

نگاهی پدیدار شناختی به یکی از حکایت‌های مثنوی مولوی

ابراهیم کتعلانی
عبدالله راز
دانشجویان کارشناسی ارشد
زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه گیلان

مقدمه

پدیدار شناسی راهی برای دستیابی به حقیقت دانش‌هاست. هوسرل معتقد است برای دسترسی به معنای واقعی، باید پوشش عینیت-گرایی (ابژکتیوی) را از تن بسیاری از دانش‌ها برداریم تا به «پدیده ی ناب» برسیم. پدیدار شناسی هوسرلی تحت تأثیر داده‌ی مشهود آگاهی، با پیراستن پدیدار از هر امر غیر ذاتی و عارضی، به ذات لایزال آن (ایدوس) می-رسد. (ابراهیمی، ۱۳۶۸: ۳۴) هوسرل علاقه مند به شکل ناب آگاهی است؛ از نظر او آگاهی یک فراگرد است که سرچشمه ی همه ی هستی‌ها و موجب ارتباط آنها با هم است. (فریار، ۱۳۷۳: ۱۸۱)

فلسفه‌ی پدیداری در سطح ادبیات، مفسر نقد آزاد و فاعلم‌های ادبی شفاف است و گوهر یگانه و نغز آن، رویکردی شهودی و هستی‌جویانه به ماهیت پدیده‌هاست. این روش کندوکاوی برای رهایی به سرچشمه‌ی شناخت است و در این راه، شناخت‌های حاصل از پیش فرض‌های ذهنی را به تازیه‌ی نقد می‌کشد و چون «سهراب» بر آن می‌شود که «چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید.» (رحمدل، ۱۳۸۲-۸۳: ۱۹۹-۱۹۷) فرایند شناخت شناسی

پدیداری با تردید دکارتی آغاز می‌شود اما پدیدارشناسی به جای شک، به تعلیق جهان و تأویل آن می‌پردازد؛ دکارت «هستن» را قائم به «اندیشیدن» می‌کند و می‌گوید: «من می‌اندیشم، پس هستم» اما هیدگر «هستن» را قائم به «مکالمه» می‌داند و می‌گوید: «من مکالمه می‌کنم، پس هستم» (رحمدل، ۱۳۸۲: ۲۶۴)

چشم‌انداز پدیدارشناختی ادبیات، معطوف به نوع نگاهی است که شاعر در پرتو آن به سرچشمه‌ی شناخت، راه پیدا می‌کند. از میان پدیدارشناسان معاصر، هیدگر و آلفرد شوترز نقش برجسته‌ای در ورود این فلسفه به حوزه‌ی ادبیات و نقد ادبی داشته‌اند. (پیشین: ۲۸۰)

از سوی پدیدارشناسی و «هرمنوتیک» با هم ارتباط تنگاتنگی دارند. «هیدگر» اعتقاد دارد که غایت فهم، احاطه یافتن بر یک امکان و بالاترین توان‌های خود ماست نه دستیابی به امری واقع. (ریکور، ۱۳۶۸: ۲۸۰) او همچنین اعتقاد دارد که هرمنوتیک و تأویل متن شاخه‌ای از درخت پدیدارشناسی است؛ هرمنوتیک کوششی است برای اصلاح ساختار فهم متن، همچنان که پدیدارشناسی کوششی است برای اصلاح ساختار فرایند شناخت. هرمنوتیک ماهیتاً روی به تکثر و تنوع دارد اما این تکثر و تنوع بر اساس قاعده‌ی تقلیل پدیدارشناسی، به ساده‌ترین و ریشه‌دارترین معنای متن ارجاع می‌شود و فاهمه‌های متنوع را در حلقه‌ی اتصال منطقی عام به فهم مشترک می‌رساند (رحمدل، ۸۳-۱۳۸۲: ۱۱۵) این فهم مشترک، نیرویی است که خود، ما را مخاطب قرار می‌دهد، دنبال می‌کند، می‌گیرد و به سوی خود فرا می‌خواند تا در جریان آن به سرچشمه‌ی معنای متن دست یابیم؛ پس درخت پدیدارشناسی مقدمه‌ای می‌شود برای به وجود آمدن هرمنوتیک تا با ماهیت تأویلی خود زمینه‌ی فهم فهم متون ادبی را فراهم کند.

از این نظرگاه می‌توان گفت که دیدگاه شناخت‌شناسی هوسرل و دریدا، از این جهت که هر دو برای طبیعت متن ساختار تأویلی قائلند و نگاهی هرمنوتیک مدار نسبت به آن دارند، گونه‌ای همخوانی و اشتراک دارند؛ از نظر دریدا، معنی در متن، وجود «حاضرغایب» است و پیوسته در حرکت و هر حلقه از شبکه‌ی معناگرای متن در بطن خود حلقه-ی دیگری را به دنبال دارد. او معنی جمله را جزئی از خود جمله می‌داند اما از نظر هوسرل معنی در فرایند مواصله‌ی «عین و ذهن» (ابژه و سوژه) در نقطه‌ی آگاهی تولید می‌شود. (همان: ۱۱۲-۱۰۴)

نگاه پدیدارشناسانه مولوی نیز که نتیجه‌ی بیش تأویل گرایانه‌ی اوست، با نقد شناخت و با تعلیق و تقلیل پدیداری و شک و تردید در پیش دانسته‌ها، ذهن را به غبار افشانی سنت‌های تهی و ناکارآمد فرا می‌خواند تا با نگاهی تأویلی

به شناخت بهتر دست یابد. تأویل که نقطه گاه نگاه پدیدارشناسانه‌ی مولوی است از منظرهای مختلف تحقق می‌یابد که با بررسی حکایت زیر از دفتر ششم مثنوی پاره‌ای از آنها مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

خلاصه‌ی حکایت چنین است:

خوارزمشاه با دیدن اسب زیبای یکی از امیران خود به آن علاقه‌مند می‌شود و به صرافت می‌افتد که آن را تصاحب کند. آن امیر که دلپسته‌ی اسب خود است برای شفاعت به نزد عمادالملک (وزیر خوارزمشاه) - که از مردان خداست - می‌آید و از او درخواست می‌کند شاه را از این کار بازدارد. عمادالملک خطای امیر را در پناه جستن به بنده‌ی خدا به جای خدا، با چشم دل می‌بیند و با بیان داستان حضرت یوسف او را از این غفلت آگاه می‌کند. این داستان محملی می‌شود برای بیان این نکته که بسیاری از انسان‌ها در زندان دنیا دچار غفلتند و تنها جان خاصان حق در عالم معنا سیر می‌کنند؛ خداوند حضرت یوسف را تنها نمی‌گذارد و در پناه امن و سرمستی عنایت خود حفظ می‌کند. وزیر در گفت و گوی با خدا، در مقام حیرت به سر می‌برد و در انتظار رسیدن امر و فرمان الهی است که اسب را می‌آورند. مولانا تیزرو بودن آن را به ماه مانند می‌کند و از سرعت سیرماه، به مسأله معراج می‌رسد و سیر پیامبر در شب معراج و شق القمر او را، فراسوی افلاک و اخترها و نتیجه‌ی ارتباط مستقیم او با حق می‌داند. سپس وزیر آن اسب را در دل و نظر خوارزمشاه، زشت و نادلپذیر جلوه می‌دهد تا جایی که او گفت وزیر را بر دید خود برمی‌گزیند. البته کار وزیر به امر الهی انجام می‌شود و آن را می‌توان مکر الهی نامید؛ مگری که سرچشمه‌ی مکرهاست. مولانا در این بخش هم نگاه غرض آورد را مدنّت می‌کند، نگاهی که سبب شد زیبایی حضرت یوسف بر برادرانش پوشیده بماند. این نگاه سبب می‌شود انسان هنگام مرگ در برابر جلوه‌ی دیو، ایمانش را از دست بدهد. سپس نگاه حال اندیش خوارزمشاه و نگاه مال اندیش وزیر را در تقابل قرار می‌دهد و راه رهایی شاه و نگاه حال اندیش او را پناه جستن به «حبل الله» می‌داند و بیان می‌کند که تنها با پناه جستن به حبل الله و پیوستن به مردان خدا می‌توان از سرچشمه‌ی عنایت حق سیراب شد؛ چون قبض و بسط چشم دل از جانب حق و به عنایت او انجام می‌شود، به همین منظور پیامبر از خدا می‌خواهد حقیقت امور را از طریق این چشم دل به او بشناساند.

۱- بازخوانی سنت در پرتو نقد روش شناسانه و کارکرد شناختی آن (نقادی کارکرد سنت)

مولانا، سنت‌های ناکارآمد و ایستا را به حال تعلیق در می‌آورد اما برای حفظ ساختار سنت از عوامل آسیب‌رسان، به بازخوانی و تأویل آنها می‌پردازد. او صورت ظاهر قصه را رها می‌کند و ضمن تأویل سنت به سرچشمه‌ی معنا با نقد روش شناختی به مغز و جان قصه که محصول ادراک شهودی اوست، چنگ می‌زند. (ن.ک. رحمدل، ۱۳۸۲: ۲۳۶ و ۲۳۵)

مولانا در این حکایت نیز ابتدا با نگاهی ساختارشکنانه ظاهر داستان را به حال تعلیق درمی‌آورد و با نگاه پدیداری و ادراک شهودی خود، به خوانش نویسی از متن دست می‌یابد و آن را به سرچشمه‌ی متعالی آن پیوند می‌دهد و در یک فهم مشترک، همادالملک (وزیر) تمثیلی از مرشد حق می‌شود، خوارزمشاه، رهروی که ذوقی از عالم غیب یافته و مورد هدایت وزیر است، امیر (صاحب اسپ)، مرد راه و ارتباط وزیر و امیر با خوارزمشاه نشانه‌ای از ارتباط با حق است.

۲- تقلیل پدیدار شناسی در حوزه‌ی مفهوم و کارکرد شناختی و رسیدن به فهم مشترک

موضوع پدیده‌شناسی، پدیده‌های محض است و هوسرل برای رسیدن به آن از «تقلیل استعلایی» استفاده می‌نماید. تقلیل به مفهوم خروج از وضع طبیعی موجود، تفکر خام و زندگی روزمره و رجوع به مبانی و اصول غفلت‌شده است؛ (کوکب، ۱۳۷۶: ۸-۷) به عبارتی بازگشت به ریشه‌ی نخستین پدیده‌هاست برای شناخت رسوبات معنایی بعدی که به آن ملحق می‌شود. پدیده در نهایت، در کلیت وجودی خویش همواره مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. (ابراهیمی، ۱۳۶۸-۴۰-۳۹)

هوسرل در نخستین قدم تقلیل به پیروی از دکارت، کل جهان و من (Ego) طبیعی را داخل دو هلال قرار می‌دهد و به پدیدار شناسی استعلایی می‌رسد و با از دست دادن من انضمامی خود را در حضور یک آگاهی (Ego) محض و استعلایی می‌بیند و خلاف آرتو رمبو که می‌گوید: «من یک دیگری است»، اعتقاد دارد که دیگری هم تعدیل خود من

است. او با طرح «من دیگر» و اشتراک و وفاق بین الأذهانی به یک ما (جمع) استعلایی می‌رسد. (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۷-)

۳۳

امیر هنگامی که از قصد پادشاه برای تصاحب اسپس آگاه می‌شود، برای شفاعت به نزد وزیر عمادالملک می‌آید و از او کمک می‌خواهد. امیر، خدا را فراموش نموده و به بندهی خدا متوسل می‌شود و این نکته‌ای است که همی ما در برخورد با مشکلات خود با آن آشناییم اما مولوی با نگاه شهودی و تقلیل‌پدینداری، پیش فهم‌ها و پیش فرض‌ها را کنار می‌گذارد و ساختار و وضعیت طبیعی و مرسوم را بر هم می‌زند. ساخت شکنی صیقل‌آینه‌ها از لایه‌های زنگارین است، چشم شستن نیست، شستن چشم است. (رحمدل، ۱۳۸۴: ۳۵) او با استفاده از ساخت شکنی معنای ظاهری این حکایت را داخل دو هلال قرار می‌دهد و به این حقیقت می‌رسد که غفلت اساس و ستون این عالم است و وسیله‌ی تعالی مردان خدا.

در نگاه شهودی مولوی این غفلت وسیله‌ی می‌شود برای سیر در عالم معنا. او در آیات بعد با تمثیل‌هایی، این عادت‌ها را به نقد می‌کشد و دو نوع غفلت را بیان می‌کند: غفلت عام و غفلت خاص. غفلت عام، غفلت انسان‌هایی است که به علت انس گرفتن به تاریکی‌ها، توان مشاهده آفتاب الهی را ندارند که خدا به آنها مهلت می‌دهد تا در غفلت خود بمانند؛ در نگاه مولوی حتی همین گرفتاران جهل و ظلمت هم از نور الهی بهره می‌برند و به دلیل این که اسیر عادت‌ها و پیش فهم‌های گذشته‌ی خود شده‌اند، با وجود آفتاب، به شمع و چراغ قانع شده‌اند اما شکایت و شکوه مولانا از خصمان است که با وجود مشاهده‌ی جلوه‌های حق دچار غفلت شده‌اند و برای درک بهتر این معنی، داستان غفلت حضرت یوسف را بیان می‌کند. البته این غفلت در انسان‌های خدایی گذرا و تردبان تعالی است. او با نگاهی التفاتی به مسأله‌ی غفلت می‌نگرد و با آوردن این داستان و پناه جستن به بندهی خدا به جای خدا، به یک حسن مشترک و اشتراک بین الأذهانی می‌رسد و آن آگاه شدن انسان‌ها از غفلت خویش است و جهان حسن مشترک، حد تقاطع احساس و معرفت مشترک بین انسان‌هاست. (ابراهیمی، ۱۳۶۸: ۱۳۳) حسن مشترک هویت روان-شناختی دارد و حلقه‌ی اتصال تجارب حسّی من و دیگری است؛ به عبارتی نقطه‌ی اشتراک جریان‌های متنوع آگاهی بر

حول محور موضوع شناخت است. (رحمدل، ۱۳۸۲: ۲۴۳) سپس انسان‌ها را فرا می‌خواند تا نیازهای خود را فقط با خدا در میان بگذارند و از او استمداد بطلبند.

در این حکایت ابتدا در زندان ماندن بیشتر حضرت یوسف را نتیجه‌ی غفلت او می‌داند و با تأویل آن، به معنای متعالی‌تری می‌رسد. او از سفر خطی کلمات به سفر حجمی، یعنی آگاه شدن به این غفلت و برخورداری از نهایت خدا دست می‌یابد و با برخورداری از نهایت خدا به شناخت حقایق و امور دست یافته و من استعلایی پدیده را یعنی استغراق در ذات خدا در زنجیره‌ی فهم مشترک کشف می‌کند. به عبارتی از ساختار زبانی بیت در محور هم نشینی و زنجیره‌ی ترکیبی و واژگانی عبور می‌کند و به سوی ساختار تأریلی نقل نگاه می‌کند و من استعلایی پدیده، یعنی استغراق در وجود خدا بودن را از محور جانشینی یا متغومه تصریفی و محور استعاری متن به دست می‌آورد.

یکی از ویژگی‌های متون باز، حلقوی و زایشی مانند مثنوی هم افشانش معنا در محورهای جانشینی و هم نشینی متن است. مولوی با افشانش معانی متناقض نما به قول فیلیپ سیدنی دنیای برنجین را زرین می‌کند. (رحمدل، ۱۳۸۴: ۲۴) مولانا از ساختار صوری و مستقیم حکایت، به داستان حضرت یوسف می‌رسد و بنا تأویل ساختاری و تعلیق زمان واقعی و سیر طبیعی روایت، آن را به زمان حاضر می‌آورد و در اینجا است که نقد پدیداری با هرمنوتیک و تأویل متن رابطه‌ی معناداری پیدا می‌کند.

عناصر و ارکان ساختار پدیداری این حکایت را می‌توان چنین توصیف کرد:

الف- عمادالملک (وزیر): «من» (ego)

ب- امیر (صاحب اسب): انسان‌های دورافتاده از نهایت خدا و غافل «غیرمن» (other Person)

پ- آگاه شدن انسان‌ها از غفلت: حلقه‌ی اتصال حس مشترک؛

ت- ارائه‌ی نیاز به خدا: موضوع یا متعلق شناخت و ادراک؛

ث- استغراق در وجود خدا و فقط او را دیدن: حلقه‌ی اتصال یا میان ذهنیت و فهم مشترک.

۳- تأویل فرآیندی خودآگاه و انتفانی در پرتو گفتار درون ذهنی و رسیدن به نگاه استعلایی

در پدیدار شناسی هوسرل، وجه التفاتی اندیشیدن است که موجب «من استعلایی» پدیده‌ها می‌شود؛ یعنی اندیشیدن در مورد پدیده‌ها رمز هستن تلقی می‌شود نه اندیشیدن مستقل از جهان خارج. او خلاف دکارت که اندیشیدن را نشانه‌ی هستن می‌داند، اندیشیدن درباره‌ی چیزها را رمز هستن تلقی می‌کند؛ (رحمدل، ۱۳۸۲-۸۳: ۱۰۸) به عبارتی دکارت تقدم وجود براندیشه را مطرح می‌کند اما ایده‌آلیسم استعلایی هوسرل به تقدم ذاتی اندیشه را بر وجود قائل است. (علی آگیری، ۱۳۸۲: ۸۰)

پدیدار نیز، یازنمود شیء در آگاهی من است و عین التفاتی است که سوپه‌ی آگاهی را پر می‌کند. پدیدار شناسی دو سوپه دارد؛ یک سوپه‌ی آن برگشتن به خود چیزهاست و سوپه‌ی دیگر آن، مجال دادن به دیده شدن این چیز است. با کمک گرفتن از حیث التفاتی پدیده‌هاست که می‌توان به آگاهی رسید. هدف نهایی هوسرل از نگاه التفاتی این است که از فراسوی لایه‌ها به ملاحظه‌ی خاصیت‌های بنیانی «خودمتمالی» به شکل ناب آن دست یابد. او علاقه‌مند به شکل ناب آگاهی‌های از هر گونه محتوای تجربی آن است. (فریار، ۱۳۷۳: ۱۸۱)

مولانا در دو بیت زیر، به تأویل مفهوم بنیادین لذت می‌پردازد و شکل بیرونی لذت را به حال تعلیق درمی‌آورد و مانند نظریه‌ی قصدمندی هوسرل، از بستر اندیشیدن درباره‌ی امور به لذت درونی می‌نگرد:

راه لذت از درون دان نه از برون	ایلهی دان جستن قصر و حصون
آن یکی در کنج مسجد مست و شاد	وان دگر در باغ ترش و بی مراد (مولوی،

(۱۳۷۱: ۱۲۰۹)

او پس از آن، تمثیل ویران کردن قصر برای یافتن گنج را بیان می‌کند. به اعتقاد مولانا، انسان‌های غافل، هویت بیرونی زبان را در شناخت مؤثر می‌دانند. او تأکید می‌کند که نباید به ظواهر، لذت‌ها و زیبایی‌های ظاهری دلبسته شد. او همچنین با نگاه هوسرلی و تأویل شک، گفتار درون ذهنی را به حقیقت زبان نزدیک تر می‌داند و آن را ابزار شناخت بدیهی و بی واسطه می‌داند؛ شناختی که «نگاه روح ما، خود شیء را به دست آورد» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۲۵) و با آوردن این تمثیل تصریح می‌کند که گنج معرفت و معنا در زیر ویرانه لذت‌های مادی جهان، پنهان است و پاوران کردن آن می‌توان به حقیقت رسید:

قصر چیزی نیست ویران کن بدن	گنج در ویرانی است ای میر من...
----------------------------	--------------------------------

گرچه پر نقش است خانه بر کنش

گنج جو و ز گنج آبادان کنش

خانه پر نقش تصویر و خیال

وین صور چون پرده برگنج وصال (مولوی)

(۱۲۰۹:۱۳۷۱)

مولانا همچنین در بیت زیر، با تعلق متعلق شناخت، ریسمان الهی (حبل الله) با نگاه التفاتی، چنگ زدن به ریسمان الهی را در درون انسان می جوید و آن را در نتیجه ی رهایی از بند و زنجیر هوای نفس ممکن می داند و تنها در این صورت است که انسان با فهم و درک شهودی می تواند به من استعلایی یا معنای متعالی وصال خدا برسد:

دست گورانه به حبل الله زن

جز بر امر و نهی یزدانی متن

چيست حبل الله را کردن هوا

کین هوا شد صرصری مرعاد را

(مولوی)

(۱۲۱۲:۱۳۷۱)

چون رها کردی هوا از بیم حق

در رسد سفراق از نسیم حق

لا تظنق فی هواک سل سبیل

من جناب الله نحو السلسبیل (همان، ۱۲۱۳)

۴- فرایند پیوستار نومن (بود) و فنومن (نمود)

پدیدار یا فنومن هر چیزی است که آن را به صورت خاص مورد مشاهده قرار دهیم و اسری رابطه ای است در پیوستاری به نام «هین و ذهن». (فریار، ۱۳۷۳: ۱۸۳) موسرل خلاف کانت که نومن (بود) را خارج از حوزه ی جاذبه ی فنومن (نمود) و آن را دست نیافتنی می شمرد، معتقد بود که نومن، وجودی مستقل از فنومن ندارد بلکه در درون آن قرار دارد و بود و نمود از هم جدا نیستند. «بود» همان سرچشمی معنای متعالی «نمود» است که از ماهیت نمود برمی خیزد و در ادراک ناب انسان تمرکز می یابد. (رحمدل، ۱۳۸۲: ۲۴۱)

مولانا با تأویل زندان حضرت یوسف به زندان دنیا، عقلت انسان ها را بیان می کند و اعتقاد دارد که بر روی گنج معرفت و وصال حق، پرده ای از صورت های دنیای مادی کشیده اند. او هستی صوری تن یا بود شخص را مانند کفی می داند که از بازتاب و جوشش دریای عالم معنا و جان (نمود) پدید آمده است و همان طور که با گذر از کف به

دریا می رسیم، از هستی صوری تن به منشأ این بازتاب یعنی عالم معرفت و وصال حق و جان، رهنمون می شویم. البته به دلیل مستور بودن جان، باید لایه‌های متراکم ظن، پیش‌داوری‌ها، پیش‌فرض‌ها و صورت‌های مادی را کنار گذاشت و به گفته‌ی هوسرل با بالودن آگاهی به آرمان بی‌پیش‌فرضی پیوست. (توسلی، ۱۳۶۸: ۱۷۸) و از آن رهگذر به حقیقت جان دست یافت. مولوی نیز معتقد است از گنج وصال و معرفت حق (بود) است که تصاویر ذهنی و اندیشه‌های ما (نمود) سرچشمه می‌گیرد و سرچشمه‌ی متعالی نمود و تصاویر ذهنی، مقام معرفت و وصال حق (بود) است:

پرتو گنج است و تابش های زر	که درین سینه همی جوشد صور
هم زلف و عکس آب با شرف	پرده شد بر روی آب اجزای کف
هم زلف و جوش جان با شن	پرده ای بر روی جان شد شخص تن (مولوی)

(۱۳۷۱: ۱۲۰۹)

همه‌ی انسانها در باطن تشنه‌ی «آب باشرف حقیقت» هستند اما به قول فرانسویس بیکن، بت‌های تاریخی و طایفه‌ای ذهن را درهم پیچیده و منافذ ورود شناخت به ژرفای حقیقت را کور کرده است. (رحمدل، ۱۳۸۲: ۲۴۱) این زندگی مادی، مانع دیدن حقیقت می‌شود اما این، گناه خود ماست و به این دلیل است که بود و نمود را از هم جدا می‌بینیم:

پس مثل بشنو که در افواه خاست	که اینچ بر ماست ای برادر هم زماست
زین حجاب این تشنگان کف پرست	ز آب صافی اوفتاده در دست (مولوی)

(۱۳۷۱: ۱۲۰۹)

این مفهوم در رویکردی شهودی و تجربه‌ای مستقیم منزّه از تعین، تولدی دیگر می‌یابد و ابعاد متعالی معانی آن از زبان وزیر در درخشان‌ترین نقطه‌ی آگاهی مولانا منعکس می‌گردد. بنابراین، در منطق مکالمه با آفتاب حقیقت از شب پرستی انسان‌های مجاز اندیش شکوه می‌کند و از خدا می‌خواهد آنها را به سوی خود فرا خواند:

آفتابا با چو تو قبله و امام	شب پرستی و خفاشی می‌کنیم
سوی خود کن این خفاشان را مطار	زین خفاشیان بخر ای مستجار (همان: ۱۲۱۰)

۵- نقد جزمیت شناخت حتی (نقد پوزیتویسم) و رسیدن به روح پدیدار شناسی

زمینه‌ی پیدایش دیدگاه پدیدار شناسی، تجربه باوری متعلق بر دیدگاه اثبات گرایی یا پوزیتویست است. هنگامی که گستره‌ی تبیین اثبات گرایی با فرائز رفتن از علوم طبیعی بر حوزه‌ی علوم انسانی سایه افکن شد و تمامی علوم بشری به داشتن مبنایی تجربی فراخوانده شدند، پدیدار شناسی در واکنش مقابله و تصحیح آن به وجود آمد تا بیان کند که تنها راه شناخت ناآگاه و جهان غیرانسانی، رسیدن به آگاهی و دستیابی به حقیقت هر پدیده است. (فریار، ۱۳۷۳: ۱۷۴-۱۷۶)

مولانا با تضمین این بیت از «الهی نامه» سنایی:

«چون زبان حسد شود نخماس
یوسفی یابی از گزی کریاس» (رک. مولوی،
۱۳۷۱: ۱۲۰۵)

و سرودن بیت:

«چون غرض دلاله گشت و واصفی
از سه گز کریاس یابی یوسفی» (همان: ۱۲۰۵)

با نگاه پدیداری، دید ظن آمیز خوارزمشاه یا همان قطعی بودن شناخت حسی را به نقد می کشد. نگاه حسی و ظاهری و عشق رنگ آمیز، انسان را کور و کبود می کند. منطلق مکالمه مولوی و نگاه تأویلی او، عواملی را که مانع ادراک شهودی و تجربه‌ی ناب می شود، کنار می گذارد؛ مولوی این پیش فهم‌ها را غرض یا ظن، بیکن، بت‌های ذهنی و قرآن کریم، عصیت‌های جاهلی می نامد. (رحمدل، ۱۳۸۲: ۲۲۴)

نگاه ظن آمیز خوارزمشاه را هم، به حقیقت راهی نیست؛ چون با حایل شدن غرض، حقیقت اشیا دگرگون می شود و دیوی به شکل فرشته جلوه می کند و اسب در نظر او موجودی زیبا و بی نقص به نظر می رسد. از نظر گاه مولوی این نگاه غرض آلود در نشیب معرفت ستیزانه‌ی خود به صورت بتی هوش‌ریا درمی آید و ذهن انسان را به هنگام احتضار، اسیر حقیقت نمایی یا جلوه‌های سراب گونه‌ی شیطان می کند؛ به طوری که در کان ایمان را از او می ستاند و گردکان مجاز به او می دهد:

چونک هنگام فراق جان شود
دیو دلال در ایمان شود
پس فرود ابله ایمان را شتاب
اندر آن تنگی به یک ابروی آب...
می فروشی هر زمانی در کان
همچو طفلی می ستانی گردکان
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۱۱)

پس تأکید می‌کند که اگر انسان چشم حقیقت بین و داشته باشد، اسیر این جلوه‌ها نمی‌شود:
گر تو اوّل بنگری چون آخرش
فارغ آیی از فریب فاترش (همان)
مولانا پس از نقد دیدگاه اثبات‌گرایان با تعبیر «نگاه حال اندیش»، «نگاه مآل اندیش» مردان خدا را در تقابل آن
قرار
می‌دهد:

شاه دید آن اسپ را با چشم حال
و آن عمادالملک با چشم مآل
چشم شه دو گز همی دید از لغز
چشم آن پایان نگر پنجاه گز (همان: ۱۲۱۱)
و پس از آن از نگاه حال اندیش و وجود دم دمستی و ظاهر بین خوارزمشاه به سوی وجود فرادستی، چشم حقیقت
بین و مآل اندیش وزیر (مرد خدا) سیر می‌کند؛ همان‌طور که عارف در پنددار پیاله، عکس رخ یار را می‌بیند، این
نگاه در ذهن مولوی استحاله می‌یابد و در چشم حقیقت بین پیامبر، این دنیا به صورت جیفه‌ای جلوه می‌کند:

آن چه سرمه است آنک یزدان می کشد
کز پس صد پرده بیند جان رشد
چشم مهتر چون به آخر بود جفت
پس بدان دیده جهان را جیفه گفت (همان: ۱۲۱۲)
و دل او در قبض و بسط جلوه‌ی الهی قرار می‌گیرد و بدین سبب از خدا می‌خواهد حقیقت امور را به او نشان دهد:
قبض و بسط چشم دل از ذوالجلال
دم بدم چون می‌کند سحر حلال
زین سبب درخواست از حق مصطفی
زشت را هم زشت و حق را حق نما (همان):

(۱۲۱۳)

بنابراین، پدیدارشناسی همواره آغازی مجدد برای رسیدن به شناسایی‌های نو و داشتن قصد و انقادات تازه
است. (نوالی، ۱۳۷۱: ۷۶) پدیدارشناسی با اصل قصدمندی، تعالی از وضع موجود را به دلیل دریافت پدیدارهای نادیده

و ناشنیده، وجهی همت خویش قرار می‌دهد؛ از این نظر پدیدارشناسی مانند هرمنوتیک، از پدیدارها راهی به سوی باطن و وجود اصیل جستجو می‌کند. پدیدارشناسی نوعی فهمیدن‌های تازه است و غایت فهم احاطه یافتن بر بالاترین توان‌های خود ماست نه دستیابی به درک امری واقع. (ریکور، ۱۳۶۸: ۲۸۰) پس پدیدارشناسی شناخت فراتر از شناخت و روش تجدید نظر دائمی در نگرش‌ها و تفهم‌هاست. مولانا در دو بیت زیر به این شناخت می‌رسد:

کار و یار انبیا و مرسلون هست از افلاک و اخترها برون

تو برون رو هم ز افلاک و دوار وانگهان نظاره کن آن کار و یار

(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۱۰)

او با شستن چشم از غبار عادت‌ها و با نظریه‌ی «بازگشت به خوداشیاء» هایدگر، ما را از حقیقت وجود پیامبران آگاه می‌کند و تأکید می‌کند که با گذر از نگاه تحقیرآمیز و حادثی است که می‌توان به نگاه شهودی رسید و با تعالی از وضع موجود به پدیدارهای نادیده و ناشنیده دربارهی پیامبران دست یافت.

۶- مواصله‌ی عین و ذهن (ابژه و سوژه)، راهی برای رسیدن به پدیدار ناب

از نظر هوسرل یکی از مشکلات بسیار فهم فلسفه، ثنویت و جدایی است که بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی (سوژه و ابژه) وجود دارد. (کوکب، ۱۳۷۶: ۲) او با نگاهی تأویلی و هرمنوتیکی، معنی را در فرایند مواصله‌ی عین و ذهن (ابژه و سوژه) در نقطه‌ی آگاهی قابل تولید می‌داند. (رحمدل، ۱۳۸۲-۱۰۴-۱۰۳)

پس پدیدار به گفته‌ی مک لئود در تأکید بر آگاهی همراه با التفات و یگانگی ذهن و عین معنی می‌شود و براینند برخوردار فاعل و متعلق شناسایی است، پدیدار رابطه‌ی ای است در پیوستاری به نام عین و ذهن (قریبا، ۱۳۷۳: ۱۸۳) از نظر پدیدارشناسی آگاهی، پلی میان عین و ذهن است و سرچشمه‌ی همه‌ی هستی‌ها و موجب ارتباط همه‌ی آن‌ها با هم است. (توسلی، ۱۳۶۸: ۱۴-۱۳) و اینچنین در حضور یک آگاهی و (ego) محض قرار می‌گیریم و در نتیجه‌ی این آگاهی به «من استعلایی» می‌رسیم. (رشیدیان، ۱۳۸۲: ۲۷-۳۴)

هدف پدیدارشناسی هم چیزی جز شناخت پدیدار و نجات دادن و رها کردن آن نیست؛ یعنی هدف آن، بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است؛ (کربن، ۱۳۶۹: ۲۱) از این نظر و به دلیل پیوستگی ذاتی

با باطن و حقیقت، پدیدار شناسی نوعی کشف المحجوب است. (همان: ۳۳-۳۲) البته باید توجه داشت که کشف باطن بدون ارتباط با یک حقیقت مطلق، بی معنی خواهد بود هر تجلی و پدیدار با ذات و حقیقت مرتبط است انا تمام حقیقت نیست.

مولانا در این حکایت، شیفته شدن خوارشاه به اسب را یک تمایل مادی نمی داند بلکه آن را نتیجه‌ی یک جذبۀ الهی می‌پندارد. او به مدد تأویل، کنش بیرون ذهنی (objective) حلقه‌ی پادشاه به اسب را درون ذهنی (Subjective) کرده و آن را نشأت گرفته از یک امر باطنی و نتیجه‌ی جذبۀ آن سری می‌داند و به قول هانری کرین آنچه در این ظاهر خود را ضمن پنهان کردن آشکار ساخته، همان باطن و درون است (همان: ۲۱):

جاودی کرده ست جادو آفرین جذبۀ باشد آن نه خاصیت این...
گر نماید غیر هم تمویه اوست ور رود غیر از نظر تنبیه اوست

پس یقین گشش که جذبۀ زان سری است کار حق هر لحظه نادرآوری است

(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۰۶)

مولانا با آگاهی، با دنیای درونی و واقعی ارتباط برقرار می‌کند و جذبۀ و کشش را آن سری و سرچشمه گرفته از قدرت حق می‌داند و با تأویل قدرت از آن تعبیر به «مکر الهی» می‌کند و غفلت انسان را وسیله‌ای برای آزمودن او می‌داند:

اسب سنگین گاو سنگین ز ابتلا می شود مسجود از مکر خدا
پیش کافر نیست بت را ثانی‌ای نیست بت را قر و نه روحانی‌ای (همان)

بنابر این از نظر مولانا هر پدیدار با توجه به شکل درون ذهنی آن و ارتباط با ذات و حقیقت، ممکن است از جهت فریبنده باشد. او تأکید می‌کند که در برابر جذبۀ ی آن سری و نهان، ممکن است عقل و جان هم در پرده بماند و انسان اسیر بت‌ها و پیش فهم‌ها شود و در چنگال دوگانگی‌ها خود را گرفتار ببیند:

چيست آن جاذب نهان اندر نهان درجهان تابیده از دیگر جهان
عقل معجوب است و جان هم زین کمین من نمی بینم تو می توانی بین (همان)

سپس در ادامه حکایت با تقابل نگاه حال اندیش و مآل اندیش، راه رهایی پادشاه را از نگاه دوگانه، پیوستن به وحدت بینی و مآل اندیشی آن مرد خدایی می‌داند؛ به عبارتی این دوگانه بینی‌ها را در نگاه مآل اندیش وزیر به یگانگی و وحدت می‌رساند: (همان: ۳۴۷۲-۷۴)

چشم خود بگذاشت و چشم او گزید	هوش خود بگذاشت و قول او شنید
این بهانه بود و آن دینان فرد	از نیاز آن در دل شه سرد کرد

(همان: ۱۲۱۲)

و سرانجام نگاه مآل اندیش وزیر را هم با حقیقت و ذات پیوند می‌دهد و در نگاه تأویلی، آن را مکرری از جانب خدا و وسیله‌ای برای هدایت انسان‌ها می‌داند:

مکر که کرد آن حمادالملک فرد	مالک الملکش بدان ارشاد کرد
مکر حق سرچشمه‌ی این مکرهاست	قلب بین اصبعین کبریاست
آنک سازد در دلت مکر و قیاس	آتشی داند زدن اندر پلاس (همان: ۱۲۱۳)

مولانا هنگامی که در توصیف، اسب تیزرو بودن آن را به عطارد و ماه مانند می‌کند، این صفت در ساختار تأویلی اندیشه‌ی مولوی با ترکیب عین و ذهن به من ترکیب کننده و پیوند دهنده می‌رسد؛ به عبارتی وجود اسب را در این جهان مادی به حال تعلیق در می‌آورد تا با تجربه‌ی شهودی و ادراک مستقیم در سایه‌ی تأویل هوسرلی، از سیر معنوی و روحانی و معراج سخن بگوید؛ وقتی ماه در زمان کوتاهی برج‌های آسمان را طی می‌کند، برای شخصیتی به عظمت محمد (ص)، گذشتن از این جهان مادی و رسیدن به حضرت حق، تعجب آور نیست. تنها در سایه‌ی این نگاه تأویلی و این من ترکیبی است که انسان به حقیقت معراج و معجزات پیامبران ایمان می‌آورد:

چون به یک شب مه برید ابراج را	از چه منکر می شوی معراج را
صد چو ماهست آن عجب در یتیم	که به یک ایماه او شد مه در نیم
آن عجب کو در شکاف مه نمود	هم به قدر ضعف حسن خلق بود (همان: ۱۲۱۰)

۲- تأویل دال‌های متکثر به مدلول واحد، در پرتو نقد معنی‌شناسی

فرانسیس بیکن معتقد است معنای کلمات بیشتر در حد فاهمی عامه است و کلمات همان بت‌های بازاری است که مانع فهم دقیق و عمیق ما می‌شود. از نظر او پالایش ذهن از این بت‌ها، پیش‌درآمد ورود به میدان ادراک است. (جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۱۵) از دیدگاه هوسرل، با عاطفه‌زدایی شناخت و از طریق نگاه شهودی می‌توان به مدلول واحد و حقیقت و آگاهی یا همان (جهان مشترک) رسید.

از این نظر مولوی با بیان ابتدا دال‌های متنوع و متکثر، و مصداق‌های گوناگون گرفتاری انسان را در برابر هوای نفس برمی‌شمارد؛ مردی که به زندان می‌افتد، مرغ گرفتار دام، ماهی طعمه‌ی ماهیگیر، مجازات خطاکاران به وسیله‌ی شحنه و

شعله‌ی نار دوزخ نتیجه‌ی پیروی از هوای نفس است. (رک، مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۱۳) این فاهمه‌های عاطفه‌آلود و رمانتیک، مانع شناخت حقیقت می‌شود و با کنار گذاشتن و داخل هلال قرار دادن آنهاست که می‌توان از این دال‌های متکثر به معنای وحدت‌مندی رسید و «مناقشه» را به «فاهمه» تبدیل کرد؛ تنها با رها شدن از قید و بندها و پیش‌فهم‌هاست که حقیقت و گره‌ریگانه‌ی معنی خود را نشان می‌دهد و سبب می‌شود تا از سرچشمه‌های سلسیل بهشت حق بهره‌مند و سیراب گردیم.

در رسد سغراق از تسنیم حق

چون رها کردی هوا از بیم حق

من جناب الله نحو السلسیل (همان: ۱۲۱۳)

لا تظرق فی هواک سل سبیل

نتیجه‌گیری

پدیدارشناسی یک مکتب فلسفی است اما به دلیل ماهیت تأویل‌مدارانه و هرمنوتیکی خود در ادبیات و خاصه در نقد و بررسی ادبیات عرفانی کاربرد گسترده‌ای یافته است. این مکتب کوششی است برای تجدید نظرهای پیوسته در شناخت.

این مکتب از یک سو بر پایه‌ی معرفت‌شناسی، با ادبیات عرفانی و جذبیه و شهود آن رابطه‌ی معنی‌داری دارد و از سوی دیگر بر پایه‌ی روش شناختی خود، با تعلیق پیش‌زمینه‌ها و تقلیل مضامین متکثر به زیرساخت‌های کلی و ریشه‌ای، در شفاف‌سازی نقد و داوری ادبی مؤثر است.

نگاه پدیداری مولوی نیز مولود جهان بینی تأویل‌گرایانه‌ی اوست. اصولاً پدیدارشناسی مبتنی بر نقد شناخت، تعلیق پیش‌فرض‌ها، تردید در مفروضات و اصلاح جزئیات تاریخی و روان‌شناختی حاکم بر عمل ادراک است و رسیدن به این معانی فقط در پرتو خیار افشانی ذهن و شستن چشم و تأویل همه‌ی امور به سرچشمه‌ی دانایی، امکان‌پذیر است.

این نوع شناخت، شناختی اشراقی و عرفانی است و به همین دلیل ابعادی آخرت‌اندیش می‌یابد. چنین دیندی از این پس، همه چیز را در ساحت آن جهانی‌اش در میانه‌ی آسمان و زمین می‌بیند؛ بدین سان جهان از دید کسی که به کشف می‌بیند به «کارخانه‌ی مجرد سازی» تبدیل می‌شود. مولوی به چنین شناختی دست یافته است.

مولانا با نگاهی سنت شکن و ساختار شکنانه و به مدد تقلیل پدیداری، ظاهر داستان را به حال تعلیق درمی‌آورد و در نگاهی شهودی آن را به سرچشمه‌ی متصلی پیوند می‌دهد و در فهم مشترک، عمادالملک (وزیر) تمثیلی از مرشد حق می‌شود؛ خوارزمشاه رهروی که ذوقی از عالم غیب یافته و مورد هدایت وزیر است؛ امیر (صاحب اسب) مرد راه است و ارتباط وزیر با خوارزمشاه، نشانه‌ای از ارتباط خلق با حق است.

از سویی، مسأله غفلت را به معنای اصلی آن ارجاع می‌دهد و با بیان غفلت خاصان، آن را تردیان تعالی می‌داند و در نگاهی تأویلی، وزیر تشانه‌ی من (ego) طبیعی، امیر، انسان‌های دورافتاده از عنایت خدا و غافل؛ آگاه شدن به این غفلت، حلقه‌ی اتصال مشترک؛ ارائه‌ی نیاز فقط به خدا، موضوع یا متعلق شناخت و ادراک و استغراق در وجود خدا و فقط او را دیدن، حلقه اتصال فهم مشترک یا میان‌ذهنیت است.

مولانا با تأویل شک و به مدد گفتار درون ذهنی، شکل درونی لذت را به حقیقت نزدیک می‌داند و چنگ زدن به «حبل الله» را در سایه‌ی تعلیق و نگاه انقضائی ممکن و آن را زمینه ساز رسیدن به «من استعلایی» می‌داند؛ همچنین به مدد تأویل،

کنش بیرون ذهنی، علاقه‌ی خوارزمشاه به اسب و غفلت او را، درون ذهنی می‌کند و آن را به منشأ حق پیوند می‌دهد و با تأویل غفلت به زندان حضرت یوسف و سپس زندان دنیا، همه‌ی انسان‌ها را تشنه‌ی «آب با شرف حقیقت» می‌داند و تأکید می‌کند که به مدد تعلیق و در رویکردی شهودی و در پیوستاری به نام عین و ذهن است که می‌توان به گنج وصال معرفت حق (بود) دست یافت.

از سوی دیگر، نگاه غرض‌آلود و حال‌اندیش خوارزمشاه تنها با تبدیل شدن به نگاه ساکن‌اندیش آن مرد خدایی است که حقیقت بین می‌شود؛ همچنان که پیامبر با استحالته‌ی حواس و پیوستن به خدا، در عالم معنا سیر می‌کند، انسان‌ها هم با تعالی از وضع موجود و تعلیق فاهمه‌های عاطفه‌آلود، می‌توانند به من ترکیب‌کننده و پیوند دهنده برسند و از معراج و حقیقت پیامبر آگاهی یابند و با تبدیل «مناقشه» به «فاهمه» به «سرچشمه‌های سلسیل بهشت حق» برسند.

این افق‌های گشوده و ناگشوده «زندگی در جریان آگاهی» است؛ جریان دوسویه‌ای که میان «من» و «خیرمن» در رفت و آمد است و پیوسته گستره‌ی تجربه‌های «من محض» را در خودش و پیرامونش افزایش می‌دهد؛ جریانی که با «من می‌اندیشم» آغاز می‌شود و در همین آغاز راه با تقلیل‌های استعلایی خیلی چیزها را از عرصه‌ی وجود و اندیشه به «حدسی موقت» می‌فرستد اما در ادامه‌ی راه در خودش، افق‌های سرشاری را ادراک می‌کند که به بیرون از خود سرریز کرده است. این جریان و گشودگی از درون به بیرون، سرانجام ناگزیر جهان‌اندیشیده‌ای است که من اندیشنده را در خود یافته و با آن به وحدت رسیده است؛ گسترش این جهان‌اندیشیده در بیرون از ذهن تمامی ندارد، چون «آگاهی محض» نامتناهی و نامحدود است.

منابع و مآخذ

- ابراهیمی، پرچهره، (۱۳۶۸)، پدیدارشناسی چیست، تهران، نشر دبیر.
- توشلی، غلام عباس، (۱۳۶۸)، «پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه» نامه‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، دوره‌ی جدید، ج اول، شماره دوم، بهار، ۳۳-۱.
- جهانگیری، محسن، (۱۳۶۹)، احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- دراتپگه، آندره، (۱۳۷۳)، پدیدارشناسی چیست، ترجمه‌ی محمود نوالی، تهران، سمت.

- رحمدل شرفشاهی، فلامرضا، (۱۳۸۴)، دانشانش معنا در چند حکایت مولانا، کارش نامه، مجله‌ی علوم انسانی دانشگاه یزد، سال ششم، شماره‌ی ۱۱، ۷۰-۳۱.
- _____، (۱۳۸۲-۸۳)، «نگاهی اجمالی به ادبیات پدیداری»، فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)، سال سیزدهم و چهاردهم، شماره‌ی ۴۸ و ۴۹، زمستان و بهار ۱۱۸-۹۷.
- _____، (۱۳۸۲)، «نگاهی پدیدار شناختی به نی نامه مولوی»، مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره‌ی ۱۴۰، بهار، ۲۴۸-۲۳۵.
- رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۲)، «هوسرل و پدیده شناسی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال ششم، شماره‌ی ۱۱، شهریور، ۳۹-۲۸.
- ریکور، پل، (۱۳۶۸)، «رسالت هرمنوتیک»، ترجمه‌ی مراد فرهاد پور و یوسف اباذری، فصل نامه‌ی فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، بهار و پاییز، ۲۹۳-۲۶۳.
- علی اکبری، معصومه، (۱۳۸۲)، «تأملات دکارتی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال ششم، شماره‌ی ۱۱، شهریور، ۸۱-۷۸.
- فریار، اکبر، (۱۳۷۳)، «مروری بر پدیدار شناسی و جامعه شناسی پدیداری»، فصل نامه‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، شماره‌ی شو ۶ دوره‌ی دوم، پاییز و زمستان، ۲۰۱-۱۶۹.
- کرین، هانزی، (۱۳۶۹) فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران، توس.
- کوکب، سعیده، (۱۳۷۶)، پدیده شناسی تقویم در ادموندا هوسرل، پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد فلسفه، به راهنمایی دکتر عبدالکریم رشیدیان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی تهران، بهمن ماه.
- مولوی بلخی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۱)، مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام رینولد الجین نیکلسون، تهران، مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم.
- نوالی، محمود، (۱۳۶۹)، «پدیدار شناسی چیست» مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۲-۳.
- _____، (۱۳۷۱)، «پدیدار شناسی در فلسفه‌ی اسلامی»، کیهان اندیشه، شماره‌ی ۴۶، بهمن و اسفند.
- هوسرل، ادموندا، (۱۳۸۱)، تأملات دکارتی، مقلده‌ای بر پدیدار شناختی، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ اول.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.