



نوفروشانیم و ای بazar ماست
جستجو تارهایی در بازه کادب بیان زنانه
[دکتر قدمععلی سرمه ۰۰۰۰ دکتر مهری تلخابی]

تبرستان
www.tabarestan.info

نوفروشان بیم و اپریل آزمایش

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان

نوفروشانیم و این بازار ماست

جستارهایی دربارهی ادبیات زنانه

دکتر قدملی سرامی

دکتر مهری تلخابی

نشر ترفندها

سراپی، قدمعلی، -۱۳۲۲	مشخصات نشر
نوفروشانیم و این بازار ماست: جستارهایی درباره‌ی ادیات زنانه / قدمعلی سراپی ، مهری تلخابی.	
تهران: ترفند، ۱۳۹۲	مشخصات نشر
۱۰۹ ص؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.	مشخصات ظاهری
اتشارات ترفند.	فروست
۵۹۶۳۰۶-۶۰۰ - ۹۷۸	شابک
فیبا	وضعیت فهرستنويسي
کتابنامه: ص. [۱۰۵] - ۱۰۹؛ همچنین به صورت زیرنویس:	یادداشت
زنان در ادبیات	موضوع
عشق در ادبیات	موضوع
عرفان در ادبیات	موضوع
زنان شاعر ایرانی	موضوع
ادیات فارسی -- ایران -- تاریخ و نقد	موضوع
تلخابی، مهری، -۱۳۵۷	شناسه افزوده
۱۳۹۲ ۳/۴۵PIR: ۰/۹۳۵۲۰۴۲۶	ردبندی کنگره
۰/۹۳۵۲۰۴۲۸۶: ۳۰۵۲۳۸۶	ردبندی دیویسی شماره‌ی کتابشناسی ملی

تبرستان
www.tabarestanbooks.com



تلفن: ۰۹۱۳۳۴۳۰۶۸ - ۶۶۰۲۲۶۵
www.tarfand.persianbook.net

نو فروشانیم و این بازار ماست

جستارهایی درباره‌ی ادبیات زنانه

دکتر قدمعلی سراپی

(دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان) (عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خدابنده)

ویراستار انکلیسی شامین دهقان • ویراستار و نسخه‌پرداز ناهید سلمانی

طراح جلد امیریاشار عبداللهزاده

واژه‌نکار و صفحه‌آرا ورجاوند • مدیر تولید نیايش سراپی

تویت چاپ نخست ۱۳۹۲ • شمارکان ۱۰۰۰ نسخه

قیمت ۶۰۰۰ تومان • شماره نشر ۱۱۴

شابک ۹-۰۶-۵۹۶۳-۶۰۰-۹۷۸

© حق جاپ: ۱۳۹۲، انتشارات ترفند

فهرست

سرسخن ۷

رابعه در گذار از پل محاز ۹

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۳۱

تبرستان

www.tabarestan.info

جلوه‌های مادری در شعر پروین اعتصامی ۶۰

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۷۱

زن حلقه‌ی ادبیات و پروین نگین آن ۹۹

کتاب‌نما ۱۰۵

Woman, The Latest Hoop of The Chain of Evolution ۲

تبرستان

www.tabarestan.info

سرسخن

تبرستان
www.tabarestan.info

نوشتم صفر، خالش خنده سر کرد نوشتمن یک، قدش را راست تر کرد
نوشتم پنج، دیدم از سر زلف دل ما را به صد خواری به در کرد
این ترانه را، در خزان سال سی و هفت سرودهام؛ پنجاه و سه سال پیش از
این. حالا می‌اندیشم، اگر چهار هجاهای «دوستت دارم» را در پنج دل ضرب
کنم، به بیست که «بالاتر از آن نمره‌ای نیست» رسیده‌ام. راستی حقیقت
زندگانی جز آوردن این نمره چیست؟ فکر نمی‌کنم کسی که این نمره را آورده
باشد، باز هم ناخرسندي را به حریم وجود خویش راه دهد. با آمدن عشق به
راستی اضداد پا به فرار می‌گذارند و از آن میان شکر و شکایت هم جاخالی
می‌کنند. بزرگ‌ترین هنر عشق همین کلک دوگانگی‌ها را کنند است. همین به
یگانگی رسیدن خودآگاهی و ناخودآگاهی است. عشق است که وحدت
تقدیر و تدبیر را به سامان می‌آورد. عاشق که شدی باز هم هرجایی و
هیچ جایی خواهی بود. عشق یعنی رستن از تعیین جزء و گم شدن در بی‌تعیینی
کل. یعنی بازگشتن از هر شمار به یک: قامت یار، و از یک: قامت یار به صفر:
هیچ بی‌شمار: خال: نیروانا: ظلمات، سکوت!

آب حیات، ناب لبات
خواب ممات، جوهر ذات،

۸ نوفروشانیم و این بازار ماست

ذهن سکون، عین ثبات!
گیجی گنگ، حیرت ماست!
حضرت غیب، لالش ولاط!
تاهیل، از لات و منات!

به راستی از خال به خدای متعال راه نبردیم؟
اگر میم من،

سر به پای الف قامت یار بگذارد
تا منزل «ما» راه میسپارد
بی که پایی بردارد.

مرا همین گم شدن، در «ما» بس است.
نون من، از آن شما باد!

وقتی هماندیشی میان آدم‌ها باشد، دیگر هر کدام به سهم خود فکر
نمی‌کند که هیچ، خیال‌شان هم جمع است که هرچه آفریده‌اند جز
گفت‌وگویی یگانه نیست. من می‌گویم، تو می‌شنوی و تو می‌گویی و من
می‌شنوم، در این میان آنچه به حاصل می‌آید، از آن من و توست. نه تنها من نه
تنها تو، اما هم من و هم تو.

چونین است که جستارهای این مجموعه را به خوانندگان‌مان پیشکش
می‌کنیم و امید می‌داریم که این دو تا هزاران ببالد و همزمان یگانگی و
یگانگی‌ها را ببالاند. شادروان هادی رنجی راست سروده بود که:

به نامیدی از این در مرو، امید این جاست
مضاعف عدد قفل‌ها کلید این جاست!

سرسخن

رابعه در گذار از پل مجاز

تبرستان

www.tabarestan.info

من در درس معانی و بیان: مختصرالمعانی تفتازانی، در دوره‌ی کارشناسی ارشد، افتخار شاگردی دکتر عباس زریاب خویی را داشتم. این استاد عالی‌مقدار، مقاله‌ای دوازده صفحه‌ای در باب مقدمه‌ی شاهنامه دارد که طی آن ادعا کرده است این مقدمه براساس دریافت فلسفی فرقه‌ی اسماعیلیه است. استاد فرموده است بسا ابیات این مقدمه که الحاقی است و چنین آن‌ها هم گرچه ممکن است، اصیل باشد، چه بسا نادرست است و مغشوش و خلاصه‌دها ادعای تازه در آن کرده است. من از خواندن همین مقاله [صفحات ۱۷ تا ۲۸ کتاب «تن پهلوان و روان خردمند» ویراسته و تدوین شادروان شاهرخ مسکوب را به خود ویژه کرده است] آموختم که می‌توان در ساحت دانش و پژوهش باکمندی و افراط در احتیاط را به یکسو نهاد. پژوهنده، باید از بیان تردیدهای خود هراسی به دل راه ندهد. خود من گاهی با واژه‌های تازی بازی ام می‌گیرد و همین تردید بارها دیده‌ی مرا رطوبت بخشیده است. یادمان باشد که در جهان ذهنیات، همیشه این شک است که

۱۰ نو فروشانیم و این بازار ماست

زایاست و یقین، بسا سترونی که به حاصل تواند آورده. از این رو، این مقاله بر مبنای تردیدی شکل گرفته که در کم و کیف عرفان رابعه به وجود آمده است.

در کیستی رابعه

«آن مخدر خدر خاص، آن مستورهی ستر اخلاص، آن سوختهی عشق و اشتیاق، آن شیفتهی قرب و احتراق، آن ^{لاییح} مریم صفتیه، آن مقبول رجال، رابعهی عدویه – رحمها اللہ تعالیٰ – اگر کسی گویید که ذکر او در صفحه رجال چرا کردی؟ گوییم خواجهی انبیا – علیه الصلوٰۃ و السلام ^{مسی} فرماید که «ان الله لا ينظر الى صوركم» کار به صورت نیست به نیت نیکوست... چون زن در راه خدای – تعالیٰ – مرد باشد او را زن نتوان گفت». ^۱ آورده‌اند که «وقتی رابعه، هنوز کودک بود، در بصره قحطی افتاد. او را فروختند و یک چند رابعه به کنیزی افتاد. بعدها چون خواجه‌اش پارسایی و خدادوستی او را بدید، آزادش کرد. رابعه همه عمر شوهر نگزید و سر به صحبت خلق فروند نیاورد. چند تن از پارسایان عصر که البته به پیروی از سنت پیامبر از تجرد اجتناب می‌داشتند، از وی خواستگاری کردند. پاسخ او همیشه این بود که در من وجودی و اختیاری نمانده است، مرا از وی باید خواست. رابعه به زیبایی‌های جهان ظاهری بی‌اعتنای بود و زندگی او همه سادگی بود و درویشی». ^۲

در باب اصیلت رابعه نیز بحث‌هاست. عبدالرحمن بدوى می‌گوید: «رابعه کنیز آل عتیک بوده است و خاندان آل عتیک از مرو بوده‌اند و می‌توان فرض کرد که از آنجا خدمتکارانشان به بصره کوچیده‌اند». ^۳ بنابراین اصیلت رابعه می‌تواند از مرو بوده باشد، در این صورت، ناگزیریم او را ایرانی‌الاصل بدانیم. اشتغالش به رامشگری نیز این مطلب را تأیید می‌کند؛ چرا که

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرۃ الاولیاء، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۷۲

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۵۲

۳. عبدالرحمن بدوى، شهید عشق الهی رابعه عدویه، ترجمه‌ی محمد تحریرچی، ص ۱۰

رابعه درگذار از پل مجاز ۱۱

رامشگری شغلی است که در میان ایرانیان بسیار مرسوم بوده است. اما آنچه در این زمینه مهم است آن است که نخست، زنی عرب یا ایرانی نژاد از عشق و محبت الهی دم زده است و این امر بی وجه نیست؛ زیرا پذیره شدن عاطفه‌ی عشق برای زن که موجود ظرف و حساسی است به اقتضای سرنوشت و نهادش آسان‌تر از تعهد چنین تکلیفی توسط مرد است و جوهر زنانگی بهتر از هر کس و هر چیز استحاله و استعلای عشق انسانی را ممکن می‌سازد. بنابراین در این مقاله می‌توان بر روی این پرسش تأمل کرد که چرا نخست، زنی پارسا و پرهیزگار، مضمون حب الهی را پیش کشیده است و پایه و اساس عرفان را از خوف و خشیت و ترسکاری و درد و اندوه تاییانه، بر محبت و وداد بنا کرده است؟ چرا که در دو قرن اول هجری، به‌ندرت سخن از حب الهی رفته است «چون آنچه در میان مسلمانان زمانه و نخستین طبقات صوفیه رواج داشته است، ریاضت و تقشف رهبانیت و زهد مبتنی بر خوف و خشیت از گناه و دوزخ و مرگ و جزاست و طرفه اینکه اول بار زنی پارسا از بصره از عشق و محبت الهی دم زده است و نخستین بیان صوفیانه در عشق الهی به نام وی ثبت است و اوست که به استناد قرآن، عشق پاک الهی را حب نامید و گفت که تنها عشق عاری از شائبه‌ی غرض و بی‌چشم داشت اجر و مزد، شایسته‌ی ذات باری تعالی است». ^۱

بنابراین مقتدای این قوم، شگرف زنی است که به قول عطار، در عشق صاحب واقعه بود و به‌واقع، نخست او معانی و ارادت عارفانه را در پیرایه‌ی الفاظ عاشقانه بیان کرد و گفت: «تصوف گام برداشتن به سوی حق است با پای عشق و محبت و مرا قرب وصال باید، بهشت و دوزخ به چه کار آید». ^۲

بنابراین از شواهد و مستندات تاریخی چنین به‌نظر می‌رسد که پیش از رابعه، کسی از حب و محبت الهی سخن نگفته بود. درواقع او نخستین عارفی است که این مضمون را به معنای حقیقی و تام و تمام کلمه و نه صرفاً به لحاظ

۱. جلال ستاری، عشق صوفیانه، ص ۹۴ ۲. همان، ص ۸۵

۱۲ نو فروشانیم و این بازار ماست

تعییر لفظی آن، که کاربردی زبانی و ظاهری است، در تصوف و عرفان اسلامی وارد کرد. به علاوه به قولی: «جسارت ورزیده، میان مفهوم حب و مفهوم خلت (صمیمت و یکرنگی) که هر که بدان درجه در دوستی حق رسید طاعت از وی برخیزد و حکم تکلیف از او ساقط می‌گردد، وفق داد و بدین‌گونه، غوغایی برانگیخت و گشاینده راه دور و دراز و پرخطری شد که حسین بن منصور حلاج با پیمودنش بر سردار رفت.^۱ این روایت نیست که عطار می‌گوید، رابعه صد تهمتن بوده است و باز عیث نیست که عبدالرحمان بدوى او را شهید عشق الهی پیش از حلاج نامیده است.^۲

گفته شده است که این زن سوخته‌ی عشق، در کنیزی به عبادت حق می‌پرداخت، به گفته‌ی بعضی بعد از رهایی از بندگی در مطربی افتاد و باز توبه کرد و در خرابه‌ای ساکن شد. عبدالرحمان بدوى، این امر را چنین دریافته که «رابعه می‌باشد زنی صاحب جمال بوده باشد و در طلب روزی به رامشگری و نوازنده‌ی می‌پرداخته، بی‌گمان زندگانی وی آلوهه به گناه و شهوت رانی و شادخواری بوده ولی بعداً توبه کرده است چون ممکن نیست در ایمان و عشق به الله، تا این حد پیش رود جز آنکه قبلًا در تیرگی‌ها غرق بوده و سراسر وجودش سرشار از عشق به دنیا و مادیات بوده باشد.» در هر حال در فضل تقدم او گفته شده است: «از سر اتفاق نیست که نخست، زنی از عشق حق به خلق و عشق خلق به حق دم می‌زند، چون به اقتضای طبیعت عاطفی اش، بهتر از مرد می‌تواند دریابد که برای دریافت جمال حق و نیل بدان، اگر هیچ راه است، راه عشق است و بدین‌جهت زنی ممتاز، رابعه ولیه الله، بینان‌گذار سیر و سلوک دشواری شد که از محبت و عشق محض آغاز گردید و سپس لون رابطه‌ی عاشقی و معشوقی بین انسان و خدا به خود گرفت و سرانجام به وحدت وجود و عقیده‌ی فنا و بقا انجامید. این چنین

۱. جلال ستاری، عشق صوفیانه، صص ۹۴ و ۹۵

۲. عبدالرحمان بدوى، شهید عشق الهی رابعه عدویه، ترجمه‌ی محمد تحریرچی. ص ۳۰

رابعه در گنار از پل مجاز ۱۳

طريقتی که در آغاز از سرچشمه خوف خدا آب گرفته بود، به تدریج در بحر عشق و محبت ناب غرقه شد، چه نظریه‌ای که در سخنان رابعه انکاس یافته، عشق خدا محض خداوند و نه به امید پاداش و یا بیم از عذاب و عقاب است.^۱

به این امر نیز می‌باید توجه داشت که عرفان به علت کیفیت ذاتی خود با گرایش زنانه هم‌سویی بیشتری دارد؛ چراکه عشق درنهاد بشری به مادینه‌روان تعلق دارد و از این‌روست که حتاً بخت مادینه جان هستی بزرگ‌ترین عرفای مرد ما نیز، به مراتب نیرومندتر از نرینه جهان آن‌ها بوده است؛ چه در عرفان سخن از عشق است و امید و صلح و دوستی و این همه درنهاد بشری به حصه‌ی مادینه جان وابسته است.

از سوی دیگر به میان آمدن پای زن در راه نیل به جهان مینو و قدرت وی در جذب هرچه سریع‌تر فیض محبتی که از عالم بالا می‌رسد و واسطه و میانجی شدنیش میان عرش و فرش و عالم خاک و جهان افلک، اندیشه‌ای بس کهن و قوی است که از جمله در فرهنگ باستانی ایران ریشه و پیشینه دارد و به مقوله‌ی فرشته‌شناسی در اساطیر ایران باستان و دیگر اساطیر کهن تمدن‌های قدیم بازمی‌گردد و می‌پیوندد.

اما با وجود نظریات یاد شده، نکته‌ای در اینجا وجود دارد که بی‌تردید نیازمند تأمل است. لحن خاص رابعه که گویی از عمق هستی و سرچشمه‌ی آب زندگانی (عشق) می‌جوشد، به گونه‌ای است که گویی هیچ فرق و تمیزی میان عشق ناسوتی و عشق لاهوتی و دین‌باوری و دنیاداری نیست. به عبارت دیگر، رابعه، حداقل در محدوده‌ی زبان، در ورطه‌ی میان عشق و عرفان در تردد است و بی‌تردید نمی‌توان مناسبات و همانندی‌های نظام تظاهرات شهوانی و نظام تظاهرات عرفانی را دست‌کم در قلمرو زبان او منکر شد. حتاً می‌توان این را پرسید که آیا می‌توان از عرفان و ازدواج روحانی به تفسیر و

۱۴ نو فروشانیم و این بازار ماست

تعبیری جنسی دست زد؟ در این راستا، شاکله‌ی این مقاله در دو بخش تنظیم شده است:

رابعه به مثابه زن عارف و زن عاشق

از دیدگاه اریک فروم «احتیاج ما به دوست داشتن، از احساس تنها بی سرچشمeh می‌گیرد و همین احتیاج ما را وهمی کند طلبای تجربه‌ی وصل، بر اضطراب تنها بی خود فایق آییم. عشق دینی یعنی آنچه عشق به خدا نامیده می‌شود هم از نظرگاه روان‌شناسی، چیزی جز این نیست زیرا در این مورد هم، هدف از وصل غلبه بر جدایی است؛ در حقیقت عشق به خداوند نیز دارای همان صفات و جنبه‌های مختلف عشق به انسان است و تا حد زیادی، دارای همان صورت‌های گوناگون است. به‌طورکلی، در تمام ادیانی که پیروانشان به خدا معتقد بودند، خداوند به عنوان برترین ارزش و مطلوب‌ترین خیر است. در همه‌ی نظام‌های دینی جهان، عشق به خدا، ضرورتاً یک تجربه‌ی احساسی شدید از وحدت است که به‌طور ناگستاخی با ابراز این عشق، به همه‌ی اعمال زندگی بستگی دارد.^۱ اما آنچه جالب توجه است این است که از دیدگاه فروم «عشق به خدا نمی‌تواند از عشق‌های دیگر جدا باشد و اگر کسی خود را از دلستگی و عشق به مادر، خانواده، معشوق زمینی و... جدا سازد، هرگز نمی‌تواند به عشق به خداوند برسد؛ بنابراین آنچه مسلم است این است که ماهیت عشق آدمی به خدا، هم‌پایه‌ی ماهیت عشق او به انسان است».^۲

رنه آلندری نیز سه گونه سلوک عاشقانه را تمیز می‌دهد که «در هر کدام، عشق نسبت به مرتبه‌ی پیشین، کامل‌تر است:

۱- جذب سمعانه‌ی معشوق و به تحلیل بردن او در خود

۱. اریک فروم، هنر عشق ورزیدن، ترجمه‌ی پوری سلطانی، ص ۱۱۲

۲. همان، ص ۱۱۴

رابعه در گذار از پل مجاز ۱۵

۲- هم‌پیمان شدن با معشوق از راه مهر و دوستی

۳- خویش را فدای معشوق کردن به طریق مذهبی یا عرفانی

آلندی روانکاو این آخرین گونه‌ی عشق را که عالی‌ترین و نادرت‌ترین نوع آن است و سراسر ایثار نفس و فدایکاری است، عشق ایثاری می‌نماید. در عشق ایثاری نفس یا حوزه‌ی نفوذ لبیدوی عاشق آن چنان گسترش و اعتلا می‌یابد که آرزوی عاشق، همه شکفتگی جان و خرسنادی خشنودی خاطر معشوق می‌شود و از این‌رو، همه‌ی خواست‌های ناسازگار با چنین هدفی را رها و فدا می‌کند تا با دل و جان کمر به خدمت معشوق بندد و گردن به فرمان‌وری نهد و خود از یاد برود و همه او باشد. چون که در این عشق کانون عاطفی عاشق از تنگنای جسم برون افتاده، نفس یا جان وی چنان گسترش یافته که دیگران یا همه‌ی جهان را در خود جای داده است. در عشق ایثاری پیوند عاشق با عالم، از راه جذب و بلع و هضم عالم و یا هماهنگی و هم‌جوشی با آن نیست بلکه به واسطه‌ی گسترده‌ی و انبساط نفس و انتشار و جریان و سریانش در عالم و یا از رهگذر وحدت و اتحاد با عالم است. از این‌رو، عشق ایثاری، نشانه‌ی گام برداشتن است به سوی فنا و تلاشی محظوم و نهایی است و با این وجود از غریزه‌ی جذب و هضم که نگاه دار و مایه‌ی قوام آدمی در رویارویی با جهان است، کم‌تر حیاتی نیست.^۱

بنابراین عشق کسی که ادعا می‌کند، در وادی عرفان گام برمی‌دارد، عشق ایثاری است. از دیگر سو، باید دانست عشق، مقامی نیست که کسی آن را کسب کند «بلکه جنبش و پویایی و کنشی است و حدت‌بخش؛ چون نخست موجب انسجام و حدت درون عاشق است و سپس فراهم آورنده‌ی امکان برقراری پیوند میان عاشق و محیط به فرجام گدازنه‌ی وجود، در کوره‌ی عالم یا وسیله‌ی ترکیب عالم صغیر با عالم کبیر. در واقع عشق کنش روانی

۱. رنه آلندری، عشق، ترجمه‌ی جلال ستاری، صص ۳۶-۲۱ با تلخیص

۱۶ نوفرشانیم و این بازار ماست

وحدت‌بخشی است که دامنه‌اش با تغییر محمول و مطلوب گسترش می‌یابد.^۱ نیز گفته شده است که عشق میانجی بین خدا و مردم است. «به هنر عشق است که جدایی میان خدا و آدمی از میان می‌رود و از برکت اوست که جهان به هم پیوسته است. از راه عشق است که کار پیغمبران و کاهنان و قربانی‌ها و فدیه‌ها به مقصود می‌رسد؛ زیرا خداوند با مردمان آمیزش ندارد و از راه عشق است که بین خدایان و آدمیان، امن‌خواب یا دیداری ایجاد ارتباط می‌شود.»^۲

پس در این امر شکی نیست که پایه‌ی عرفان بر عشق‌بنا شده است؛ چرا که هدف عرفان ایجاد ارتباط با خداست و این ارتباط با عشق میسر می‌شود و برای رسیدن بدین عشق باید از خود گذشت و فنا شد. اما آیا عشق ورزیدن به خداوند و فنا شدن برای او و در او را می‌توان ماهیتاً متفاوت از عشق شهوانی یا زمینی دانست یا اینکه ماهیت عشق همان است و تنها محمول و مطلوب تغییر یافته است؟

رابعه‌ی عدویه را همگان، به عنوان زن عارف پذیرفتار آمده‌اند و در باب کیفیت و ماهیت عرفان او سخن‌ها گفته و در آن باب بحث‌ها کرده‌اند. به عنوان مثال برترلیس می‌گوید: «رابعه به دوگونه عشق باور دارد:

- ۱- عشق به پروردگار به خاطر بخشایندگی او و سعادت گذرا
- ۲- عشق به زیبایی‌های خداوند که جاوید و فناناً پذیر است.

مقصود از عشق رابعه دیدار و پیوستن به خداوند است و حال مشکل بتوان تجسم کرد این وصل برای او چه مفهومی داشته است. بسیار احتمال دارد مقصود، وصل بعد از مرگ باشد و نه آن مفهوم وحدتی که عارفان بعدی در نظر داشته‌اند. اما اگر بیاناتی که از او به‌جا مانده است که گفته: «من دیگر وجود ندارم و از خود بیرون شده‌ام و به خدا وصل گردیده و یک سره بدو

۱. رنه آلنی، عشق، ترجمه‌ی جلال ستاری، صص ۳۶-۲۱ با تلخیص، ص ۶۳

۲. افلاطون، پنج رساله، ترجمه‌ی محمود صناعی، ص ۳۲۴

رابعه در گذار از پل مجاز ۱۷

پیوسته‌ام، واقعاً از او باشد، آنگاه تصوری از امکان وصل او به خدا در دوران حیاتش وجود داشته است.^۱

جملاتی از رابعه بر جای مانده است که بر پایه‌ی عرفان ناب اوست. رابعه می‌گوید: «ما رأيْت شَيْئاً لَا رأيْت اللَّهُ فِيهِ، هِيجْ چیز ندیدم الا که خدای را در آن چیز دیدم. از این رو به نظر رابعه دنیا مخزن شرور و منبع پایان‌پذیر و سوشه‌های شیطانی نیست که گریز و بیزاری از آن واجب باشد و عاشق با معشوق تنها بماند و هنگامی که در معشوق فنا شد و باهن چنین به وی بقا یافت، همه معشوق بر جای ماند. احتمالاً این امر در پایان فراپند تکامل یا تطور و تحول عشق متصور است. اما در آغاز کار قابل فهم و تصویرپذیر نیست. به علاوه و مهم‌تر از آن، اگر عالم جلوه‌گاه جمال و جلال معشوق است و آینه‌دار طلعت وی پس نفرت‌انگیز نیست و نمی‌توان به زیبایی‌های ظاهری جهان بی‌اعتنای بود و همین اندیشه است که پلی میان عشق الهی می‌افکند و چه کس بهتر از زنی که روزگاری، رامشگر و کنیزی آوازه‌خوان و زیباروی بوده است ولی بی‌گمان می‌دانسته که عشق مرکب است از حب و هوی و مشاکله و الفت^۲ و از همین رو می‌توانسته این معنی را دریابد. و یا اینکه می‌گوید:

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى وابحت جسمى من اراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس و حبيب قلبى فى الفؤاد انىسى

يعنى من تو را در دل همدم خود قرار داده‌ام و تن خود را به آنکه بخواهد با من بنشینند، بخشیده‌ام. تن من همراه و همنشین من است در حالی که معشوق دل من آنیس من است، یعنی من با دیگران به تن حاضرم و با او به دل و جان و به عبارت کوتاه‌تر، دلم با اوست و تنم با دیگران. زیرا دغدغه‌ی شوق دیدار، چنان در دلش غالب گشته بود که تمامت سوداهای دنیا با وی ناخوش می‌آمد

۱. یوکنی ادوازدویچ برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه‌ی سیروس ایزدی، صص ۱۱ و ۱۲

۲. ابی عثمان عمر بن بحر الجاحظ، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوی قراگزلو، ص ۱۴

۱۸ نوفوشا نیم و این بازار ماست

و صحبت مخلوق در نظرش حبس می‌نمود.^۱

در این باره رابعه از عذاب خدا نمی‌ترسد، چنان که به ثواب وی نیز دل نبسته است. یعنی حق را از بیم یا به طمع مزد نمی‌پرستد، زیرا محبت حق، چنان وی را فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر او نیز در دلش نمانده است. بنابراین دیواره‌ی میان حق و خلق فرو ریخته است و مفهوم توحید یا تصور خدای منزه از همه‌ی صفات حامث، جای به ساخت و وجود پرداخته است. به تبع او صوفیه میان کسانی که چشم بدفعه آخرب دوخته‌اند و به امید بهشت حق را می‌پرستند و برای عشق خود پادشاهی می‌خواهند که سعادت اخروی است و این چشم داشت اجر و مزد در برابر عشق حاکی از این است که عاشق فقط خود را می‌بیند و خود را می‌جوید و خود را می‌خواهد (روش عباد) از یک سو و گروهی که خدا را از جهت استحقاق نه به خوف و رجا می‌پرستند (عشق خالص ناب) و به راستی می‌خواهند که عطیه‌ای را که سزاوار و آن حق است و از موهاب اوست (عشق) به خدا بازگردانند و همه‌ی عنایات پروردگار را چون حباب‌هایی که معشوق را از نظرشان پنهان می‌کند، فرو می‌چسبند (عشق ناب بی شائبه‌ی نفع و غرض) از سوی دیگر، فرق می‌نهند و این عشقی است پراز درد و نومیدی یا درآگنده به درد جدایی در این دنیا و مشحون به سوزش و گدازش و شوق وصال شیرین در عقبی.

اما با همه‌ی این تفاصیل، شواهدی در باب رابعه وجود دارد که مخاطب را در عرفان ناب او به تأمل و امید دارد؛ تو گویی عرفان برای رابعه نوعی انحراف و نوعی گرته‌برداری از عشق زمینی است. عبدالرحمن بدوى می‌گوید: «طرفه اینکه رابعه در اوج عشق، گویی روحًا با خداوند پیوند زناشویی بسته است». ^۲ می‌توان بر روی این حکایت نیز درنگ کرد و از

۱. محمد خوانساری، رابعه، سوخته‌ی عشق و درد، ص ۴۷

۲. عبدالرحمن بدوى، شهید عشق الهی رابعه‌ی عدویه، ترجمه‌ی محمد تحریرچی، ص ۲۳

رابعه در گذار از پل مجاز ۱۹

نظرگاهی دیگر، به نتایج دیگری دست یافت: «نقل است که حسن، رابعه را گفت رغبت شوهر کنی؟ گفت عقد نکاح بر وجودی وارد بود، اینجا وجود کجاست؟ که من از آن من نیم، از آن اویم و در سایه‌ی حکم او، خطبه از او باید کرد.»^۱ یا نگاه کنید به این حکایت در منطق الطیر:

رابعه در راه کعبه هفت سال
گشت بر پهلو زهی تاج الرجال
چون به نزدیک حرم آمد به کام
قصد کعبه کرد روز حج گزار
شد همی عذر زنانش آشکار
بازگشت از راه و گفت ای ذوالجلال
راه پیمودم به پهلو هفت سال
او فکنی در هم خاری چنین
چون بدیدم روز بزاری چنین
شد همی عذر زنانش آشکار
یامرا در خانه‌ی من ده قرار
کی شناسد قدر صاحب واقعه.^۲

با تأمل در این حکایت، در می‌یابیم که با وجود آنکه رابعه در پی آن است که عشقی عرفانی را به تحریبه بنشیند و روان زنانه‌ی خود را با تمام خصیصه‌های منحصر به فردش انکار کند، در نهاد او، تعارضی است و هستی، او را به سوی جریانی دعوت می‌کند که با من اصلی خود، چونان یک زن آشتبانی کند. در اینجا هنوز، زن بودن اوست که خود را فریاد می‌کند و نه عارف بودن او و البته این خداست که گویی در برابر رابعه، چونان مردی جلوه‌گر شده است. عذر زنانه‌ی رابعه در آن جایگاه، پیامی می‌دهد و آن این است که تن رابعه می‌خواهد، هماهنگی خود را با هستی حفظ کند، چرا که گفته شده است: «عادت ماهیانه در نخستین بار، نشانگر آغاز هماهنگی کیهانی است. دوم بار که خون ریزی مربوط به ازاله‌ی پرده‌ی بکارت است، نشانگر ورود به سطح بالاتر هستی شناختی است. سوم بار عادت ماهانه‌ی

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۷۹

۲. فریدالدین عطار نیشابوری، منطق الطیر، به اهتمام صادق گوهربن، ص ۱۰۰

۲۰ نوفرشانیم و این بازار ماست

معمول، هماهنگی تن زن را با تن جهان حفظ می‌کند. چهارم که خونریزی مربوط به وضع حمل است قدرت آفرینندگی مادی زن را به کمال می‌رساند و پنجم یائسگی که دوران آزاد شدن تمامی نیروهای مثبت زن و خلاقیت روحی اوست.^۱

بنابراین می‌بینیم که اندرون رابعه در پی هماهنگی با جهان است اما سلوک عارفانه برخلاف جریان حرکت کردن اوست. از منظری دیگر رابعه به مثابه یک زن عارف است که در وادی‌ای گام بر می‌دارد که به طور کامل از عشق مجازی قطع تعلق نکرده است.

گفته شده است که: «عشق برای زن به مثابه والاترین میل طبیعی او درنظر گرفته شده است و هنگامی که زن آن را متوجه مردی می‌کند، در وجود او به دنبال خدا می‌گردد. اگر موقعیت‌های عشق انسانی را برابر منع کنند، زن، آن عشق را متوجه خدا می‌کند. اگر زن سرخورده یا پرتوقع باشد، پرستش الوهیت در خود خدا را برخواهد گزید. قطعاً مردانی نیز وجود دارند که آتش همین شعله را به جان گرفته باشند، اما شمار آن‌ها اندک است و تب و تابشان را نیز چهره‌ی عقلانی بسیار مذهبی در میان می‌گیرد؛ حال آنکه زن‌هایی که خود را به دست سرمستی‌های آسمانی می‌سپارند، گروه‌ها هستند و تجربه‌هایشان هم به نحوی غریب، دارای نهادی عاطفی است. زن در رابطه‌ی عارفانه و عاشقانه عادت کرده است که به زانو درآمده، زندگی کند... زن برای آنکه حضور را در کنار خود احساس کند، نیازی به دیدن یا لمس کردن ندارد؛ اعم از اینکه صحبت از یک مرد کامل یا خدا باشد، زن همان یقین‌های غیرقابل تردید را خواهد شناخت و امواج عشقی را که از بالا فرو می‌افتد، بردهوار در قلبش خواهد پذیرفت. عشق انسانی و عشق الهی، با هم درمی‌آمیزند اما نه از آن رو که این تصعید دیگری است بلکه از آن رو که عشق انسانی نیز جنبشی به سوی متعالی و به سوی مطلق است. در هر حال برای

۱. هام مگی و سارا گمبل، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، مترجمان: فیروزه مهاجر و...، ص ۲۷۵

رابعه در گذار از پل مجاز ۲۱

زن عاشق این موضوع مطرح است که وجود محتمل خود را پیوند دادن به کل که در یک شخص صاحب سلطه تجسم یافته است، نجات دهد. در بسیاری از زنان اهل پارسایی و تقدس و عرفان، این ابهام درهم و برهم بین مرد و خدا وجود دارد که زن بهنحوی غریب، استعداد دارد غیتی را در خلال جسم خود، حاضر جلوه دهد. زن عارف احساس می‌کند از طریق عشق موجودی صاحب سلطه، ابتکار روابط عاشقانه را دردست می‌گیرد. زن عارف می‌پنداشد که خداوندگار روحی را که در آن آتش عشق خود را افروخته است برای تمام ابدیت دوست می‌دارد. در احساساتی که زن عارف وقف خداوند می‌کند، جسم هم کم و بیش دارای سهم است و مهورو رزی‌های او از روی مهورو رزی‌هایی که دلدادگان زمینی می‌شناسند، گرته برداری شده است. گاهی از سر تقدس ادعا می‌شود که فقر زبانی، زن عارف را ناگزیر می‌کند این کلمه‌های عاشقانه را به عاریت بگیرد اما او بیش از یک پیکر در اختیار ندارد و از عشق زمینی نه تنها کلمه‌ها بلکه رفتارهای فیزیکی رانیز به عاریت می‌گیرد. او برای عرضه کردن خود به خداوندگار، همان رفتارهایی را در پیش می‌گیرد که بخواهد خود را به مردی هدیه کند — نگاه کنید به حکایتی که ذکر شد: که من از آن من نیم، از آن اویم و در سایه‌ی حکم او، خطبه‌ی او باید کرد — و البته این امر به هیچ‌وجه از ارزش احساسات او نمی‌کاهد. ستایشگران زنان عارف فکر می‌کنند دادن محتوای جنسی به خلصه‌های تند یک زن عارف به معنای تنزل مقام او تا حد زنی هیستریک است. اما باید پذیرفت حضور معشوق در دل عاشق، آشوبی برمی‌انگیزد که بلافاصله متوجه معشوق می‌شود. به این ترتیب است که یک زن عارف در صدد پیوند با خدا برمی‌آید. البته تردیدی نیست که بیش‌تر باید شدت ایمانی را ستد که در عمیق‌ترین بخش تن او نفوذ می‌کند. در حقیقت زن عارف، اگرچه به مثابه یک زن، تجربه‌ای را که معناش از هرگونه تخصیص جنسی فراتر می‌رود، پشت سر گذاشته اما همیشه چنین نیست گاهی اوقات زن در جامه‌ی عارف، هدفش نه مردی متعالی که نجات زنانگی‌اش است. زن عارف می‌کوشد با ابزارهای معمولی

۲۲ نو فروشانیم و این بازار ماست

زن عاشق به محبوب برسد: با فنا شدن. ذهن زن عاشق، دیگر نمی‌بیند، احساس نمی‌کند، جسم خود را از یاد برده است و آن را انکار می‌کند. بر اثر شدت این واگذاری و اشتغال بی اختیار حالت انفعالي، حضور خیره‌کننده و حکمرانی میان تهی می‌نماید. اغلب زنان عارف به اینکه خود را به صورت انفعالي به دست خدا بسپارند، اکتفا نمی‌کنند، بلکه فعالانه به این اقدام که با تباہی تن، خود را فنا کنند، دست می‌زنند. قطعاً ریاضت و زهد از طرف عارفان مرد نیز اعمال شده است.^۱ به نظر می‌رسد سیمای رابعه در پیش چشم مخاطب، از پس سلوک در وادی عشق عارفانه به چندین صورت قابل ترسیم است؛ رابعه از پس تجربه‌ی عشق عارفانه به لحاظ وضعیت روانی در جایگاهی ایستاده که زن عاشق می‌ایستد:

رابعه‌ی عارف به مثابه زن از خود بیگانه

ارمنغان این عشق برای رابعه نوعی از خودبیگانگی^۲ است. بدان معنا که در عشق و با عشق، رابعه موجودیت واقعی خود را احساس نکرده و شخصیت دیگری را احساس می‌کند. به واقع کسی که موجودی را می‌پرستد، اعم از اینکه این موجود شیء باشد (درخت، سنگ و...) یا یک موجود ماوراء‌الطبیعی (خدا) و یا موجودی انسانی به میزانی که این پرستش شدید می‌شود، انسان نیز به‌وسیله‌ی آن کسی که می‌پرستد از خود بیگانه می‌شود؛ یعنی آدمی خود را احساس نمی‌کند و دیگری را به جای خود حس می‌کند و درنهایت مسخ می‌شود.

اصل‌اً از خودبیگانگی مذهبی یکی از شایع‌ترین انواع از خودبیگانگی است. فویرباخ در این باب نظریات جالبی دارد. او می‌گوید: «انسان با وجود اینکه دارای قدرت‌های متعالی و فضایل و ارزش‌های بین‌است، مجموعه‌ی

۱. سیمون دوبووار، جنس دوم، ترجمه‌ی قاسم صنعتی، صص ۶۱۵-۶۱۶ با تلخیص

2. Alienation

رابعه در گذار از پل مجاز ۲۳

قدرت‌ها و فضیلت‌ها و صفات متعالی را در (خدا) بازمی‌شناسد و آنگاه در برابر او به زانو درمی‌آید و خود را فقیر و عاجز و خداوند را غنی و توانای مطلق می‌شناسد و در این راه هرچه معبود قوی‌تر و متعالی‌تر می‌گردد، خود او ضعیفتر و دانی‌تر و مجھول‌تر می‌شود و تنها به صورت یک نیاز و تضرع درمی‌آید، بدین‌گونه انسان مذهبی از خود بیگانه می‌شود.^۱

بدین سان، در اغلب موارد، عارف مجتمعه‌ای از ترسن‌ها، طمع‌ها و نیازهای توأم با نفس خویش، و قتل نفس خویش، تحقیر اراده و مسئولیت خویش است. بی‌تردید اگر از این منظر به حالات رابعه بـتکریمـ حیز دیگری جز از خودبیگانگی به ذهن متبار نمی‌شود. رابعه در عشقی که به خدا دارد، گویی محو شده است و وجودی برایش نمانده و تمایلات و نیازهایش نیز نمی‌شده و همه و همه خداوندگسته است. در حکایتی آمده است: «رسول را به خواب دیدم گفت یا رابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول الله! رابعه که باشد که تو را دوست ندارد. لیکن محبت حق چنان مرا فرو گرفته که دوستی و دشمنی غیر از او در دلم نمانده است.»^۲

رابعه‌ی عارف به مثابه زن مازوخیست

یکی دیگر از خصیصه‌های موجود در رابطه‌ی عارفانه - عاشقانه آن است که این رابطه بر پایه‌ی مازوخیسم (خودآزاری) است. «شخص مازوخیست برای فرار از احساس تحمل ناپذیر تنهایی، خود را جزئی از وجود شخص دیگر می‌کند، شخصی که او را راهنمایی می‌کند و محفوظ می‌دارد. شخصی که برای او در حکم زندگی و ماده‌ی حیات است. نیروی کسی که فرد مازوخیست بد و تسلیم می‌شود، صدبرابر است: خدا. «فرد مازوخیست می‌گوید او همه‌چیز است و من جز اینکه جزئی از اویم، دیگر چیزی نیستم

۱. علی شریعتی، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، ص ۹۲

۲. فرید الدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیا، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۸۰

۲۴ نوفرشانیم و این بازار ماست

به عنوان یک جزء، من جزئی از بزرگی و نیرو و اطمینانم. فرد مازوخیست، هرگز احتیاجی به تصمیم گرفتن ندارد و هرگز احتیاجی ندارد خود را به خطر بیندازد. او هرگز تنها نیست و هرگز مستقل هم نیست و شخصیتش بی نقص نیست و هنوز کاملاً به دنیا نیامده است. در دایره‌ی دین، شیء مورد پرستش را بت می‌نامند و بت پرستی مکانیزم اصلی روابط عاشقانه‌ی مازوخیستی است. در همه‌ی این موارد فرد خود را به چیزی غیر از خودش مبدل می‌کند.^۱»

رابعه‌ی عارف به مثابه زن مقید (وابسته)

در باب زنی مانند رابعه، نباید تصور شود که او با گزینش خود به عنوان هدف غایی، از وابستگی می‌گریزد؛ به عکس، او خود را وقف محدودترین برگی‌ها می‌کند. او آزادی را تکیه‌گاه قرار نمی‌دهد بلکه از خود شیئی می‌سازد که در دنیا و در ضمیرهای بیگانه در خطر است. رابعه از سویی با نمایش عرفان خود در نزد دیگران به گونه‌ای در صدد تحریک برای تحسین بیش از حد از طرف ستایش‌گرانش است تا جایی که او برده‌ی ستایش‌گر واقعی یعنی خدا می‌شود. جز از طریق خدا و برای خدا نفس نمی‌کشد و زندگی نمی‌کند؛ بنابراین زن عارف نیز زن وابسته‌ای است. زن عارف از تسلط مردی واحد می‌گریزد اما این را با پذیرفتن تسلط مطلق الله انجام می‌دهد. این رشتہ که گه او را به دیگری پیوند می‌دهد، متناسب تقابل مبالغه نیست. رابعه با وجود آنکه در حصن حصین عرفان قرار گرفته است اما هم‌چنان احساس تهدید می‌کند. ازین روست که مدام نگران است مبادا کاری انجام دهد که مورد خشم خداوند قرار گیرد و از درگاه امن او رانده شود. رابعه هرچه در راه عشق به حق پیش می‌رود، اضطرابش بیشتر می‌شود؛ چه، می‌ترسد از مرکز توجه خداوند دور شود. بدین‌گونه او که می‌خواسته از این طریق زندگی اش را

۱. اریک فروم، هنر عشق ورزیدن، ترجمه‌ی پوری سلطانی، ص ۳۰

رابعه در گذار از پل مجاز ۲۵

نجات دهد، آن را در حوزه‌ی دنیوی و به بدترین شکل از دست می‌دهد. با توجه به مباحث طرح شده، باید یادآور شد، کسی در اینکه ابعاد سلوک عرفانی رابعه، رنگی عاشقانه داشته است، شک و تردیدی ندارد. چنان‌چه عبدالرحمان بدوي می‌گوید:

«عشق برای رابعه حدیثی آشنا بوده است و پیوسته از عمق جانش چون شعله زبانه می‌کشیده است و زن کارافتاده، با تجربه‌ی زنده‌ی گرمی که از عشق جسمانی داشته، عاشقانه به خدل روی آورده است و البته نمی‌توانسته از عشق خود به خدا دم زند مگر انکه پیش‌تر از آن، این کار را با تجربه‌ی زنده‌ای شناسایی کرده باشد تا در اینجا آن تجربه به کمکش بیاید.»^۱

به همین سبب، سوز و گذار رابعه، چون آه و ناله‌ی بعضی بی‌دردان مدعی، بی‌جان و آکنده از لفاظی و لغت‌پردازی نیست، بلکه از دل برآمده است و لا جرم بر دل می‌نشیند. استنباط عبدالرحمان بدوي بر این حقیقت روان‌شناختی مبتنی است که تا گناه نباشد، توبه نیست و ندامت از غفلت گنهبار، راهگشای عالم قداست و مینوست و ترسکاری و عشق الهی، پیامد هوسرانی و لذت‌جویی و رامش‌خواهی است و شراره‌ی پاکی و قدس از ژرفنای انکار و کفر می‌جوشد که آب حیوانی نهان در ظلمت است و حواس ظاهر پلی است به سوی حقیقت و در یک کلام عشق انسانی یا خاکی است که استحاله یافته و به عشق ریانی تبدیل می‌شود. همه‌ی این مباحث، بیش از هر چیز، یک نکته را یادآور می‌شود که عرفان رابعه، رنگ و بوی عشق دنیوی داشته است؛ حداقل در قلمرو زبانی این همسانی وجود دارد و در وجود رابعه، این عشق انسانی که به عشق ریانی استحاله یافته است هنوز و با تمام قوا طعم اولیه‌ی خود را نیز حفظ کرده است.

۱. عبدالرحمان بدوي، شهيد عشق الهي، رابعدي عادويه، ترجمه‌ی محمد تحريرچي، ص ۲۷

رابعه به مثابه زن خودشیفته (نارسیسیست)

خود را زن احساس کردن، یعنی خود را مورد تمایل احساس کردن، یعنی خود را محبوب و مطلوب احساس کردن. قابل توجه است که اگر نگاهی ساختارشکنایه به این امر داشته باشیم و مفروضات قطعی خویش را مورد تردید قرار دهیم شاید بتوان به این نتیجه رسید که چیزی که زن عارف / عاشق در عاشق خیالی خود می جوید، تجلیل از نارسیسیسم خودش است. «این‌گونه زنان، عاشق را واجد ارزشی بی دنیا و شرط می خواهند. مرد برتر و درنهایت خداوند و حقیقت قاطعی که رفتارهایش کشف می کنند، این است، محبوبهای آرمانی این عاشق از تمام زن‌های دیگر برتر است و فضیلت‌های مقاومت‌ناپذیر و مسلط دارد. توهم محبوب بودن، می تواند در خلال ناراحتی‌های روانی گوناگون آشکار شود اما محتوای آن پیوسته، همان است. زن مبتلا به این حالت، بر اثر عشق مردی [یا خدایی] دارای ارزش فراوان که ناگهان مسحور جاذبه‌های او شده، درحالی که زن هیچ انتظاری از او نداشته، غرق افتخار و روشنایی می شود. مرد کامل اخدا احساسات خود را به گونه‌ای غیر مستقیم و آمرانه بر او آشکار می کند. این رابطه گاهی به شکل آرمانی باقی می ماند و گاهی شکل جنسی به خود می گیرد. زنی مانند رابعه که تمام عشق و شور خود را متوجه خداوند کرده است، ازان رو به چنین تصمیمی دست یازیده که خداوند نیز چونان عاشقی بدو توجه کند، چرا که در عشق الهی دوسویگی عشق نیز مطرح است. چون زن نارسیسیست نمی تواند قبول کند که کسی با شور و شرار به او توجه نداشته باشد. زن خودشیفته‌ای چون رابعه که طعمه‌ی من خویش است، تمام تسلط خویش را بر دنیا واقعی از دست می دهد. در بند آن نیست که کمترین ارتباط واقعی با دیگران برقرار کند. زن عارفی مانند رابعه در ارتباطی که با خداوند ایجاد می کند به‌واقع بیش از هرچیز محو تمایز خودش است. او تک‌تک لحظه‌های بدون خویش را زیر ذره‌بین گذاشته تا مبادا ستایش خداوند از او

رابعه در گذار از پل مجاز ۲۷

برگردد. رابعه نیز از آن دسته زنانی است که به علت حس برترینی که در خود سراغ دارد، قادر نیست عشق به مردی، کسی از جنس انسان را تجربه کند. او کسی را می‌خواهد تا برتری جویی‌های خود را در برتری کسی که بدان عشق می‌ورزد، ثابت کند. او کسی را برای عشق می‌خواهد که ثابت کند کسی چون او، جز به معشوقی کامل عشق نمی‌ورزد. او در برابر خداوند، به عنوان کامل‌ترین کسانی که باز می‌شناسد، تمام هستی خود را در خداوند غرق می‌کند و از همه‌چیز به سود خداوند کناره می‌کیرد و از این روست که شخصیت خود را فراموش می‌کند. زنی چون رابعه در بستر و زمینه‌ای زندگی کرده است که درحالیت خود غرق است. او منفعلاً روزگاری را به کنیزی و رامشگری گذرانده است و بعد زندگی منفعله‌ای دیگری را آغازیده است. رابعه با رویای عرفان که در دل می‌پرورد و در مغز می‌بزد، از خود به سوی خدا می‌گریزد و برای یکی شدن و درآمیختن با وجود مطلق خداوند؛ گویی برای رابعه مفری دیگری وجود ندارد، جز اینکه جسم و جان خود را در کسی که به مثابه مطلق و اصلی نشان داده شده، گم کند. رابعه حال که احساس می‌کند محکوم به وابستگی است، به جای آنکه از پدر، مادر، شوهر و حامی فرمان برد، ترجیح می‌دهد به خدایی خدمت کند و از این روست که بردگی اش را با چنان شور و حرارتی برمی‌گزیند که آن را چونان بیان آزادی اش می‌یابد اما او چنان از خداوند تجلیل می‌کند که گویی از مرد مورد علاقه‌ی خود تجلیل به عمل می‌آورد. مردی که علاقه‌به او تبدیل به نوعی مذهب شده است.

زن خود شیفته‌ای چون رابعه، در آن واحد هم راهبه و هم بت است، با هاله‌ای از افتخار، در دل ابدیت سایه می‌افکند و از آن سوی ابرها، مخلوق‌هایی که زانو زده‌اند، او را می‌پرستند. او خدایی است که خود را نظاره می‌کند. خدا شدن، عبارت است از تحقق بخشیدن ترکیب غیرممکن که خود را نظاره می‌کند. لحظه‌ای که فرد تصور می‌کند در این امر، توفیق یافته برای او

۲۸ نو فروشانیم و این بازار ماست

لحظه‌های ممتاز شادی، شور و کمال به شمار می‌آیند. رابعه‌ی جاه طلب می‌خواهد که به نحوی نادرتر و متنوع‌تر خود را به نمایش بگذارد بخصوص چون از زندگی خود نمایشی می‌سازد که در مقابل تشویق‌های تماشاگران قرار داده شده است. از این رو از اینکه واقعاً در صحنه‌ی عرفان ظاهر شده لذت می‌برد.

بسیاری از زن‌ها که سرشار از احساس برتری هستند، توانایی آن را ندارند که این برتری را به رخ جهانیان بکشند. آن وقت جاه طلبی شان این خواهد بود که مردی را که در مورد ارزش‌های خودشان قانع کرده‌اند، ترجمان قرار دهند. آن‌ها از طریق طرح‌های آزاد، ارزش فردی را هدف قرار نمی‌دهند، بلکه می‌خواهند ارزش‌های ساخته و پرداخته را منضم به من خود کنند. از این رو به مردانی که دارای نفوذ و افتخار هستند، روی می‌آورند و امیدشان این است که اگر الهام‌بخش و مشاور شوند، به این ارزش‌ها بدل خواهند شد.^۱

رابعه، سرشار از احساس برتری است او نیاز به مرد برتر و کاملی دارد که او را تأیید کند. کامل‌ترین این مردان در جهان ذهنی او، خداوند است و از این روست که او عشقی را با تمام کم و کیف عشق مجازی، معطوف خداوند می‌کند.

گاهی ادعا شده است که خودشیفتگی، رفتار اساسی هر زنی است. در واقع خودشیفتگی نوعی روند از خودبیگانگی بسیار مشخصی است. هر عشقی، دوگانگی یک نفس و یک شیء را ایجاد می‌کند. زن از طریق دو راه که به یک نقطه منتهی می‌شوند، به خودشیفتگی می‌رسد و در مقام نفس، خود را محروم احساس می‌کند. در دوران خردسالی از من برتری که برای پسربچه‌ها و در وجود آن‌ها می‌جسته محروم بوده، بعدها میل جنسی تهاجمی او ارضانشده باقی مانده و موضوع بسیار با اهمیت‌تر اینکه فعالیت‌های مردانه برای او منع شده‌اند. زن به خود، می‌پردازد ولی هیچ کاری

۱. سیمون دوبووار، جنس دوم، ترجمه‌ی قاسم صنعتی، ص ۵۵۹

رابعه در گذار از پل مجاز ۲۹

نمی‌کند و چون در خلال طرح‌ها و هدف‌ها نمی‌تواند به خود تحقق بخشد، خواهد گوشید خود را در حالت خود بیابد.

در پایان، می‌توان گفت وارد شدن به حوزه‌ی عرفان برای رابعه، معنای دیگری نیز می‌تواند داشت. او در دوره‌ای زندگی می‌کند که مردانی وارد جریانی به نام عرفان می‌شوند، این کار برای رابعه گونه‌ای یکی شدن با مردان است اما وقتی این یکی شدن با احساس خودشیفتگی و سبزتری جویی او همگام می‌شود از این امر یعنی عرفان، انصراف می‌ورزد و عشق یا عرفان عاشقانه را وارد بازی می‌کند. به گونه‌ای که تو گویی رابعه در صدد سرمی‌آید محظوظ یکی از آن مردها شود اما کامل‌ترین مرد؛ یعنی خدا، چرا که مخاطبه‌ی رابعه با خداوند بوی عشق مادی می‌دهد.

به عنوان نتیجه‌ی این بحث می‌توان گفت زندگی تلخ رابعه از ناچیزی پدر گرفته تا قحطی در بصره و افتادن او به دست فردی ظالم و متفرق شدن زندگی خانوادگی او و فروخته شدنش به چند درم و به رنج و مشقت افتادن توسط خواجه‌ای، همه و همه اگرچه دلایل کافی نیستند اما به قدری دلایل مهم و لازمی هستند که می‌توانند کسی را از زندگی تلخ محسوس جهان این سری بکنند و با جهان آن سری پیوند زند. به مطربی افتادن رابعه نیز شاید آخرین تلاش‌های او برای پیوند خوردن با زندگی محسوب شود که رابعه از آن سرخوش بیرون نمی‌آید.

البته می‌بایست یادآور شد، مباحثی که ذکر آن‌ها رفت، تنها در باب رابعه صادق نیست و عرفای مرد نیز مناسبات و همانندی‌هایی را میان تظاهرات نظام شهوانی و نظام عرفانی برقرار می‌کردد.

بنابراین تنها رابعه نیست که چنین به لحاظ زبان در ورطه‌ی عشق و عرفان در تردد است. به عنوان مثال «حدیث نفس بهاء‌ولد در شرح و بیان مزه‌ی محبت و عشق و جمال خداوند و قیاس آن محبت دو سری با مهروزی و صحبت نو عروسان نفر با همسرانشان چنان بسی‌پروا و گستاخانه است که

۳۰ نوفرشانیم و این بازار ماست

مرحوم بدیع‌الرمان فروزانفر مصحح کتاب معارف، جای جای مجبور شده است بعضی کلمات را به سبب رکاکت حذف کرده و به جای آن‌ها نقطه بگذارد.»^۱

پس می‌بینیم که چنین امری در باب عرفای مرد نیز به درستی وجود دارد. در باب رابعه نیز باید گفت که خداوند در جهان ذهنی او شمايل آدمی وار یافته است اما باید اذعان داشت در میان عرفای‌کسانی ^{تبریز} چون حلاج نیز بوده‌اند که بر عکس رابعه، کلامشان، عاری از عشق جسمانی و شهوانی و فاقد هرگونه رنگ مادی است.

در پایان این نوشتار شایسته است بیفزاییم که چنین نگاهی به عرفان رابعه توأم با نوعی هنجارشکنی است و هرگز این مقاله در پی آن نیست که بر پایه‌ی این ادعای موهم باشد که مباحث مطرح شده، کامل‌ترین و قطعی‌ترین تفسیر ممکن از عرفان رابعه است. نیز در پی تعمیم مباحث مطرح شده به تمامت قلمرو عرفانی نیست، بلکه تنها و تنها بر روی رابعه متمرکز شده است تا شاید توانسته باشد یکی از هزاران تفسیرهای ممکن عرفان رابعه را ترسیم کند. از سوی دیگر یادآور می‌شود که کار نقد و تفسیر، ارزشیابی نیست که بر این باور باشیم که خودشیفتگی رابعه منفی بوده یا مثبت؟ یا وابستگی رابعه بار معنایی مثبت دارد یا منفی؟ از این رو این نوشتار از منظر خویش، تنها در پی تحلیل خصیصه‌های رفتاری رابعه بوده است نه در پی ارزیابی آن خصیصه‌های رفتاری.

۱. جلال ستاری، عشق صوفیانه، ص ۱۹۲

مثلث عشق: آتش، اشک و خون

سرسخن

عشق، همواره یکی از جنجال برانگیزترین موضوعات بشری بوده است، اما سؤال اصلی آن است که آیا به لحاظ ماهوی میان عشق مجازی و عشق حقیقی تفاوتی وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال سعی شده است بر مقایسه‌ای از منظر نظریه‌ی هولوگرافیک میان زیست جهان رابعه‌ی عدویه، زنی که عشق حقیقی را به تجربه نشته است و رابعه‌ی بنت‌کعب، زنی که با تمامت وجود لحظه‌های عشق مجازی را زندگی کرده است، ترسیم شود تا از این رهگذر پاسخی بر این پرسش داشته باشیم. لازم به ذکر است در زمینه‌ی بررسی تطبیقی کیفیت عشق این دو، مطالعات چندانی صورت نگرفته است و هدف نوشتار حاضر آن است که نشان دهد بر پایه‌ی نظریه‌ی هولوگرافیک – که توضیح آن در تنه‌ی اصلی مقاله آمده است – هستی چنان خاصیتی دارد که هر ذره و هر قطعه‌ی کوچک و هر پدیده‌ای، تمام ویژگی‌ها و اطلاعات کل را دربردارد؛ یعنی تمام محتوای کل در هر جزء نیز مستتر است. از این رو

۳۲ نویروشانیم و این بازار ماست

می‌توان تقابل میان عشق حقیقی و عشق مجازی را برای همیشه از میان برداشت.

اگر در متون کهن، به دنبال ردپای رابعه‌ی عدویه‌ی و رابعه‌ی بنت کعب باشیم، رابعه‌ی عدویه را زنی به تمامی عارف می‌بینیم و رابعه‌ی بنت کعب را زنی سخت عاشق.

در باب رابعه‌ی عدویه گفته شده است که او تهمتین زن پارسا و پرهیزگار است که مضمون حب الهی را پیش کشیده است و پایه واساس عرفان را از خوف و خشیت و ترسکاری و درد و اندوه تایبانه، بر محبت و وداد بنا کرده است: «چرا که در دو قرن اول هجری، به ندرت، سخن از حب الهی رفته است چون آنچه در میان مسلمانان زمانه و نخستین طبقات صوفیه رواج داشته است، ریاضت و تقشف رهبانیت و زهد مبتنی بر خوف و خشیت از گناه و دوزخ و مرگ و جزاست و طرفه اینکه اول بار زنی پارسا از بصره، از عشق و محبت الهی دم زده است و نخستین بیان صوفیانه در عشق الهی به نام وی ثبت است و اوست که به استناد قرآن، عشق پاک الهی را حب نامید و گفت که تنها عشق عاری از شائبه‌ی غرض و بی‌چشم داشت اجر و مزد، شایسته‌ی ذات باری تعالی است».^۱

بنابراین «مقتدای این قوم، شگرف زنی است که به قول عطار، در عشق صاحب واقعه بود و به واقع، نخست او معنی ارادت عارفانه را در پیرایه‌ی الفاظ عاشقانه بیان کرد و گفت تصوف گام برداشتن به سوی حق است با پای عشق و محبت و مرا قرب وصال باید، بهشت و دوزخ به چه کار آید».^۲

بنابراین «پیش از رابعه، هیچ کس از حب و محبت الهی سخن نگفته بود. در واقع او نخستین عارفی است که این مضمون را به معنای حقیقی و تام و تمام کلمه و نه صرفاً به لحاظ تعبیر لفظی آن مفهوم که کاربردی زبانی و

۱. جلال ستاری، عشق صوفیانه، ص ۹۴
۲. همان، ص ۸۵

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۲۳

ظاهری است، در تصوف و عرفان اسلامی وارد کرد و به علاوه به قولی جسارت ورزیده، میان مفهوم حب و مفهوم خلت (صمیمیت و یکرنگی) که هر که بدان درجه در دوستی حق رسید، طاعت از وی برخیزد و حکم تکلیف از او ساقط می‌گردد، وفق داد و بدین‌گونه، غوغایی برانگیخت و گشاینده‌ی راه دور و دراز و پرخطری شد که حسین بن منصور حلاج با پیمودنش بر سر دار رفت. از این رو بیهوده نیست که عطار می‌گوید، رابعه صد تهمتن بوده است و باز عبث نیست که عبدالرحمن بدوعی او را شهید عشق الهی پیش از حلاج نامیده است.^۱

آن‌گونه که از متون کهن بر می‌آید سیر زندگی رابعه چنین بوده است: کنیزی، مطری و نهایت توبه و ساکن شدن در خرابه‌ای. عبدالرحمن بدوعی، این امر را چنین دریافت که «رابعه می‌باشد زنی صاحب جمال بوده باشد و در طلب روزی به رامشگری و نوازنگی می‌پرداخته و بی‌گمان زندگانی او آلوده به گناه و شهوت‌رانی و شادخواری بوده ولی بعداً توبه کرده است؛ چون ممکن نیست در ایمان و عشق به الله، تا این حد پیش رود جز آنکه قبل‌اً در تیرگی‌ها غرق بوده و سراسر وجودش سرشار از عشق به دنیا و مادیات بوده باشد». ^۲

در هر حال در فضل تقدم او گفته شده است: «از سر اتفاق نیست که نخست، زنی از عشق حق به خلق و عشق خلق به حق دم می‌زند، چون به اقضای طبیعت عاطفی اش، بهتر از مرد می‌تواند دریابد که برای دریافت جمال حق و نیل بدان، اگر هیچ راه است، راه عشق است و بدین جهت، زنی ممتاز، رابعه ولی‌الله، بنیان‌گذار سیر و سلوک دشواری شد که از محبت و عشق محض آغاز گردید و سپس لون رابطه‌ی عاشقی و معشوقی بین انسان و خدا به خود گرفت و سرانجام، به وحدت وجود و عقیده‌ی فنا و بقا انجامید. این چنین طریقتی که در آغاز از سرچشمه‌ی خوف خدا آب گرفته بود،

۱. جلال ستاری، عشق صوفیانه، صص ۹۴ و ۹۵

۲. عبدالرحمن بدوعی، شهید عشق الهی رابعه‌ی عدویه، ترجمه‌ی محمد تحریرچی، ص ۱۰

۳۴ نو فروشانیم و این بازار ماست

به تدریج در بحر عشق و محبت ناب غرقه شد. چه نظریه‌ای که در سخنان رابعه انکاس یافته، عشق خدا محض خداوندو نه به امید پاداش و یا بیم از عذاب و عقاب است.^۱

و در باب رابعه‌ی بنت کعب در لغت‌نامه‌ی دهخدا آمده است: «پدر رابعه، کعب، اصلًاً عرب بوده و در بلخ و قزدار و بست، در حوالی قندھار و سیستان و حوالی بلخ، کامرانی‌ها نموده است.^۲

رضا قلی خان هدایت نیز نوشته است: «کعب پسری حارت نام داشته و دختری رابعه نام که او را زین‌العرب نیز می‌گفتند، رابعه‌ی مذکور، در حسن و جمال و فضل و کمال و معرفت و حال، وحیده‌ی روزگار و فریده‌ی دهر و ادوار، صاحب عشق حقیقی و مجازی، فارس میدان فارسی و تازی بوده، او را میلی به بکتاش نام، غلامی از غلامان برادر خود، به هم رسیده و انجامش به عشق حقیقی کشیده، بالآخره، بدگمانی برادر او را کشته.»^۳

عوفی نیز در باب او می‌گوید: «او فارس هر دو میدان و والی هر دو بیان، بر نظم تازی قادر و در شعر پارسی به غایت ماهر و با غایت ذکاء خاطر و حدت طبع، پیوسته، عشق باختی و شاهد بازی کردی و او را مگس رویین خواندنده و سبب این نیز آن بود که وقتی شعری گفته بود:

خبر دهنده بارید بر سر ایوب ز آسمان ملخان و سر همه زرین
اگر ببارد زرین ملخ بر او از صبر سزد که بارد بر من یکی مگس رویین.^۴

در داستان زندگی رابعه به روایت عطار نیز، او و بکتاش را می‌بینیم که عاشقان جمال و هنر یک‌دیگرند. رابعه، به گفته‌ی عطار، زین‌العرب نام دارد: «که نام آن سیمبر، زین‌العرب بود دل آشوبی و دلبندی عجب بود.»^۵

۱. جلال ستاری، عشق صوفیانه، ص ۹۴ ۲. علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ص ۱۱۶۷۹

۳. رضا قلی خان هدایت، مجمع الفصحا، تصحیح مظاہر مصنفا، ص ۲۲۲

۴. محمد عوفی، لباب الباب، تصحیح سعید نقیسی، صص ۶۱ و ۶۲

۵. فریدالدین عطار نیشابوری، الهی‌نامه، تصحیح فراد روحانی، ص ۲۳۱

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۳۵

رابعه هنرمندی تمام عیار است. هم شاعری لطیف طبع است و نقاشی
چیره دست و در عین حال از جمالی بی همال برخورداری دارد:

«جمالش را صفت گفتن محال است
که از من آن صفت کردن، خیال است
به لطف طبیع او مردم نبودی
که هر چیزی که از مردم شنیدی
همه در نظم آوردی به یک دم
بپیوستی چو مروارید در هم
چنان در شعر گفتن خوش زبان بود
که گویی از لیش طعمی لذ آن بود.»^۱

عطار پس از نقل نامه‌ی منظوم رابعه برای اظهار غنچه به بکتاش،
می‌سراید:

«نوشت این نامه و بنگاشت آن گاه یکی صورت ز نقش خویش آن ماه.»^۲

بکتاش هم که معشوق رابعه واقع می‌شود در جمال چون یوسف مصری
است و هنر موسیقی را هم به کمال برخوردار است در عین حال آوازی خوش
نیز دارد:

«جو یوسف بسود گویی در نکویی خود از گویی زنخدانش چه گویی
گهی سر مست می‌دادی شرابی گهی بنواختی خوش خوش ربابی
گهی برداشتی چون گل گرفتی شیوه ناز.»^۳

درست است که رابعه، عشق را می‌آغازد اما بکتاش نیز با خواندن شعر
رابعه و دیدن تصویر او، شیفته می‌شود و در این شیفتگی سر از پای
نمی‌شناشد:

«چو گویی بی‌سر و بی‌پای و مضطر کله در پای کرد و کفش بر سر!»^۴

با این حال داستان دلدادگی رابعه و بکتاش، به شکلی در دنای خاتمه پیدا
می‌کند. اما آنچه در این مقاله مطعم نظر ماست این است که با توجه به مراتب

۱. فرید الدین عطار نیشابوری، الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، ص ۳۲۲

۲. همان، ص ۳۲۹

۳. همان، ص ۳۳۵

۴. همان، ص ۳۳۹

۳۶ نو فروشانیم و این بازار ماست

جمال و کمال رابعه‌ی بنت کعب که به دو زبان پارسی و تازی شعر گفته است و در عشق مجازی و حقيقی، بنا به گفته‌ی بزرگان عرفان، وحیده‌ی روزگار بوده است، او نمی‌توانسته است از داستان رابعه‌ی عدویه، آگاه نبوده و از او و داستان او تأثیر نپذیرفته باشد.

بنابراین، آنچه در پی اثبات آئیم، بیان یگانگی ذهنیات و امیال روحی این دو زن است که به ظاهر در دو قلمرو ^{جدها} متفاوت هستند.

از این رو با تأمل بر زندگی، ساخت ^{ذهنی}، امکانات، وابستگی‌ها و عواطف و محبت رابعه‌ی عدویه و رابعه‌ی بنت کعب ^{به آنیم} نشان دهیم میان این دو زن که هر دو عشق را، به درد زیسته‌اند، چه تشابهات آشکاری وجود دارد. اول وجه تشابه، عشق است که با تمام ابعادش بر زندگی این دو زن، سایه افکنده است و چونان عشقه که بر هستی گیاه می‌پیچد، بر هستی آنان پیچیده، چنان که نمی‌در میان رگ جانشان باقی نگذارده است. اگرچه در وجه رو ساختی میان عشق رابعه‌ی عدویه که به تجربه‌ی عشق حقيقی نشسته است با عشق رابعه دختر کعب که به زیباترین صور، عشق مجازی را تصویر می‌کند، فاصله‌ای بس بزرگ وجود دارد اما اگر اندکی ساختار ظاهری داستان زندگی این دو را بشکافیم و به ژرف ساخت برسیم، درمی‌یابیم که این هر دو چگونه به طرزی شگرف، لحظات مشترکی را زیسته‌اند و ذهنیات مشابهی داشته‌اند و شگفترا که با نگاهی ژرف‌تر، می‌توان بدین نکته باور آورد که عشق حقيقی رابعه‌ی عدویه، سر در مجاز داشته است و عشق مجازی رابعه‌ی بنت کعب، بُن در حقیقت و اما عشق...

نسفی می‌گوید:

«ای درویش آن امانت که بر جمله موجودات عرض کردند جمله ابا کردن و قبول نکردن و آدمی قبول کرد، آن امانت عشق است اگر آدمی بدانستی که عشق کار سخت است و بلای عظیم است هرگز

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۳۷

قبول نکرده.^۱

و رابعه‌ی بنت کعب، چه نیکو خاصیت عشق را ترسیم کرده است:

«تو سنى کردم ندانستم همى کز کشیدن سخت‌تر گردد کمند زشت باید دید و انگارید خوب زهر باید خورد و انگارید قند.»^۲

عشق از عشقه گرفته شده است سهروندی می‌گوید: «عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آمد درین درخت اول بین در زمینی ساخت کند سپس سر برآورده و خود را در درخت می‌بیند و هم‌چنان می‌رود تا جمله درخت را فراگیرد و چنانش در شکنجه کند که نم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که به واسطه‌ی آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج می‌برد تا آنگاه که درخت خشک می‌شود. هم‌چنان در عالم انسانیت که خلاصه‌ی موجودات است درختی است که آن به حبه‌القلب پیوسته است و حبه‌القلب در زمین ملکوت روید چون این شجره‌ی طبیه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسید عشق از گوشه‌ای سربردارد و خود را در او پیچید تا به جایی رسید که هیچ نم بشریت در او نگذارد و چندان که پیچ عشق بر تن شجره زیادتر می‌شود آن شجره منتصف القامه زودتر و ضعیفتر می‌شود تا به یکبارگی علاقه منقطع گردد پس آن شجره روان مطلق گردد و شایسته‌ی آن شود که در باغ الهی جای گیرد.»^۳

می‌توان بر آن بود که بین تمام اجزای عالم پویه و کششی است که عشق نام دارد و چون در همه‌ی اجزای جهان است، هرگز یک سویه نیست و ذرات و اجزای کائنات را با شوق و میلی به جست‌وجوی یک‌دیگر وامی دارد؛ کششی که عشق موجود آن است، در تمام کائنات از عناصر تا ترکیب دوسویه است. هر شیء به چیزی که بالفعل با آن تجانس دارد یا بالقوه در میان آن‌ها قابلیت

۱. عزیزالدین نسفی، الانسان کامل، تصحیح ماریزان موله، ص ۲۵۲

۲. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ص ۴۵۰ و ۴۵۱

۳. شهاب‌الدین سهروزدی، رساله‌ی حقیقت‌العشق، ص ۱۳

۳۸ نو فروشانیم و این بازار ماست

تجانس هست، نوعی میل و گرایش نشان می‌دهد که از مقوله‌ی عشق است و این عشق آن‌ها را به اتصال و اتحاد می‌خواند و به سوی کمال هدایت می‌کند: «ذره ذره کاندر این ارض و سماست جنس خود را هر یکی چون کهربا است.^۱

از دیگر سو، در هر دو رابعه، صفت آزادگی و حریت ویژه‌ی عاشقان و عارفان را می‌توان جست. ساخت ذهنی، عواطفی و ابستگی آن‌ها نسبت به معشوق چنان است که در رساله‌ی قشیریه در صفات‌حال عارفان آزاد آمده است: «بنده به دل تحت بندگی هیچ‌چیز نشود و مخلوقات نه از آنچه از دنیاست و نه از آنچه در آخرت است، دنیا را و هوی و آزوی و خواست و حاجت و خط را اندرو هیچ نصیبی نباشد.^۲

اگرچه در بادی امر این پرسش بنیادین به ذهن خواننده خطور می‌کند که چگونه چنین امری در باب رابعه‌ی بنت کعب صادق می‌تواند بود؟ حال آنکه رابعه با تمام قوا، دل در گرو بکتابش دارد و درواقع در بندگی عشق اوست و از این منظر ارتباطی میان او و رابعه‌ی عدویه که از دنیا و آخرت جز خدای چیزی نمی‌خواهد، نمی‌توان برقرار کرد. اما این مقاله با استفاده از نظریه‌ی هولوگرافیک و نظریه‌ی بینامتنیت در پی چند و چون برقراری چنین ارتباطی است.

آشتی عشق مجازی و عشق عرفانی بر مبنای نظریه‌ی هولوگرافیک

این نکته که میان عشق عرفانی و مجازی تفاوتی وجود ندارد بر مبنای نظریه‌ی هولوگرافیک قابل قبول به نظر می‌رسد چرا که هر جزئی بر مبنای اندیشه هولوگرافیک نشان از کل دارد. جهان هولوگرافیک^۳ به ما یادآور می‌شود که

۱. جلال الدین مولوی، مثنوی، تصحیح و توضیح محمد استعلامی، ص ۱۳۴، ج ۶، بیت ۲۹۰۹

۲. ابوالقاسم قشیری، ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه، با توضیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، ص ۳۴۳

3. The Holographic Univers

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۲۹

هر قطعه‌ی کوچک و هر ذره‌ی آن قطعه، تمام ویژگی‌ها و اطلاعات کل را دربردارد؛ یعنی تمام محتوای کل در هر جزء نیز مستتر است و به‌موقع این مهم‌ترین خاصیت ذهن ماست که ساختاری هولوگرافیک دارد و قادر به برقراری چنین روابطی است.

اما در این میان، گروهی، اصولاً به عشق عرفانی با تردید می‌نگرند چرا که در نظر ایشان اول شرط عشق، وجود تناسب میان عاشق و معشوق است و چون میان آدمی و خداوند تناسبی نیست، این عشق به کمال نتواند رسید اما بر پایه‌ی اندیشه‌ی هولوگرافیک این تردید نیز پاسخی فراخور می‌پابد چرا که انسان، جزء الهی از روح است پس این تناسب از این رهگذار به درستی برقرار می‌شود.

در جهان هولوگرافیک، حقیقت و مجاز، با هم به یگانگی می‌رسند. عشق در زیست جهان هر دو رابعه وجود دارد اما در تمثیلی می‌توان گفت عشق مجازی محیط دایره است و عشق حقیقی مرکز دایره. اما آنچه مهم است این است که عشق عرصه را بر فردیت آدمی تنگ می‌کند، همان‌گونه که رابعه بنت کعب فریاد برمی‌آورد که:

توسی کردم ندانستم همی کز کشیدن تنگ‌تر گردد کمند.

می‌توان بر آن بود که عشق اگر مسیر خود را به درستی طی کند همان خاصیت عشقه را بی‌کم و کاست به دست می‌آورد. به گونه‌ای که درخت فردیت را تا نیستی می‌برد و محیط دایره به مرکز تبدل می‌پذیرد. به نظر می‌رسد اگر عشق، طرح عشقه را به درستی ترسیم کند، فاصله‌ی میان حقیقت و مجاز از میان می‌رود. داستان عشق رابعه‌ی بنت کعب نشان می‌دهد باوجود آن که عشق او، نمود مجازی داشت چگونه چونان عشقه‌ای، درخت وجود او را فراگرفت و شکنجه‌اش کرد تا جایی که نمی‌در میان رگ جانش باقی نماند تا آن‌گاه که در حمام خون، درخت وجودش خشک شد. رابعه می‌داند که چون در راه عشق گام گذاشته، می‌باید از جان بگذرد.

۴۰ نو فروشانیم و این بازار ماست

رابعه در این عشق، از شهوت گذر می‌کند و یادآور می‌شود که محبوب فراتر از این سخنان است که در مجال تنگ مادیات بگنجد چنان که عطار می‌فرماید:

«ز شهوت نیست خلوت هیچ مطلوب
کسی کین سر ندارد هست معیوب
ولیکن چون رسد شهوت به غایت
ز شهوت عشق زاید بی‌نهایت
ولی چون عشق گردد سخت بسیار
محبت از متنبیان آید پدیدار
محبت چون به حد خود رسد نیز
شود جان تو در محبوب ناچیز
که اهل جمله محبوب است مطلوب
ز شهوت در گذر چون نیست مطلوب^۱»

حتا اگر بر آن باشیم که رابعه بنت کعب از پل مجاز نگذشته و در همان قلمرو مانده است، باز جهان هولوگرافیک در برابر دیدگان ما دوگانگی میان عشق رابعه بنت کعب و رابعه عدویه را از میان برمی‌دارد. چرا که از خاستگاه هولوگرافیک «هرچه در جهان وجود دارد، جزئی از یک پیوستار است برخلاف جداگانگی چیزها، در سطح نظم نامستقر، هر چیز، گستره‌ی یکپارچه‌ی هر چیز دیگر است و در نهایت حتا نظم‌های مستقر و نامستقر نیز در هم آمیخته می‌شوند». ^۲

ما هرچه بخواهیم خود را در جزئیات پدیدارها که شأن نمودی دارند، اسیر کنیم، کلیت بود، ما را در خود خواهد داشت. هرگونه تکه‌تکه کردن جهان، با ناموس وحدانی آن منافات دارد. چونین است که نمی‌توان میان مجاز و حقیقت، ذهن و عین، اندیشه و عمل، عقل و عشق، جدایی انداخت؛ چرا که در جهان هولوگرافیک، همواره بود و نبود توأمان‌اند.

هم‌چنین، ذهنیت بشر، با همه‌ی گونه‌گونگی‌های افکار و اندیشه‌های بشری، در ژرفای امری یگانه و غرقه در لایت‌ناهی است. «به رغم همه‌ی ظواهر و نشانه‌ها، ما موجوداتی هستیم بی حد و مرز که آگاهی بشریت، در تمامیت،

۱. فرید الدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیا، تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۴۸

۲. مایکل تالبوت، جهان هولوگرافیک، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، ص ۶۵

عمیقاً یکی است.^۱

و از این رو حتا می‌توان گفت همه‌ی آدمیان در نظمی هولوگرافیک، ماهیتاً هم بسته‌ی هماندو عشق مجازی نیز سخت در ارتباط با عشق حقیقی است و جزئی از پیوستار کلی عشق به شمار می‌آید.

بیدل، با زبانی سرشار از کرشه‌های آشنایی با دوست، حتا، وجود انسان را با وجود آفریننده‌ی وی یکی می‌بیند و حقیقت آدمیت را سحر و اعجاز می‌شناساند و با نمایش تدویری بودن خلقت و در هم آمیختن دو کمان آفریننده‌گی حق و آفریدگی انسان و رسیدن به کمال دایرگی، پیوستگی بدایت و نهایت را خاطرنشان می‌کند:

از کفی خاک این قدر گرد قیامت حیرت است بی تکلف سحر جوشیدیم و اعجاز آمدیم
چون به هم پیوست، بی انجام و آغاز آمدیم.^۲

سپس با یادآوری این دریافت عرفانی که فرع‌ها با اصل خود، رجوع می‌کنند، یگانگی شان را با اصل و مبدأ خویش اعلام می‌دارد:
فرع‌ها را از رجوع اصل، بیدل چاره نیست راه‌ها سربسته بود، آخر به خود باز آمدیم.^۳

این عارف بزرگوار، جُستن را عین رسیدن و راه را عین منزل به شمار می‌آورد. بر این بنیاد، همه‌ی فروع به اعتبار آن که جویان اصل خویش‌اند، به محض اینکه به سوی او به راه می‌افتد، یگانگی با اوی را آغاز کرده‌اند:
جست و جو آیینه‌دار مقصد است می‌شوی منزل، اگر افتی به راه.^۴

اگر عشق رابعه را عشق مجازی در نظر بگیریم یعنی عشق به فرع، باز از آن جایی که فرع به اصل خود رجوع می‌کند این دو به هم می‌پیوندند.

۱. مایکل تالبوت، جهان هولوگرافیک، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، ص ۷۹

۲. عبدالقدار بیدل دهلوی، کلیات بیدل، تصحیح اکبر بهداروند و پرویز عباسی داکانی، ج ۲، همان، ص ۵۷۴

۳. همان، ص ۷۶۶

۴۲ نو فروشانیم و این بازار ماست

حتا به اعتبارات گوناگون شرعی نیز، میان عشق مجازی و حقیقی یگانگی وجود دارد با توجه به اینکه «عرفا را اعتقاد بر این است که چون عاشق به کمال تجربید و تفرید رسید، از همه، حتا از معشوق، منقطع گردد و وحدت ذاتی عشق حاصل کند؛ لباس کثرت، یعنی محبت و محبوبی، برآفتد و شاهد عین شهود گردد و صفات عاشق تبدل یافته، بقاء بعد الفنا حاصل نماید و به سر منزل تکمیل و ارشاد برسد و در شهود نگرد و همگی خود، او را یابد و گوید: «انا من اهوی و من اهوی انا» یعنی:

«جانا ز میان ما، منی رفت و توینی چون من تو شدم، تو هن، مکن ذکر دویی». ^۱

آری عشق، کثرت نمودی عاشق و معشوق را به وحدت بودی خویش،
بدل می کند:

«یحیهم و یحبونه چه اقرار است؟ به زیر پرده مگر خویش را خربدار است!
دو عاشقاند و دو معشوق در مکین و مکان ولی تصور اغیار، محض پندراست». ^۲

صراع نخستین این قطعه، به سخن آفریننده در سوره‌ی مائدۀ آیه‌ی ۵۴ تلمیح دارد. یحبهم و یحبونه: دوست می‌داردشان و دوستش می‌دارند. در حقیقت این امر، بیانگر وجود رابطه‌ی عاشقانه، میان حقیقت و مجاز، میان خدا و بندگان خویش است. صوفیه به همین روی، سوره‌ی یوسف را که در طی آن، یوسف به نمایندگی از حق و زلیخا به نمایندگی خلق، قرار می‌گیرد و حقیقت وجود دلدادگی میان او و ما را به نمایش درمی‌آورد به تبعیت از قرآن احسن القصص خوانده‌اند:

«ای دوست! دانی که چرا قصه‌ی یوسف، احسن القصص بود؟ زیرا
که اول سوره، اشارت است به بدایت راه خدای تعالی و آخر سوره،
اشارت است به نهایت راه خدای تعالی... ای دوست! احسن القصص.

۱. امیر کمال الدین حسین گازرگاهی، مجالس العناق، به اهتمام غلامرضا ضباطیابی مجلد، ص ۳۹

۲. همان، ص ۴۰

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۴۳

قصه‌ی «یحبهم» با «یحبونه» است.^۱

از سوی دیگر به گواهی «المؤمن مرأت المؤمن» عاشق و معشوق، هر دو خود را در دیگری می‌بینند و هم عاشق، صورت معشوق را آیینگی می‌کند و هم معشوق، صورت عاشق را در خود باز می‌تاباند، می‌توان گفت که حقیقت معشوق بر پل مجاز عاشق، با خود دیدار می‌کند. وقتی به وحدت وجود، باور داشته باشیم و با هستی با نگره‌ی هولوگرافیک دیدار کنیم، درخواهیم پذیرفت که اگرچه عاشق و معشوق، دو سخت‌افزار می‌نمایند، از نرم‌افزاری یکانه برخوردارند. چونین است که می‌توانیم حقیقت ژرف و بلند‌عشق‌های مجازی را دریابیم. از این روست که ما می‌انگاریم دو داستان عاشقانه‌ی رابعه‌ی عدویه و رابعه‌ی بنت کعب، دو نمود از یک بودند که فواصل زمانی و مکانی روی دادنشان، به هیچ وجه، از یکانگی شان نمی‌کاهد. هم هر دو رابعه، ظاهر و باطن یک آینه‌اند و هم بکنایش و اللہ، پیدا و پنهان یک تصورند و هر دو داستان، بازنمودن، احسن‌القصص توانند بود. اینکه برای شاعر عارف کارافتاده‌ای چون عطار، هر دو داستان جذابیت داشته و همین را به بازگفت‌های منظوم و منتشر از این و آن، وادرار کرده است، قرینه‌ای بر درستی انگاشت ماست. در نگاه عارفان ایرانی، ازل و ابد، خالق و مخلوق، عاشق و معشوق و همه‌ی دوگانگی‌های جهان، یکی‌اند، حتاً آدم اول و مهدی آخر، یکانه‌اند:

«بود در یک نفس مهدی و آدم نه آن یک بیش از این نه این از آن کم»^۲.

بنابراین آن‌جا که رابعه از عشق سخن می‌گوید:

«توسنى کردم ندانستم همى کز کشیدن تنگ‌تر گردد کمند»^۳.

۱. عین‌القضات، نامه‌ها، بخش نخستین، ص ۳۶۶، به نقل از مجالس‌العشاق، ص ۴۰

۲. فرید‌الدین عطار نیشابوری، اسرارنامه، تصحیح صادق‌گوهرین، ص ۲۹

۳. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ص ۴۵۱

۴۴ نو فروشانیم و این بازار ماست

نشانگر کمال یک تجربه‌ی شخصی پایدار است که در شعر او انعکاس یافته است و رابعه این عشق را از رهگذر مطالعه و تحقیق در سخنان اهل حکمت و عرفان رنگی دیگر بخشیده است، رنگ شگرفی که ترکیبی است از عشق و عرفان بی هیچ تمایزی میان آن دو.

ارتباط رابعه‌ی بنت کعب و رابعه‌ی عدویه بر مبنای نظریه‌ی بینامتنیت

بر اساس نظریه‌ی بینامتنیت، هنگام رویارویی با افرادی، رابطه‌هایی در ذهن تنیده می‌شود و مخاطب در شبکه‌ای از متن‌های مختلف قرار می‌گیرد. یکی از این شبکه‌های فکری و زیستی که با خوانش اشعار و داستان زندگی رابعه بنت کعب بدان بر می‌خوریم، با رابعه‌ی عدویه معنا می‌گیرد. برقراری ارتباط میان این دو رابعه سبب می‌شود رابعه‌ی عدویه، گرهای فکری و زیستی رابعه‌ی بنت کعب را بگشاید؛ حتا می‌توان بر این ادعا پایی فشرد که از زندگی رابعه‌ی بنت کعب آن‌گونه که از آثار به جا مانده از او و نیز از شرح زندگانی اش بر می‌آید، نوعی بازیافت زندگی رابعه‌ی عدویه را می‌توان بازشناخت همان‌گونه که زیست جهان رابعه‌ی بنت کعب را نیز می‌توان به سهولت شناخت؛ چرا که در زندگی آن‌ها ارجاعات متقابلی هستند که هم‌دیگر را تکمیل می‌کنند. با تبیین ارجاع‌های زیست جهان رابعه‌ی بنت کعب به زیست جهان رابعه‌ی عدویه، به واقع داستان زندگی و تأویل اشعار او را گویی بار دیگر بازنویسی می‌کنیم.

با این توضیحات اگر در داستان زندگی رابعه و در اشعار محدودی که از او بر جای مانده است، تأمل کرده و از روساخت به سوی ژرف ساخت گذر کنیم، در می‌باییم متن زندگی رابعه و اشعارش، بینامتنی است که تفکرات و نوع سلوک زندگی رابعه‌ی عدویه در سطوحی نسبتاً متغیر اما با اشکالی کمایش قابل شناسایی در آن حضور دارد. گویی رابعه‌ی بنت کعب به نوعی یک بافت جدید از نقل قول‌ها و در کل شخصیت و زیست جهان رابعه‌ی

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۴۵

عدویه است. زندگی رابعه به واسطه فرهیختگی اش پیوند تنگاتنگ با عرفان رابعه‌ی عدویه دارد و در کل شیوه‌ی سلوک رابعه‌ی بنت کعب از شیوه‌ی سلوک رابعه‌ی عدویه آزاد نیست. گویی رابعه‌ی بنت کعب با عرفان، چارچوب آن و با هر آنچه مبنای تفکر عرفانی است، آشنا بوده است و در این میان چه کسی برتر از رابعه‌ی عدویه می‌توانست بر زندگی رابعه‌ی کعب اثر بگذارد که هم زنی است سوخته جان در راه عشق الهی و هم چون خود او عرب است و فاصله‌ی زمانی میان آن دو، چیزی جز دو قرن نیست. اگرچه می‌توان این پرسش بنیادین را طرح کرد که چگونه می‌توان با وجود آنکه رابعه به تمامی دروجه روساختی زندگی اش عاشقانه زیسته است، به ابعاد عارفانه‌ی ذهنیت او پرداخت و این تعامل و مکالمه‌ی او را با رابعه برقرار کرد؟ پاسخ این سؤال با استفاده از نظریه‌ی بینامتنیت چندان دور از دسترس نیست. رابطه‌ی تعاملی رابعه‌ی بنت کعب با رابعه‌ی عدویه، تنها رابطه‌ی مریدی و مرادی نیست بل رابطه‌ای است بر پایه‌ی یک دگردیسی فکری. رابعه‌ی بنت کعب، عرفان رابعه‌ی عدویه را درک کرده و آن را در درون خویشتن نهادینه کرده است اما به همان حد نیز بسته نکرده است. رابعه‌ی عدویه به غیر از خداوند به کسی نمی‌توانست بیندیشد و بر او عشق ورزد. او تنها با خداوند عشق ورزی می‌کند اما کاری که رابعه‌ی بنت کعب می‌کند عشق ورزی با همه‌ی مظاهر جمال الهی است. از این رو، رابعه پرده‌ی نمیان عشق مجازی و حقیقی را می‌درد و آن دو را چنان درمی‌آمیزد که گویی عشق الهی فاصله و دوگانگی با عشق مجازی ندارد. بنابراین به لحاظ بررسی بینامتنیت، اشعار محدود و انگشت‌شمار و داستان زندگی پرشوار رابعه، شبکه‌ای از نظام‌های نشانه‌ای است که در نسبت با سایر کنش‌های دلالت‌گر مباحث عرفانی در متن این نظریه، به درستی جای می‌گیرد. به لحاظ مفهوم بینامتنیت می‌توان رابعه را با دلالت‌های عرفانی سازگار کرد و آن را در تعامل با رمزگان عرفانی رابعه‌ی عدویه باز نشاند که از متن زندگی رابعه‌ی بنت کعب

۴۶ نوفروشانیم و این بازار ماست

گذشته است. کاری که رابعه‌ی عدویه کرده است، بخشیدن رنگ عاشقانه به عرفان ناب خود بوده است و کاری که رابعه‌ی بنت کعب کرده است، این است که عشق ناب مادی خود را رنگ عرفانی ببخشد و از این رو به نظر می‌رسد دریافت تأثیرات رابعه‌ی عدویه در ذهنیت و شخصیت رابعه‌ی بنت کعب کاری دشوار نباشد.

استناد عطار به نقل قولی از ابوسعید ابوالخیر^۱ استند بجایی است:

که او گفته است من آن جا رسیدم
که عارف بود اولیاً عاشقی صعب
که آن شعری که بر لفظش روان شد
بنگشاید چنین شعری به بازی
که او را بود با حق روزگاری
نداشت آن شعر با مخلوق کاری
کمالی بود در معنی تمامش بـهانه آمده در ره غلامش.^۲

نگاه کنید به سر باز زدن رابعه‌ی بنت کعب در رویارویی اتفاقی اش با بکتاش:

«مرا در سینه کاری او فتاده است
چنین کاری چه جای صد غلام است?
به تو دادم برون، اینست تمام است
که تو این کار را باشی بهانه؟»^۳

و آن را مقایسه کنید با این حکایت در تذكرة الاولیا در باب رابعه‌ی عدویه:
«نقل است که حسن، رابعه را گفت رغبت شوهر کنی؟ گفت عقد نکاح بر وجود دارد بود اینجا وجود کجاست که من از آن من نیم از آن اویم و در سایه‌ی حکم او، خطبه از او باید کرد. گفت: ای رابعه این درجه به چه یافتنی؟ گفت: بدان که همه‌ی یافت‌ها گم کردم در وی.

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، الپی‌نامه، تصحیح فواد روحانی، صص ۳۴۱ و ۳۴۲

۲. همان، ص ۳۴۱

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۴۷

حسن گفت او را چون دانی؟ گفت: چون تو دانی ما بی چون دانیم.^۱
این نشان می دهد که هر دو زن خود را تنها و تنها در راه معشوق (خداآوند) وقف کرده‌اند.

از سوی دیگر، اگر به این تفسیرهای عرفانی دست نیاویزیم و عشق رابعه را در محدوده‌ی مجاز بدون گذار بر قلمرو حقیقت، بررسی کنیم و بر آن باشیم که گریز رابعه از بکتابش در مواجهه با او، هیچ ارتباطی به تأویل‌های عرفانی ندارد و تنها می‌توان، این امر را در سایه‌ی نظام پدرسالاری بررسی کرد. چرا که «پدرسالاری نظامی است که زن را وقف پاکدامنی کرده است، به گونه‌ای که به نحوی کمابیش آشکار حق مرد را در مورد فرو نشاندن می‌ل جنسی اش امری به رسمیت شناخته شده به شمار می‌آورد، حال آن که زن مقید به ازدواج شده است. چرا که این عمل زن اگر قوانین و ازدواج بر آن صحه نگذاشته باشند، خطأ، سقوط، شکست و ضعف شمرده می‌شود. زن ناگزیر است که از تقواو شرافت خود دفاع کند و اگر تسليم شود، اگر سقوط کند، تحقیر بر می‌انگیزد.^۲ و نیز بر آن باشیم که همین نظام مردسالاری که رابعه در آن نفس می‌زند، نظامی است که «تصرف و تصاحب مخلوق‌هایی پایین از مرد را برای مرد به لحاظ اجتماعی و... منع نمی‌کند چه همیشه در مورد عشق‌بازی مرد با خدمتکاران جانب اغماض رعایت شده است، حال آن که زنی که خود را تسليم مردی فروتر از خود کند از لحاظ اجتماعی زنی منحط به شمار می‌آید.^۳

و این امر نیز از این منظر عامل دیگری است که رابعه از رابطه با بکتابش سرباز می‌زند. بنابراین می‌توان نگاهی جز از منظر عرفانی به اشعار باقی مانده از رابعه و سیر خطی زندگی او اندادخت. آری می‌توان بی‌توجه به تأویلات عرفانی عطار در الهی‌نامه، و بی‌توجه به تأثیرات عاطفی رابعه از

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیا، تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۷۹

۲. سیمون دوبووار، جنس دوم، ترجمه‌ی قاسم صنفوی، ص ۱۵۷

۳. همان

۴۸ نو فروشایم و این بازار ماست

رابعه‌ی عدویه، عشق او را صرفاً عشقی مجازی اما در ابعادی پیچیده‌تر و شگرف‌تر دانست. جدای از تأویل عرفانی داستان رابعه و بکتابش در الهی‌نامه‌ی عطار، باید گفت با وجود آنکه رو ساخت داستان، از عشقی کاملاً انسانی حکایت می‌کند اما بی‌تر دید حتاً اگر بخواهیم رمزگان موجود در این داستان را که مخاطب را وا می‌دارد شاخک‌های عرفانی خود را تیزتر کند، نادیده بگیریم و در پاره‌ای از رمزگان این داستان گهنشانگر آن است که در بخشی از غزل‌های وی عشق می‌باشد از مظاهر حسن ظاهری به دنیا روحانی نفوذ کرده و حتا به آن سوی پل رسیده باشد، تودید کنیم؛ اما واقعیت این است که منش عرفانی رابعه و اقوال او در پنجاه و اندی شعر باقی‌مانده از او و نیز نحوه‌ی سلوک زندگی اش که درست در متن عرفان جای گرفته و چنان جاندار و طبیعی است که فکر را از اینکه تمامت زندگی او را دنیوی و عشق او را صرفاً انسانی قلمداد کند، منصرف می‌سازد.

بی‌شک رابعه، اول چیزی که از قلمرو عشق دریافت کرده، در ارتباط تنگاتنگ با مجاز است اما کیست که بتواند با اطمینان کامل گذار رابعه از مجاز به حقیقت را منکر شود. به واقع همان‌گونه که «عشق انسانی و التذاذ از جمال ظاهری برای بعضی از صوفیه مقدمه وصول به عشق الهی و وسیله‌ی لذت از جمال غیبی تلقی می‌شده است». ^۱ در باب رابعه نیز این امر صدق می‌کند. از این رو، او «نه فقط از لحظه اخلاقی که عشق را بوته‌ی امتحان و مایه‌ی تزکیه‌ی نفس و رهایی از خودخواهی و تمرین ایثار و غیربرستی می‌کند، بلکه از نظر تجربه ذوقی و زیباشناختی نیز به مراتبی دست می‌یابد، زیرا ادارک حسن و جمال ظاهری و التذاذ از مظاهر زیبایی، ذوق صوفی را جلا می‌دهد و وی را مستعد می‌کند برای ادراک لطایف حسن و جمال غیبی». ^۲

اما در نگاهی کلان، باید باور داشت که عشق برای رابعه، مفهوم دوگانه‌ای

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، از کوچه‌ی رندان، ص ۱۷۸

۲. همان، ص ۱۷۸

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۴۹

(عشق مجازی و عشق حقیقی) ندارد اگرچه آن هنگام که شروع به خواندن داستان پرشور رابعه می‌کنیم این اندیشه شکل می‌گیرد که رابعه جز در طریق مجاز ره نمی‌سپرد اما آن‌گاه که بکتابش، از سر اتفاق او را می‌بیند و در دامن او می‌آویزد، هنگامه‌ی پرشوری است که می‌توان چند و چون عشق رابعه را با تمام وجود دید.

رابعه در نخستین نگاه، همه‌ی هستی خود^۱ درمی‌باشد و به بیان عطار وجود وی، عدم می‌شود:

بدان خوبی چو دختر روی او دید
دل خود، وقف یک یک موى او ديد
درآمد آتشى از عشق زودش
به غارت برد کلى هرچه بودش
چنان آن آتشش در جان اثر کرد
که آن آتش، تنش را بى خبر کرد
دلش عاشق شد و جان متهم گشت
ز سر تا پا وجود او عدم گشت.^۱

نخستین بار که بکتابش، او را می‌بیند، دامن او را می‌گیرد اما رابعه، او را بی‌ادب می‌خواند و او را متوجه می‌کند که عشق او، عشقی حقیقی است و شهوت را در آن راهی نمی‌تواند بود:

«گرفتنش دامن و دختر برآشت
برا فشاند آستین آن‌گه بدوجفت
که هان اى بی‌ادب این چه دلیری است!
تورو باهی، تو را چه جای شیری است!
که باشی تو که گیری دامن من!»^۲

بکتابش، از این رفتار عفیفانه‌ی رابعه، به وی دلبسته‌تر می‌شود. رابعه با تمام هستی خود یادآور می‌شود که میان عشق حقیقی و مجازی فاصله‌ای نیست و معشوق مجازی برای او جلوه‌گاه همان معشوق حقیقی و در تمام احوال و عوالم هرچه که هست، پرتو روی معشوق ازلی است. آری می‌توان بر آن بود که «آن که نگاه و نگرش عمیق‌تری دارد، بی‌شک در مظاهر

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، الهی‌نامه، تصحیح فواد روحانی، صص ۲۳۵ و ۲۳۶
۲. همان، ص ۳۴۱

۵۰ نوفرشانیم و این بازار ماست

هم توقف نمی‌کند و با عشق بزرگ‌تری سرو کار می‌یابد.^۱

همان‌گونه که می‌بینیم بکتابش جز بهانه‌ای برای روح غریب و پریشان رابعه نیست روحی که در آرزوی آن معشوق، که خود را از او جدا شده می‌پندارد هیجان و اشتیاق دارد. رابعه چونان یک عارف از آن جا که در بکتابش نشانی از زیبایی شگرف می‌بیند، آن را همچون جلوه‌ای از وجود معشوق می‌یابد و از رهگذر هستی بکتابش، موضوع اشتیاق و عشق رابعه ترجیسته می‌شود.

عطار خود عشق رابعه را حقیقی می‌بیند و طریق او را، طریق عاشقان مرد می‌خواند و در هشت بهشت دوزخ نمون عشقش، رستگار می‌بیند:

«سیاگر عاشقی تا درد بینی طریق عاشقان مرد بینی
در آمد چند آتش گرد آن ماه فرو شد زان همه آتش به بک راه
یکی آتش از آن حمام ناخوش دگر آتش از آن شعر چو آتش
یکی آتش ز آثار جوانی دگر آتش ز چندین خون فشانی
یکی آتش ز سوز عشق و غیرت دگر آتش ز رسوایی و حیرت.»^۲

رابعه در واپسین نامه‌ی خون نبشت به بکتابش، می‌گوید: چون خداوند دوزخ را سهم من از عشق قرار داد، داستان عشق من، بهشت عاشق شد:

«چو دوزخ آمد از حق حصه‌ی من بهشت عاشقان شد قصه‌ی من!»^۳

از سوی دیگر، عطار، راه حل تصعید عشق مجازی به عشق حقیقی را بدل کردن تن به دل و سپس دیگرگون ساختن دل، به درد می‌داند. او باور دارد با انجام چنین مهمی می‌توان فاصله‌ی میان مجاز و حقیقت را از میان برداشت و از کثرت عاشقی و معشوقی به وحدت عشق رسید:

«تنت را دل کن و دل درد گرдан کز این سان کیمیا سازند، مردان.»^۴

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، از کوچه رندان، ص ۱۷۹

۲. فریدالدین عطار نیشابوری، الیه‌نامه، تصحیح فواد روحانی، صص ۳۴۹ و ۳۵۰

۴. همان، ص ۳۵۵

۳. همان، ص ۳۵۱

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۵۱

بنابراین اگرچه عشق برای رابعه آغازی دنیوی دارد ولی به نظر می‌آید انجامی معنوی را پذیرفتار آمده است و می‌توان بر آن بود که عشق به بکتابش همان عشق به الله بوده است.

«از آن حایی که عاشق وجود معشوق را با همه‌ی کائنات برابر یا خود را از همه‌ی کائنات برتر می‌یابد پیوندی که از راه عشق با معشوق حاصل می‌کند چنان است که او را با تمام کائنات با تمام آنچه ماورای کائنات و با تمام آنچه برتر از کائنات تصور می‌شود، پیوند می‌دهد و وجود او را در ماورای خود وسعت و افروزی می‌بخشد که می‌تواند شک کند این احتماس فزونی، احساس بالندگی و احساس فرایندگی عاشق می‌تواند منشأ لذت باشد که در عشق عرفانی حاصل می‌شود و حتاً عشق انسانی و طبیعی را که مربوط به مظاهر جمال است نیز می‌توان با همین نکته توجیه و تبیین کرد.^۱

از سوی دیگر رابعه از آن جهت از عشق مجازی می‌گذرد و در آن متوقف نمی‌شود که عشق بکتابش برای او نوعی عشق محظوظ است و این امر ناگزیر رابعه را به سمت و سویی می‌کشاند که به دام و بوته‌ی ریاضت افتاد و از این جهت همین محظوظات میل و طلب را در او متعالی تر می‌کند. عشق مجازی رابعه جز آنکه در قلمرو حب عذری باشد، امکان‌پذیر نیست. رابعه به دلایل اجتماعی نیز ناگزیر است عشقی آمیخته با عفت و رازداری و خاموشی برگزیند.

از این رو می‌توان بر آن بود که قانون زندگی رابعه از اصل دیگری نیز تبعیت می‌کند. عطار می‌گوید:

«چو برخیزی ز باطل حق دهندت مقييد بفکني مطلق دهندت.»^۲

رابعه که نتوانسته بود به معشوق برسد، درحقیقت اگرچه و شاید نه به اراده‌ی خویش، از باطل برخاسته بود و چون چنین کرد بدلو حق دادند؛ به دو

۱. عبدالحسین زرین کوب، از کوچه‌ی رندان، ص ۱۸۱

۲. فرید الدین عطار نیشابوری، الهمی نامه، تصحیح فواد روحانی، ص ۱۹۲

۵۲ نو فروشانیم و این بازار ماست

معنی، یعنی هم دیگران او را معاف داشتند و حق را در او نشاندند و او خدا شده است و هم حقیقت عشق را به او نشان دادند. عطار این داستان را در زبان کلی عرفان در دو بیت می‌فرشد و نشان می‌دهد که باید از خود دست شست تا به خدا رسید و معشوقه را دربر کشید و درآغوش وی جان داد:

از پیش خویشن بر باید خاست که تا این کار بنشیند تو را راست
که تا با خویش می‌آیی تو پیوست هم آن گه می‌شود معشوق از دست.^۱

در پایان به دلایلی که برخواهیم شمرد می‌توان بین نتیجه رسید که میان عشق این دو یعنی رابعه‌ی بنت کعب و رابعه‌ی عدویه تفاوتی وجود ندارد و هر دو به لحاظ ساختار روانی و ذهنی فرآیند یکسانی را گذرانده‌اند:

۱- هر دو رابعه کارشان در پرتو در هم تنیدگی‌های تنی و جانی در عشق حقیقی و مجازی بالا گرفته است. آن‌ها در سلوک خویش، ذهنیت خود را عینت بخشیده‌اند و پیکربندی کرده‌اند.

۲- هر دو رابعه، دو رویه از یک تصویر هولوگرافیک جهان انسانی هستند. در این میان، میان رابعه‌ی عدویه که شیفته‌ی تصویر ذهنی خود است با رابعه‌ی کعب که دلبسته‌ی پیکری در عینیت است، تفاوت چندانی وجود ندارد. چرا که «در نظام مستقر جهان، تخیل و واقعیت درنهایت از هم تشخیص ناپذیرند.»^۲

۳- رابعه‌ی بنت کعب به رابعه‌ی عدویه می‌ماند چرا که رابعه‌ی عدویه حقیقت حق را در درون خود چنان که انگار می‌کند، می‌سازد و رابعه‌ی بنت کعب قادر بوده است در هجران بکتابش با یاد او، وی را در ذهنیت خویشن، پیکرینگی بخشد. باید به یاد داشت که در ادبیات عرفانی، عاشق و معشوق چونان آینه‌ای رویارویی هماند و از این رویارویی از فردیت به جمعیت و از متناهی به نامتناهی استحال می‌پذیرند.

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، الهی نامه، تصحیح فراد روحانی، ص ۱۹۳

۲. مایکل تالبوت، جهان هولوگرافیک، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، ص ۱۱۳

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۵۳

۴- هر دو رابعه، لحظات یگانه‌ای را تجربه می‌کنند. آنان در کار استغاثه‌ی مستدام هستند و در تمام آنات خود، آن صاحب آن را از خدای خود درمی‌خواهند و در نشئه‌ی مستدام یاد معشوق، با شادی زایدالوصف عشق، چونان روانگردانی مستدام، با چارچرخه‌ی طول و عرض و ارتفاع و زمان در حال گذار از هستی خویش تا هستی او هستند.

۵- رابعه‌ی عدویه برای آنکه توanstه باشد عاشق خدا شود، باید آن مصّور بی‌صورت را نخست به صورتی که بی‌گمان به مصادف خلق الله الانسان بصورته، آن صورت را، به صورت انسانی، آن هم در سیماهی یک مرد در خود انگار کرده باشد. رابعه‌ی کعب هم، جزء میانجی انگاشت بکتابش در ذهن خود، قادر نبوده است، عشق وی را در روان خویش ببالاند؛ بنابراین هر دو عاشق، معشوق‌های خود را به ناگزیر نخست، در قالب آرزوی شان ریخته‌اند و سپس، با تصعید آن را به هیأت حقیقت ناب درآورده و به پرستش وی نشسته‌اند.

ریتر در دریایی جان، داستانی از منطق الطیر را آورده است، به فشردگی تمام: «رابعه شنید که مردی دعا می‌گوید: خداوند! در به روی من بگشای! پس روی به مرد کرد و گفت: ای غافل این در آخر کی بسته بوده است؟»^۱

این داستان نشان می‌دهد که رابعه، اگر هم در عالم ذهن، به وصال خدای جهان رسیده بوده است، در عین حال نمودار آن است که حق را چونان صاحبان در و درگاه می‌پنداشته است. بنابراین در ذهنیت او خداوند و انسان یگانه‌اند.

۶- رابعه‌ی بنت کعب با سلوک عاشقانه‌ی خود نشان می‌دهد که آینه‌ی رابعه‌ی عدویه با سلوک عارفانه است. بر مبنای اندیشه‌ی هولوگرافیک باید گفت همه‌چیز آینه‌ی همه‌چیز است و در صدر همه، انسان آینه‌ی محدب

۱. هلموت ریتر، دریایی جهان، ترجمه‌ی دکتر مهرآفاق بایبردی، ص ۵۳۰

۵۴ نوفرشانیم و این بازار ماست

جهان و جهان آینه‌ی مقرر انسان است.

۷- هر دو رابعه در سلوک عارفانه و عاشقانه خود نشان می‌دهند، همه‌ی کوئین چیزی جز وجود احادیث نیست. از این رو یکی با معشوق مجازی نرد عشق حقیقی می‌بازد و دیگری با معشوق حقیقی، نرد عشق مجازی می‌بازد. همان‌گونه که عطار می‌گوید:

«همه جانا تو بی چه نیست چه هست ندیدم جز تو در کوئین پیوست.»^۱

چرا که از خاستگاه هوگرافیک می‌توان گفت «تمامی جهان کیهانی در هر یک از اجزای آن مستقر است و نیز باید باور داشت به اینکه هر نقطه‌ای در عالم کیهانی، مرکز آن به حساب می‌آید. می‌توان جهان را به یک شبکه‌ی چند بعدی از جواهرات، تشبیه کرد که هر یک، دیگری را تا ابد انعکاس می‌دهد.»^۲

۸- رابعه‌ی بنت کعب در نهایت چونان رابعه‌ی عدویه به دریافت یقین کل نایل آمد اما او این فرایند را با تأمل در یقین جزئی بکتابش به دست آورد و از جزء به کل رسید. برخلاف رابعه‌ی عدویه که از کل به جزء رسید و خدای را چونان انسانی دید و با او نرد عشق باخت.

عشق نوعی روان گردن مستدام برای هر دو رابعه است که دانایی و توانایی توأمان را در دارنده‌ی خود آفریده است.

هر دو رابعه ترک دنیا گفته‌اند، رابعه‌ی کعب از کنار معشوق می‌گذرد و رابعه‌ی عدویه تنها با خداوند سرخوش است. به این حکایت در باب رابعه عدویه نگاه کنید:

«به صد سرگشتگی می‌گفت الهی! از این بیچاره‌ی مسکین چه خواهی؟
فکندي در پريشاني مرا تسو به خون در، چند گردناني مرا توا!

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، الهی نامه، تصحیح فواد روحانی، ص ۷

۲. مایکل تالبوت، جهان هو لوگرافیک، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، ص ۴۰۸

مثلث عشق: آتش، اشک و خون ۵۵

خطاب آمد که گر این لحظه خواهی
به تو بخشم، من از مه تا به ماهی
ولی اندوه چندین ساله‌ی خویش!
ز دل بیرون بریمت، این بیاندیش!
که اندوه من و دنیای محتال
نیاید جمع در یک دل به صد سال
گرت اندوه ما باید همیشه
مدامت ترک دنیا باد پیشه.^۱

در پایان باید یادآور شد که به راستی جهان عشق همان است که عطار به
توصیفش نشسته است و هر دو رابعه به گونه‌ای آنرا تجربه کرده‌اند.
سه ره دارد جهان عشق اکنون یکی آتش یکی التک و یکی خون.

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، الهی نامه، تصحیح فواد روحانی، ص ۱۹۴

جلوه‌های مادری در شعر پروین اعتصامی

پروین، از سخنوران نامبردار فارسی است. سخشن، رنگی از سادگی و روانی و استواری دارد. افکار متین و پخته در سراسر دیوانش، به نغزی جای گرفته است. دیوان پروین، ترجمان خاص روحیه‌ی عدالت‌خواهی است. او زنی است که در پیکار با زشتی و تباہی و بی‌عدالتی، واکنشی لطیف و زنانه اما به طرزی ناپیدا و ظریف، از خود نشان داده است.

لافی به گزار نیست، اگر بگوییم پروین، خداوندگار سکوت است. سکوت مبهم او در برابر زندگی شخصی و ساده‌ترین خواهش‌های زنانه‌ای که هر زنی می‌تواند با آن‌ها درگیر باشد، سؤال‌ها بر می‌انگیزد و از همین راست که از مهم‌ترین انتقاداتی که بر شعر پروین وارد می‌دانند، این است که پروین، در اشعارش، زنانگی‌اش را بروز نداده است و شعر او رنگ و روی مردانه دارد. اما، برآئیم که اگر در شعر پروین، نیک، باریک شویم، در خواهیم یافت پروین، فکر و زبان زنانه‌ی خویش را به علت محدودیت‌های فرهنگی زمان، نه در بازتاب‌های عشق زنانه و تب و تاب‌های هیجان‌آلوه جسمانی که در دید و نگاه عمیق ژرف به زندگی، بروز داده است. نگاهی که پیوندی ژرف و

چندسویه، با زنانگی دارد و هم از این روست که تفاوت زبانی و فکری اشعار پروین به قدری طریف و تنیده با ژرفای آثار اوست که در نگاه اول به چشم نمی‌آید.

پروین، اگرچه، کاملاً زیر نفوذ زبان مردان و ارزش‌ها و معیارهای آنان تکاپویی دارد، اما سیطره‌ی تفکر پدرسالاری، پروین را به تمامی از اندیشه‌های زنانه، دور نکرده است و بر پایه‌ی همین دیدگاه‌می توان مدعی بود که تفکر وی، تفکری زنانه است، چه، آنگاه که با تأمل به دیوان او می‌نگریم، به بن مایه‌هایی برمی‌خوریم که سخت به رازهای زنانه آمیخته‌اند. جنسیت پروین، هرگز به شکلی عربان، در اشعار او نخزیده است، اما معانی شاعرانه‌ای در دیوان او یافت می‌شود که جز از رهگذر خیال یک زن، نمی‌تواند، تجلی یابد. این معانی زنانه، اگرچه، به شکلی متظاهرانه وجود ندارد، در پشت واژگان و تصاویر شاعرانه‌ی او غلتیده و حضوری سخت پویا. دارد. درنگ‌های زنانه‌ی پروین، بی‌تردید گفتمانی زنانه است، یکی از این گفتمان‌های زنانه، مادری است.

در کم‌تر جایی از ادب فارسی، می‌توان، تجلی مادر را با این قوت و قدرت و چنین زنده و تازه و تپنده بازیافت. پروین در فابل‌ها و تمثیل‌هایی که در دیوانش وجود دارد، درنگ‌هایی بر نقش مادر می‌کند که جز از یک زن، نمی‌توان انتظار داشت. او کارکرد سنتی نقش مادری را، از منظر یک زن که زیر نفوذ نظام مرد - محور، زندگی می‌کند، دقیق و باریک‌بینانه به نمایش گذاشته است.

پروین، اگرچه، هیچ‌گاه، مادری را تجربه نکرده است، اما باید پذیرفت که «به واسطه‌ی فرآیند همه جانبه‌ی شکل‌گیری شخصیت روانی - تحت یک چارچوب فرهنگی مشخص - دوست دارد، مادری را تجربه کند».^۱ چه مادری، تنها در داشتن فرزند خلاصه نمی‌شود. روح مادری در سراسر دیوان

۱. هام مگی، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، مترجمان: فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی و...، ص ۲۹۱

۵۸ نوفوشا نیم و این بازار ماست

پروین موج می‌زند. پروین این روح را چه در تمثیلاتش و چه در موضع‌گیری‌های خاص خود در اشعارش، به طرزی شگرف می‌پرورد، برمی‌کشد و حق مطلب را به نیکی ادا می‌کند.

تفکر مادرانه (Maternal Thinking) تقریباً در هر جایی که پروین از یک مادر، سخن گفته، دیده می‌شود. او، از این نگرش خود، برای «توصیف قابلیت‌ها و موفقیت‌هایی که زنان در مادری کردن به نمایش می‌گذارند و با این نقش، برخی از خصیصه‌های شخصیتی قابل تأمیل خود را مانند درایت، صلح‌طلبی، مراقبت و فدایکاری و... نشان می‌دهند.»^۱ استفاده کرده است. او با این نگرش خود نشان داده است که «این تفکر در دسترس همه‌ی زنان است، خواه مادر باشند یا نباشند. زیرا یکی از قدرت‌های نهفته‌ی درون زن، ظرفیت او برای مادری کردن است.»^۲

پروین، اگرچه، همه‌جا از زن بودن خودگریخته است و من شخصی اش را در دیوان اشعار به روشنی نشان نداده، ولی از آن‌جا که دارای شخصیت حامی و سریرست است و این جنبه از شخصیت، در زنان به قوت دیده می‌شود، شعر او نقیبی به زنانگی می‌زند. این مسئله به‌گونه‌ای است که زن، دوست دارد، جدا از فرزندش، از خویشاوندان، دوستان و همه‌ی اطرافیانش حمایت کند و به عبارت ساده‌تر برای آن‌ها مادری کند. پروین، اگرچه، مادری را تجربه نکرده است، با نگرش پنهان خویش، نشان داده است که وجود جنبه‌ی مادری در شخصیت یک زن، لزوماً همراه با زایمان واقعی نیست. پروین، نگاه مادرانه‌ای به همه‌ی هستی دارد. در کل، می‌توان بر آن بود که تم (Theme) مرکزی اشعار پروین، حمایت است؛ حمایت از مردم محروم، یتیمان، سالخورده‌گان، ستمدیدگان و... و حمایت، مهم‌ترین جنبه‌ی مادری است.

۱. هام مکی، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، مترجمان: فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی

۲۶۹ و...، ص

۲. شهلا لاهیجی، مهرانگیز کار، شناخت هویت زن ایرانی، ص ۸

جلوه‌های مادری در شعر پروین اعتماصمی ۵۹

پروین، در جایی که از یک مادر سخن می‌گوید، لحن (Tone) کاملاً زنانه‌ای می‌یابد و نقطه نظرش در باب مادر، عموماً با بار عاطفی شگرفی به خواننده منتقل می‌شود. او به زن، سرنوشت کودک و وظیفه‌ی مادری، توجه مداومی نشان می‌دهد. در بسیاری از قطعات او، محبت و دلسوزی مادرانه احساس می‌شود. در کل، تصویر پروین از مادر، تصویری انسانی است که برای آسایش و سعادت موجودی دیگر از ساده‌ترین آسایش و لذات محروم مانده و در عین حال از این محرومیت سخت خرسند است.

با این حال از آن جایی که ادبیات، نمودی از جامعه است و بازتاب اخلاق، تفکر و اقتصادیات زمان و مکان و نیز از آن جایی که از دیدگاه نظام مرد - محور، مادری، مهم‌ترین نقش زنانه‌ی یک زن است، در اشعار پروین نیز، همه‌چیز رنگ و بوی همان اعتقادات غالب را به خود گرفته است. اگرچه پروین، چنین می‌پنداشد که زن، در ابتدایی‌ترین چهره‌ی زندگی، مادر است و نقش پرورش و پرستاری فرزند را دارد و همین نقش، قدرت خاصی را نیز به مادر و امی‌گذارد.

بسیاری از اندیشه‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی از طریق مادران به فرزندان، انتقال می‌یابد، عاجز و حقیر شمردن فرزندان، در حقیقت تحییر همه‌ی نسل‌های بشری است.

با این حال، پروین نیز، مادر را در تقابل با «دیگری» مطرح می‌کند. مادر به عنوان یک موجود انسانی، زمانی معنا می‌یابد که کودکی وجود داشته باشد. در اینجا نیز کودک اصل است و مادر، فرع، چه همه‌ی هستی یک مادر در تقابل با کودک معنا می‌یابد و این کودک است که به رفتارهای مادر، اهمیت و معنا می‌بخشد.

تصویر پروین از مادر، تصویری است قالبی و کلیشه‌ای که در همه‌جا، بدان شکل تکرار شده است. در دیوان وی نیز، مادر، زنی است خوب، صبور، عاقل و فداکار که از این نقش، بیش از هرچیز خشنود است، چه وظیفه‌ی

۶۰ نوفرشانیم و این بازار ماست

مادری اش را متراffد با به تکامل رسیدن سرنوشت فیزیولوژیک خویش می داند.

برای تحلیل درست و همه جانبه‌ی بازنمایی پروین از مادر، ناگزیر از نقل نمونه‌هایی از تصاویر وی از نقش مادری هستیم. در دیوان پروین، آن هنگام که سخن از مادر به میان می‌آید، چند خصلت مشخص و بارز که گویی در ضمیر او با مادری درآمیخته است، فرایاد می‌آید:

هستی مادر با مهری شگرف و رازناک آمیخته شده است

پروین بر آن است که هیچ کس قادر نیست، چونان مادر، محبت بی‌چون خود را نثار کودک کند و هم از این روست که مهر مادری، درونی ترین مهرهاست و این مادر است که با محبت‌های توفان خیز درونی، کودک را به تکامل می‌رساند و آیین زیستن را به او می‌آموزد. از این رو، هیچ غبني برای فرد، مانند از دست دادن مهر مادری نیست:

از خنده صبحگاه خوش‌تر
آن روز تو داشتی سه فرزند
در دامن گربه‌های دیگر
خفتند نرئند روزکی چند
بیگانه کجا و مهر مادر...
فرزند زمادر است خرسند
«ای گربه»

در دامن مهرپروراند
آن بیشه به هم شکست و مادر
زیر پر خویشن نشاند
چون دید تو را ضعیف و بی‌یر
تسانده و میوه‌ای رساند
بس رفت به کوه و دشت و کهسر
بر بامک آشیانه خواند
چون گشت هوای دهر خوش‌تر
«ای مرغک»

دست شفقت به سر من نکشید
مادرم دست بشست از هستی
هیچ کس شانه برايم نخرید
شانه‌ی موی من انگشت من است

جلوه‌های مادری در شعر پروین اعتصامی ۶۱

مادری بوسه به دختر می‌داد
من کجا بوسه‌ی مادر دیدم
خرم آن طفل که بودش مادر
مادرم، گوهر من بود ز دهر
کاش این درد به دل می‌گنجید
اشک بود آنکه ز رویم بوسید
روشن آن دیده که رویش می‌دید
زاغ گستی گهرم را دزدید
«تهیست»

روی مادر، ندیده‌ام هرگز
کودکان گسیریه می‌کنند و مرا
دامن مادران خوش است چه شد
خواندم از شوق هرکه را مادر
... من نرفتم به باغ با طفلان
گل اگر بود مادر من بود
چشم طفل یتیم روشن نیست
فرصتی بهر گریه کردن نیست
که سر من به هیچ دامن نیست
گفت با من که مادر من نیست
بهر پژمردگان شکفتن نیست
چون که او نیست، گل به گلشن نیست
« طفل یتیم»

حدیث مهر کجا طفل بی‌مادر
نظام و امن کجا یافت ملک بی‌سلطان.
«فرشته‌انس»

هستی کودک همه سویه، به هستی مادر باز بسته است

مادر از آن جا که موجود نوعی «پیوند، همبستگی، عشق، محبت، صمیمیت و
همدلی در فرزند است»^۱ به مرور، تبدیل به تکیه‌گاهی استوار و ملجانی امن
برای کودک می‌شود.

پروین بر آن است که پیوند مادر با فرزند، پیوندی است که تا ژرفای جان
فرزنده، رخنه کرده و تا نهانگاه هستی اش راه جسته و زندگی کودک را به جایی
رسانیده که با تجربه‌ی بی‌مادری، همه‌ی سرگشتشگی و تنهایی‌ها را می‌آزماید:

مادرم مرد و مرا در یم دهر چو یکی کشتی بی‌لنگر کرد

۱. شکوه نوایی نژاد، روان‌شناسی زن، ص ۵۱

۶۲ نو فروشانیم و این بازار ماست

آسمان، خرمن امید مرا
زیکی صاعقه خاکستر کرد
که چه خونابه در این ساغر کرد
مادرم، بال و پرم بود و شکست
مرغ، پرواز به بال و پر کرد
«تیره بخت»

که نه پیوند و نه مادر دارم
کاش رو جرم به پدر می‌پیوست
«بی پدر»

ناچیز گشت آرزوی چند ساله‌ای
دور او فتا داد کودک خردی زمادری
«بام شکسته»

ز مادر بی خبر شد کودکی چند
تبه گردید عمر مرغکی چند
یکی را گربه، آن یک را سگی برد.
«رو باه نفس»

مادری، تکامل سرنوشت فیزیولوژیک زن است

پروین، بر آن است که والاترین تجربه‌ای که یک زن می‌تواند آن را از سر
بگذراند، مادری است. وجود فرزند به گونه‌ای پایان فیزیولوژیک زن است و
زن، جز آن، خواسته‌ی دیگری ندارد. از این رو با لذت و افتخاری
وصف‌ناشدنی این وظیفه‌ی دشوار را بر عهده می‌گیرد و همه‌ی هستی خویش
را وقف فرزند می‌کند:

سوزد گر کسی این آشیان را
چنان دانم که می‌سوزد جهان را
حساب ما برون زین دفتر افتند
که خواهم داشت روزی مرغکی چند
هنوز آن ساعت فرخنده دور است
مرا آموخت شوق انتظاری

جلوه‌های مادری در شعر پروین اعتصامی ۶۳

به هر گامی که پویی کامجویی است
نیفته هر دلی را آرزویی است
«آرزوی مادر»

روزی توهمند شوی چو من ای دوست مادری
جز کار مادران نکنی کار دیگری
می دوختم بسان تو جشمی به منظری
سرسبرشاخکی که بچیند از آن بری
باور نمی کنم چو خود اکنون تو انگری
فرخنده تر ندیدم از این، هیچ دختری
ما راز تن نماند ز سعی و عمل پری
پرواز بعد از این، هوس مرگان ماست
«حدیث مهر»

زمادرست میسر بزرگی پسран:
همیشه دختر امروز، مادر فرداست
«فرشته انس»

وظیفه اصلی مادر، حمایت، نگهبانی و راهنمایی کودک است

پروین، مادر را موجودی با تدبیر، بردار، عاقل و باتجریه می داند که با درایت
با مسایل برخورد می کند و راه های عاقلانه ای پیش پای کودک می گذارد:

ز شاخی مادرش آواز در داد
فتاد از پای و کرد از عجز فریاد
بدین خردی نیاید از تو کاری
به پشت عقل باید برداری
تو را پرواز بس زودست و دشوار
ز نوکاران که خواهد کار بسیار
... تو را توش هنر می باید اندوخت
حدیث زندگی می باید آموخت
پریدن بی پر تدبیر مستی است
جهان را گه بلندی گاه پستی است
من اینجا چون نگهبانم، تو چون گنج
تو را آسودگی باید مرا رنج
گهی از گربه ترسیدم، گه از باز
ز تو سعی و عمل باید ز من پند.
نگردد شاخد بی بن برومند
«آرزوی پرواز»

۶۴ نو فروشانیم و این بازار ماست

بگفت مادرش، این رنج اولین قدم است
زخار حادثه تیه وجود خالی نیست
هزار کوه گرت سد ره شوند برو
هزار ره گرت از پا درا فکنند مایست
«رنج سخت»

ربودم مرغکم از زیر پر به عنف و نگفت
که مادری و پرستاری و نگهبانی است
«فریاد حسرت»

موشکی را به مهر مادر گفت
کله پسی گیر و دار در ره ماست
کودکی کاوز پند و ععظ گریخت
گربه چاه است دم مزن که چراست
«کمان قضا»

دامن مادر نخست آموزگار کودک است
طفل دانشور کجا پروردۀ نادان مادری.
«نهال آرزو»

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان دریافت که پروین نیز نهایت کمال زن را در مادری، می‌داند. مادران در دیوان پرورین، زنانی هستند با معیارهایی متعالی که درکی هوشمندانه و قوی، از درست و غلط بودن دارند. «این‌گونه مادران، دوست دارند نصیحت کنند—گاه با مهربانی و گاه با سختگیری— و حسن برداری و علاقه‌مندی به آرامش و سکون از ویژگی‌های این مادران است. آن‌ها زنان خوب کاملاً هستند که برداری و از خودگذشتگی شان برای همگان قابل تحسین است.^۱

تصاویر پروین از مادر، کهن الگو (Archetype)ی مادر را فرایاد می‌آورد. «کهن الگو، مضمونی است که در ناخودآگاه جمعی قرار دارد و مستقیماً، از تجارت شخصی، نشأت نمی‌گیرد، بلکه این محتویات، در ذهن تمامی نوع بشر، مستقر است و از این روست که در اعتقادات، باورها و... تصاویر مشترکی دیده می‌شود.^۲

۱. تونی کرنت، زن بودن، ترجمه‌ی فروزان گنجی‌زاده، ص ۱۳۳

۲. غلامرضا تبریزی، نگرشی بر روان‌شناسی یونگ، ص ۴۳

جلوههای مادری در شعر پروین اعتصامی ۶۵

مادر، بی‌هیچ تردید با این صفات خاص که پروین برای او برمی‌شمارد، با کهن الگوی آئیما ارتباط می‌یابد. «آنیما، به اعتقاد یونگ دو جنبه دارد. جنبه‌ی منفی که در ادبیات غرب، به اسمی ای مانند (Female Fatal) زن مهلك کشنه یا زن زیبای نامهربان ظاهر می‌شود.^۱ [این جنبه‌ی منفی در دیوان پروین به شکل نامادری بازنمایی شده است]. اما جنبه‌ی مثبت آئیما، گاه، به شکل مادر بروز می‌یابد. مادر، به عنوان یک کهن الگو «منبع حیات و زندگی و حمایت است و نمونه‌ی کامل عشق، پیوند، همبستگی و محبت عمیق است».^۲ بنابراین، کهن الگو، چیزی نیست، جز «عقیده‌ای جهانی و تصاویر و الگوهای فکری که همه‌ی انسان‌ها در ناهوشیارشان آن را حفظ کرده‌اند. تردیدی نیست که این الگوهای هیجانی و روانی ناخودآگاه، روی ما تأثیر می‌گذارند، مگر آنکه به قدرشان پی‌بریم. مادری، که ناآگاهانه، تحت نفوذ کهن الگوی مادر عمل می‌کند و به گونه‌ی وسوس مانندی به نیازهای فرزندان خود می‌اندیشد، بی‌تردید، در چارچوب همان کهن الگو باقی می‌ماند»^۳ و هرگز قادر نیست خود را از سیطره‌ی قدرتمند ناخودآگاه خویش رها کند: تردیدی، نمی‌توان داشت که پروین نیز، به نحوی ناآگاهانه، تحت نفوذ کهن الگوی مادر، مادران اشعار خود را به تصویر کشیده است.

مادر با توجه به این کهن الگو، فردی ضروری است و از اینکه خود نیز این حس را دارد، سخت، خوشوقت است. وجود مادر را توقع‌هایی که خود، پاسخگوی آن است، توجیه می‌کند. در اشعار پروین نیز، به فراوانی، چنین برداشتی از زن دیده می‌شود:

شیرین نشد چو زحمت مادر، وظیفه‌ای فرخنده‌تر ندیدم از این، هیچ دختری

پروین، در به تصویر کشیدن مادر، در هیچ جایی، نشان نداده است که عظمت دشواری مادری، سبب انقیاد زنان می‌شود، چه عشق مادر، متضمن

۱. سیروس شعیسا، بیان، ص ۲۲۷

۲. همان

۳. کریستین نورتراب، جسم زن، جان زن، ترجمه‌ی توران دخت تمدن، ص ۱۴۴

۶۶ نو فروشانیم و این بازار ماست

تقابل نیست. «زن در برابر خود، مردی، نیمه قهرمانی، خدایی ندارد، بلکه، با خمیری کوچک، غرق در پیکری شکننده و متهم مواجه است، زن در برابر کودک، تنها می‌ماند و در عوض موهبت‌هایش، موقع هیچ‌گونه پاداشی ندارد.»^۱

پروین، آن هنگام فریب این کهن الگو را می‌خورد که به‌طور تلویحی، اعلام می‌کند، هر مادری نمونه است! حال آنکه دشواری مادری، عموماً، مانع از آن می‌شود که به نمونه‌گی کامل منجر شود. «مادری، معمولاً، عبارت است از سازش غریبی، بین نارسی‌سیسم، رویا، صداقت، سوءنیت، از خودگذشتگی و گستاخی.»^۲

در شعر فریاد حسرت، پروین نشان می‌دهد که هستی مادر، برای پرورش و نگهداری فرزند است:

ربود مرغکم از زیر پر به عنف و نگفت که مادری و پرستاری و نگهبانی است او بر این باور است که هر زنی، ازدواج می‌کند، بچه‌دار می‌شود و کسانی که شیوه‌ای جز این را بر می‌گزینند، عجیب و غیرطبیعی، جلوه می‌کنند: همیشه دختر امروز، مادر فرداست... که قید همیشه در این مصراع، ناظر به همین مطلب است.

از سوی دیگر، پروین در هیچ‌یک از اشعارش، نمی‌گوید که میان قابلیت بچه‌دار شدن و نقش اجتماعی مادر، تفاوت بسیاری است. پروین نیز، دچار این ساده‌اندیشی است که فرزند را مادر می‌زاید و سپس همین فرزند در آغوش مادر به سعادت دست می‌یابد. با اندک تأملی، می‌توان دریافت که عشق مادری، صد درصد دارای جنبه‌ی طبیعی نیست و از همین روست که مادران بد نیز وجود دارند.

پروین نیز، بر این باور است که زنان چون بچه می‌زایند، بچه‌داری هم

۱. سیمون دوبووا، جنس دوم، ج ۲، ترجمه‌ی قاسم صنعتی، ص ۳۸۶

۲. همان، ص ۳۸۶

می‌کنند و این نکته، امری غریزی است. حال آنکه مادر شدن نه تنها مفهومی ساخته و پرداخته‌ی اجتماع است بلکه از لحاظ تاریخی نیز مفهومی خاص دارد. به این معنا که هویت اصلی و مشغولیت عمدی زن پنداشته می‌شود.^۱ در هر حال، پروین تصویری آرمانی از زن به نمایش می‌گذارد. او از اینکه مادری، پیشه‌ای تمام وقت است و هویت زن را در نگهداری کودک، خلاصه می‌کند و نیازهای عاطفی زن را نیز بدین‌گونه برآورده می‌سازد، گله‌مند نیست. بلکه از زبان شخصیت‌هایش، نشان می‌دهد که جز این از زن انتظار نداشته است.

اما باور این امر چندان دشوار نیست که چشم‌پوشی زن، در نقش مادر از حقوق خود، به آسانی با اراده‌ی مستبدانه‌ی سلطه‌طلبی آشتی پیدا می‌کند. می‌توان بر آن بود که «زن، با مادر شدن با متوقف شدن جریان فردیت مواجه می‌شود، زیرا درگیری نزدیک و وسیع با زایش و پرورش مجال این را نمی‌دهد که مادر به فردیت خود بیندیشد. اما همین از سوی دیگر سبب ایجاد پدیده‌ی دیگری می‌شود. در همه‌ی جوامع بشری، کودکان نخستین و تعیین کننده‌ترین دوره‌ی رشدشان را در رابطه‌ی نزدیک، ناگسته و صمیمی با یک زن، در نقش مادر می‌گذرانند، و از آنجایی که کودکان خردسال، برای یک دوره‌ی نسبتاً طولانی، حتاً از زبان، به عنوان وسیله‌ای برای فهمیدن برخوردار نیستند، نخستین مراحل شخصیتیشان را به عنوان یک جریان پیوسته‌ی عواطف مغشوش و ابتدایی تجربه می‌کنند. هراس، عشق، نفرت، لذت، خشم، احساس غبن و آزو پیامدهای عاطفی این تجربه‌های نخستین را به صورتی همیشه پرتوان و غالباً به شکل خاطرات احساسی ناخودآگاه، هم‌چنان در ذهن انسان باقی می‌ماند. در کانون این بقاوی‌ای تجربی دوران کودکی، یک رشته احساس‌های عمیق و دو پهلو نسبت به زن که نقش مادر را به عهده دارد، ایجاد می‌شود. نیاز وابستگی، عشق، تملک و نیز هراس و

۱. پاملا آبوت، کلروالاس، ترجمه‌ی منیژه نجم عراقی، جامعه‌شناسی زنان، ص ۳۹۸

۶۸ نو فروشایم و این بازار ماست

خشم به خاطر توانایی این زن در فراهم آوردن موانعی بر سر راه اراده‌ی کودک، احساسات متناقضی هستند که وجود کودک را ابانته می‌کنند.^۱ بنابراین، بر پایه‌ی این مباحث یکی از امتیازاتی که زن از مادری کسب می‌کند، این است که موجود ظریف و ناتوانی را در دسترس او قرار می‌دهد که به رغم اینکه خود به نوعی قربانی اوست تا جایی که می‌تواند سعی بر آن دارد که او را نیز قربانی خویش کند.^۲ این‌رو، یکی از تلاش‌های مداوم و بزرگ مادران این است که سلطه‌ی خود را بر قویاندان خویش از دست ندهند و مدام وابستگی کودک را به خود بیشتر کنند و از لحاظ زمانی آن را تمدید نمایند. در صحت این واقعیت روانی، نمی‌توان تردید کرد که مادر آن هنگام که از سلطه و امتیاز و اقتدارش کاسته می‌شود، احساس محرومیت می‌کند: «در بسیاری از مواقع مادر استقلال فرزند را سبب بر باد رفتن امیدهایش می‌یابد و به نحو مضاعف حس حسادت در او رشد می‌کند».^۳

در هر حال، پروین توان آن را نداشته است که نگاه خود را از سیطره‌ی نگاه جامعه‌ی نرینه - محور برکنار دارد. پروین مادر را می‌ستاید، همان‌گونه که در همه‌ی جوامع بشری، ستایش از مادری به عرش می‌رسد، اما با نگاه دقیق به چنین نقشی، می‌توان بر آن بود که مادری در کنار همه‌ی محسنات خود، روشی است برای به اسارت کشیدن زن، «حس و وظیفه‌ای است که در واقع، زنجیری از گوشت و خون برایش می‌سازد و طنابی از عشق و غریزه‌اش».^۴

پروین مادری را منبعی از ارزش‌های زنانه می‌پندارد، اما هرگز اشاره‌ای به این نکته ندارد که مادری، اگرچه رابطه‌ی توانایی‌های هر زنی را با قدرت تولید مثل خود و پرورش کودکان به نمایش می‌گذارد، نهادی است که کنترل و چگونگی آن در اختیار مرد است و اگرچه همه‌ی نیازهای کودک به نوعی توسط مادر تأمین می‌شود، هم کودک ارزش نهایی خود را از مرد

۱. جورج رتیز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه‌ی محسن ثلثی، ص ۴۸۷

۲. سیمون دوبووار، جنس دوم، ترجمه‌ی قاسم صنعتی، ص ۳۹۶

۳. سوزان آلیس وانکینز، فمینیسم قدم اول، ترجمه‌ی زیبا جلالی نائینی، ص ۱۴۸

جلوه‌های مادری در شعر پروین اعتصامی ۶۹

می‌گیرند. پروین اشاره‌ای گذرا -نه با این دیدگاه- اما به این قضیه در شعر قلب مجروح دارد:

دی کودکی به دامن مادر گریست زار
کز کودکان کوی، به من کس نظر نداشت
طفلی مرا زیبهلوی خود بی‌گناه راند
آن تیر طعنه، رخم کم از نیشتر نداشت
اطفال را به صحبت من، از چه میل نیست
کودک مگر نبود کسی کاو پدر نداشت.

بنابراین به نظر می‌آید، پذیرش این واقعیت که مادری در هر شکل خود، نهادی است که در اختیار مردان است، کار دشواری نیست حتاً، رفتار اغلب نامهربانانه‌ی نامادری از آن روست که نامادری تعریف نقش خودها از مرد خانواده می‌گیرد. پروین در شعری به نام تیره‌بخت، نامادری را چنین توصیف می‌کند:

دختری خرد، شکایت سر کرد
که مرا حادثه بی‌مادر کرد
دیگری آمد و در خانه نشست
صحبت از رسم و ره دیگر کرد
موزه سرخ مرا دور افکند
جامه‌ی مادر من در بر کرد...

«تیره‌بخت»

سیمون دوبوواز بسیار درست گفته است: «نامادری ای که کودک را می‌آزاد و او را به زیر شلاق و کتک می‌گیرد، تنها کودک را شلاق نمی‌زند، به معنایی هم اصلاً او را نمی‌زند بلکه از یکی از مردان دنیا، از زندگی خویش انتقام می‌گیرد».^۱ به نوعی می‌توان گفت او از همسر خویش انتقام می‌گیرد. چه نقشی به نام نامادری رانیز او برایش آفریده است.

در پایان می‌توان به یک جمع‌بندی از بازنمای‌های پروین از نقش مادر، دست زد:

۱. مادری در دیوان پروین مشخصه‌ی بارز هویت بزرگسالی است. پروین بر آن است که زنان، برای داشتن فرزند، تمایلی ذاتی دارند و غریزه‌ی

^۱. سیمون دوبوواز، جنس دوم، ج ۲، ترجمه‌ی قاسم صنعوای، ص ۲۸۷

۷۰ نوفرشانیم و این بازار ماست

۱. مادری (Maternal Instinct) آن‌ها را در این تمایل، هدایت می‌کند.
۲. مادری در دیوان پروین، به عنوان هویتی اجتماعی (Social Identity) مطرح می‌شود که زن با پذیرش این نقش، خواسته‌های جامعه را نیز ارضاء می‌کند.
۳. پروین بر آن است که داشتن فرزند، خود ارزشی مستقل و خودبسته است که با ارزش‌های دیگر از جمله برآورده کردن عواطف شخص دیگر، پیوند نزدیک دارد.
۴. پروین در اشعارش مسئله‌ای به نام (Expansion of the Self) را نیز مطرح می‌کند. او بر آن است که شخص بعد از مرگ خود به این وسیله ادامه می‌یابد و این مسئله سبب ارضای او می‌شود. در کل با ارزیابی تفکر مادرانه در دیوان پروین می‌توان بر آن بود که این تفکر هرگز بدون دخالت خودآگاه مردانه به وجود نیامده است.

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن

واپسین حلقه‌ی زنجیر، زن است
ساعت از صدای هیچ زنگی نمی‌ترسد
و عشق، با سوت هیچ پاسبانی نمی‌ایستد
پایمال آفتاب در خیابان
و سنگسار چراغ در کوچه
برق چشم‌های ما را خاموش نخواهد کرد
من
که با تکه‌ای از آسمان در دست
می‌رسم
و تو که با گل یاسی بر سینه
در رامی‌گشایی
شب، در قُرق سگ‌هاست
با این همه تاک‌های ما،
در تاریکی نیز،

۷۲ نوفرشانیم و این بازار ماست

رو به انگور
۱
می خزند.

به راستی باید گفت: تازن هست زندگی هست. حتا توفان نمی‌تواند برگ‌های درختان را از خورشیدخواری و پروردن سبزینه باز دارد.
کارل ماکس، فیلسوف آلمانی، در روزگار جوانی خویش درست دریافته بود که پاک‌ترین پیوند‌ها میان آدمی زادگان همان پیوستگی‌های هزارتوی میان زن و مرد است و همین ارتباط است که عشق طایه پیدایی می‌آورد و پلی می‌شود میان زمین و آسمان، حقیقت و مجاز و ملک و ملکوت. جامی به حق عشق به زیبایی زنان را با عشق به خدا یکی به شمار آورده است:

دلی کاو عاشق خوبان مهروست بداند یا نداند عاشق اوست^۲

راستی اگر چنین نبود چگونه خدا، برای ابوالبشر به جای خویش و به آهنگ پرکردن جای خالی مانده خود در دل وی، حوا را می‌آفریند؟ بعضی از امثال فارسی چندان در ابلاغ احوال روانی آدمیان توانایی دارند که گاه می‌توان در تفسیر یکیشان مثنوی هفتاد من سرود. دوری و دوستی از این قماش است که از همنشینی دو واژه پدید آمده است، اما به قدری پر و پیمان است که در شرح آن می‌توان دفترها سیاه کرد.

در حقیقت پروردگار جهان با آفریدن حوا برای آدم می‌خواست وی را از خود دور کند تا به میانجی این دوری او را به خود شیفته‌تر و فریفته‌تر گردداند. به همین روی حوا را از جمالی نزدیک به کمال برخورداری داد تا در عین حال که آدم به وی دل می‌بنند با این دلستگی، جمال اکمل خدای خود را به فراموشی نسپارد: «در خبر است که خداوند نیکویی را به هزار جزء کرد. نهصد و نود و نه جزء را به حوا داد و یکی همه‌ی خلق را». ^۳ چنان که می‌دانیم

۱. از ترمه و تغول، حسین منزوی، ص ۲۷۷

۲. زیبایی‌پرستی در عرفان اسلامی، علی اکبر افراصیاب‌پور، ص ۲۴۱

۳. فرهنگ اساطیر، محمد جعفر یاحثی، ص ۲۳۵

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۷۳

عشق به حوا چندان در آدم کارگر افتاد که به خاطر معشوقه‌ی مجازی، فرمان معشوق حقیقی را فروگذاشت و به شوق همانندی با زنخدان یار، سیبی را به دندان گزید و خشم معشوق نخستین را باعث آمد و داغ عصیان بر پیشانی خود و ذریه‌ی خویش نشاند و این همه شور و شر به پا کرد:

مگر تدارک این شور و شر برای بشر همه به خاطر دندان زدن به سیبی نیست!^۱

همین داستان سریاز زدن جفت نخستین از فرماتن برب الارباب که بی‌گمان به خواست وی صورت پذیرفته بود، توبه‌ی آنان را زمینه‌چینی کرد و موجب شد دست‌ها را به سوی آسمان بلند کنند و با برآوردن خروش: آنا ظلمنا انفسنا دیگر بار آب رفته را به جوی بازآورند. یعنی با گستن رشته‌ی پیوند خود با او و گره زدن دوباره‌ی آن به هم به وی نزدیک‌تر شوند:

من رشته‌ی محبت تو پاره می‌کنم تا چون گره خورد به تو نزدیک‌تر شوم

اگر طاعت، بندگان را در ظاهر به خدا نزدیک تواند کرد بسی تردید این نزدیکی در اندرون خود، دوری را تواند پرورد به همان گونه که عصیان ظاهری بندگان در عین حالی که فاصله‌ی آنان با خدا را بیش‌تر می‌کند، چون پشیمانی به بارنشست، آنان را دیگر بار به وی نزدیک و نزدیک‌تر خواهد کرد. نشاط اصفهانی راست گفته است که:

طاعت از دست نیاید گنه‌ی باید کرد در دل دوست به هر حیله‌ی رهی باید کرد

اگر مرد تندیسه‌ی افسرده‌ی عقل است، زن تجسم شعله‌ور عشق است. در هیچ پدیداری از پدیدارهای جهان، سمع عاشقانه‌ی بودن را چونان پدیدار مادری نمی‌توانیم به تماشا نشست. این زن است که در هیأت مادری، عشق را در چهره‌ی کمالی خویش به نمایش می‌گذارد و از همه‌ی حقوق خود به انگیزه‌ی انجام تکالیف خویش در قبال فرزند، چشم می‌پوشد و شیره‌ی

۱. از ترمه و غزال، حسین مژزوی، ص ۱۵۲

۷۴ نو فروشانیم و این بازار ماست

جان خویشن را به کام وی فرومی‌ریزد. سعدی، شیر مادر را خون دل وی انگار می‌کند، چرا که معتقد است رگ‌های پستان وی، ریشه در دل او دارد:

نه رگ‌های پستان درون دل است؟ پس از بنگری شیر، خون دل است^۱

او زن را کیمیاگر می‌داند و براین باور است که در کنار زن پارسا و فرمانبردار، همه‌ی آلام به لذت بدل می‌شوند؛^{به همان سان که درویشی به پادشاهی تحول می‌پذیرد}

زن خوب فرمان بر پارسا
کند مرد درویش را پادشا
برو پنج نوبت بزن بر درت
چو یاری وافق بود در بر
همه روز اگر غم‌خوری، غم مدار
چو شب غم‌گسارت بود در کنار.^۲

باید پذیرفت که مهربانی، ایثار، دلسوزی و صفاتی از این دست همه و همه زنانه‌اند و ما مردان این همه را از پستان مادران مان دریوزه کردہ‌ایم.

اگر اندیشه‌ی عرفانی در ایران، پذیرفته است که پیامبر رحمة للعالمین است، خود به خود، چشم به چشم اندازی زنانه برای نوع بشر دوخته است. حوا و اپسین حلقه‌ی تکامل آفرینش از جماد به انسان است و به حکم آنکه حلقه‌های زنجیر خلقت هر یکی از پیشین خود تمام‌تر و از پیشین ناتمام‌ترند، حوا نماد زن و زنانگی، از پیشین خود که آدم، نماد مرد و مردانگی است، اتم و اکمل است و نیز چون نوع دیگری هنوز از نوع انسان، پا به عرصه‌ی جان و روان نگذاشته است، زن به تمامی آفریدگان برتری دارد و در حقیقت سزاوارترین و کامل‌ترین آیینه‌ی آفریننده است.

در مردانگی، غارت و کشتار، کینه و پیکار هست، اما جامعه‌ی بشری همواره امیدوار به دنیابی بی‌تاراج و قتل و دشمنی و جنگ یعنی دنیابی زنانه بوده است. تمدن بشر در همه‌ی خاستگاه‌هایش گواه است مردان، که همیشه

۱. زن در شعر فارسی، زینب بزدانی، ص ۸۷

۲. پستان سعدی، تصحیح و توضیحات: غلامحسین یوسفی، ص ۱۶۳

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۷۵

از خشونت‌ها و برتری طلبی‌ها رنج می‌برده‌اند، دم از حقوقی می‌زنند که بر آشتی و تفاهم، بخشنود و ایثار، استوار است. عارفانی چون ابن عربی و مولانا همگی، حقیقت را در زن دیده‌اند. پرستش زیبایی و در نازل‌ترین صور آن، تجمل‌گرایی و مدپرستی که پاره‌ای از واقعیت جهان امروز است و بی‌گمان پاره‌ای از حقیقت فردای مان نیز خواهد بود، زنانه است، خوب که فرهنگ روزگار را وارسی، درمی‌یابی روند‌ها حتا اگر به ظاهر و دروغ، در پوسته‌ی مهربانی پیچیده‌اند. یعنی آینده‌ی بشر تحقق زنانگی است. انسان امروز دقیقه‌یاب و جزئی نگر است و همین از اسباب نوآوری‌های دمافزوں در پاره‌های فرهنگ از جمله فناوری، صنعت و ابزارسازی است. جهانی که در آن مهر، زیبایی، کمال و بهویژه تولید و تکثیر، هم‌چنان کارفرماس است و خواهد بود، در کار آفرینش حوای دیگرگون، از همگی خلقت است تا هم عالم صغیر، حق را آیننگی کند و هم عالم کبیر آرمان او را که رسیدن به معشوق انتها و عاقبت که همان حوا در صورت ناب خویشتن است، بازتاب دهد. چونین است که دست کم به باور شماری از عارفان، زنان برکت جهان خدای‌اند، همان‌گونه که مردان حرکت آن‌اند. زن، خدای شهادت است و این بدان معناست که خدا در ظهور معنای خویش، صورتی سزاوارتر از زن ندیده است و بر این بنیاد حوا را آفریده و به خویش آفرین (فتیارک الله احسن الخالقین) گفته است، و گرنه آدم زن ذلیل را چندان جمال حیرت آفرین نداده‌اند که نام مرد و مردی همیشه یادآور هشدارهای فرشتگان به او یعنی فساد و خون‌ریزی وی است. به شهادت تاریخ بیش‌ترین اقوام عالم، زنان را در جنگ‌ها ابزاری نمی‌داده‌اند و جنگ جنگل آورد را مردان به جهان آورده‌اند و هم‌چنان به بهانه‌های واهم درستیزه‌اند.

جهانی که جنگ را دوست ندارد، جهانی زنانه است. حقیقت زن، آشتی و حل عقده‌های کینه و انتقام حاصل آمده از جنگ‌هاست. بیش‌تر اقوام باستانی با بهره‌گیری از وجود زنان و ایجاد وصلت زناشویی، میان خود و قوم و قبیله‌ی دشمن، بسیاری از ستیزه‌ها را سرانجام داده و به صلحی پایدار تبدیل

می‌کرده‌اند. سده‌های است که در میان لرها، سنتی باستانی با عنوان «خونسول» بقرار است که همواره، کارایی خود را در حل اختلافات بین قومی، نشان داده است. هنوز در میان لرها مثل «مگر عوض خون، مرا گرفته‌ای»^۱ رایج است.

این ضربالمثل لکی حکایت از این دارد که به میانجی ازدواج، دشمنان خونی با هم دوست توانند شد. وقتی منازعات قبیله‌ای لرها کسی کشته می‌شود، با پا در میانی ریش سفیدها، ضمن پرداخت خون‌بها به قبیله‌ی مقتول، دختری را هم از قبیله‌ی کشته به عقد پسرخی از قبیله‌ی کشته، درمی‌آورند و این رسم را خونسول می‌گویند: یعنی «خونصلح». این آیین نمودار نقش زن در تبدیل دشمنی‌ها به دوستی هاست.^۲ معمولاً دختر تبار قاتل به عقد پسر یا برادر مقتول درمی‌آید و به او «عوض خون» می‌گویند. زن ابزاری می‌شود برای آنکه خویشاوندانش در تاس لغزنده‌ی:

پدر کشته و تخم کین کاشتی پدر کشته را کی بود آشتی

نیفتند. آری دختری از طرفی با پسری از طرف دیگر را به نیرنگ ازدواج، به کمال خویشن می‌رسانند و به یاری آن دو، میان دو تبار پیوند می‌زنند و میوه‌های این پیوند که همان فرزندان این عروس و دامادند با هم یگانگی را به آزمون می‌گذارند.

«خونصلح» اگرچه رسمی در میان لرهاست، حاکی از رسالت اساطیری و عارفانه‌ی زن است که همان وحدت‌بخشی و تسکین فردی و اجتماعی است و به شهادت حمامه‌ی ملی‌ما، امری ریشه‌دار در فرهنگ ایرانی است. بسیاری از زنان شاهنامه، نیز نقش عارفانه‌ی وحدت‌بخشی و تسکین آفرینی دارند. از قبیل روایه که میان کیان و ضحاکیان وحدت‌آفرینی کرده است، منیژه و جریره و فرنگیس که میان تورانیان و ایرانیان، یگانگی به وجود آورده‌اند، سپینود که هندیان و ایرانیان را به یک دیگر پیوسته است، روشنک

۱. فرهنگ لکی، حمید ایردینا، ص ۵۷ ۲. همان، ص ۳۸

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۷۷

که یونانیان و ایرانیان را به هم بازبسته و سودابه که هاماوران و ایرانیان را به اتحاد رسانیده است. چنین است که می‌گوییم: اقوام گوناگون بشری خون را با آب دهان زنان توانند شست. حتا می‌توان قربانی کرن دختران و زنان را که میان اقوام باستانی هم چون بابلیان و مصریان کهن مرسوم بوده است، به منزله‌ی اعلام آتش‌بس میان زمین و آسمان، پنداشت.

اصل اصول عرفان در همه‌ی جلوه‌های آن، ادراک وحدت همه‌ی پدیدارهای متکثّر عالم است. این شیوه‌ی نگریستن امیت که جنگ میان اضداد را که در واقعیّت، همواره در جریان بوده و هست، به آشتبی بدل می‌کند و به آدمی می‌فهماند که:

این همه جنگ و جدل، حاصل کوتاه نظریست ورنه از روز ازل دام یکی دانه یکیست

با پذیرش توحید به معنای وحدت بخشی و دریافت یگانگی است که بعد عارفانه‌ی هر انسانی، آشکارا می‌شود. حال باید دریابیم که هر چه ما را به دریافت وحدائیت متکثّرات راهنمون می‌آید، امری عارفانه است و زن به ناگزیر و به گونه‌ای سرشنی، ادراک وحدت همه‌ی تجلیات هستی را می‌سازد. اگر عقل مردانه، کاشف تفاوت‌هاست، عشق زنانه، حاجب، رافع و دافع آن‌هاست. اگر مردان، جنگ و داوری پیش می‌آورند، زنان، علّمداران آشتبی و تقاضاهمانند.

زنان از دیدگاه زیست‌شناسی نیز تضمین‌کننده‌ی وحدت نسل‌ها هستند که تنها از کروموزوم‌های ایکس که حامل وجوه همانندی‌هاست برخوردارند. تولید مثل، یکی از بروزات خداوارگی انسان است که نقش زن در آن بیش‌تر از مرد است. چون هم در تشکیل نطفه، سرمایه‌گذاری می‌کند (اوول در برابر اسپرم) هم زهدان او پرورشگاه نطفه است و برای ماه‌های متوالی نطفه و سرانجام جنین در وجود او به امانت گذاشته می‌شود و بعد از زایمان هم تا مدت‌ها، تغذیه‌ی طفل از خون سفید(شیر) اوست. بعد از فطام هم زن این امانت‌داری را به میانجی عواطف سرشار خود نسبت به فرزند، ادامه

۷۸ نو فروشانیم و این بازار ماست

می دهد. چنین است که می توان در زن به چشم عروة الوشقی نگریست و او را به منزله‌ی حبل الله دانست و در آن چنگ زد و از شر تفرقه‌ها وارهید. زن سزاوارترین نمونه‌ی زیبایی آفرینشگر خداوند است. خداوندی که همه‌ی پراکندگی‌ها و پریشانی‌ها را به جمعیت می‌رساند و همه‌ی نقصان‌ها را به سوی کمالیت خویش می‌کشاند.

همه‌ی مدینه‌های فاضله‌ی فیلسوفان و خردمندان عالم از افلاطون تا ها کسلی، در همه‌ی ابعاد و مناظر، خصالی زنانه‌ی حیم، مبادی آداب، نیک و زیبا، مطلوب و دوست‌داشتني دارند. چون مردان آن‌ها را از روی الگوهای ازلی درون خویش: آنیمای پنهانی که سکاندار فر و فرمان روان هر مردی است، نسخه‌برداری کرده‌اند. تمدن و فرهنگ بشر مadam که مردان فرمان‌دار آن‌اند، روی به زن و زنانگی به پیش خواهد رفت. (و شاید می‌توان چنین انگار کرد که اگر پس از سده‌ها، کار و بار جهان را زنان به دست گیرند روی به مرد و مردانگی به پیش خواهد شافت).

حتا با تأمل در پاره‌ای شعرهای منسوب به رابعه‌ی عدویه می‌توان به این نتیجه رسید که خدای او نیز ساختی زنانه را فرایاد ما می‌آورد. اصلاً می‌خواهم بگویم همین که عارفان مسلمان به جای تأکید بر رابطه‌ی عبد و ربی میان انسان و خدا بر ارتباط عاشقی و معشوقی میان‌شان استوار ایستاده‌اند، می‌نماید که خدای مردان عارف، جز زنانه نمی‌تواند بود. به مصدق تعرف الاشياء باضدادها، ما مردان به یاری زنان، خود و بالمال خدای خود را توانیم شناخت. این زن است که جمال دوست را آیینگی می‌کند و به ما می‌نمایاند که برای برخورداری از حسن بی‌پایان حق، باید به جنس لطیف دل بیندی و اصلًا برای رسیدن به بهشت حقیقت، چاره‌ای جز گذار کردن از پل این مجاز نداریم. «عشق فرض راه است هر کس را. دریغاً اگر عشق خالق نداری، باری عشق مخلوق مهیا کن تا قدر این کلمات تو را حاصل آید.»^۱

۱. تمہیدات، عین الفضات، تصحیحات، علیتیقی منزوی و عفیف عسیران، ج ۱، ص ۱۷۳

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۷۹

زن، آب و آیینه است در دست حق تا جمال خود را ببیند. زیبارویان جز در آب و آیینه و صافیان دیگر خود را نمی‌توانند دید. آنان که زن را به عنوان افسره‌ی میل جنسی و صرفاً ابزار ارضای نفس اماره می‌بینند و او را کوچک می‌شمارند، همانان‌اند که زنگی وار آیینه می‌شکنند. به مصدق گوش عزیز، گوشواره عزیز، آیینه‌ی معشوقه نیز دوست داشتنی است. به قول مؤلف مجالس‌العشاق:

خدای در دو جهان دوست‌دار صورت خوب است به رغم کج نظران بندۀ قاش و کار خداکن!^۱

کدام عارف بیش از روح آدم، با خدا و در کنار خود زیسته است؟ چگونه است که وقتی او را از خود جدا می‌کند و در کالبد ابوالبشر می‌نشاند، برای آدم قابل تحمل نیست و خدا برای تسکین او، حوا را برایش می‌آفریند. آنوقت ارواح ما فرزندان آن عاشق، به حوای خود نیازمند نیستیم! روح آدم در بهشت خدا نمی‌توانست دوری از خدا را تحمل کند، آنوقت ارواح ما، آن هم در دنیا، چگونه دوری حق را تحمل کنند؟ پس بر هر یک از ما مردان است که حواهای خود را به یاد او شیفتۀ‌وار دوست داشته باشیم. آری معشوق ازلی ما برای آنکه درد فراق وی را تحمل توانیم کرد، زن را آفریده است و این به آن معناست که زن جانشین اوست و این شأنی است سخت بزرگ و شگفتی آفرین.

صوفیه، با استناد به احادیث، حکمت آفرینش عالم را حبّ ظهرور می‌انگارند. آنان می‌گویند: خدا می‌خواست شناخته شود و به این نیت جهان را آفرید. برای اثبات حقانیت این‌گمان حدیث گنج پنهان را پیش می‌کشند که به موجب آن خداوند در پاسخ پیامبر خویش که از او پرسیده است که چرا دست به آفرینش زدی؟ می‌فرماید: من گنج پنهان بودم که دوست داشتم شناخته شوم و بر این بنیاد، جهان را آفریدم. مفسران قرآن نیز، حکمت آفرینش جهان را تحقق معرفت‌الله می‌دانند که در حقیقت با حبّ ظهرور یکی

۱. مجالس‌العشاق، امیرکمال‌الدین حسین گازرگاهی، تصحیح: طباطبایی مجدد، ص ۲۹

۸۰ نوفرشانیم و این بازار ماست

است. باز هم این خداست که می‌خواهد شناخته شود. بالاترین غرض حق تعالی از آفرینش هر پاره از جهان، چه خرد و چه بزرگ، آشکار کردن گنج حکمت‌ها بوده است. جهانبان هیچ چیزی را خلقت نکرده است الا که برای او، آیینه‌ای باشد در دست ما آدمیان. حتا آفریده‌های به ظاهر ناپاک و ناروانیز جز مخصوص آیینگی حق وجود پیدا نکرده‌اند:

در خلائق، روح‌های پاک هست روح‌های تکلیفی گلنگ هست
این صدفها نیست در یک مرتبه در یکی از
واجب است اظهار آن نیک و تباہ همچنان که اظهار گندمها زکاء
بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان.^۱

خدا در روپوش عالم شهود دم به دم در کار نمایش خویش است. این خداست که خود را دم به دم از قوه به فعل می‌رساند. من بر این باورم که هدف از آفرینش هر جزء از اجزای هستی، همان تحقق انگیزه‌ی عظیم خودیابی است، جهان کبیر هم، خود را باز می‌یابد و خدا نیز که هر دو جهان، صورت شهودی آن‌اند، خود را به میانجی‌شان به نمایش می‌گذارد و این مدلول حقیقی «کل یوم هو فی شأن» است. جهان به شهادت وجود قوی‌ی قضاییه در میان همه‌ی جوامع بشری، زیر سلطه‌ی منطق، قانون و به بیان کلی‌تر، عقلاتیت است. اما در عین حال نهانی، به بی‌منطقی و قانون‌شکنی و به عبارت جامع‌تر عشق و ایثار گرایش نشان می‌دهد. به هر حال فرهنگ بشری روزگار ما، فرهنگی مذکور است و واقعیتی مردانه دارد. اما آرمان و حقیقت پشت پرده‌ی آن، مؤنث است و محتوای زنانه را با خود یدک می‌کشد. همین بحث از حقوق بشر، مدار، مهربانی و رفاه عمومی، سرشار از زنانگی است. اینکه انسان‌های مدرن، پس از چند سده افت و خیز در وادی خردمندی که زیربنای مدرنیسم غربی است، روی به مهر و شوریدگی که اساس پست مدرنیسم است، آورده‌اند، رویکردی به سوی زنانگی فرهنگ

۱. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، سیدصادق گوهرین، ج ۸، ص ۷۷

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۸۱

است. اگر آینده را دوست داریم باید زن را دوست داشته باشیم. زن برای ما مردان همان جام جهان‌بین است و به میانجی آن می‌توانیم به دیدار دوست نایل آییم.

نجم الدین رازی، در مرصاد العباد، وقتی داستان آفرینش آدم را بازمی‌گوید، می‌فرماید: «روان آدم، چون چندین هزار سال در جوار قربت حق زیست و اکنون، به منزلگاه تن آدم فرود آمده بود، یاد دوستی، فراق او را هرچه سخت‌تر می‌نمود. این بود که خدا برای تسکین او در غیبت خود، جانشینی اختیار کرد که همان حوا بود». چون وحشت آدم هیچ کنم نمی‌شد و با کسی انس نمی‌گرفت، هم از نفس او حوا را بیافرید و در کنار او نهاد تا با نفس خویش انس گیرد. آدم چون در جمال حوا نگریست، پرتو جمال حق دید بر مشاهده‌ی حوا ظاهر شده که کل جمیل من جمال الله، ذوق آن جمال بازیافت، گفت:

ای گل! تو به روی دلربایی مانی وی می‌توز یار من به جایی مانی
وی بخت ستیزه کار، هر دم با من بیگانه‌تری، به آشنایی مانی
بر بوی آن حدیث به شاهد بازی درآمد، چندان که ذوق آن معامله بازیافت.^۱

این نشان می‌دهد که زن برای سالک در عین حال که یادآور و نمودار معشوق از لی است، عامل فراموشی او نیز هست. این حال پارادوکسیکال نیز همانندی میان زن و خدای زن را بیشتر به نمایش می‌گذارد. اگر آدم جانشین خدا در عالم کبیر است، حوا جانشین وی در عالم صغیر تواند بود. زیرا خدا حوا را آفرید تا آدم، غیبت وی را تحمل کند و تصویری زنده از او در اختیار داشته باشد. ما مردان نیز چاره‌ای جز این نداریم که به میانجی زن هم به یاد خدا بیفتیم و هم از وی غفلت کنیم و به واسطه‌ی لحظه‌های غفلت، آنات یادکرد او را، شیرینی و دلگواری بخشیم.

۱. گزیده‌ی مرصاد‌العباد، شیخ نجم الدین رازی، انتخاب و مقدمه: محمد‌امین ریاحی، ص ۷۶

۸۲ نو فروشانیم و این بازار ماست

اینکه عارفان، عقل را که عنصری است مردانه، در راه شناخت حق، هزاران بار بیکاره و ناتوان خوانده‌اند و همه‌جا عشق را که عنصری زنانه است، راهیاب به بارگاه دوست به‌شمار آورده‌اند، حکایت از عظمت این جنس در تحقیق معرفت حق تواند کرد. اگر حق را تنها در آیینه می‌توان دید، هیچ آیینه‌ای برای مرد، زلال‌تر و صیقلی‌تر از زن نیست. زن به‌طور طبیعی ریاضت‌کش است و طبیعت، زنان را موقاض و تا حد زیادی مازوخیست آفریده است. اگر ما مردان می‌خواستیم وظیفه‌ی بارزی‌برداری و بارداری را به حکم عقل و مردانه انجام دهیم، گمان می‌کنم بشریت تداوم نمی‌یافتد. توانایی عاشقانه‌ی زن است که این وظیفه را به قیمت دریدگی ناموس خویش و خون‌ریزی در می‌پذیرد.

این وجود خجسته‌ی زن است که هرازگاهی، ما مردان را برآن می‌دارد تا بر خردمندی سرزنش‌گر خویش بشوریم و با عشق از همه‌ی کثرات درگذریم و لذت یگانگی با همه‌چیز و همه‌کس را بچشیم. آری زن، آیینه‌ای است که در آن به یگانگی یک با بی‌نهایت، خواهیم رسید. باری خدادوستی در زن ریشه دوانیده است. چونین است که مردان را راهی جز دوست داشتن زنان نمی‌ماند. شیخ‌الاسلام عهد صفوی کسی را که زن دوست نیست اصلاً انسان نمی‌شمارد:

هر که نبود مبتلای ماهروی	نام او از لوح انسانی بشوی
دل که فارغ باشد از مهر بتان	لتهی حیضی به خون آغشته دان!
سینه‌ی فارغ ز مهر گلرخان	کهنه‌ای انبانی است پر از استخوان
کل من لم يعشق الوجه الحسن	قربت الجلـ الـ بـهـ وـ الرـ سـنـ. ^۱

با توجه به وحدت وجود اگر کسی در آیینه‌ای از آیینه‌های جمال، دوست را تواند دید، آیا می‌توان بر او خرد گرفت؟ حقیقت آن است که زنان آیینه‌های جمال حق‌اند. کسی که در اشتراک همه جا کج، همه راستی تواند

۱. کشکول، شیخ بهایی، ترجمه و تحقیق: عزیز‌الله کاسب، ج ۱، ص ۱۸۷

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۸۳

دید، چگونه در خوب‌رویان چین و چگل آن را شکار نتواند کرد؟

محقق همان بیند اندر ابل که در خوب‌رویان چین و چگل

شاید به همین روی باشد که کسانی از معصومان، کثرت محبت به زنان را توصیه کرده آن را ناشی از اوج ایمان به شمار آورده و اکرام کردن به زنان را موجب تکریم مردان دانسته‌اند.

ابوهی این روایات به حدی است که می‌توان مجموعه‌ای از آن‌ها را چونان کتابی مستقل تدوین کرد:

«از برای این معنی رسول - صلی الله علیه و سلم - نساء را دوست داشت، چه شهود حق را در ایشان کمال است و حق مشاهده کرده نمی‌شود ابداً مجرّد از مواد. چه حق تعالی بالذات غنی است از عالمین و از این وجه اصلاً نسبتی نیست میان او و میان چیزی، پس ممکن نیست شهود او مجرّد از مواد. چون شهود از وجه مجرد ممتنع باشد و شهادت از ماده، منفک نی، پس شهود حق در نساء از سایر مواد اعظم و اکمل باشد». ^۱

راستی را ما مردان در هر جای جهانی که زندگی می‌کنیم، از زن، آینه‌ای زلال‌تر و شفاف‌تر، بازگوتر و رازگوتر، دیده‌ایم تا در آن خود و خدای خویش را به تماشا بنشینیم؟ من که هر وقت حلقه‌ی ناف خود را، در جست‌وجوی خرد سوده‌ای از پارچه می‌کاوم، پیوند خود را با زن، با مادر، تجدید می‌کنم و به یاد می‌آورم که مرا از این جای شکم، از مادر، چیده‌اند:

حلقه‌ی ناف من، گواه من است که مرا دل هنوز با وطن است.^۲

واژه‌ی زن از ریشه‌ی زندگی است و این بدان روی است که بی‌زن، زندگانی ما مردان فاقد معنا و جاذبه خواهد بود. اینکه پیامبر ما علاقه‌مندی به همسر را نشانه‌ی ایمان مرد دانسته و گفته است: «من از همه‌ی شما بیش تر به

۱. شرح فصوص الحكم، محبی‌الدین ابن عربی، شرح: تاج‌الدین خوارزمی، تصحیح: نجیب مایل هروی، ص ۷۸۸

۲. از دو نقطه تا همه چیز، قدمعلی سراجی، ص ۱۸۴

۸۴ نو فروشانیم و این بازار ماست

همسرانم احترام می‌گذارم.^۱ اینکه فرموده است: «هر که دختری را شاد کند، هم‌چنان بود که از بیم خدای تعالی بگریسته بود و هر که از بیم حق تعالی بگریسته بود تن وی بر دوزخ حرام شود»^۲ همه دلالت بر عزت بی‌حد و حصر جنس لطیف دارد. نقش والای زن در نزدیک کردن مردان به خدادست، که سبب می‌شود تا رسول خدا، وی را در ردیف نماز و بوی خوش قرار دهد و بگوید: «همین بوی خوش و زن و نماینده روشنایی چشم من است، مرا خوش افتاده است».^۳ اگر نیک نظر کنیم بوی خوش همیشه‌ی خدا جزو لاینفک تن و روان زنان بوده است و پریان را که نماد فریادی زنانه‌اند، جز بوی خوش خوراکی نیست. جز این است که می‌توان پنداشت پیامبر، نخست بوی خوش زن، مراد و مطلوب خویش را محقق دیده و سپس در آیینه‌ی جمال وی، رویاروی حق به نماز ایستاده است. چون حاصل نماز که امری سمعی است در دیده‌ی حقیقت بین او چنان روشنایی تجلی کرده است. بنا به اخبار، زن حقیقتی الهی، در ردیف ذکر دارد: «روزی عمر خطاب گفت: یا رسول از دنیا چه گیرم و چه برگزینم؟ رسول جواب داد: لیتخد احدهم لساناً ذاکراً و قلباً شاکراً و زوجة مومنة». ^۴ آن‌گاه مصنف می‌افزاید:

گفت: «ازیانی ذاکر و دلی شاکر و زنی شایسته باری بنگر زن شایسته را چه منزلت نهاد که قرین ذکر و شکر کرد و معلوم است که ذکر زنان و شکر دور از دنیاست بلکه حقیقت دین است، زن پارسا که قرین آن کرد، هم‌چنان است.» ابوسلیمان دارانی از اینجا گفت: «جفت شایسته نیست که از آخرت است یعنی که تو را فارغ دارد تا به آخرت پردازی و اگر تو را ملالتی در مواضیت عبادت پدید آید که دل در آن کوفته شود و از عبادت باز مانی، دیدار و مشاهده‌ی وی، انسی و آسایشی در دل آورد که آن قوت باز آید و رغبت

۱. مرصاد العباد، شیخ نجم الدین رازی، تصحیح: محمد امین ریاحی، ص ۶۴

۲. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، ص ۳۲۲

۳. حبیلی من دیناکم ثلاث: الطیب والنماء، و قرۃ عینی فی الصلة.

۴. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، ج ۱، ص ۳۰۵

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۸۵

طاعت بر تو تازه گردد». ^۱ بی‌گمان در پرتو همین‌گونه تعلیمات نبوی است که خلیفه‌ی دوم گفته است: «پس از ایمان، هیچ نعمت نیست بزرگ‌تر از زن شایسته». ^۲

استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، در شرح بیت بلند آوازه‌ی مولانا:

آنکه عالم بندمه‌ی گفتش بدی کلمینی یا جرمیرا می‌زدی ^۳

چنین نوشته است: «کاملان که خار لذات نفسانی و تعلقات جسمانی را از پای جان ببرون کرده‌اند، ایشان را طعام خوش و صورت‌دلکش، حجاب مشاهده‌ی دلدار نیست، بلکه نمودار حسن یار است، چنان‌چه سرور کائنات در آئینه‌ی روی عایشه‌ی صدیقه، جمال جانان می‌دید و از گفتار او، کلام جانان می‌شنید». ^۴ امام محمد غزالی هم سخنی با عایشه را ابزار آماده شدن روان رسول خدا برای درک مکاشفات و ادامه‌ی امر وحی شمارده و در کیمیای سعادت آورده است: «رسول خدا(ص) وقت بود که اندر آن مکاشفات، کاری عظیم بر وی درآمدی که قالب وی طاقت آن نداشتی دست بر عایشه زدی و گفتی: کلمینی یا عایشه! با من سخن بگوی! خواستی که قوتی دهد خویشتن را تا طاقت کشیدن بار وحی دارد و چون وی را باز این عالم دادندی و آن قوت تمام شدی، تشنجی آن کار بر روی غالب شدی، گفتی: ارحنایا بلال! تا روی به نماز آوردی و گاه بودی که دماغ را به بوی خوش قوت دادی و برای این گفت: و حبب الی من دنیاکم ثلاث: الطیب و النساء و قرة عینی فی الصلوة». ^۵ حتا استاد جوادی آملی، به رهمنوی قول حق: «یوم لاينفع مال و لا بنون الا ممن اتي الله بقلب سليم (شعراء: ۸۹-۸۸)، زنان را در تقرب به خداوند از مردان شایسته‌تر دانسته است». ^۶

۱. زن در آئینه‌ی جلال و جمال، عبدالله جوادی آملی، صص ۲۰۱-۲۰۰.

۲. زنان صوفی، جواد نوری‌بخش ۳. سوانح، شیخ احمد غزالی، ص ۱۷۷

۴. کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، ابوالفضل میدی، تصحیح: علی اصغر حکمت، ج ۱، ص ۶۱۴

۵. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، ج ۱، ص ۳۰۶

۶. شرح جامع مثنوی معنوی، کریم زمانی، ج ۱، ص ۶۳

۸۶ نوفوشاںیم و این بازار ماست

نکته‌ای درخورد تأمل است و آن اینکه برخلاف عارفان بزرگ مرد که بسیارند و می‌توان آنان را در گروه‌های مختلف طبقه‌بندی کرد، شمار اندکی از زنان عارف را که در درازنای فرهنگ اسلامی می‌زیسته‌اند، می‌شناشیم.

خوانندگان با نام و نشانشان از طریق کتاب‌هایی چند به‌ویژه کتاب «زنان صوفی» آشنا توانند شد.^۱ در این طایفه یکی که همان رابعه‌ی عدویه است، در قله قرار دارد و شان دیگر زنان عارف در قیاس با افراد فروتر است. یعنی اگر نمی‌توانیم از میان مردان یکی را برترین و الکtron شمار کنیم، می‌توانیم او را یکه‌تاز عرفان زنانه به‌شمار آوریم. این ویژگی باعث می‌آید تا تنها با تأمل در احوال و سخنان وی، سیمای زن در عرفان را مشخص کنیم.

اتفاقاً در بررسی اخبار و روایات مربوط به صوفیه این حقیقت را به روشنایی در توانیم یافت، چنان‌که عطار در تذکره‌ی خود نزدیک به صد صوفی سرشناس را معرفی می‌کند، ولی از زنان صوفی تنها رابعه را قابل یادکردن می‌بیند. این در عین حال که یکه‌تازی رابعه را نشان می‌دهد، گویای آن است که زنان، اهل انشعاب و تفرقه نبوده‌اند و در جهت‌گیری عرفانی نیز به وحدت گرویده و وارد دسته‌بندی‌های مردان صوفی نشده‌اند. در میان روایات مربوط به رابعه به گزارشی بر می‌خوریم که عطار از دو سفر حج این زن به دست داده است. علی‌الظاهر رابعه تنها زنی است که کعبه به استقبال وی می‌آید. در این گزارش ابتدا با رابعه در هیأت معشوق حق تعالی دیدار می‌کنیم و در مرتبه‌ی دوم وی را در چهره‌ی عاشق خداوند باز می‌یابیم. این روایت مقام استثنایی این بانوی رازآگاه را به نمایش می‌گذارد: «نقل است که ابراهیم ادhem، رضی‌الله‌عنه، چهارده سال تمام سلوک کرد تا به کعبه شد، از آنکه در هر مصلأ جایی، دو رکعت می‌گزارد تا آخر بدانجا رسید، خانه ندید. گفت: «آه چه حادثه است؟ مگر چشم مرا خللی رسیده است؟» هاتفی آواز داد که چشم تو را هیچ خللی نیست. اما کعبه به استقبال ضعیفه‌ای شده است

۱. شرح مثنوی شریف، بدیع‌الزمان فروزانفر، ج سوم، ص ۸۱۲

که روی بدین جا دارد. ابراهیم را غیرت بشورید. گفت: «آیا این کیست؟» بدويید، رابعه را دید که می‌آمد و کعبه با جای خویش شد. چون ابراهیم آن بدید گفت: «ای رابعه چه شور و کار و بار است که در جهان افکنده‌ای؟» گفت: «شور، من در جهان نه افکنده‌ام، تو شور در جهان افکنده‌ای که چهارده سال درنگ کرده‌ای تا به خانه رسیده‌ای». گفت: «آری، چهارده سال در نماز، بادیه قطع کرده‌ام.» گفت: «تو در نماز قطع کرده‌ای، من در سیاز!» رفت و حج بگزارد و زار بگریست. گفت: «ای بار خدای تو هم برج حجاج و عده‌ی نیکو باده‌ای هم بر مصیبت. اکنون اگر حج پذیرفته‌ای، ثواب حجتم کو؟ اگر پذیرفته‌ای، این بزرگ مصیبت است، ثواب مصیبتم کو؟» پس بازگشت و به بصره بازآمد و به عبادت مشغول شد تا دیگر سال. پس گفت: «اگر پارسال کعبه استقبال کرد، من امسال استقبال کعبه کنم». چون وقت درآمد، شیخ ابوعلی فارمدی، نقل می‌کند که روی به بادیه نهاد و هفت سال به پهلو می‌گردید تا به عرفات رسید. چون آن‌جا رسید، هاتقی آواز داد که مدعی! چه طلب است که دامن تو گرفته است؟ اگر ما را می‌خواهی تا یک تجلی کنم که در وقت بگدازی. گفت: «یا رب العزّه! رابعه را بدین درجه سرمایه نیست، اما نقطه‌ی فقری می‌خواهم». ندا آمد که یار رابعه فقر، خشکسال قهر ماست که در راه مردان نهاده‌ایم، چون سر یک موی بیش نمانده باشد که به حضرت وصال ما خواهند رسید، کار برگردد وصال فراق شود و تو هنوز در هفتاد هجایی از روزگار خویش، تا از تحت این حُجب بیرون نیایی و قدم در راه ننهی و هفتاد مقام نگذاری، حدیث فقر با تو نتوان گفت. ولکن برنگر! رابعه برنگریست، دریایی خون دید، در هوا ایستاده. هاتقی آواز داد که این همه آب دیده‌ی عاشقان ماست که به طلب وصال ما آمدند که همه در منزلگاه اول فرو شدند که نام و نشان ایشان در دو عالم از هیچ مقام برنیامد. رابعه گفت: «یا رب العزّه! یک صفت از دولت ایشان به من نمای!» در وقت، عذر زنانش پدید آمد. هاتقی آواز داد که مقام اول ایشان است که هفت سال به پهلو می‌روند تا در راه ما کلوخی را زیارت کنند، چون به نزدیک آن کلوخ رستند، هم به علت

ایشان، راه به کلیت فرو بندند. رابعه تافته شد. گفت: «خداؤندا مرا در خانه‌ی خود می‌نگذاری و نه در خانه‌ی خویشم می‌گذاری. يا مرا در خانه‌ی خویش بگذار يا در مکه به خانه‌ی خودم آر. سربه خانه فرو نمی‌آوردم، تو را می‌خواستم. اکنون شایستگی خانه‌ی تو ندارم.» این بگفت و بازگشت. و به بصره آمد و در صومعه معتکف شد و به عبادت مشغول گشت.^۱

این گزارش از حقیقت بزرگی در روان‌شناسی زن پژوه برمی‌دارد و گویای آن است که خداوند، زنان را ذاتاً معاشق و باورگرگی‌های معشوقي آفریده، همان‌گونه که مردان را عاشق نهاد خلق کرده است. این تنها شیخ اکبر نیست که جمال زن را آئینه‌ی حق‌نما دانسته و حقیقت حق را در آن به مشاهده نشسته است که شیخ اکبر حقیقی این خانقاہ ناپیدا کران نیز، زیبایی را آئینه‌ی جمال خویش قرار داده و خود را در آن تماشا کرده است. این جا می‌خواهم گمانی را با خوانندگان در میان گذارم و آن اینکه شاید نیامدن نام حوا در قرآن کریم، نشانه‌ای بر معشوقيت وی باشد. می‌توان انگاشت که خدای جهان با تکرار نام آدم، خواسته است، نام معشوقه را پنهان کند و این نام بردن اغیار و افشا نکردن نام یار از مقوله‌ی تجاهل العارف باشد که:

خوش‌تر آن باشد که سر دلبران، گفته آید در حدیث دیگران

به همان‌گونه که هنوز هم مردان، نام جفت خویش را بر زبان نمی‌آورند و تنها به ذکر محل زیست وی چون منزل و خانه بستنده می‌کنند و گاه هم از وی با عنوان مادر فرزند خویش از قبیل والده‌ی آقا مصطفی، یادآور می‌شوند.

ظاهراً خدای تعالی نام معشوقگان را مستقیماً نمی‌آورد، حتا از زلیخا که نقش معشوقه را برای یوسف صدیق داشته است، با عنوان امراء عزیز «زن عزیز مصر» یاد کرده است. چه می‌توان کرد، عاشقان غیورند، حتا گاه نام معشوق را از گوش و زبان خویش هم دریغ می‌ورزند.

«زن شعر خدا و مرد نثر اوست.» این سخن را از نایلیون بنایارت، امپراتور

^۱. تذكرة الأولیا، فریدالدین عطار نیشابوری، مقدمه: علامه محمد قزوینی، صص ۶۷-۶۸

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۸۹

بزرگ فرانسه، روایت کرده‌اند؛ اعجوبه‌ای که زندگانی وی آمیختاری از جنگ با مردان و آشتی با زنان بود. به‌راستی که زنان شعر آفرینش‌اند و تمامت طراوت و شورانگیزی جهان آدمیت از برکت حضور فرخنده‌ی آنان است. نه تنها شعر که همه‌ی هنرهای زیبا، زیبایی‌شان را از زنان دارند. اصلاً زنان با هنر هم ذات‌اند و رامش و آرامش هردو سرای از آنان است. صدق الله‌العلی العظیم که حوا و به تبع وی دخترانش، تسکین‌جاстро آدم و پسران اویند، علت غایبی خلقت‌اند که واپسین زنجیر تکامل جهان هستیت‌شان قرار داده‌اند. ما مردان باید بپذیریم واسطه‌ی پیدایی آنانیم و اگر چنین نبود، اسطوره‌ی ایجاد انسان در ادیان ابراهیمی و ارونه‌ی روند معتاد تولید‌مثل نبود و همین‌گونه که همیشه ما مردان از بطن زن به دنیا می‌آییم، آدم نیز از بطن حوا می‌زاد. به باور من انسان نرینه در تمام طول هزاره‌های مردسالاری، جویای جفت مادینه‌ی خویش بوده و هم‌چنان در کار استحاله به اوست و بی‌گمان آینده‌ی جهان مردانه‌ی امروز جز زنانه نتواند بود. از این شب آبستن سحری روشن خواهد زاد که «قوقولی قو خروس می‌خواند».

چونین است که می‌گوییم زن هنر مجسم رقص، شعر، موسیقی، نقاشی، نمایش، پیکره و در یک کلام همه‌ی کرشههای احسن‌الخالقین است و حسن ازلی او را در هیچ آینه‌ای چون جمال وی نمی‌توان به تماشا نشست. یکایک آثار هنری عالم، آینه‌های زن‌اند:

چشم‌بگشاكه جلوه‌ی دلدار در تجلی است از در و دیوار
این تجلی چو بنگری گويي: لیس فی الدار غیره دیار!

همه‌ی ادبیات سروده‌های شاعران جهان، از جمله شاعران ایران زمین اشارات ابروان زنان اند.

خوب، این همه در ستایش زنان گفته‌یم، اکنون باید خاطرنشان کنیم که در آثار ادبی ایرانی، نکوهش این جنس به انبوه‌تر است و تقریباً بیش‌تری از بزرگان ادب، ناسپاسانه، در حق زنان نارواها گفته‌اند. از این روی ناسپاسانه که

۹۰ نو فروشانیم و این بازار ماست

توان گفت: هیچ یک از آنان، از مهربانی‌های این جماعت بی‌نصیب نبوده‌اند. همه نمک خورده‌اند و نمکدان شکسته‌اند. این پاره از سخن را با ایاتی از پدر دوست بسیار فاضل: استاد حسن امین، می‌گشایم. خوانندگان می‌دانند که شادروان امین الشّریعه از مجتهدان شیعه و در عین شأن روحانیت، ادیب و شاعر نیز بوده است. وی در منظومه‌ی یوسف و زلیخای خود می‌سراید:

وفا از زنان کس نباید درست
بود عهد و پیمانشان سخت سست
اگر زرنصداری مکدر شود
فزوونت بود نعمت و نام و مال
شود طالب مفلس نره شیر
و فا از زنان هیچ مردی ندید
مگر آنکه گول است و کور و پلید.^۱

امین الشّریعه، سپس لطیفه‌ی معروفی را که لابد در زمان او بر سر زبان‌ها بوده است، به نظم آورده است که آن را برای نمایش کژاندیشی‌های مردان در حق زنان و نیز اندکی کاستن از کمال خوانندگان این مقال نقل می‌کنم:

که از من بر او صد هزار آفرین
که یک سگ به از صد زن پارسای
جهان پاک زین هر دو ناپاک به»
کزو یافت شعر دری آبروی
شنیدی زن او مگر این سخن
بزد بانگ کای شاعر ژارگوی
به ذم زنان زهره چون یافته
بلرزید بر خویشتن همچو بسید
اگر هجو زن بر لب من رواد
ز من نیست پنهان دروغی چنین

چنین گفت فردوسی پاکدین
«زنان را ستایی، سگان را ستای
زن و ازدها هر دو در خاک به
شنیدم که فردوسی راست گوی
چو می‌گفت این شعر در وصف زن
شنید این سخن جفت بد خوی اوی
چه مهمل شنیدم که می‌بافتی
چو فردوسی شیردل این شنید
بگفتا زبانم همی لال باد
بدو گفت زن کای سخن آفرین

۱. ادبیات معاصر ایران، پروفسور حسن امین، ص ۳۱۷

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۹۱

چه پیش و پس اش بوده، ای بی‌دها
که ما در مدیح شما گفته‌ایم
زنان صاحب و مالک شوهرند
چنان دان که انکار پیغمبری
رهاند این هر دو مردان ز رنج
نگرد زمار و ز عقرب رها
زن و اژدها ^{فیض} بی‌منتهاست
سر اژدها و زن از سر جدا
که همسر مرا بانوی توسعی است
از اویم همه شادی تخت و رخت
کند مرد درویش را پادشا^۱
بدین نکته از شر زن شد رها
شدنیدم که گفتی: زن و اژدها
چنین گفت فردوسی از ترس و بیم
زن و اژدها هر دو پیغمبرند
مطیع زنی گر نشد شوهری
زن و اژدهایند رهبر به گنج
بود هر که دور از زن اژدها
بهین یار مردان زن و اژدهاست
مبادا کند هیچ روزی خدا
به دنیام از آن نام فردوسی است
از اویم همه شادی تخت و رخت
«زن خوب فرمان بر پارسا
شده ورنه سی سال رنجش هبا»

با نهایت دلتنگی باید گفت: در ادبیات ما و دیگر آداب جهان همواره شاهد ناسزاگویی‌های مردان در حق زنانیم و همیشه این پرسش برایمان به ذهن می‌آید که چگونه شاعران، اولیاء‌الله و دیگر گروه‌های فرهیخته‌ی اجتماعات بشری نسبت به طایفه‌ی نسوان این همه بی‌لطفی روا داشته‌اند! چگونه گاه‌گاه آنان را به اژدها و مار و عقرب مانند کرده‌اند و از سگ و خوک پست تر به شمار آورده‌اند! پاسخ من آن است همان‌گونه که ما مردان با هم یکسان نیستیم و در میان جنس ما همه جور آدمی از پیامبر تا جنایتکار، از شریف تا وضیع پیدا می‌شود، زنان نیز همه به یک سیرت و سان نیستند. در میان جنس آنان نیز به همه نوع افرادی باز می‌خوریم. زنان به هیچ‌وجه نباید از بابت ناسزاگویی‌های مردان آزرده شوند. در میان آنان بد و خوب فراوان است. واقعیت زن خیر مطلق نیست، همان‌طور که واقعیت مرد نیز چنین است من از بابت بیت بلند آوازه‌ی استاد تووس که به آن در داستان سیاوش و

^۱. ادبیات معاصر ایران، پروفیسور سیدامین، صص ۳۱۷-۳۱۸

۹۲ نوفرشانیم و این بازار ماست

سودابه برمی خوریم، بسیار آزرده خاطر شدم و آن را در طی مشنوی کوتاهی به سختی مورد انتقاد قرار دادم، اما هرگز از سراینده‌ی شاهنامه نرنجدید چراکه محتمل است که بیت مزبور الحاقی باشد و اگر ذهن و قلم فردوسی آن را پرداخته باشد، باز هم دلگیر نخواهم بود، چون بی‌گمانم که سخن‌وی کلیت ندارد و چون چنین باشد در پذیرفتی تواند بود که مردان و زنان اژدها کردار گرچه اندک شمار، در جوامع بشری، در همه‌ی روزگار از پیدایی می‌آمدند و همین امروز هم به آنان برمی خوریم:

الا رسنم هفت خان سخن!
زن واژدها هر دو در خاک بد!
نه این زخم تیغ زبان تو نیست!
هنر را تو گوهر بسی سفته‌ای
به مردی فرا رفته‌ای تا استیغ
نستانی اگر شرم مادر نبود
گرفتم به بانو بر آشته‌ای
لوند است سودابه، شیرین بلاست
کتابیون چه کم دارد از بخردی؟
دلیر است و زیباست گرد آفرید
فرنگیس اگر تخمه‌ی ازدهاست
کسی مهربان چون سپینود نیست
اگر بر شمارم همه نامشان
تو بینی یکایک بهارند و باغ
بخوان قصه‌ی بیژن خویشن!
در آن اژدهاگون شب قیر و دود
چراغ و شراب از که می‌خواستی?
به کار شبستان چو در مانده‌ای

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۹۳

کی از خامه و رزان پسندند خام؟
گمانم شبی نیز با زن نخفت!
به نامردی خویش خنده‌دهام!
دراز است از تو، زبان دری
ببرگر به رای تو آمد دراز
به چون و چرایی گذکردم بخند!
تو چون می‌نلوهی نکوهش نکوست!
زنان را ز من بیش داری تو دوست
من این کور خواندم تو روشن بتاب!^۱

ضد و نقیض گویی در باب زنان، از گذشته‌های دور در میان شاعران ایرانی تداول داشته است و اختصاص به منظومه‌های بزرگی چون شاهنامه، حدیقه‌الحقیقه، خمسه، مثنوی و... ندارد. اندیشه‌هایی همانند این ابیات نظامی گنجوی:

چون نقش وفا و مهر بستند بر نام زنان قلم شکستند
این کار زنان راست بار است افسون زنان بد دراز است!
تقریباً در دواوین بیش تر شاعران بزرگ زبان دری به چشم می‌خورد و
گاهی آدمی را سخت اندوهگین می‌کند. فی المثل این قطعه‌ی انوری ابیوردی:
بدترین مرد اندر این عالم به بهین زنان دریغ بودا!
هر که او دل نهد به مهر زنان گردن او سزای تیغ بودا!

درد این جاست که گاه شاعران روزگار ما نیز در این زمینه کارشان به بذریانی کشیده شده است و شگفت آنکه کسانی از آنان صاحب پاره‌ای از درخشانترین و دلرباترین غزل‌های عاشقانه‌اند. شادروان رهی معیری، یکی از خوش‌زبان‌ترین و نرم‌اندیش‌ترین شاعران زمانه‌ی ماست، اما ظاهراً به دلیل شکست در عشق به طایفه‌ی نسوان بدین شده و در مثنوی پرسوز و

^۱. از دو نقطه تا همه چیز، قدمعلی سرامی، صص ۱۸۹-۱۹۱

۹۴ نویروشانیم و این بازار ماست

گذاری در عین اعتراف به لطافت‌های زنانه، زبان به ناسزاگوبی آنان گشوده است:

اگر افتی به روز من نیفتی!
چو داغ لاله سرتا پای من سوخت
زن بدخویلای جان مرد است
رل و آتش زیک خنس‌اند گویی
که نفرین خدا بر هرچه زن باد!
کم از ناپارشان، پارسان!
زیان‌اند و فریب‌اند و فسون‌اند
چو تردامن بود گل: خار از او به
که هر دم با خسی گردد هم‌آوش!
کز او پروانه‌ای گیرید سراغی!^۱

الهی در کمند زن بیفتی!
دلم را نوگلی پیمان‌شکن سوخت
از آن گل من نصیبیم داغ و درد است
زنان چون آتش‌اند از تندخویی
نه تنها نامراد آن دل‌شکن باد!
نباشد در مقام حیله و فن
زنان در مکر و حیلت گونه‌گونه‌اند
چون زن بارکسان شد مار از او به
حدر کن زان بت نسرین برو و دوش
منه در محفل عشرت چراغی

رهی پس از این، در این باب که خداوند چگونه جنس زن را آفریده است
در اوج زیبایی سخن می‌آغازد که حاکی از عمق زن‌دوستی وی در عین
دلخوری از زنان است:

پی ایجاد زن اندیشه‌ها کرد
ستاند از لاله و گل رنگ و بو را
از آهن سختی از گلبرگ نرمی
رشاخ تر گراییدن به هر سوی
ز روز و شب: دورنگی و دورویی
شکر افشاری و شیرینی از نی
ز طوطی، حرف ناسنجیده گویی
ز مار جانگزا، بد گوهری را
ز دود آسمان ناپایداری

جهان داور چو گیتی را بنا کرد
مهیتا تا کند اجزای او را
ز دریا عمق و از خورشید گرمی
لطافت از نسیم و موبه از جوی
ز امواج خروشان تندخویی
صفا از صبح و شور انگیزی از می
ز گرگ تیزندان، کینه‌جویی
ز روباه دغل حیلت‌گری را
ز باد هرزه پو، ناستواری

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۹۵

ز طبع زن به غیر از شر چه خواهی؟ وزاین موجود افسونگر چه خواهی?
دو نوبت مرد عشرت ساز گردد در دولت به رویش باز گردد
یکی آن شب که با گوهر فشانی رباید مهر از گنجی که دانی
دگر روزی که گنجور هوش کشید به خاک اندر نهد گنجینه‌ی خویش.^۱

می‌بینید این بزرگوار، زن را مجمع اضداد می‌شناشد فردردن‌اک است وقتی که می‌بینم در عین حال که شب زفاف را به حقش عشت‌سازی مرد معروفی می‌کند روز مرگ زن را نیز موجب کامرانی و شاهزادی وی به حساب می‌آورد. آری چنین است که می‌نگرید. فرهنگ گذشته‌ی مشرق زمین در مجموع زن‌ستیز بوده است و اگر خوانندگان بخواهند نمونه‌های سوزناک این ستیزه‌گری بیدادگرانه را ببینند بستنده است که در منظومه‌ی سوز و گداز نوعی خبوشانی از معاصران اکبر شاه که ماجرای ساتی کردن یکی از زیباترین زنان سرزمین هند را در آن به تصویر کشیده است، در مطالعه گیرند.^۲ یا آنکه از شاعر معاصر، شادروان دکتر مهدی حمیدی شیرازی، منظومه‌ی بت‌شکن بابل را بخوانند تا دریابند که زنان در دنیا قدیم از بابت معصومیت و جمال خود از مردان چه پاداشی دریافت می‌کردند.

در عین حال نباید فراموش کنیم که فرهنگ ملی مذکور است و از چنین فرهنگی نمی‌توان چشم داشت که به زیان زنان حکم صادر نکرده باشد. در جایی گفته بودم: «سو سیا» دوست داشتنی و این واژه را از درآمیختن هجاهای آغازین سودابه و سیاوش ساخته بودم. مقصودم این بود که انسانیت شکوه خود را تنها و امدار عصمت سیاوش شان نیست که عصیان سوادبگان نیز بی‌شوکتی نمی‌تواند بود. اصلاً شکوه آدمیت در پیوستگی عصمت و عصیان در آدمی است، چراکه ویژگی آدمیت در آمیزش فرشتگی و شیطنت است. به

۱. ادبیات معاصر ایران، پروفسور سیدامین، صص ۲۳۰-۲۳۱

۲. ساتی کردن از رسماهای ناخوشایند هندوان بوده است که به دستور اکبرشاه، شاه مغولی هند، ممنوع شد. بنابر این آیین، زنان شوی هندی را که شوهر می‌مرده‌اند، زنده زنده همراه با شوی به آتش می‌سپرده و خاکستر می‌کرده‌اند.

۹۶ نو فروشانیم و این بازار ماست

قول مولانا جلال الدین، جهان خدا آفرید، تنافق آمیز است:

به جبر، حمله‌ی اضداد را مقابله کرد خمس که عقل درا شکست زین عجایب‌ها^۱

بی‌گمان امروز که زنان بیش از پیش وارد معركه‌ی آفرینش ادبی شده‌اند نکوهش آنان نقصان پذیرفته و در آینده نیز این روند استمرار خواهد یافت. آری مردان در جامعه‌ی ایرانی در سده‌های سلطه‌ی نظام زمین داری، نسبت به زنان، بسیار به دور از مرؤت عمل می‌کروهند، چندلان که این جماعت جسارت بازگفت عواطف عاشقانه خویش نسبت به مردان را نداشته‌اند و در همان احوالی که مردان شاعر، گستاخانه از عشق هاشان به زنان زیبا و پسران ساده‌روی، سخن به میان می‌آورده‌اند و فی المثل سعدی در گلستان از سر و سری که با زیبا پسری در روزگار جوانی می‌داشته، حکایت می‌کرده است و حافظ لسان‌الغیب، از بیان اشتیاق خود به درس‌فتن، در شب تاریک با شور و شیدایی سخن می‌گفته است:

وه که دردانه‌ای چنین نازک در شب تار سفنتم هوس است^۲
شاعران زن جرأت نداشته‌اند از دلدادگی هایشان حرف بزنند و اگر هم گاهی بی‌بakanه، در این احوال، پرده از روی راز بر می‌داشته‌اند یا مثل رابعه دختر کعب، در خون خود فرو می‌غلتیده‌اند یا چونان مهمتی گنجوی «همه کارشان از خود کامی به بدنام می‌کشیده است» یا سال‌ها از بازگو کردن احوال عاطفی خود از ترس بدنام بشدن، تن می‌زده‌اند. یکی از زنان شاعر که اتفاقاً حجیم‌ترین دیوان شعر زنانه‌ی فارسی را از خود به یادگار نهاده، جهان ملک خاتون، معاصر و شاید «منظور خردمند» حافظ است. او با آنکه از خاندان پادشاهی بوده است، سالیان سال از ارایه‌ی شعرهایش ابا می‌کرده است و اصلاً از بابت شاعر بودن شرمسار می‌بوده است. وی پس از آنکه به

۱. کلیات شمس (دیوان کبیر)، مولانا جلال الدین. تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر.

ج ۱، ص ۳۱۵

۲. دیوان حافظ. تصحیح: احمد رضایی، مقدمه: قدمعلی سرامی، ص ۷۲

نگرش دوگانه‌ی شعر فارسی به زن ۹۷

شعری منسوب به فاطمه‌ی زهرا «ص» برمی‌خورد، متقادع می‌شود که شعر گفتن برای زنان جرمی ندارد و آن‌گاه به گردآوری و عرضه داشت سروده‌های خود اقدام می‌کند:

«غرض از کلام معانی ظاهر نیست، بلکه مقصود کلی فهم سرایر است و ایراد و قایع مجازات سواد ارشاد حقایق حالات است که المجاز قنطره‌ی الحقيقة و نزد ارباب علم و خداوندان عقل و ادب واضح ولایح باشد که اگر شعر را فضیلتی و منقبتی بر خواص نبودی صحابه‌کبار و علمای نامدار، رضوان الله علیهم اجمعین، در طلب آن مسامعی مشکور و اجتهاد موافور به تقدیم نرسانیدندی، اما چون تا غایت به واسطه‌ی قلت و ندرت مخدرات و خواتین عجم کمتر در این مشهود شد، این ضعیفه نیز به حساب تقلید شهرت این قسم نوع نقصی تصور می‌کرد و عظیم از آن مجتبی و محترز می‌بود، اما به تواتر و توالی معلوم و مفهوم گشت که کبرای خواتین و مخدرات نسوان، هم در عرب و هم در عجم به این فن موسوم شده‌اند، چه اگر منهی بودی جگرگوشی حضرت رسالت، ماه خورشید رایت، در درج عصمت، خاتون قیامت، فاطمه‌ی زهرا، رضی الله عنها، تلفظ نفرمودی به اشعار و از جمله این بیت از آن حضرت با عظمت است:

ان النساء رياحين خلقن لكم وكلىكم تشهى شم الرياحين
و خواتين عجم مثل پادشاه خاتون و قتلعشاه خاتون وغيرهن هر يك بر
حسب استعداد در اين ميدان اسب هوس را جولان داده‌اند. اين ضعيفه نيز
اقتنا به ايشان نموده ملتزم اين جسارت گشت.^۱

مؤلف کتاب حاضر، پس از آنکه گوشه‌هایی از سخنان به دور از انصاف و مردانگی بزرگان شعر کلاسیک ایران را در حق زنان، باز می‌نمایاند، نتیجه می‌گیرد که این همه سرزنش و نکوهش، محصول سلطه‌ی مردسالاری بر جامعه‌ی گذشته‌ی ایران است. مطلب را با نقل استنتاج مؤلف محترم به پایان

۱. دیوان جهان ملک خاتون، به کوشش بوراندخت کاشانی‌زاد و کامل احمدنژاد، مقدمه‌ی شاعر

۹۸ نو فروشانیم و این بازار ماست

می آورم:

«این قلم فرسایی‌ها، از طرف مخالفان، مرا به یاد داستانی در کتاب بوستان
سعده می‌اندازد. سعدی در باب اول بوستان، از شخصی سخن می‌گوید که
ابلیس را در خواب می‌بیند. ابلیس در خواب بسیار زیبا به نظر می‌رسد. به
مانند خورشیدی که نور افشارانی می‌کند. آن شخص با تعجب به ابلیس می‌گوید
که آیا واقعاً تو ابلیس هستی؟ این زیبایی‌گهه، تو داری خطا فرشه‌ها هم ندارند.
پس چرا نامت به این بدی یاد می‌شود؟ ابلیس بعد از شنیدن سخنان مرد، با
اندوه فراوان می‌گوید: آری. من در اصل فرشته‌ای زیبا هستم، اما چه کنم که
قلم در دست دشمنان و ناهاگلان افتاده است:

ندام کجا دیده‌ام در کتاب
که ابلیس را دید شخصی به خواب
به بالا صنوب، به دیدن چو حور
چو خورشیدش از چهره می‌تافت نور
فرشته نباشد بدین نیکوبی!
فرا رفت و گفت: ای عجب این تویی؟
تو کاین روی داری به حسن قمر
چرا در جهانی به زشتی سمر؟
درم روی کرده است و زشت و تباه؟
شنبید این سخن بخت برگشته دیو
به زاری برآورد بانگ و غریبو
ولیکن قلم در کف دشمن است.^۱

۱. زن در شعر فارسی، زینب بزدانی، صص ۱۱۴-۱۱۲

زن حلقه‌ی ادبیات و پروین نگین آن

قرن بیستم، قرن دگرگونی همه چیز است. قرنی که تحولات بسیاری را در خود دارد. برخی از این تحولات آشکارند، مثل پیدایش رایانه، ژنتیک، مهندسی ژنتیک، اینترنت و... که نمایان است و به چشم همگان می‌آید. اما تحول اساسی‌تر دیگری که در قرن بیستم رخ می‌دهد، حرکتی است آرام و حسی که از پدرسالاری سنتی از قرون وسطی میراث می‌بریم و به سوی یک نگاه دیگرگون به زن و حرکت به سوی نوعی مادرگرایی است، نه به مفهوم پیشین مادرسالاری.

آن موج نرم

هزاره‌ی سوم، هزاره‌ی بازگشت شان و اعتبار خانواده است و زن، عنصر و محور اساسی آن است، زیرا بخش مشقت‌آگین زندگی یعنی تولید مثل بر دوش زن است.

این حرکت در زندگی انسان، حرکت به سوی نوعی نرمش است که

۱۰۰ نو فروشانیم و این بازار ماست

بی‌گمان به واسطه و به اعتبار خانواده، نقش زن تحقق پیدا خواهد کرد. مسلمًاً چنین حرکت و دگرگونی جنبه‌ی بینایی داشته و در همه‌ی اقطار عالم - و در بعضی از مملکت‌ها مثل آمریکا به صورت زهوار در رفته‌ای - رخ می‌دهد، زیرا آن اقتداری را که در شرق می‌شناسیم، در دیگر ممالک وجود ندارد، اما با این وجود می‌توان گفت این تغییر و دگرگونی بسیار عمده و اساسی است و در شرق هم نه به صورت آشکار؛ در حال‌انداختن پوششی کهنه‌ای است که قرن‌ها بر چهره‌ی زن و جامعه‌ی شرقی کشیده شده است.

«الوین تافلر و هایدی تافلر» دو دانشمند بزرگی که اندیشه‌هایشان بر جامعه‌ی آمریکا اثر شگفتی داشته است، می‌گویند: «تحولات جامعه‌ی بشری همانند دگرگونی‌های موجی است». بشریت دو موج بزرگ یعنی کشاورزی (موج اول) و صنعتی (موج دوم) را پشت سر نهاده و در موج سوم «علم» است که به کار می‌آید. در موج سوم کشورهای صنعتی و درجه‌ی یک دنیا، توجهی به کارخانجات سنیگن صنعتی ندارند و این کارخانجات را به شرقی‌ها می‌سپارند.

در این موج که در حال حرکت است، انسان کارهای سخت را برای خود آسان کرده و خواهان کارهای نرم است. انسان با سبک کردن کارهایش می‌تواند «عواطف» خود را شکوفا کند، زیرا اگر نتواند نگاه تازه‌ای به زن کند، بی‌گمان از نظر عاطفی جریحه‌دار خواهد شد. بیشترین جنایات و تشنجهای عالم در جامعه‌ای رخ می‌دهد که «عاطفه» مرده است و «زن» جایگاه واقعی خود را دارا نیست.

اگر زنان وارد معركه‌ی دقیق زندگی شوند، خط و جای پایشان سلامت ذهن را به دنبال دارد. اما دنیای فردا در هزاره‌ی سوم، افتخارانگیز خواهد بود. «زیرا هر نقصانی در یک روند برابر است با کمالی در روند متقابل» و معنی ضمنی آن این است، که عشق نزد زنان قوی‌تر و در مردان ضعیف است. زن می‌تواند پا به این عرصه بگذارد و عشق و عاطفه را در آنان زنده کند.

زنگرایی (فمینیسم)

دنیای امروز دنیای رشد نرم‌افزار و عقب‌نشینی سخت‌افزار است و تحقق به سوی این سرده‌ی فردوسی که می‌فرماید: «توان‌بود هر که دانا بود». آنچه در قرون وسطی حُسن است گرایش به سوی تن و زور تنی است، اما امروز توان‌های روحی قوی ارزشمند است.

دانشمندان جهان این موج نرم و گرایش به سوی فکر و رفح و نرمش در زندگانی را به شکوفایی «فمینیسم» یعنی گرایش انسان به «زن» تعبیر کردند و این یکی از همان نرم‌افزارهایی است که پا به این معركه گذاشته است. از این پس، «زن» حرف اول را در جهان می‌زند و اعتبار هر چیزی از زن و باقدرت و توانایی روحی او به دست می‌آید. «زن از ریشه‌ی زندگی است و مرد از ریشه‌ی مرگ».

«فمینیسم» در معنا، بازگشت به سوی زندگی، گرما و عاطفه است. این کارکرد در فلسفه، هنر، فرهنگ بشری و خداشناسی تأثیر گذاشته است. انسان‌ها دوست دارند خدایشان مهربان باشد و خصلت‌هایی به همراهش باشد که عشق را به یاد آورد:

عشق است اگر حقیقتی هست باقی بجز استعاره‌ای نیست.

انسان امروزی فکر می‌کند، بهترین میزان برای رسیدگی به حق «عشق» است و کسانی که از این راه رفتند به سلامت رسیدند، حافظ می‌فرماید: آشنایان ره عشق در این بحر عمیق غرقه‌گشتند و نگشتند به آب آلوده و چنین عشقی پشتواهی «فمینیسم» است.

این یک حقیقت است که زن آخرین حلقه‌ی تکامل است و آخرین حلقه همواره از حلقه‌ی ماقبل خود کامل‌تر است. هیچ عارف بزرگی را در عالم اسلام همچون «رابعه» نمی‌شناسیم.

صوفی عربی که در عالم خود یگانه است و عارف بزرگی که «شهید عشق الیه» نامیده شد.

زن و ادبیات

این حرکت (زنگرایی) در کشور ایران نیز صادق است. امروزه باید این حقیقت را پذیرفت که زن ما قابلیت‌های ذهنی خود را به کار می‌گیرد و فعالیت‌های گوناگونی را انجام می‌دهد. مرد های ما چندین هزار سال است که رشته‌ی کارها را در دست دارند، اما درخشش چنلی در آن نمی‌بینیم، ولی زن ایرانی کمتر از صد سال است که به کارگرفته شده است و توانایی و عظمت نویسنده‌ای چون «سیمین دانشور» و شاعر ای جون «پروین»، «فروغ» و... را نمی‌توان نادیده گرفت.

قصه‌نویسان، فیلم‌سازان و نقاشان بنام ما «زن» هستند.

این زن به گواه تاریخ، چه در ایران و چه در جهان قابلیت دارد و بازگوی این است که خداوند جهان کار سخت را به کسی که قابلیت بیشتری دارد می‌دهد و زن قابلیت دارد. سختی‌ها را به «زن» داده تا تاب و تحملش را بالا برد و مأموریت‌های سیک را به «مرد» که قابلیت‌هایی به مراتب کمتری را داراست.

زادن، پروردن، بزرگ کردن، دلوپس فرزند بودن و... بزرگ‌ترین توجه و لطف خداست به این موجود ظریف، اما توانا. شما می‌بینید مادران تا دم مرگ همراه فرزند هستند. بعد از مرگ هم، روح مادر فرزند را حامی و همراه است، همان‌گونه که بعضی‌ها بعد از مرگ مادر، بارها و بارها او را حس می‌کنند و حتا می‌بینند. اما پدر تحمل و حوصله‌ی این همراهی را ندارد.

در ایران هم، این حرکت محسوس است و جامعه به طرزی ناخودآگاه به سوی «زن» می‌رود. زن هریار سنگر تازه‌ای را فتح می‌کند و خاکریزهای جدیدی را پشت سر می‌گذارد و سال‌هast که من حقیقی را در کار زنان

می‌بینم، که این موجود دست‌پرورده‌ی پروردگار حقیقتش چیست؟

و حقیقت این است، اگر زیبایی در ذات زن هست، دلیلش این است که آن زیبایی را می‌تواند با توانش و کرشمه‌ی خاصی ادا کند.

نظمی می‌فرماید:

چه خوش نازی است ناز خوب رویان ز دیده رانده را دزدیده جویان
به چشمی خشم بگرفتن که برخیز به دیگر چشم دل دادن که مگریز
حتا بازی مادر با فرزندانش، سرشت زنانه‌ی او را نشان می‌دهد و هیچ
مردی جذابیت مادر را برای فرزند ندارد:
دیدار می‌نمایی و پرهیز می‌کنی **بیرستان** بازار خویش و آتش ما تیز می‌کنی

و اندک‌اندک زن، جهان را با افسون زیبایی مادی و معنوی خویش آشنا
می‌کند. اندک‌اندک بدون آنکه نیازی به سنتیز باشد و یا راهپیمایی و خشونت
علیه مرد انجام شود؛ و تنها با نفوذ در دل مرد، «فمینیسم» در دنیا رشد
می‌کند.

... و پروین

یکی از زنانی که در قرن اخیر، عظمت روح و عشق زن - بهویژه زن ایرانی - را
ثابت کرده «پروین» است. من قصد این ندارم پروین را با دیگران مقایسه کنم،
اما باید بگوییم: «پروین با وجود خود، هیچ‌یک از زنان را تکرار نکرد. او
مستقل است و شعرش نیز مستقل است.»

دختر امپراتور هند، شیفتنه‌ی زبان فارسی می‌شود و به این زبان دیوان
شعری را می‌آفریند که در ادبیات فارسی نمی‌توان نمونه‌ی آن را یافت:

ای آبشار، دوش چرا می‌گریستی غمگین چنین چرایی، مفتون کیستی
دردت چه درد بود که از شام تا سحر سر را به سنگ می‌زدی و می‌گریستی

و این نگاه زنانه است که می‌تواند پنهانی‌ها را بکاود و چنین شاهکاری
بیافریند. «پروین» شعر «مدکر» فارسی را متحول کرد و به همین دلیل، شعرش
مستقل است و بی‌نظیر و «پروین» تکرار نمی‌شود. او با حلول در جانوران،
اشیا و گل‌ها اشعارش را می‌آفریند و می‌تواند مبشر نوعی زن‌گرایی باشد.

۱۰۴ نو فروشانیم و این بازار ماست

- ۵ دوگانگی بین جبر و اختیار شکوه زندگی را می‌آفریند.
- ۶ هر نقصانی در یک روند برابر است با کمالی در روند متقابل و مرد در عشق، ناقص است.

او زنی است که با مرگش، سراینده‌های مصر و لبنان و... مرثیه‌ها گفتند و بزرگان آن زمان به ستایش از او پرداختند.

کلام پروین قابل ترجمه است و پیچایچه مولانا ندارد. ذهنیت او راحت و دست یافتنی است و این ویژگی منحصر به فرد اوست که کلامش ساده و شیرین است، اما در کسی جهانی دارد و اگر آنچه در ذهن پروین است به ۶ میلیارد جمعیت جهان منتقل شود، بسیاری کجروی‌ها، جنایت‌ها، بدی‌ها و دلهره‌ها از بین می‌رود. حتا انسان بد هم اگر شعر پروین را بخواند، متحول می‌شود. پروین با کلام خود رأی می‌دهد. و این ناشی از اندیشه‌ی والای پروین است که «جبر و اختیار» را پیش روی ما می‌گذارد و با الهام از آیه‌ی «ما ز میث اذ ز میث و لکن الله ز می» پروین این‌گونه درس می‌دهد و به همین دلیل است که او را معلم اخلاق نامیده‌اند. پروین اندیشه‌اش را پیش روی ما می‌گذارد و برای انسان امروز، جهان را تفسیر می‌کند: آن‌هایی که جهان را جبری می‌دانند برای آن است که نمی‌توانند راه شان را درست تشخیص دهند. اگر درست تدبیر کنیم، تدبیر ما همانی است که خدا تدبیر کرده و تقدیر ماست و اگر همان طور که درست است عمل کنیم، احساس جبر نمی‌کنیم و همه‌چیز به اختیار ماست. وقتی این دوگانگی ایجاد می‌شود، «شکوه زندگی» نمایان می‌شود چون در مقابل جبر، اختیار است. ریاضیات وقتی رشد کرد، که اعداد منفی در مقابل اعداد مثبت، قرار گرفت. وقتی انسان متوجه مفاهیم منفی و مثبت شد، وقتی فهمید کمان هم مقعر است، هم محدب و وقتی فهمید هر رفتی برگشتی دارد، آنوقت «شکوه» آغاز می‌شود. و پروین، «شکوه زندگی» را به انسان امروزی تفهیم کرد.

كتاب نما

- آبوت، پاملا و کلروالاس، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه‌ی میزه نجم عراقی، تهران،
نشرنی، ۱۳۸۰
- آلدی، رنه، عشق، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران، توس، ۱۳۶۷
- افراستی، علی‌اکبر، زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، انتشارات طهوری، تهران،
چاپ اول، ۱۳۸۰
- افلاطون، پنج رساله، ج سوم، ترجمه‌ی محمود صناعی، تهران، انتشارات علمی
فرهنگی، ۱۳۶۲
- الجاحظ، ابی عثمان عمر بن بحر، رساله القيان، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوی قراگرلو،
معارف شماره ۳، ۱۳۶۸
- امین، حسن، ادبیات معاصر ایران، انتشارات دایرة المعارف ایران‌شناسی، تهران،
چاپ اول، ۱۳۸۴
- ایزدپناه، حمید، فرهنگ لکی، مؤسسه‌ی فرهنگی جهانگیری، گیلان، چاپ اول
۱۳۶۷
- بدوى، عبدالرحمن، شهید عشق الهى رابعه عدویه، ترجمه‌ی محمد تحریرچی،
تهران، مولی، ۱۳۸۷
- برتلس، یوکنی ادوارد ویج، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه‌ی سیروس ایزدی،
تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶
- بوستان سعدی، تصحیح و توضیحات: غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی،
تهران، چاپ سوم
- بیدل دھلوی، عبدالقدار، کلیات بیدل، تصحیح اکبر بهداروند و پرویز عباسی
دکانی، تهران، الهام، ۱۳۷۶
- تالبوت، مایکل، جهان هولوگرافیک، ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، تهران، هرمس،
۱۳۸۸

۱۰۶ نو فروشانیم و این بازار ماست

- تبریزی، غلامرضا، نگرشی بر روان‌شناسی یونگ، مشهد، انتشارات جاودان خرد، ۱۳۷۳
- جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه‌ی جلال و جمال، انتشارات اسراء، قم، چاپ اول
- حافظ، خواجه شمس الدین محمد، دیوان حافظ تصحیح: احمد رضایی، مقدمه: قدملی سرامی، انتشارات حسام، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵ - دیوان جهان ملک خاتون، به کوشش پوراندخت کاشانی رام و کامل الحمد نژاد، انتشارات زوار، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵
- خوانساری، محمد، رابعه، سوخته‌ی عشق و درد، مجله‌ی فرهنگ و زندگی، شماره ۱۹ و ۲۰
- دوبووا، سیمون، جنس دوم، ترجمه‌ی قاسم صنعتی، تهران، توسع، ۱۳۸۰
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، سازمان لغت‌نامه دهخدا، تهران، ۱۳۷۵
- رازی، شیخ نجم الدین، گزیده‌ی مرصاد العباد، به انتخاب و مقدمه: محمد امین ریاحی، انتشارات علمی، تهران، چاپ اول ۱۳۵۲، چاپ سیزدهم ۱۳۸۰
- ریزور، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۷۴
- ریتر، هلموت، دریای جان، ترجمه‌ی دکتر مهر آفاق بایبردی، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۹
- زرین‌کوب، عبدالحسین، از کوچه‌ی رندان، تهران، سخن، ۱۳۷۳
- زمانی، کریم، شرح جامع مشنوی معنوی، انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵
- ستاری، جلال، عشق صوفیانه، تهران، مرکز، ۱۳۷۴
- ستاری، جلال، عشق صوفیانه، انتشارات مرکز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲
- سرامی، قدملی، از دونقطه تا همه‌چیز، انتشارات مشیانه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴
- سهروردی، شهاب‌الدین، رساله فی حقيقة العشق، تهران، مولی، ۱۳۸۱
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، عقل سرخ، تهران، مولی، ۱۳۷۲
- شریعتی، علی، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، تهران، الهام، ۱۳۷۶
- شمیسا، سیروس، بیان، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۰

کتاب‌نما ۱۰۷

- شیخ بهایی، کشکول، ترجمه و تحقیق: عزیزالله کاسب، انتشارات گلی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ج ۱
- صفا، ذبیح‌اله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوس، ۱۳۷۱
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، تذکرةالاولیاء، با مقدمه‌ی علامه محمد قروینی، انتشارات صفحی علیشاه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴
- عطار نیشابوری، فریدالدین، اسرارنامه، تصحیح صادق گوهین، تهران، زوار، ۱۳۶۱
- عطار نیشابوری، فریدالدین، الهی‌نامه، تصحیح فواد روحانی، ج ۲، تهران، زوار، ۱۳۵۱
- عطار نیشابوری، فریدالدین، مصیبت‌نامه، تصحیح دکتر نورانی وصال، تهران، زوار، ۱۳۷۳
- عوفی، محمد، لباب‌الباب، تصحیح سعید نقیسی، تهران، کتاب‌فروشی سینا، ۱۳۴۵
- عین‌القضات همدانی، تمہیدات، تعلیمات و تصحیحات: علینقی منزوی و عفیف عسیران، انتشارات کتابخانه‌ی منوچهری، تهران، چاپ اول، بی‌تا، ج ۱
- غزالی، امام محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیجوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰، ج ۱
- غزالی، شیخ احمد، سوانح، بی‌تا، بی‌تا، ج ۳
- فرووم، اریک، هنر عشق ورزیدن، ترجمه‌ی پوری سلطانی، تهران، مروارید، بی‌تا
- قشیری، ابوالقاسم، ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه، با توضیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱
- گازرگاهی، امیر‌کمال‌الدین حسین، مجالس العشاق، به اهتمام غلام‌رضا طباطبایی مجده، تهران زرین، ۱۳۷۵
- گازرگاهی، امیر‌کمال‌الدین حسین، مجالس العشاق، تصحیح: طباطبایی مجده، انتشارات زرین، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶

۱۰۸ نو فروشانیم و این بازار ماست

- گرنت، توفی، زن بودن، ترجمه‌ی فروزان گنجی زاده، تهران، ورجاوند، ۱۳۸۱
- لاهیجی، شهلا، کار، مهرانگیز، شناخت هویت زن ایرانی، تهران، انتشارات روشنگران، ۱۳۷۷
- لمبروزو، جیتا، روح زن، ترجمه‌ی پری حسام شهریس، تهران، مؤسسه انتشارات دانش، ۱۳۷۰
- محیی الدین ابن عربی، شرح فصوص الحكم، شرح: تاج الدین خوارزمی، تصحیح: نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۶
- مکاریک، ایرناریما، دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، مترجمان: مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، آگاه، ۱۳۸۳
- منزوی، حسین، از ترمه و تعزّل، انتشارات روزبهان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳
- مولانا جلال الدین، کلیات شمس (دیوان کبیر)، تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی، تصحیح، توضیحات و تعلیقات از محمد استعلامی، تهران، سخن، ۱۳۷۹
- میدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عدّة الابرار، تصحیح: علی اصغر حکمت، چاپ اول، ۱۳۵۷، ج ۱
- نجم عراقی، منیژه، زن و ادبیات، سلسله پژوهش‌های نظری در باب مسایل زنان، و...، تهران، چشمۀ، ۱۳۸۲
- نسفی، عزیزالدین، الانسان کامل، تصحیح ماریزان موله، انتیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۰
- نوابی نژاد، شکوه، روان‌شناسی زن، تهران، جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹
- نوربخش، جواد، زنان صوفی، انتشارات یلداقلم، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹
- نورتراب، کریستین، جسم زن، جای زن، ترجمه‌ی توران دخت تمدن، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۰
- واتکینز، سوزان آلیس، فمینیسم قدم اول، ترجمه‌ی زیبا جلالی نایینی، تهران، نشر پژوهش، ۱۳۸۰
- هام، مگی و سارا گمبیل، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، مترجمان: فیروزه مهاجر و...، تهران، توسعه، ۱۳۸۲

نوفروشانیم و ایربازار ماست

جستارهای درباره کادبینات زنانه
[دکتر قم علی طیبی هری تاصلی]

IN THIS MARKET WE SELL WHAT'S NEW
some Articles on Feminist Literature

وقتی هم اندیشه میان آدمها باشد دیگر هر کدام به سهم خود فکر نمی‌کنند
که هیچ، خیال‌شان هم جمع است که هرچه آفریده‌اند جز گفت‌وگویی یگانه
نیست. من می‌گویم، تو می‌شنوی و تو می‌گویی و من می‌شنوم. در این میان
آنچه به حاصل می‌آید، از آن من و توست. نه تنها من نه تنها تو، اما هم من و
هم تو.

چونین است که جستارهای این مجموعه را به خوانندگانمان پیشکش می‌کنیم
و امید داریم که این دو تا هزاران بیالد و همزبان یگانگی و یگانگی‌ها را
بالاند. شادروان هادی رنجی راست سروده بود که:
به نامیدی از این در مرو امید این جایست
مضاعف عدد قفل‌ها کلید این جاست!



ISBN: 978-800-5963-06-9



۱۰۹ کتاب‌نما

- هدایت، رضاقلی خان، مجمع الفصحا، تصحیح مظاہر مصفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲

- یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۵

- یزدانی، زینب، زن در شعر فارسی، انتشارات فردوس، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸

نوفروشانیم و ایربازار ماست

جستارهای درباره کادبینات زنانه
[دکتر قم علی طیبی هری تاصلی]

IN THIS MARKET WE SELL WHAT'S NEW
some Articles on Feminist Literature

وقتی هم اندیشه میان آدمها باشد دیگر هر کدام به سهم خود فکر نمی‌کنند
که هیچ، خیال‌شان هم جمع است که هرچه آفریده‌اند جز گفت‌وگویی یگانه
نیست. من می‌گویم، تو می‌شنوی و تو می‌گویی و من می‌شنوم. در این میان
آنچه به حاصل می‌آید، از آن من و توست. نه تنها من نه تنها تو، اما هم من و
هم تو.

چونین است که جستارهای این مجموعه را به خوانندگانمان پیشکش می‌کنیم
و امید داریم که این دو تا هزاران بیالد و همزبان یگانگی و یگانگی‌ها را
بالاند. شادروان هادی رنجی راست سروده بود که:
به نامیدی از این در مرو امید این جایست
مضاعف عدد قفل‌ها کلید این جاست!



ISBN: 978-800-5963-06-9

