

ایرج داداشی

خیال به روایت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۲)

عالم خیال (هستی‌شناسی خیال) و ادراک خیالی (معرفت‌شناسی خیال) از کلیدهای فهم دستگاه جمال‌شناسی حکمت و عرفان اسلامی است. در هریک از شماره‌های سال نخست خیال، مقاله‌ای را به این موضوع از منظرهای گوناگون اختصاص دادیم: «عالم خیال به روایت شیخ اشراق»، «ادراک خیالی و هنر»، «خیال به روایت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی»، «نور خیال».

قسمت اول مقاله حاضر در خیال ۳ به چاپ رسید. نویسنده در آن قسمت از مقاله به موضوعاتی چون: کلمه «خیال» از منظر مولانا، عالم خیال در دستگاه هستی‌شناسی مولانا، انعکاس نظام هستی در وجود آدمی، نسبت هستی‌شناسی خیال با معرفت‌شناسی آن، کلیدواژه‌های مرتبط با خیال در آثار مولانا پرداخت. قسمت دوم مقاله، بر مبنای مباحث قسمت اول، به بحث از دیگر کلیدواژه‌ها و استعارات مرتبط با موضوع خیال از منظر مولوی اختصاص دارد.

هستی

ای خدا جان را تو بنما آن مقام که در او بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه دورپهنای عدم
عرصه‌ای بس باگشاد و بافضا وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

باز هستی تنگ‌تر بود از خیال زان شود در وی قمرها چون هلال
 باز هستی جهان حسّ و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ
 علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد
 زان سوی حس عالم توحید دان گر یکی خواهی بدان جانب بران
 امر کن یک فعل بود و نون و کاف در سخن افتاد و معنی بود صاف^۱

هستی یعنی دومین ظهور و آشکار شدن مضاعف؛ یعنی پاسخ به
 «کن»، پس به ناگزیر «شدن»؛ یعنی فیکون، خیال اندر خیال، ملکوت
 عالم و کف دریا در برابر دریای عدم. این هستی نیز در برابر حقیقت
 آفریننده خود عین نیستی است. هر چند آشکارتر است، ارزش هستی
 کمتری دارد:

مجو مه را در این پستی که نبود در عدم هستی
 نروید نیشکر هرگز چو کارد آدمی حنظل^۲

خوشی در نفی توست ای جان تو در اثبات می‌جویی
 از آنجا جو که می‌آید، نگردد مشکل اینجا حل^۳

مولانا در مناجاتهای خود خویشتن را در برابر حق هیچ
 می‌پندارد. او خود را اثبات نمی‌کند و وصول به حقیقت را در نفی خود
 می‌جوید. هستی در نظر او چونان سایه‌ای است که وجودی قائم به
 خود ندارد و، همچون سایه، نمودی از هستی است؛ در حالی که
 هستی‌اش حقیقی نیست. لذا مولانا با کمال خشوع و خضوع می‌گوید:

تو خود دانی که من بی‌تو عدم باشم عدم باشم
 عدم خود قابل هست است، از آن هم نیز کم باشم^۴

ما سایه آن بتیم گویی / کز اصل وجود بت پرستیم
 سایه بنماید و نباشد / ما نیز چو سایه نیست هستیم^۵

این هستی در برابر هستی حق عین نیستی است. این مرتبه از
 هستی همان عالم مثال و خیال (خیال منفصل) است که در زبان دین،
 آن را «ملکوت» می‌خوانند و هر چند از هستی جهان حس و رنگ
 بالاتر است، نسبت به اصل بالاتر خود، یعنی خیال مطلق و مقام
 جبروتی هستی، هستی کمتری دارد. این مرتبه گویی هیولای عالم

(۱) مولوی، مثنوی معنوی،
 تصحیح رینولد الین نیکلسون،
 به اهتمام نصرالله پورجوادی،
 (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ج. ۴،
 دفتر اول، ابیات ۳۰۹۲-۳۱۰۰.

(۲) حنظل: گیاهی که میوه آن به
 اندازه خربزه کوچک و بسیار
 تلخ است و به هندوانه ابوجهل
 و خربزه ابوجهل معروف است.
 — لغت‌نامه دهخدا (الوح
 فشرده)، ذیل حنظل؛ فرهنگ
 معین، ذیل حنظل و هندوانه.

(۳) مولوی، کلیات شمس
 تبریزی (مشمعلی بر ۲۲۰۰ بیت
 اشعار فارسی و عربی و
 مسمعات، ۳۰۵۲ غزل و قصیده و
 قطعات و ترجیحات با ۱۹۹۵
 رباعی) با مقدمه بدیع‌الزمان
 فروزانفر، (تهران، امیرکبیر،
 ۱۳۸۱)، ص ۵۱۹، غزل ۱۳۳۷.

(۴) همان، ص ۵۵۳، غزل ۱۴۳۲.

(۵) همان، ص ۵۹۷، غزل ۱۵۶۹.

جبروت و اعیان ثابت است، لیکن نسبت به عالم مادون خود صورت است و در واقع، ذات آن است. آن گاه که ذات آن را خیال بخوانیم، دیگر تکلیف عالم مادون روشن است؛ یعنی چیزی نیست جز خیال اندر خیال اندر خیال.

عالم خیال نسبت به عالم مصوّرات و محسوسات فراختر است؛ زیرا مصوّرات از خیال می‌زاید و عالم خیال نسبت به آن عالمی که خیال از او هست می‌شود هم تنگ است.^۶

این مرتبه از مرتبه بالاتر خود متعین‌تر است و هر تعینی یعنی محدودیت و تعین بیشتر یعنی محدودیت بیشتر. به عبارتی، این مرتبه به نیستی نزدیک‌تر است. دنیای مادی یا، به عبارت مولانا، هستی «جهان حس و رنگ» متعین‌تر از مرتبه مورد بحث است و ما پای بر پایین‌ترین مرتبه وجود داریم، یعنی بر نیستی مطلق ایستاده‌ایم:

بستی تو هست ما را بر نیستی مطلق / بستی مراد ما را بر شرط بی‌مرادی^۷

پیش بی‌حد هر چه محدود است لاس / کُلُّ شَیْءٍ غَیْرُ وَجْهٍ اللَّهِ فَنَاسَتْ^۸

از تن تا روح، هر مرتبه از وجود انسانی در مراتب وجود اسیر مرتبه بالاتر است: تن در احاطه نفس است و نفس در احاطه روح. در تناظر معکوس آن، هستی جهان حس و رنگ در احاطه مرتبه هستی یا مرتبه ملکوت یا خیال منفصل است و مرتبه ملکوت در احاطه مرتبه جبروت یا خیال مطلق است و عدم یا لاهوت محیط بر همه این مراتب:

این جهان خود حبس جانهای شماس

هین روید آن سو که صحرای شماس

این جهان محدود و آن خود بی‌حد است

نقش و صورت پیش آن معنی سد است^۹

معانی‌ای که از عوالم بالاتر منتزل می‌گردد در این مرتبه صورت می‌یابد، به سان صورت دنیایی؛ و در این مرتبه، صورت هر شیء را پیش از آنکه در هستی جهان حس و رنگ متجسد شود می‌توان دید. اتصال به این خیال منفصل با انقطاع از حواس ممکن می‌شود. از آنجا که آگاهی از حقایق و دانایی اتصال به عوالم بالاتر و شهود در مراتب

(۶) مولوی، فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱)، ص ۱۹۳، س ۱۸-۲۰.

(۷) مولوی، کلیات شمس، ص ۱۰۸۵، غزل ۲۹۳۵.

(۸) مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۳۲۱.

(۹) همان، دفتر اول، ابیات ۵۲۵-۵۲۶.

عالی‌تر وجود است؛ کسی که حقایق را در مراتب عالی شهود می‌کند با کسی که خیالش سرشار از صورتهای ادراکیِ حواس است تفاوتی اساسی دارد.

و میان خیال و خیال فرق بسیار است: مهندس دانا خیال بنیاد خانه کرد و غیرمهندس هم خیال کرد. فرق عظیم باشد، زیرا خیال مهندس به حقیقت نزدیک‌تر است؛ همچنین که آن طرف در عالم حقایق، و دید از دید تا دید فرقه‌هاست، ما لا نهایه. پس آنچه می‌گویند هفتصد پرده است از ظلمت و هفتصد از نور: هرچه عالم خیال است پرده ظلمت است و هر چه عالم حقایق است پرده‌های نور است؛ اما میان پرده‌های ظلمت، که خیال است، هیچ فرق نتوان کردن و در نظر آوردن از غایت لطف؛ با وجود چنین فرق شگرف و ژرف در حقایق نیز نتوان آن فرق فهم کردن.^{۱۰}

هستی جهان حس و رنگ

هستی جهان حس و رنگ یعنی تصویر هستیها از خودشان یا عین صورت آینه که با این عبارات از آن یاد شده است: جهان کاهش، نقش مانی در بتگه نفس، جهان بندگی، جهان رنگ و بو، آن سر، چاه، زمین، بازار، اشیای منتفی، معدوم‌شیء، آب و گل ناشف^{۱۱}، خاک تیره، آخور، شش‌جهت، نقش حمام و گرمابه، اینجا، چرخ دولابی، پرده‌های نیلگون، سایه، مُلک فانی جسمانی، قفس پُرنگار، ناسوت، مکان، عالم بانشان، زندان مؤمن؛ و برای رسیدن روح ناآرام به عرصه فراعتر باید دیواره‌های این زندان تنگ را شکافت:

این جهان زندان و ما زندانیان / حفره کن زندان و خود را وارهان^{۱۲}

«الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ»^{۱۳} (دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است). این دنیا را از آن روی «دنیا» خوانده‌اند که دنی و پست است و نیز در دُنُو (نزدیکی) ما و محیط بر ماست؛ به عبارتی، به مرتبه تن نزدیکی دارد و متناظر با تن در قیاس معکوس با همه مراتب عالمی است که در برابر عالم انسانی است. انسان متوطن در مرتبه تن از آنجا

۱۰ مولوی، فیه مافیة، ص ۲۲۸، ۹-۱۵.

۱۱ ناشف: آن که با خرقه یا مانند آن آب را از گودالی یا از زمین برگیرد؛ آنچه آب را به خود می‌کشد. — لغت‌نامه دهخدا (لوح فشرده)، ذیل ناشف.

۱۲ مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۸۲.

۱۳ بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)، ص ۱۱، ۶-۱۴.

که خود را فقط در نازل‌ترین مرتبه وجودی‌اش می‌یابد دل‌خوشی خود را در این دنیا می‌جوید و چون بدین مرتبه راضی است، در آن هیچ احساس تنگی و عسرت نمی‌کند؛ در حالی که انسان مؤمن، که حقیقت خود را در مراتب اعلی‌ شهود می‌کند، از تنگی جسم در آزار است و روح او همان مرتبه حقیقی را طلب می‌کند و بدین جهت به طلب فراخی و گشایش قیام می‌کند، چه او نیز ایمان دارد که «وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^{۱۴}

آن جهان شهری است پر بازار و کسب / تا نینداری که کسب اینجاست حسب
حق تعالی گفت کین کسب جهان / پیش آن کسب است لعب کودکان^{۱۵}

جوز پوسیده است دنیا ای امین / امتحانش کم کن از دورش ببین^{۱۶}
چشم مهتر چون به آخر بود جفت / پس بدان دیده جهان را جیفه گفت^{۱۷}

آن که با دعای «أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»^{۱۸} رؤیت ملکوت هر شیء را طلب می‌کرد دعایش با «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»^{۱۹} اجابت شده است. به قول مولانا، آنچه‌ان بنما بما آن را که هست.^{۲۰}

تو مُردی و نظرت در جهان جان نگریست
چو باز زنده شدی زین سپس بدانی زیست

هر آن کسی که چو ادریس مُرد و باز آمد
مدرّس ملکوت است و بر غیوب حقی^{۲۱} است^{۲۲}

صاحب آن چشمی که ملکوت آسمانها و زمین را دید چگونه خواهد توانست تنگی این چاه اسفل السافلین^{۲۳} را تاب بیاورد. ایشان مدرّسان ملکوت‌اند و کسانی‌اند که به حیات طیبه در این عالم می‌زیند؛ اما مردگان به ظاهر زنده، که شکوه این عالم چشمانشان را خیره کرده است، بی‌خبر از حقایق نقش‌زندگان را بازی می‌کنند:

این جهان خواب است، اندر ظن مایست / گر رود در خواب دستی باک نیست
گر به خواب اندر سرت بپرید گاز^{۲۴} / هم سرت برجاست و هم عمرت دراز

گر ببینی خواب در خود را دو نیم / تندرستی چون بخیزی نی سقیم
حاصل اندر خواب نقصان بدن / نیست باک و نی دوصد پاره شدن

این جهان را که به صورت قایم است / گفت پیغمبر که حُلُم نایم است^{۲۵}

(۱۴) عنكبوت (۲۹): «نیست زندگانی این جهانی مگر ناکاری و بازی، و سرای پسین آن جهانی به راستی که آن پاینده است و با زندگانی، اگر ایشان دانندی ایشان را به بودید.» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام علی اصغر حکمت، (تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱)، ج ۷، ص ۴۰۳.

(۱۵) مولوی، مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۵۹۵-۲۵۹۶.

(۱۶) همان، دفتر ششم، بیت ۳۴۷۱.

(۱۷) همان، دفتر ششم، بیت ۳۴۷۵.

(۱۸) اشیاء را آن‌گونه که هستند به من بنما. — بدیع الزمان فروزانفر، / احادیث مثنوی، ص ۴۵.

(۱۹) انعام (۶): ۷۵. «همچنان که هست با ابراهیم نمودیم آنچه از نشانهای پادشاهی ماست در آسمان و زمین و تا بود از بی‌گمانان» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۴۰۰.

(۲۰) مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۶۷.

(۲۱) حفی: دانا، بسیار عالم.

(۲۲) مولوی، کلیات شمس، ص ۲۲۳، غزل ۴۹۳.

(۲۳) تین (۹۵): ۵.

(۲۴) گاز: قیچی؛ قیچی بریدن طلا و نقره. — لغت‌نامه دهخدا، (لوح فشرده)، ذیل گاز.

(۲۵) مولوی، منوئی، دفتر سوم، ابیات ۱۷۲۹-۱۷۳۳.

(۲۶) مولوی، فیه مافیه، ص ۱۸۵، س ۶-۹.

(۲۷) الحديد، (۵۷): ۲۰. «و نیست زندگانی این جهان مگر روز فرا روز بردن به فرهیب [فریب]». — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۴۹۰.

(۲۸) آل عمران (۳): ۱۸۵. «و نیست زندگی این جهانی مگر بر خورداری به فرهیب». — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۳۶۹.

(۲۹) الصفات (۳۷): ۶. «و ما بیاراستیم آسمان دنیا را به آرایش ستارگان». — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۲۵۵.

(۳۰) البقرة (۲): ۲۱۲. «برآراستند بر ناگرویدگان زندگانی این جهان». — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۵۵۳.

(۳۱) «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأُزَيِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...» — الحجر (۱۵): ۳۹. «گفت خداوند! به آن که مرا گمراه کردی زشتیهای ایشان را برآرایم در زمین و ایشان را از راه گم کنم همگان، مگر آن بندگان تو از ایشان که تو را یکتا خوانانند و تو را گزیدگان.» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۳۰۳.

(۳۲) آل عمران (۳): ۱۴. «برآراستند مردمان را دوستی آرزوها (و بایستها) از زنان و پسران و قنطارهای گرد کرده از

الدُّنْيَا كَحُلْمِ النَّائِمِ. دنیا و تنعم او همچنان است که کسی در خواب چیزی خورد. پس حاجت دنیای خواستن همچنان است که کسی در خواب چیزی خواست و دادندش؛ عاقبت چون بیداری است، از آنچه در خواب خورد هیچ نفعی نباشد پس در خواب چیزی خواسته باشد و آن را به وی داده باشند.^{۲۶}

«إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ...»^{۲۷}

این را مولانا با جان و دل باور دارد و می‌داند که این اشاره حق، «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ»^{۲۸}، جز به این دنیای دون نیست؛ مگر نگفته است «إِنَّمَا زِينَةُ السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ»^{۲۹}؟ این دنیا جز این دنیایی که آسمانش به ستارگان تزیین شده است نیست؛ زیرا جز این سما، سماوات دیگر هم هست که از آن عوالم دیگر است، لیکن آن عوالم را دنیا نگفته است. مگر این همان دنیایی نیست که آن را برای ناسپاسان و آنان که کفر ورزیدند زینت داده‌اند: «زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا»^{۳۰}؟ و همان زمینی نیست که شیطان سوگند خورد تا آن را برای اغوای بنی آدم زینت کند؟ و از این اغوا، کسی را گریزی نیست، مگر بندگانِ مخلص حق.^{۳۱}

... این عالم کفی پُر خاشاک است؛ اما از گردش آن موجها و مناسبت جوشش دریا و جنبیدن موجها آن کف خوبی می‌گیرد، که «زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.»^{۳۲} پس چون زین فرمود او، خوب نباشد؛ بلکه خوبی در او عاریت باشد و از جای دگر باشد. قلب زرانود است؛ یعنی این دنیا که کفک است، قلب است و بی‌قدر است و بی‌قیمت است ما زرانودش کرده‌ایم که زَيْنٌ لِلنَّاسِ.^{۳۳}

انیا را تنگ آمد این جهان / چون شهان رفتند اندر لامکان
مردگان را این جهان بنمود فر / ظاهرش زفت و به معنی تنگ بر

گر نبودی تنگ این افغان ز چیست / چون دو تا شد هر که در وی بیش زیست^{۳۴}

دنیا همچون زر تقلبی است و چیزی را تقلبی نمی‌سازند، مگر آنکه اصلی آن هستی و اعتبار داشته باشد. مولانا با این مقدمه نتیجه

می‌گیرد که وقتی حق تعالی دنیا را «زُیْن» یعنی زینت داده شده، می‌خواند، به این معنی است که خود دنیا از خودش اعتباری ندارد و اصل آن در مرتبه دیگری است و در میان خلایق، اصلی معتبر و رایج است که می‌توان قلب یا قلبی آن را عرضه کرد. تنگنای این عالم به حدی است که آگاهان و دانایان به سوی گشادگی عوالم اعلیٰ پر می‌گشایند. اگر این عالم تنگ نبود، تا این حد در آن شاهد رنجها و عسرتها نبودیم. چگونه است کسی که عمرش یک دو روزی بیش از دیگران است در این دنیا کمرش دو تا می‌شود؟ دنیا به مثابه رؤیاست. برای وصول به حقیقت این رؤیا باید آن را تعبیر کرد (یعنی از ظاهر آن گذشت و به باطن رسید) و آن را تأویل کرد (یعنی از ظاهرش به اصل و اول و حقیقت آن رسید). اول این دنیا کجاست؟

عالم بر خیال قائم است؛ و این عالم را حقیقت می‌گوییم، جهت آنکه در نظر می‌آید و محسوس است؛ و آن معانی را که عالم فرع اوست خیال می‌گوییم! کار به عکس است. خیال خود این عالم است که آن معنی صد چو این پدید آرد و بیوسد و خراب شود و نیست گردد و باز عالم نو پدید آرد به.^{۳۵} اکنون این رؤیا خوابهای عاشقان و صادقان است و تعبیرش در آن عالم پدید شود.^{۳۶} همچنین احوال عالم را که گفتیم خوابی است که الدُّنْيَا كَحُلْمِ النَّائِمِ. تعبیرهاش در آن عالم دیگرگون باشد که به این نماند؛ آن را معبر الهی تعبیر کند، زیرا بر او همه مکشوف است...^{۳۷}

انسان چونان آینه‌ای در برابر عالم

عشق سخن‌کوشی تویی سودای خاموشی تویی
ادراک و بیهوشی تویی کفر و هدا عدل و ستم
ای خسرو شاهنشهان ای تختگاهت عقل و جان
ای بی‌نشان با صد نشان ای مخزن‌ت بحر عدم
پیش تو خوبان و بتان چون پیش سوزن لعبتان
زشتش کنی نغزش کنی بردری از مرگ و سقم

← زر و سیم و اسبان به انگاشت
(و رنگ نیکو) و چهارپایان و
کشت‌زار. این است برخورداری
این جهانی و به نزدیک الله است
مؤمنان را نیکویی بازگشتن گاه»
— ابوالفضل رشیدالدین میبیدی،
کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۳۴.

(۳۳) مولوی، فیه مافیة، ص ۹،
س ۲۰-۲۱، ص ۱۰، س ۱-۴.

(۳۴) مولوی، مثنوی، دفتر سوم،
ابیات ۳۵۳۸-۳۵۴۰.

(۳۵) مولوی، فیه مافیة، ص ۱۲۰،
س ۲-۵.

(۳۶) همان، ص ۱۰۰،
س ۱۷-۱۸.

(۳۷) همان، ص ۱۰۱، س ۲-۴.

۳۸) مولوی، کلیات شمس، ص ۵۳۶-۵۳۷، غزل ۱۳۸۴.

۳۹) همان، ص ۱۱۴۲، قصیده ۳۰۸۵.

۴۰) پس به صورت عالم اصغر تویی / پس به معنی عالم اکبر تویی. — مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۵۲۱.

۴۱) همان، دفتر چهارم، عنوان ابیات ۵۲۱ به بعد.

۴۲) پس به صورت آدمی فرع جهان / وز صفت اصل جهان این را بدان. — مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۷۶۶.

۴۳) آدم اسطرلاب اوصاف غلُوست / وصف آدم مظهر آیات اوست

هر چه در وی می‌نماید عکس اوست / همچو عکس ماه اندر آب جوست

بر سطرلابش نقوش عنکبوت / بهر اوصاف ازل دارد ثبوت
تا ز چرخ غیب وز خورشید روح / عنکبوتش درس گوید از شروح

عنکبوت و این سطرلاب رشاد / بی‌منجم در کف عام اوفتاد
انبیا را داد حق تنجیم این / غیب را چشمی نباید غیب‌بین
در چه دنیا فتادند این قُرون / عکس خود را دید هر یک چه درون

از برون دان آنچه در چاهت نمود / ورنه آن شیری که در چه شد فرود.

— مولوی، مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۱۳۸-۳۱۴۳.

هر نقش با نقشی دگر چون شیر بودی و شکر
گر واقف‌اندی نقشها که آمدند از یک قلم
آن کس که آمد سوی تو تا جان دهد در کوی تو
رشک تو گوید که برو لطف تو خواند که نَعَم
لطف تو سابق می‌شود جذاب عاشق می‌شود
بر قهر سابق می‌شود چون روشنایی بر ظلم
هر زنده‌ای را می‌کشد وهم خیالی سو به سو
کرده خیالی را کَفَت لشکرکش و صاحب‌علم
دیگر خیالی آوری ز اول رباید سروری
آن را اسیر این کنی ای مالک الملک و حشم
هر دم خیالی نو رسد از سوی جان اندر جسد
چون کودکان قلعه بزم گوید ز قسام القَسَم
خاشش کنم بندم دهان تا برنشورد این جهان
چون می‌نگنجی در بیان دیگر نگویم بیش و کم^{۳۸}

انسان خلیفه حق و آئینه تمام‌نمای اوست. «در آفرینش عالم چو حکمت اظهار است»^{۳۶}، انسان نیز برحسب مقام خلیفگی و آیینگی حق حُبّ اظهار دارد. لذا مولانا هنرمندان و علما را دارای حُبّ اظهار می‌داند. حق تعالی در حدیثی قدسی خویش را گنجی پنهان می‌نامد که دوست داشت شناخته شود، پس آفرینش را صورت داد تا او را بشناسند. به عبارتی، حق تعالی انسان را در میان آفریده‌ها مقام خلیفگی بخشید و او را بر صورت خود آفرید و در آئینه وجود انسان خویش را نگریست. پس انسان در کمال و نهایت مقام خود آئینه تمام‌نمای حق است. هر چند به ظاهر عالم اصغر است؛ ولی در باطن و معنی، عالم اکبر است.^{۴۰} «آدمی عالم صغراست؛ و حکمای الهی گویند آدمی عالم کبراست، زیرا آن علم حکما بر صورت آدمی مقصور بود و علم این حکما در حقیقت حقیقت آدمی موصول بود.»^{۴۱} به ظاهر فرع جهان است، لیکن صفت او اصل جهان^{۴۲}. او اسطرلاب اوصاف علوی و وصفش مظهر آیات حق است.^{۴۳}

(۴۴) ترجمه: من گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم شناخته شوم؛ بیافریدست آدم را بر صورتش، یعنی بر صورت احکامش. بدیع الزمان فروزانفر نوشته است:
 «خلق آدم علی صورته»، حدیث نبوی و نص آن مطابق نقل مسلم در صحیح، ج ۸، ص ۳۲ چنین است: «اذا قاتل احدکم اخاه فلیجتنب الوجه فان الله خلق آدم علی صورته». نیز رجوع کنید به: صحیح بخاری، ج ۴، ص ۵۶؛ و مسلم، ج ۸، ص ۱۴۹؛ و احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۱۱۶؛ و جامع صغیر، ج ۲، ص ۴، که این حدیث را به وجوه دیگر نیز آورده‌اند؛ و مولانا در مثنوی نیز بدین حدیث اشاره کرده است: خلق ما بر صورت خود کرده حق / وصف ما از وصف او گیرد سبق. «مولوی، فیه ما فیه، ص ۳۴۵.
 (۴۵) الاسراء (۱۷): ۸۵ «و ندادند شما را از دانش، مگر اندکی» - رشیدالدین مبینی، کشف الاسرار، ج ۵، ص ۶۰۳. (۴۶) مولوی، فیه ما فیه، ص ۲۳۱، ۴-۱۳.
 (۴۷) الاحزاب (۳۳): ۷۲. «و ما عرضه کردیم امانت دین بر آسمانها و زمینها و کوهها؛ باز نشستند از برداشت آن و کژ رفتن در آن و راست باز نیامدن در آن؛ و ترسیدند از آن و تاوان آن؛ و آدم فرا ایستاد و در گردن خویش کرد که این آدمی ستمکار و نادان است تا بود.» - ابوالفضل رشیدالدین مبینی، کشف الاسرار، ج ۸، ص ۸.
 (۴۸) الاسراء (۱۷): ۷۰. «گرامی کردیم ما فرزندان آدم را.» - ابوالفضل رشیدالدین مبینی، کشف الاسرار، ج ۵، ص ۵۸۶.

علما و هنرمندان جمله مظهر می‌طلبند: «كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ»، «حَلَقَ آدَمَ عَلَي صُورَتِهِ»، «أَي عَلَي صُورَةِ أَحْكَامِهِ». احكام او در همه خلق پیدا شود، زیرا همه ظلّ حق‌اند و سایه به شخص ماند: اگر پنج انگشت باز شود، سایه نیز باز شود و اگر در رکوع رود، سایه هم در رکوع رود و اگر دراز شود، هم دراز شود. پس خلق طالب، طالبِ مطلوبی و محبوبی‌اند، که خواهند تا همه محب او باشند و خاضع و با اعدای او عدو و با اولیای او دوست. این همه احکام و صفات حق است که در ظل می‌نماید. غایه ما فی الباب این ظلّ ما از ما بی‌خبر است؛ اما ما باخبریم، و لیکن نسبت به علم خدا این خبر ما حکم بی‌خبری دارد: هر چه در شخص باشد همه در ظلّ ننماید، جز بعضی چیزها. پس جمله صفات حق در این ظلّ ما ننماید، بعضی نماید؛ که «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^{۴۶}.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^{۴۷}، مولانا با ذکر این آیه شریفه برتری انسان را با ذکر «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^{۴۸} بر همه کائنات اعلام می‌دارد، و مثال آن کسان را که مقام حقیقی خویش را نمی‌شناسند و ابراز ضعف می‌کنند، و خود را گرفتار امور دون شأن حقیقی انسان می‌کنند کسی می‌داند که شمشیر پولادین گران‌قیمتی را ساطور گوشت‌گننده‌ای کند؛ یا در دیگ طلائی‌اش شلغم بپزد؛ در حالی که از یک ذره آن دیگ صدها خروار شلغم به دست می‌آید و بریدن گوشت‌گننده از کاردی ارزان‌قیمت نیز برمی‌آید؛ و ادعای این شخص این است که من شمشیر و دیگ طلائی را معطل نگذاشته‌ام و آنها را به چند کار آورده‌ام. مولانا درباره قدر و قیمت انسان و خریدار او می‌گوید:

حق تعالی تو را قیمت عظیم کرده است، می‌فرماید که... «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ»^{۴۹}...
 تو به قیمت و رای دو جهانی / چه کنم قدر خود نمی‌دانی
 مفروش خویش ارزان / که تو بس گران بهایی.^{۵۰}
 انسان به سبب تعلیم الهی اسمای همه علوم را در خود دارد.

مولانا او را «عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ بَگ»^{۵۱} می‌خواند که در هر رگ او صد هزاران علم اندرون است. پس او اگر قدر خویش بشناسد و به گوهر درونش پی برد، در حقیقت دریچه علم الهی را که به او هدیه شده می‌گشاید. سرچشمه هستی و معرفت او حق است و همان گونه که رود خروشان هستیها از حق تعالی سرچشمه گرفته و همچنان جاری است؛ در جریان سیورورت انسان، علم و معرفت نیز جریان دارد، به شرط آنکه انسان سرچشمه آن را بشناسد:

آدما معنی دل‌بندم بجوی

ترک قشر و صورت گندم بگوی^{۵۲}

فکرتها چشمه‌هاست گشته روان زان درخت

پاک کن از جو و جل کاب ازو بی صفاست

آب اگر منکر چشمه خود می‌شود

خاک سیه بر سرش باد که بس ژاژخاست^{۵۳}

انسان و عالم هر دو آئینه حق‌اند و این دو آئینه در برابر هم: یکی به تفصیل و کثرت و دیگری به اجمال و وحدت، یکی بیرونی و آفاقی و دیگری انفسی و درونی؛ صفات حق تعالی را منعکس می‌سازند. مگر نفرموده است «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۵۴}؟ حق تعالی آیات خویش را در آفاق عالم و در نفوس انسانها به ایشان می‌نمایاند برای آنکه تبیین کند که او حق است. با این تبیین، در ابتدا، به سراغ بیرونی‌ترین وجه انسان، که در برابر درونی‌ترین وجه عالم قرار دارد، می‌رویم و به ترتیب عکس در نمایش هستی او، به قوای ادراکی اش می‌پردازیم.

حس

انسان پنج حس ظاهری دارد که عبارت است از: بساوایی، چشایی، بویایی، شنوایی، بینایی؛ و اینها ارتباط او را با عالم مادی، که آخرین مرتبه تجلی است، ممکن می‌سازد. برخی اصل همه ادراک را مبتنی بر این مرتبه می‌دانند و فقط ادراک حسی را حقیقی و حجت می‌شمرند.

(۴۹) التوبه (۹): ۱۱۱. «خدای بخريد از گرویدگان تنهای ایشان و مالهای ایشان... تا بهشت ایشان را بود.» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۲۱۶.

(۵۰) مولوی، فیه ما فیه،

ص ۱۴-۱۵.

(۵۱) یعنی «آقای علم الاسما». مولانا می‌گوید: آدمی که علم الاسما بگ است / در تگ چون برق این سگ بی‌تگ است. — مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۷۰۸. بوالبشر کو علم الاسما بگ است / صد هزاران علمش اندر هر رگ است. — همان، دفتر اول، بیت ۱۲۳۴.

(۵۲) مولوی، مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۷۱۰.

(۵۳) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر (مشمول بر قصاید و غزلیات و مقطعات فارسی و عربی و ترجیعات و ملمعات)، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸)، ج ۱۰، ص ۷، ترجمه ۱۴، ابیات ۳۵۲۱۱-۳۵۲۱۲.

(۵۴) فصلت (۴۱): ۵۳.

«می‌نمایم ایشان را نشانه‌های خویش در هر سوئی از جهان و در تنهای ایشان تا آنکه پیدا شود ایشان را که قرآن و محمد و اسلام راست است. خداوند تو بسنده نیست که او بر همه چیز گواه است؟» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۵۳۶.

ایشان مصداق آیه شریفه «اتَّسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ»^{۵۵} و مولانا انسانهای متوقف در این حواس را ظاهرین می‌خواند، از آن رو که به ظاهر عالم روی دارند و متعلق شناخت آنان عالم ظاهر است از آن حیث که ظاهر است؛ و به مصداق کریمه: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»^{۵۶}، می‌فرماید: در دیده حس بین خویش خاک زیند؛ زیرا دشمن عقل و کیش است و خداوند آنان را که در این مرتبه متوقف شده‌اند سرزنش کرده و اعمی و کور خوانده است، زیرا ایشان کف را می‌بینند و از دریا بی‌خبرند و امروز را می‌نگرند و از فردا غافل‌اند: «فَاعْرَضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَن أَهْتَدَىٰ»^{۵۷}

تعالوا یا موالینا الی اعلیٰ معالینا / فان الجسم کالاعمی و ان الحس عکازه^{۵۸}

مولانا کسانی را که نفس برایشان غالب است ستور و اسب می‌نامد؛ و از آنجا که عرب با کلمه «تعال» اسب را فرا می‌خواند، خداوند اسب نفس ما را با «تعال» به سوی خود می‌خواند:

قل تَعَالُوا قُل تَعَالُوا گفت رب / ای ستوران رمیده از ادب

گوش بعضی زین تعالوها کر است / هر ستوری را صطبلی دیگر است^{۵۹}

حال باید دید توقف در مرتبه ستوری شأن ماست یا برفراز شدن به سوی او: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ؟»^{۶۰}

اندر حیوان بنگر سر سوی زمین دارد

گر آدمی‌ای آخر سر جانب بالا کن

در مدرسه آدم با حق چو شدی محرم

بر صدر ملک بنشین تدریس ز اسما کن^{۶۱}

علف مده حس خود را در این مکان ز بتان

که حس چو گشت مکانی به لامکان نرسد^{۶۲}

راه حس راه خران است ای سوار

ای خران را تو مزاحم شرم‌دار

پنج حس هست جز این پنج حس

(۵۵) البقره (۲): ۶۱. «می‌بدل جوید آنچه بدتر است از آن چیزی که به است؟» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۲۰۰.

(۵۶) الروم (۳۰): ۷. «می‌دانند آنچه فرادست است و بر چشم است از کارهای این جهانی؛ و ایشان از آن جهان بی‌خبراند.» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۴۲۳.

(۵۷) النجم، (۵۳): ۲۹-۳۰. «روی گردان و فراگذار از آن کس که برگشت از پذیرفتن سخن ما و از یاد ما و نحو است مگر این جهان نزدیک خست. تا این [جهان] رسید دانش ایشان و بس. خداوند تو می‌داند و او دانایتر به هر که گم گشت از راه خدای؛ و او دانایتر داناست که [چه کسی] بر راه راست رفت.» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۳۴۹.

(۵۸) مولوی، کلیات شمس، ص ۸۶۰، غزل ۲۲۹۶. ترجمه بیت: ای دوستان ما به سوی مقامات و جایگاههای بلند ما فراز آید / که این جسم چون نابینایی است و این حس به سان عصای وی.

(۵۹) مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۰۱۱ و ۲۰۱۳. (۶۰) الملک (۶۷): ۲۲. «او که نگونسار می‌رود بر روی خویش راه‌راست‌تر است و راست‌روتر یا او که رود راست و به چم بر راه راست؟» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۱۶۹.

(۶۱) مولوی، کلیات شمس، ص ۷۰۷، قصیده ۱۸۷۶. (۶۲) همان، ص ۳۶۷، غزل ۹۱۰.

آن چو زرّ سرخ و این حسها چو مس
اندر آن بازار کایشان ماهرند
حسّ مس را چون حس زر کی خرنند
حسّ ابدان قوّتِ ظلمت می خورد
حسّ جان از آفتابی می چرد^{۶۳}

به عقیده مولانا، حواس نیز مراتبی دارند که برترین آنها حس بینایی و پست‌ترین آنها حس بساوی است و هر حسی به کار خود مشغول است و از کار حس دیگر معزول، چنان که چشم نمی‌تواند کار گوش و گوش نیز نمی‌تواند کار چشم را انجام دهد؛ اما همه این حواس به هم‌دیگر پیوسته‌اند و در دریافت حسّی مکمل یکدیگرند، در ضمن آن که همه آنها از یک اصل رسته‌اند؛ و ظاهر بینان دین‌ستیز همواره به سوی آن صف واپسین، که حواس ظاهری‌اند، کشیده می‌شوند و حجت ایشان این است که ما وطن و جایگاهی غیر این ظاهر نمی‌بینیم. لذا از امر باطنی و حکمت پنهانی، که امور ظاهری خبر از آنها می‌دهند، غافل‌اند. مولانا ایشان را با ذکر و تفسیر آیه کریمه «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ»^{۶۴} و با این تمثیلهای متوجه خطایشان می‌گرداند:

فایده هر ظاهری خود باطن است / همچو نفع اندر دواها کامن^{۶۵} است

هیچ نقاشی نگارد زین نقش / بی‌امید نفع بهر عین نقش

بلکه بهر میهمانان و کیهان / که به فرجه وارهند از اندوهان

شادی بچگان و یاد دوستان / دوستان رفته را از نقش آن

هیچ کوزه‌گر کند کوزه شتاب / بهر عین کوزه نه بر بوی آب

هیچ کاسه‌گر 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 / وان برای غایب دیگر ببست

تا سوم چارم دهم بر می‌شمر / این فواید را به مقدار نظر^{۶۶}

تلاش مولانا در تعریف حواس عمدتاً مصروف یک امر است:

دعوت به سوی معنی ادراک حواس ظاهری و محدودیت آنها در

ادراک کلی و ادراک خودشان و توجه به مدرک واقعی. متقدم او، امام

۶۳) مولوی، مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۴۸-۵۱.

۶۴) الحجر (۱۵): ۸۵ «نیافریدیم آسمان و زمین را و آنچه میان آن است مگر به فرمان روان بی‌انبار.» - ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۳۱۷.

۶۵) کامن: نهفته.

۶۶) مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۸۸۰-۲۸۸۷.

محمد غزالی، نیز پیش‌تر به این امر اشاره کرده است که حواس فقط ظاهر اشیا را، آن هم به صورت جزئی و متناهی، درمی‌یابند و مدرک این دریافت همیشه بخشی از وجه پدیدار شده آنهاست؛ ضمناً صرف حضور شیء و شرایط مادی کافی نیست که شیء دیده و ادراک شود، بلکه اصولاً رؤیت به سبب اشراق نفس به هنگام حصول شرایط مادی است که ادراک را ممکن می‌سازد. این تبیین شاید در بدو امر مؤید این نکته باشد که اشیا اصولاً وجود ندارند و این نفس یا ذهن است که آنها را اختراع می‌کند؛ اما این بدفهمی است. اشیا وجودی قائم به خود ندارند و هستی حقیقی‌شان در مرتبه بالاتری قرار دارد، ولی هستی اعتباری‌شان نیز نفی نمی‌شود. همین نکته مورد عنایت شیخ اشراق نیز بود که بعداً در حکمت متعالیه ملاصدرا شرح و بسط یافت. از سویی حواس رو به کثرت اشیا نیز دارند، ولی همه کثرت را به یکباره در نمی‌یابند، بلکه در سطح گسترده کثرت اشیا حرکت عرضی می‌کنند و به تدریج درمی‌یابند. گاه انسان در دیدن اشیا چنان محو صورت می‌شود که نور موجد آن رنگها را به فراموشی می‌سپرد. این تمثیلی است از غفلت انسان از نوری حقیقی که موجد ادراک در همه مراتب آن می‌گردد؛ یعنی در مرتبه بعدی، انسان است که به نور علم آگاهی می‌یابد، لیکن آن قدر به صورت اشیا خیره شده و محو تماشای آنها گشته که خویش را فراموش کرده، و همچنان که در رؤیت اشیا نور، که موجد این رؤیت است، فراموش شده است، نور ادراک‌کننده، یعنی انسان، فراموش می‌شود. به عبارتی، به مدرک توجه نشان می‌دهد، نه به مدرک. در حالی که در ادراک حقیقت مدرک است که نقش اساسی دارد و بی‌وجود او ادراک معنایی ندارد:

{اگر همه عالم نور گیرد} تا در چشم نوری نباشد، هرگز آن نور را نبینند. اکنون آن اصل قابلیت است که در نفس است. نفس دیگر است و روح دیگر. نمی‌بینی که نفس در خواب کجاها می‌رود و روح در تن است، اما آن نفس می‌گردد؟ چیزی دیگر می‌شود گفت؟ پس آنچه علی گفت، «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، این نفس را گفت....^{۶۷}

۶۷ (۶۷) مولوی، فیه مافیة، ص ۵۶، س ۸-۱۱.

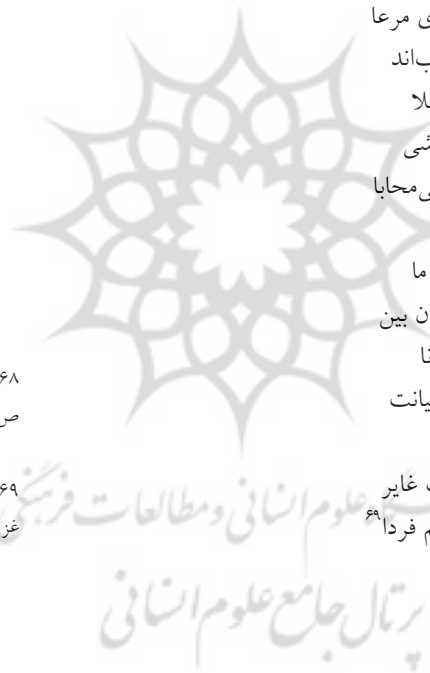
دو جوی نور نگر از دو پیه پاره روان
عجب مدار عصا را که اژدها سازد
در این دو گوش نگر کهربای نطق کجاست
عجب کسی که ز سوراخ کهربا سازد^{۶۸}

*

اینجا کسی است پنهان خود را مگیر تنها
بس گوش تیز دارد مگشا به بد زبان را
بر چشمه ضمیرت کرد آن پری وثاقی
هر صورت خیالت از وی شدست پیدا
هر جا که چشمه باشد باشد مقام پریان
با احتیاط باید بودن تو را در آنجا
این پنج چشمه حس تا بر تنت روان است
ز اشراق آن پری دان گه بسته گاه مجرا
وان پنج حس باطن چون وهم و چون تصور
هم پنج چشمه می دان بویان به سوی مرعا
هر چشمه را دو مشرف پنجاه میرآباند
صورت به تو نمایند اندر زمان اجلا
زخمت رسد ز پریان گر با ادب نباشی
کین گونه شهره پریان تندند و بی محابا
تقدیر می فریبد تدبیر را که بر جه
مکرش گلیم برده از صد هزار چون ما
مرغان در قفس بین در شست ماهیان بین
دلهای نوحه گر بین زان مکر ساز دانا
دزدیده چشم مگشا بر هر بت از خیانت
تا نفکند ز چشمت آن شهریار بینا
ماندست چندبیتی این چشمه گشت غایر
برجوشد آن ز چشمه خون برجهیم فردا^{۶۹}

۶۸) مولوی، کلیات شمس،
ص ۳۶۶، قصیده ۹۰۹.

۶۹) همان، ص ۱۱۷-۱۱۸،
غزل ۱۸۸.



پرتال جامع علوم انسانی

مثال برج این حسها که بر ادراک ما آمد
ز حس نبود بود از جان و برق عقل مستعقل
خمش کن آب معنی را به دلو معنوی برکش
که معنی در نمی‌گنجد در این الفاظ مستعمل^{۷۰}

*

درون سینه چون عیسی نگاری بی‌پدر صورت
که ماند چون خری در یخ ز فهمش بوعلی سینا
عجایب صورتی شیرین نمکهای جهان در وی
که دیدست ای مسلمانان نمک زبینه در حلوا
چنان صورت که گر تابش رسد بر نقش دیواری
همان ساعت بگیرد جان شود گویا شود بینا
نه از اشراق جان آمد کلوخ جسمها زنده
زهی انوار تابنده زهی خورشید جان‌افزا
به هر روزن شده تابان شعاع آفتاب جان
که از خورشید رقصاناند این ذرات بر بالا
زهی شیرینی حکمت که سجده می‌کند قدش
پنه از بهر غیرت را دگر بندی بر آن بندش^{۷۱}

حواس باطنی پس از حواس ظاهری در لایه یا مرتبه درونی‌تر
هستی انسان قرار می‌گیرد. البته شاید نتوان در آثار مولانا به طور دقیق
و دسته‌بندی‌شده آنها را با نام حس مشترک، خیال، وهم، تصور
(تخیل، متصرفه، متفکره)، حافظه یافت؛ ولی آن گونه که از اشارات
ایشان پیداست، و در ابیات بالا بدان اشاره شد، به پنج حس درونی
قابل است:

دل تو مثال بام است و حواس ناودانها

تو ز بام آب می‌خور که چو ناودان نماند^{۷۲}

(۷۰) همان، ص ۱۲۵۶،
ترجمه بند ۳۳۷۴

حس مشترک در واقع جمع‌کننده دریافت‌های حواس نیست، بلکه
اصل مشترک همه آنهاست. در واقع، اشراق نفس از مجرای این حس
درونی به حواس بیرونی راه می‌یابد. به عبارتی، پنج حس بیرونی مانند
پنج نهر نیست که از بیرون به درون می‌ریزد؛ بلکه چون پنج نهر است

(۷۱) مولوی، کلیات شمس یا
دیوان کبیر، ج ۷، ترجیع ۱۶،
ابیات ۳۵۲۷۷-۳۵۲۸۲.
(۷۲) مولوی، کلیات شمس،
ص ۳۱۷، غزل ۷۷۱.

که از سرچشمه‌ای واحد جاری می‌گردند، یعنی آنچه در مرتبه بالاتر از صورت عقلی محسوس گشته است از مجرای حس مشترک در حواس پنج‌گانه جاری می‌شود:

پنج حس با همدگر پیوسته‌اند

زانک این هر پنج ز اصلی رسته‌اند^{۷۳}

وان پنج حس باطن چون وهم و چون تصور

هم پنج چشمه می‌دان پویان به سوی مرعا^{۷۴}

در ادراک، آغاز و جهت از سوی حس به سمت بالاترین مرتبه ادراکی نیست و در این مقام هم نباید از مدرک غافل شد: اوست که این ادراک را صورت می‌دهد؛ زیرا خود امر محسوس امر منتزل است و به خودی خود و با حدود و تواناییهایش نمی‌تواند به امور فراتر راه یابد.

خیال: جولاه هستی‌باف

خیال قوه‌ای برزخی در بین عقل و حس است. به عبارتی، کار آن محسوس کردن معقول و معقول کردن محسوس است. این قوه برزخی نه مجرد عقل را دارد و نه مادیت حس را. «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ»^{۷۵}: در بین عقل و حس و در بین بدن و روح برزخی است که دو دریای عالم عقل و روح و حس و بدن به هم نیامیزند. در علم النفس حکمای مسلمان، این قوه اهمیتی خاص دارد. مولانا در غزلی به ظرافت آن را به بافنده‌ای که هستی می‌بافد تشبیه می‌کند. در واقع، این قوه به معانی عقلی لباسی مناسب از صورتهای محسوس می‌پوشاند یا، به عبارت بهتر، لباسی مناسب برای این معانی می‌بافد و آنها را از عالم معنی و عدم به عالم هستی می‌آورد:

ساقیا گردان کن آخر آن شراب صاف را

محو کن هست و عدم را بردران این لاف را

آن می‌ای کز قوت و لطف و رواقی و طرب

برکند از بیخ هستی چو کوه قاف را

۷۳ مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۳۶.

۷۴ مولوی، کلیات شمس، ص ۱۱۷-۱۱۸، غزل ۱۸۸، مترعا: چراگاه.

۷۵ الرحمن (۵۵): ۲۰. «میان آن دو دریا حاجزی است از قدرت تا بر یکدیگر زور نتوانند کرد.» - ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف/الاسرار، ج ۹، ص ۴۰۲.

۷۶ مولوی، کلیات شمس، ص ۱۰۰، غزل ۱۳۵.

در دماغ اندر ببافد خمر صافی تا دماغ

در زمان بیرون کند جولاه هستی باف را^{۷۶}

مولانا در آرزوی وصال به حقیقت مطلق، که آن را فراسوی «هست» و «نیست» می‌جوید، شراب معرفت ناب را از ساقی «و سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا»^{۷۷} طلب می‌کند — شرابی که قوت آن بزرگ‌ترین مانع و حجاب معرفت حقیقی، یعنی این هستی چون کوه قاف، را از ریشه برکند؛ شرابی که صفای آن تمامی قوه فاهمه را آن‌چنان فرا گیرد که خود مغز خیال یا جولاه هستی باف را از مکانش برون اندازد. برطبق تعریف حکمای مسلمان، خیال قوه‌ای است که در بطن اول مغز یا در شکاف نخستین از شکافهای سه‌گانه مغز قرار دارد؛ و از حیث قابلیت، کار آن حفظ صورتهای محسوس پس از غیبت شیء از برابر اندام حسی است و از این رو آن را قوه مصوره هم نامیده‌اند؛ و از حیث فاعلیت، یکی از قوای نفس با نام مخیله یا مفکره است و کارش جستجو، یافتن، ترکیب، تفصیل و محاکات صورتهاست.^{۷۸} جان پاک آدمی همه روزه از لگدکوب خیالهای سود و زیان و ترس از زوال و مرگ صفا و پاکی خویش را از دست می‌دهد:

خیالی گول‌گیری گر بیاید / چنین داند که تو مغرور و گولی

به زخم سیلیش از دل برون کن / که تا عبرت بگیرد هر فضولی

خیال بد رسول دیو باشد / تو او را توبه‌ای ده از رسولی

خیالی در تو آویزد بیفتی / تو را وهمی پژولاند پژولی

خیالی هست چون خورشید روشن / خیالی چون شب تاریک لولی

اگر مردانه گوش او نمالی / تو را کافر کند وهم حلولی

خیالات آتکم کالخیول / فدسوها ثقاتی فی السفول

خیالات مخیلات کذاب / لحا الله ربی بالافول^{۷۹}

جان همه روز از لگد کوب خیال / وز زیان و سود وز خوف زوال

نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر / نی به سوی آسمان راه سفر^{۸۰}

هجوم خیالهای گوناگون حال انسان را مدام تغییر می‌دهد؛ زیرا

«جسم جسمانه تواند دیدنت»^{۸۱} از دست انسان خیال‌اندیش باید به

خدا پناه برد؛ زیرا با استدلال بیشتر، فقط خیالاتش افزون می‌گردد.^{۸۲}

(۷۷) الإنسان (۷۶): ۲۱. «... و آشاماند ایشان را خداوند ایشان شرابی پاک» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۳۱۵.

(۷۸) ابوحماد محمد غزالی، مقاصد الفلاسفه (خودآموز حکمت مشاء)، ترجمه محمد خزانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۲۱۲. و نیز نک: لغت نامه دهخدا (لوح فشرده)، ذیل خیال.

(۷۹) مولوی، کلیات شمس، ص ۱۱۷۰، غزل ۳۱۵۸. ترجمه

ابیات عربی: خیالهایی‌اند که چون اسبان به نزد شما آیند / پس ای یاران استوارم آنها را در گودالها ببندازید خیالهایی‌اند گم‌راه‌کننده و دروغ / خداوند و پروردگرم با ناپدیدکردنشان بر آنها خصم ورزد

(۸۰) مولوی، مثنوی، دفتر اول، ابیات ۴۱۱-۴۱۲.

(۸۱) همان، دفتر اول، بیت ۱۷۹۰. مصرع دوم: در خیال آرد غم و خندیدنت.

(۸۲) گفت هر مردی که باشد بدگمان / نشنود او راست را با صد نشان صد درونی که خیال‌اندیش شد / چون دلیل آری خیالش بیش شد. — مولوی، مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۷۱۴-۲۷۱۵.

ظاهراً حکم خیال در وجود انسان آن چنان نافذ است که او هر چه در خیال خود پیرورد همان مسیر و حالت او را مشخص می‌کند: آدمی را فربهی هست از خیال / گر خیالاتش بود صاحب جمال و رخیالاتش نماید ناخوشی / می‌گدازد همچو موم از آتشی در میان مار و کژدم گر تو را / با خیالات خوشان دارد خدا مار و کژدم مر تو را مؤنس بود / کان خیالت کیمیای مس بود صبر شیرین از خیال خوش شدست / کان خیالات فرج پیش آمدست^{۸۳} اشتغال به امور دنیوی سرگرم شدن با خیالات ذهن است. خیال در بین هست و نیست قرار دارد. خیال هم در برابر واقعیت بیرونی، که هستی‌اش در برابر حقیقت ماورایی عین نیستی است، و هم در برابر حقیقت درونی، که نسبت به عالم خارجی (بیرون از ذهن) و واقعیت بیرونی وجودی حقیقی‌تر و پایدارتر دارد حالتی بین هست و نیست می‌یابد. در دومین فصل از نخستین حکایت مثنوی، پادشاه به سبب عجز طبیبان دنیایی از معالجه کنیزک به درگاه خالق بی‌همتا پناه می‌برد و چون در خواب مؤده آمدن ولی‌ای از اولیای خدا را می‌گیرد، به راه منتظر می‌نشیند:

چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد / آفتاب از شرق اخترسوز شد
بود اندر منظره شه منتظر / تا ببیند آنچه بنمودند سر
دید شخصی فاضلی پرمايه‌ای / آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال / نیست بود و هست بر شکل خیال
نیست‌وش باشد خیال اندر روان / تو جهانی بر خیالی بین روان^{۸۴}

مردم عادی همیشه به این خیالات دنیوی مشغول‌اند و از حقایق غافل. عالم خود بر خیال استوار است و از خود هیچ حقیقتی ندارد. لذا آن را به رؤیای شخص خوابیده مانند کرده‌اند که باید تعبیر شود، یعنی باید از آن عبور کرد و به حقیقت ماورای آن رسید. خیال سایه حقیقت و حجاب آن است:

۸۳) همان، دفتر دوم، ابیات ۵۹۴-۵۹۸.

۸۴) همان، دفتر اول، ابیات ۶۶-۷۰.

سخن سایه حقیقت است و فرع حقیقت؛ چون سایه جذب کرد، حقیقت به طریق اولی. سخن بهانه است. آدمی را با آدمی آن جزو مناسب جذب می‌کند، نه سخن؛ بلکه اگر صد هزار معجزه و کرامت

ببیند، چون درو از آن نبی و یا ولی جزوی نباشد مناسب، سودی ندارد. آن جزو است که او را در جوش و بی‌قرار می‌دارد. در کوه از کهربا اگر جزوی نباشد هرگز سوی کهربا نرود. آن جنسیت میان ایشان خفی است، در نظر نمی‌آید. آدمی را خیال هر چیز با خود می‌برد: خیال باغ به باغ می‌برد و خیال دکنان به دکنان؛ اما در این خیالات تزویر پنهان است. نمی‌بینی که فلان جایگاه می‌روی پشیمان می‌شوی و می‌گویی: پنداشتم که خیر باشد آن خود نبود؟ پس این خیالات بر مثال چادرند و در چادر کسی پنهان است. هرگاه که خیالات از میان برخیزند و حقایق روی نمایند بی‌چادر خیال، قیامت باشد. آنجا که حال چنین شود، پشیمانی نماند. هر حقیقت که تو را جذب می‌کند چیز دیگر غیر آن نباشد، همان حقیقت باشد که تو را جذب کرد.^{۸۵}

مردمان امور خویش را با خیال تمشیت می‌کنند، چون آن را حقیقت می‌پندارند، اما اولیای خدا، که در مرتبه بالاتری ایستاده‌اند، حقایق را در مرتبه متعالی و از سرچشمه آنها دریافت می‌کنند:

بر خیالی صلحشان و جنگشان / وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مهرویان بستان خداست^{۸۶}

اگر مطالب گفته شده را به یاد آوریم، بی‌درنگ درمی‌یابیم که مولانا مراتبی برای خیال قایل است. او به مرتبه بالاتر نیز، یعنی صورتهای عقلی که متناظر با مرتبه جبروتی عالم است، خیال می‌گوید. اصولاً هر تعین و تمایزی نسبت به اصل مطلق خود، که از آن نشئت گرفته است، خیال محسوب می‌شود؛ به اعتبار آنکه تصویری در آینه عدم است و آن که صورت خویش در آینه عدم می‌نگرد حق است. صورت آینه خیال است و این خیال هیولای صورت حقیقی‌ای است که در مرتبه برتر است. آنچه اولیای خدا را مبهوت خود کرده است آن صور متعالی است؛ اما عموم خلایق به همین خیالهای واهی دل خوش داشته‌اند و نمی‌دانند که خیال چونان دو بالی است که می‌تواند با آن به عوالم بالاتر پرواز کنند؛ و آن که به همین خیال دل خوش می‌دارد و آن را اصل می‌پندارد در حقیقت پرهای لطیف دو بال پرواز خویش را می‌کند:

(۸۵) مولوی، فیه ما فیه، ص ۷، س ۵-۱۵.

(۸۶) مولوی، مثنوی، دفتر اول، ابیات ۷۱-۷۲.

زین بُتان خلقان پریشان می‌شوند / شهوت رانده پشیمان می‌شوند
زانکه شهوت با خیالی رانده است / وز حقیقت دورتر وامانده است
با خیالی میل تو چون پَر بود / تا بدان پَر بر حقیقت بر شود
چون براندی شهوتی پَرِت بریخت / لنگ گشتی وان خیال از تو گریخت
پَر نگه‌دار و چنین شهوت مَران / تا پَر میلِت بَرَد سوی جنان
خلق پندارند عشرت می‌کنند / بر خیالی پَر خود را می‌کنند^{۸۷}

خیال در مرتبه ادراکی و بر اساس نقش برزخی‌ای که در بین صورت معقول و صورت محسوس دارد در ظاهر چون انباری است سرشار از صورتهای متکثر حسی که قوه تصور یا تخیل معانی رسیده را در آن انبار و با صورتهای آن متلبس به صورت حسی می‌کند؛ اما در حقیقت، خیال گستره عظیمی است که در آن، عقل صورتهای حسی را پیش از وقوع آنها در جهان خارج خلق می‌کند:

خیالستان اندیشه مدد از روح تو دارد
چنان کز دور افلاک است این اشکال در اسفل
فلکهایی است روحانی به جز افلاک کیوانی
کز آنجا نزلها گردد در ابراج فلک منزل^{۸۸}

این وهم و باطن آدمی همچو دهلیز است: اول در دهلیز آید، آنگه در خانه روند. این همه {دنیا} همچون یک خانه است: هر چه در اندرون آید، که دهلیز است، لابد است که در خانه ظاهر شود و پیدا گردد؛ مثلاً این خانه که نشسته‌ایم: صورت این در دل مهندس پیدا شد، آن گاه این خانه شد. پس گفتیم این همه دنیا یک خانه است، وهم و فکر و اندیشه‌ها دهلیز این خانه است، هر چه در دهلیز دیدی که پیدا شد حقیقت دان که در خانه پیدا شود؛ و این همه چیزها که در دنیا پیدا می‌شود، از خیر و شر، اول همه در دهلیز پیدا شده است آن‌گاه اینجا...^{۸۹}

۸۷) همان، دفتر سوم، ابیات ۲۱۳۳-۲۱۳۸.

۸۸) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۷، ترجیع ۱۶، ابیات ۳۵۲۶۵-۳۵۲۶۶.

۸۹) مولوی، فیه ما فیه، ص ۱۴۰، س ۸-۲.

این نقشی که در آینه خیال ماست در حقیقت تصویر آن حقیقت علوی است. صورتهایی که از رود خیال در جویهای حواس جریان می‌یابد باید ما را به سرچشمه هادی شود، نه آنکه خود آنها را اصل بپنداریم:

هم به اصل خود رود این خلد و خال / دایماً در آب کی ماند خیال
جمله تصویرات عکس آب جوست / چون بمالی چشم خود خود جمله اوست^{۹۰}

*

ظن نیکو بر بر اخوان صفا / گرچه آید ظاهر از ایشان جفا
این خیال و وهم بد چون شد پدید / صد هزاران یار را از هم بُرید
عالم وهم و خیال طمع و بیم / هست رهرو را یکی سدای عظیم
نقشهای این خیال نقش بند / چون خلیلی را که گه بُد شد گزند
گفت هذا ربی ابراهیم راد / چون که اندر عالم وهم افتاد
ذکر کوکب را چنین تأویل گفت / آن کسی که گوهر تأویل سفت
عالم وهم و خیال چشم بند / آن چنان گه را ز جای خویش کند
تا که هذا ربی آمد قال او / خربط^{۹۱} و خر را چه باشد حال او
غرق گشته عقلهای چون جبال / در بحار وهم و گرداب خیال
کوهها را هست زین طوفان فُضُوح^{۹۲} / کو امانی جز که در کشتی نوح
زین خیال رهنز راه یقین / گشت هفتاد و دو ملت اهل دین
مرد ایقان رست از وهم و خیال / موی ابرو را نمی گوید هلال
صد هزاران کشتی باهول و سَهَم^{۹۳} / تخته تخته گشته در دریای وهم
کمترین فرعون جُست فیلسوف / ماه او در بُرج وهمی در خسوف
چون تو را وهم تو دارد خیره سر / از چه گردی گرد وهم آن دگر
عاجزم من از منی خویشتن / چه نشستی پُرمَنی تو پیش من
بی من و مایی همی جویم بجان / تا شوم من گوی آن خوش صولجان^{۹۴}

هر که بی من شد همه مَنها خود اوست / دوست جمله شد چو خود را نیست دوست
آینه بی نقش شد یابد بها / زان که شد حاکی جمله نقشها^{۹۵}
خیال، به مانند رمز، بر معنایی برتر دلالت می کند. خیال چون
پرده ای است در برابر عالم حقایق و نقشی دوگانه دارد: هم حجاب
است و هم دری برای عبور. مولانا خیال را به دو بال با پره های لطیف
تشبیه کرده است که با آن می توان به عوالم علوی پرواز کرد و نیز
حجابی دانسته که حقیقت را در ورای خود پنهان می سازد و خلایق به
همین نقش پرده دل خوش می دارند. آیا می توان این حجاب را درید؟
پرده در و پرده دار حقیقی کیست؟

(۹۰) مولوی، مثنوی، دفتر ششم،
آیات ۳۱۸۲-۳۱۸۳.

(۹۱) خربط: مرغابی بزرگ، غاز.

(۹۲) فُضُوح: رسوایی، بی آبرویی.

(۹۳) سهم: هراس، بیم، ترس.

(۹۴) صولجان: چوگان.

(۹۵) مولوی، مثنوی، دفتر پنجم،
آیات ۲۶۴۳-۲۶۴۴ و ۲۴۴۸-
۲۶۵۷ و ۲۶۶۰-۲۶۵۹ و
۲۶۶۲-۲۶۶۶.

بالُ بازان را سوی سلطان برد / بالُ زاغان را به گورستان برد
بازگرد اکنون تو در شرح عدم / که چو پازهر است و پنداریش سَم

*

از وجودی ترس کاکنون در وی ای / آن خیالت لاشی و تو لاشی ای
لاشی ای بر لاشی ای عاشق شدست / هیچ نی مر هیچ نی را ره زدست
چون برون شد این خیالات از میان / گشت نامعقول تو بر تو عیان^{۹۶}

*

جان و سر آن یار که او پرده در است / این پرده نه پرده است که این پرده در است
گر پرده در است یار و گر پرده در است / این حلقه در بزنی که در پرده در است^{۹۷}

خیال چون نردبانی است که اگر از آن برفراز شویم، به سوی
اصل و حقیقتش ما را رهنمون خواهد شد؛ اما قرارگاه ساختن نردبان
مقرون به عقل نیست. خیال مانند نقشی است که نقاش می‌نگارد یا
خطی است که خطاط نویسد. هدف نقاش عین نقش و هدف خطاط
عین خط نیست؛ بلکه معنایی از آن مراد می‌کنند. لذا این نقش ظاهر
برای نقشی است پنهان. ما در هر مرتبه از معرفت‌مان با مرتبه‌ای از این
نقوش سر و کار داریم و این نقشها چون پلکانی که ما را به نقش
نهایی و معنای وری آن می‌رساند:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ.»^{۹۸}
(«تیا فریدمشان بهر همین کی شما می‌بینید، بلکه بهر معنی و حکمت
باقیه کی شما نمی‌بینید آن را.»^{۹۹})

۹۶) همان، دفتر ششم، ابیات
۱۴۴۴-۱۴۴۵ و ۱۴۴۷-۱۴۴۹.

۹۷) مولوی، کلیات شمس یا
دیوان کبیر، ج ۷، رباعی ۲۱۸.

۹۸) الحجر (۱۵): ۸۵.
نیز نک: حاشیه ۶۴.

۹۹) مولوی، مثنوی، دفتر
چهارم، عنوان ابیات
۲۸۸۱-۲۹۲۰.

هیچ نقاشی نگارد زین نقش / بی امید نفع بهر عین نقش
بلکه بهر میهمانان و کهان / که به فرجه وارهند از اندوهان
شادی بچگان و یاد دوستان / دوستان رفته را از نقش آن
هیچ کوزه‌گر کند کوزه شتاب / بهر عین کوزه نه بر بوی آب
هیچ کاسه‌گر 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 / وان برای غایب دیگر ببست
تا سوم چارم دهم برمی‌شمر / این فواید را به مقدار نظر
همچو بازیهای شطرنج ای پسر / فایده هر لعب در تالی نگر

(۱۰۰) همان، دفتر چهارم، ایبات (۲۸۸۱-۲۸۹۳).

(۱۰۱) مولوی، کلیات شمس، ص ۱۳۰۴، ترجیع بند ۳۴۹۵.

(۱۰۲) لمعان: درخشش، تابندگی، تالو، تابش. (۱۰۳) همان، ص ۷۵۱) غزل ۱۹۹۶.

(۱۰۴) برای اطلاع بیشتر از این تفسیر، نک: محیی الدین بن عربی، تفسیر ابن عربی، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، (بیروت، دارالاندلس، ۱۳۸۸ ق)، ج ۲، ص ۱۱-۱۳. ظاهراً این تفسیر به محیی الدین بن عربی منسوب شده است و در واقع، به یکی از شاگردان مکتب او، به نام عبدالرزاق کاشانی، تعلق دارد و احتمالاً نام آن باید تاویلات القرآن یا تاویلات القاشانی باشد. نک: عثمان

یحیی، مؤلفات ابن عربی تاریخها و تصنیفها، ترجمه احمد محمد الطیب، (مصر، دارالصابونی و دارالهدایة، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۲ م)، ص ۲۵۴-۲۵۶.

(۱۰۵) مریم (۱۹): ۱۶-۱۹. «یاد کن در قرآن مریم را آن گه که به یک سو شد: دور از کسان خویش به جایگاهی از سوی برآمدن آفتاب. در پیش خویش، از سوی مردمان خویش، پرده گرفت. به وی فرستادیم روح خویش {جبرئیل} تا بسان مردمی پیش وی به پای ایستاد، جوانی نیکو روی. گفت مریم من در زینهار و پناه رحمان می شوم {و از او بازداشت می خواهم} از تو، اگر پرهیزگاری تو {و از روی ترس}، گفت {جبرئیل} {من آن نیام که تو می پنداری}، من فرستاده خداوند توام تا تو را بخشم ←

این نهادند بهر آن لعب نهران / وان برای آن و آن بهر فلان همچنین دیده جهات اندر جهات / در پی هم تا رسی در برد و مات اول از بهر دُوم باشد چنان / که شدن بر پایه های نردبان و آن دوم بهر سوم می دان تمام / تا رسی تو پایه پایه تا به بام^{۱۰۰} زین سان طبق طبق متعالی همی شوی / اما علای مرتبه جز صورت علاست^{۱۰۱} اما همین خیال در جهت عکس نیز عمل می کند: همان گونه که عالم حس را به عالم معنی متصل می سازد، می تواند عالم معنی را نیز تا حد عالم حس متنازل سازد؛ زیرا کار او تمثیل است؛ یعنی متمثل ساختن معانی در عالم حس.

چو خیال تو درآید به دلم رقص کنان / چه خیالات دگر مست درآید به میان گرد بر گرد خیالش همه در رقص شوند / وان خیال چو مه تو به میان چرخ زنان هر خیالی که در آن دم به تو آسیب زند / همچو آیین ز خورشید برآید لمعان^{۱۰۲} سخنم مست شود از صفتی و صدبار / از زبانم به دلم آید و از دل به زبان سخنم مست و دلم مست و خیالات تو مست / همه بر همدگر افتاده و در هم نگران همه بر همدگر از بس که بمالند دهن / آن خیالات بهم درشکند او ز فغان^{۱۰۳}

معنای «تمثل» را مولانا از قرآن کریم برگرفته است. در سوره مریم آمده است که آن گاه که حضرت مریم (ع) از اطرافیان و خویشانش دوری گزید و به مکانی شرقی، که مقام روح است، رفت و در بین خود و اغیار حجابی و پوششی قرار داد و در حقیقت، از مراتب حجاب نفس و حجاب طبیعت مجرد شد، خداوند متعال حضرت جبرئیل (ع) را به سوی او فرستاد و او در برابر حضرت مریم به صورت بشری راست قامت متمثل گردید و حضرت مریم (ع) با دیدن او به چشم خیال و در عالم مثال به خداوند پناه برد، لیکن جبرئیل به وی گفت که از سوی پروردگارش آمده است تا به او فرزندی ببخشد: ^{۱۰۴} «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَبَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ أِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا.»^{۱۰۵} مولانا در مثنوی به این واقعه چنین اشاره کرده است:

پرتال جامع علوم انسانی

←

پسری هنری پاک {روزافزون}،
— ابوالفضل رشیدالدین میبدی،
کشف‌الاسرار، ج ۶،
ص ۲۳-۲۴.

(۱۰۶) به‌رق: به اطاعت و میل.
— مولوی، مثنوی، با تصحیح و
تعلیقات محمد استعلامی،
(تهران، سخن، ۱۳۷۹)، ج ۷، ص ۳،
۴۰۶.

(۱۰۷) مولوی، مثنوی، دفتر
سوم، ابیات ۳۷۱۴-۳۷۰۰.

(۱۰۸) ذبالة: فتیله، فتیله افروخته،
شعله.

(۱۰۹) سماک: هریک از دو
ستاره در پای اسد؛ نام
چهاردهمین منزل از منازل قمر.
— لغت‌نامه دهخدا (لوح
فشرده)، ذیل سماک؛ فرهنگ
معین، ج ۵، ذیل سماک.

(۱۱۰) سَتی: بانوی من؛ کلمه‌ای
محترمانه در خطاب به زن؛ نام
حضرت مریم. — لغت‌نامه
دهخدا (لوح فشرده)، ذیل سَتی؛
فرهنگ معین، ذیل سَتی.

(۱۱۱) آفل: ناپدیدشونده،
فرورونده، غروب‌کننده.

همچو مریم گوی پیش از فوت ملک / نقش را کالعوذُ بالرحمن منک
دید مریم صورتی بس جان‌فزا / جان‌فزایی دل‌ربایی در خلا
پیش او بررُست از روی زمین / چون مه و خورشید آن روح‌الأمین
از زمین بررست خوبی بی‌نقاب / آن‌چنان کز شرق رُوید آفتاب
لرزه بر اعضای مریم اوفتاد / کو برهنه بود و ترسید از فساد
صورتی که یوسف ار دیدی عیان / دست از حیرت بریدی چون زنان
همچو گل پیشش بروید آن ز گل / چون خیالی که برآرد سر ز دل
گشت بی‌خود مریم و در بی‌خودی / گفت بجهم در پناه ایزدی
زآنکه عادت کرده بود آن پاک جیب / در هزیمت رخت بردن سوی غیب
چون جهان را دید مُلکی بی‌قرار / حازمانه ساخت زان حضرت حصار
تا به گاه مرگ حصنی باشدش / که نیابد خصم راه مقصدش
از پناه حق حصاری به ندید / یورتگه نزدیک آن دژ برگزید
چون بدید آن غمزه‌های عقل‌سوز / که از او می‌شد جگرها تیردوز
شاه و لشکر حلقه در گوشش شده / خسروان هوش بی‌هوشش شده
صد هزاران شاه مملوکش به رق^{۱۰۶} / صد هزاران بدر را داده به دق^{۱۰۷}
جبرئیل، روح‌الامین، (ع) عین حیات و عقل است. مولانا او را
«عقل کل» می‌خواند که وهمهای ما در برابرش حیرت‌زده و سرگردان
می‌شود. او منبع حکمت است و امین وحی:
بانگ بر وی زد نمودار کرم / که امین حضرتم از من مَرَم
از سرافرازان عزت سر مکش / از چنین خوش‌مخَرمان خود درمکش
این همی گفت و ذبالة^{۱۰۸} نور پاک / از لیش می‌شد پیاپی بر سماک^{۱۰۹}
از وجودم می‌گریزی در عدم / در عدم من شاهم و صاحب عَلم
خود بُنه و بنگاه من در نیستی است / یک سواره نقش من پیش سَتی^{۱۱۰} است
مریما بنگر که نقش مشکلم / هم هلالم هم خیال اندر دلم
چون خیالی در دلت آمد نشست / هر کجا که می‌گریزی با تو است
جز خیالی عارضی‌ای باطلی / کو بود چون صبح کاذب آفلی^{۱۱۱}
من چو صبح صادقم از نور رب / که نگردد گرد روزم هیچ شب
هین مکن لاحول عمران‌زاده‌ام / که ز لاحول این طرف افتاده ام
مر مرا اصل و غذا لاحول بود / نور لاحولی که پیش از قول بود

تو همی گیری پناه از من به حق / من نگاریده پناهم در سَبَق
 آن پناهم من که مَخْلَصَهَات بود / تو آعوذ آری و من خود آن آعوذ
 آفتی نبود بَتَر از ناشناخت / تو بر یار و ندانی عشق باخت
 یار را اغیار پنداری همی / شادی‌ای را نام بنهادی غمی^{۱۱۲}
 مولانا با استفاده از همین حکایت در دیوان شمس می‌گوید:
 مریم دل نشود حامل انوار مسیح / تا امانت ز نهانی به نهانی نرسد
 حس چو بیدار بود خواب نبیند هرگز / از جهان تا نرود دل به جهانی نرسد^{۱۱۳}

*

بی تو ای آب حیات من و ای باد صبا / کی بخندد دهن گلشن و رخسار سمن
 تا ز انفاس خدا درندمد روح‌الله / مریمان شکرستان نشوند آبستن^{۱۱۴}
 نکته در این حکایت یافتن شایستگی و حصول آمادگی برای
 دریافت انوار علوی است که با تزکیه و پاکیزگی از شوائب به دست
 می‌آید. مسلماً، برای رؤیت فرشته وحی تمثیل یافته باید این آمادگی با
 طهارت و دوری گزیدن از عوالم دون حاصل شود. اصولاً بدون تمثیل
 معانی در این عالم، انسان هرگز نمی‌تواند آن معانی مجرد را ادراک
 کند؛ و این قاعده الهی است که حقایق کلیه مجرده در عالم مثال و
 خیال متمثل شود.

بر چشمه دل گر نه پری‌خانه حسن است / ای جان سراسیمه پری‌دار چرایی
 ای مریم جان گر تو نه‌ای حامل عیسی / زان زلف چلیپا پی زنار چرایی^{۱۱۵}
 مولانا در فیه مافیة به مسئله تمثیل اشاره می‌کند و می‌فرماید:
 ... هرچه گویم مثال است مثل نیست: مثال دیگر است و مثل دیگر.
 حق تعالی نور خویشتن را به مصباح تشبیه کرده است جهت مثال و
 وجود اولیا را به زجاجه. این جهت مثال است. نور او در کون و
 مکان ننگند، در زجاجه و مصباح کی گنجد. مشارق انوار حق، جلّ
 جلاله، در دل کی گنجد؛ الا چون طالب آن باشی آن را در دل
 یابی؛ نه از روی ظرفیت، که آن نور در آنجاست، بلکه آن را از
 آنجا یابی؛ همچنان که نقش خود را در آینه یابی؛ و مع هذا، نقش
 تو در آینه نیست، الا چون در آینه نظر کنی خود را ببینی.
 چیزهایی که آن نامعقول نماید چون آن سخن را مثال گویند معقول

(۱۱۲) همان، دفتر سوم، ابیات
 ۳۷۸۲-۳۷۶۸

(۱۱۳) مولوی، کلیات شمس،
 ص ۳۲۶، غزل ۷۹۶.

(۱۱۴) همان، ص ۱۲۸۵،
 ترجیع‌بند ۳۴۴۸.

(۱۱۵) همان، ص ۹۸۲،
 غزل ۲۶۴۳.

گردد و چون معقول گردد، محسوس شود؛ همچنان که بگویی که چون یکی چشم به هم می‌نهد، چیزهای عجیب می‌بیند و صور و اشکال محسوس مشاهده می‌کند و چون چشم می‌گشاید، هیچ نمی‌بیند این را هیچ کسی معقول نداند و باور نکند، الا چون مثال بگویی معلوم شود؛ و این چون باشد همچون کسی در خواب صدهزار چیز می‌بیند که در بیداری از آن ممکن نیست که یک چیز ببیند؛ و چون مهندسی که در باطن خانه تصور کرد و عرض و طول و شکل آن را، کسی را این معقول ننماید؛ الا چون صورت آن را بر کاغذ نگارد، ظاهر شود و چون معین کند کیفیت آن را، معقول گردد و بعد از آن، چون معقول شود، خانه بنا کند بر آن نسق، محسوس شود. پس معلوم شد که جمله نامعقولات به مثال معقول و محسوس گردد؛ و همچنین می‌گویند که در آن عالم نامه‌ها پُران شود بعضی به دست راست و بعضی به دست چپ و ملایکه و عرش و نار و جنت باشد و میزان و حساب و کتاب، هیچ معلوم نشود تا این را مثال نگویند — اگر چه آن را در این عالم مثل نباشد — الا به مثال معین گردد؛ و مثال آن در این عالم آن است که شب همه خلق می‌خسبند — از کفشگر و پادشاه و قاضی و خیاط و غیرهم — جمله اندیشه‌ها ازیشان می‌پرد و هیچ کس را اندیشه‌ای نمی‌ماند تا چون سپیده صبح، همچون نفخه اسرافیل، {در دمدم} ذرات اجسام ایشان را زنده گرداند، اندیشه هر یکی چون نامه پُران (و دوان) سوی هر کسی می‌آید، هیچ غلط نمی‌شود: اندیشه درزی سوی درزی و اندیشه فقیه سوی فقیه و اندیشه آهنگر سوی آهنگر و اندیشه ظالم سوی ظالم و اندیشه عادل سوی عادل. هیچ کس شب درزی می‌خسبد و روز کفشگر می‌خیزد؟ نی! زیرا که عمل و مشغولی او آن بود، باز به آن مشغول {شود}، تا بدانی که در آن عالم نیز همچنان باشد؛ و این محال نیست و در این عالم واقع است. پس اگر کسی این مثال را خدمت کند و بر سر رشته رسد؛ جمله احوال آن دنیا در این دنیا مشاهده کند و بوی برد و بر او مکشوف شود تا بداند که در قدرت حق همه می‌گنجد: بسا استخوانها بینی

در گورِ پوسیده، الا متعلق راحتی باشد خوش و سرمست خفته و از آن لذت و مستی باخبر. آخر این گزاف نیست که می‌گویند: خاک براو خوش باد. پس اگر خاک را از خوشی خبر نبود، کی گفتندی (شعر)

صد سال بقای آن بت مهوش باد

تیرِ غم او را دل من ترکش باد

بر خاک درش بمرد خوش خوش دل من

یا رب که دعا کرد که خاکش خوش باد

و مثال این در عالم محسوسات واقع است؛ همچنان که دو کس در یک بستر خفته‌اند، یکی خود را میان خوان و گلستان و بهشت می‌بیند و یکی خود را میان ماران و زبانیۀ دوزخ و کژدمان می‌بیند؛ و اگر بازکاوی، میان هر دو نه این بینی و نه آن. پس چه عجب که اجزای بعضی نیز در گور در لذت و راحت و مستی باشد و بعضی در عذاب و الم و محنت باشد و هیچ نه این بینی و نه آن؟ پس معلوم شد که نامعقول به مثال معقول گردد و مثال به مثل نماند؛ همچنان که عارف گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم و را خزان می‌گوید. چه ماند خوشی به بهار یا غم به خزان؟ از روی صورت؛ الا این مثال است که بی این، عقل آن معنی را تصور و ادراک نتواند کردن؛ و همچنان که حق تعالی می‌فرماید که «و ما یستوی الأعمی و البصیر و لا الظلمات و لا النور و لا الظل و لا الحرور»^{۱۱۶} ایمان به نور نسبت کرد و کفر را به ظلمت یا ایمان را به سایه خوش نسبت فرمود و کفر را به آفتاب سوزان بی‌ایمان که مغز را به جوش آرد؛ و چه ماند روشنی و لطف ایمان به نور آن جهان یا فرخجی^{۱۱۷} و ظلمت کفر به تاریکی این عالم؟^{۱۱۸}

مولانا خود در زمره کسانی است که از عوالم علوی نور هدایت پروردگارش را دریافته است. او با گذر از مقام فنای فی الله به مقام بقای بالله رسیده است. لذا دیگر از او نشانی نیست: آوای او ندای حق است و گفتار او کلام حق. پس اگر ما را به گوش فرادادن نوای نی وجودش می‌خواند بدین دلیل است که نی هم رمز نیست شدن است و

۱۱۶) فاطر (۳۵): ۱۹. «همسان نیست نابینا و بینا و نه تاریکیها و روشنائیها و نه سایه خنک و تیزی گرما.» - ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۱۷۱.

۱۱۷) فرخجی: پلشتی و پلبدی و بدی. - لغت نامه دهخدا (لوح فشرده)، ذیل فرخجی.

۱۱۸) مولوی، فیه ما فیه، ص ۱۶۵-۱۶۷.

هم رمز تهی‌گشتن از خود. نی تراشی که اندر نی صورت بدمد^{۱۱۹} و آن که جیب مریم ز دَمَشِ حامل معنی گردد و از نفسی عیسی نفسی سازد^{۱۲۰} در نی وجود مولانا می‌دمد:

ترجیع کنم خواجه که این قافیه تنگ است
نی خود نزنم دم که دم ما همه ننگ است^{۱۲۱}
من دم نزنم لیکن از نحنُ نَفَخْنَا^{۱۲۲}

در من بدمد ناله برآید تا به ثریا

این نای تنم را چو بیرید و تراشید

از سوی نیستان عدم عز و تعالا

دل یک سر نی بود و دهان یک سر دیگر

آن سر ز لب عشق همی بود شکرخا

چون از دم او پر شد و از دو لب مستش

تنگ آمد و مستانه برآورد علا

والله ز می آن دو لب ار کوه بنوشد

چون ریگ شود کوه ز آسیب تجلا

نی پرده لب بود که گر لب بگشاید

نی چرخ و فلک ماند و نه زیر و نه بالا

آواز ده اندر عدم ای نای نظر کن

صد لیلی و مجنون و دوصد وامق و عذرا

بگشاید هر ذره دهان گوید شایاش

واندر دل هر ذره حقیر آمده صحرا

زود از حبش تن به سوی روم روان رو

تا برکشدت قیصر بر قصر معلأ

اینجای نه آنجاست که اینجا نتوان بود

هی جای خوشی جوی و درآ در صف هیجا^{۱۲۳}

عقل و دل

چو تن را عقل بگذارد پریشانی کند این تن
بگوید تن که معذوم تو رفتی که نگهبانی

۱۱۹) نی تراشی است که اندر نی صورت بدمد / هیچ دیدی تو نی ای بی نفسی نالیده

گر بدانند که حریف لب کی خواهد شد / کی برنجد ز بریدن قلم بالیده — مولوی، کلیات شمس، ص ۸۸۵، غزل ۲۳۷۸.

۱۲۰) جیب مریم ز دمش حامل معنی گردد / که منم کز نفسی سازم عیسی نفسی — همان، ص ۱۰۶۰، قصیده ۲۸۶۴؛ نیز می‌فرماید:

رسید صورت روحانی‌ای به مریم دل / ز بارگاه منزله ز خشکی و ز تری

از آن نفس که در او سر روح پنهان شد / بکرد حامله دل را رسول رهگذری — همان، ص ۱۱۳۷، غزل ۳۰۷۲.

۱۲۱) مولوی، کلیات شمس، ص ۱۲۶۳، ترجیع‌بند ۳۳۹۱.

۱۲۲) التحريم (۶۶): ۱۲. «دمیدیم در آن از روح خویش.» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۱۵۴.

۱۲۳) مولوی، کلیات شمس، ص ۱۲۶۶، ترجیع‌بند ۳۳۹۸. هیجا: جنگ، نبرد.



عنایتهای تو جان را چو عقلِ عقل ما آمد
چو تو از عقل برگردی چه دارد عقلِ عقلانی^{۱۲۴}
در نزد مولانا، عقل از جایگاه والایی برخوردار است؛ زیرا می‌داند که
«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^{۱۲۵} و نیز اعتقاد دارد
که خداوند پلیدی را برای کسانی قرار داده است که تعقل نمی‌کنند: «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^{۱۲۶}؛ و حدیث است از رسول اکرم
(ص) که «مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَقْلِ»^{۱۲۷}. اولین مخلوق پیش از
دو عالم عقل است:

تا بدانی کاسمانهای سمی / هست عکس مدرکات آدمی
نی که اول دست یزدان مجید / از دو عالم پیش‌تر عقل آفرید^{۱۲۸}
مولانا در بسیاری از سروده‌هایش به تفکیک عقل جزوی و عقل
کلی اشاره می‌کند:

از عقل اول است در اندیشه عقلها / تدبیر عقل اوست که اینها مدبرند
اول بکاشت دانه و آخر درخت شد / یک چشم باز کن که نه اول نه آخرند^{۱۲۹}
عقل کلی همان عقل عالم یا عالم عقل است که نور خود را از حق
تعالی می‌گیرد؛ ولی عقل جزوی یا همان عقل بَحَاث و شمارشگر و
محتسب عقلی است که اگر از تعلیم عقل کلی یا دل محروم بماند،
حتی از تمشیت خود نیز درمی‌ماند:

عقل جزوی را عجب چه چیز باشد که عقل کل را نباشد؟ عقل
جزوی قابل آن نیست که از خود چیزی اختراع کند که آن را (و
جنس آن را) ندیده باشد؛ و اینکه مردم تصنیفها کرده‌اند و
هندسه‌ها و بنیادهای نو نهاده‌اند تصنیف نو نیست، جنس آن را
دیده‌اند بر آنجا زیادت می‌کنند. آنها که از خود نو اختراع کنند
ایشان عقل کل باشند. عقل جزوی قابل آموختن است، محتاج است
به تعلیم عقل کل [که] معلم است [و] محتاج نیست؛ و همچنین
جمله پیشه‌ها را چون بازکاوی، اصل و آغاز آن وحی بوده است و
از انبیا آموخته‌اند و ایشان عقل کل‌اند. حکایت غراب که قایل
هابیل را کشت و نمی‌دانست که چه کند، غراب غرابی را بکشت و
خاک را کند و آن غراب را دفن کرد و خاک بر سرش کرد او از

۱۲۴) همان، ص ۹۴۸.
غزل ۲۵۴۸.
۱۲۵) الأنفال (۸): ۲۲. «بدترین همه جنبنندگان و جانوران به نزدیک خدای آن کرانند [که] حق نشنوند [گنگانند] که حق را پاسخ ندهند. ایشان که دریافت حق را [خرد ندارند که دریاوند.» - ابوالفضل رشیدالدین مبینی، کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۱۴.

۱۲۶) یونس (۱۰): ۱۰۰. «و کژی بیگانگی می‌افکند و می‌آلاید بر ایشان که حق می‌درنیاوند.» - ابوالفضل رشیدالدین مبینی، کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۳۳۷.

۱۲۷) غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴)، ج ۴، ج ۱، ص ۱۹۶.

۱۲۸) مولوی، مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۳۵-۱۹۳۶.

۱۲۹) مولوی، کلیات شمس، ص ۱۳۰۳، ترجیع‌بند ۳۴۹۴.

او پیاموخت گور ساختن و دفن کردن؛ و همچنین جمله حرفتها. هر که را عقل جزوی ست محتاج است به تعلیم؛ و عقل کل واضع همه چیزهاست و ایشان انبیا و اولیایند که عقل جزوی را به عقل کلی متصل کرده‌اند و یکی شده است؛ مثلاً دست و پای و چشم و گوش و جمله حواس آدمی قابل‌اند که از دل و عقل تعلیم کنند. پا از عقل رفتار می‌آموزد. اما اگر دل و عقل نباشد، هیچ این حواس بر کار باشند یا توانند کاری کردن؟ اکنون همچنان که این جسم به نسبت به عقل و دل کثیف و غلیظ است و ایشان لطیف‌اند و این کثیف به آن لطیف قایم است و اگر لطفی و تازگی دارد از او دارد [و] بی او معطل است و پلید است و کثیف و ناشایسته است؛ همچنین عقول جزوی نیز به نسبت با عقل کل آلت است، تعلیم از او کند و از او فایده گیرد و کثیف و غلیظ است پیش عقل کل.^{۱۳۰}

عقل کلی نوری است که خداوند در وجود انسان برمی‌افروزد تا انسان بدان راه خویش را در ظلمات و تاریکی عالم مادی بیابد: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَاحْيِينَاهُ وَ جَعَلْنَاهُ لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»^{۱۳۱} در قرآن کریم همچنین، تعقل به قلب نسبت داده شده است: «لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا»^{۱۳۲}؛ و حق تعالی فرموده است: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَتَى أَفْلا تَعْقِلُونَ»^{۱۳۳} مولانا عقل را دو عقل می‌داند: یکی عقلی که قوه‌ای است از قوای نفسانی که از هنگام طفولیت تعلیم می‌گیرد. و دیگری عقلی که بخشش و هدیه الهی است:

عقل دو عقل است اول مکسبی / که درآموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر / از معانی وز علوم خوب و بکر
عقل تو افزون شود بر دیگران / لیک تو باشی ز حفظ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت / لوح محفوظ اوست کو زین درگذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود / چشمه آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد / نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبش^{۱۳۴} بود بسته چه غم / گو همی جوشد ز خانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جویها / کان رود در خانه‌ای از کویها
راه آبش بسته شد شد بینوا / از درون خویشان جو چشمه را^{۱۳۵}

(۱۳۰) مولوی، فیه مافیه، ص ۱۴۲، س ۱۵-۲۱ و ص ۱۴۳ س ۱-۱۲.

(۱۳۱) انعام (۶): ۱۲۲. «باش آن کس که مردار دل بود به مرگ و بیگانگی ما زنده کردیم وی را به زندگانی ایمان تا می‌رود به آن در میان مردمان او چنان کس است که هر چه از وی باز گویند، و هر چه از او نشان دهند همه تاریک، که هرگز از آن تاریکی بیرون آمدنی نیست؟» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۲۷۲.

(۱۳۲) الحج (۲۲): ۴۶. «... ایشان را دل‌هایی بودی هشیار که دریافتندی.» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ص ۳۷۵.

(۱۳۳) القصص (۲۸): ۶۰. «و آنچه نزدیک خدای است بهتر است و پاینده‌تر. سخن در نمی‌یابید؟» — ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۳۱۷.

(۱۳۴) نبع: برآمدن آب چاه و چشمه و جز آن. — لغت نامه دهخدا (لوح فشرده)، ذیل نبع.

(۱۳۵) مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۶۰-۱۹۶۸.

شبیبه این ابیات سه بیت در *احیاء علوم الدین* آمده که منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع) است:
 رأیت العقل عقلین / فمطبوع و مسموع
 ولا ینفع مسموع / اذا لم یک مطبوع
 كما لا تنفع الشمس / و ضوء العین ممنوع^{۱۳۶}
 اگر از بحر معانی حق آبی به عقل کلی نرسد، عین جهل کلی می‌شود:
 مگو عقل کلی که آن عقل کل را / به هر دم کسی می‌کند مستعانی
 که آن عقل کلی شود جهل کلی / گر آبی نیابد ز بحر معانی^{۱۳۷}
 در حقیقت، عقل شأنی متعالی دارد؛ زیرا تدبیر همه آسمانها و زمین را
 عقل برعهده دارد. عقل در حقیقت وجودی خود عین نور است؛ اما
 باید بداند که نورانیتش را از کجا آورده است:

زمین و آسمانها را مدد از عالم عقل است
 که عقل اقلیم نورانی و پاک درفشان استی
 جهان عقل روشن را مددها از صفات آید
 صفات ذات خلّاقی که شاه کن فکان استی
 که این تیر عوارض را که می‌پرد به هر سویی
 کمان پنهان کند صانع ولی تیر از کمان استی
 اگرچه عقل بیدار است آن از حی قیوم است
 اگرچه سگ نگهبان است تأثیر شبان استی
 چو سگ آن از شبان بیند زیانش جمله سود استی
 چو سگ خود را شبان بیند همه سودش زیان استی
 چو خود را مُلک او بینی جهان اندر جهان باشی
 وگر خود را مُلک دانی جهان از تو جهان استی
 تو عقل کل چو شهری دان سواد شهر نفس کل
 و این اجزا درآمد شد مثال کاروان استی
 خنک آن کاروانی کان سلامت با وطن آید

(۱۳۶) «ای، (یعنی) عقل دو است: طبیعی و سمعی؛ و سمعی سود ندارد چون طبیعی نباشد، چنان‌که خورشید سود ندارد چون روشنایی چشم نبود.» — غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۱۹۶.

(۱۳۷) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۷، قصیده ۳۱۱۹، ابیات ۳۳۲۹۸-۳۳۲۹۹.

غنیمت برده و صحت و بختش هم‌عنان استی^{۱۳۸}
 شور بحر معانی حق گاه حتی عقل کل را به مرز دیوانگی
 همان، ص ۹۳۷، قصیده ۲۵۱۹.

می‌کشاند. شور عشق عارف هر عاقلی را از عقل عاری می‌کند. در حقیقت، برای عارف سالک، عنایات حق چون عقلِ عقل است:

عقل پابرجای من چون دید شور بحر او
با چنین شوری ندارد عقل کل توانایی‌ای
مصحف دیوانگی دیدم بخواندم آیتی
گشت منسوخ از جنونم دانش و قرایی‌ای
یک نفس در پرده عشقش چو جانت غسل کرد
همچو مریم از دمی بینی تو عیسی زایی‌ای
چون بزادی همچو مریم آن مسیح بی‌پدر
گردد این رخسار سرخت زعفران سیمایی‌ای^{۱۳۹}

✽

اگر شور مرا یزدان کند توزیع بر عالم
نبینی هیچ یک عاقل شوند از عقلها عاری
مگر ای عقل تو بر من همه وسواس می‌ریزی
مگر ای ابر تو بر من شراب شور می‌باری^{۱۴۰}

✽

چو تن را عقل بگذارد پریشانی کند این تن
بگوید تن که معذورم تو رفتی که نگهبانی
عنایت‌های تو جان را چو عقل عقل ما آمد
چو تو از عقل برگردی چه دارد عقل عقلانی^{۱۴۱}

اتصال به عقل کلی در واقع اتصال به وجود، به معنای حقیقی آن، است. به عبارتی، عقل عادی ما، که از مسیر فکر و خیال و حواس با عالم بیرونی و موجودات مرتبط می‌شود، برای رسیدن به حقیقت باید از مسیر تنگ واسطه‌هایی بگذرد که هر یک از آنها حجابی در برابر اوست؛ اما خود عالم نیز چون حجابی سخت‌تر در برابر حواس قد علم کرده است. حواس بیرونی و درونی هر یک محدودیت‌های خاص خود را دارند و عقل جزوی برای کسب علم به این واسطه‌ها نیازمند است؛ زیرا هر یک وظیفه‌ای دارند و از حد خود نیز نمی‌توانند فراتر بروند. عقل جزوی خود نمی‌تواند محسوسات را دریابد، مگر

(۱۳۹) همان، ص ۱۰۳۹، قصیده
۲۸۰۷.

(۱۴۰) همان، ص ۹۴۵، غزل
۲۵۳۷.

(۱۴۱) همان، ص ۹۴۸،
غزل ۲۵۴۸.

آنکه محسوسات از طریق خیال و تصور و تفکر در اختیارش قرار گیرد. در واقع، عقل با قابلیت که دارد آنچه از طریق قوای شناختی از موجودات عالم در اختیارش قرار می‌گیرد می‌پذیرد و از طریق آنها، به شناخت موجودات می‌رسد؛ اما اگر عقل بخواهد حقیقت ماورای موجودات و حقیقت وجود را بشناسد، باید از مسیر تنگ و طولانی قوای معرفتی و مراتب وجود بگذرد، یعنی باید از ماهیات فراتر برود و از فاصله و تمایزی که در بین خود و موجودات قرار می‌دهد عبور کند؛ زیرا علم وقتی حاصل می‌شود که در بین عالم و معلوم نوعی اتحاد برقرار شود، نه فاصله. فاصله در میان عالم و معلوم یعنی مرتبه‌ای از جهل. همه موجودات بهره‌ای از وجود دارند و به نوعی وجود را متعین می‌سازند و این بهره ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد. برای رسیدن به کنه وجود باید از ماهیات و تعینات وجود گذر کرد. تعینهای وجود عین وجود نیست، بلکه رمز و آیه و نشانه‌ای از آن است:

تا چه عالمهاست در سودای عقل / تا چه باپهناست این دریای عقل
 صورت ما اندر این بحر عذاب / می‌دود چون کاسه‌ها بر روی آب
 تا نشد پر بر سر دریا چو طشت / چون که پر شد طشت در وی غرق گشت
 عقل پنهان است و ظاهر عالمی / صورت ما موج و یا از وی نمی^{۱۴۲}

بر طبق روایت مولانا، هستی جهان حس و رنگ تعین و تحدید هستی است. اگر هستی مادی و متعین را عین واقعیت هستی بگیریم؛ در حقیقت، شئون متعین و مقید هستی را به جای هستی بسیط و مطلق قرار داده‌ایم. هستیهای مقید و متعینی که دائماً در حال شدن‌اند و در یک آن متعین می‌شوند و دوباره از بین می‌روند و تعین جدیدی می‌یابند پیوسته و مستمر می‌نمایند. پس به این امور اعتباری که در دولحظه نمی‌پایند نمی‌توان متکی شد.

برای شناخت حقیقت وجود هم باید از تعینات هستی در هستی عالمی که انسان را احاطه کرده گذشت و هم از تعین وجود انسانی؛ به عبارت بهتر، باید از هر گونه تعین و تحدید در شأن عالم و معلوم گذر کرد و این تجربه‌ای خاص به نام «فنا» است؛ باید در وجود مطلق فنا شد، آن گونه که از فنا و فانی نیز هیچ نماند، یعنی فنای مطلق؛ باید

(۱۴۲) مولوی، مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۰۹-۱۱۱۲.

به عدمی که معدن جان است و در آن کلام بی‌حرف می‌روید پای گذاشت و از همه تعینات گذر کرد؛ باید پرده حجاب کثرات را درید و از قیود و حدود آزاد شد.

عارفی که به این مرتبه مشرف می‌شود بعد از فنای مطلق بقای دوباره می‌یابد و این بقای بالله است. در این مرتبه می‌توان با چشم حق، هستی مطلق و هستی جهان حس و رنگ را دید:^{۱۳۳}

نفس خود را گش جهان را زنده کن / خواجه را کشته است او را بنده کن

مدعی گاو نفس توست هین / خویشان را خواجه کردست و مهین

آن کشنده گاو عقل توست رو / بر کشنده گاو تن منکر مشو

عقل اسیر است و همی خواهد ز حق / روزی بی‌رنج و نعمت بر طبق

روزی بی‌رنج او موقوف چیست / آنکه بکشد گاو را کاصل بدی است

نفس گوید چون گشی تو گاو من / زانکه گاو نفس باشد نقش تن

خواجه زاده عقل مانده بی‌نوا / نفس خونی خواجه گشته و پیشوا^{۱۳۴}

پس باید این گاو نفس را، که عین تعین و تعلق مادی است،

کشت و از قید تعلق آزاد شد. این مرگ عین تولد دوباره است. از

حضرت عیسی، روح الله، (ع) نقل است که به ملکوت آسمانها نمی‌رود

کسی که دوباره متولد نشده باشد: «لَنْ يَلْجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ

مَرَّتَيْنِ»^{۱۳۵}. تولد دوباره یعنی بقاء بالله و پیش شرط آن مردن از خود یا

فنای فی الله است:

چون دوم بار آدمی زاده بزاد / پای خود بر فرق علتها نهاد^{۱۳۶}

❖

زاده ثانی است احمد در جهان / صد قیامت بود او اندر عیان^{۱۳۷}

عقل جزوی بحاث و علت جوست و مدام در ماهیات چون و

چرا می‌کند؛ اما از ادراک سر ماهیات و سر سر آنها عاجز است. پس

باید ولی‌ای کامل دستگیر او شود، زیرا اولیا خود عقل عقل اند:

عجز از ادراک ماهیت عمو / حالت عامه بود مطلق مگو

زانکه ماهیات و سر سر آن / پیش چشم کاملان باشد عیان

در وجود از سر حق و ذات او / دورتر از فهم و استبصار کو

چون که آن مخفی نماند از محرمان / ذات و وصفی چیست کان ماند نهان

(۱۴۳) آنچه کمترین عباد الرحمن، نگارنده این سطور را، به اعجاب وامی‌دارد این نیست که چرا در یگانگی تجربه حسی عالم کثرت و صبرورت در بین خود و دیگر انسانها شک نمی‌کنیم؛ بلکه این است که در تجارب عرفانی، با آنکه هر عارف با دیگر عرفا به تجربه واحدی از وحدانیت وجود دست می‌یازند، شک می‌کنیم و آن را امری شخصی و دور از دسترس عموم می‌نامیم؛ در حالی که محاکات این تجارب، علی‌رغم تعلق به سنتها و فرهنگها و ملل و نحل گوناگون، محاکات واحدی است. معلوم نیست به چه اعتباری باید از تجربه فراگیر و مشترک حسی سخن بگوییم، آن هم با توجه به اینکه تمایز و تفاوت وجود مادی ما کاملاً بدیهی است و متعلق تجربه حسی نیز از دوام و پایداری برخوردار نیست. و الله اعلم.

(۱۴۴) مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۰۴-۲۵۱۰.

(۱۴۵) بدیع الزمان فروزانفر، /حادث مثنوی، ص ۹۶.

(۱۴۶) مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۵۷۶.

(۱۴۷) همان، دفتر ششم،

بیت ۷۵۱.

عقل بحثی گوید این دور است و گو / بی ز تأویلی محالی کم شنو
 قطب گوید مر تو را ای سست حال / آنچه فوق حال توست آید محال
 واقعاتی که کنونت برگشود / نه که اول هم محالت می نمود
 چون رهانیدت ز ده زندان کرم / تیه را برخود مکن حبس ستم^{۱۴۸}

*

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام / رفض اسباب است و علت والسلام
 کشف این نه از عقل کارافزا بود / بندگی کن تا تو را پیدا شود
 بند معقولات آمد فلسفی / شهسوار عقل عقل آمد صنفی
 عقل عقلت مغز و عقل توست پوست / معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
 مغزجوی از پوست دارد صد ملال / مغز نگران را حلال آمد حلال
 چون که قشر عقل صد برهان دهد / عقل کل کی گام بی ایقان نهد
 عقل دفتر ها کند یکسر سیاه / عقل عقل آفاق دارد پُر ز ماه^{۱۴۹}

*

عقل نورانی و نیکو طالب است / نفس ظلمانی بر او چون غالب است
 زانکه او در خانه عقل تو غریب / بر در خود سگ بود شیر مهیب
 باش تا شیران سوی بیشه روند / وین سگان کور آنجا بگروند^{۱۵۰}
 فهم و جان آدمی غیر فهم و جان حیوانات است و فهم و جان
 ولی خدای غیر فهم و جان آدمی است.^{۱۵۱} پس این عقل جزوی را، که
 چون بندی است بر بالهای ما، باید به کنار نهاد و با عقل ولی و پیر، که
 عین نور و عقل عقل است، راه را ادامه داد:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست / عقلها باری از آن سوی ست کوست
 عقلها آن سو فرستاده عقول / مانده این سو که نه معشوق ست گول
 زین سر از حیرت گر این عقلت رود / هر سر مویت سر و عقلی شود
 نیست آن سو رنج فکرت بر دماغ / که دماغ و عقل روید دشت و باغ
 سوی دشت از دشت نکته بشنوی / سوی باغ آبی شود نخلت روی^{۱۵۲}

دل محل تجلی لاهوتی حق است، دل جایگاه اختصاصی
 اوست؛ زیرا حق تعالی فرموده است: دو عالم گنجایی مرا ندارد، ولی
 در دل بنده مومن می گنجم. پس دل وسعتی بزرگتر از همه آسمانها و
 زمین دارد. دل، به عبارتی همان عقل کل است: اولین مخلوق و

(۱۴۸) همان، دفتر سوم، بیت
 ۳۶۵۷-۳۶۵۰

(۱۴۹) همان، دفتر سوم، ابیات
 ۲۵۳۱-۲۵۲۵

(۱۵۰) همان، دفتر سوم، ابیات
 ۲۵۵۹-۲۵۵۷

(۱۵۱) غیر فهم و جان که در گاو
 و خرس / آدمی را عقل و
 جانی دیگرست
 باز غیر جان و عقل آدمی /
 هست جانی در ولی آن آدمی. —
 همان، دفتر چهارم،
 ابیات ۴۰۹-۴۱۰

(۱۵۲) همان، دفتر چهارم، ابیات
 ۱۴۲۴-۱۴۲۸

نخستین تعین. حق تعالی خویش را در آینه خویش می‌نگرد. صورت این آینه شفاف‌ترین صورت همه وجود است:

گفت والله عالم السرِّ الحفی / کافرید از خاک آدم را صفی

در سه گز قالب که دادش وانمود / هرچه در الواح و در ارواح بود

تا ابد هر چه بود او پیش پیش / درس کرد از عِلْمِ الأسماء خویش

تا ملک بی‌خود شد از تدریس او / قدس دیگر یافت از تقدیس او

آن گشادیشان کز آدم رو نمود / در گشاد آسمانهاشان نبود

در فراخی عرصه آن پاک‌جان / تنگ آمد عرصه هفت آسمان

گفت پیغمبر که حق فرموده است / من ننگجم در خُم بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز / من ننگجم این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب / گر مرا جویی در آن دلها طلب^{۱۵۳}

«آن چیز در عقل نگنجد، اما نه هر چیز که در عقل نگنجد آن

باشد»؛^{۱۵۴} و همچنین آنچه در دل بگنجد نیز او نیست. حقیقت او

همواره در پرده خفا می‌ماند. و سالک این طریق همواره سالک است و

همواره اصل. او در بی‌نشانی محض به سر می‌برد و از خود نه

نامی دارد و نه نشانی، بلکه همه اوست:

به کوی دل فرورفتم زمانی / همی جستم ز حال دل نشانی

ز عقل خود سفر کردم سوی دل / ندیدم هیچ خالی زو مکانی

میان عارف و معروف این دل / همی گردد به سان ترجمانی

خداوند دل داند دل چیست / چه داند قدر دل هر بی‌روانی

ز درگاه خدا یابی دل و بس / نیابی از فلانی و فلانی^{۱۵۵}

✱

عقل بند رهروان است ای پسر / بند بشکن ره عیان است ای پسر

عقل بند و دل فریب و جان حجاب / راه ازین هر سه نهان است ای پسر

چون ز عقل و جان و دل برخاستی / این یقین هم در گمان است ای پسر

مرد کو از خود نرفت او مرد نیست / عشق بی درد آفسانه است ای پسر^{۱۵۶}.

(۱۵۳) همان، دفتر اول، ابیات ۲۶۴۷-۲۶۵۵.

(۱۵۴) مولوی، فیه ما فیه، ص ۱۵۶، س ۱۹.

(۱۵۵) مولوی، کلیات شمس، غزل ۲۷۲۲.

(۱۵۶) همان، ص ۴۳۴، غزل ۱۰۹۷.