



کلیدواژه‌ها: عرفان،
منظومه‌ی تعلیمی،
تمثیل، اندیشه‌های
مذهبی، اندیشه‌های
فلسفی، اقتباس،
اندیشه‌های یونانی،
فلسفه‌ی نو افلاطونی،
تهذیب نفس، خیر
مطلق، وحدت،
بازگشت به خدا،
چگونگی آفرینش،
فیض، فیضان، باورهای
صوفیه، عالم ظاهر،
عالم غیب.

□ دکتر فاطمه میدری
عضو هیأت علمی
دانشگاه آزاد اسلامی کرج



مثنوی و اندیشه‌های یونانی

چکیده:

مثنوی، اثر گران قدر عرفانی ایران، عصاره‌ی تمام اندیشه‌های مذهبی است که علاوه بر دائرة المعارف تفکرات فلسفی شرقی می‌توان آن را چکیده‌ی تمامی تجربه‌های بشری از غرب تا شرق به شمار آورد. اندیشه‌های مشترک بشری که از دیرباز تاکنون ذهن انسان‌ها را به خود مشغول داشته و مثنوی جامع جمیع آن‌هاست عبارتند از:
حقیقت هستی، کمال طلبی، خداگونگی انسان، تهذیب نفس، بازگشت به وطن اصلی، علت آفرینش، چگونگی آفرینش، اشتیاق رسیدن، رابطه‌ی میان خالق و مخلوق، فیض ازلی، عالم ظاهر و عالم باطن. این اندیشه‌ها تقریباً در اغلب مکاتب فکری بشر موجود است و نمی‌توان وجود آن‌ها را دلیل بر اقتباس مطلق یکی از دیگری دانست؛ در عین حال مطالعه در باب مسایل مشترک در انسان‌ها نوعی همگونی و هم‌آهنگی ایجاد می‌کند و به همین دلیل خواندنی و جذاب است.



مثنوی و اندیشه‌های یونانی

«مثنوی معنوی» اثر بزرگ و بی‌همتای مولانا جلال‌الدین محمد، زبده و نخبه‌ی تجربیات عرفانی قرون اسلامی از منظومه‌های تعلیمی صوفیه است که تعداد زیادی از حکایات و قصه‌های آن در تبیین اندیشه‌ها و عقاید «مولانا» به بیان آمده است و بارشته‌ای از تداعی افکار با سررشته‌ی اصلی آن‌ها که مقاصد و مفاهیم عرفانی و تعلیمی گوینده است ارتباط دارند.

در این اثر مبادی و اصول صوفیه از طریق سیر دادن خواننده از راه قصه به دنیای ماورای قصه تعلیم داده می‌شود. شیوه‌ای که در این راه بیشتر مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد طریقه‌ی تمثیل است. شاعر در این طریق گاه به وسیله نقل قصه و حکایت و گاه از طریق استشهد به آیات قرآنی و احادیث و گاه از طریق سؤال و جواب به مقصود و هدف دست می‌یابد؛ گویی اندیشه و احساس شاعر با ابراز این شیوه به فهم و درک خواننده نزدیک می‌شود.

به رغم سادگی ظاهری که در بادی امر به دلیل وجود حکایات بسیار در «مثنوی» به نظر می‌رسد، بخش عمده‌ای از آن دریافت‌ها و تجربه‌های عرفانی و حکمی شاعر است که با دقایق و نکات فلسفی و کلامی همراه شده و همسین موضوع موجب شده که خواننده یا شنونده هم به رفقت و لطافت ذوق و احساس و هم به دقت فهم و ادراک نیازمند باشد.

در حقیقت، «مثنوی» نقد حال «مولانا» و ماجرای احوال روحانی و عرفانی او در آن حالات ویژه است؛ از آن جا که از زیستان دور می‌افتد تا جایی که با تخلیه‌ی درون با لب دمساز خود جفت گشته، سزاوار نغمه‌ی الهی می‌شود.

«مثنوی» چکیده و عصاره‌ی تمام اندیشه‌های مذهبی و فلسفی است و در این موضوع، تأثیر و تأثر متقابل فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها را نمی‌توان

نادیده گرفت؛ زیرا هر تمدن و فرهنگ و اندیشه‌ای در سیر تطور خود پاره‌ای از افکار دیگران را پذیرفته، در خود تحلیل می‌کند. در غیر این صورت شاید هرگز به این درجه از پیشرفت و ترقی نایل نمی‌آمد. طرح ویژگی‌های مشابه میان اندیشه‌های دو گروه نمی‌تواند دلیلی قطعی بر وجود اقتباس یکی از دیگری باشد؛ زیرا بسیاری از اعتقادات به ویژه عرفان که امری فطری و درونی است ممکن است به اذهان بسیاری وارد شده باشد و بسیاری از مردم اندیشه‌مند در آن زمینه‌ی ویژه اندیشیده باشند و چه بسیار که تمایلات و آرزوهای آدمی مشابه هم بوده‌اند؛ بنابراین مسلم است که امکان دارد آثار و نتایج حاصل از آن‌ها نیز مشابه هم باشند، به عبارتی دیگر، سرآغازهای فکری در ابهامند. آشکار نیست که دانش و حکمت و تمدن در کدام نقطه‌ی جهان شروع شده است.

در میان ایرانیان قدیم، اندیشه‌هایی در زمینه‌ی حقایق جاودان هستی وجود داشته است چنان که در میان اقوام متفکر نیز چنین بوده است و ممکن است اندیشه‌های ملل و تمدن‌های مختلف مشابه یکدیگر باشند، بسیاری از افکار و نظرات فلسفی و علمی یونان و ایران هم مشابه هم هستند، به بیان دیگر نسخه‌ی دیگری از اندیشه‌های فلسفه‌ی یونان در ایران یا سرزمین‌های دیگر نیز ممکن است یافته شود، گرچه اثبات تقدم یکی بر دیگری نیاز به تحقیقات و پژوهش‌های فراوان دارد، نکته‌ی دیگری که قابل توجه است دخل و تصرف فیلسوفان غیر یونانی در فلسفه‌ی یونان است. پوشیده نیست که پس از «افلاطون» و «ارسطو» افکار آنان در مدارس مورد دخل و تصرف قرار گرفت و با این تصرفات به مسلمین رسید.

در سال ۵۲۸ م به علت عدم رضایت یوستی نیانوس از طرز فکر فیلسوفان، موجبات آزار فلاسفه فراهم شد و مدرسه‌ی «آتن» بسته شد،

هفت نفر از استادان این مدرسه به ایران مهاجرت کردند و انوشیروان، خسرو ساسانی مقدم آنان را گرامی شمرد. اصلی‌ترین راه رسیدن فکر علمی یونانی به اعراب از طریق نویسندگان و دانشمندان مسیحی سریانی بوده است و پس از آن عرب‌زبانان مستقیماً به منابع یونانی دست یافتند.

وجود تشابه میان عرفان و تصوف اسلامی و فلسفه‌ی یونانی به ویژه فلسفه‌ی نوافلاطونی امری روشن است و مقایسه‌ی اندیشه‌ها و عقاید دو طرف، مؤید این مطلب است.

کمال مطلوب آدمی، خداگونه شدن و رهایی از نقایص وجودی و خویشتن پرستی است. «مولانا» می‌فرماید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا

نیست ره در بارگاه کبریا

چيست معراج فلک این نیستی

عاشقان را مله‌ب و دین نیستی^۱

«فلوطين» هدف از تهذيب نفس را خدا شدن می‌داند: اگر آدمی به هیچ وجه در دام تمایلات و هوس‌ها نیفتد و خود را چنان تربیت کند که با آنچه از آن جا آمده مطابق گردد، دوباره همان می‌شود که از آن جا آمده است.^۲

«مولانا» درباره‌ی خدا می‌گوید:

گر تو هم می‌کند او عشق ذات

ذات نبود وهم اسماء و صفات

وهم زاینده زاوصاف و حدست

حق نزاینده است اولم یولدهست^۳

خدای «فلوطين»، ابدی، لایزال و دارای نیروی لایتناهی است، دور از هیچ چیز نیست و در عین حال در هیچ جا نیست، با چشم تن دیده نمی‌شود، علت هستی و ذات علوی نامحدود است، در هر چیز و همه جا حاضر است، هیچ اسمی شایسته‌ی او نیست، به همین دلیل گاه احد یا واحد و گاه اوگ و گاه خیر مطلق نام دارد. خدا خود را از طریق زیبایی و جلال عظیم بر ما متجلی



می سازد، از هیچ جانی نمی تواند غایب باشد، پس در هر چیز و همه جا حاضر است^۹.

«عطار» می گوید:

در نگر کاین عالم و آن عالم اوست

نیست غیر از او و گر هست آن هم اوست^{۱۰}

در سخنان «فلو طین» وحدتی وجود دارد که

در همه چیز ساری است، گرچه او فراتر از مکان و زمان و اشیا است و در اقلیم ماده گنجایی ندارد.

«مولانا» نیز می فرماید:

این دوی او صاف دید احوال است

ورنه اوگ آخر، آخر اوگ است^{۱۱}

واگشت همه چیز به سوی خداست، «مولانا»

در «مثنوی معنوی» درباره ی این که «کُلُّ شَیْءٍ یَرْجِعُ اِلَیَّ اَصْلُهُ» بسیار سخن دارد:

مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مغ

جمله را روسوی آن سلطان الغ

بلکه سنگ و خاک و کوه و آب را

هست واگشت نهایی با خدا^{۱۲}

«فلو طین» می گوید:

روح ها با یکدیگر هم آهنگند و هم با

اعمالشان، بدین معنی که با هم واحدی هستند؛

هر چند واحدی حاوی اضداد؛ زیرا همه چیز به

ضرورت طبیعی از واحد برمی آید و به حکم

ضرورت طبیعی به واحد بازمی گردد^{۱۳}.

او علت هستی همه چیز است و همه چیز در

اشتیاق رسیدن به اوست^{۱۴}.

«مولانا» در «فیه مافیه» می گوید:

«پس پنداری که عالم از آن ضراب خانه به در

می آید و باز به دار الضرب رجوع می کنند که انالله

و انا الیه راجعون^{۱۵}».

بنابر قاعده ی «الجنس یمیل الی جنسه» هر

چیزی به سوی همجنس خود گرایش پیدا می کند:

ذره ذره کاندترین ارض و سماست

جنس خود را هر یکی چون کهر باست^{۱۶}

حکمت حق در فضا و در قدر

کرد ما را عاشقان همدگر

جمله اجزای جهان زان حکم پیش

جفت جفت و عاشقان جفت خویش^{۱۷}

شبهات و قربات سبب میل پیوند با ابدیت

است، خداوند جمیل است و جمال را دوست

دارد. «ان الله جمیل و یحب الجمال»^{۱۸}.

او جمیل است و محب للجمال

قرار داده، می گویند: چون جمال حق اشتیاق به جلوه گری داشت؛ آفرید زیرا پریر و تاب مستوری ندارد و چون همه ظل و سایه ی حقند، سایه به شخص ماند:

خلق ما بر صورت خود کرد حق

وصف ما از وصف او گیرد سبق^{۱۹}

آن که فیاض است فیض می کند و آن که غنی

است از غنای خود می بخشد و آن که کمال مطلق

است از کمال خود عطا می کند، وجود مطلق که

خیر و زیبایی مطلق نیز هست وجود می بخشد و

نیکی و جمال؛ پس عالم تراوشی از منبع اصلی

وجود است.

«مولانا» می گوید:

کل عالم را سبوان ای پسر

کاو بود از علم و خوبی تا به سر

نظره ای از دجله ی خوبی اوست

کان نمی گنجد زبری زیر پوست

گنج مخفی بد زبری چاک کرد

خاک را تابان تر از افلاک کرد

گنج مخفی بد زبری جوش کرد

خاک را سلطان اطلس پوش کرد^{۲۰}

به عقیده ی «افلاطون» نیز پیدایش جهان اثر

فیض بخشی پروردگار است که بخل و دریغ ندارد

و به سبب کمال اوست؛ چه هر کاملی زاینده

است^{۲۱}.

اندیشه ی فیضان و تراوش از مبدأ احدیت و

تشبیه آن به خورشید و نورافشانی آن که در

مثال های عرفانی همواره مورد استفاده واقع

می شود و نیز نظریه ی وحدت وجود را در

گفته های «فلو طین» می توان ملاحظه کرد:

«نیروی اثربخشی را که از او فیضان می یابد، باید

همچون نوری تصور کنیم که از خورشید

می تابد»^{۲۲}.

نظام خلقت در «مثنوی» آمیزه ای از فلسفه و

تصوف و دین است، چنان که می فرماید:

نی که اوگ دست یزدان مجید

از دو عالم پیشتر عقل آفرید^{۲۳}

«فلو طین» می گوید:

اوگین نشاتی که از او صادر می شود، عقل

کلی است و از آن، هستی و حیات آغاز می شود،

چون صدور انجام می شود دویی و کثرت پیش

می آید، صدور و انتشار به موجب پری و لبریزی

کی جوان نوگزیند پیر زال؟^{۲۴}

«فلو طین» می گوید:

هر روح فردی، به چیزی میل می کند که با

طبیعتش مطابق است. در کل عالم تناسبی خاص

حکم فرماست، آن استعداد بی گمان جزئی از

نیروی است که در جهان معقول تناسب کل را

پیش چشم دارد^{۲۵}.

علت این که «او» را می توانیم دریافت این

است که او با آنچه در ماست شباهت دارد^{۲۶}.

صوفیه رابطه ی میان خالق و مخلوق را مانند

پیوند میان عاشق و معشوق می دانند؛ به اعتقاد آنان

عشق راهبر انسان به مبدأ وجود است و این رابطه

دوسویه و دو جانبه است، عشق در تمام

موجودات جاری و ساری است و مایه ی تحوّل و

تحرك همه چیز و منشأ جنب و جوش موجودات

به سوی کمال است.

هر که عاشق دیدی اش معشوق دان

کاو به نسبت هست هم این و هم آن^{۲۷}

این رابطه ی دوسویه را اوگ خدا بنیان می نهد

که «یحیهم و یحبونه»^{۲۸}

پس محبت و وصف حق دان، عشق نیز

خوف نبود وصف یزدان، ای عزیز^{۲۹}

عشق زاوصاف خدای بی نیاز

عاشقی بر غیر او باشد مجاز^{۳۰}

«افلاطون» عشق را پیشرو قافله ی خدایان

می داند^{۳۱}.

«فلو طین» می گوید: او هم برانگیخته ی

عشق است و هم عین اشتیاق عشق، او عشق به

خود خویش است و زیبایی اش از خودش و در

خودش است^{۳۲}.

چگونگی آفرینش از مباحثی است که در ادیان

و فلسفه های مختلف مطرح شده، صوفیه حدیث

«قال داود (ع): «یارب لماذا خلقت الخلق، قال

كنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق

لکی اعرف»^{۳۳} را مبنای نظریه ی صدور یا فیضان



مفهوم هستی یک مصداق بیش ندارد و در سراسر عالم یک وجود بیشتر نیست که در آینه های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف جلوه گر شده است چنان که در مقام مثال، نور یک حقیقت بیش نیست اما با شدت و ضعف جلوه گر می شود گناه در خورشید، گناه در چلچراغ، گناه در لامپ، گناه در شمع و ... اما آنچه هست این است که نور حقیقتی است واحد که در هریک از اشیاء فوق، مرتبه ای از مراتب ظهور خود را به تماشا می گذارد.

آفتابی خویش را ذره نمود

و اندک اندک روی خود را برگشود

جمله ی ذرات در وی محور شد

عالم از وی مست گشت و صحو شد^{۳۳}

منسبط بودیم و یک جوهر همه

بی سرو بی پایدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره^{۳۴}

«فلوطين» می گوید: واحد همه چیز است و

در عین حال هیچ یک از چیزها نیست، هیچ یک

نیست زیرا چیزهای موجود پس از او هستند و همه ی آن هاست چون همه ی آن ها از او ناشی اند^{۳۵}. ما در او هستیم ولی چون نه تنها ما بلکه چیزهای دیگر نیز او هستند، پس همه ی ما او هستیم بنابراین ما همه چیزیم و در نتیجه یکی هستیم^{۳۶}.

گر هزاران اند یک کس بیش نیست

چون خیالات عدد اندیش نیست^{۳۷}

در میان باورهای صوفیه، این نکته که عالم محسوس، سایه و ظلّ عالم نامحسوس است، جایگاه ویژه ای دارد. از عالم بالا به عالم مثال، عالم ذر و اعیان ثابته تعبیر شده است، عالم مادی سایه ای از اصل و صورتی از معناست، جهان نمود، نسخه و رونوشتی از عالم غیب است و حقیقتی ندارد:

آن که هستت می نماید هست پوست

و آن که فانی می نماید اصل اوست^{۳۸}

نویت زنگی است رومی شد نهران

این شب است و آفتاب اندر رهان

نویت گرگ است و یوسف زیر چاه

نویت قبطست و فرعون است شاه^{۳۹}

مقصود از زنگی و شب و گرگ و فرعون عالم تعین و اقلیم حس است که تنها نمودی بیش نیست و منظور از رومی و آفتاب و یوسف و قبطی عالم غیب است که از فرط پیدایی نهران است.

«افلاطون» در رساله ی «طیمائوس» می گوید:

صانع عالم را از روی عالم دیگری که عین خود و متحدالشکل است آفریده به طوری که این عالم، تصویر و رونوشتی از عالم دیگری است که ازلی است^{۴۰}. به عقیده ی وی، عالم ظاهر، حقیقت ندارد اما عدم هم نیست؛ نه بود است نه نبود، بلکه نمود است^{۴۱}.

اشیایی که به چشم ما درمی آید و آنچه مشهود و محسوس است ظواهری بیش نیستند و به سان سایه ای در درون غارند.

«مولانا» می فرماید:

مرغ بر بالا پیران و سایه اش

می دود بر خاک پیران سایه و ش

ابلهی صیاد آن سایه شود

می دود چندان که بی مایه شود^{۴۲}

۱- اولیری، دلیسی، ۱۳۷۴، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۷	۲- همان، ص ۳	۳- مولانا جلال الدین محمد بلخی معروف به مولوی، ۱۳۶۵، مثنوی معنوی، دفتر ششم، به همت رینولد. الین. نیکلسون، انتشارات مولی، ابیات ۲۳۳-۲۳۲	۴- لطفی، محمد حسن، ۱۳۶۲، دوره ی آثار فلوطين، انتشارات خوارزمی، رساله ی دوم از انشاد اوگ، ص ۶۵	۵- مثنوی معنوی، همان، دفتر اوگ، ابیات ۲۷۵۸-۲۷۵۷	۶- دوره ی آثار فلوطين، همان، رساله ی چهارم از انشاد ششم، ص ۹۱۱	۷- عطّار نیشابوری، ۱- اولیری، دلیسی، ۱۳۷۴، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۷	۲- همان، ص ۳	۳- مولانا جلال الدین محمد بلخی معروف به مولوی، ۱۳۶۵، مثنوی معنوی، دفتر ششم، به همت رینولد. الین. نیکلسون، انتشارات مولی، ابیات ۲۳۳-۲۳۲	۴- لطفی، محمد حسن، ۱۳۶۲، دوره ی آثار فلوطين، انتشارات خوارزمی، رساله ی دوم از انشاد اوگ، ص ۶۵	۵- مثنوی معنوی، همان، دفتر اوگ، ابیات ۲۷۵۸-۲۷۵۷	۶- دوره ی آثار فلوطين، همان، رساله ی چهارم از انشاد ششم، ص ۹۱۱	۷- عطّار نیشابوری، ۱- اولیری، دلیسی، ۱۳۷۴، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۷
۲۵- دوره ی آثار فلوطين، رساله ی هشتم از انشاد ششم، ص ۱۰۶۵	۲۶- احادیث مثنوی، ص ۲۹	۲۷- مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۱۹۴	۲۸- همان، دفتر اوگ، ابیات ۲۸۶۳-۲۸۶۰	۲۹- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۲۵	۳۰- دوره آثار فلوطين، رساله ی سوم از انشاد پنجم، ص ۷۰۴	۳۱- مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۱۹۳۶	۳۲- دوره ی آثار فلوطين، رساله ی دوم از انشاد پنجم، ص ۶۸۱	۳۳- مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۹۷-۱۳۹۶	۴۲- مثنوی معنوی، دفتر اوگ، ابیات ۴۱۸-۴۱۷	۴۳- مثنوی معنوی، دفتر اوگ، ابیات ۴۱۸-۴۱۷	۴۴- همان، دفتر اوگ، ابیات ۶۸۸-۶۸۶	۴۵- دوره ی آثار فلوطين، رساله ی هشتم از انشاد ششم، ص ۱۰۶۵
۱۶- مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۷۹	۱۷- دوره ی آثار فلوطين، رساله ی پنجم از انشاد سوم، ص ۳۶۶	۱۸- همان، رساله ی نهم از انشاد پنجم، ص ۷۸۷	۱۹- همان، رساله ی هشتم از انشاد سوم، ص ۴۴۹	۲۰- مثنوی معنوی، دفتر اوگ، بیت ۱۷۴۰	۲۱- قرآن کریم، ۵۴/۵	۲۲- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۸۷	۲۳- همان، دفتر پنجم، بیت ۹۷۱	۲۴- افلاطون، ۱۳۵۱، (رساله ی مهمانی)، ترجمه محمود صنایعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۸۵	۲۵- امیرکبیر، ص ۴۲	۲۶- مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۷۹	۲۷- همان، رساله ی پنجم از انشاد سوم، ص ۳۶۶	۲۸- همان، رساله ی نهم از انشاد پنجم، ص ۷۸۷