

اندیشه‌ی فلسفی در شعر پروین اعتصامی

دکتر مهین پناهی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا

چکیده

هدف این پژوهش پاسخ به این پرسش است که آیا در دیوان اشعار پروین اعتصامی تفکری فلسفی وجود دارد یا خیر و در صورت وجود، رگه‌های پررنگ آن کجا است. پروین یک فیلسوف نیست و دیوان او نیز یک کتاب فلسفه نیست، اما وجود عناصری مانند جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، مباحث قضا و قدر، و نقش اراده و اختیار آدمی، تفکرات فلسفی این شاعر را نشان می‌دهد و آشنایی او را با مباحث فلسفی تأیید می‌کند. جهان‌شناسی پروین، مانند سایر هنرمندان مسلمان، نگرش آیه‌یی و تسبیحی به کائنات است و او نیز همه‌ی هستی را مظهر و مظهر خداوند می‌بیند. انسان‌شناسی پروین همان انسان‌شناسی حکمت اسلامی است و از نظر او انسان دو یا چندبعدی است. او دارای جسم و روح است و عقل و علم، تقویت‌کننده‌ی روح، و نفس و شیطان رهنمای درونی وی اند. پروین در بحث قضا و قدر، بعضی امور را خارج از توان آدمی دانسته، تسلیم شده‌است، اما بعضی امور را با قضای الهی به دست انسان سپرده، او را مختار می‌داند. اراده‌ی انسان در این بخش آزاد است و سرنوشت انسان و اجتماع با کار و تلاش آدمی تغییر می‌کند. حاصل سخن آن که وجود این گونه مباحث در دیوان این بانوی متفکر، نشان‌دهنده‌ی تفکر فلسفی و سامان‌یافته‌ی ذهن شاعر است، در سراسر دیوان او متجلی است.

واژگان کلیدی

پروین اعتصامی؛ فلسفه؛ جهان‌شناسی؛ انسان‌شناسی؛ قضا و قدر؛ نقش اراده و اختیار آدمی؛

از هدف فلسفه در طول تاریخ سخن‌ها گفته شده‌است. بعضی از فلاسفه به سؤال‌های فلسفی پاسخ داده‌اند و برخی پاسخ دادن به همه‌ی سؤال‌های آن را کودکانه تلقی کرده‌اند (جعفری تیریزی بی:تا:۶۴-۶۶). افلاطون^۱ و ارسطو^۲ جهان‌شناسی را هدف فلسفه دانسته‌اند و رواقیون، اخلاق را غایت آن می‌دانند. سقراط^۳ و راسل^۴ نیز معتقد اند شناخت انسان هدف فلسفه است؛ بدین ترتیب، افزون بر هستی‌شناسی، مباحث جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، نقش اختیار و اراده‌ی آدمی در کارها، هدف اخلاق، و مانند این‌ها نیز هدف‌های فلسفه را رقم می‌زنند.

دیوان پروین اعتصامی^۵ یک کتاب فلسفی نیست که از حقیقت وجود، اصالت وجود، اعتباریت ماهیات، حقایق متباینه، تشکیک، وجود مترائیه، و مانند آن‌ها سخن گوید. در این دیوان، نام کانت^۶، کی‌یه‌که‌گار^۷، یاس پرس^۸، و سارتر^۹ نیآمده و عقاید آن‌ها تأیید یا تکذیب نشده‌است، اما این که برخی معتقد اند دیوان پروین خالی از وجوه فلسفی است (آرین‌پور ۱۳۷۶:۵۴۱) نیز منطبق بر واقعیت نیست. فضای خانوادگی و تربیتی زندگی پروین زمینه‌ساز پرورش این بانوی متفکر بود و وی را با مباحث فکری و سیر اندیشه‌ی گذشتگان و معاصران آشنا می‌ساخت؛ به گونه‌یی که وقتی *اعتصام‌الملک*^{۱۰} آثار علمی، فلسفی، و ادبی غرب را در مجله‌ی *بهار*^{۱۱} منعکس می‌کرد، پروین نیز بعضی قطعات ترجمه‌شده‌ی پدر را به نظم می‌کشید (علی‌محمدی ۱۳۸۵-۱۳۸۶). در دیوان پروین شعرهایی با نام‌ها و فضاهای فلسفی وجود دارد که نشان‌دهنده‌ی تفکر فلسفی ذهن شاعر است و قطعه‌ی «فلسفه» (اعتصامی ۱۳۸۲:۲۱۳)، که در آن شاعر با هنرمندی و با وا داشتن نخود و لوبیا به تفکر در رمز خلقت و تفاوت‌های آن، به قضا و قدر الهی تن می‌دهد و یا قطعات «قائد تقدیر» (همان:۲۱۳-۲۱۴)، «قدر هستی» (همان:۲۱۵)، و اشعار دیگر، که هدف‌های فلسفی و اندیشه‌های بلند او را سامان می‌بخشند، از این دسته اند.

¹ Plato (orig. Aristocles) (428/427-348/347 BC)

² Aristotle (384-322 BC)

³ Socrates (c 470-399 BC)

⁴ Russell, Bertrand (Arthur William), 3rd Earl Russell (1872-1970)

⁵ اعتصامی، رخسنده (پروین) (۱۳۲۰-۱۳۸۵)

⁶ Kant, Immanuel (1724-1804)

⁷ Kierkegaard, Soren (Aabye) (1813-1855)

⁸ Jaspers, Karl (Theodor) (1883-1969)

⁹ Sartre, Jean-Paul (1905-1980)

^{۱۰} اعتصامی آشتیانی، میرزابیوسف (اعتصام‌الملک) (۱۲۵۲-۱۳۱۶)

^{۱۱} نشریه‌ی ادبی و اجتماعی، به کوشش میرزابیوسف‌خان اعتصام‌الملک. دوره‌ی نخست (۱۲۸۹-۱۲۹۰) و دوره‌ی دوم آن (۱۳۰۰-۱۳۰۱) هر یک در ۱۲ شماره منتشر شد. در هر شماره‌ی دوره‌ی دوم *بهار*، قطعه‌ی شعری از پروین اعتصامی منتشر می‌شد.



پیشینه‌ی پژوهش

درباره‌ی زندگی، شخصیت، و اشعار پروین کتاب‌ها، مقاله‌ها، و پایان‌نامه‌های بسیاری تدوین شده‌است و کسانی هم درباره‌ی آن کتاب‌شناسی‌هایی را فراهم آورده‌اند، که کتاب‌شناسی توصیفی *کراچی* (۱۳۸۳؛ ۱۳۸۳ب) و کتاب‌شناسی *علی‌محمدی* (۱۳۸۵-۱۳۸۶) از آن جمله است. در میان کتاب‌هایی که به جنبه‌های شعری، اجتماعی، عرفانی، و اخلاقی اشعار پروین پرداخته‌اند، کتاب *اندیشه‌وران ایران* (حسن‌زاده ۱۳۸۴) و کتاب *جهان‌بینی توحیدی در شعر پروین اعتصامی* (برهانی ۱۳۸۵) از سایر کتاب‌ها مهم‌تر است. کتاب *جهان‌بینی توحیدی در شعر پروین*، با اشاره به استغناى پروین در حکمت، بی‌اعتنایی او به دنیای فانی، مبارزه با نفس، و انسان‌شناسی او، وی را عنوان بانویی که فلسفه‌ی اخلاق و عاطفه را در زندگی روزمره‌ی خود به کار برده معرفی کرده‌است (همان: ۲۳-۳۹) و با ارائه‌ی ارزش‌های واقعی حیات از دیدگاه پروین و شواهدی درباره‌ی اعتقاد به معاد، آشنایی با قرآن و جهان‌بینی توحیدی، او را دارای جای‌گاهی عرفانی دانسته‌است (همان: ۵۹-۷۵).

در این پژوهش سعی بر آن است که رگه‌های پررنگ تفکرات فلسفی پروین جست‌وجو و نمایانده‌شود.

جهان‌شناسی

همان‌طور که اشاره شد، یکی از عناصر مباحث فلسفی، جهان‌شناسی و درک حقیقت پدیده‌های جهان است؛ زیرا نوع تلقی از جهان (جهان‌بینی ماتریالیستی، وحدت وجودی، جهان‌بینی توحیدی، و مانند آن) باعث پیدایش مکتب‌های فلسفی شده‌است.

پروین در پی شناخت ظاهر پدیده‌ها و جهان هستی، با دعوت به گشودن دیده‌ی ملکوتی و چشم باطن، مخاطب را به درک حقیقت آن‌ها توجه می‌دهد. در هستی‌شناسی پروین، با چشم ظاهر، که به دلیل توجه به امور دنیا، خواب‌آلوده و ناهشیار است، نمی‌توان به حقیقت جهان و هستی پی برد و تنها، رسیدن به فراآگاهی و گشودن چشم معرفت به معنای یافتن عمر جاودان است:

به چشم معرفت در راه بین! آن‌گاه سالک شو!
که خواب‌آلوده نتوان یافت عمر جاودانی را.

...

حقیقت را نخواهی دید، جز با دیده‌ی معنا؛
نخواهی یافتن در دفتر دیو این معانی را. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۴۰)

پروین انسان بی‌معرفت و بی‌تمیز را نکوهش می‌کند:

بار وبال است تن بی‌تمیز؛

روح چرا می‌کشد این بار را؟ (همان: ۳۸)

او از چشمی غیر از چشم ظاهر سخن می‌گوید و با گم‌شدگی و بی‌خبری نامیدن قوای ملکوتی، دغدغه‌ی توانایی را در مخاطب ایجاد می‌کند:

ترا پاس‌بان است چشم تو و، من

همی خفته می‌بینم این پاسبان را.

...

فروغی ده این دیده‌ی کم‌ضیا را!

توانا کن این خاطر ناتوان را!

تو ای سالیان خفته، بگشای چشمی!

تو ای گم‌شده، باز جو کاروان را! (همان: ۳۹)

سرانجام با یافتن نگرش آیه‌یی به هستی، همه‌ی کائنات را در تسیح جمال حق می‌بیند و وحدت آنان را می‌ستاید^۱:

فضای باغ تماشاگه جمال حق است؛

من و تو نیز در آن پی تماشا ایم.

چه فرق گر تو ز یک رنگ و ما ز یک فام ایم؟—

تمام، دفتر صنع خدای یکتا ایم. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۱۴۶)

انسان‌شناسی

انسان‌شناسی به تناسب جهان‌شناسی و تلقی از جهان مفهوم می‌گیرد. در مکاتب ماتریالیستی، انسان موجودی صرفاً مادی است که حقیقتی ندارد و پس از مرگ خاک شده، به طبیعت برمی‌گردد و یا در بعضی از مکاتب یونان باستان، فقط انسان‌های فرهیخته و عالم اند که پس از مرگ به حیات جاودانی و حقیقت مطلق می‌پیوندند و بقیه با پوسیدن اجساد مادی به پایان می‌رسند. پروین، مانند مسلمانان متفکر دیگر، انسان را موجودی دارای دو بُعد جسمانی و روحانی می‌داند:

^۱ از آن‌جا که نگارنده پیش‌تر درباره‌ی جهان‌بینی اعتصامی در مقاله‌ی «نور یزدانی» (پناهی ۱۳۸۶) سخن گفته و در کتاب جهان‌بینی توحیدی پروین (برهانی ۱۳۸۵) نیز در این باره شواهدی ارائه شده‌است، در اینجا به همین اشاره بسنده می‌شود.



جان گوهر و جسم معدن است آن را—
روزی ببرند گوهر از معدن. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۹۵)

انسان با دارا بودن روحی پاک در فطرت، موظف است این ودیعه‌ی الهی را پاک
بسپارد:

جان تو پاک سپرده‌است به تو ایزد—
هم‌چنان پاک بایدش که بسپاری. (همان: ۹۰)

کعبه‌ی نیکی‌آست دل—ببین که به راه‌اش
جز طمع و حرص چی‌آست خار مگیلان! (همان: ۸۱)

پروین جان را مترادف با دل به کار برده (همان: ۴۸) و آن را پادشاه کشور وجود، که
باید در نگاه‌داشت قوای آن کوشا بود، تلقی کرده‌است:

دل خسرو تن است—چو ویران شد،
ویرانه‌یی چه سان کند آبادت؟ (همان: ۴۲)

جان لطیف و نظیف است و جسم باید خود را متناسب با آن تهذیب کند؛ یعنی
جسم باید برای روح، مکان و منزلی مناسب باشد:

یک جامه بخر که روح را شاید!
بس دیبه خریدی و خز ادکن. (همان: ۹۴)

معرفت غذای جان است و موجب رشد و فریبی آن می‌شود:

روشنی اندوز!—که دل را خوشی است؛
معرفت آموز!—که جان را غذا است. (همان: ۴۸)

ز جوی علم دل را آب ده! تا بر لب جو ای.
ز خوان عقل جان را سیر کن! تا بر سر خوان ای. (همان: ۱۰۹)

به که به جوی و جر دانش چرد
آهوی جان‌ات که اندر چرا‌آست. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۵۲)

جان شاخه‌یی‌آست، میوه‌ی آن علم و فضل و رای—
در شاخه‌یی نگر، که چه خوش‌رنگ میوه‌ها‌آست! (اعتصامی ۱۳۷۲: ۵۱)

میوه‌ی خوش‌رنگِ جان، یقین است؛ به عبارت دیگر، دل وسیله و ظرف یقین است:

دل اگر پرده‌ی شک را ندرد، هرگز
نبود راه سوی درگه ایقان‌اش. (همان: ۷۹)

همراهی روح با تن و سرسپردگی به امیال آن ممکن است او را از سیر ملکوتی باز دارد و با خو دادن او به میل‌های دنیایی، مانع کمال او شود:

تو بلندآوازه بودی—ای روان!
با تن دون بار گشتی، دون شدی.
صحبت تن تا توانست از تو کاست؛
تو چنان پنداشتی که افزون شدی.
بس که دیگرگونه گشت آئین تن،
دیدی آن تغییر و دیگرگون شدی.
جای افسون کردن مار هوا،
ز آیین فسون‌سازی، تو خود افسون شدی. (همان: ۱۰۰)

شاعر در جای‌جای دیوان‌اش طینت پاک آدمی را یادآور شده و با هشدار به افتادن در آلودگی‌های ملکی، به خویش‌شناسی و یافتن قدر والای خود در جهان هستی دعوت می‌کند:

ما، که از اول پاک‌طینت بوده‌ایم،
از کجا دامان تو آلوده‌ایم؟

...

ما فرومایه نبودیم از ازل؛
تو فرومایه شدی ضرب‌المثل.

پیش تو غیر گیاهی نیستیم—
تو چه می‌دانی چه ایم و کی آستیم؟

ما، که جای خویش را شناختیم،
خویش‌شن را در بلا انداختیم. (همان: ۳۵۱-۳۵۲)

سرسپردگی کامل روح به جسم موجب کج‌روی او می‌شود، اما تقید گوهر جان به جسم، استعدادهای بالقوه‌ی روح را شکوفا می‌کند و در صورتی که روح از تن، مرکب‌وار بهره‌مند شود و با بیرون کشیدن خود از زندان او، در آفاق ملکوتی جولان کند، به کمال می‌رسد:



چراغ روشن جان را مکن در حصن تن پنهان!
 مپیچ اندر میان خرّقه این یاقوت کانی را! (همان: ۴۰)

باید برای کمال و آبادانی روح، که بعد جاودانی آدمی است، تلاش کرد و از جسم فانی، که منزل‌گاهی است برای جان، عبور کرد:

قصر دل افروز! روان محکم است؛
 کلبه‌ی تن را چه ثبات و بقا است؟ (همان: ۴۸)

باید که در تهذیب باطن کوشا بود:

شوخ تن و جامه چه شویی‌همی؟
 این دل آلوده به کارت گواست. (همان: ۴۷)

زیرا جان‌های با معرفت و صاحب‌هنر از مقام آدمی به آدمیت می‌رسند و به پادشاهی سرزمین وجود نائل می‌شوند:

با دانش است فخر؛ نه با ثروت و عقار—
 تنها هنر تفاوت انسان و چارپا است.

جان را هر آن که معرفت آموخت مردم است؛
 دل را هر آن که نیک نگه داشت پادشا است. (همان: ۵۱)

پروین جان را به آهو (همان: ۴۸)، طوطی، و پرنده (همان: ۴۷) تشبیه کرده است؛ پرنده‌یی ملکوتی که از عالم قدس به این خاک‌دان آمده و قصد عالم بالا را دارد:

به چمن‌زار دو، ای خوش‌خط‌و‌خال آهو!
 به سماوات شو، ای طایر علیین! (همان: ۹۹)

•

قفس بشکن، ای روح! پرواز می‌کن!
 چرا پای‌بند اندر این خاک‌دان ای؟ (همان: ۱۱۳)

در انسان‌شناسی پروین، جان یا دل، بعد ملکوتی انسان است که در چنبره‌ی حیات دنیا گرفتار منویات جسمانی شده است و باید آن را با علم و معرفت به یقین رساند و پاک به صاحب امانت سپرد. از دیدگاه پروین، گرچه جان اسیر تن (قفس) شده است، اما انسان با شکستن قفس، پای مرغ روح و اندیشه را از گرفتاری‌های خاکی می‌رهاند و این تضادی زیبا و نوعی آزادی و اختیار است، که فرشتگان به این تضاد و به این بی‌رنگ رهیده از

رنگ‌ها سجده می‌کنند. پروین در رهایی انسان و اوج گرفتن او فرافکنی نمی‌کند و آسمان و زمین را مانع نمی‌بیند؛ او از خود به خدا می‌رسد.

شعر پروین عطر و رنگ حکمت و هنر اسلامی نیز دارد. در ادبیات فارسی، اولین بار *ابن‌سینا*^۱ در «قصیده‌ی عینیه»، مرغ و کبوتر را ممثل روح قرار داد (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۳۷۰):

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز و تتمع
کبوتری عزیز و بلندقدر از نشیمن بلند خود به سوی تو فرود آمد.

محبوبة عن كل مقلّة عارف و هی التي سرفت و لم تبرقع
از دیدی هر عارفی پنهان است—اگر چه در سرفرش چهره نپوشانده‌بود.

وصلت علی کره الیک و ربما کرهت فراقک و هی ذات تفرّج
او بی خواست خود به تو پیوست؛ چه بسا ناخواسته و اندوه‌ناک از تو جدا شود.

این تمثیل، که صبغهی حکمت افلاطونی دارد، نزد حکیمانی مانند ملاصدرا^۲ و پیروانش مقبول نیفتاد و تمایل آنان بدین گونه بود که مرگ و خروج روح از بدن و عالم خاکی را بیش‌تر به شکستن پوسته‌ی تخم مرغ به وسیله‌ی جوجه‌ی درون تخم تشبیه کنند (سروش ۱۳۶۷: ۸۶)؛ یعنی حرکتی از درون، و نه مانند آنچه *ابن‌سینا* گفته‌است «علی کره». پروین نیز از این تمثیل *ابن‌سینا* بهره برده، اما به نظر می‌رسد «کره» را از این مرغ می‌گیرد و با دعوت او به حرکتی از درون، به صورت خودجوش، و شکستن قفس به میل خود، در مصرع «قفس بشکن، ای روح! پرواز می‌کن!» و مصرع «به سماوات شو، ای طایر علیین!»، این اختیار و خودجوشی را به رخ می‌کشد. در مصرع «به چمن‌زار دو، ای خوش‌خطوخال آهو!»، نیز چمن‌زار همان بیابان و گلستان مولوی است که پس از سوختن و ذوب شدن و خالص شدن به آن می‌رسد:

خوش شده‌ام، خوش شده‌ام، پاره‌ی آتش شده‌ام؛
خانه بسوزم بروم تا به بیابان برسم.

خاک شوم، خاک شوم، تا ز تو سرسبز شوم؛
آب شوم سجده‌کنان تا به گلستان برسم. (مولوی ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۸۵)

^۱ حسین ابن‌عبدالله ابن‌حسن ابن علی بن‌سینا (بوعلی سینا / ابن‌سینا / پورسینا) (۳۵۸-۴۱۶)

^۲ صدرالدین محمد بن‌ابراهیم قوام شیرازی (ملاصدرا / صدرالمتهالین) (۹۵۰-۱۰۱۵)



عقل

واقعیت در متعالی‌ترین صورت خود، به وسیله‌ی قوای حسی و عقل اول، که امور زندگی را تدبیر می‌کند، قابل دریافت نیست. آدمی از مرتبه‌ی فروآگاهی^۱ یا اسارت در چنبره‌ی نفس اماره، با آگاهی حس و عقل^۲ به مرتبه‌ی انسانیت و حالت برزخی می‌رسد، اما برای رسیدن به مرتبه‌ی نفس مطمئنه، فراآگاهی^۳، و درک حقیقت، باید از قوای باطنی کمک جوید (پورنامداریان ۱۳۷۵: ۵۶-۵۷). در انسان‌شناسی پروین نیز، یکی از قوای روح عقل است، که در جهت پیروزی روح بر نفس یاور او است:

لشکر عقل پی فتح تو می‌کوشد—
چه همی‌گند کنی خنجر و پیکان‌اش؟ (اعتصامی ۱۳۷۲: ۸۱)

پروین به نقش عقل در رهایی انسان از نفس اماره و گذشتن از مرحله‌ی فروآگاهی تأکید کرده‌است:

عقل را بازارگان کردن به بازار وجود؛
نفس را بردن بر این بازار و مغبون داشتن. (همان: ۱۲۲)

وی تیرهای مسموم حسی را با عقل دفع کرده (همان: ۱۰۲) و مقاومت در برابر فرمان‌های عقل را خطا دانسته‌است؛ زیرا نافرمانی از آن موجب متروک شدن ارزش‌های والا و ستایش ناهنجاری‌ها می‌شود و آشفته‌گی ارزش‌ها را در پی دارد:

همی با عقل در چون و چرا ای؛
همی پوینده در راه خطا ای؛
همی کار تو کار ناستوده است؛
همی کردار بد را می‌ستایی. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۹۷)

رهمنونی عقل و پشتیبانی تدبیر آن، راه نجات از مشکلات و کلاف‌های پیچیده‌ی زندگی را می‌گشاید (اعتصامی ۱۳۶۷: ۱۲۴) و عقل آدمی به مدد این راه‌نمایی، پس از گذر از مرحله‌ی فروآگاهی و رسیدن به مرحله‌ی آگاهی، مستعد بصیرتی می‌شود که می‌تواند با چشم دل و ملکه‌ی ملکوئی حقایق رابیند. مولوی این عنصر ملکوتی را نردبان آسمانی می‌نامد (مولوی بی‌تا، دفتر ۱: ۱۵) و پروین آن را مرغ آسمانی (اعتصامی ۱۳۶۷: ۸۱) خطاب می‌کند. چراغ آسمانی پس از تهذیب نفس در دل روشن شده، موجب دیدن حقیقت می‌شود:

¹ Subconsciousness
² Consciousness
³ Superconsciousness

چراغ آسمانی بود عقل اندر سر خاکی —
 ز باد عجب کشتیم این چراغ آسمانی را. (همان: ۴۶)

این یاور روح (همان: ۸۱)، گذشته از تشخیص امور بدیهی (همان: ۳۵)، معیار تمییز زشت، زیبا، حسن، و قبح نیز به شمار می‌رود:

بشناس فرق دوست ز دشمن به چشم عقل!
 مفتون مشو! که در پس هر چهره چهره‌هاست. (همان: ۵۳)

بدین خردی نیاید از تو کاری؛
 به پشت عقل باید برد باری. (همان: ۱۰۴)

به عبارت دیگر، انسان پس از همراهی عقل دوم، به آرامش و اطمینان نائل می‌شود و ارزش‌های مطلق را از طریق نوعی درک روحانی و بی‌واسطه‌ی تصورات حسی درمی‌یابد.

علم و معرفت: تقویت‌کننده‌ی روح

از آن جا که علم، تصور حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لواحق آن به قدر قوت انسانی است (طوسی ۱۳۶۹: ۵۴۴)، موجب تقویت عقل می‌شود؛ زیرا در تعریف عقل گفته‌اند «هر گاه نطق و تمییز [۰۰۰] چون در ادراک اشخاص و جزویات مهارت یابد، به تعقل انواع و کلیات مشغول شود و اسم عقل بر او افتد.» (همان)؛ بنا بر این، عقل، امور کلی را به واسطه‌ی درک جزویات درمی‌یابد و علوم مختلف یاور عقل اند.

پروین برای افزایش علم و حفظ خصایص خوب، مخاطب را به حفظ و کسب ارزش‌های متعالی ترغیب می‌کند:

جان را بلند دار! که این است برتری —
 پستی نه از زمین و بلندی نه از سماست. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۵۲)

این بانوی حکیم، نه تنها علم الهی و معرفت خداوند تبارک و تعالی را توصیه می‌کند:

روح را زیب تن سفله نیاراید —
 رو بیارای به پیرایه‌ی عرفان‌اش! (اعتصامی ۱۳۷۲: ۸۰)

بلکه ادب و دانش را به طور کلی زینت‌بخش روح می‌نامد:

زیب یابد سر و تن از ادب و دانش؛
 زنده گردد دل و جان از هنر و عرفان. (همان: ۷۲)



جان چو کان آمد و دانش گهرش، پروین!
دل چو خورشید شده، ملک تن‌اش عالم. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۷۹)

پروین تن‌آسانی و خوش‌گذرانی را هدف زندگی نمی‌داند و تنها سرمایه‌ی علم و دانش را بنیاد فضل می‌شمارد:

تنها نه خفتن است و تن‌آسانی
مقصود ز آفرینش و ایجادت. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۴۲)

•
فضل است که سرمایه‌ی بزرگی است؛
علم است که بنیاد افتخار است. (همان: ۴۵)

•
علم است میوه شاخه‌ی هستی را؛
فضل است پایه مقصد والا را. (همان: ۳۶)

نفس

پروین، هم‌چنان که به تقویت قوای روح عنایت دارد، به پالایش عوامل بازدارنده از کمال روح نیز توجه دارد. در انسان‌شناسی او، جان و دل لطیفه‌یی آسمانی و ملکوتی است، اما دشمنانی کمین کرده‌اند تا رهزنی کنند و او را از رسیدن به سرمنزل مقصود باز دارند:

نهان در خانه‌ی دل رهزنان اند،
که دائم در کمین عقل و جان اند.

...

فسون دیو بی‌تأثیر خوش‌تر؛
عدوی نفس در زنجیر خوش‌تر. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۱۵۸)

دیو نفس، که زاینده‌ی ناهنجاری‌ها و ردیلت‌ها است، تمایل به سوی بُعد جسمانی دارد، نه روح و عالم بالا:

همه پستی ز دیو نفس زاید؛
همه تاریکی از ملک تن آید.

چو جان پاک در حد کمال است،
کمال از تن طلب کردن وبال است. (همان: ۱۷۹)

پروین گاه نفس را به مار تشبیه کرده که نباید به او فرصت داد:

کار مده نفس تبه‌کار را!
 در صف گل جا مده این خار را!
 کشته نکو دار! — که موش هوا
 خورده بسی خوشه و خرور را.

...

تا نزند راه‌روی را به پای،
 به که بکویند سر مار را. (همان: ۳۸)

گاه نیز آن را به پلنگ (همان: ۷۹) و گرگ تشبیه کرده و هم‌معنا با شیطان گرفته، (همان: ۳۲۹) یا افعی (همان: ۳۵) و نهنگ ناشتای خوش‌اشتها، که هستی آدمی را می‌بلعد، دانسته‌است، که قبل از آن که خود را سیر کند باید او را کشت:

نهنگ ناشتا شد نفس، پروین!
 بیاید کشتن‌اش از ناشتایی. (همان: ۱۱۴)

شاعر در مورد رهنان روح، که هستی روح را می‌دزدند و تباه می‌کنند، هشدار می‌دهد و محک عقل را برای تشخیص فریب‌کاری‌های نفس کارساز می‌داند (همان: ۳۲۹):

آخر این بی‌باک دزد کهنه‌کار
 از تو آن دزد که بیش آید به کار.
 نفس جان دزد، نه گاو و گوسفند؛
 جز به بام دل نیاندازد کمند. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۲۵۱)

پروین در مورد نفس اماره و قوای آن (شهوت‌ها)، که گمراه‌کننده اند، بارها انداز می‌دهد (همان: ۳۸، ۴۴، ۴۸، ۷۹، ۱۰۲، ۱۸۸، ۳۴۱-۳۴۳، ۲۹۰-۲۹۱):

نفس تو گم‌ره است و می‌ترسم
 گم‌ره شوی، چو او کند ارشادت. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۴۲)

•

در مهد نفس چند نهی طفل روح را؟—
 این گاه‌واره رادکش و سفله‌پرور است.

هر کس ز آرزوی نهفت از بلا رهید؛
 آن که او فقیر کرد هوا را توان‌گر است.

در رزم‌گاه تیره‌ی آلودگان نفس،
 روشن‌دل آن که نیکی و پاک‌ش مغفر است. (همان: ۴۶)



پروین برای مبارزه با دشمن خانگی نفس، از نگهبان‌های خانگی نیز یاری می‌جوید:

نهفته نفس سوی مخزن هستی رهی دارد—
 نهانی شحنه‌یی می‌باید این دزد نهانی را. (همان: ۴۰)

مهارکننده‌ی دیگر نفس، طاعت خداوند تبارک و تعالی است:

طوطی نکند میل سوی مردار—
 این عادت مرغان لاش‌خوار است. (همان، ص ۴۴)

•

عارفان که آین مدعا را یافتند،
 گم شدند از خود، خدا را یافتند. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۲۰۴)

شیطان

شیطان یکی دیگر از رهنان روح است، که قبل از آمدن به مُلک این جهانی، برای شناختن انسان و قوای او همت گماشته‌بود و با داخل شدن به کارخانه‌ی غیب و مجوف یافتن (رازی ۱۳۸۳: ۷۸)، در جست‌وجوی راه نفوذ به دل آدمی، عبادت چندساله را هباً مَنشوراً کرده‌بود.

دزد بر این خانه از آن رو گذشت،
 تا بشناسد در و دیوار را. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۳۸)

پروین با اشاره به این دشمن دیرینه، فضولی او را یادآور می‌شود و بدگمانی به این عامل فریب را نیک‌انجامی می‌نامد:

ز شیطان بدگمان بودن نوید نیک‌فرجامی است—
 چو خون در هر رگی باید دواند این بدگمانی را. (همان: ۴۰)

او دشمن دیرینه را بدخواه انسان می‌نامد و در مورد فرمان‌بری از او هشدار می‌دهد (همان: ۷۹ و ۹۲):

مکن فرمان‌بری اهریمنی را؛
 منه در راه. برقی خرمی را. (همان: ۱۷۹)

•

ز ابلیس ره خود می‌پرس، گر چه
 در بادیه‌ی کعبه ره‌سپار است. (همان: ۴۵)

شیطان لشکری از میل‌ها و شهوت‌های متعادل‌نشده هم در درون آدمی دارد، که میل شدید به دنیا یکی از آن‌ها است:

ز بس مدهوش افتادی تو در ویرانه‌ی گیتی،
به حیلت دیوُ برد این گنج‌های رایگانی را. (همان: ۴۰)

یکی از راه‌های آسان کردن رهنزی شیطان مدهوش دنیا شدن است:

نشان پای روباه است اندر قلعه‌ی امکان—
پیر چون طائر دولت! رها کن ماکینانی را! (همان: ۳۷۲)

بنا بر این، گرچه شیطان با ظاهری فریبنده و دوست‌نما خود را بنمایاند، باید از نیرنگ‌های او آگاه بود و به او اعتماد نکرد. شاعر راهنمایی شیطان را موجب تهی شدن انبان آخرت دانسته‌است:

ره‌روی را که دیوُ راه‌نما است،
اندر انبان چه توشه ماند و زاد؟ (همان: ۳۷۲)

علت موفقیت شیطان در رهنزی، بی‌توجهی آدمی به حقیقت است (در بیت زیر می‌توان دفتر پاک حقیقت را قرآن کریم نیز دانست):

از آن رو می‌پذیری ژاژخایی‌های شیطان را،
که هرگز دفتر پاک حقیقت را نمی‌خوانی. (همان: ۱۰۶)

پروین عدم موفقیت شیطان را بسته به ایمان به خدا داشتن و خانه‌ی دل را عرش او قرار دادن می‌داند؛ زیرا وقتی حق باشد باطل می‌رود:

کعبه‌ی دل مسکن شیطان مکن!
پاک کن این خانه که جای خداست! (همان، ص ۴۷)

این بیت به این آیه‌ی شریفه اشاره دارد: «لَأَرْبِئَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُعْوَئَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ»^۱ (قرآن: حجر: ۳۹-۴۰).

در ابیاتی که گذشت، شیطان عامل فریب بیرونی معرفی شده، اما در جایی دیگر، نفس و شیطان هم‌معنا به کار رفته‌است (همان: ۳۲۹)؛ بنا بر این، پروین نفس و شیطان را دو عامل جدی انحراف انسان می‌داند:

کسی که آو رهنزی را ایمنی داد،
به دست او طناب رهنزی داد.

^۱ همه چیز را جلوه می‌دهم تا از یاد تو غافل شوند و همه‌ی آن‌ها را گمراه خواهیم کرد.



نه سوگند است سوگند هریمن؛
نه دل می‌سوزدش بر کس، نه دامن.

در دل را به روی دیو مگشای—
چو بگشادی نداری خویشتن جای.

دورویی راه شد نفس دورو را—
همان بهتر نریزیم آبرو را. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۲۶۶-۲۶۷)

شرط انسان کامل شدن و مایوس کردن شیطان و نفس، پیروی از راه مستقیم است:

تو سلیمان شدن آموزی اگر، دیوان
توانند زدن لاف سلیمانی. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۹۰)

.

دیو بسیار بود در ره دل، پروین!—
کوش تا سر ز ره راست نیچانی! (همان: ۹۲)

توجه به هدف آفرینش و رمز خلقت

پروین در سؤال‌های فلسفی خود، آفرینش را هدف‌مند می‌یابد و انسان را نه‌تنها کاشف حکمت آفرینش، بلکه خود حقیقت می‌داند. او فرهنگ خوش‌باشی را نمی‌پسندد و با ردّ تفکر اومانستی، به مخاطبان خود تفکر فلسفی را توصیه می‌کند:

من و تو از پی کشف حقیقت آمده‌ایم—
از این مسابقه، مقصود کامرانی نیست.

به دفتر گل و تومار غنچه در گل‌زار
به جز حکایت آشوب مهرگانی نیست.

بنای تن همه بهر خوشی ساخته‌اند؛
وجود سر همه از بهر سرگرانی نیست.

ز مرگ و هستی ما چرخ را زیان نرسد—

سپهر سنگ‌دل است؛ این سخن نهانی نیست. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۱۷۶)

او دولت کامرانی این جهان ناپایدار را مبتذل می‌داند؛ بنا بر این، تکیه بر عیش
منغص دنیایی را غفلت دانسته، مخاطب را به سعادت جاوید می‌خواند:

دولت آن است که جاوید بود—

خانه‌ی دولت تو محکم نیست. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۲۷۹)

گاهی نیز خیام‌وار در تفکر فلسفی به حیرت می‌رود و دغدغه‌های همواره‌ی آدمی را که پرسش از کجا آمدن و به کجا رفتن است تکرار می‌کند:

رمز خلقت به ما نگفت کسی—
این حقیقت مپرس از اهل مجاز!
کس بدین رزم‌گه ندارد راه؛
کس در این پرده نیست محرم راز.
...

برویم از میان و دم نزنیم؛
بخروشیم، لیک بی‌آواز.

...
ما که از انجام کار بی‌خبر ایم،
چه توانیم گفتن از آغاز؟ (همان: ۲۷۶)

قضا و قدر

قضا و قدر از مباحث قدیم فلسفی و کلامی است، که به بحث درباره‌ی تعلق اراده‌ی خداوند متعال بر اشیا و قدر تفصیل قضا می‌پردازد؛ به عبارت دیگر، قضا، حکم کلی خداوند بر چیزها است و قدر، احکام جزئی او. به قول اشاعره، قضا حکم حق بر اعیان اشیا و قدر، حکم خداوند بر احوال اعیان، در وقت و زمان معین، است (شهرستانی ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۱۰).

«قدریه گویند سررشته‌ی اختیار به دست ما است. طاعت و معصیت و خیر و شر، فعل بندگان است. نه به قضاست و نه به قدر، و نه به خواست کس دیگر. ارادت و مشیت و خواست حق، جل جلاله، با کار ما کاری ندارد ... حاصل آن است که اهل جبر می‌گویند همه او کرد و اهل قدر گویند همه ما کردیم.» (مشکور ۱۳۷۲: ۳۵۶-۳۵۷)

در پی حوادث ناخواسته در زندگی شاعر، قضا و تقدیر الهی برای پروین اجتناب‌ناپذیر می‌نماید و تدبیری برای راندن آن وجود ندارد:

با قضا چیره‌زبان نتوان بود—
که بدوزند گرت صد دهن است. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۲۸۴)

•
با حمله قضا نرانی از خویش؛
با حيله ره فلک نبندي. (همان: ۱۱۵)

•



شنیده‌استم که وقت برگ‌ریزان،
شد از باد خزان برگی گریزان.

میان شاخه‌ها خود را نهان داشت—
رخ از تقدیر پنهان چون توان داشت؟
به خود گفتا که: «از این شاخ تنومند،
قضای‌ام هیچ گه نتواند افکند.»

...

چو شاهین قضا را تیز شد چنگ،
نه از صلحات رسد سودی، نه از جنگ.

چو ماند شب‌رو. ایام بیدار،
نه مست اندر امان باشد، نه هشیار.

چهان را هر دم آیینی و رایب آست؛
چمن را هم سموم و هم صیابی آست.

...

ندارد عهد گیتی استواری؛
چه خواهی کرد غیر از سازگاری؟

...

چو گل یک هفته ماند و لاله یک روز،
نزید چون تویی را ناله و سوز. (همان: ۱۲۴-۱۲۶)

حوادث روزگار آرام آرام پروین را پخته می‌کند و به تسلیم، صبر، آرامش، و رضایت

می‌کشاند:

چو بنگری، همه سررشته‌ها به دست قضا آست؛
ره گریز ز تقدیر آسمانی نیست. (همان: ۱۷۶)

•

نزد گرگ اجل، چه بره، چه گرگ؛
پیش حکم قضا، چه خاک و چه باد. (همان: ۲۷۹)

محدودیت‌های انسان در میدان آزادی اراده‌ی انسان عبارت است از وراثت، تاریخ، عوامل زمانی، و محیط طبیعی، جغرافیایی، و اجتماعی (مطهری بی‌تا: ۴۳-۴۶). این عوامل، پروین را برای سوختن و ساختن آماده می‌کند و از نظر او تلاش برای آنچه که به دست آدمی

رقم نمی‌خورد یا خارج از توان اوست از محسوب می‌شود؛ پس باید از آز و خواستن‌های بیهوده، که موجب رسوایی است، پرهیز کرد:

ز سرد و گرم تنور قضا نمی‌ترسم —
 برای سوختن و ساختن مهیا ایم.
 اسیر دام هوا و قرین آز شدن،
 اگر دمی و اگر قرن‌ها آست، رسوا ایم. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۱۸۳)

•
 اندر آن‌جا که تیززن گیتی آست،
 ای خوش آن کس که تا رسید افتاد!

...

همه سیاح وادی عدم ایم:
 منعم و بینوا و سقله و راد.

سیل سخت است و پرت‌گاه مخوف؛
 پایه سست است و خانه بی‌بنیاد.

من و تو بنده ایم و خواجه یکی آست —
 تو و ما را هر آن چه داد، او داد. (همان: ۲۷۸-۲۷۹)

بخت و شانس

توضیح طالع‌بینانه‌ی نیک و بد با اتکا به تأثیر ستارگان (آفریدگان اورمزد) و سیاره‌ها (آفریدگان اهریمن) (گیمین^۱ ۱۳۷۸: ۱۶۲-۱۶۳)، از تأثیر اسطوره‌های میان‌رودان در ایران باستان است. در اعتقاد بابلیان، سیاره‌ها خدایان اند و با توجه به تأثیر علم نجوم و گاه‌شماری بابل در ایران باستان می‌توان باور داشت که نام‌های ایزدی سیاره‌ها تحت تأثیر فرهنگ بابل و در دوره‌ی هخامنشیان، که بابل به دست کوروش فتح شد و اندیشه‌های ایرانی و بابلی تلفیق شدند، شکل گرفته‌است (گری^۲ ۱۳۷۸: ۱۸؛ بهار ۱۳۸۴: ۵۷؛ قدیانی ۱۳۸۱: ۷۲-۷۳). در اعتقاد این قوم، نقش ستارگان کمک به انسان‌ها است (بهار ۱۳۸۴: ۸۱) و ستارگان با رفتن به اوج و فرود، نحوست و سعادت می‌آورند (همان: ۹۹). در میان‌رودان هزاره‌ی سوم، از علم احکام نجوم در پیشگویی‌ها و غیر آن استفاده می‌کردند و می‌کوشیدند آینده‌ی شاه، فرد، و کشور را از مسیر سیارات در میان آسمان‌ها پیش‌گویی کنند. در میان‌رودان، این باور استوار وجود داشت که وقایعی که در زمین صورت می‌گیرد انعکاس و تکراری از آن چیزی است که در

^۱ Duchesne-Guillemin, Jacques

^۲ Gray, John



آسمان‌ها جریان دارد؛ بنا بر این، مردم برای ارتباط یافتن با خدایان و خوشنود کردن آن‌ها سعی داشتند از شدت بدبختی بکاهند یا دست‌کم از آن‌ها با خبر شوند.

در ایران هم از عصر سلوکی به بعد با پیش‌گویی روبه‌رو بوده‌ایم (همان: ۴۳۲-۴۳۳)؛ هرچند که برخی، اعتقاد به تأثیر ستارگان و اجرام آسمانی را در سرنوشت، به پیش از این زمان نسبت می‌دهند و متأثر از فرهنگ اساطیری یونان باستان می‌دانند (گیمین: ۱۳۷۸: ۱۴۴). در آیین میتراپی، خدایی قدرت‌مند بر کیهان اقتدار داشت و می‌توانست انسان‌ها را در برابر نیروی سرنوشت که در ستارگان قرار دارد حمایت کند. او حتا می‌توانست روح را پس از مرگ و در طی سفرش از میان کرات آسمانی نیز حمایت کند (اولانسی^۱: ۱۳۸۰: ۱۷).

باورهای اساطیری در مورد سرنوشت، که بیش‌تر به شکل گردش گنبد، آسمان، سپهر، (به عربی فلک دوار)، و یا به وسیله‌ی زمان نمایانده‌می‌شود (گیمین: ۱۳۷۸: ۱۵۳)، از مطالب رایج در ادبیات است. در آیین زروانی، که یکی از فرقه‌های مزدایی در دوره‌ی ساسانی است، خدای بزرگ را زروان می‌نامیدند و در شاه‌نامه‌ی فردوسی نیز، اصطلاح زروان هم‌معنا با کلماتی از قبیل بخت، روزگار، چرخ، و سپهر به کار رفته‌است (مشکور: ۱۳۶۸: ۱۲۳).

امروز نسبت دادن کارها به بخت یا به فلک و اجرام آسمانی به معنای اعتقاد به خدایان ستارگان و سیارات نیست و این عنصر فرهنگ اساطیری نماد تقدیر و اموری است که از توان آدمی خارج است. پروین هم در شعر خود این نماد را به کار برده‌است:

تکیه بر اختر فیروز مکن چندین!
ایمن از فتنه‌ی ایام مشو چندان! (اعتصامی: ۱۳۸۲: ۸۲)

فرمانده‌ی سپهر چو حکمی نوشت و داد،
کس دم نمی‌زند که صواب است یا خطا است

ما را برای مشورت این‌جا نخوانده‌اند—
از ما و فکر ما فلک پیر را غنا است. (همان: ۲۰۸)

گرچه اموری که تلاش آدمی در آن‌ها نقشی ندارد، در زبان، به فلک، ستارگان، و آسمان نسبت داده‌می‌شود، اما معنای آن این است که بخت و شانس از مؤلفه‌های تقدیر و قضا محسوب می‌شود:

چو گوی از دست ما بردند فرجام،
چه فرق ار اسب توسن بود یا رام؟ (اعتصامی: ۱۳۷۲: ۱۳۷)

¹ Ulansey, David

در واقع هنگامی که حوادث روزگار موافق میل و خواست آدمی باشد از آن به بخت و شانس تعبیر می‌شود و اگر موافق میل و خواست آدمی نباشد، آن را به بدشانسی، تقدیر، و سرنوشت نسبت می‌دهند. پروین هم از بداقبالی و حوادث تلخ بسیار عمرش گله‌مند است:

گوهرفروش کان قضا— پروین!—
یک ره گوهر فروخته، صد ره سنگ. (همان: ۸۲)

دولت چه شد که چهره ز درماندگان بتافت؟
اقبال از چه راه ز بی‌چارگان رمید؟ (همان: ۱۳۸)

شاعر گرچه در مقابل بعضی از حوادث تسلیم می‌شود و آن‌ها را احکامی غیرقابل‌تعبیر و خارج از دسترس آدمی می‌داند، اما همواره حساب قضای الهی را با مردم بداندیش و حاکمان کج‌مدار جدا کرده و با طنز از کنار آن‌ها گذشته‌است:

از آن کسی که بگرداند چهره شاهد بخت،
عجب مدار اگر خلق رو بگردانند! (اعتصامی ۱۳۸۲: ۲۷۶)

بر اساس آنچه گفته‌شد، از دیدگاه پروین، بخشی از شانس و اقبال مربوط به امور اجتماعی، خانوادگی، و مانند آن است، که آدمی نقشی در تعیین‌شان ندارد، و بخشی نیز به روابط انسان‌ها، اخلاق، جور ستم‌گران، و از این دست امور مربوط می‌شود.

اراده و اختیار آدمی

اراده از مؤلفه‌های عقل است و گرچه پروین برخی حوادث را خارج از اراده انسان می‌بیند و سفارش به مدارا و تسلیم در برابر آن‌ها می‌کند، همه‌ی حوادث ناخواسته را قضای الهی ندانسته، فرجام بسیاری از کارها را نتیجه‌ی نیت و عمل انسان می‌بیند:

طائری که از آشیان پرواز بهر آرز کرد،
کیفرش فرجام بال و پر به خون آلودن است. (اعتصامی ۱۳۷۲: ۳۸۰)

در واقع، دور فلک و نتیجه‌ی عمل، حکم محکمه‌ی عدل الهی است:

دور جهان خونی خون‌خوارها است؛
محکمه‌ی نیک و بد کارها است. (همان: ۳۸۰)



پروین فرافکنی نمی‌کند و خطا و گناهان را به خود، و نه به خدا و دیگران، نسبت می‌دهد:

سزای رنج‌بر گلشن امید، بس است
به دامن چمنی گل‌بنی نشانیدن. (همان)

•

به رهنمایی چشم، این ره خطا رفتیم—
گناه دیده‌ی من بود این خطاکاری. (همان)

شاعر پس از سفارش به دوری از ظاهربینی و همه‌ی کارها را به خدا و فلک نسبت دادن، به متهم کردن خود آدمی و این که بشریت همواره با روح منزّه آدمی همراه است می‌رسد و معتقد است ترک بشریت به طور کلی امکان‌پذیر نیست و خواه ناخواه انسان در کارنامه‌ی خود مرتکب سیاه‌کاری‌هایی می‌شود:

با تو رنگ تو هست تا هستی—
ز این مکان، خیره عزم راه مکن!

سیه—ای بی‌خبر!—سپید نشد؛
وقت شیرین خود تباه مکن! (اعتصامی ۱۳۸۲:۲۷۶)

بنا بر این، در کنار حوادثی که از اختیار آدمی بیرون است، رفتار و احوالی نیز وجود دارد که جای پای اختیار و اراده‌ی آدمی در آن‌ها نمایان است.

بی رنج ز این پیاله کسی می نمی‌خورد؛
بی دود ز این تنور به کس نان نمی‌دهند.

تیمار کار خویش، تو خود خور!—که دیگران
هرگز برای جرم تو تاوان نمی‌دهند. (پروین ۱۳۷۲:۳۸۰)

•

خیال آشنایی بر دل‌ام نگذشته‌بود اول—
نمی‌دانم چه دستی طرح کرد این آشنایی را. (همان)

سفارش به استفاده از فرصت عمر، توجه به اراده‌ی انسان در کارها است:

بکوش و دانش آموز و پرتوی افکن!—
که فرصتی که تو را داده‌اند بی‌بدل است. (همان:۳۸۰)

به از پرهیزکاری زیوری نیست؛
چو اشک دردمندان گوهری نیست. (همان)

نهی از آلودگی و پلشتی نیز گواه داشتن اراده برای دوری از آن‌ها است:

دل پاکیزه به کردار بد آلوده مکن! —
تیرگی خواستن، از نور گریزان شدن است. (همان: ۳۸۰)

پروین از عوامل فریب و پرت‌گاه‌ها هشدار می‌دهد و سعی و عمل را موجب رستگاری و سعادت می‌داند:

ای راه‌نورد ره حقیقت!
هش دار! که دیوت رکاب‌دار است.
ای دوست! مجازات مستی شب،
هنگام سحر، سستی خمار است.
آن کس که از این چاه ژرف تیره
با سعی و عمل رست، رستگار است. (همان: ۴۴)

اراده‌ی آدمی گرچه در برابر قضا و تقدیر الهی نمی‌تواند مقاومت کند، اما قدرت او برای مقابله با نفس و قوای آن و نیز در برابر رهنی شیطان کارآمد است. اراده‌ی انسان، که از عقل سرچشمه می‌گیرد، می‌تواند سرشت آدمی را از هوای نفس و وسوسه‌های شیطان دور نگاه دارد:

خیره نوشت آنچه نوشت اهرمن —
پاره کن این دفتر و طومار را!
هیچ خردمند نپرسد ز مست
مصلحت مردم هشیار را. (همان: ۴۳)

پروین در تقویت اعتماد به نفس مخاطب و تکیه بر اراده و اختیار آدمی، که موهبتی الهی است، گاه آن قدر پیش می‌رود که نه تنها انسان را کارگزار قضای الهی می‌داند، بلکه چرخ و زمین را فرمان‌بردار اراده و تدبیر آدمی محسوب می‌کند:

چرخ و زمین بنده‌ی تدبیر تو است —
بنده نشو درهم و دینار را! (اعتصامی ۱۳۷۲: ۳۸)

بعضی تصور کرده‌اند که در محتوای کلام پروین درباره‌ی فقر و بیچارگی کودک یتیم، زن نخریس، و مانند آن‌ها، یأس فلسفی متافیزیکی و نوعی تسلیم و رضا حاکم است و شماتی بر نظام حکومتی و سیاسی وجود ندارد (دهباشی ۱۳۷۰: ۱۴۵)، اما دعوت پروین برای



خودباوری، ایستادگی در برابر مشکلات، چاره جستن از بازوی خود، و دعوت به کار، این سخن را تأیید نمی‌کند:

ز بازوی خود خواه برگ و نوا—
تو را برگ و توشی در انبار نیست.

نشاید که بی‌کار مانیم ما،
چو یک ذره و قطره بی‌کار نیست. (اعتصامی ۱۳۸۲: ۱۸۲-۱۸۳)

پروین نه تنها با نکات اخلاقی، مخاطب را به خودسازی دعوت می‌کند، بلکه مشکلات جامعه و حکومت روزگار استبداد رضاشاه را نیز نشان می‌دهد. عنصر گفت‌وگو و سبک مناظره در اشعار این شاعر (مانند «مناظره‌ی عنکبوت و کاهل»)، نوعی دعوت به تفکر و تنازع اجتماعی و سیاسی است، تا محرومان و درماندگان متوجه یافتن عوامل فقر و نابه‌سامانی خود شوند (همان: ۱۸۴).

در فلسفه‌ی اخلاقی پروین، کار و تلاش ارزش به حساب می‌آید و آبادانی به وسیله‌ی هم‌کاری، هم‌یاری، و کوشش همگانی حاصل می‌شود. شاعر این مضمون را بسیار لطیف در شعر «روش آفرینش» بیان کرده‌است.

پروین در قضای الهی اختیار آدمی را می‌بیند:

قضا بس کار بشمرد و به من داد—
هزاران کار کردم گر شماری. (همان: ۱۲۳)

این مضمون شبیه این بیت‌های مولوی است:

پایه‌پایه رفت باید سوی بام—
هست جبری بودن آن‌جا طمع خام.

پای داری— چون کنی خود را چو لنگ؟
دست داری— چون کنی پنهان تو چنگ؟

خواجه چون بیلی به دست بنده داد،
بی زبان معلوم شد او را مراد.

دست هم‌چون بیل اشارت‌های او است؛
آخراندیشی عبارت‌های او است. (مولوی بی تا: ۴۸-۴۹)

مراد هر دو شاعر آن است که خداوند بضاعت و سرمایه‌ی کار را به آدمی داده‌است (مانند آن خواجه که بیل به دست غلام‌اش داد، یعنی بیل بزن!) تا به وسیله‌ی آن

به تدریج به مراد و خواسته‌های خود برسد و به همت و قدرت بالا رود؛ بر این اساس، مشاهده می‌شود که تفکر پروین بین جبر و اختیار نوسان دارد؛ یعنی بعضی از امور اجتناب‌ناپذیر را جبری دانسته، می‌پذیرد و در جایی دیگر زمین و زمان را بنده‌ی انسان می‌بیند.

نتیجه

حضور مباحث جدی جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، قضا و قدر، اختیار و اراده‌ی آدمی، و مانند این‌ها در اشعار پروین، دلیل وجود تفکری اخلاقی، فلسفی، و هدف‌دار در ذهن او است؛ بنا بر این، تهی دانستن اشعار پروین از تفکر فلسفی و کنکاش‌های عقلی، و بی‌اطلاع دانستن او از فلسفه، نوعی بی‌اعتنایی به افکار بلند این شاعر عاقل ایران است.

به طور کلی نباید انتظار داشت شعر، که ظرف خیال، مجاز، و استعاره است، ظرف فلسفه، که ملازم منطق است، نیز باشد. کلام فیلسوف از تخیل و تشبیه که نوعی مغالطه است پرهیز دارد و مجاز و استعاره در سخن فلسفی لغزنده است؛ در حالی که درباره‌ی شعر و شاعری گفته‌اند «أحسن الشعراء أکذهم»، یا «شعر از دروغ (مجاز و استعاره) گیرد فروغ»، البته هنرمندان فیلسوف یا فیلسوفانی هنرمند مانند ابن‌سینا، سهروردی^۱، و میرداماد^۲ نیز وجود داشته‌اند، که به هر دو کار مشغول بوده‌اند (فلسفه‌ی منظوم، مانند منظومه‌ی ملاحادی سبزواری^۳ را باید از شعر جدا کرد) و بدین ترتیب مشخص می‌شود هنرمند و شاعر می‌تواند تفکر فلسفی داشته‌باشد و خواه‌ناخواه این تفکر در شعر و هنر او تبلور یابد.

پروین به تبلیغ مکتب‌های فلسفی نپرداخته و تفکر فلسفی او، که با زبان هنری‌اش هم‌زیستی یافته، ناظر بر حکمت اسلامی است. هنر پروین این است که عرفان، اخلاق، شریعت، و تفکر فلسفی او به بینشی هنری و نگرشی آیه‌یی و تسبیحی به جهان منجر شده‌است؛ به عبارت دیگر، تفکر فلسفی پروین به شکلی هنری تراوش کرده و خود او نیز دیوان‌اش را با همین عنوان به پدر اهدا کرده‌است:

«این هدیه‌ی فکر و شعر را به پدر بزرگوار خود تقدیم می‌کنم.» (اعتصامی ۱۳۸۲: ۳)

^۱ شهاب‌الدین یحیی ابن‌حبش سهروردی (شیخ اشراق/شیخ مقبول) (۵۳۳-۵۷۰)

^۲ میربرهان‌الدین محمدباقر استرآبادی (میرداماد/معلم ثالث اشراق) (۹۴۱-۱۰۱۰)

^۳ ملاحادی سبزواری (اسرار) (۱۱۷۶-۱۲۵۲)



منابع

- آرین‌پور، بحیی. ۱۳۷۶. *از نیما تا روزگار ما*. تهران: زوار.
- اعتصامی، پروین. ۱۳۷۲. *دیوان پروین اعتصامی*. با پیش‌گفتار عبدالعظیم صاعدی. چاپ ۴. تهران: روایت.
- _____. ۱۳۸۲. *دیوان*. بر اساس چاپ ابوالفتح اعتصامی، به کوشش ولی‌الله درودیان. تهران: نشر نی.
- اولانسی، دیوید. ۱۳۸۰. *پژوهشی نو در میتراپروستی: کیهان‌شناسی و نجات و رستگاری در دنیای باستان*. برگردان مریم امینی. تهران: نشر چشمه.
- برهانی محمد. ۱۳۸۵. *جهان‌بینی توحیدی در شعر پروین اعتصامی: همراه با دیوان پروین*. تهران: نسل نواندیش.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۴. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ ۵. تهران: آگاه.
- پناهی، مهین. ۱۳۸۶. «نور یزدانی» صص ۵۳-۸۶ در *مجموعه مقالات نکوداشت پروین اعتصامی*، به کوشش منوچهر اکبری. تهران: خانه کتاب.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۷. *رمز و داستان‌های رمزی*. چاپ ۴. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____. ۱۳۷۵. *دیدار با سیمرغ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جعفری تبریزی، محمدمتقی. بی‌تا. *توضیح و بررسی مصاحبه‌ی راسل-وایت (درباره‌ی فلسفه، مذهب، و تابو)*. چاپ ۴. تهران: سلمان.
- حسن‌زاده، فرهاد. ۱۳۸۴. *اندیشه‌وران ایران*. تهران: الهدی.
- دوشن-گیمین، ژاک. ۱۳۷۸. *اورمزد و اهریمن: ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان*. برگردان عباس باقری. تهران: فرزانه روز.
- دهباشی، علی. ۱۳۷۰. *یادنامه‌ی پروین*. تهران: دنیای مادر.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر. ۱۳۸۳. *مرصاد العباد*. به اهتمام محمدمبین ریاحی. چاپ ۱۰. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۶۷. *تمثیل در شعر مولانا*. تهران: برگ.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم ابوالفتح. ۱۳۶۲. *ملل و نحل*. تصحیح و تعلیقات سیدمحمدرضا جلالی نائینی. چاپ ۴. تهران: اقبال.
- طوسی، نصیرالدین. ۱۳۶۹. *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری. چاپ ۴. تهران: خوارزمی.
- علی‌محمدی، علی. ۱۳۸۵-۱۳۸۶. «کتاب‌شناسی پروین اعتصامی» *کتاب ماه ادبیات و فلسفه* ۱۰(۴-۶): ۱۰۴-۱۲۴.
- قدیانی، عباس. ۱۳۸۱. *تاریخ ادیان و مذاهب در ایران*. تهران: فرهنگ مکتوب.
- قرآن کریم. بی‌تا. برگردان مهدی الهی قمشه‌یی. تهران: جاویدان.
- کراچی، روح‌نگیز. ۱۳۸۳. *پروین اعتصامی: همراه کتاب‌شناسی توصیفی*. تهران: داستان‌سرا.

۱۳۸۳. ب. کتاب‌شناسی توصیفی پروین اعتصامی. تهران: اداره‌ی کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان تهران.

گری، جان. ۱۳۷۸. اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین). برگردان باجلان فرخی. تهران: اساطیر. مشکور، محمدجواد. ۱۳۶۸. خلاصه‌ی تاریخ ادیان. تهران: مشرق.

۱۳۷۲. فرهنگ فرق اسلامی. چاپ ۲. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

مطهری، مرتضی. بی‌تا. مقدمه‌یی بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن. قم: صدرا.

مولوی، جلال‌الدین محمد. بی‌تا. مثنوی. بر پایه‌ی چاپ رینولد الین نیکلسون. تهران: طلوع.

۱۳۶۳. کلیات شمس. با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزان‌فر. چاپ ۴. تهران: امیرکبیر.

نویسنده

دکتر مهین پناهی،

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا

panahi_mah@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس.

عضو هیئت مدیره و نایب‌رییس انجمن علمی استادان ادبیات کشور؛ سردبیر مجله‌ی علمی-پژوهشی پژوهش‌های ادبی.

پژوهش‌های وی بیش‌تر درباره‌ی عرفان و تصوف است. وی نگارنده‌ی کتاب‌های علامه مجلسی و آثار فارسی وی، اخلاق عارفان، و سبوی سبز است. از وی بیش از بیست مقاله در مجلات علمی-پژوهشی و سمینارهای داخلی و خارجی چاپ شده‌است.