



عشق چیست؟ (قسمت دوم)

محمدباقر آل یاسین

هستی‌شناسی از دیدگاه حکما و عرفا

سخن گفتن در باب عشق معنوی در ادبیات فارسی بدون شناخت اهل طریقت اسلامی (تصوف)، اگر نگوییم غیرممکن است، حداقل خالی از نقص نمی باشد. بیشتر محققین بر این باورند که عشق و محبت الهی از زمان رابعه عدویّه (قرن دوم هجری) وارد ادبیات صوفیه شد و سپس سایر عرفای صوفیه آن را قوام بخشیدند. اکثر عرفای اسلامی نه تنها عشق را طریق وصول به حق می دانند، بلکه در جهان بینی آنان عشق معنوی باعث کشف رموز هستی و شناخت جهان می شود. لذا می توان گفت: گوهر اصلی تصوف اسلامی برای شناخت جهان هستی، عشق الهی است و جهان بینی که آنان ارائه می دهند، به باور نگارنده به مراتب کاملتر از سایر حکمای اعصار مختلف جهان می باشد. ذیلاً به طور اجمال نظریه حکمای قدیم را در رابطه با شناخت جهان که هر یک وجوه اشتراکی نیز با تصوف اسلامی دارد، توضیح داده و با نظر آنان مقایسه، و پس از آن در شماره بعد، عشق معنوی را از دیدگاه صوفیان مسلمان مرور می کنیم انشاء...

نظر جهان شناختی سوفسطائیان (سوفیست ها)

معروف ترین چهره سوفسطائیان پروتاگورس، و افلاطون یکی از مفسرین این نظریه است. سوفیست ها انسان را معیار همه اشیا می دانستند و می گفتند:

The man is the measure of all things

آدمی معیار و مقیاس کائنات است؛ یعنی هر پدیده ای از جهان، واقعیت خود را به احساس و دریافت شخص انسان مدیون است و در خارج از ذهن انسان، حقایق اعتباری اند نه واقعی. به تعبیر دیگر، انسان مداری و اصالت فرد یا نظریه ادراک حسی، سوفیست ها را به این نتیجه می رساند که حقیقت هر چیزی در عالم، همان است که بر آن شخص وارد می شود. شناخت درست و کامل هیچ چیز مقدور بشر نمی باشد، لذا شناخت نسبی است و نه تنها شناخت افراد متفاوت است، بلکه شناخت هر فرد در طول عمرش ممکن است تغییر یابد.

در سرتاسر آثار کارلوس کاستاندا که تحت تعلیم دون خوان مرشد مکزیکیش بوده است، این مفهوم مطرح است که دون

خوان همین موضوع را می‌خواهد به کاستاندا بفهماند و کاستاندا در فهم آن دچار مشکل می‌شود. نمونه‌هایی از نظرات صوفیه که مشابهت با عقاید سوفیست‌ها دارند به شرح زیر است:

بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست
در خود بطلب هر آن چه هستی که تویی
یا:

چنبره دید جهان ادراک توست
پرده پاکان حس ناپاک توست
مدتی حس را بشو ز آب عیان
این چنین دان جامه شویی صوفیان
چون شدی تو پاک پرده برکند
جان پاکان خویش بر تو می‌زند
(دفترپنجم / ۶ و ۲۳۷۵)

سوفسطائیان یونانی مانند ادیان هندی و عرفای بودایی، بر این باور بودند که موجودات جهان یکی اند و تقدم و تأخر آن‌ها از علت العلل، باعث تفاوت و اختلاف بین موجودات شده است و این نظریه تقریباً معادل همان نظریه وحدت وجود عرفای اسلامی است.

اهل وحدت می‌گویند: وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است. (عزیزالدین نسفی / انسان کامل)

نظریه جهان‌شناختی در مکتب رواقی (ذوق التاله)

بنیان‌گذار این مکتب، زنون (Zenon) متولد ۳۳۵ قبل از میلاد، در جزیره قبرس است. به این نظریه، در شماره‌های صفر و دوی همین نشریه اختصاراً اشاراتی گردید و نظریه آنان با سایر حکما و عرفاء مقایسه‌ای شد. موضوع مهم دیگری که از این مکتب در رابطه با هستی‌شناسی، بسیار شبیه عرفای اسلامی است، این است که در فلسفه رواقی، موجودات انسان (به عنوان عالم صغیر) نمونه و انموذج جهان هستی (به عنوان عالم کبیر) است. این نظریه را، نظریه بدیل یا آلترناتیو بین دو فلسفه مشاء - که بر تعقل و استدلال محض استوار است - و فلسفه اشراق دانسته‌اند.

در میان عرفای اسلامی که به مکتب ذوق التاله معروفند، جلال‌الدین دوانی (از حوزه شیخ اشراق) و محمدباقر میرداماد و ملاصدرا (صدرالمতألهین) می‌باشند.

شبیه این نظریه جهان‌شناختی را مولانا جلال‌الدین بلخی در کتاب فیه مافیه به به‌ترین و صریح‌ترین وجه بیان می‌کند:

"آدمی اسطرلاب حق است؛ اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند. تره فروش یا بقال اگرچه اسطرلاب دارد، اما از آن چه فایده گیرد و به آن اسطرلاب چه داند احوال افلاک را و دوران و برج‌ها و تأثیرات و انقلاب را الی غیر ذالک؟ پس اسطرلاب در



سوفسطائیان یونانی مانند ادیان
هندی و عرفای بودایی، بر این
باور بودند که موجودات جهان
یکی اند و تقدم و تأخر آن‌ها
از علت العلل، باعث تفاوت و
اختلاف بین موجودات شده است



حق منجم سودمند است که: من عرف نفسه فقد عرف ربه. کسی که نفس خود را شناخت، خدای خود را شناخت. همچنین که این اسطرلاب مسین آینه افلاک است، وجود آدمی که: و لقد کرمنا بنی آدم (آل عمران/۱۴) اسطرلاب حق است، چون حق او را به خود، عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی چون را دم به دم و لمح به لمح می بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد."

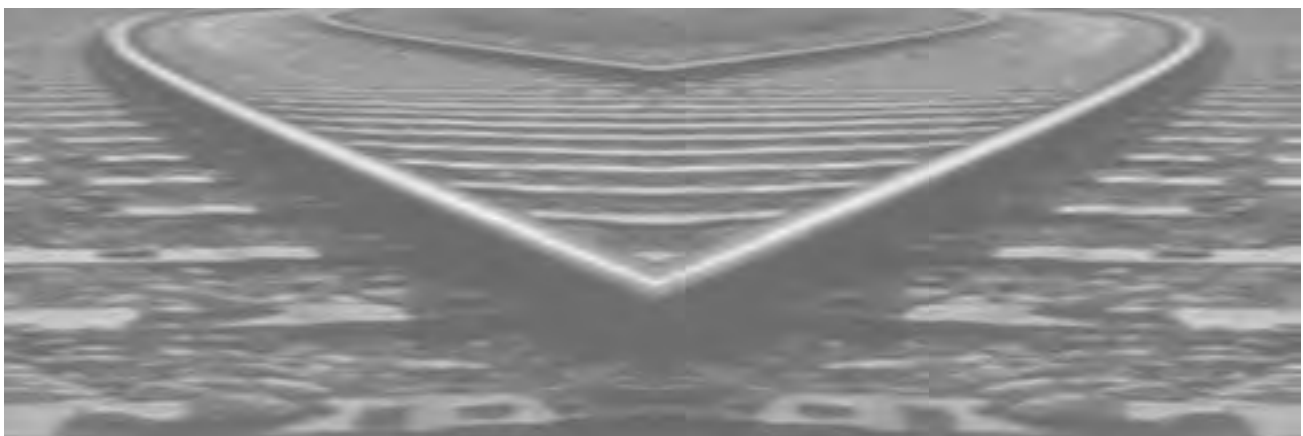
نمونه دیگری از نظریه مولانا در رابطه با همین مفهوم در مثنوی معنوی به شرح زیر است:
در بیان آن که حکماء گویند: آدمی عالم صغری است و حکماء الهی گویند: آدمی عالم کبری است، زیرا آن علم حکماء بر صورت آدمی مقصور بود و علم این حکما درحقیقت حقیقت آدمی موصول بود.

پس به صورت عالم اصغر تویی	پس به معنی عالم اکبر تویی
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر؟
پس به معنی آن شجر از میوه زاد	گر به صورت از شجر بودش ولاد
مصطفی زین گفت کادم وانبیاء	خلف من باشند در زیر لوا
.....
گر به صورت من ز آدم زاده ام	من به معنی جدّ جد افتاده ام
پس ز من زائیده در معنی پدر	پس ز میوه زاد در معنی، شجر
	(دفتر پنجم/۵۲۲ به بعد)

نظر عزیزالدین نسفی در رابطه با همین عقیده رواقیون:

در بیان این که عالم صغیر نسخه و نمودار عالم کبیر است:

عزیزالدین نسفی در کتاب انسان کامل در رابطه با انسان به عنوان عالم صغیر چنین می نویسد:
"خداوند تعالی چون موجودات را آفرید "عالمش" نام کرد از جهت آن که موجودات علامت است بر وجود او و بر وجود علم و ارادت و قدرت او. موجودات از وجهی علامت است و از وجهی نامه است؛ از این وجه که علامت است "عالمش" نام کرد و از این وجه که نامه است "کتابش" نام نهاد و فرمود که هر که این کتاب را بخواند، مرا و علم مرا و ارادت و قدرت مرا بشناسد. در آن وقت خوانندگان، ملائکه بودند و خوانندگان به غایت خُرد بودند و کتاب به غایت بزرگ بود. نظر خوانندگان به کنارهای کتاب و به تمامت اوراق نمی توانست رسید، از جهت عجز خوانندگان. نسخه ای از این عالم باز گرفت و مختصری از این کتاب باز نوشت. آن اول را عالم کبیر نام نهاد و آن صغیر را عالم دوم نام کرد و آن کتاب اول را کتاب بزرگ و کتاب دوم را کتاب خُرد نام کرد و





موجود گردد و پس از آن، آن چیز که دانسته‌ی خدای بود، کرده‌ی خدای شد. پس هر چیز که در عالم شهادت موجود است، جان آن چیز از عالم امر است و قالب آن چیز از عالم خلق است. این جان پاک که از حضرت خدای آمده است، چون به آن کاری که آمده است تمام کند، باز به حضرت خدای باز خواهد بازگشت.

چون افعال خدای را در عالم کبیر دانستی، افعال خلیفه خدای را در عالم صغیر هم بدان. بدان که در عالم صغیر، عقل خلیفه‌ی خدای است و روح نفسانی، عرش خلیفه‌ی خدای است و روح حیوانی کرسی خلیفه‌ی خدای است و هفت اعضای اندرونی، هفت آسمان است و هفت اعضای بیرونی، هفت اقلیم است.

چون خلیفه‌ی خدا خواهد که کاری کند و چیزی پیدا آورد، اول صورت آن چیز در عقل پیدا آید، از عقل به روح نفسانی آید که عرش است و از روح نفسانی به روح حیوانی آید که کرسی است و از روح حیوانی در شرابین آویزد و بر هفت اعضای اندرونی گذر کند که هفت آسمان اند و با قوای اعضای اندرونی همراه شود و به بیرون آید. اگر از راه دست بیرون آید، دست استقبال آن مسافر غیبی کند که از حضرت خلیفه‌ی خدا می آید و مرکبی از ارکان چهارگانه مناسب حال آن مسافر غیبی، پیشکش کند تا در عالم شهادت موجود گردد. چون در عالم شهادت موجود شد، آن چیز که دانسته‌ی خلیفه‌ی خدای بود، کرده‌ی خلیفه‌ی خدا آمد، یعنی نوشته‌ی خلیفه‌ی خدا گشت.

چنان که در عالم کبیر آدم و حوّا و ابلیس هستند، در عالم صغیر هم هستند. و چنان که در عالم کبیر سباع و بهائم

هر چه در آن کتاب بزرگ بود، در این کتاب خرد بنوشت، بی زیادت و نقصان؛ تا هر که این کتاب خرد را بخواند، آن بزرگ را خوانده باشد. آن گاه خلیفه‌ی خود را به خلافت به این عالم صغیر فرستاد و خلیفه‌ی خدای عقل^۱ است. چون عقل در این عالم صغیر به خلافت بنشست، جمله ملائکه‌ی عالم صغیر، عقل را سجده کردند، الاّ "وهم" که سجده نکرد و ابا کرد. همچنین چون آدم در عالم کبیر به خلافت بنشست، جمله ملائکه‌ی آدم را سجده کردند، الاّ "ابلیس" که سجده نکرد و ابا کرد.

ای درویش! در عالم صغیر، عقل خلیفه‌ی خدای است و در عالم کبیر، انسان عاقل خلیفه‌ی خداست. عالم کبیر به یک بار حضرت خدای است و عالم صغیر به یک بار حضرت خلیفه‌ی خدای است. چون عقل به خلافت بنشست، خطاب آمد که: ای عقل! خود را بشناس و صفات و افعال خود را بدان تا مرا و صفات و افعال مرا بشناسی: "قد عرف نفسه فقد عرف ربه، هر که نفس خود را شناخت خدای را شناخت".

در بیان افعال خدا و خلیفه‌ی خدا

"چون خدای تعالی خواهد که چیزی در عالم بیافریند، اول صورت آن چیز که در علم خدای است، به عرش آید و از عرش به کرسی آید و از کرسی در نور ثابتات آویزد و آن گاه بر هفت آسمان گذر کند و با نور سیارگان همراه شود و به عالم سفلی آید. طبیعت که پادشاه عالم سفلی است، استقبال آن مسافر غیبی کند که از حضرت خدا می آید و مرکبی از ارکان چهارگانه مناسب حال آن مسافر غیبی پیشکش کند تا آن مسافر غیبی بر آن مرکب سوار شود و در عالم شهادت



نسفی معتقد است شیطان
دیگر است و ابلیس
دیگر؛ شیطان، طبیعت
است و ابلیس، وهم است.

پیغمبر اکرم^ص می فرماید: "طوبی لمن رآنی و آمن بی، خوشا به حال کسی که مرا دید و ایمان آورد." هر که معرفت نفس خود حاصل کرد، معرفت نفس محمد^ص او را حاصل آمد، سپس پای در همت معرفت ذات الله نهاد. "من رانی فقد رانی الحق، کسی که مرا دید، خدا را دیده باشد"، همین معنی باشد.

هر که خود شناس نیست، محمد شناس نیست. عارف خدا خود چگونه باشد؟ چون معرفت نور محمد^ص حاصل آید و بیعت "ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله. کسی که با تو بیعت کرد، با خدا بیعت کرده است" (فتح/۱۰) بسته شود، کار این سالک در دنیا و آخرت تمام شد که: "الیوم اکملت لکم دینکم. امروز دینت را بر تو کامل کردم." (مائده/۳) با وی گویند نعمت معرفت تو کمالیت یافت به رسیدن و حاصل آمدن؛ پس از آن نفس محمد^ص را آینه سازد و ندا در عالم در دهد که: "وما قدروالله حق قدره. کسی قدرت خداوند را آن گونه که حق اوست، ندانست" و یا "ما عرف الله حق معرفته. کسی خدای را نشناخت، آن گونه که حق اوست".

قاضی همدانی معرفت خدای را بر سه نوع می داند: معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال و احکام. او می گوید: معرفت افعال و احکام خدا از معرفت نفس حاصل می شود "و فی انفسکم افلا تبصرون. آیا در نفوس خود نمی نگرید؟" (ذاریات/ ۲۱) "سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم. ما هویدا می گردانیم آیات خود را در آفاق و در نفوس شما" (شورا/ ۵۳). هر گاه که معرفت نفس خود کامل تر، معرفت خدا کامل تر و معرفت صفات خدای آن گاه حاصل آید که معرفت نفس

و شیاطین و ملائکه هستند، در عالم صغیر هم هستند. انسان، عالم صغیر است و عقل، آدم این عالم است؛ و جسم، حواس؛ و وهم، ابلیس است؛ و شهوت، طاووس است؛ غضب، مار است؛ و اخلاق نیک، بهشت است؛ و اخلاق بد، دوزخ است؛ و قوت های عقل و روح و جسم، ملائکه اند.

نسفی معتقد است شیطان دیگر است و ابلیس دیگر؛ شیطان، طبیعت است و ابلیس، وهم است.

نظر عین القضاة همدانی در رابطه با همین عقیده
رواقیون:

عین القضاة همدانی در تمهید چهارم از کتاب تمهیدات خود در رابطه با انسان به عنوان عالم صغیر تحت عنوان "خود را بشناس تا خدا را بشناسی" چنین می نویسد: در معنی حدیث "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، چون مرد بدان مقام رسد که از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد، نفس محمد^ص را که: لقد جاء کم رسول من انفسکم. همانا رسولی از جنس شما بر شما خواهد آمد (توبه/۱۲۸) بر وی جلوه کنند.



محمد^ص حاصل آید و معرفت ذات او، که را زهره باشد که خود گوید: "تفکروا فی الله و لا تفکروا فی ذات الله. در افعال خدا تفکر کنید ولی در ذات خدای نه". (توبه / ۲۸)

ای عزیز! بدان که افعال خدای تعالی دو قسم است: مُلکی و ملکوتی. این جهان و هر چه در آن است را ملک خوانند و آن جهان و هر چه در آن است را ملکوت خوانند و هر چه جز این جهان و آن جهان باشد، جبروت خوانند. تا ملک شناسی و واپس نگذاری، به ملکوت نرسی.

خدای را تبارک و تعالی در هر عالمی از این عالم های سه گانه خزینه هایی هست که: "ولله خزائن السموات و الارض. خدای را خزائنی است در آسمان ها و زمین ها". (منافقون / ۷) ولیکن هر کسی نداند.

ای عزیز! به جلال قدر لم یزل که چندان سلوک می باید کرد که از ملک به ملکوت سفلی رسی و از ملکوت اسفل تا به ملکوت اعلی نیز چندان سلوک باید کرد تا برسی.

پس آن گاه سلوک باید کردن تا جمال این آیت روی نماید که: "سبحان الذی بیده ملکوت کل شیئی و الیه ترجعون. پاک و منزّه است خداوندی که ملکوت در ید قدرت اوست و بازگشت همه چیز به سوی اوست". (یس / ۸۳) در این آیت، جمال خالق ملکوت را ببیند، "عرف ربه" او را روی نماید.

اما "عرف ربه" تمام نباشد تا از پرده ربوبیت به پرده جمال الهیت رسد؛ و از پرده الهیت به پرده عزت؛ و از پرده عزت به پرده عظمت؛ و از پرده عظمت به پرده کبریا برسد و در پرده کبریا الله، دنیا و آخرت محو ببیند "کل من علیها فان. همه چیز دستخوش مرگ و فناست". (الرحمن / ۲۶) بدو گوید: "انظر الی وجهه الله الکریم. نگاه کن به صورت خداوند بخشنده" همه "و بقی وجه ربک. و باقی می ماند صورت خداوند تو" (الرحمن / ۲۷) باشد.

رواقیون می گویند: خدایی که آفریدگار جهان است، واقعیت جوهری جهان نیز هست؛ زیرا که عقل نه تنها منبع اشیاء بلکه جوهری است همه جا حاضر و همه چیز از آن ساخته شده است. پس خداوند که عقل کل است، نه تنها آفریننده جهان، بلکه خود جهان است. اندیشه اساسی فلسفه طبیعت رواقی این است که: واقعیت جهان چیزی جز اصل خداوندی نیست که اشیاء را به هم پیوند می دهد. عقل کل قانونی است که همه چیز را به هم پیوند می دهد و سرپیچی از آن محال است.

مطلب فوق نه تنها شباهت بسیار زیادی به نظریه وحدت وجود تصوف دارد، بلکه مانند شیخ احمد غزالی عقل کل (عشق یا نیروهای مادی و غیر مادی) را عامل جبری پیوند و وحدت جهان می داند.

ابیاتی از مثنوی معنوی را که اشاره ای به نقش عقل کل در جهان شناختی مولانا دارد، به عنوان شاهد می آوریم:

این عَرَض ها از چه زاید؟ از صَوْر وین صَوْرها از چه زاید؟ از فکر

(دفتر دوم / ۹۸۱-۹۸۰)

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت ها رسل

کل عالم صورت عقل کل است کوست بابای هر آنک اهل قل است

صورت کل پیش او هم سگ نمود چون کسی با عقل کل کفران فرزود

(دفتر چهارم / ۳۶۱-۳۶۰)

همچنان در آینه جسم ولی خویش را ببیند مرید ممتلی^۲

از پس آئینه عقل کل را کی ببیند وقت گفت و ماجرا؟

او گمان دارد که می گوید بشر وان دگر سرّ است و او زان بی خبر

(دفتر پنجم / ۴۱-۱۴۳۹)

نظریه جهان شناختی در مکتب اشراق

مکتب فلسفی اشراق مبتنی بر کشف و شهود است. بنیان گذار رسمی فلسفه اشراق، افلاطون (۴۲۸ ق.م) است. در این مکتب، شناخت صحیح و معرفت درست، معرفت شهودی و حضوری است نه تعقل نظری و استدلالی منطقی. افلاطون با تعمق در امور طبیعت، دریافت که جوهر اشیاء به حکم ثبات می تواند موضوع علم و معرفت قرار گیرد. موضوع علم متمایز از مواضعی است که صرفاً به حس در می آیند و فرّار و گذرا و مواجند. حقیقت اشیاء را افلاطون مثال نامید و گفت که اشیاء محسوس در جنب مُثل قرار دارند واسمی که به آن ها داده می شود، بر حسب مثال آن هاست. چون اشیاء به اعتبار این که بهره ای از مُثل اند، وجود دارند.

خصیصه جوهر آن است که با ثبات پیوندی ناگسستنی دارد. جوهر واحد است و اشیاء متکثر، و آن عنصر اساسی که ماهیت شیئی بدان است، یکی است. لذا افلاطون جوهر را از اشیاء محسوس متمایز می کند و آن را مثال می نامد. اما مثال به علت داشتن صفاتی نظیر ثبوت و وحدت و کمال، از جهان محسوسات فراتر رفته و جهان واقعیت و اصلی را تشکیل می دهد.

افلاطون به این هم اکتفا نمی کند که جهان مُثل را دنیایی جدا و بر فراز عالم محسوسات قرار دهد. بلکه علاوه بر آن، مثال را علت وجودی اشیاء قلمداد می کند و به این اعتبار، مثال را موضوع علم قرار می دهد و می گوید، علت حقیقی کائنات را باید در جهان معقولات سراغ گرفت و علت حقیقی، چیزی جز مثال نیست.

روح چون مرگ ناپذیر است، شباهت تام با مثال دارد که ابدی است. حال آن که بخش دیگر انسان که جسم است، شبیه اشیاء مرگ پذیر است. به عبارت دیگر جسم از عالم محسوسات است و روح از عالم معقولات. افلاطون معتقد است که اتحاد روح با جسم به رغم جوهر ایزدی آن با نوعی جبر و عنف صورت گرفته است. دلیل آن، پریشانی و اختلالی است

رواقیون می گویند: خدایی که آفریدگار جهان است، واقعیت جوهری جهان نیز هست؛ زیرا که عقل نه تنها منبع اشیاء بلکه جوهری است همه جا حاضر و همه چیز از آن ساخته شده است.

خصیصه جوهر آن است که با ثبات پیوندی ناگسستنی دارد. جوهر واحد است و اشیاء متکثر، و آن عنصر اساسی که ماهیت شیئی بدان است، یکی است.



نظرات افلاطون در رابطه با هستی‌شناسی، نه تنها شباهت زیادی به مکتب سوفیست‌ها و رواقیون دارد، بلکه بسیار شبیه عرفای مکاتب مختلف، به خصوص متصوفین اسلامی می‌باشد.

افلاطون مانند برمانیدس، وجود را یکتا و بی حرکت می‌شمرد و عامل حرکت را خداوند می‌دانست و معتقد بود: همان طور که اشیاء برای به وجود آمدن، احتیاج به کار و سازنده‌ای دارند، عالم نیز احتیاج به صانع و جهان‌آفرینی دارد که استادترین سازندگان است.

این نظر افلاطون یادآور نظر شیخ احمد غزالی در سوانح العشاق است که روح (بدون عشق) که نمادی از آتش یا انرژی (بدون نیرو) است در سرحد وجود، عشق (نیرو) که نمادی از ذات خداوند است، منتظر موبکب روح (انرژی بدون نیرو) بود و مفسرین عشق را ذات خداوند می‌دانند که عامل روان شدن روح (انرژی بدون نیرو) شده است. افلاطون نیز وجود را یکتا و بی حرکت می‌داند (مانند انرژی بدون نیرو) و معتقد است سیوروت و تکوین جهان را صانع و جهان‌آفرین است، از این وجود یکتا و بی حرکت ایجاد کرده است.

نظرات افلاطون در رابطه با هستی‌شناسی، نه تنها شباهت زیادی به مکتب سوفیست‌ها و رواقیون دارد، بلکه بسیار شبیه عرفای مکاتب مختلف، به خصوص متصوفین اسلامی می‌باشد. در بین فلاسفه اسلامی، مکتب اشراق منتسب به شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق است. سهروردی چهره‌هایی مانند هرمس، افلاطون و رسول الله را در زمره کسانی می‌داند که انوار اشراق الهی را مشاهده کرده‌اند.

فرازهایی از فرمایشات مولانا را از کتاب فیه مافیه و مثنوی معنوی به عنوان شاهد نظرات افلاطون می‌آوریم:

که جسم در اعمال روح پدید می‌آورد. در واقع جسم مانع شناخت حقیقت است. روح فی حد ذاته خرد محض است و کارش تأمل در حقیقت اشیاء است و علم واقعی در این تأمل به حصول می‌پیوندد. اما به اعتبار اتحاد با جسم، ناگزیر از راه حواس، معرفت حاصل می‌کند و حواس که از ادراک واقعیت راستین ناتوانند، روح را به خطا می‌افکنند.

روح با تمایلات نفسانی و لذا یذ و آلام، تخته بند تن است و با آن چه گذرا و میراست، به یک زنجیر کشیده شده است. جسم به مثابه زندان روح است و باید از این زندان رهایی یابد.

افلاطون وظیفه همه افراد بشر را فرا گرفتن دانشی می‌داند که روح را فرزانه تر و دادگرتتر سازد و در راهی گام نهد که به جهان‌های بالاتر رسد تا با زندگی ایزدیش همساز گشته و به رهایی کامل نایل گردد.

او معتقد است: عشق، بیان تمایل انسان است به جاودانی شدن و مرگ ناپذیری و این تمایل خود از ماهیت روح سرچشمه می‌گیرد. روح از مقوله محسوسات نیست و به جهان معقولات تعلق دارد. روح چون مبدأ ربّانی دارد، ابدی و بی مرگ است و گرایش آن به جاودانگی هم به خاطر نیل به سرنوشتی است که برای او مقدر گشته است.

افلاطون روح را گرداننده خود می‌داند و اصل و مبدأ اول حرکت و تکوین موجودات؛ بنابراین پیش از جسم وجود داشته و پس از به وجود آمدن جسم بر آن فرمانروایی می‌کند.



- دلیل پایدار نباشد و آن خوشی که از دلیل حاصل شود، آن را بقایی نباشد و زود فراموش می شود. اما عاشقان چون حقیقت را عین یقین دیدند (به طریق اشراق) هرگز حقیقت از نظرشان غایب نشود. (ص ۴۵)

- احوال جمله عالم خوابی است، تعبیرش در آن جهان پدید شود. الدنيا کحلم نایم (حدیث نبوی) دنیا مانند خواب خواب بیننده است. (ص ۱۰۱)

- این عالم را حقیقت می گویی، جهت آن که در نظر می آید و محسوس است؛ و آن معانی را که عالم فرع است، خیال می گویی، کار به عکس است. خیال، خود، این عالم است که آن معنی صد چو این پدید آورد و بیوسد و خراب شود و نیست گردد و باز عالم نو پدید آورد و او کهن نگردد. (ص ۱۲۰)

- عقل جزوی قابل آن نیست که از خود چیزی اختراع کند که آن را ندیده است؛ آن ها که اختراع می کنند، عقل کل باشند. عقل جزوی قابل آموختن است و محتاج تعلیم؛ عقل کل معلم است. (ص ۱۴۲)

- هر چه گویم مثال است، مثل نیست. مثال دیگر است و مثل دیگر. چیزهایی که آن نامعقول نماید، چون آن سخن را مثال گویند، معقول گردد و چون معقول گردد، محسوس شود. (ص ۱۶۶)

- تو مثالی از خود. تو این نیستی، این شخص سایه توست،

ظاهر تو مثال باطن توست. (ص ۲۲۱)

نظریه جهان شناختی مشائیان

بنیاد فکری این مکتب بر تعقل و استدلال محض و بر مبنای محسوسات استوار است و بنیان گذار فلسفی آن، ارسطو و از مشاهیر مسلمان این مکتب، محمدبن زکریای رازی، ابونصر فارابی و ابوعلی سینا می باشند

ارسطو شاگرد افلاطون به سال ۳۸۴ ق.م متولد شد و بیست سال نزد افلاطون به آموختن فلسفه پرداخت. او تحقیقات بسیار مهمی در باب جانوران کرد که مهم ترین آن ها عبارتند از: در تاریخ حیوان، در اعضای حیوان و در تولید مثل حیوان. او با تکیه بر زیست شناسی تلاش کرد تا نشان دهد "مثال" افلاطون، مفهومی تجریدی نیست، بلکه اصل و مبدأ زندگی است. لذا مثال را معادل روح انگاشت و روح و جسم را وحدت بخشید تا بتواند جهان هستی را توجیه نماید.

به نظر ارسطو علل دوگانه وجود در حال سیورورت (حرکت و دگرگونی) همانا صورت و ماده است. ماده، بنیادی است پذیرای صورت و همه واقعیات آن در امتداد صورت پذیری است. ماده همان هستی بالقوه است که به هستی تمام شدن گرایش دارد و صورت، تعینی است که در ماده متحقق می گردد و همان هستی بالفعل است؛ و برای این که صورت در ماده متحقق گردد، دخالت اصل و مبدأ محرک ضرورت دارد که عمل آن محرک نیز ناظر به غایت و مقصودی است. پس بر



دو علتِ ماده و صورت، دو علتِ دیگر باید افزود و آن دو، یکی محرک است و دیگری، علتِ غایی. از این رو ارسطو چهار علتِ ماده، صورت، محرک و غایت را برشمرد. او می گوید که اهمیتِ علتِ محرک و علتِ غایی هرچه باشد، می توان این دو را به همان علتِ صورت تحویل کرد و لذا صورت را در عین حال، هم علتِ محرکه می داند و هم غایت (مقصود).

ارسطو با ذکر مثال هایی از قبیل: غایت (مقصود) مجسمه سازی که به مفرغ صورت مجسمه می بخشد، در واقع همان صورت مجسمه است که در ماده یا مفرغ، متحقق گشته است. نظریه صورت و ماده را بدین گونه قوام می بخشد که علتِ ضرورت و تکون جهان همانا صورت است و بر این نکته پافشاری می کند که: صورت، اصل و مبدأ وحدت و الفت دهنده اجزای مادی است.

بدین سان ارسطو واقعیت هر چیز را متشکل از صورت و ماده می داند و معتقد است که صورت، ماهیت اشیاء است و معرفتِ عقل به آن تعلق می گیرد.

اشکال به نظریه جهان شناختی ارسطو:

ارسطو در نظریه جهان شناختی خود، ماده پذیرای صورت را معادل روح بدون عشق و یا انرژی بدون نیرو می داند که در قسمت قبلی مقاله توضیح کافی داده شد و برای صورت پذیرفتن آن، دو علت دیگر را به درستی تشخیص می دهد که اولی، علت محرک، معادل عشق (نیرو) است؛ و علت دیگر را غایت یا مقصود می داند که احتمالاً به دلیل میل وافرش به حل مسائل زیست شناسی که مبنای حسی و منطقی و استدلالی دارد، به یک باره این دو را در همان صورت، مستحیل می نماید. مثال هایی را که برای استدلال خود ارائه می کند، بسیار سطحی و عجولانه است و به نظر می رسد تلاش نموده هرچه سریع تر خود را از پیچیدگی چنبره مفاهیمی نظیر ثبوت و وحدت و کمال و مثل خلاص کند تا بتواند تحقیقات زیست شناسی خود را که در جایگاه خود ارزش والایی داشتند، به عنوان نظریه هستی شناسی ارائه نماید. قبل از این که نظر بزرگان عرفان در رده نظریه هستی شناسی ارسطو ارائه شود، استنتاج عجولانه ارسطو که نگارنده رابه یاد مطلبی از کتاب فیه مافیه مولانا انداخته است، نقل می شود:

حکایت: پادشاهی پسر خود را به جماعتی اهل هنر سپرده بود تا او را از علوم نجوم و رمل و غیره آموخته بودند و استاد تمام گشته با کمال کودنی و بلاهت. روزی پادشاه انگشتری در مشت گرفت و فرزند خود را امتحان کرد که بیا بگو در مشت چه دارم؟ پسر گفت: آن چه داری، گرد است و زرد است و مجوف است. گفت: چون نشان های راست دادی، پس حکم کن که آن، چه چیز باشد. گفت: می باید که غربیل باشد! گفت: آخر این چندین نشان های دقیق را که عقول در آن حیران شوند، دادی از قوت تحصیل و دانش، این قدر چگونه بر تو فوت شد که در مشت غربیل نگنجد؟

اکنون علماء اهل زمان در علوم موی می شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد، به غایت دانسته اند و ایشان را برآن احاطت کلی گشته و آن چه مهم است و به او نزدیک تر از همه آن است، خودی اوست و خودی خود را نمی دانند. همه چیزها را به حل و حرمت (حلالی و حرامی) حکم می کنند که این جایز است و آن جایز نیست و این حلال است یا حرام است. خود را نمی دانند که حلال است یا حرام است. جایز است یا ناجایز است. (فیه مافیه، ص ۱۷).

مولانا در صفحه ۹۲ کتاب فیه مافیه علت این فوت معنی از بعضی علماء را به شرح زیر بیان می کند:

میان این علماء و آن عالم دیواری کشیده اند برای حفظ نظام یجوز و لایجوز (جایز است و ناجایز است) که اگر آن دیوار حجابشان نشود، هیچ آن را نخوانند و آن کار معطل ماند... پس خیمه ای زده اند برای شاه و قومی را در عمارت این خیمه



مشغول کرده اند. یکی می گوید که اگر من طناب نساختمی، خیمه چگونه راست آمدی؟ دیگری می گوید که اگر من میخ نساختمی، طناب را کجا بندند؟ همه کس دانند که این همه، بندگان شاه اند که در خیمه خواهد نشستند و تفرّج معشوق خواهد کردن. پس اگر جولاهیی (بافنده ای) ترک جولاهی کند، برای طلب وزیری، همه عالم برهنه و عور بمانند. پس او را در آن شیوه ذوقی بخشیدند که خرسند شده است.

حال به راستی اگر ارسطو نیز مانند افلاطون و سایر نیاکان خود به همان راه می رفت، آن همه تحقیق ارزشمند را که ارسطو در باب زیست شناسی برای قوام این عالم (عالم مادی) انجام داد، چه کسی باید انجام می داد؟

برای ردّ نظریه صورت و ماده ارسطو، مطلبی از مثنوی معنوی ارائه می گردد:

تفسیر این آیت که: و ما خلقنا السموات والارض وما بینها الا بالحق (نیافریدیم آن ها را بهر همین که شما می بینید، بلکه بهر معنی و حکمت باقیه که شما نمی بینید آن را (احقاف / ۲).

هیچ نقاشی نگارد زین نقش	بی امید نفع، بهر عین نقش؟
بلکه بهر میهمانان و کهان	که به فرجه وارهند از اندهان
شادی بچگان و یاد دوستان	دوستان رفته را از نقش آن
هیچ کوزه گر کند کوزه شتاب	بهر عین کوزه، نه بر بوی آب؟
هیچ کاسه گر کند کاسه تمام	بهر عین کاسه، نه بهر طعام؟
هیچ خطاطی نویسد خط به فن	بهر عین خط، نه بهر خواندن؟
نقش ظاهر بهر نقش غایب است	و آن برای غایب دیگر بست
تاسوم، چهارم، دهم بر می شمر	این فوائد را به مقدار نظر
همچو بازی های شطرنج ای پسر	فایده هر لعب، در تالی نگر
این نهادند بهر آن لعب نهن	وان برای آن، و آن بهر فلان
همچنین دیده جهات اندر جهات	در پی هم تارسی در برد و مات
.....

هر کسی اندازه روشن دلی	غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد، او بیش دید	بیشتر آمد بر او صورت پدید
گر تو گویی کین صفا فضل خداست	نیز این توفیق صیقل زان عطاست
قدر همت باشد آن جهد و دعا	لیس للانسان الا ماسعی

(دفتر چهارم/ ۲۸۸۲ به بعد)

با دقت در چهار مکتب هستی شناسی فوق و مقایسه اجمالی آن ها با عرفان اسلامی، و مشاهده قرابتی که حداقل در سه مکتب سوفسطائیان، رواقیون (ذوق تاله) و اشراقیون وجود دارد، و مهمتر از همه عرفان اسلامی که با هر سه این مکتب ها سازگاری دارد، انسان را به یاد داستان اختلاف کردن در چگونگی شکل پیل می اندازد که در دفتر سوم مثنوی معنوی آمده است.

مأخذ این داستان روایتی است منسوب به افلاطون که می گفته است: مردم در توصیف حضرت حق، نه کاملاً بر صوابند و نه بر خطا؛ مثل آنان مثل آن نابینایانی است که به پیلی می رسند و هر کدام به عضوی از اعضای او دست می ساینند و پیش خود صورتی تجسم می کنند. آن که دست به پای پیل می کشد، آن را همچون درخت می پندارد و آنک ه دست به کمرش می ساید، آن را به صورت پشته ای مرتفع تصور می کند و آن که دست به گوش های پیل می کشد، آن را به چیزی پهن و نازک

که دائماً باز و بسته می شود، مانند می کند. همه اینان مسلماً چیزی از پیل درک کرده اند، اما نه کلیت پیل را. میان آن ها بر سرچگونگی شکل پیل اختلاف و مناقشه در می گیرد و هر یک مدعی درستی تصور خود می شود. در این حکایت تمثیلی، پیل، کنایه از حقیقت مطلق، و تاریکی، کنایه از این دنیاست. زیرا در این دنیا آدمی در لایه های بی شماری از حجاب ها و پرده های پوشاننده محسوسات قرار دارد و عقل و روح او نیز در زندان حواس. دست سایندهگان بر اندام پیل، کنایه از کسانی است که می کوشند حقیقت مطلق را با مقیاس های محدود و نارسای عقلی و تجربی خود، بشناسند. حکیمان، متکلمان، فیلسوفان و عالمان هر یک برای شناخت حقیقت، مدعی روشی هستند. اما هیچ یک از این روش ها و مذاهب وافی به مقصود نیست، بلکه هر یک جلوه ای از حقیقت مطلق را نمایانده اند. چه، طریق شناخت حقیقت مطلق نوعی دیگر است و شمع، کنایه از نور کشف و یقین است. هرگاه چنین نوری در قلب و بصیرت آدمی درخشیدن گیرد، به کشف تمامیت حقیقت نایل می شود.

پیل اندر خانه ای تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود ^۲
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هرکسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت: همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن بکرو چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت: شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت: این پیل خود چون تختی بدست
همچنین هر یک به جزوی که رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظرگه، گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی	اختلاف ازگفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را برهمنه او دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر	کف بهل وز دیده دریا نگر

(دفترسوم/۱۲۶۰ به بعد)

- ۱- عقل: عقل معادل همان روح انسانی است که از عالم امر است. برای شناخت بیشتر، به مقاله "بیرون ز تو نیست، هر چه در عالم هست"، در شماره صفر رجوع شود.
- ۲- ممتلی: به معنی پرمدها و پر نقص است.
- ۳- هنود: جمع هندو، هندیان.

منابع و مآخذ:

- ۱- مثنوی معنوی معنوی / مولانا جلال الدین بلخی
- ۲- کتاب فیه مافیه / مولانا جلال الدین بلخی
- ۳- تمهیدات / عین القضاة همدانی
- ۴- الانسان الكامل / عزیزالدین نسفی
- ۵- سهروردی و حکمت اشراق / مهدی امین رضوی
- ۶- حکمت یونان / شارل ورنر
- ۷- وحدت وجود در فلسفه و عرفان / پروفیسور سید حسن امین