۷).

ابن عربی در ادامه، در «فص محمدی» همسر را مظهر حق تعالی دانسته و جماع با او را جماع با خدا معرفی کرده است؛ زیرا بر آن اعتقاد است که خدا غیورتر از آن است که اجازه دهد مرد فکر کند از غیر خدا لذت می‌برد (ابن عربی، ۱۳۸۷: ذیل «متن کتاب»، ۴۱۷).

او در «فص موسوی» نیز از ایمان آوردن فرعون در آخرین لحظات زندگی و وفات وی در کمال ایمان سخن می‌گوید و می‌نویسد: با آن‌که خداوند در قرآن آورده است: و هنگامی که عذاب ما را دیدند ایمان آوردنشان سودشان نبخشید، اما این دلالت بر آن ندارد که در آخرت سودشان نبخشید. از این روی [جان] فرعون را با وجود ایمان آوردنش اخذ کرد. و علاوه بر آن فرعون در حال ایمان آوردن به هلاکت یقین نداشت. زیرا مؤمنان را مشاهده کرد که با زدن عصای موسی بر دریا، در خشکی راه می‌روند (همان: ۴۰۱).

و اما کتاب «ترجمان الاشواق» یا «بیان‌کننده عشق و آرزوها» قصیده‌ای از محیی‌الدین بن عربی است که در سنّ پنجاه و یک سالگی (ابن عربی، ۱۳۷۷: ۲۹-۴۴) در وصف نظام، دختر شیخ مکین‌الدین اصفهانی سروده شده است (همان: ۸۶). دختری که گویی محیی‌الدین او را در سی و هشت سالگی در مکه ملاقات

کرد (همان: ۴۳-۴۴) و زیبایی‌اش سخت وی را تحت تأثیر قرار داد و این شیفتگی سرانجام موجب پدید آمدن کتاب ترجمان‌الاشواق گردید (همان: ۲۹).

پدرم فدای ماهرویی است که مانند شاخه‌های نرم درختان از این سو به آن سو حرکت می‌کند و همان‌گونه که خم می‌شوند گیسوان خود را به طرف چهره‌ها سرازیر می‌کنند... در بخشیدن زکات حُسن خود بخل می‌ورزند در حالی که میراث پدران و نیاکان خود را می‌بخشند. با خنده‌ها و نیم‌خنده‌ها افسونگری می‌کنند، بوسه زدن بر لبانشان چه شیرین است. اندام‌های برهنه و ظریف با سینه‌های برجسته همچون هدایای گران‌بهای تقدیم می‌دارند (همان: ۱۶۶). رشته دندان‌های خود را چون مروارید نشان می‌دهند و با آب دهانشان شخص مشرف به هلاک را درمان می‌کنند (همان: ۱۶۷).

او یکی از شاهزادگان سرزمین فارس است از باشکوه‌ترین شهرها یعنی اصفهان (همان: ۱۴۰). دوشیزه باریک‌اندامی است که زنان زیبا در برابر او حیران گشته و فروغش بر ماه پیشی گرفته است (همان: ۱۹۸). هرگاه برای وداع با یکدیگر روبه‌رو شدیم، پنداری در به هم پیوستن و آغوش گرفتن یکدیگر حرف مشددی وجود دارد یعنی ما یک حرف مشددیم (همان: ۲۱۲).

البته برخی چون مترجم و شارح این اثر بر آن اعتقادند که ترجمان‌الاشواق، اشعاری عرفانی در قالبی عاشقانه هستند (همان: ذیل «مقدمه مترجم و پیشگفتار شارح»، ۴۰). و از طرفی دیگر عده‌ای نیز می‌پندارند با آن که شرح ابن عربی بر ترجمان‌الاشواق تأییدکننده سخن نیکلسون است، اما از آنجا که احتمال تکفیر او می‌رفت، ابن عربی چنین شرحی نوشت (همان: ۴۲-۴۳). به علاوه آن که متن ترجمان‌الاشواق بهترین گواهی بر عاشقانه بودن این اشعار است.

چنان‌که دکتر محمدعلی موحد معتقد است که ابن عربی همواره در عالم رؤیا و امور غریبه سیر می‌کرده

است و برخلاف سلوک ادعایی وی در زن‌گریزی و بیزاری از هم‌بستر شدن با زنان تا سی و هشت‌سالگی، نسبت به آنان آتشین مزاج بوده است؛ چراکه دیوانی عاشقانه دربارهٔ دختر زیبای مکین‌الدین اصفهانی با عنوان ترجمان‌الاشواق سرود و او را نازک‌اندام و کمرباریک وصف کرد. و در فتوحات مکیه آورد: چندی در خدمت زنی تقریباً نود و پنج ساله بوده که از نظر جمال و شکفتگی رخسار و نرمی و لطافت تن چون دختری چهارده ساله بوده است (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۳-۱۰۴).

منابع:

- ابن‌عربی، محیی‌الدین، ۱۳۹۳ و ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸، فتوحات مکیه، ترجمه و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۷، ترجمان‌الاشواق، به تصحیح و شرح رینولد ا. نیکلسون، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، روزنه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، ۱۳۸۷، فصوص‌الحکم، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۹۱، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۲، با چراغ و آینه، تهران، سخن.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۷۵، شمس تبریزی، تهران، طرح نو.

احمد شاملو در کتاب «نگرانی‌های من» که متن سخنرانی جنجالی او در آوریل ۱۹۹۰ در دانشگاه برکلی کالیفرنیا است، فردوسی را شاعری دروغگو و حامی منافع طبقاتی معرفی کرده است که جز سلطنت مطلقه نمی‌توانسته نظام سیاسی دیگری را بشناسد (شاملو، ۱۹۹۰: ۳۴-۳۵)؟

چنان‌که در مقدمه کتاب «افسانه‌های هفت‌گنبد» نظامی را مورد نوازش قرار داده و می‌نویسد: هفت‌پیکر یک اثر شعری نیست. کار شعر کار افسانه‌سرایی نیست (شاملو، ۱۳۸۴: ۲۲۴). هدف نظامی در این منظومه به‌جز دو داستان گنبد سبز و گنبد کبود فقط این بوده است که مشتی صحنه‌های لاس و لیس به هم بیافد. گویی نظامی به‌شخصه با پرداختن این‌گونه صحنه‌ها، در ذهن خویش هوس‌بازی و کارسازی می‌کرده است (همان: ۲۲۲). تعارفات و احترامات فائقه‌موردپسند میراث‌خواران ادبی ایران را که به‌کنار بگذاریم اغلب این داستان‌ها به‌قدری حقیر و بی‌مایه است که حتی سخن‌پردازی و قدرت کلامی نظامی نیز نمی‌تواند ارزشی برای آن بترشد (همان: ۲۲۳).

احمد شاملو در مصاحبه‌ای به تاریخ ۱۳۵۰/۱۲/۲۵ به بدگویی از عید نوروز پرداخت و به‌زعم او مراسم کودکانه نوروز کاریکاتورت‌ترین مراسم دنیاست که به او احساس ریشخندآمیزی دست می‌دهد (شاملو، ۱۳۹۶: ذیل «درباره مراسم نوروز»، ۲۰۳).

شاملو هفت سال بعد در اول فروردین ماه ۱۳۵۷ در نیویورک طی سخنرانی دیگری مواضع پیشین خود درباره نوروز را تکرار کرد و ضمن هجو کورش اذعان نمود که اگر این روز به مناسبت آغاز فاجعه‌یی جشن گرفته شده است که دوهزار و پانصد سال است بر خلق‌های ایران گذشته، نه فقط مطلقاً جشن گرفتن ندارد، بلکه بهتر است به‌عنوان نامبارک‌ترین روز سراسر تاریخ ایران، روز عزای ملی اعلام شود (شاملو، ۱۳۵۷: ذیل «سخنرانی افق روشن»).

این گفتارها و نوشتارهای شاملو سبب رنجش بسیاری شد تا آنجا که برخی از چهره‌های نامدار ادبیات ایران در برابر او ایستادند و به نقد و هجو وی پرداختند. هوشنگ ابتهاج در کتاب «پیر پرنیان اندیش» به مانند نجف دریابندری که احمد شاملو را هروئینی و معتاد معرفی کرده است (دریابندری، ۱۳۹۳: ۳۶۵)، از اعتیاد وحشتناک او سخن می‌گوید (عظیمی و طَیّه، ۱۳۹۱: ۲/۹۰۷) و شاملو را انسان بی‌سوادی می‌شمرد که زندگی به او مجال خواندن کتاب نداده است (همان: ۱/۱۶۷).

چنان‌که معتقد است برای این‌که بدانیم احمد شاملو چقدر با زبان فارسی آشنا بوده است، کافی است به نوارهایی که در آن شعرهای حافظ و خیام و مولانا را خوانده توجه کنید که چقدر غلط لفظی و معنایی دارد (همان: ۲/۹۳۸).

شاملو با هیچ‌کس خوب نبود، در حالی‌که در ظاهر خیلی صمیمی بود و با همه رفتار خیلی خوب داشت ولی همه رو مسخره می‌کرد و کسی رو قبول نداشت (همان: ۲/۹۲۰). در صحبت کردن شاملو هیچ حریمی وجود نداشت... شاملو همان‌طور که از چشم کسی می‌تونست حرف بزنه از پایین‌تنه‌اش هم می‌تونست... به قول معروف عفت بیان نداشت (همان: ۲/۹۱۵).

ابراهیم گلستان نیز در کتاب «نوشتن با دوربین» اذعان می‌کند: شاملو می‌خواست پول هروئین‌اش رو دربیاره می‌نوشت که ویرگول را جایی بگذارد که موقعی که دارید می‌خوانید، نفس‌تون می‌خواد تنگ بشه (جاهد، ۱۳۹۴: ۲۴۲). شاملو زبان نمی‌دانست (همان: ۱۶۸). شاملو، این جاودانه اَبَر مرد ادبیات معاصر ایران شعر نمی‌فهمید. نقطه‌گذاری هم نمی‌فهمید و شاید خیلی چیزهای دیگه هم نمی‌فهمید... شاملو وقتی مُرد، شعرش هم تمام شد (همان: ۶۳).

گلستان به افرادی که فروغ فرخزاد را تحت تأثیر احمد شاملو می‌دانستند، اعتراض می‌کند؛ چراکه معتقد

است فروغ فرخزاد با اون درجه هوش و فعالیتش تحت تأثیر آدم‌های اسفنجی نمی‌رفت (همان: ۲۴۳). هرچند سایه بر آن باور است که کارهای اول فروغ خیلی پرتوپلا بوده و کتاب‌های اسیر و دیوار و عصیان او بسیار ابتدایی‌اند؛ همه‌چیزش یعنی وزن، فرم، تصویر با همه دستکاری‌هایی که بزرگان در آن کردند واقعاً پرتوپلا بود تا آن‌که «تولدی دیگر» یک‌مرتبه یک‌چیز دیگری شد. فروغ سواد و معلوماتی نداشت و از یک شاعر درجه هشتم، بلکه درجه صدم به این شعرهای خیلی قشنگ رسید. به نظر من تولدی دیگر بی‌شک تحت تأثیر گلستان ساخته شده است (عظیمی و طّیه، ۱۳۹۱: ۹۷۹/۲-۹۸۰).

در نوشتن این مطلب از احمد شاملو آغاز کردیم، چراکه در ایران او را انسانی ساختارشکن برشمرده‌اند. چنان‌که خود نیز در دفتر «هوای تازه» می‌نویسد:

وسط میزِ قمارِ شما قوادانِ مجله‌نی منظومه‌های مطمئن

تکخال قلب شعرم را فرو می‌کوبم من...

این بار به مصاف شاعری چموش آمده‌اید...

فریاد این نوزادِ زن‌زاده‌ی شعر مصلوب‌تان خواهد کرد:

پاندازانِ جنده شعرهای پیر!

طرف همه‌ی شما منم (شاملو، ۱۳۷۲: ۳۰۴-۳۱۰).

با این حال شاید گزافه نباشد که از صادق هدایت به‌عنوان بزرگ‌ترین منتقد و هجوکننده در ایران یاد کنیم. اندیشمند و نویسنده‌ای که کمتر چیزی از قلم برتنده و گزنده او در امان مانده است. به شکلی که در کتاب «توپ مرواری» شدیداً به اسلام تاخته و مردم ایران را نیز اسیران شکم و زیرشکم، مقلدان کور، عوام کالانعام

و خر و احمق خوانده است (هدایت، ۲۰۰۸: ۹۰ الی ۹۳).

گاوِیست در آسمان نامش پروین یک گاو دگر نهفته در زیر زمین

چشم خردت گشای چون اهل یقین زیر و زبر دو گاو مستی خر بین

هوشنگ ابتهاج در پاسخ به این اسطوره بزرگ و بی مانند ایران، او را نویسنده‌ای درخشان، بیماری روانی و انسانی بداخلاق و بدزبان معرفی می‌کند که حرف معمولش فحش‌های مستهجن و چارواداری بوده است (عظیمی و طَیّه، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۹۷ الی ۴۰۰). و ابراهیم گلستان هم در «نوشتن با دوربین» با آن که هدایت را عزیزترین و یکی از مهم‌ترین و درست‌ترین افراد می‌شمرد، حسرت خوردن او از دوره ساسانیان را اشتباه چرتی می‌پندارد که توان درک آن را نداشته است (جاهد، ۱۳۹۴: ۱۸۶).

ابراهیم گلستان در ادامه، متعزّض افراد دیگری نیز می‌شود. او دکتر پرویز ناتل خانلری را ابلهی می‌شمرد (همان: ۲۴۷) که خودش را کاندید مهم‌ترین شاعر کرده بود. و حال آن‌که در کافه فردوس، هدایت و چوبک و نوشین برایش تره هم خرد نمی‌کردند و دستش می‌انداختند... با آن قطعه مطلقاً تکراری و پیش‌پا افتاده «عقاب» که به نظم درآورده بودش... می‌خواست یک کاری بکند که بگویند خانلری آورنده شعر نو است. اگرچه اصلاً همچین غلطی نکرده بود و نمی‌تونست از این حلوها بخوره (همان: ۲۳۰-۲۳۱).

گلستان از شناخت خود نسبت به احسان طبری می‌گوید و او را یکی از احمق‌ترین آدم‌های عمرش می‌داند که به کلی چرت و پرت بود و مزخرف می‌نوشت (همان: ۱۰۰-۱۱۳-۲۳۱-۲۳۲). چنان‌که جلال آل‌احمد را زبان نابلی نامعقولی می‌پنداشت که ترجمه او از کتاب کامو آتش شله‌قلم‌کاری بود که هر صفحه آن ده‌ها غلط داشت. و انتشار کتاب «غرب‌زدگی» عاری از اندیشه‌اش هم سبب خنده روده‌بر شدن گلستان گشته بود (گلستان، ۱۳۹۶: ۷۰-۷۵-۷۶).

ابراهیم گلستان در کتاب «نامه به سیمین» نیز به نقد و هجو افراد متعددی می‌پردازد که از آن جمله می‌توان به حقه‌باز و شیاد دانستن احسان یارشاطر (همان: ۲۱-۲۲)، مضحک خواندن مهدی بازرگان و سخنان او پیرامون آب گُر (همان: ۶۲)، مردک خطاب کردن بنی صدر و خنده‌آور شمردن کتاب اقتصادی او (همان: ۶۲) و قُذ و دروغگو و مخالف تفکر دانستن فردوسی اشاره کرد (همان: ۳۸-۴۴-۴۵-۸۷).

از دیگر هجوکنندگان نامدار ایرانی که گریبان افراد متعددی چون مصدق، طبری، فروزانفر، دشتی، شاملو، همایی، بزرگ‌علوی، خانلری، نادرپور، حمیدی، کیوان و شفا را گرفته است، نیما یوشیج است. نیما در کتاب «یادداشت‌های روزانه» ضمن آن‌که پسرخاله‌اش، دکتر پرویز ناتل خانلری را فردی طُار و چاروادارِ فرنگستان می‌خواند (یوشیج، ۱۳۸۸: ۲۰۳)، او را وزن‌ناشناسی می‌شمرد (همان: ۳۳) که شعرش تفتن و مسخره بوده (همان: ۷۵) و شیادترین آدمی می‌خواند که در زمان خود دیده است (همان: ۷۸).

دکتر خانلری هم در کتاب «قافله‌سالار سخن» در فصلی با عنوان "من و نیما" اذعان می‌کند که نیما یوشیج به خودش و کارش اعتقاد کامل داشت و هیچ‌یک از شاعران و ادیبان آن روزگار را داخل آدم حساب نمی‌کرد. چنان‌که ضمن نامه‌ای منظوم به من، همه استادان شعر قدیم از عنصری و فردوسی تا سعدی و حافظ را به باد دشنام گرفت و مدّعی شد که صد عنصری و هزار فردوسی را به جوی نمی‌خرد و همه را دزد و بی‌شرف خواند (خانلری، ۱۳۷۰: ۴۵۰-۴۵۵).

نیما یوشیج ضمن اقتضاح خواندن دستور زبان فارسی همایی و فروزانفر و بی‌سواد خطاب کردن آن دو (یوشیج، ۱۳۸۸: ۷۰)، حرف زدن جلال آل‌احمد را جلف می‌شمرد مگر در جلوی زور و قدرت که در آنی موش می‌شود (همان: ۲۰۷). احمد شاملو را که به اصلاح شعرهای او پرداخته و حتی مصرع‌هایی برایش ساخته است، نامرد و وقت ضایع کن می‌خواند (همان: ۲۳۵). شجاع‌الدین شفا را فردی مقدّمه‌نویس با ترجمه‌هایی ثقیل و کثیف معرفی می‌کند که شهوت به قدری بر او غلبه کرده است که وصفِ ذکرِ زوج را

لازم دانسته است (همان: ۲۶۴-۲۶۵). و دکتر مصدّق را دست‌نشاندهٔ اجنبی و حقّه‌بازی می‌داند که برای رئیس‌جمهور شدن حاضر است مملکت را به دست روس‌ها تجزیه کند (همان: ۱۷-۵۰).

در این میان نباید احمد کسروی و زبان‌تند او را فراموش کنیم. نویسنده و مورّخی که با خارج شدن از لباس روحانیت و تبلیغ دین پاک، در کتاب «در پیرامون ادبیات» به بسیاری از شاعران بزرگ ایران از جمله خیام، مولوی، سعدی و حافظ تاخت و اشعار آن‌ها را مفت و یاهو معرفی کرد و نوشت:

سعدی خودش می‌گوید که به شاهدپسری عشق می‌ورزیده است. او نامردانه با پسران عشق ورزد و نازشان کشد تا به دامشان اندازد. پس چه بی‌شرمست کسی که بگوید عشق سعدی بازیچه هوی و هوس نیست. عشق پاک و عشق از مخلوق به خالق است... ای کاش یک مغولی سعدی را کشته بودی که آوازش بریده شدی و این همه سخنان ناپاک از خود به یادگار نگزاردی (کسروی، بی‌تا: ذیل «در پیرامون ادبیات»، ۷۰-۷۱).

سخنان خیام، خام و بسیار بی‌خردانه است (همان: ۳۱). مولوی نشسته و مفت خورده و سخنان مفت گفته (همان: ۴۴). حافظ از همهٔ بدآموزان بدتر است و بیشتری از بدی‌های شاعران را از یاهو‌گویی، مفت‌خواری، گزافه‌گویی، ستایشگری، چاپلوسی، بچه‌بازی و باده‌گساری دارا می‌بوده (همان: ۴۶).

کسروی تا آنجا پیش می‌رود که حکم به سوزاندن کتاب‌های شعر و فلسفه می‌کند و در «در پیرامون رمان» علاوه بر شعر، رمان را هم کاری بیهوده دانسته و خواندن و نوشتن آن را جز تباه ساختن عمر چیزی نمی‌داند و افرادی مانند آنتول فرانس را نادان می‌خواند (کسروی، بی‌تا: ذیل «در پیرامون رمان»، ۱-۴-۲۰).

ملک‌الشعراى بهار هم در دیوان خویش به هجو احمد کسروی پرداخت و او را انسانی خام، کوتاه‌فکر و نادان شمرد (ملک‌الشعراى بهار، ۱۳۸۷: ۱۱۵۳):

کسروی تا راند در کشور سمنند پارسی
گشت مشکل فکر مشکل پسند پارسی

فکرت کوتاه و ذوق ناقصش را کی سزد
وسعت میدان و آهنگ بلند پارسی
طوطی شکرشکن بریست لب کز ناگهان
تاختند این خرمگس ها سوی قند پارسی
پس چه شد این احمدک زان خطه مینونشان
احمدآگوشد به گفتار چرند پارسی

از دیگر مخالفان شعر می توان به افلاطون اشاره کرد. به نظر افلاطون شعر تقلید سطحی و کورکورانه از طبیعت است که هیچ گونه ارزشی ندارد. لذا در کتاب «جمهوری» شاعران را از شهر آرمانی خود بیرون رانده و وجود آنان را مایه گمراهی و تباهی مردم می شمرد (افلاطون، ۱۳۵۳: ۵۲۱).

محمد بن زکریای رازی هم در کتاب «طب روحانی» شاعران و اهل ادب را سبک مغز و بی مایه معرفی می کند و در ادامه، عشق را پدیده ای زشت و پست و عاشقان را بسان چهارپایان می شمرد و می نویسد: مردان والا همت و بزرگ نفس، این بلایت عشق از نهادشان به دور است؛ زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت تر از خواری، فرمانبری، اظهار حاجت و بی آبرویی نباشد. و ما هرگز ندیده ایم که عشق خوی فیلسوفان باشد... عشق فقط عادت درشتخویان و گولان کندذهن باشد و کسانی که اندیشه و خردشان کم و اندک است (محمد بن زکریای رازی، ۱۳۸۱: ۲۵-۲۸-۳۳-۳۶).

ناصر خسرو نیز عشق را بی معنا شمرده است و دین او را چنان به خود مشغول کرده است که در اشعارش جز تبلیغ مذهب و دشنام دادن بر مخالفین دینی خود و تخم زنا خواندن آنان کم تر چیزی یافت می شود (ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۱/۱۰۱-۲۴۸).

آن که به دین اندر ناید خر است

گر احمد مرسل پدر امت خویش است

جز شیعت و فرزندی اولاد زنا اند

مهدی اخوان ثالث در پاسخ به افلاطون و تحقیر کردن شاعران، در شعری با عنوان «ای درخت معرفت» این گونه به هجو افلاطون پرداخت:

ای درخت معرفت، جز شک و حیرت چیست بارت

یا که من باری ندیدم، غیر از این بر شاخسارت

شهر افلاطون ابله، دیده تا پسکوچه هایش

ما غلامانیم و شاعر، در فنون جنگ ماهر

سنگ، چون اردنگ می سازیم، ای ابله نثارت

ای کلاغ صبح های روشن و خاموش برفی

خوش تر از هر فیلسوفی دوست دارم قارقارت (اخوان ثالث، ۱۳۹۳: ۱۳۶-۱۳۷).

و ابوعلی سینا هم در بعضی از رسالات خود با درشتی تمام به ردّ پاره ای از عقاید محمد بن زکریای رازی پرداخت و با الفاظی زشت و زننده از او یاد کرد. به شکلی که در مکاتباتش با ابوریحان بیرونی نوشته است: رازی در الاهیات بافی متکلفانه فضولی کرده از حدّ خود که همان پیشه زخم بندی و مرهم گذاری و دیدن شیشه های «شاش» و قوطی های «گّه» مردم است تجاوز کرده، ناچار خود را رسوا نموده و نادانی خویش را در آنچه گفته آشکار ساخته است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۳).

چنان که شاگرد و داماد ملاصدرا، ملامحسن فیض کاشانی، در کتاب «اصول اصیله» و «سفینه النجاة» به مجتهدان تاخت، اجتهاد و تقلید مصطلح را بدعت و امری ساختگی در دین خواند و دعاوی فقیهان را

اوهامی فاسد و آرائی ضعیف و ناقص شمرد (فیض کاشانی، ۱۳۴۹: ۱۵۶-۱۵۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۰-۲۴-۲۸-۳۱-۷۹-۱۰۹-۱۱۰).

آنچه گذشت، قسمت بسیار کوچکی از هجویات نامحدود اندیشمندان ایرانی است. هرچند نباید تصوّر کرد که این قبیل سخنان تنها مختص به ایرانیان است؛ چراکه متفکران غربی نیز پرده از افکار خود برداشته و هم‌نوا با مولوی بانگ برآورده‌اند: می‌نخسیم با صنم با پیرهن...

آرتور شوپنهاور در کتاب «متعلقات و ملحقات» ضمن بی‌نظیر خواندن نیروی بیان و قوّه تخیل دانتّه، شهرت زیادی کم‌دی الهی را نتیجه مبالغه دانسته و عامل این امر را مهمل بودن و نامعقول بودن فکر بنیادین این کتاب می‌شمرد (شوپنهاور، ۱۳۹۴: ۵۱۳).

برتراند راسل نیز در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» با آن‌که دانتّه را در شعر و شاعری مبدع بزرگی به‌شمار می‌آورد، اما او را به‌عنوان متفکر عصر خود قدری عقب‌مانده و به طرز مأیوس‌کننده‌ای کهنه معرّفی می‌کند (راسل، ۱۳۵۱: ۲/۲۹۹).

چنان‌که آنا‌تول فرانس در رمان «جزیره پنگوئن‌ها» از زبان ویرژیل افکار و اشعار دانتّه را یاوه خوانده است و می‌نویسد: این مرد روح جسور و پرهیجانی داشت و مغزش مشحون از افکار بلند بود، ولی خشونت اخلاقی و جهل وی چنان بود که غلبه توخّش و بربریت را بر تمدّن روم گواهی می‌داد. طفلک نه شعر می‌فهمید و نه علم داشت... این احمق از حیوانات عجیب‌الخلقه جهنم صحبت می‌کرد و از آن‌ها می‌ترسید (فرانس، ۱۳۵۶: ۱۸۲-۱۸۳).

کارل پوپر معتقد است که افلاطون و ارسطو پدیدآورندگان مذهب اصالت تاریخ و پیکار با جامعه باز و سبب ظهور فلسفه هگل و مارکس و نظامی توتالیتاریسمی هستند (پوپر، ۱۳۸۰: ۶۷۵). او افلاطون را

نژادپرست و دیکتاتور خوانده و می نویسد: افلاطون در جمهوری به صراحت اعلام می کند که یکی از حقوق ویژه و شاهانه کسی که حق حاکمیت را در دست دارد، استفاده کامل از دروغ و فریب است و دروغ گفتن و فریب دادن دشمنان و شهروندان به سود شهر، امری است مختص حاکمان شهر و هیچ کس نباید با این حق ویژه کاری داشته باشد (همان: ۳۲۷).

هگل تحت تأثیر مغلق گویی هایی که می کند جسورانه کمر به فریفتن و مسحور کردن دیگران بسته است (همان: ۶۸۵). او درباره هر چیزی می داند و برای هر پرسشی پاسخی دارد (همان: ۶۸۸)! سبک نگارشش بدون تردید رسوایی آور است و محتوای نوشته هایش فاقد اصالت و ابتکار (همان: ۶۹۱). بهترین گواه، شوپنهاور است که هگل را دغل بازی ابله و بی خاصیت و مهووع و بی سواد می دانست که با بیرون دادن احمقانه ترین اراجیف گیج کننده، گستاخی را به اوج رسانید. و این اراجیف را پیروان مزدورش با هیاهو حکمت جاودان اعلام کردند و ابلهان همگی به آسانی پذیرفتند (همان: ۶۹۲).

نیچه در کتاب «اراده قدرت» به نقد داروینسم پرداخت و معتقد بود که داروین تا حد ریشخندآمیزی راه زیاده روی را پیمود و در مواردی به نامعقول ترین ادعاها رسید (نیچه، ۱۳۸۶: ۵۰۱-۵۳۱-۵۳۲). چنان که بسیاری از فیلسوفان پیشین را همچون هرزگان خوار و بی مقداری می انگاشت که در پوشش زنی به نام حقیقت پنهان شده اند (همان: ۳۷۶).

او در کتاب «غروب بت ها» سقراط را انسانی زشت و بیمار و شهوت پرستی بزرگ و فرومایه معرفی می کند (نیچه، ۱۳۸۱: ۳۳-۳۷-۴۰). افلاطون را دروغگو (همان: ۸۲)، کانت را قوزی ترین چلاق مفهوم پرداز (همان: ۹۳-۹۴)، روسو را انسانی پست (همان: ۱۵۴)، دانته را کفتار سراینده در گورها و ویکتور هوگو را فانوس فراس دریای چرندیات می شمرد (همان: ۹۶).

ساموئل بکت در شعر بلند «هورسکوپ» که تصویری هجوآلود و هزل‌گونه از زندگی رنه دکارت فرانسوی است، اندیشیدن را تا حد غایط کردن پایین آورده و دانش‌دانشمند و فیلسوف را بی حاصل می‌داند و می‌پرسد: حاصل اندیشه‌های فیلسوف‌ها در طول قرن‌ها چه بوده است؟ همان فیلسوف‌ها یا احمق‌ها با همه اباطیلشان در خصوص بودن و هستی (تیندال، ۱۳۵۱: ۴-۶۳-۶۴).

در ادامه این مسیر، لویی فردینان سلین در یکی از کتاب‌های خود با نام «قصر به قصر» ضمن فحاشی به سارتر و دزد و مرتبای گنه خواندن او، به آکادمی سوئد بد و بیراه می‌گوید و می‌نویسد: اگر یک جایزه نوبل به ام می‌دادند چه می‌شد؟ خیلی در زمینه پول‌گاز و قبض و هویج کمکم می‌کرد! اما این کونی‌های شمالی به من نمی‌دهندش! نه خودشان نه شاه‌شان! به همه ابنه‌ای‌ها چرا! به همه وازلین مالیده‌های کره ارض البته (سلین، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۵-۷۸)!

چنان‌که ویرجینیا وولف نیز در کتاب «یادداشت‌های روزانه» که گزیده‌ای از بیست و شش جلد خاطرات اوست، ضمن کوچک شمردن برخی از افکار و اندیشه‌های میلتن در بهشت گمشده (ولف، ۱۳۸۴: ۲۵)، بیشتر داستان دُن کیشوت را یکنواخت و کسل‌کننده خوانده است (همان: ۵۴) و در سطرهایی صریح و بی‌پرده در نقد شاهکار جیمز جویس می‌نویسد:

اولیس بسیار مبهم است... پُرطول و تفصیل و گنگ است. ظاهر فریب و پُر از لاف و گزاف است. درست به‌بار نیامده، نه تنها از دیدگاه مشهود، بلکه از نظر ادبی... به نظرم کتابی فاقد سواد می‌آید. به کتاب یک کارگر که خودش چیزهایی آموخته باشد... وقتی آدم می‌تواند گوشت پخته بخورد، چرا به خام قناعت کند؟ آن وقت تام، تام بزرگ [تی اس البوت] اولیس را در حد جنگ و صلح می‌داند! مقایسه او با تولستوی کاملاً مسخره است (همان: ۸۱-۸۴).

و درنهایت، لئو تولستوی، نویسنده بزرگ و نامدار روسی در کتاب «هنر چیست؟» تیر نهایی را شلیک کرد و بسیاری از مشهورترین آثار هنرمندان جهان را احمقانه شمرد. تولستوی ضمن ابراز شگفتی از چگونگی به وجد آمدن و ذوق کردن طبقات تحصیل کرده از چنین آثاری، به تحقیر اندیشمندان و هنرمندان بزرگی از جمله شکسپیر، دانته، میلتن، گوته، زولا، ایبسن، مترلینگ، باخ، بهون، میکال آنژ و واگنر پرداخت و آثار آنان را مصنوعی و بی معنا خواند (تولستوی، ۱۳۶۴: ۱۳۳ الی ۱۳۶).

منابع:

- _ مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۵، کتاب فیه ما فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نگاه.
- _ شاملو، احمد، ۱۹۹۰، نگرانی‌های من، نیوجرسی، مرکز پژوهش و تحلیل مسائل ایران.
- _ شاملو، احمد، ۱۳۸۴، «مقدمه‌ی افسانه‌های هفت‌گنبد»، گوه‌ران، شماره ۹ و ۱۰.
- _ شاملو، آیدا، ۱۳۹۶، سندباد در سفر مرگ: مجموعه گفت‌وگوهای احمد شاملو، تهران، چشمه.
- _ شاملو، احمد، ۱۳۵۷، «افق روشن»، به همت سازمان دانشجویان ایرانی عضو کنفدراسیون جهانی CIS، نیویورک، اول فروردین‌ماه.
- _ دریابندری، نجف، ۱۳۹۳، بخارا، سال پانزدهم، شماره ۱۰۰.
- _ عظیمی، میلاد و طَیّه، عاطفه، ۱۳۹۱، پیر پرئیان‌اندیش: در صحبت سایه، تهران، سخن.
- _ جاهد، پرویز، ۱۳۹۴، نوشتن با دوربین: رودرو با ابراهیم گلستان، تهران، اختران.
- _ شاملو، احمد، ۱۳۷۲، هوای تازه، تهران، نگاه.

- ه‌دایت، صادق، ۲۰۰۸، توپ مرواری، استکهلم، آر‌ش.
- گلستان، ابراهیم، ۱۳۹۶، نامه به سیمین، به اهتمام و مقدمه عباس میلانی، تهران، بازتاب نگار.
- یوشیج، نیما، ۱۳۸۸، یادداشت‌های روزانه نیما یوشیج، به کوشش شراکیم یوشیج، تهران، مروارید.
- ناتل خانلری، پرویز، ۱۳۷۰، قافله‌سالار سخن، تهران، البرز.
- کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون ادبیات، بی‌جا، بی‌نا.
- کسروی، احمد، بی‌تا، در پیرامون رمان، بی‌جا، بی‌نا.
- بهار، محمدتقی، ۱۳۸۷، دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار، تهران، نگاه.
- افلاطون، ۱۳۵۳، جمهوری، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن‌سینا.
- رازی، محمد بن زکریا، ۱۳۸۱، طب روحانی: رساله در روانشناسی اخلاق، ترجمه پرویز اذکائی، تهران، مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
- ناصر خسرو، ۱۳۵۷، دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- اخوان ثالث، مهدی، ۱۳۹۳، ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم، تهران، زمستان.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۵۲، الاسئلة و الاجوبة: مکاتبات ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا، تصحیح حسین نصر و مهدی محقق، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۳۴۹، الاصول الاصلیة ورسالة الحق المبین، تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، سازمان چاپ دانشگاه.

— فیض کاشانی، محسن، ۱۳۸۷، سفینه النجاة و الكلمات الطریفة، تصحیح علی جبارگلباغی، تهران، مدرسه

عالی شهید مطهری

— شوپنهاور، آرتور، ۱۳۹۴، متعلقات و ملحقات، ترجمه رضا ولی یاری، تهران، مرکز.

— راسل، برتراند، ۱۳۵۱، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.

— فرانس، آناتول، ۱۳۵۶، جزیره پنگوئن‌ها، ترجمه محمد قاضی، تهران، امیرکبیر.

— پوپر، کارل، ۱۳۸۰، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

— نیچه، فریدریش، ۱۳۸۶، ارادة قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران، جامی.

— نیچه، فریدریش، ۱۳۸۱، غروب بت‌ها یا فلسفیدن با پتک، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.

— تیندال، ویلیام یورک، ۱۳۵۱، ساموئل بکت، ترجمه احمد گلشیری، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.

— سلین، لویی فردینان، ۱۳۸۹، قصر به قصر، ترجمه مهدی سبحانی، تهران، مرکز.

— ولف، ویرجینیا، ۱۳۸۴، یادداشت‌های روزانه ویرجینیا وولف، ترجمه خجسته کیهان، تهران، قطره.

— تولستوی، لئون، ۱۳۶۴، هنر چیست؟، ترجمه کاوه دهگان، تهران، امیرکبیر.



دکتر پرویز ناتل خانلری در کتاب «قافله‌سالار سخن» می‌آورد:

نیما یوشیج به خودش و کارش اعتقاد کامل داشت و هیچ‌یک
از شاعران و ادیبان آن روزگار را داخل آدم حساب نمی‌کرد و
همهٔ استادان شعر قدیم از عنصری و فردوسی تا سعدی و حافظ
را به‌باد دشنام گرفته و مدعی شده بود که صد عنصری و هزار
فردوسی به جوی نمی‌خرد و همه را دزد و بی‌شرف خوانده بود.