

از عدم تا عدم

دکتر علی محمدی*

چکیده

در آثار فلسفی و حکمی به این موضوع که گیتی چگونه پدید آمده و انسان در این گیتی چه جا و مکانی دارد، اشاره‌های بسیاری شده است. یکی از آن اشاره‌ها که بخش بزرگی از ادبیات و فرهنگ ما را به خود اختصاص داده، مسئله تاثیر افلاک بر طبایع است که همان خاک و آب و هوا و آتش باشند. از این تاثیر به گفته حکما و فلاسفه جماد و نبات و حیوان پدید آمدن و دیرپه‌ی آفرینش روز به جنبش گذاشت. بیس‌تر متون ادبی و شاعران و نویسندگان پرواوزه‌ی ما به این ارتباط اشاره و اشاره کرده‌اند. از آن میان من مثنوی و سراننده و اندیش‌مند بزرگ جهان، مولانا است که به موضوع مذکور به طور ویژه‌ی نگریسته است. نگارنده در این مقاله ابتدا چکیده‌ای از آراء سه حکیم نامی ایران، ابن‌سینا، ناسرخسرو و خواجه نصیرالدین توسی را که به موضوع جنبش جمادی تا انسانی و فرشتگی اشاره کرده‌اند آورده، سپس با مقایسه‌ی آن آراء با نظر مولانا در مثنوی، به شرح و تحلیل موضوع پرداخته است.

کلید واژه: جماد، نبات، حیوان، فرشته، عدم

مقدمه

بیان اندیشه‌ی رشد و تحول «انسان» از دنیای عدم به عالم جماد، نبات، حیوان، انسان، فرشته و باز هم عدم، به مولانا اختصاص ندارد. گوهر این فکر در کهن‌ترین تأملات انسان، هم در مورد هستی و کیتی، هم در مورد خویش، نهفته است. پیش از شکل‌گیری مذهب‌ها و نحله‌های فکری، انسان از روی تجربه و تقلید، به خویش اندیشید، از طبیعت الهام گرفت و حاصل همین جوهر اندیشه بود که بعدها از صافی مذاهب یا نحله‌های فکری گذشت و با حسن طبقه‌بندی‌ی مهندس ذهن آدمی، به شکلی معقول و پذیرفتنی درآمد. انسان کهن در هر

حال، سیر کمالی خویش را در تحولی «تحلیلی» نمی‌دید؛ یعنی این تصور را نداشت که گمان کند به عنوان مثال شمایل کنونی او، روزگاری که پا در پی گذشته داشته، به گونه‌ای دیگر بوده و یا روزگاری که سر به سوی آینده دارد، به گونه‌ای دیگر خواهد شد؛ بل که به گونه‌ای یک تحول ترکیبی ایستا می‌اندیشید. تحول ترکیبی ایستا، به این معنا که انسان گمان می‌کرد او مانند هر موجود دیگری، یک زمانی که حد و حصر آن را نمی‌دانست، از ترکیب عناصری شکل گرفته و شاکله‌ی او به گونه‌ای که اکنون هست، پدید آمده و این شکل نیز به هیچ روی قابل تغییر نیست. این فکر هنگامی دست‌خوش تردید قرار گرفت که انسان کاوشگر توانست به این شگفتی پی‌برد که میان شکل انسان نخستین و انسان کنونی، تفاوت‌های محسوسی یافت می‌شود که ناشی از تحول تحلیلی اوست. این نکته که به عنوان مثال، فک انسان طی دو میلیون سال به طور محسوسی تفاوت پیدا کرده، یا استخوان دندان و پا و دست او، تغییر شکل یافته، او را به این فکر فرو برد که باور کند اندام او قرن به قرن، سال به سال، و حتا لحظه به لحظه در حال تغییر است. تغییری که ناشی از یک تحول کلی است که یا متأثر از محیط است یا یک دگرگونی درونی یا هر دو. تغییری که آن‌قدر محسوس نیست که بتوان با حساس‌ترین ابزارهای اندازه‌گیری، آن را دریافت.

این تغییر فکر که عمدتاً به وسیله‌ی دانش باستان‌شناسی رخ داد، بدون این که شوکی بزرگ در جهان اندیشه‌ی بشر ایجاد کند، آهسته و مرموز زیربنای آن فکر کهن را فروریخت و انسان را به تاملی تازه در روند هستی‌شناسی خویش نشانند.

این تحول تازه؛ البته دست‌آورد روزگار مدرن است؛ اما آنچه پیش از این فکر بشر را به خود سرگرم ساخته بود، همان نگاه ایستایی بود که بیش از دو هزار سال دوام داشت. ما در این مسئله، به طور دقیق نمی‌توانیم قضاوت کنیم که کهن‌ترین تاملات بشری و یا ابتدایی‌ترین آن، در این خصوص و خصوصیات دیگر، به کدام ملت تعلق دارد. این نکته به سبب نبودن سنت کتابت و یا سنت ثبت آثار و افکار، بر ما پوشیده مانده است. به عنوان مثال در خصوص گیتی‌شناسی، برخی سعی کرده‌اند شیرازه‌ی بسیاری از اندیشه‌های موجود در کتاب‌های یونانی را در قال و مقال کیش‌های زردشتی و مانوی و مزدایی بجویند. برخی سررشته‌ی بسیاری از این امور را در تاملات بودایی و برهمنی و تفکر هندویی کهن، یافته‌اند؛ اما آنچه برای ما مسلم است، ثبت و حفظ این آثار است که در بسیاری از نوشته‌های یونانی، به سبب سنت حفظ آثار در

آن قوم، باقی مانده است. آن چه به عنوان مثال در آثار ارسطو به عنوان یک اندیش‌مند جهانی ثبت و انتشار یافته است، بی‌تردید حاصل یک سنت بسیار محکم و در عین حال دراز مدت بوده است که از پیشینیان به او میراث رسیده است. وقتی حکمای مشرق‌زمین از طریق ترجمه با آثار دانش‌مندان یونانی آشنا شدند، مبتنی بر باورهای دینی و میراث فکری‌ی گذشته‌ی خویش، رنگی تازه و صبغه‌ای نو به آن اندیشه‌ها بخشیدند.

طرح مسأله

مسأله‌ی از کجا آمدن انسان و به کجا رفتن او که در صدر این مقاله به عنوان «عدم تا عدم» از آن یاد کردیم، همان چیزی است که هم در غزل‌های و هم در مثنوی مولانا، سخت فکر گوینده را به خود مشغول داشته است. ترانه‌ی:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم

اگر چه استاد دکتر شفیع‌ی کدکنی، آن را به مولانا منسوب داشته (شفیعی، ص ۵۷۸) و سبب انتساب نیز تحقیقی است نه سلیقه‌ای؛ با این حال اگر به جنبه‌ی پرسشی بودن آن غزل توجه نکنیم و یا پرسش غزل را مبتنی بر ندانستن سرانیده ندانیم؛ بل که از این رو بنگریم که گوینده می‌خواسته، بعد حرکت و جنبش و اساس رسالت آدمی را در آن پرسش برجسته سازد و خواسته بگوید که انسان آمده تا سیری از خامی تا سوختگی را بپیماید، تا در این تحری به شناخت حقیقت نایل گردد، در این صورت، محتوای غزل را، با جهان فکری مولانا، بیگانه نخواهیم یافت. باری در مثنوی هم، هیچ حکایت یا بحث دراز‌آهنگی یافت نمی‌شود که خالی از اندیشه‌ی سیر کمال انسان باشد. تمام حکایت‌هایی که با محور بقا و فنا در مثنوی طرح می‌شود، گرد همین موضوع «سیر آدمی از عدم تا عدم» می‌چرخد.

اینک به پرسش اصلی این مقاله می‌پردازیم و آن این که اندیشه‌ی بقا و فنای انسان، یا آن چه در میراث حکمای یونانی و مشرق‌زمین با عنوان «سیر از جمادی تا نهایت» آمده است و در مثنوی جا به جا دیده می‌شود، در این واگویه‌های مکرر، چه رنگی از اندیشه‌ی مولانا به خود گرفته است؟ به بیانی دیگر، این فکر که بنیادی طبیعی و انسانی داشته (اذکابی، ۷۹۹-۷۸۶)، در مکتوبات یونانیان ثبت شده و سپس رنگی فلسفی و دینی به خود گرفته، از منشور ذهن مولانا، چگونه گذشته است؟

پیش از آن که بخواهیم به پرسش بالا پاسخ دهیم، باتوجه به روندی که این اندیشه در ذهن حکمای ایرانی داشته است، لازم است به چکیده‌ی اندیشه‌های سه تن از حکمای ایرانی را، مختصراً در این جا یادآوری کنم:

۱- ابن سینا و نظریه‌ی سیر کمال.

۲- ناصر خسرو و نظریه‌ی مراتب رشد.

۳- خواجه نصیرالدین توسی و نظریه‌ی تحول.

۱- ابن سینا (۴۲۸ - ۳۷۰)

آرای فلسفی ارسطو، از طریق فارابی و دیگر ترجمه‌های متون یونانی به ابن سینا رسید. ابن سینا نیز هم‌چون ارسطو و فارابی، بحث تکوین را مبتنی بر دانش طبیعی، از ماده و صورت و عدم آغاز کرد. او گفت ماده محل صورت و پیش از حدوث صورت، صورتی واحد دارد. صورت حال ماده است و وجودبخشنده به آن. و عدم، رفع ذات است بالقوه؛ لذا عدم ذاتی وجود ندارد (حنالفاخوری، ۴۶۰). توضیح سخن ابن سینا این است که هر عدمی مبدء وجود نیست، بل آن عدمی مبدء وجود است که مقارن با قوه‌ی امکان باشد. او در یک مثال تفاوت عدم ذاتی را که اصلاً وجود ندارد، با عدم امکانی روشن می‌کند. می‌گوید شمشیر هم در پشم معلوم است، هم در آهن؛ اما عدم آن در پشم مبدء وجود آن نخواهد بود؛ در حالی که عدم آن در آهن، مبدء وجود شمشیر تواند بود؛ لذا هر ماده‌ای که در آن عدمی باشد که آن عدم مبدء شی بوده باشد، هیولای (ماده‌ی) همان شی است (همان، ص ۴۶۱). منظور این که در سلسله مراتب کمال انسانی، هیولای انسان عدم ذاتی نداشت، بل که عدمش امکانی بود، سپس جماد پدید آمد و نبات و حیوان و انسان و این مرتبه نهایت تکوین خلقت است (علامه حایری‌ی مازندرانی، ص ۲۲۶)؛ اما آن چیزی که باعث شد گوهر انسان از عدم پدید آید، تاثیر غیر قابل انکار افلاک است. همان چیزی که در تفکر اسلامی، به «آیا» تعبیر شد بر قوای متفاعله و طبایع که به «امهات» تعبیر گردید، اثر گذاشت و «موالید»ی که جماد و نبات و حیوان باشد، پدید آمد. ابن سینا می‌گوید وقتی جسم (جمادی) که متشکل از عناصر چهارگانه است، به حد اعتدال امتزاج رسید، موجودی تکوین می‌یابد که همان نبات باشد. نباتات نیز بنابر مراتب شرافت از دانی دارد تا عالی. مرتبه‌ی عالی آن نزدیک به برزخ حیوان دانی است. حیوان نیز از ترکیب عناصر پدید می‌آید؛ اما

ترکیبی که مزاج آن از مزاج معدن و نبات به اعتدال نزدیک‌تر باشد و به مرحله‌ای رسیده باشد که بتوان پس از واجد بودن نفس نباتی، واجد نفس حیوانی باشد. هرچه اعتدال ترکیب بیش‌تر باشد، نیروی پذیرش نفس دیگری که لطیف باشد، در آن فزونی می‌یابد. نفس حیوانی علاوه بر آن چه در نفس نباتی است (غذایه، نامیه و مولده)، دو قوه‌ی دیگر دارد که محرکه و مدرکه است. این اعتدال مزاج، هر گاه متصف به قوه‌ی نفس ناطقه شد، عالم حیوانی به عالم انسانی تکوین یافته است. بنابراین نفس نباتی، میان نبات و حیوان و انسان مشترک است. نفس حیوانی میان انسان و حیوان و نفس ناطقه مخصوص انسان است (حنالفاخوری، صص ۴۷۶ - ۴۵۹ و علامه حایری مازندرانی، صص ۲۳۹ - ۲۲۶). آن چه در بالا آمد، چکیده‌ی بحث‌های کش‌دار، پراکنده و گاه منسجم این سینا در دو کتاب شفا و نجات بود.

۲- ناصر خسرو قبادیانی (۴۸۱ - ۳۹۴)

حکیم ناصر خسرو در کتاب زادالمسافرین که حدود ۵ سال پس از مرگ ابن سینا تالیف شده است، عمده‌ترین اصول فلسفی و عقلانی را که زیربنای تفکر اسماعیلی نیز باشد، در این کتاب جای داده است. یکی از مفصل‌ترین بحث‌های کتاب، همین مسئله‌ی تکوین آفرینش و پرداختن به جای‌گاه انسان در میان آفریده‌های دیگر است؛ البته ناصر خسرو اختلافاتی با ابن سینا دارد؛ اما اختلاف او نه بر پایه‌ی ستیز با ابن سینا است، چنان که او با محمد زکریای رازی اختلاف دارد؛ بل که مبنی بر دو دیدگاه مختلف فلسفی است که یکی جنبه‌ی عقلانی نسبتاً تام دارد و یکی مبتنی بر عقلانیت دینی است. لذا اختلاف این دو حکیم به این منتهی نمی‌شود که تاثیر افلاک بر موابد، تاثیر وقوعی است، نه فاعلی؛ بل که عمده‌ی اختلاف در این است که قوه‌ی ناطقه، که جوهر عقل آدمی است و کمال انسان با آن معلوم می‌گردد، جنبه‌ی مذهبی دارد؛ در حالی که همین قوه در اندیشه‌ی فارابی و ابن سینا و ایران شهری و رازی، متأثر از اندیشه‌های ایرانی (مانوی و مزدایی) و یونانی است که در آنجا شرف عقل بیش‌تر جنبه‌ی فلسفی دارد. تشریف مذهبی عقل همان است که با رعایت سلسله‌مراتب، از رشته‌ی اول و نانی (عقل و نفس) می‌گذرد، سه حد (جد و فتح و خیال) را پشت سر می‌نهد و به ناطق (پیام‌بر) و وصی و امام و حجت می‌رسد. ناصر خسرو نیز هم‌چون ابن سینا می‌گوید: سخت‌تر جسمی که

مایه‌ی موالیید (جماد، نبات و حیوان) است، خاک است که در میانه‌ی (مرکز) عالم است. سپس آب که از او نرم‌تر است و با او آمیخته. این دو با هم، هم‌پهلویند تا نبات را پدید آرند. نبات یک سر در جوهر سخت زمین دارد برای غذا کشیدن و یک سر در جوهر نرم هوا دارد، برای بالینن. جوهری که اشخاص نبات و حیوان در آن افزایش پیدا می‌کنند، جوهر هوا است (زادالمسافرین، ص ۱۴۹). فضل مردم (انسان) بر حیوان به عقل ممیز است. فضل حیوان بر نبات، به روح حسی و حرکت به خواست است. و نبات بر امهات (خاک، آب، هوا و آتش)، فضلش به روح نمایی و پذیرفتن آرایش‌های روحانی است. پس انسان به چهارم درجه‌ی فضل است و این گواهی است بر این که او علت تمامی (غایی) عالم است (همان، ص ۲۶۳). ناصر خسرو به طور پیوسته در زادالمسافرین و در بحث‌های گوناگون به روند تکوین آدمی می‌نگرد. در یک جا وقتی بحث « لذت » را از دیدگاه محمد زکریای رازی به نقد می‌کشد، ضمن محور قرار دادن لذت در روند تکوین آفرینش می‌گوید: هر چیزی کمال و لذت در تمامی (علت غایی) اوست. از بهر آن که آرایش و بها و رونق، از آثار « لذت » است. چنان که بی‌نظمی و آشفتگی و پز مردگی از آثار درد و رنج باشد. ناصر خسرو از لذت « جماد » سخن نمی‌گوید و اصولاً در تمامی مباحث، ترجیح می‌دهد از نفس نامیه آغاز کند و بحث جماد را برای مخاطب دانسته فرض نماید؛ اما می‌توان از تمثیل‌های او، دامنه‌ی بحث را به همان ترتیب به عالم جماد نیز تسری داد. باری می‌گوید: چون نبات را کمال و جمال او به تخم بود، دانیم که لذت مر نبات را به تخم او تمام شود، هم‌چنان که حیوان به کمال و جمال خویش آن‌گاه رسد که مر او را نطفه که علت تمامی‌ی او بود حاصل شود. نیز انسان که به علم لذت یافت و بقای عالم (دانش‌مند) به این لذت است، چنان که بقای نبات و حیوان به لذت تخم و زایش بود (همان، صص ۲۶۵ - ۲۶۴).

در نگاه ناصر خسرو، انسان در مرکز و مقصد کاینات قرار دارد. اگر سخن از عقل و نفس و سه حد دیگر می‌رود، به این سبب است که کمال آن‌ها در انسان تبلور می‌یابد. لذا غایت انسان رسیدن به عقل و خرد است تا بتواند همه‌ی امور را با آن بسنجد. از این دیدگاه استدلال و فلسفه در نظر او معقول و مورد تکریم است. انسانی که به لذت عقلی رسید، دیگر لذت جسمی برایش معنا ندارد (همان ص ۲۵۰)؛ منتها این انسان کی باشد و چگونه باشد نیز مهم است. همین صیغه‌ی « گزینش » انسان، فلسفه‌ی تکوین او را، دست کم به نظر برخی استدلالیون ماتریالیست، زیر سوال برده است. به هر حال بحث تکوین ناصر خسرو با با تصرف او در این باب،

سبک و سیاقی خاص پیدا می‌کند. اگر فلسفه‌ی تکوین انسان در اندیشه‌ی ابن سینا و ارسطو، بیش‌تر جنبه‌ی توصیفی دارد، و اختلافی اگر باشد به نظرگاه‌های عقلانی‌ی آن‌ها مربوط می‌شود؛ در تفکر ناصرخسرو جنبه‌ی تجویزی، تصرفی و دینی پیدا می‌کند.

۳- خواجه نصیرالدین توسی (۶۷۲ - ۵۹۷)

خواجه نصیرالدین توسی، به سبب پشت سر داشتن تجربه‌های فلسفی، از فارابی تا ناصرخسرو قبادیانی، و هم چنین نزدیک بودن افق اندیشه‌هایش به افق فکری سده‌ی هفتم، نگاهش به فلسفه‌ی تکوین، اگر نگوئیم جامع‌تر، توان گفت ساده‌تر و در عین حال نزدیک‌تر به افق اندیشه‌های مولانا است. او نیز هم‌چون ابن سینا می‌گوید: جسم از آن رو که جسم است، در رتبت مساوی است؛ اما به محض این‌که میان عناصر امتزاج و اختلاط پدید آمد، جسم صورت شریف می‌پذیرد و این‌جاست که ترتب و تباین در جسم ظاهر می‌گردد. پس هر جمادی که از جهت اعتدال مزاج، صورت‌پذیرتر باشد، شریف‌تر است از جمادات دیگر. مراتب شرافت جسم (جماد) بی‌شمار است تا به حدی که بتواند به قوه‌ی نفس نباتی متحلی گردد و بدان نفس مشرف شود. در این صورت چند خاصیت بزرگ، چون اعتدال و نمو و جذب ملایم و نقض غیر ملایم در آن ظاهر شود. مانند مرجان که به افق جماد نزدیک‌تر است و گیاه‌های بی‌بذر و زرع که به افق نبات نزدیک است. این نسق فضیلت ادامه می‌یابد تا به گیاه‌های تخم‌دار و درختان میوه‌دار برسد که در آن‌ها قوت بقای نفس و تبقیه‌ی نوع، به حد کمال است. در این نوع آخرین درجه‌ی کمال را نخل دارد؛ زیرا دارای حرارت غریزی است و در لقاح و گشش و بارگرفتن به افق حیوان نزدیک‌تر است و او را یک چیز بیش‌نمانده تا به حیوان رسد و آن انقلاص (کندن) است از زمین و حرکت در طلب غذا؛ و گرنه حتا الف و عشق حیوان نیز در آن وجود دارد. حکیم توسی در این‌جا نظر خویش را با روایت نبوی پیوند می‌زند که گفته است: *اَکْرَمُوا عَمْتَكُم النَّخْلَتَ فَاِنَّهَا خُلِقَتْ مِنْ بَقِيَّةِ طِينِ اَدَمَ*. باری چون از این حد بگذرد به مرتبه‌ی حیوان رسد که مبدء آن به افق نبات پیوسته. مانند حیواناتی که چون گیاه تولد کنند و از تزواج و توالد و حفظ نوع، عاجز باشند. مانند کرم خاکی و برخی از حشرات. شرف ایشان بر نباتیات به حرکت ارادی و احساس است تا طلب ملایم و جذب غذا کنند. و چون از این مقام بگذرد به حیواناتی رسد که قوت غضبی در آن‌ها ظاهر شود تا از منفای احتراز نمایند (مینوی، ص ۶۱) و شریف‌ترین نوع حیوان آن است که

کیاست و ادراک او به حدی رسد که قبول تادیب و تعلیم کند تا کمالی را که ندارد، بیابد. مانند اسب و باز. حکیم توسی این جا از تمثیل و مثل بوزینه سرباز می‌زند؛ اما توضیحاتی که می‌دهد، سازگار با ویژگی‌های بوزینه است. می‌گوید: چندان که این قوت در او (حیوان) زیادت بود مزیت او را رجحان بیش‌تر بود تا جایی که مشاهده‌ی افعال ایشان را کافی بود در تعلیم، چنان که آن‌چه بیند به محاکات نظیر آن را به تقدیم رساند بی‌ریاضتی و تعبی. و می‌دانیم این همه صفت بوزینه است که خواجه به هر دلیلی از ذکر آن خودداری کرده است (همان، ص ۶۲). به این ترتیب بدون نام بردن از بوزینه، آن را شریف‌ترین نوع حیوان قلم‌داد کرده است. سپس وارد افق انسان می‌شود: مردمانی که بر اطراف عالم ساکن اند، مانند سودان مغرب که حرکات و افعال آن‌ها مناسب افعال حیوانات است. و تا این مقام غایت هر تربیت و تفاوت که افتد مقتضای طبیعت بود و بعد از این مراتب کمال و نقصان، مقدر بر ارادت و رویت بود. پس هر کس که این قوا در او به کمال باشد، فضیلت و شرفش بیش‌تر از آن که این مقام در او کم است. اوایل این درجات کسانی قرار می‌گیرند که به وسیله‌ی عقل و حدس «استخراج صناعات شریف و ترتیب حرفت‌های دقیق و آلات لطیف می‌کنند» و پس از آن جماعتی که با عقل و فکر و تامل بسیار در علوم و معارف و اقتنای (اندوختن) فضایل خوض می‌کنند و از ایشان گذشته کسانی که به وحی و الهام و در تکمیل خلق و تنظیم امور معاش و معاد، سبب راحت و سعادت اهل اقالیم را مهیا سازند. و این نهایت مدارج نوع انسانی بود. و چون به این منزلت رسد، ابتدای اتصال بود به عالم اشرف و وصول به مراتب ملایکه‌ی مقدس و عقول و نفوس مجرد تا به نهایت آن که مقام وحدت بود و آن جا دایره‌ی وجود با هم رسد. مانند خطی مستدیر که از نقطه‌ای آغاز کرده باشد تا بدان نقطه باز رسد. پس وسایط منتفی شود و ترتب و تضاد برخیزد و مبداء و معاد یکی شود و جز حقیقت حقایق و نهایت مطالب که آن حق مطلق بود، نماند و بقیی وجه ربک ذوالجلال والاکرام. غرض از شرح این مراتب آن است که تا بدانند که انسان در فطرت مرتبه‌ی وسطا یافته است و میان مراتب کاینات افتاده و او را، راه است به ارادت به مرتبه‌ی اعلا و یا به طبیعت به مرتبه‌ی ادنی (همان، ص ۶۲). خواجه از این پس به لزوم تعلیم اشاره می‌کند تا ثابت کند می‌توان با تعلیم انسان را به همان مرتبه‌ی اعلا بالا برد.

بازگشت به مسأله

گفتم یکی از مفهومی‌های بلند و برجسته در مثنوی تعبیر گذر از عالم جمادی به بی‌نهایت است که ما در این مقاله از آن با عبارت «عدم تا عدم» تعبیر کردیم. این تعبیر در جای‌جای مثنوی درج گردیده و نمونه‌ی پرآوازه آن همان تعبیر منسجمی است که در دفتر سوم آمده است:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	بس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آن چه اندر وهم ناید آن شوم
بس عدم کردم عدم چون ارغنون	گویدم که انا الیه راجعون

(۳ / ۳۹۰۶ - ۳۹۰۱)

در بیت‌های بالا، صورت همان مسأله‌ای که در قول سه حکیم آمد، دیده می‌شود. چنان که گفتیم در این دفتر این موضوع منسجم‌تر از هر جای دیگر مثنوی دیده می‌شود. اکنون ما در پی‌ی این پاسخ هستیم که مولانا با تعبیر حرکت از جمادی تا نهایت چه برخوردی داشته است؟ آیا همان تعبیر قدمایی را پذیرفته یا رنگ و لعابی تازه به آن بخشیده؟ اگر رنگ و لعابی تازه به آن بخشیده، کدام جزو یا اجزای آن به مولانا تعلق دارد؟ با توجه به این که این موضوع در قالب کتابی عرفانی آمده است، تا چه اندازه در گرفتن رنگ عرفان موجه بوده است؟ اگر رنگ و لعاب آن تازه و یا به مولانا اختصاص دارد، آن تازگی تا چه اندازه در جهان اندیشگانی بشر دوام و بقا داشته است؟ آیا شعاع نوری که مولانا از چراغ ذهن خود بر آن تابانده، به دنیای ما نیز سرایت کرده است؟ آیا در این صورت می‌تواند به دنیای آینده‌گان نیز تسری داشته باشد؟

به نظر من وقتی مولانا با چنین اندیشه‌ای روبه‌رو گردیده، مانند بسیاری از موضوعات دیگر که در مثنوی می‌بینیم، آن را از صافی‌ی ذهن خویش گذر داده و آن چنان که با مولفات اندیشه‌ی او سازگار بوده است، آن را پرورده و با مهندسی هنری که هم به او اختصاص دارد آن را در منظری تازه عرضه ساخته است. من این طراحی را در چهار مرحله تعبیر و تفسیر کرده‌ام:

(الف)

اگر به اجزای کلیدی نقل‌های سه حکیم رجوع کنیم اجزای کلیدی حکیم ابن سینا عبارت است از: ۱- بیان عدم ذاتی و امکانی. ۲- انسان در مرتبه‌ی نهایی آفرینش است. ۳- تاثیر افلاک غیر قابل انکار است. ۴- از ازدواج ابا و امهات موالد ثلاث پدید آید. ۵- سبب پیدایش شرف انسانی همان مسئله‌ی اعتدال امتزاج است. ۶- انسان در نفس نامیه با نبات و در نفس حیوانی با نبات و حیوان شریک است؛ اما در نفس ناطقه یگانه و بی‌انباز است؛ البته نکات کلیدی دیگر نیز در اقوال ابن سینا هست که چون با موضوع این مقاله در پیوند نیست، به آن کاری نداریم.

در گفته‌های ناصر خسرو: ۱- انسان علت غایی یا به تعبیر او علت تمامی عالم است. ۲- صانع و مدعی بر نظام عالم تصرف دارد. ناصر خسرو از عدم سخن نگفته است و در بقیه‌ی شماره‌ها با ابن سینا موافقت دارد.

در کلام خواجه: ۱- انسان در مرتبه‌ی وسطای خلقت است. ۲- انسان می‌تواند از عالم انسانی به عالم فرشتگی و تا حقیقت مطلق پیش برود. ۳- فنا شدن منتهای سیر انسان است و رسیدن و یکی شدن با حقیقت مطلق. ۴- مسأله‌ی تعلیم و داشتن ارادت و رویت در نظر خواجه مهم است. ۵- مصداق‌ها در گفتار خواجه روشن است. مانند مصداق نخل، اسب، مردم سودانی، عالم و پیام‌بر. در مورد شرافت انسانی که جنبه‌ی تصرفی دارد با ناصر خسرو مشترک است. در بقیه‌ی موارد با هر دو حکیم اشتراک دارد.

اما در گفتار مولانا آن تشریح گفتار سه حکیم دیده نمی‌شود و این به این دلیل است که ما این‌جا با شعر سروکار داریم. با این حال سخن مولانا در بیان اختلاف جماد، نبات، حیوان و انسان، با هر سه حکیم مشترک است. در این که انسان در مرحله‌ی وسطا قرار دارد، می‌تواند با خواجه اشتراک مقصود داشته باشد. چون در جاهای دیگر مثنوی نیز انسان را میان کشمکش عالم حیوانی و فرشتگی توصیف می‌کند:

نیم او ز افرشته و نیمیش خر

نیم دیگــر مایل عقلی بود

وین بشر با دو مخالف در عذاب

این سوم هست آدمی‌زاد و بشر

نیم خر خود مایل سفلی بود

آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب

در اختصاص دادن یک سطح به فرشته، با خواجه مشترک است. بحث عدم مولانا نیز دو سر دارد، یک سر آن مشترک است با ابن سینا که در چند بیت بالا به سبب تفاوت ابزار بیان نیامده است؛ اما در جاهای دیگر مثنوی هست و ما در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد. سر دیگر، عدم دوم است که آن را نیز می‌توان با مبحث فنای خواجه مشترک گرفت. لذا می‌بینیم که مولانا بیش از این که به ابن سینا و ناصر خسرو نزدیک باشد، به خواجه نصیرالدین توسی نزدیک است؛ اما یک اختلاف بسیار بزرگ مولانا با هر سه حکیم دارد و آن این است که مولانا نمی‌گوید آفریده‌ها عبارت‌اند از جماد و نبات و...؛ بل که می‌گوید: از جمادی مردم و نامی شدم! این به چه معنا است؟ مولانا هم چون سه حکیم دیگر مراتب مخلوق را در عالم توصیف نمی‌کند. او می‌گوید: بشر، انسان، تو و من، ما همه‌ی انسان‌ها سفری را آغاز کردیم. این سفر از دنیای عدم آغاز شد و ادامه یافت تا عالم انسانی. آن‌جا که می‌گوید:

در عدم زاول نه سر پیچیده‌ای	سر چه می‌پیچی کتی نادینه‌ای
که مرا که بر کند از جای خویش	در عدم افشرده بودی پای خویش
که کشید او موی پیشانیت را	می‌بینی صنع ربانیت را
که نبودت در گمان و در خیال	تا کشیدت اندر این انواع حال
کار کن دیوا سلیمان زنده است	آن عدم او را هم‌آره بنده است
مر عدم را نیز لرزان دان مقیم	خویش را بین چون همی‌لرزی زبیم

(۱ / ۳۶۸۴ - ۳۶۷۸)

منظورش از عدم در بیت‌های بالا، عدم اول است. در جای دیگر نیز آغاز حرکت را از جماد نمی‌داند. می‌گوید ما وارد دنیای جماد شدیم:

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوان اوفتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد

(۴ / ۳۶۳۹ - ۳۶۳۷)

لذا تفاوت گفتار مولانا با سه حکیم، به همین سبب تفاوت ماهوی است. نگاه سه حکیم نگاهی است مبتنی بر تحول ترکیبی ایستا؛ در حالی که نگاه مولانا با تحول تحلیلی‌ی پویا هم‌خوانی دارد.

مولانا بر این باور است که انسان تحول یافته است. نه این که انسان نوعی است از انواع که بتوان او را این‌سان یا آن‌گونه توصیف کرد، چنان که فلاسفه‌ی بزرگ دنیا توصیف کرده‌اند.

(ب)

نکته‌ی دیگر این که اگر قرار است ما بپذیریم که انسان سیری از عدم تا مقام انسانی را طی کرده و قرار است تا عالم فرشتگی و سپس عدم برود؛ هم باید بپذیریم که این سیر چنان نبوده است که کسی گمان کند در یک اتفاق غیر منتظره افتاده باشد. مولانا می‌گوید فاصله‌ی میان هر تحویل و تحول آن قدر زیاد و گسترده است که تمام خاطرات و خطرات و نشانه‌ی تبدیل و تحویل از منزلی به منزل دیگر، از یاد موجود محو شده و در آینده نیز از یاد او خواهد رفت که چه بوده است:

تال لب بحر این نشان پای‌هاست	بس نشان پا درون بحر لاست
زان که منزل‌های خشکی را احتیاط	هست ده‌ها و وطن‌ها و رباط
باز منزل‌های دریا در وقوف	وقت موج و حبس بی‌عرصه و سقوف
نیست پیدا آن مراحل را سنام	نه نشان است آن منازل را نه نام
هست صد چندان میان منزلین	آن طرف که از نما تا روح عین

(۵ / ۸۰۶ - ۸۰۲)

به عنوان نمونه، دوره‌ای که انسان در عالم عدم، تاریکی، سکون و یا آن چه برخی از عرفا خاصه ابن عربی آن را «عین ثابت» نامیده، خود دوره‌ای بس طولانی داشته است. دوره‌ای که می‌توان آن را با جهان جمادی یکی دانست. دوران جمادی انسان. این که چه قانونی بر طبیعت (با تمام معنای گسترده اش) حاکم می‌گردد و یا چند سال طول می‌کشد که جماد قابلیت تبدیل به عالم نباتی را پیدا کند، این چیزی است که انسان از آن بی‌خبر است. از طرفی دوره‌ی بعدی آن نیز، آن قدر به طول انجامیده که کوچک‌ترین یاد و خاطره‌ای، در ذهن انسان از آن چه گذشته برجای نمانده است که انسان بخواهد به سجش آن دوران بپردازد:

ای مبدل کرده خاکی را به زر	خاک دیگر را بکرده بوالبشر
کار تو تبدیل اعیان و عطا	کار من سهو است و نسیان و خطا
سهو و نسیان را مبدل کن به علم	من همه خلم(خشم) مرا کن صبر و حلم

(۵ / ۷۸۲ - ۷۸۰)

اگر هم چیزی به یاد مانده باشد، چیزی جز هم‌چون خوابی گنگ یا یادی ناتمام از دوران کودکی نخواهد بود. این‌جا ما به یاد سخن یونگ می‌افتیم. به گفته‌ی او: «از آن جایی که چیزهای بی‌شماری فراسوی حد ادراک ما وجود دارند، ما پیوسته ناگزیر می‌شویم به یاری اصطلاحات نمادین، برداشت‌هایی از آن‌ها ارائه بدهیم که نه می‌توانیم تعریفشان کنیم و نه به درستی آنها را بفهمیم (یونگ، ص ۱۸). این همان سخن مولانا است که می‌گوید:

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوان اوفتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
هم‌چو میل کودکان با مادران	سر میل خود ندانند در لبان
هم‌چو میل مفرط آن نو مرید	سوی آن پیر جوان‌بخت مجید
جزو عقل این از آن عقل کل است	جنبش این سایه زان شاخ گل است
سایه‌اش فانی شود آخر در او	پس بدانی سر میل و جست‌وجو
باز از حیوان سوی انسانی‌اش	می‌کشد آن خالق که دانی‌اش
هم‌چنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

(۴ / ۳۶۴۷ - ۳۶۳۷)

البته نباید تصور کرد که منظور مولانا از تبدیل جماد به نبات، تبدیل دانه به گیاه یا انتقال انرژی نهفته در خاک به گیاه است. اگر چنین چیزی در اندیشه‌ی مولانا بود، از آن جا که این تبدیل و تبدل نیاز به دوره‌ای طولانی نداشت، این سیر می‌توانست در مدتی محدود و قابل محاسبه صورت پذیرد، ضرورتی نداشت که او فرض کند همه چیز از یاد انسان رفته است. از سویی آن دانه و انرژی نهفته در خاک، نمی‌تواند آن جمادی باشد که در تمثیل یا استعاره‌ی فوق می‌گنجد. وجود دانه متضمن وجود گیاهی پیش از آن است. یا دست کم با اندیشه‌ی تقدیم و تأخیر گیاه و دانه (یا جدل مشهور مرغ و تخم مرغ) قابل تردید و تشکیک است و دیگر سیر از جمادی به نباتی معنا نخواهد داشت. از سوی دیگر تأثیر آن انرژی آلی که در خاک ذخیره شده است و به رشد و نمو گیاه مدد می‌رساند، هم در منظور مولانا نمی‌تواند باشد؛ زیرا برای او کاملاً روشن بوده است که این انرژی حاصل خورشید یا دیگر ستارگان و اقمار آسمانی است و نباید آن

چیزی باشد که صرفاً از خاک حاصل آمده است. خلاصه این که مولانا منظورش از تبدیل جماد به نبات، مساعدت جماد به نبات نیست. بل منظور تغییر ماهیتی به ماهیت دیگر است. سخن بر سر این است که طی دوره‌ای ناشناس و طولانی، جمادی خاصیت جمادیش را از دست داده و به نبات تبدیل گشته است. نباتی که قرار نیست دوباره تبدیل به جماد گردد:

تو از آن روزی که در هست آمدی	آتشی یا باد یا خاکی بدی
گر بر آن حالت تو را بودی بقا	کی رسیدی مر تو را این ارتقا
از مبدل هستی اول نم‌اند	هستی به تر به جای آن نشاند
هم‌چنین تا صد هزاران هست‌ها	بعد یک دیگر دوم به ز ابتدا
از مبدل بین وسایط را بممان	کز وسایط دور گردی ز اصل آن
واسطه هر جا فزون شد وصل جست	واسطه کم نوق وصل افزون تر است
از سبب دانی شود کم حیرت	حیرت تو ره دهد در حضرت

(۵ / ۷۹۵ - ۷۸۹)

مرحله‌ی دیگر، تبدیل نبات یا گیاه به حیوان است. در این مرحله نیز باید یادآوری کرد که منظور این نیست که گیاه در تن جانور خاصیت بدل شدن از عالم گیاهی به عالم جانوری را پیدا می‌کند. اگر چه مولانا در چند جای مثنوی به این نکته اشاره می‌کند که علف یا طعام توان تبدیل شدن به قوه‌ی عقل و جان آدمی را دارد:

چون ز لقمه تو حسد بینی و دام	چهل و غفلت زاید، آن را دان حرام
هیچ گندم کاری و جو بر دهد	دیده‌ای آسی که کرده‌ی خر دهد
لقمه تخم است و برش اندیشه‌ها	لقمه بحر و گوهرش اندیشه‌ها

(۱ / ۱۶۴۷ - ۱۶۴۵)

چون که در تو می‌شود لقمه گهر تن مزین چندان که بتوانی بخور

شیخ روزی بهر دفع سوء ظن	در لگن قی کرد بر در شد لگن
چون که در معده شود پاکت پلید	قفل نه بر حلق و پنهان کن کلید
هر که در وی لقمه شد نور جلال	هر چه خواهد تا خورد او را حلال

(۲ / ۳۵۷۲ - ۳۵۶۸)

در همین تعبیر نیز چنان که گذشت، لقمه به شرطی حلال است و روا است که به گوهر اندیشه و اندیشه‌ی گوهرین تبدیل گردد و کرنه در مثنوی لقمه روایی ندارد. آن‌جا هم که با این تبدیل، روایی پیدا می‌کند، لاجرم عشق پای اندر میان دارد:

کر نبودی عشق، هستی کی بدی
کی زدی نان بر تو و تو کی شدی
نان، تو شد، از چه؟ ز عشق و اشتی
ور نه نان را کی بدی تا جان رهی
عشق نان مرده را می‌جان کند
جان که فانی بود، جاویدان کند

(۲۰۱۴ - ۲۰۱۲ / ۵)

اما در این سیر به هیچ روی این معنا در نظر مولانا نیست یا در نظر طراحان اصلی این اندیشه نبوده است که گیاه طی فرآیندی کوارشی به جان یا جانور تبدیل می‌شود، نه، منظور این است که طی این فرآیند تغییر، ماهیت چیزی عوض می‌گردد و به چیز تازه‌ای تبدیل می‌شود. گیاه آهسته آهسته به جانور تبدیل می‌شود و راه بازگشتی ندارد. چرا باز گردد؟ مگر نه این است که در بازگشت او یک سیر قهقراپی و تلاش مذبحخانه‌ی سیزیفی است؟ و هم‌چنین مگر نه این است که در پین‌رفت او روشنی در روشنی است:

کس منی کنده بود هم چو منی
چون به جان بیوست یابد روشنی
هر جمادی که کند رو در نبات
از درخت بخت او روید حیات
هر نباتی کان به جان رو آورد
خضروار از چشمه‌ی حیوان خورد
باز جان چون رو سوی جانان نهد
رخت را در عمر بی‌پایان نهد

(۱۲۸ / ۶ - ۱۲۵)

این در حالی است که ما می‌دانیم مرک جانور در طبیعت به نوعی رجعت او به عالم پیشین است؛ یعنی رفتن به عالم گیاهی و جمادی؛ یعنی سقوط، چنان که مرغی از از شهر رو بگرداند و سر به سوی ده آورد.

دوره‌ی بعدی، دوره‌ی تبدیل جانور یا حیوان به انسان است. این دوره همان چیزی است که با فرض مشهور دژوین و تفکر «آدمی هم پیش از آن کادم بود بوزینه بود» (شفیعی، ص ۸۵) تطبیق می‌کند. دوره‌ای که جانور به انسان تبدیل می‌شود و راه بازگشتی نخواهد داشت. جاده‌ی این سیر یک طرفه است و سر در راه رشد و صعود دارد. خوب این دوره طبیعتاً تا مقام انسانی رسید؛ یعنی انسان در حقیقت همان جماد بود که تغییر ماهیت داد. اکنون انسان در

دوره‌ی انسانی خود به سر می‌برد و چنان که می‌بینیم به فرشته تبدیل نگشته است. طبق گفته‌ی قدما و تفسیر مولانا، باید سال‌های بسیاری بگذرد تا طی فرایند تغییر و تحولی که ما از چند و چونش بی‌خبریم، دوره‌ی انسانی تمام شود و همین انسان تبدیل به فرشته گردد. لذا آن فرشته‌ای که قرار است انسان در سیر تحول خویش به آن تبدیل شود، هنوز پدید نیامده است. چون انسان هنوز انسان است. ما در درجه‌ی انسانی این سیر، فعلاً مانده‌ایم. نه این که درمانده‌ایم. لذا بنا بر پذیرش روند بالا، باید دوره‌ی طولانی نیز، بگذرد تا موجبات تبدیل و تفسیر ماهیت آدمی به فرشتگی مهیا شود. اگر مقام فرشتگی حاصل آمد، کار دیگر تمام خواهد بود. از آن پس انسان پا در مقام و جایگاهی می‌گذارد که پیش از این از آن جا حرکتش را آغاز کرده بود. یعنی همان عالم عدم یا سکون و آرامش و یا به تعبیر عرفا همان مقام غیبت هویت که مقام خدا نیز هست. اگر کسی توانست خودش را تا این عالم بکشاند، دیگر جای نگرانی نخواهد بود؛ چون در عالم عدم انگیزه‌ها و انگیزنده‌هایی است که دیگر محلی برای بازگشت نمی‌گذارد:

خود پشیمانی نروید از عدم چون ببیند گرمی می صاحب قدم

(۳ / ۳۶۱۷)

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
از عدم چون عقل زیبا رو گشاد
تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
خلعتش داد و هزارش نام داد

(۴ / ۲۱۸۰ - ۲۱۷۹)

تا بدانی در عدم خورشیدهاست
یخرج الحی من المیت بدان
وان چه این جا افتاب، آن جا سهاست
که عدم آمد امید عابدان

(۵ / ۱۰۱۸ - ۱۰۱۷)

این سیکل در همین مقام به سر می‌آید و قرار نیست که دوباره همین مسیر پیموده شود؛ زیرا آن موجودی که یک روز نامعلوم، از عالم عدم و سکون حرکت کرد، چیز دیگری بود و اینک چیز دیگری شده است. حرکتی از عدم اول آغاز شد و در این مسیر آن چه قرار بود آزموده، آراسته و پیراسته گردد، گردید. چیزی که مهم است این است که در این سیر، تبدیل و تحویل صورت گرفت، نه حاصل شدن امری از امر دیگر. یعنی چنان که گفتیم جماد به نبات تبدیل می‌شود نه این که نبات از جماد حاصل می‌آید. نبات به حیوان بدل می‌گردد، نه این که نبات

باعث رشد حیوان است. حیوان انسان می‌شود، نه این که یک نوع حیوان انسان است که از ابتدا انسان بوده است. بحث بر سر تحویل و تحول است. یعنی پرداختن خانه به کسی دیگر. به همین منظور، در هر مرحله، فنا و بقایی صورت می‌گیرد. فنای جماد و بقای نبات. فنای نبات و بقای حیوان. فنای حیوان و بقای انسان. تا این جای این تفکر تجربه شده است. تجربه‌ای به یاد نماندنی. مابقی آن حدسی است که از سر یقین بیان می‌شود، یعنی در همین اندیشه‌ی سیر، تبدیل انسان به فرشته، فرض مسلم گرفته شده است. اما چیزی که فرض نیست و بر اندیشه‌ی حکیم مسلم است، این است که انسان به هیچ روی همین موجودی که اکنون هست نبوده است؛ بلکه موجودی است که به این شکل درآمده است.

(پ)

فروغ دیگری که مولانا به این اندیشه می‌تاباند، این است که با این که میان هر تبدیل و مرحله از فنا تا بقا، هزاران منزل و میلیون‌ها سال فاصله است؛ فاصله‌ای که تغییر و تحولش به عقل انسان خطور نمی‌کند و حتا در دورترین و عمیق‌ترین یادهای خواب‌گونه‌ی انسان چیزی از آن نمانده، بل که تنها دورنمای هوسی و میلی است گیج و مبهم، با این حال این انسان با پشت سر گذاشتن چند مرحله از رشد، می‌تواند به این پرسش بیندیشد که آیا می‌شود کاری کرد که این منزل آخرین که عبور از عالم انسانی به عالم فرشتگی است، به گونه‌ای دیگر طی گردد؟ آیا انسان به درجه‌ای رسیده است که بتواند مرحله‌ی آخر را قدری غیر طبیعی ببیند؟ آیا نمی‌شود از دایره‌ی این عبور بسیار بطنی و کُند، پا بیرون گذاشت و سیری دیگر را آغاز کرد و بنابر قول معروف «راد صد ساله را یک شبه پیمود»؟ مولانا می‌خواهد به این اندیشه‌ی نسبتاً درست، این نور عرفانی را بتاباند که آن موجودی که سیر کمال را از عدم تا مقام انسانی پیمود؛ اینک به درجه‌ای رسیده است که بتواند مابقی راه را به اتکای خویش و نه به امید این که خود را دست‌خوش تقدیر سیر کند روزگار کند، برق‌آسا ببیند:

از فناش رو چـرا برتافتی	این بقاها از فناها یافتی
بر بقا چفسیده‌ای ای نافقا (موش)	ز آن فناها چه زیان بودت که تا
بس فنا جو و مبدل را پرست	چون دوم از اولینت به‌تر است
تا کنون هر لحظه از بدو وجود	صد هزاران حشر دیدی ای عنود

از جمادی بی‌خبر سوی نمنا

وز نما سوی حیات و ابتلا

باز سوی عقل و تمییزات خوش

باز سوی خارج این پنج و شش

(۵ / ۸۱ - ۷۹۶)

انسان این استعداد را دارد که بتواند یک دوره‌ی طولانی را که همان دوره‌ی نهایی یا اصطلاحاً «گام آخر» است، با جهاز انسانی خود و تأمل در گذشته‌ی نامعلوم و برآورد و تخمین آینده، ببیند؛ لذا هر جا سخن از فنا، مرگ اختیاری، موت قبل از موت و عبور از مقام انسانی می‌رود، با همین اندیشه پیوند می‌یابد. اگر مولانا در مثنوی از پیر، شیخ یا انسان کامل سخن می‌گوید، منظورش این است که این اتفاق برای او افتاده است و می‌توان این کار محیرالعقول را به فرجام رساند.

ت

از منشور تابنده‌ی ذهن مولانا، در این خصوص، نور دیگری به ما تابانده می‌شود. نوری که می‌تواند چشم‌انداز روشن‌تری از این تأمل را به ما نشان دهد. این چشم‌انداز می‌تواند پاسخی به دو پرسش از پرسش‌هایی باشد که در ابتدای این مقال آوردیم. گفتیم مولانا از اندیشه‌ی حرکت از عدم تا عدم، چه ارمغانی برای بشر امروز یا انسان فردا دارد؟ اگر ما با تحول از مقامی به مقام دیگر، یا از حالی به حال دیگر که در اندیشه‌ی سیر از عدم تا عدم آمد، هم دل و هم فکر شده باشیم، باید پذیریم که این سیر زمانی صورت می‌گیرد که موجود در مقام اول باید به منتها الیه سیر در همان مقام برسد تا بتواند در مرحله‌ی دیگر حضوری دگرگون داشته باشد. این رسیدن هم‌چون رسیدن یک میوه‌ی کال به عالم پختگی یا به قول مولانا عالم لب‌گزانی است:

این جهان هم‌چون درخت است ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام

سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را

چون بیخت و گشت شیرین لب‌گزان

چون از آن اقبال شیرین شد دهان

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جنینی کار خون آشامی است

(۳ / ۱۲۹۷ - ۱۲۹۳)

میوه‌ی کال و نارس استعداد عبور ندارد. کندن میوه‌ی کال، ممکن است با شکستن شاخه‌ی درخت همراه باشد، از سویی آن میوه قابلیت خوردن و لذت بردن را نیز ندارد؛ اما به محض رسیدن، خود در دست تمنای انسان جای می‌گیرد و زائقه‌ی او را نوازش می‌دهد. میوه‌ی لب‌گزان، تمام انرژی‌اش را صرف رسیدن کرده است. کوچک‌ترین یاخته‌ای که نشان از کالی باشد، در آن نیست که بخواهد بر شاخه ماندن را دوام آورد. پس آن که عبور می‌کند باید رسیده باشد. در شماره‌ی دوم این مقال گفتیم که انسان با همت انسانی‌ی خویش می‌تواند به روند کمال سرعت بگردد. حال یک پرسش پیش می‌آید که آیا این عمل طی طریق کمال، از کالی تا پختگی که در بُعد عرفانی خود پیوند کاملی با عالم ذهن و روح انسان دارد، نمی‌تواند از جهان انتزاع پای بکند و به عالم عینی و تجربه‌های هرروزینه‌ی انسان پای بگذارد؟ مولانا می‌گوید این کار شدنی است. او با واژه‌ی «عشق» به تفسیر این بُعد عینی و اجتماعی و تجربی عالم انسانی می‌پردازد. عشق و ایثار و گذشت با تمام معنایش به نیازها، خواست‌ها، و ارتباط‌های دنیای انسانی پیوند برقرار می‌کند و از این طریق به تجربه‌های عادی زندگی ما ورود می‌یابد. در نهاد بشر بعد منفی و بازدارنده تعبیه است. بُعدی که متعلق به همین دنیای انسانی است، به عنوان نمونه، دنیای صنعتی که حاصل همین دنیای انسانی است، می‌کوشد که انسان را در همین رکود و ایستایی بازدارد. چنان که در دنیا‌های دیگر (دنیای جمادی و نباتی و حیوانی) بازدارندگان دیگری بودند که از جنس همان دنیاها بودند.

افلاتون (۳۴۸ - ۴۲۸ پیش از میلاد) برای همین عبور از تاریکی غفلت به روشنایی سعادت تمثیلی پرآوازه دارد. تمثیل غار و ارتباطش با همین گذر از دنیای جمادی به دنیای فرشتگی و نور مطلق تنگاتنگ است. من با نقل به مضمون و از آن‌جا که این تمثیل در فهم برخی از مطالب مثنوی، به‌ویژه همین تمثیل عدم تا عدم، مدد رسان است، چکیده‌ای از آن را در این‌جا خواهم آورد. می‌گوید: مردمانی در یک مسکن زیرزمینی شبیه به غار مقیم‌اند که مدخل آن رو به روشنایی است. این مردم از آغاز طفولیت، در این مکان بوده‌اند و پا و گردن آن‌ها با زنجیر بسته شده به طوری که حرکت نمی‌توانند کرد و جز پیش چشم خود، به سویی دیگر هم نظر نمی‌توانند افکند. پشت سرشان در فاصله‌ای دور آتشی روشن است. میان آتش و این جای‌گاه جاده‌ای بلند است. فرض کنید در طول جاده دیوار کوتاهی است شبیه به پرده‌ای که نمایش‌دهندگان خیمه‌شب‌بازی بین خود و تماشاکنندگان قرار می‌دهند. در طول این دیوار کوتاه

باربرانی با همه نوع آلات عبور می‌کنند و بارهایی حمل می‌کنند که از خطالراس دیوار بالاتر است. برخی گویا، برخی خاموش. زندانیان چیزی نمی‌بینند جز سایه‌هایی که روی قسمت جلو چشمشان افتاده است. حال اگر زندانیان بخواهند در باره‌ی دیده‌هاشان سخن بگویند، آیا جز از همان سایه‌ها، از چیز دیگری سخن خواهند گفت؟ آیا نه این است که آن سایه‌ها را حقیقت می‌پندارند؟ آن‌ها صدای عابران را نیز، صدای سایه‌ها تلقی خواهند کرد. اکنون اگر آن‌ها از قید زنجیر آزاد شوند، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اگر یکی از این زندانیان را آزاد کنند و مجبور سازند برخیزد به عقب نگاه کند و چشم در روشنایی بیندازد، چه خواهد شد؟ آیا آن چیزهایی را که سایه‌هاشان را می‌دیده، می‌تواند عین آن‌ها را ببیند؟ اگر نگاه کند آیا باور خواهد کرد که این‌ها اصل و آن‌ها که پیش از این می‌دیده سایه بوده است؟ اگر وارد روشنایی شود، آیا چشمش درد نخواهد گرفت؟ و نه چنین است که تصور کند که سایه‌ها را به‌تر از این‌ها می‌توانست ببیند؟ حال اگر به زور بیرونش کشند و از یک جاده‌ی سربالا و ناهموار او را بالا ببرند و از او دست برندارند تا به روشنایی آفتابش رسانند، آیا او از این کار اجباری آزرده و خشم‌گین نخواهد شد؟ آیا در برابر این نور سرشار چشمش خیره نخواهد شد؟ باری اگر او بخواهد به جهان بیرون بنگرد، جز به تدریج ممکن نیست. اول سایه‌ها، پس صورت‌ها در آب. آن‌گاه خود آن‌ها. سپس در شب، ستاره‌ها و ماه تا سرانجام بتواند خورشید را ببیند و نتیجه بگیرد که اوست که فصول و سال و ماه را به وجود آورده و در عالم مبصرات بر همه چیز حکومت می‌کند. و به یک عبارت منشاء همه چیزهایی که او و یارانش در غار می‌دیده‌اند، همان خورشید است. در این حال اگر از روزگار گذشته‌اش یاد آورد، آیا نه این است که خشنود گردد؟ و به حال دیگران افسوس می‌خورد؟ حال اگر سستی میان اهل غار باشد که به تیزگرنده‌های به سایه‌ها، جایزه‌های کلان می‌داده‌اند، آیا این فرد آرزوی آن جوایز را خواهد داشت؟ یا نه به قول «همر» صد بار ترجیح می‌دهد خادم روستایی‌ایی فقیر شود و به همه‌ی سختی‌ها تن دردهد تا دیگر توهم و طرز زندگی‌ی پیشین وی تجدید نشود؟ حال اگر این شخص دوباره باز گردد، آیا در تاریکی چشمش تیره نخواهد گشت؟ آیا در این مدت که هنوز به تاریکی عادت نکرده اگر به قضاوت سایه‌ها بنشیند، مورد استهزاء دوستانش نخواهد شد؟ آیا به او نخواهند گفت که در این رنج فقط دیدگان‌اش را تباه کرده که دیگر قادر نیست حقایق را چنان که دیگران می‌بینند، ببیند؟ آیا اگر بخواهد کسی را به زور از آن تاریکی بکند، او را نخواهند کشت؟

افلاتون، سپس می‌افزاید: حال خدا می‌داند فکر من درست است یا نه؟ من تصور می‌کنم اصل خیر در منتهالیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید، اما اگر کسی ببیند ناچار اذعان خواهد کرد که منشا خوبی و زیبایی همان است و بس! (افلاتون، ترجمه‌ی فواد روحانی، ص ۳۰۰ به بعد). من در خلال پرسش‌ها، برای کوتاه کردن مطلب، پاسخ‌های شنونده‌ی افلاتون را که بنا بر نوع پرسش استفهام اثباتی و انکاری است، از قلم انداختم و مخاطب خود از سیاق عبارت می‌تواند پاسخ‌ها را تخمین بزند. باری این تمثیل بی‌نظیر، دست‌کمی از تمثیل مولانا برای عبور و رهایی از دنیای جمادی به عالم نور مطلق یا عدم ندارد. در برخی جاها جنبه‌ی نمادین یک‌سان نیز پیدا می‌کند. به عنوان مثال چه کسی دوست دارد پس از این که شایستگی‌ی عالم انسانی را یافت، دوباره به عالم حیوانی باز گردد؟ به قول مولانا:

شرط روز بعث اول مردن است	زان که بعث از مرده زنده کردن است
جمله عالم زین غلط کردند راه	کسز عدم ترسند و آن آمد پناه
از کجا جویم علم از ترک علم	از کجا جویم سلم؟ از ترک سلم
از کجا جویم هست؟ از ترک هست	از کجا جویم سیب؟ از ترک دست
زان نماید این حقایق ناتمام	که بر این خامان بود ترکش حرام
در دهانش تلخ آید شهید خلد	چون نبود از وافیان در عهد خلد

(۶ / ۸۳۰ - ۸۲۱)

و آن کسی که لذت آن روشنایی را یافت، هم‌چون رهاشده‌ی غار افلاتون دیگر نمی‌خواهد باز گردد. مگر حلاج فریاد برنیاورد که اقلونی یا ثقات:

هستی حیوان شد از مرگ نبات	راست آمد اقلونی یا ثقات
چون چنین بردیست ما را بعد مات	راست آمد آن فی قتلی حیات
فعل و قول و صدق شد قوت ملک	تا بدین معراج شد سوی فلک
آن چنان کان طعمه شد قوت بشر	از جمادی بر شد و شد جانور

(۳ / ۴۱۸۹ - ۴۱۸۶)

باری مولانا به عنوان یک آگاه دنباله‌ی این اندیشه را می‌گیرد که انسان می‌تواند به این سیر کند و آهسته، خاتمه دهد و کاری کند که گام‌های پیش‌رفت، تند و برق‌آسا باشد. لذا آن‌جا که بُعد ایثار، از خودگذشتگی و عشق‌ورزیدن انسان مطرح می‌شود تا نیروی محرکی باشد

که بتواند انسان را برق آسا عبور دهد، رنگ اندیشه‌ی مولانا به دنیای عادی ما پرتوی پرنسور می‌افکند و ما را متوجه می‌سازد که حقیقت و جوهر این عبورها و این فنا و بقاها در یک چیز معنا می‌یابد و آن «عشق» است، عشقی که می‌جوشد، می‌جوشاند، پخته و سوخته می‌سازد. عشقی که کلیدی‌ترین عبارت آشنای آن، دیدن دیگری و ندیدن خویش است. ایشار و از خودگذشتگی می‌خواهد تا انسان بتواند سعادت آن حرکت تند را پیدا کند:

در فناها این بقا را دیده‌ای	بربقای جسم چون چفسیده‌ای
هین بده ای زاغ این جان، باز باش	پیش تبدیل خدا جان‌باز باش
تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار	که هر امسالت فزون است از سه پار
گر نباشی نخل‌وار ایشارکن	کهنه بر کهنه نه و انبار کن
کهنه و گنبدیده و پوسیده را	تحفه می‌بر بهر هر نادیده را
آن که نو دید او خریدار تو نیست	صید حق است او گرفتار تو نیست
هر کجا باشند جوق مرغ کور	بر تو جمع آیندای سیل آب شور
تا فزاید کوری از شورآب‌ها	زان که آب شور افزاید عما
شور می‌ده کور می‌خر در جهان	چون نزاری آب حیوان در نهان
آن که روزی شاهد و خوش‌رو بود	گر سیه گردد تدارک جو بود
مرغ پُرنده چو ماند در زمین	باشد اندر غصه و درد و حنین

(۸۲۰/۵ - ۸۰۷)

شاهد خوش‌رو در پی‌ی سعادت می‌رود. سعادت‌جویی‌ی او نیز با بذل جان و ایشار تن آغاز می‌شود؛ نه هم‌چون اهل آخور و گاه که سعادت خویش را در خرابی‌ی دیگران می‌بینند. سعادت عاشق جان‌باز خواه ناخواه به دیگران نیز سرایت خواهد کرد. عطر خوشی‌ی او دماغ جان مستعدان دیگر را نیز بر خودار می‌کند. صبح سعادت ایشار وقتی دمیدن گرفت، پرتوش به تمام زاویه‌های تاریک عالم بشری، خواهد رسید. اگر آدمی به این ویژگی؛ یعنی عشق آراسته گردید، جهان تلخ ناخوشی‌ها، نفرت‌ها و خودخواهی‌ها، به بهشتی آرام، نیبرین، کوارا، مهر و خجستگی بدل می‌گردد. سود عاشق تنها عاید خویش نیست، عاید جهانی است که در آن می‌زید. لذا با این تعبیر می‌بینیم که مولانا از یک اندیشه‌ی بسیار دقیق و نازک که طی سه هزار سال کوشش فکری بشر، هنوز مهر بطالت نخورده، چکیده‌ای و رمقی می‌گیرد و آن را جهاز زندگی‌ی سرشار از

شادی و نشاط و در یک واژه، آزادی‌ی انسان قرار می‌دهد. آزادی از بندی که سز رسیدن اوست. عبور انسان از موانع رهایی از جنگال‌های بازدارنده. به این ترتیب عطری که مولانا از طبله‌ی عطاری‌ی خویش بر این تدبیره‌ی بنیادین می‌یابد، نه تنها انسان دیرروز را مدهوش و شیفته می‌سازد، بل که به سان مُسکی ناب از نافه‌ی تن دروست، مشام جان ما امروزیان را نوازش می‌دهد. اگر منشور ذهن مولانا انسان معاصر خودش را شیفته ساخته و او را غرق لذت کرده، اگر ما امروز از تعبیر عرفانی‌ی او از لذت سرشار می‌شویم، تردیدی نخواهیم داشت که انسان آینده در این لذت‌ها غرق‌تر و سرتارتر خواهد بود، زیرا او دست‌کم یک پرتی بر ما دارد و آن این است که بنا بر همین سیر مداوم به دنیای فرستگی نزدیک‌تر شده است.

یاد داشت‌ها

^۱ - در کتاب حکیم رازی. جناب استاد ادکبیه سعی کرده است نگردهای حکیم رازی را مبتنی بر اندیشه‌های ایرانی و نه یونانی بداند. تاثیر اندیشه‌ی مانوی، مزدایی و مغان بر رازی و مهم‌تر از همه اندیشه‌ی تاثیر اثیر یا همان آتش زردستی، در ترکیب آفرینش جهان هستی یا گیتی، یکی از نکته‌های برجسته‌ی است که در آن کتاب دیده می‌شود. نگاه کنید به حکیم رازی، ص ۷۸۶ و نیز به محبت بیادیش کیتی و ستیز رازی با ارسطو، ص ۷۹۹.

^۲ - این در حالی است که به عنوان مثال، محمد پسر رزکبای رازی، بر این باور است که عدم ذاتی وجود دارد و بدیددها از لاشی بدید آمده‌اند. نگاه کنید به کتب «حکیم رازی»، ص ۷۸۶.

^۳ - ادکابی در حکیم رازی می‌گوید: جان کلام فلسفه‌ی مادی رازی همین است که ناصر خسرو در یک کلمه بیان کرده است: «خالق و مخلوق از یک جنس اند». در حالی که فلاسفه‌ی اسماعیلی که وی آن‌ها را متولیان شریاع می‌خواند، بر این نظرند که یک خالق و «دع» و مدع، این عالم عینی را آفرید، پس انسان هم به طریق اولی، از مخلوقات اوست و هم از لطف اوست که گروهی ویژه از این انسان‌ها، بر گروهی دیگر برتری داشته باشند. نقل به مضمون، نگاه کنید به حکیم رازی، بخش «قدماء خمس» فکر ویژه‌ی رازی، صص ۳۹۵ - ۳۹۴.

^۴ - ناصر خسرو کسانی را که افلاک را صانع موجد می‌داند، دجری و بیرون از جاده‌ی توحید می‌داند. این در حالی است که این سینا، اگر چه نه آشکارا، بل که غیر مستقیم تاثیر افلاک را گاهی حاشین خلق کرده است. نگاه کنید به زادالمسافرین، ص ۱۴۶.

^۵ - مولانا تمثیل مرمی که بر قبه نشسته است را از منظری برای همین رجعت و سر فقراقی می‌آورد. مرغ هیولای انسانی هنگامی آرام و قرارش محمود است که سر به سوی شهر؛ یعنی به سوی جان؛ به سوی عالم فرستگی و الاهی، به سوی عدم دوم داشته باشد؛ وگرنه همان بلایی به سرش خواهد رفت که بر سر خواجه‌ی شهری رفت که چربک روستایی را بخورد. این حکایت در دفتر سوم مشنوی است.

^۶ - این باره برگرفته از یک بیت بدیل دهلوی است که می‌گوید:

هیچ ماده بی‌هیولا قابل صورت نشد ادبی هم پیش از آن کادم شود بوزینه بود
نگاه کنید به شاعر آینه‌ها، ص ۸۵

کتاب‌نامه

- ادکایی، پرویز، (۱۳۸۲) حکیم رازی، انتشارات طرح نو
- افلاتون (۱۳۷۴) - جمهوری فواد روحانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم
- بیدل دهلوی، (۱۳۶۶) شاعر آینه‌ها، نقد و گزینشی شعر بیدل دهلوی، به کوشش دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، چاپ دوم
- توسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳)، اخلاق ناصری، تصحیح استاد مجتبا مینوی - علی‌رضا حیدری، شرکت انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم
- حایری مازندرانی (۱۳۶۳) حکمت بوعلی سینا برگرفته از کتاب نشفا و نجات، به کوشش علامه، انتشارات حسین علمی
- فاخوری، حنا/ خلیل الجبر، (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۰)، گزیده‌ی غزلیات شمس، به کوشش دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ هشتم
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳)، مثنوی‌ی معنوی، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، موسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، چاپ اول
- نصر خسرو علوی، (۱۳۴۱) ق) زادالمسافرین، به کوشش محمد بذل الرحمان، کتاب‌فروشی محمودی، تهران
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷) انسان و سمبول‌هایش، ترجمه‌ی دکتر محمود سلطانی، تهران انتشارات جام جم