

«مولانا و استعداد یادآوری عالم پیشین»

دکتر فاطمه حیدری¹

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده مقاله:

درباره نحوه نگرش عرفا به هستی این جهانی و آن جهانی موضوعات گوناگونی در «مثنوی معنوی» ذکر شده است. تجسد به قالب جسمانی و فراموشی عالم پیشین و موطن اولیه از موضوعات اصلی «مثنوی معنوی» است. در این مقاله کوشش شده تا نگاه مولانا در این باره با توجه به ابیات و اشاره به آثار مثنوی تبیین گردد و با عالم مثل افلاطون مورد مقایسه قرار گیرد. صرف نظر از اختلاف نگاه مولانا و افلاطون در زمینه‌های دیگر، موطن نخستین و فراموشی آن به دلیل آویزش‌ها و علقه‌های دنیوی و استعداد یادآوری آن از مشترکات نگاه آن دو است که به آن پرداخته شده است.

برای تبیین این نظریه، ترک تعلقات و کدورات نفسانی و کسب معرفت، روح و قدمت آن و تعلق آن به عالم علوی، فلسفه آفرینش از نظر عارف و استعداد یادآوری عالم علوی یا موطن پیشین مورد بحث قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها:

مولانا، مثنوی معنوی، عرفان، فراموشی و نسیان، تذکر و یادآوری، موطن پیشین، عالم مثل، روح.

پیشگفتار

در میان فرهنگ‌های مختلف، اعتقاد به تعلق آدمی به زمان بی‌آغاز و در نتیجه فناپذیر بودن وی در آن جا به شکل‌های گوناگون بیان شده است. اشتیاق به بازگشت به گذشته و برگشت به اصل و نیز یادآوری زمان آغازین یا زمان بی‌آغاز با آداب و رسوم و تفکرات متفاوت، مطرح شده یا آیین‌های مختلف به نمایش گذاشته شده است. به ویژه این باور به شکل اسطوره بهشت درآمده است، بهشت جایگاهی است که انسان بدون گناه در آن زندگی می‌کرد، فناپذیر بود و با پروردگار خود ارتباط مستقیم داشت و حتی مجبور نبود برای تغذیه و امرار معاش خود کار کند. ناگهان به دست تقدیر، آدمی از بی‌زمانی به زمان پرتاب شد و از لحظه بی‌آغاز به تاریخ هبوط کرد و حال در آرزوی بهشت گمشده خود به طرق مختلف می‌اندیشد و آیین برپا می‌کند و می‌کوشد آن را در ذهن خود مرور کند تا مگر زمانی به دستش آورد.

بنابر اساطیر ابتدایی‌ترین کشاورزان، انسان در نتیجه قتل نخستین، به انسان امروزی که میرنده، جنس باره و محکوم به کار است تبدیل شد. در زمان سرآغاز، وجودی الهی، اغلب به شکل زنی جوان و گاه به صورت کودک یا مرد می‌پذیرفت او را قربانی کنند تا پیازهای درختان میوه از تن او برویند. اولین قتل، شیوه بودن نژاد انسانی را از اساس تغییر داد. تن وجود الهی قربانی شده به خوراک تبدیل شد، جانش به زیرزمین فروشد و زیرزمین، کشور مردگان قلمداد شد. بنابراین قربانی دادن و خوردن اولین میوه‌ها یا گوشت قربانی، گونه‌ای رفتار فرهنگی گشت که بر پایه دید دینی نسبت به زندگی استوار است.^۱

اسطوره فوق و اساطیر دیگر نظیر آن یادآور غربت آدمی و آرزوی دیرینه او به بازگشت به گذشته هستند.

۱- اسطوره، رؤیا، راز، ص ۴۷-۴۵.

آرزوی رهایی قائلین به تناسخ از چرخهٔ زمان و تناسخ‌های بی‌شمار، وصول به بی‌زمانی سرآغاز است، تسلط بر وقت و ابوالوقت و میر وقت شدن از مراحل نیل به یادآوری بی‌زمانی است. صافی کسی است که از مرحلهٔ صوفی بودن و وقت و حال فراتر رفته و قدرت تذکار را یافته است:

صوفی ابن الوقت باشد در مثال لیک صافی فارغ است از وقت و حال^۱

صافی از مقام تلوین و تسلیم زمان بودن عبور کرده و بر وقت و حال تسلط یافته است:

میراحوال است نه موقوف حال بندهٔ آن ماه باشد ماه و سال^۲

بالارفتن از رودخانهٔ زمان، آدمی را به نقطهٔ آغازین باز می‌گرداند. به یاد آوردن زندگی‌های گذشته، به نوعی زیستن در آن دوره‌ها را بازسازی می‌نماید. «مولانا» یادآوری دوران پیش و فراموشی آن را به دلیل گرفتاری در زمان در دفتر چهارم اینگونه بیان می‌کند:

آمده اول به اقلیم جماد وزجمادی در نباتی اوفتاد

سال‌ها اندر نباتی عمر کرد وزجمادی یاد ناورد از نبرد

وزنباتی چون به حیوانی فتاد نامدش حال نباتی هیچ یاد ...^۳

.....باز از حیوان سوی انسانیش می کشید آن خالق که دانیش

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

عقل‌های اولینش یاد نیست هم از این عقلش تحول کرد نیست

تا رهد زین عقل پر حرص و طلب صد هزاران عقل بیند بوالعجب^۴

طی کردن مسیر رودخانهٔ زمان، سرانجام عارف را نیز به سرچشمهٔ آن یعنی جاودانگی باز می‌گرداند، کسی که هستی‌های گذشته را می‌شناسد قدرت به یادآوردن سرآغاز را می‌یابد. عارف در مراقبه و در جلسهٔ خود به این کار می‌پردازد. اما این یادآوری شخصی زندگی‌های

۱- مثنوی معنوی، د: ۳، ب: ۱۴۲۶.

۲- همان، د: ۳، ب: ۱۴۲۰.

۳- همان، د: ۴، ب: ۳۶۳۷-۳۶۳۹.

۴- همان، د: ۴، ب: ۳۶۴۶-۳۶۴۹.

شخصی خود نیست بلکه یادآوری اصل و زمان سرآغاز یا بی‌آغاز یا به گفته «افلاطون» یادآوری «مُثل» است. لازمه داشتن چنین توانایی شناخت و معرفت است.

«عرفان» به معنی شناخت و معرفت است، شناخت مقدمه طلب است تا معرفت مقدماتی حاصل نگردد هرگز سلوک آغاز نمی‌گردد و در بینش عرفانی، معرفت حاصل نمی‌گردد مگر با ترک کدورات نفسانی و نیل به فنا، و دور شدن از خود «بدان قدر که از نفس خویش بیرون آید معرفتش حاصل آید به خدای عزوجل».^۱ نفسانیات حجابی است بر روح آدمی و مانع دریافت حقیقت، حقیقتی که شخص پیشتر از آنکه تجسم و تجسد بیابد بدان عارف و شناسا بوده و حال دچار نسیان شده است. اما آمادگی و استعداد به یادآوردن در وجود آدمی نهاده شده است و هر کس در روز الست از لقای حق مست شده هر جا عطر آن شراب روحانی را استشمام کند باز می‌شناسد. شرط حصول آمادگی و استعداد، رهایی از تعلقات و آلودگی‌های دنیوی است با زوال موانع و حجب، وجود به اصل خود که بی‌تعینی و بی‌مرزی است برمی‌گردد. با فرار از زندان آویزشهای نفسانی و جسمانی ادراک این امر که آدمی جان بی‌کیفی است که محبوس کیفیات شده و از عالم بالا به عالم زیرین هبوط کرده امکان‌پذیر است. اگر جز عالم حس، عالم دیگری وجود نداشته باشد و آدمی در جستجوی چیزی فراتر از حس و ماده نباشد کمالی صورت نخواهد گرفت.

صورتی از صورت دیگر کمال گر بجوید باشد آن عین ضلال^۲

جهان حس رونوشت عالم غیب

در میان باورهای «مولانا جلال‌الدین» این امر که عالم مادی و محسوس همپایه و ظل عالم غیرمادی و نامحسوس است از ارزش ویژه‌ای برخوردار است. به نظر وی این جهان، نسخه و رونوشتی از عالم غیب است. اصل آنجاست و هر آنچه این مکانی است فرع آن است:

تو مکانی اصل تو در لامکان این دکان بر بند و بگشا آن دکان^۳

۱- ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۴۱.

۲- مثنوی معنوی، د: ۶، ب: ۳۷۴۶.

۳- همان، د: ۲، ب: ۶۱۲.

منشا جهان عین، عالم بی جهت است:

این جهان از بی جهت پیدا شده است که ز بی جایی جهان را جا شده است^۱

به عقیده صوفیه، ذات موجودات جهان ماورای حس و ساکنان عالم حس، یکی است و میان انسان جسمانی و اصل وجود آسمانی وی، نوعی انس و الفت موجود است. عرفا بر این باورند که روح از عالم قدس به جهان عناصر سفر کرده و مانند مرغی که به هوای دانه گرفتار دام شود در چارچوب و تخته بند تن گرفتار آمده است. روح، باز شکاری و طبایع زاغانند و این باز بلند پرواز از زاغان و جغدان داغ‌های بسیار دیده است. روح طوطی است که در قفس جسم به اسارت در افتاده است. آهوپی است که در آخر خران گرفتار آمده است. روح این جهانی نیست و بدان تعلق ندارد و اگر تعلق دارد از نوع اسارت و تبعید است.

آدمی ناگزیر از ماندن در قلمرو مادیات است و باید از تجربه و شهودی که می‌اندوزد کمال یابد و از این زندان طبیعت به عالم ملکوت که نشیمن گاه اصلی اوست دست بیابد. چهارچوب طبع گنجایی روح را که از عالم لامکان و عالم امر آمده است ندارد. «یسلونک عن الروح قل الروح من امر ربی»^۲.

شرط بازگشت به عالم لامکان و موطن اولیه، رهایی از قید مکان و زمان است:
«عطار» می‌گوید:

الا ای نیک یار تند مستیز دمی زین چارچوب طبع برخیز
به پرواز جهان لامکان شو زمانی بی‌زمین و بی‌زمان شو^۳

جان این جهانی نیست، پس مسکن او نمی‌تواند عالم پست و فرودین دنیوی باشد. «مولانا» در دفتر سوم «مثنوی معنوی» (در عنوان ص ۹۲) «در بیان آن که تن، روح را چون لباسی است و این دست، آستین دست روح است و این پای، موزه پای روح است» به این

۱- همان، د: ۲، ب: ۶۸۲.

۲- سوره الاسراء، ۸۵.

۳- اسرارنامه، ب: ۴۶۸-۴۶۷.

نظریه اشاره می‌کند که اعضای جسمانی به منزله «جامه» ای هستند برای روح، و به آلتی می‌مانند که روح از آنها برای اظهار اعمال خویش استفاده می‌کند.

تا بدانی که تن آمد چون لباس رو بجو لابس لباسی را ملیس
روح را توحید الله خوشتر است غیر ظاهر دست و پای دیگر است^۱

ظواهری که حق در آنها متجلی می‌شود حقایقی ازلی هستند، عالم ماده بر حسب مقتضای عین ثابته خود تحقق می‌یابد.

وی همه چیز را سایه آفتاب معنی، تلقی می‌کند و عالم بالا را سراسر معنی می‌داند که صورت آن بر این عالم افتاده است و کرم الهی اقتضا می‌کند که صورت پدید آورد:

فاعل مطلق یقین بی صورت است صورت اندر دست او چون آلت است
گه گه آن بی صورت از کتم عدم مر صور را رو نماید از کرم^۲

قدمت روح و یادآوری موطن‌های پیشین:

موضوع شناخت و معرفت امری است که بر نظریه پیشین صحه می‌گذارد. آدمی پیش از آن که در قالب جسم درآید به آن معرفت و شناخت، شناسا و عارف بوده و اینک با آویزش‌های مختلف دنیاوی و تعلق به قالب و تجسد به ورطه نسیان افتاده است. این معرفت، معرفتی است که قابل یادآوری است.

«نجم الدین رازی» می‌گوید:

«بدانکه روح را به قالب نه از برای این نوع معرفت فرستاده‌اند، پس خود روح را پیش از تعلق به قالب در معرفت حق و رای این مقامات بود که آنچه امروز از دلیلی عقلی می‌شنود آن روز بی‌واسطه از حق می‌شنید که «الست بربکم» و جواب «بلی» می‌گفت «ولیس الخبر کالمعاینه»^۳.

۱- مثنوی معنوی، د: ۳، ب: ۱۶۱۱-۱۶۱۰.

۲- همان، د: ۶، ب: ۳۷۴۳-۳۷۴۲.

۳- مرصاد العباد، ص ۱۱۵.

حدیث « ضا المؤمن، فحیث وجدھا فهو احقّ بها»^۱ در «مثنوی» و تفسیر آن با توجه به ابیات، اشاره به نظریه تذکر و معرفت پیشین افلاطونی دارد، گرچه «مولانا» منظور از حکمت را قرآن می‌داند چون آنچه را فلاسفه حکمت می‌نامند و به نظر وی مغایر شریعت و از باب کفر است از نوع معرفت پیشین تلقی نمی‌کند. در قصه آن شخص که شتر ضالّه خود را می‌جست، این ادعا را که هر کس در آنچه گمشده خود اوست شک ندارد و به اشتباه نمی‌افتد، به میثاق الست و معرفت ناشی از آن می‌پیوندد:

حکمت قرآن چوضالّه مؤمن است هر کسی در ضالّه خود موقن است
اشتری گم کردی و جستیش چست چون بیابی چون ندانی که آن توست^۲

در «حمله بردن سگ بر کور گدا» ضمن بیان معرفت و شناخت که از چشم دل حاصل می‌شود به بیان گم کرده دل می‌پردازد و این که چشم و گوش ظاهر بدون بینایی درون، قادر به تشخیص و تمییز اثر شیطان نمی‌تواند بود، می‌گوید:

کاله حکمت که گم کرده دل است پیش اهل دل یقین آن حاصل است^۳

به این موضوع در ابیات دیگری نیز نظیر ۱۶۶۶ تا ۱۶۶۹ دفتر دوم و بیت ۲۹۷۰ به بعد همان دفتر در طول تمثیلات مختلف می‌پردازد. عدم شناخت و گرفتاری در توهمات و پندارها، سالک را از دریافت دریای حقیقت دور می‌سازد گرچه همین تعینات و عالم مجازی، نشان از گستره بی‌تعین و عالم بدون تحدید می‌دهد. «عطار» می‌گوید:

۱۵۷۲ دلت گر پاک ازین زندان برآید زهر جزویت صد بستان بر آید^۴

۱- احادیث مثنوی، ص ۷۵، نقل از جامع صغیر، ج ۲، ص ۹۶.

۲- مثنوی معنوی، د: ۲، ب: ۲۹۱۱-۲۹۱۰.

۳- همان، د: ۲، ب: ۲۳۸۱.

۴- الهی نامه، ص ۶۳.

قدمت روح:

عرفا بر این امر که روح، زمینی نیست و پیش از تجسد، آفریده شده به شیوه‌های مختلف و عبارات گوناگون بیان مطلب کرده‌اند. نواده «ابوسعید ابوالخیر» می‌گوید:

«شیخ گفت: خداوند تعالی، پیش از آنکه این قالب بیافرید جانها را به چهل هزار سال بیافرید و در محل قرب بداشت و آنکه نوری بر ایشان نثار کرد و دانست که هر جانی از آن نور چه نصیب یافت بر قدر آن نصیب ایشان را نواخته می‌داشت تا در آن نور می‌آسودند ...»^۱
«عطار نیشابوری» در «الهی نامه» به آفرینش ارواح پیش از اجسام اشاره می‌کند:

چنین گفتند کآن مدت که ارواح	در او بود آفریده پیش از اشباح
شمار مدتش سالی سه چهار است	که هر یک زان جهان او هزار است
چنین نقلست کآن جانهای عالی	در آن مدت که بود از جسم خالی
به جمع آن جمله را پیوسته کردند	به یک صفشان بهم درسته کردند ^۲

«عطار» روح را متعلق به عالم فکر می‌شمارد:

سّر روح از عالم فکر است و بس	پس نفخت فیه من روحی نفس
چون شد آن انفاس و آن اسرار جمع	زین سبب انوار شد بسیار جمع ^۳

بدیهی است جان و روح مورد نظر عطار جانی است منزّه از اعراض که شایستگی بحر حقیقت را دارد:

ترا با جان مادرزاد ره نبود درین دریا کسی این بحر را شاید که او جانی دگر دارد^۴

«غزالی» روح آدمی را نه جسم می‌داند و نه عرض بلکه گوهری از جنس گوهر فرشتگان می‌داند که حقیقت وی دشوار شناخته می‌شود و معدن اصلی وی حضرت الهیت است ...^۵

۱- اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، ص ۳۱۷.

۲- الهی نامه، ص ۱۲۶.

۳- منطق الطیر، ص ۱۸-۱۹.

۴- دیوان عطار، ص ۱۱۴۲. (بیت ۴، غزل ۱۸۸)

۵- کیمیای سعادت، ص ۱۱.

صوفیه در اظهارات خویش علاوه بر آیه شریفه مذکور به این حدیث نیز استناد کرده‌اند که:
«ان الله تعالی خلق الارواح قبل الاجساد»^۱.

در ذکر «شیخ ابوبکر واسطی» آمده است: «حق تعالی او (جان) را از حضرت قدس به خلیفتی فرستاد تا در ولایت انسانیت او را نیابت می‌دارد و او را به خلق می‌نماید»^۲.

اعتقاد به وجود ارواح پیش از ابدان در عقاید «افلاطون» نیز دیده می‌شود. وی در رؤیای «ار» «Er» در «جمهوری» از «ار» که به دنیای مردگان می‌رود و پس از دریافت پاداش و کیفر کارهای خود به زمین باز می‌گردد یاد می‌کند و سپس به این نظر اشاره می‌کند که ارواح قبل از ورود به ابدان سرنوشت خویش را انتخاب می‌کنند.^۳

در رساله «فایدون» «افلاطون»، روح خداوند جسم است و بر آن حکومت دارد و از همین رهگذر به ذات باری شباهت پیدا می‌کند.^۴

در رساله «فایدون» در طول بحثی که ما بین «سقراط» و «سیمیاس» و «کبس» درباره اینکه روح پیش از جسد زندگانی داشته «سقراط» به نامیرایی روح اشاره می‌کند.^۵

«فلوطین» روح را دارای ذاتی معقول و متعلق به عالم علوی می‌داند به نظر وی جایگاه ارواح در جهان معقول است.^۶

«مولانا» در «فیه ما فیه» وجود ارواح را پیش از آفرینش آسمان و زمین و عرش و کرسی و ... ذکر می‌کند و بیان می‌نماید تقاضای آفرینش اینها در ارواح انبیاء و اولیاء نهاده شده بود و براین اساس، عالم پیدا آمده: «مردم که می‌گویند عالم قدیم است سخن ایشان، مسموع کی باشد، بعضی می‌گویند حادث است و آن انبیاء و اولیاء اند که ایشان قدیم تر از عالم اند و حق تعالی تقاضای آفرینش عالم را در ارواح ایشان نهاده و آنکه عالم پیدا شد»^۷.

پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱- احادیث مثنوی، ص ۵۲، به نقل از صحیح مسلم، ج ۸، ص ۴۱.

۲- تذکر الاولیاء، ج ۲، ص ۲۶۹.

۳- متفکران یونانی، ج ۲، ص ۱۰۵۰-۱۰۴۹.

۴- حکمت یونان، ص ۵۰.

۵- دوره کامل آثار افلاطون، ج ۱، رساله فایدون، ص ۵۱۳.

۶- دوره آثار فلوطین، رساله دوم از انناد چهارم، ص ۴۷۳ و رساله اول از انناد چهارم، ص ۴۶۷.

۷- فیه ما فیه، ص ۱۴۰.

یکی از دلایلی که عارف برای آفرینش ذکر می‌کند معرفت به کلیات است. به تعبیر دیگر معرفت، بازشناخت مجمل در صورت مفصل ظواهر است. «عزیزالدین نسفی» آدمیان را مسافران عالم سفلی می‌داند، چون روح از جوهر ملانکه سماوی است و از عالم علوی، آلتی از عالم سفلی به او دادند تا به جزئیات عالم، عالم شود و کمال حاصل کند.^۱

«بهاء‌ولد» عقیده دارد: روح آدمی را بدین عالم فرستادند تا زاد معرفت حق و محبت حق و طاعت حق بردارد.^۲

بنابراین با هدایت الهی است که عارف قدرت بازشناخت معلوم مجمل روز الست را می‌یابد:

آن همه اندیشه پيشانها می‌شناسد از هدایت جانها^۳

آنچه در این معرفت و بینش مطرح می‌شود با مفهوم «تذکر» و «یادآوری» افلاطون قرابت دارد و این نوع معرفت هرگز حاصل نمی‌شود مگر با تصفیه باطن و نیل به فنا، بنابراین اگر نفسانیت و انیت سالک باقی بماند حجاب و مانعی می‌شود که دریافت حقیقت را غیر ممکن می‌سازد.

در «فیه مافیه» می‌گوید:

«آدمی عظیم چیز است در وی همه چیز مکتوب است، حجب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند، حجب و ظلمات این دل مشغولی‌های گوناگون است و تدبیرهای گوناگون دنیا و آرزوهای گوناگون، با این همه که در ظلمات است و محجوب پرده‌هاست هم چیزی می‌خواند و از آن واقف است بنگر که چون این ظلمات و حجب برخیزد چه سان واقف گردد و از خود چه علم‌ها پیدا کند».^۴

با همه این حجب، اندک معرفتی که در انسان هست نیز ریشه در همان معرفت پیشین و احاطه وی بر معارف دارد، آشکار است که تا از این تدابیر دنیاوی دست برندارد به علم حقیقی دست نمی‌یابد.

۱- الانسان الكامل، ص ۵۳.

۲- معارف، ج ۱، ص ۴۰۱.

۳- مثنوی معنوی، د: ۱، ب: ۱۶۸۴.

۴- فیه مافیه، ص ۵۰.

در رساله «فدروس» به صور کلیه که از اصول تفکر «افلاطون» است، برخورد می‌کنیم. به نظر وی، صور کلیه مستقل از جزئیات محسوس موجودند و هر چه در عالم محسوس مشاهده می‌شود سایه کم رنگی از صور کلیه است.^۱ وی برای اینکه مردم عادی درکی از استدلال لاهوتی مثل داشته باشند آن را با تمثیل غار بیان می‌کند. چنانکه «مولانا» نیز به علت عدم ادراک بشر مطالب تعلیمی خود را با حکایت و تمثیلات درآمیخته است.

«افلاطون» می‌گوید:

«روح هر انسانی بالضرورة باید خود حقیقت را مشاهده و رؤیت کرده باشد و گرنه ممکن نبود که در قالب انسانی درآید، اما به یادآوردن حقیقت در زندگی زمینی برای هر روحی آسان نیست...»^۲ آنچه در نظریه یادآوری در گفتار «افلاطون» دیده می‌شود آمادگی و استعداد به یادآوردن است آن که به ارزش روح و قدرت آن پی نبرده و در آرایش جسم و ماده پا نهاده و گرفتار شده نمی‌تواند حقایق را به یادآورد.

به نظر افلاطون «نفس آدمی، قبل از هبوط به عالم خاک وجود داشته پس از جدا شدن از تن هم جدا خواهد ماند.»^۳ به عقیده وی، روح به طور مجرد و بیرون از قید تن با جهان مثل آشنا می‌شود و وقتی که در بدن می‌رود این آشنایی را از یاد می‌برد. منتها انسان هنگامی که در زندگی به مصداق‌های معین و مشخص پدیدارها برمی‌خورد، روح به یاد مثلی می‌افتد که پدیدارها از آنها تقلید شده‌اند، این نحوه انطباق، نظریه یادآوری یا تذکر «انام نسیس *anamnesis*» نامیده می‌شود. اما زمانی می‌تواند از مثل شناخت حاصل کند که روح تا حد امکان به حالت مجرد خویش نزدیک‌تر شده باشد.^۴

مولانا نیز به «موتوا قبل ان تموتوا» امر می‌کند، زیرا عارف در اثر «فنا» به حالت پیش از عینیت که همان «عدم» است همچون عین ثابت، رجعت می‌کند:

پس در آ در کار گه یعنی عدم تا بینی صنع و صانع را به هم^۵

۱- چهار رساله افلاطون، ص ۹۹.

۲- مجموعه آثار افلاطون، فایدروس، ص ۲۲۴.

۳- چهار رساله افلاطون، مقدمه مترجم برفدروس، ص ۹۹.

۴- افلاطون، صص ۷۹-۸۰.

۵- مثنوی معنوی، د: ۲، ب: ۷۶۲.

کسی که به درجات کمال رسیده به معرفت نیز دست یافته است، همچون پیامبر که به زعم عرفا انسان کامل است و از معارف کامل روز الست آگاه، در «آگاه شدن پیغامبر علیه السلام از طعن ایشان بر شماتت او» از زبان پیامبر اکرم (ص) می‌گوید:

بنگرم در غوره می‌بینم عیان	بنگرم در نیست شیء بینم عیان
بنگرم سر عالمی بینم نهان	آدم و حوا نرسسته از جهان
مر شما را وقت ذرات الست	دیده ام پا بسته و منکوس و پست
از حدود آسمان بی‌عمد	آنچه دانسته بدم افزون نشد
من شما را سرنگون می‌دیده‌ام	پیش از آنکه از آب و گل بالیده‌ام ^۱

پیامبر اکرم (ص) کاملترین فرد در نوع انسانی است، به عقیده صوفیه پیامبر، اولین تعیین بود و ذات احدی به او متعین شد و سایر تعینات از وی ظاهر شد. پیامبر جامع‌ترین و عالی‌ترین تعین حق است. از این رو آفرینش با او آغاز و بدو ختم می‌شود. می‌فرماید:

«كنت نبياً و آدم بين الروح و الجسد»^۲ و نیز «كنت اول النبیین فی الخلق و آخر هم فی البعث»^۳ علم انسان کامل بر همه هستی احاطه دارد. آدمی که هرگز خود را از قید و بند هواهای نفسانی آزاد نکرده باشد و پابند خواهشها گرفتارش نموده باشد به چهارپایی می‌ماند که هرگز آرزوی عالم معنی در دلش سایه هم نمی‌اندازد، اصلاً خبر ندارد که در ثمینی را از کف داده است و هرگز آن را در خواب هم نمی‌بیند. در ابیات زیر خر را نمودگار نفس پرست، پیل را نمودگار آن که یاد عالم معنا از دلش بیرون نرفته است و همواره یادش می‌کند و به خوابش می‌بیند و هندوستان را نمودگار عالم معنا گرفته است:

پیل باید تا چو خستند او ستان	خواب بیند خطه هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب	خر ز هندستان نکرده است اغتراب

۱- همان، د: ۳، ب: ۴۵۴۶-۴۵۴۱.

۲- احادیث مثنوی، ص ۱۰۲، به نقل از جامع صغیر، ج ۲، ص ۹۶.

۳- همان، ص ۱۱۱، به نقل از دلائل النبوی از حافظ ابونعیم اصفهانی، ج ۱، ص ۶.

جان همچون پیل باید نیک زفت تا به خواب او هند داند رفت تفت
ذکر هندستان کند پیل از طلب پس مصور گردد آن ذکرش به شب^۱

«مولانا» نظریه تذکر و یادآوری افلاطون را بیان می‌کند به یاد آوردن خواب‌الست که معرفت حق تعالی است. خوابی که در آن در روز ازل به برگزیدگان و خواص مژده داده شد که در دنیا حق را بندگی کنند:

هر که خوابی دید از روز‌الست مست باشد در ره طاعات مست^۲

«مولانا» برای تبیین اینکه روح، موطن‌های پیشین خود را به سبب ورود به دنیا فراموش کرده تمثیل جالبی از خواب دیدن مردی ذکر می‌کند که سالها در شهری زندگی می‌کند اما در یک زمان به خواب می‌رود، شهر دیگری پر از نیکی و بدی می‌بیند و شهر خود را به کلی فراموش می‌کند و به یاد نمی‌آورد که موطن اصلی او آنجا بوده و در اینجا گروگان است، تصور می‌کند که همیشه در همین شهر بوده است. عجیب نیست اگر روح نیز مسکن خویش را به گرداب نسیان فرو نهد، زیرا دنیای ماده همچون خوابی براو افتاده چنان که سحابی، اختران را بپوشاند:

چه عجب گر روح موطن‌های خویش که بُدستش مسکن و میلاد پیش
می‌نیارد یاد که این دنیا چو خواب می‌فرو پوشد چو اختر را سحاب
خاصه چندین شهرها را کوفته گردها از درک او ناروفسته^۳

«نیکلسون» می‌نویسد:

«آدمی تا زمانی که بی‌خبر از عالم حقیقت است، عالمی که خود از آنجا آمده است، حال آن کس را دارد که خواب می‌بیند و احتمالاً نمی‌تواند از این خیال بگریزد که عالم رؤیای او پایدار و حقیقی است.»^۴

«زمانی» هنگام توضیح بیت ۳۶۳۴ به مراتب وجودی آدمی در قوس نزولی اشاره می‌کند و این نکته که چون دنیا، دار کثرت است، روح به کلی از موطن اصلی خود جدا می‌افتد و گرد

۱- مثنوی معنوی، د: ۴، ب: ۳۰۶۸-۳۰۷۱.

۲- همان، د: ۳، ب: ۲۳۴۸.

۳- همان، د: ۴، ب: ۳۶۳۲-۳۶۳۴.

۴- شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۶۸.

نسیان بر او می‌نشیند. و ذکر می‌نماید که: «از این رو نیاز به مذکر (= یاد آورنده) دارد تا به یاد وطن اصلی خود بیفتند. هم از این روست که قرآن کریم پیامبر (ص) را مذکر خطاب می‌کند و این نکته می‌رساند که انسان در اصل از آن عالم بوده است و بر اثر هبوط بدین جهان، سابقه الهی خود را فراموش کرده است.»^۱

البته ذکر این مطلب شایسته است که پیامبر اکرم (ص) در نگاه «مولانا» انسان کامل است و بدیهی است هم خود موطن پیشین را به یاد می‌آورند و هم با راهنمایی‌های خود، رهروان را به یاد عالم پیشین رهنمون می‌شوند.

انسان اصل و خاستگاه اولیه خود را به دلیل گرفتاری در عالم ماده و هبوط در آن و گذر از مراتب مختلف وجود به فراموشی سپرده است. انسان، موجود غریب و تبعید شده‌ای است که حیات حقیقی او در عالم، غایب است. زیست آدمی در این غربتکده مانند سفر متهورانه‌ای است که مبدأ آن مقصد آن است. فاصله میان مبدأ و مقصد، این تبعیدگاه است و وی باید برای رسیدن به مقصد نسبت به این تبعیدگاه آگاهی یابد، تبعیدگاه، «من» اوست که گرفتار غربت شده و مرحله دوم سفر در اعماق درون است و جستجوی حقیقت وجود، عارف با آگاهی طی مراحل فوق به یاد فوق به یاد مبدأ خویش می‌افتد.

فراموشی و نسیان وطن نخستین، در این ابیات نیز ذکر شده است:

تا گشاید قفل و در پیدا شود	سوی بی جایی شما را جاشود
آمدی اندر جهان ای ممتحن	هیچ می بینی طریق آمدن
تو زجایی آمدی و ز موطنی	آمدن را راه دانی هیچ نی
گر ندانی تا نگویی راه نیست	زین ره بی راهه ما را رفتنیست
می روی در خواب شادان چپ و راست	هیچ دانی راه آن میدان کجاست
تو ببند آن چشم و خود تسلیم کن	خویش را بینی در آن شهر کهن
چشم چون بندی که صد چشم خمار	بند چشم توست این سو از غرار ^۲

۱- شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ص ۱۰۱۵.

۲- مثنوی معنوی، د: ۵، ب: ۱۱۰۸-۱۱۱۴.

"حاج ملاهادی سبزواری"، "بی‌جایی" را به عالم قدس تعبیر می‌کند و راه آن را علم و معرفت و ارادت و توبه و انابه و محاسبه و مراقبه و رضا و مانند اینها می‌داند.^۱

"افلاطون" در رساله "طیمائوس" عالم مثل را بدینگونه توضیح می‌دهد که: "صانع" علم را از روی عالم دیگری که "عین خود و متحد الشكل" است آفریده به گونه‌ای که این عالم، تصویر و رونوشتی از عالم دیگری است که ازلی است.^۲

"مولانا" عالم حقیقی را معنی اندر معنی و نور بی‌سایه می‌شمارد و جمله اشیا را جان محض می‌داند:

زان که آنجا جمله اشیا جانی است معنی اندر معنی اندر معنی است
هست صورت سایه معنی آفتاب نور بی‌سایه بود اندر خراب^۳

«افلاطون» می‌گوید:

«عقل انسان برحسب آنچه که «مثال» می‌نامیم از سوی «کثرت» احساس رفتن و گرایش به سوی «وحدت» می‌نماید و عملی انجام می‌دهد که مجموعه آن فعل «تفکر» است، این فعل عبارت است از احیای مجدد خاطرات گذشته یعنی از اموری که قبلاً آنها را در زمانی که در موکب خدایان به سیر و سیاحت مشغول بوده همه آنها را از بالا دیده است و اینک در حیات کنونی چون امور مشابه آنها را می‌بیند به یاد آنها می‌افتد و گویی آنچه را که فعلاً می‌بیند، قبلاً مشاهده نموده است.»^۴

«مولانا» در قطعه آموزنده‌ای در دفتر ششم «مثنوی معنوی» طیران روح و هبوط و فراموشی او را در عالم ماده ذکر می‌کند. «نیکلسون» صد هزاران سال را به "ازل پیش از آنکه عالم ماده به وجود آید" تعبیر کرده است.^۵

صد هزاران سال بودم در مطار همچو ذرات هوا بی اختیار
گر فراموشم شد ست آن وقت و حال یادگارم هست در خواب ارتحال

۱- شرح اسرار، ص ۳۵۸.

۲- افلاطون، صص ۴۸-۴۹.

۳- مثنوی معنوی، د: ۶، ب: ۴۷۴۷-۴۷۴۶.

۴- افلاطون، ص ۱۱۷.

۵- شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر ششم، ص ۲۰۰۹.

می رهم زین چار میخ چارشاخ می جهم در مسرح جان زین مناخ
شیر آن ایام ماضی های خود می چشم از دایه خواب ای صمد^۱

یادآوری موطن پیشین و هم نشینان عالم بالا، چیزی نیست که آدمی را از خواب و خیال و مجاز دنیا باز ندارد و میل بازگشت و هم نوایی با یاران قدیم را در دل نپرورد، چرا که جذابیت حقیقت بسی عظیم تر از جاذبه های عالم مجاز است، اصل زیبایی و اصل عشق در آنجاست و زیبایی های دنیوی و عشق های مادی، مراتب پایین و پست آن مرتبه عالی هستند.

عالم ماده، عالم کثرت است و تفصیل، آدمی آنچه را در عالم وحدت دیده است در این عالم به صورت مفصل تر با تعینات و کثرات می بیند و آمدن او در عالم خاک همین است که با دانستن و در یافتن دقایق و جزئیات، کمال حاصل کند.

"مولانا" در دفتر اول "مثنوی معنوی" در حکایت "سئوال کردن رسول (قیصر) از عمر رضی الله عنه از سبب اعتلای ارواح با این آب و گل اجساد که غرض چرایی سرّ تعلق یا ارتباط روح با بدن است، به طور ضمنی بیان می نماید که دلیل حبس جان و تعلق او به بدن، ظهور کمالات او در عالم محسوس است، همچنان که حبس معنی در لفظ، متضمن ظهور معنی است: گفت تو بحثی شگرفی می کنی معنی را بسند حرفی می کنی^۲

"عزیز الدین نسفی" می گوید: ترقی روح، در نزول آن به عالم سفلی است، چون در عالم علوی آنچه را می دانست، می دانست و اکتساب علوم و اقتباس انوار نمی توانست کرد به کلیت عالم، عالم بود و به جزویات عالم، عالم نبود.^۳
"مولانا" حکمت تعلق حق را با جسم انبیاء و اولیا تعبیری دیگر از تعلق روح به جسم می داند و حکمت آن تعلق و آویزش را ظهور استعداد های مختلف تلقی می کند:

جسم خاکی را بدو پیوست جان تا بیازارند و بینند امتحان
بی خبر که آزار این آزار اوست آب این خم متصل با آب جوست
زان تعلق کرد با جسمی اله تا که گردد جمله عالم را پناه^۴

۱- مثنوی معنوی، د: ۶، ب: ۲۲۰-۲۲۳.

۲- همان، د: ۱، ب: ۱۵۱۷.

۳- الانسان الكامل، ص ۶۰.

۴- مثنوی معنوی، د: ۱، ب: ۲۵۱۹-۲۵۲۱.

به عقیده «افلاطون»، «مثل» یا «صور کلی» بالفطره در عقل یا ذهن انسان به حال کمون موجود است به این معنی که: «روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود به دنیای مجازی در عالم «مجردات» و «معقولات» بوده و «مثل» یعنی حقایق را درک نموده و چون به عالم کون و فساد آمد آن حقایق فراموش شد اما به کلی محو و نابود نگردید. این است که چون انسان، سایه و اشباح یعنی چیزهایی را که از «مثل» بهره دارند می‌بیند به اندک توجهی حقایق را به یاد می‌آورد. پس کسب علم و معرفت در واقع «تذکر» است ... اگر سیر و سلوک خود را دنبال کنیم سرانجام به حقیقت واحدی می‌رسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند و آن «خیر» یا «حسن» است ...^۱.

در نظریه فوق، دو نکته به چشم می‌خورد یکی این که روح انسان در عالم مجردات، از حیات بهره‌ور بوده و دوم آنکه با ورود به این دنیا و تعلق به جسم و جسد حقایق آن عالم را فراموش کرده است. نکته نخست همان عالم الست و وجود علمی موجودات را (در مقابل وجود عینی) به یاد می‌آورد و نکته دوم این که معرفت فعلی ما مسبوق به معرفت پیشین است، و این مطلبی است که «مولانا» به آن اشاره کرده و می‌گوید:

«ایشان را از عالم غیب، جواب می‌آمد که: ای محبوسان آب و گل، بر کار باشید و هنر حاصل کنید و دل شکسته مباشید و مترسید که هنرهای شما پنهان نماند که این گوهرها و میوه‌ها در خزینه وجود شما نهادیم و شما را از خود خبر نبود این در غیب علم ما بود و این هنرها و خوبی‌ها که شما امروز در خود می‌بینید، پیش از آن که اینها در وجود شما درآید، در دریای غیب این گوهرها می‌تافتند و به سوی خزاین خاکیان می‌شتافتند»^۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- سیر حکمت در اروپا، صص ۲۴-۲۳.

۲- مجالس سبعه، ص ۱۱۸.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشاهی، چاپ سوم.
- ۲- افلاطون، چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، چاپ سوم، ۱۳۶۲، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد دوم، چاپخانه بیست و پنجم شهریور.
- ۴- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، رضا کویانی، جلد اول، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی.
- ۵- یاده، میرچا، اسطوره، رویا، راز، ترجمه رویا منجم، ۱۳۷۴، انتشارات فکر روز.
- ۶- برن، ژان، افلاطون، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، چاپ اول، ۱۳۶۳، هما.
- ۷- بهاء ولد، معارف، مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی، جلد اول، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۵۲.
- ۸- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم، چاپ هفتم، ۱۳۸۳، انتشارات اطلاعات.
- ۹- رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح اسرار مثنوی، سال ۱۲۸۵ هـ. ق، چاپ سنگی.
- ۱۱- عطار نیشابوری، اسرار نامه، به تصحیح فؤاد روحانی، چاپ چهارم، ۱۳۶۴، انتشارات زوار.
- ۱۲- عطار نیشابوری، الهی نامه، به تصحیح فؤاد روحانی، چاپ چهارم، ۱۳۶۴، انتشارات زوار.
- ۱۳- عطار نیشابوری، تذکر الاولیا، به تصحیح رینولد نیکلسون، جلد دوم، انتشارات مولی.
- ۱۴- عطار نیشابوری، دیوان، به اهتمام تقی تفضلی، چاپ ششم، ۱۳۷۱، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- عطار نیشابوری، منطق الطیر، به تصحیح محمد جواد مشکور، چاپ دوم، ۱۳۶۶، انتشارات الهام.

- ۱۶- غزالی طوسی، امام محمد، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، چاپ مکرر، اول، ۱۳۷۰، انتشارات گنجینه.
- ۱۷- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، ۱۳۷۰، انتشارات امیر کبیر.
- ۱۸- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، چاپ ششم، ۱۳۷۵، انتشارات زوار.
- ۱۹- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسین لطفی، چاپ اول، ۱۳۶۶، انتشارات خوارزمی.
- ۲۰- قشیری، ابوالقاسم، ترجمه رساله قشیریه، با تصحیح و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۶۷، علمی و فرهنگی.
- ۲۱- کینی، جان، جی، افلاطون، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ اول، ۱۳۷۳، کهکشان، نسل قلم.
- ۲۲- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، ۱۳۷۵، انتشارات خوارزمی.
- ۲۳- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام ذبیح الله صفا، چاپ پنجم، ۱۳۸۱، انتشارات امیر کبیر.
- ۲۴- مولانا جلال الدین محمد بلخی معروف به مولوی، مثنوی معنوی، دفترهای اول تا ششم، به همت رینولد الین نیکلسون، چاپ چهارم، ۱۳۶۵، انتشارات مولی.
- ۲۵- مولانا جلال الدین رومی، مجالس سبعة، با تصحیح و توضیحات توفیق سبحانی، چاپ اول، ۱۳۶۵، کیهان.
- ۲۶- مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، فیه مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، ۱۳۶۲، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۷- نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الكامل، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، ۱۳۵۹، انتشارات طهوری.
- ۲۸- نیکلسون، رینولد، الین، شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم و ششم، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، چاپ اول، ۱۳۷۴، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۹- ورنر، شارل، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ دوم، ۱۳۷۳، انتشارات علمی و فرهنگی.