

تأثر مولانا از بهاء ولد در مقوله روح

مهدی پرهام*

چکیده

نوشته حاضر بازتاب اندیشه‌های بهاء‌الدین ولد در کتاب معارف را در غزلیات و رباعیات مولانا پیرامون مقوله «روح» می‌کاود. موضوعات گزینش‌شده در این مقاله هر یک بیان‌گر جهتی مشترک در نگرش و اتخاذ روش مشابه در بیان است. مشترکات مورد نظر اغلب به عقاید صوفیه پیشین نیز متکی است و در مواردی خلاف آن چیزی می‌نماید که در میان صوفیان رایج بوده و بیان شده است.

جلال‌الدین محمد در بحث‌هایی مانند منشأ و مبدأ روح، ویژگی‌های متنوع روح، روح دیگر موجودات جهان برین و فرودین، و نیز غایت و منتهای روح، با پدر خود هم عقیده است. با نگاهی گذرا به هم‌گونی‌های محتوایی - صوری و بدون دقیق شدن در ریشه‌های مباحث، می‌توان تأکید کرد که جلال‌الدین محمد از اندیشه‌های پدر متأثر بوده است.

کلید واژه

عرفان - غزل مولانا - معارف - بهاء‌الدین ولد - جلال‌الدین محمد - روح.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* عضو هیأت علمی دانش‌گاه آزاد اسلامی واحد اسلام‌شهر.



مقدمه

در کنار لطایف هفت‌گانه وجود آدمی^۱ و نیز به عنوان پدیده‌ای شگرف در جهان آفرینش، مقوله «روح» در بیش‌تر کتب عرفانی مدنظر قرار گرفته است و هر یک از مصنفان درباره آن عقیده‌ای ابراز کرده یا عقیده دیگران را نقل نموده‌اند. شاید با توجه به اهمیت عرفانی این لطیفه غیبی بوده که یادداشت‌های بهاء ولد مطالبی زیاد درباره آن را در خود جای داده است.

باید گفت که از حیث توجه به «روح» کتاب معارف، اثری استثنایی است. در فضاهای متنوع متن، «روح» نه تنها یک موضوع مهم بلکه یک «موجود مستقل و پویا» و به دلیل بُعد الهی خود یک «شخصیت» است که بهاء‌الدین ولد در حالاتی خاص نظاره‌گر کنش‌های «بس عجیب» اوست. از این رو می‌توان گفت که اندیشه‌ها، تخیلات و تصاویر موجود در کتاب نادر معارف همگونی‌ها و نزدیکی‌هایی با اندیشه‌ها، تخیلات و تصاویر موجود در غزل‌های جلال‌الدین محمد دارد.

مطلب دیگر آن است که در موقعیت‌هایی نیز، روح در کتاب معارف با صاحبش وجودی یگانه است که در لحظاتی منحصر به فرد از مماسه عشق‌آمیز «الله» دریافت‌های شهوانی دارد و در این مرحله اثرات این مماسه از طریقی خاص به جهان پیرامون نیز انتقال می‌یابد. اما در عین حال از آن رو که حالت نخست این وضعیت (دوگانگی شخصیت روح و شخصیت بهاء ولد) در غزل‌ها و بعضاً رباعیات مولانا نیز بازتاب یافته است برای تعیین حدود بحث از سه دسته‌بندی کلان زیر استفاده می‌کنیم:

الف: منشأ و مبدأ روح چیست و کجاست؟

ب: ویژگی‌های روح چیست؟

ج: غایت روح چیست؟

الف: منشأ و مبدأ روح

بهاء‌الدین ولد سیر ظهور ارواح را چنین باز می‌گوید: «تخم روح هر کسی را از عالم غیب آوردند» (ج ۱/۳۴/۱۵) و به تعبیری از عدم (ج ۱/۱۸۴/۲۴-۱۹). از آن‌جا که در نظام کاینات خود به خودی این «آوردن» رخ نمی‌دهد، در توضیحی دیگر می‌گوید که «روح‌ها از الله روان شده است» (ج ۱/۲۱/۲۵-۲۴ و همان ۲۲-۱) و «روان شدن» روح‌ها از الله را در تمثیل زیبایی، به صورت نشأت از آب دریای حق تصویر می‌کند (ج

این نشأت از عالم ارواح یا «عرش» سیری نزولی را می‌پیماید و چون در نثار خاکیان می‌شود (ج ۱۰/۹۹/۱).

نهایتاً بدین ترتیب است که روح در جویبار کالبد روان می‌شود (ج ۱۱/۶۶/۱) و سپس چون پادشاهی رعیت تن را در خدمت می‌گیرد (ج ۱۶/۳۴۲/۱-۱۵) و کارفرمای او می‌گردد (ج ۲۰/۳۵۸/۱).

جلال‌الدین محمد نیز چون پدر خویش عالم غیب را منشأ جان می‌داند (۲۲۱۷/۱ و ۷۲۰۵/۲) و به تعبیری مشابه «عدم» را (۱۷۷۱/۱ و ۳۳۰۷۶/۷). در چگونگی پدیداری روح از الله (۱۷۷۱/۱) و هست شدن از او تمثیل آب و دریا را می‌پسندد و تکرار می‌کند (۲۸۸۳۳/۶، ۲۴۹۰۰/۵). هم‌چنین عالم عرش را که پدر، عالم ارواح نیز می‌خواند به شهری مانند می‌کند (۱۸/۱-۲۲۱۷) که ارواح از آن جا به عالم فنا (جهان ماده) نزول یافته‌اند و نهایتاً جان را چون پدر آب لطیفی می‌داند که در جویبار تن روان می‌شود (رب ۲/۱۷۸۲)؛ سپس روح بدل به فرمانروایی می‌شود که اعضاء تن حلقه به گوش وی است (۲۳۸۹/۱) و او آنان را منقاد خویش می‌گرداند (۹۰۰۲/۲).

ب: ویژگی‌های روح چیست؟

بهاء‌الدین ولد در این باب سخن‌های گوناگون دارد و جای شگفتی نیست که فرزندش در جاذبه این چنین بیاناتی گرفتار شده باشد. البته تنها جلال‌الدین محمد نیست که در انبوه تعاریف نادر و جاذب پدر درباره روح، استقلال رأی از کف می‌دهد؛ بلکه این کشش امروز نیز می‌تواند نظر خواننده دقیق را هنگام خواندن معارف بخود جلب کند.

بهاء‌الدین ولد برای روح چند ویژگی مهم بر می‌شمرد که عبارت است از:

- ۱- نزدیکی روح به الله
- ۲- تأثیر روح و کالبد بر یکدیگر
- ۳- تصرف پیوسته حق در روح
- ۴- صفات و عجایب روح
- ۵- روح موجودات

۱- نزدیکی روح به الله

هم‌چنان که در بحث مبدأ روح، بهاء‌الدین ولد به نشأت روح از الله اشاره داشت این‌جا نیز روی کرد پیوستگی روح به الله (اصل خویش) را طبیعی و بلکه ضروری می‌داند

چرا که به باور او «نوع حیات روح را الله تعیین می‌کند» (م/۱۸/۹۲/۱-۱۲) و «در خیر و شر روح جبر الله را می‌بیند» (ج ۲۱/۳۲۶۱/۱-۲۰). از آن سو مولانا برای اظهار همین مطلب الله را معمار جان می‌داند (۷/۳۵۲۶۴) و از زبان حق اعلام می‌دارد که جان بشر «بی‌اختیار است در فرّ اختیارم» (۴/۱۷۷۴۲) به زبان علمی - کلامی پدر و پسر، جبر دلیل نزدیکی و بلکه پیوستگی روح به الله است.

هم‌چنین این نزدیکی و اشتیاق همیشگی روح برای وصول را بهاء‌الدین ولد همراه با تخیل عاشقانه باز می‌نمایاند. این تصوّر گردش روح گرد حضرت دوست است. وی می‌گوید که روح، حضرت الله را می‌بیند (ج ۱۴/۳۷۸/۱) و چون چرخ فلک در گردش است برای نزدیک شدن و نظر در الله (ج ۵-۸/۱۸۱/۱) که البته چیزی حاجب دیدن او نیست.

جلال‌الدین محمد نیز با ظرافت نهفته در رباعیات خود همین سخن را به رشته نظم می‌کشد. او می‌گوید «جانی است تو را به گرد حضرت گردان» (رب ۲/۲۸۴) و تأکید دارد که همین گردش پیرامون حضرت و نزدیک ساختن خویش به الله مایه حیات آدمی است.

۲- تأثیر روح و کالبد بر یک‌دیگر

بهاء‌الدین ولد اگرچه روح را برتن بسیار مؤثر می‌داند، لیکن در عین حال دلایلی می‌آورد که طی آن می‌توان پذیرفت تن نیز بر روح تأثیر قطعی دارد. درباره این که روح چه تأثیری بر جسم دارد، این نکات را از نظر می‌گذرانیم و توجه می‌دهیم که مطالب با این هدف گزینش شده که در حد کفایت اعم از موارد خاص باشد:

اول: تصرفات آدمی به قدرت روح است (ج ۱۹-۲۱/۳۵۳/۱) که خود نفخه غیبی است و شخص (تن) آدمی تبع روح است (ج ۹-۱۲/۱۹۳/۱). جلال‌الدین محمد نیز حرکات «من» را تابع حرکت و اراده روح می‌داند (رب ۲/۴۵۹ و ۲۵۰۱۳/۵) و قاطعانه می‌گوید: «نجنب این تن بی‌چاره تا نجنب جان» (۳/۱۴۳۵۵) و نیز می‌فرماید «هرچه کند تن کرده بود جان» (۴/۲۱۸۶۰).

دوم: حالات متفاوت تن از روح ناشی می‌شود. به تعبیر بهاء ولد «احوال آدمی گدایان روحند» (ج ۶-۸/۱۶۲/۱) و بطور مثال دوستی از روح به تن (حتی به اجزای تن) سرایت می‌کند (ج ۱۱-۱۶/۱۵۳/۱) و محبّ حقیقی روح آدمیان است (ج ۲۱/۱۴۸/۱-۱۹) و از همین جاست که بهاء‌الدین ولد عقیده کلی خویش را مبنی بر این که «روح، بدن را تربیت می‌کند» ابراز می‌دارد (ج ۱۷/۴۲۷/۱).

جلال‌الدین محمد تأثیری که از این سخنان گرفته است را چنین بیان می‌کند: جان علاوه بر تربیت، حتی قدرت تبدیل تن را دارد و از تمثیل «عصا و حجر» موسی (ع) در این خصوص سود می‌جوید که بیان‌گر کمال اعجاب‌آور تغییر است: «جان هم‌چو عصا آمد تن هم‌چو حجر آمد» (۶۴۳۰/۲). وی نیز سودای محبت را به جان نسبت می‌دهد (۲۹۷۹۶/۶) و بالاتر از آن، روح را ساقی شراب عشق ابد می‌داند (۲۵۷۴/۱) و در آخر می‌گوید نقش‌های مختلف در وجود آدمی را «از اقرار یا انکار» جان می‌آفریند (۱۵۴۱۹/۳) یعنی بدن خارج از پرورش روح، برای رد و قبول امور کاری نمی‌کند.

سوم: روح به قدرت خود در جهان پیرامون خویش تأثیر می‌گذارد. بهاء‌الدین ولد نیز این تأثیر عمل روح در طبیعت را قابل توجه می‌داند، چنان‌که می‌گوید «روح عمل خود [را] در زمین، درخت و غیر آن ظاهر می‌کند» (ج ۱/۳۶۲/۲۴-۲۰) و هیچ چیزی مانع آن نمی‌شود. جلال‌الدین محمد نیز می‌گوید «جان تو نعمت‌ها ز گردون بر زمین رویاند» (۳۵۰۸۵/۷) و در تمثیلی مشخص به نام «زنبوران باغ جان» تأیید خود درباره تولید شهد در جهان توسط جان را آشکار می‌کند (۳۵۰۸۰/۷). او با اعتقاد به قدرت احیا در جان، از جان یافتن در و دیوار (۲۹۰/۱) و کوه و دشت (۴۵۰۷/۱) تحت همین تأثیر سخن می‌گوید. وی برای پرورش طبیعت نیز از «صرف روح» پرده بر می‌دارد (۳۴۸۶۲/۷) که معنای آن بمصرف رساندن روح در راه آبادانی طبیعت است.

در جنبه دیگر و معکوس یعنی تأثیر کالبد بر روح آدمی، چند بُعد تأثیر جسم بر روح را می‌توان در این موارد مشاهده کرد:

اول: بهاء‌الدین ولد معتقد است که هر روحی مجموعاً رنگ آدمی که با اوست را بخود می‌گیرد (ج ۱/۵۶/۳-۵) و روح حتی از لقمه‌ای که تن می‌خورد مزه می‌یابد و براساس همان، تن را می‌سازد (همان). جلال‌الدین محمد نیز باور دارد که «تو هر کار می‌کنی جان تو همان کاره می‌شود» (۵۷۹۶/۲) و از «لقمه طلبی جان» سخن می‌گوید (۸۹۵۶/۲) و این نظریه مشهور خود را پی می‌ریزد که «برخورداری‌های مادی جسم به مصرف روح هم می‌رسد» چنان‌که در بیٹی گفته است: «هر لقمه خوش که برده‌ان می‌گردد/ می‌جوشد و صافش همه جان می‌گردد» (رب ۱/۴۸۱) از این جهت حتی «خوردن» راهی برای تأثیر تن بر روح دانسته می‌شود.

دوم: بهاء‌الدین ولد می‌گوید «ویژگی‌های خوب و بد پیکر آدمی» و نیز عادات طبیعی و ذهنی آدمی بر روح مؤثر است و «بستان یا زندان» روح می‌شود (ج ۱/۳۷۴/۱۷-۹). جلال‌الدین محمد از تأثیر اخلاط چهارگانه، با کنش‌های خاص در تن و

روان، بر روح سخن می‌گوید (۲۶۶۷۶/۵) و نیز می‌آورد که «فکرت جان را می‌خورد و کم می‌کند» (۱۴۶۲۱/۳) و در جایی بیان می‌دارد که «خیال طبع به روی خیال روح آید» (۲۵۴۸۰/۵).

سوم: این نکته بسیار مهم است که بدانیم علی‌رغم تأثیر طبع و خوی و فکر آدمی بر روح، این عنصر مجرد و الهی ذاتاً پیش از الحاق به تن، جوهری خنثی و بی‌رنگ و تعلق بوده است. بهاء‌الدین ولد در این باره معتقد است که اخلاقیات آدمی را خداوند در روح پدیدار می‌سازد، «در الله نظر می‌کن که چه فعل می‌کند در روح تو از وجه حرص و سودا» (ج ۱۲/۳۸۶/۱-۱۱). اگر این مطلب همان وادار شدن به خیر و شر باشد مطابق یکی از عقاید بهاء‌الدین ولد یعنی «معیت ذهنی انسان با خداوند» (مایر ۱۳۸۲: ۳۰۶) معنی آن این است که روح بدو به لحاظ اخلاقی بی‌نقش و پاک است. این موضوع با شاهدی دیگر از سخن او به اثبات نزدیک‌تر می‌شود که می‌گوید مردم در تعیین صفات روحی ما مؤثرند، چنان‌که «هرزاین خاصیتی به اسباب معین باشد که مردم بورزند تا آن صفت او [روح] را حاصل شود» (ج ۸/۳۵۷/۱-۷). موضوع اخیر نیز در راستای بررسی تأثیر تن، کالبد و اکنون مردم و اثبات خنثی و بی‌رنگ بودن اولیه روح آدمی است.

جلال‌الدین محمد نیز که در این باب عقیده‌ای مشابه با پدر دارد، هم‌چنان‌که دیدیم تأثیر امزاج چهارگانه از حیث اخلاقی بر روح را باور دارد و اشاره‌ای دقیق نیز به «بی‌رنگی و سادگی» روح می‌کند: «من نظر کردم به جان ساده بی‌رنگ خویش» (۲۳۳۵۵/۵) و در جای دیگر نیز جان را بی‌رنگ و آینه‌وار می‌داند (۱۷۲۶۲/۴) و حتی در امور اعتقادی شمع جان را اصولاً ورای کفر و ایمان می‌انگارد (۱۶۶۴۹/۳).^۳

۳- تصرف پیوسته حق در روح

در این بخش به چند مورد ذیل باید توجه داشت:

اول: تصرف الله در روح مفهوم فاعلیت او را دارد. بهاء‌الدین ولد معتقد است که تقلب و تحوّل روح او با رحمان (الله) است (ج ۲۲/۳۸۶/۱). می‌توانیم عقیده او را تعمیم دهیم چه، در جای دیگر گفته است «الله روح مؤمن را تصرف می‌کند و مشغول می‌دارد» (ج ۵/۳۶۷/۱) جلال‌الدین در این باره می‌گوید روح «در صبغه الله رو نهد تا یفعل الله مایشا» (۳۷۵/۱) و باز روشن‌تر می‌گوید خداوند است که روح را فرود و فرار می‌بخشد (۲۹۶۷۹/۶) و روح در این باب متصرف اوست.

دوم: تصرف الله و فاعلیت او در روح را اگر تأویل کنیم عبارت از این است که خداوند روح را سرخوشی و ناخوشی هم می‌دهد و به تعبیری قبض و بسط روح با الله است. بهاء‌الدین ولد می‌گوید خداوند جام روح او را در خوشی فرو می‌برد (ج ۲۰/۱۷/۱-۱۹) و از قبض و بسط الله در روح سخن می‌راند (ج ۱۵/۳۵۸/۱-۱۴) حتی جمله‌ای از او این معنی را به طرزی خاص تبیین می‌کند که «الله به نفس مبارک خود چگونه در می‌دمد که اجزای تو درخنده می‌آید» (ج ۲۰/۱۳۰/۱-۱۹)۴.

جلال‌الدین محمد نیز می‌گوید جان را خداوند به جمع سرخوشان می‌کشد (ج ۲۱/۲۳/۴) و از شهد یار در وثاق جان سخن می‌گوید (ج ۱۶/۳۹۴/۳) به همین دلیل است که جان شیرین (خوش) شده است (ج ۳۱/۵۲۸/۶). در نظر مولانا نیز چون پدرش، فاعلیت حق همواره در جهت خوشی نیست بلکه گاهی، به ضرورت حکمت قاهره، جان به قطب مخالف خوشی رانده می‌شود و از او به جای شکر و دوا، زهر و درد می‌روید (ج ۱/۳۶۶/۱) و این وضع در تعبیری چون مستأصل کردن (ج ۷/۳۵۲۶۴/۷) و گمراه شدگی جان (ج ۱/۹۰/۱) تجلی می‌یابد.

۴- صفات و عجایب روح

هم بهاء‌الدین ولد و هم جلال‌الدین محمد درباره صفات و عجایب روح بسیار سخن گفته‌اند. ما با هدف اختصار، آن‌ها را در ترتیب زیر جای می‌دهیم.

اول: صفات روح از صفات الله است. بهاء‌الدین ولد می‌گوید روح را باید به صفات الله مشغول کرد (ج ۱۵/۳۷۳/۱-۱۴) چرا که اصولاً در نظر او عالم ارواح از صفات الله مدد می‌گیرد (ج ۱۹/۲۲/۱-۱۶). جلال‌الدین محمد با تأیید نظر پدر می‌گوید: «اگر جان روشن از خدا صفت نمی‌گرفت نه فن و صفاش بودی نه کرم بدی نه جودی» (ج ۷/۳۶۲۳۴/۷).

دوم: در روح عجایبی هست. به اعتبار آن که علی القاعده روح امری سؤال برانگیز است و قرآن کریم نیز پرسش مردم درباره آن را از پیامبر اکرم (ص) پیش‌بینی کرده و فرموده که بگو «روح از امر پروردگار من است» (اسراء/۸۵). بهاء‌الدین در یادداشت‌های خود بر عجایب روح تأکید می‌ورزد و صحنه‌هایی را مجسم می‌کند که این شگرف بودن را به خواننده بقبولاند.

وی می‌گوید اگر غلقه را از روح نفی کنی، در او عجب [امر شگرف] بینی (ج ۸/۲۸۷/۱-۳) و باز معتقد است با جنباندن روح، چندین هزار عجب بیرون می‌آید (ج



۱/۳۹۲-۹-۱). این حرف بهاء‌الدین ولد از خود موضوع عجیب‌تر است که می‌گوید: «روح را به کنجی در بیاید کردن و می‌زنی و می‌کوبی (!) تا هرچه در جهان عجیبی باشد می‌نماید و اگر حقیقت نظر کنی همه عجایب‌ها از روح آمده است. (همان)

جلال‌الدین محمد غزلی پربار در زمینه خصایل و دگرگونی‌های روح دارد که اگر به دو سوی حرکت روح در این غزل بنگریم از همان‌گونه عجایب پرده می‌گشاید (۱/۳۷۹-۳۶۴). او با پذیرفتن نظر پدر ضمن بیان سخنانی مشابه چون بهاء‌الدین ولد که مثلاً اندازه روح خود را از شرق تا غرب می‌داند (ج ۱/۳۸۳/۷) به چنین نتیجه‌ای می‌رسد (۵/۲۵۲۵۵/۵). مولانا برای اثبات عجیب بودن روح مصداق‌هایی عرضه می‌کند مثل این که «یک جان صدتن دارد!» (رب ۱/۱۲۳۷ و ۳۲۱۰۷/۶) یا «جان صد توست» (۵/۲۶۵۹۸/۵) و این که حتی «فرس روح بی‌دهان می‌چرد» (۷/۳۵۷۱۶/۷) و در بیتی، معتقد است که توصیف روح به دلیل شگفت بودن اصولاً ممکن نیست و با تعریض می‌گوید: ای آن که سال‌ها صفت روح می‌کنی / بنمای یک صفت که به دانش برابر است (۱/۴۷۲۶/۱).

سوم: در تکمیل بحث عجایب روح، اندیشه‌ها و باورهای همانندی دیگر بین پدر و پسر یافت می‌شود که می‌توان در زمره خواص عقاید راجع به روح تلقی کرد، چه از عجایب معنادار روح بشمار می‌رود. بهاء ولد از چیزی به نام «معاشقه الله» با خود سخنی احتیاط‌آمیز بر زبان می‌راند (ج ۱/۱۴۱/۱-۲۰-۱۹) و از بیم مغایرت این مسأله با مفاهیم و الزامات شرعی که نافی تجانس خالق و مخلوق است از خاصیت نور و آمیزش انوار برای حل مشکل سود می‌جوید (ج ۱/۱۳۴/۱-۱۹-۱۸).

بهاء ولد جمله‌ای روشن برای انتساب این وضعیت به روح ذکر کرده و برای صحت تن، «نیک» روح به توسط الله را مطرح می‌سازد (ج ۲/۱۳/۱۰-۱۳). اما درباره تن و اجزای خویش واضح‌تر سخن گفته؛ هم‌چنان که درباره «نیک» الله با عناصر طبیعت و مزه یافتن آن‌ها توضیح دقیق داده است^۵ (ج ۲/۲۰/۱۲-۲۰). بهاء‌الدین ولد می‌کوشد با تنزیه خداوند تحت عنوان «آفرینش خوشی‌ها در خود» مسأله را تعدیل کند (ج ۱/۲۱۸/۸-۶). در عین حال اگر استنباط فریتس مایر را درباره بخشی از تصویرهای بی‌پرده این مباشرت بپذیریم که می‌گوید در مواردی، اجزای مدنظر بهاء کل وجود مادی و روحی اوست (مایر ۱۳۸۲: ۳۹۴) آن‌گاه به جلال‌الدین محمد حق خواهیم داد که چنین «ترسیم» بدیع و جسورانه‌ای را دست کم درباره آدمی، صرفاً جسمانی ندانسته باشد ولیکن با بیاناتی بی‌پرده‌تر و البته صرفاً روحانی در این باره اظهاراتی آشکارتر داشته باشد مبنی بر این که فی الجملة «جان از خداوند آبتن می‌شود و زایمان می‌کند و فرزند می‌آورد»^۶ (۵/۲۴۵۰۰/۵).

۵- روح موجودات

از دیگر ویژگی‌های روح، تعلق روح به جمادات و حیوانات است. بیان این مهم بدون ذکر صفاتی که این انواع را متمایز کند امکان‌پذیر نیست اما می‌توان بر قاعده «ایجاز نجات بخش خواننده است!» به گونه‌ای در این قسمت وارد شد که غایت سخن زودتر معلوم گردد.

دیدیم که بهاء‌الدین ولد روح را جزوی از عالم ارواح می‌دانست (ج ۱/۲۲/۱) و باور او در نظر جلال‌الدین محمد نیز مقبول واقع شده چرا که او نیز چون پدر از چیزی به نام بحر جان یاد کرده بود (۱۴۲۴۷/۳). حقیقت این تصویر مشترک هرچه باشد، از فحوای سخن پدر و پسر چنین می‌فهمیم که آنان روح را مقید و منحصر به حلول در کالبد آدمی نمی‌دانند، هم‌چنان که در پی خواهد آمد.

بهاء‌الدین ولد از روح جمادات به این صورت یاد می‌کند که «آفتاب و ماه و ستارگان و آسمان و زمین و آب و ابر را هم‌چنین روحی موکل است که در ایشان نظر می‌کند و تصرف می‌کند»^۷ (ج ۱/۳۵۸/۱-۲۴-۲۳) و در جایی دیگر از تصرف الله در روح حیوانات از جمله گربه‌ها سخن می‌گوید (ج ۱/۳۲۳/۱-۱۲-۱۱).

جلال‌الدین محمد هم بدین طریق به جان و روح در همه جمادات (۱/۲۹۰) و جانوران (رب ۱/۱۳۸۰) اشاره می‌کند. او در این خصوص حاضر است با شنونده «گرو ببندد» که حتی «سنگ خار» در پیوند با خداوند جان می‌گیرد (۱۴۹۳۸/۳).

ج: غایت و منتهای روح چیست و کجاست؟

بهاء‌الدین ولد گونه‌ای عقیده کلی را پذیرفته که بیان‌گر «اشتغال روح به صفات الله تا اتحاد به الله» است. (ج ۱/۳۷۳/۱) ظاهراً این سخن که اشاره‌ای مفید به مقوله «اتحاد»^۸ نیز دارد موضوع غایت روح را ساده می‌کند چرا که خود در جایی می‌گوید: «هر صورت از الله هست می‌شود و هم به الله باز می‌گردد و نیست می‌شود و الیه المصیر [مانده ۱۸]» (ج ۱/۱۹۱/۴-۵). بهاء‌الدین ولد نتیجه‌گیری از پیش معلوم دارد که آغاز و فرجام روح را شامل می‌شود، چنان‌که به این مضمون گفته: تخم روح‌ها را بعد از نمو و شکوفه، بار دیگر «از زمین قالب نقلشان کردند و به بستان جنان در جویبار جنس خود نشاندند» (ج ۱/۳۴/۱۵).

جلال‌الدین محمد هم اصل «بازگشت» را برای جان می‌پذیرد و «فراخوان جان به اصل خویش را در هر لحظه» مطرح می‌کند (۲۰۷/۱). او اصل وجود را «بحر جان»



می‌داند که باید چون باران برای رسیدن بدان «الرحیل» گفت (۱۴۲۴۷/۳) و در نهایت از «عزم جان» تا «معدن واصل» خود پرده بر می‌دارد (۱۵۳۷۰/۳).

نتیجه‌گیری

بهاء‌الدین ولد نقشی تعیین‌کننده برای روح قایل است و به تبعیت از او جلال‌الدین محمد قدم بر این راه می‌گذارد و از روح که وسیله پیوند جهان امر و خلق است در موضوعات مختلف و از دیدگاه‌های گوناگون سخن می‌گوید. آنچه جلال‌الدین محمد در این باب ترسیم می‌کند در برخی موارد مشابهت و نزدیکی آشکار به اندیشه‌های پدر دارد. از جمله این همانندی‌ها می‌توان به خاست‌گاه و پیدایش روح، ویژگی‌های متنوع آن و غایت و نهایت کار روح توجه کرد که علی‌العموم سخنان پدر و پسر را قرین یک‌دیگر نشان می‌دهد.

عقیده نزدیک جلال‌الدین محمد به باورهای بهاء‌الدین ولد به لحاظ خلق تصاویر همانند نیز درخور بررسی است که در ضمن ملاحظه برخی نمونه‌ها در این مقال، تناسب تصویرها نیز شایسته امعان نظر می‌نمود.

پی‌نوشت

۱. طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفی و اخفی منظور است. در «اصطلاحات الصوفیه» آمده است: روح در اصطلاح قوم عبارت است از لطیفه انسانی مجرد و در اصطلاح اطبّا بخاری لطیف است که در قلب بوجود می‌آید و قابل قوه حیات و حس و حرکت است و در اصطلاح ایشان آن را نفس نامند که بین آن دو مدرک کلیات و جزئیات قرار دارد و حکما بین قلب و روح اول فرقی نمی‌گذارند و آن را نفس ناطقه نامند. (عبدالرزاق کاشانی ۱۳۷۶: ۳۱۴)
۲. بیان محدود اجزای تصاویر در این جا و از این پس نیز در جهت روشن شدن این مطلب است که گاهی محتوای هم‌سو با صورت همانند ارائه شده است.
۳. در این باره بیتی دیگر نیز دارد: مگس روح در افتاد در این دوغ ابد/ نه مسلمان و نه ترسا و نه گبر و نه جهود (۸۲۷۱/۲)
۴. توضیح این که خداوند این امور را از طریق روح بر بدن جاری می‌سازد و چون روح وجهی غیبی دارد، افعال او که ناشی از ارائه حق است، متأثر از افعال غیبی است: «باز نظرم به کالبد و به جهان و به آسمان افتاد، گویی انفعال افعال غیبی موج زده تا چندین تبدل و تغییر این دنیا پدید آمد و می‌آید.» (ج ۱/۳۸۷/۱-۱) و باز

- می‌گوید: «کالبدها چون جامه‌هاست مرمعانی ارواح و دریافت‌ها را» (ج ۱/۴۲۱/۱-۱۷/۱۶).
۵. یادآور می‌شویم که بهاء‌الدین ولد در خودداری از بیان بی‌پرده امور چندان جدی نیست، چه از تمثیل‌های او مفهومی شبیه مباضعه فهمیده می‌شود وقتی می‌گوید: «اکنون هم‌چون عروسان عاشق می‌زارم که ای الله مرا از مزه‌های خود محروم مدار» (ج ۱/۱۳۴/۱-۱۳).
۶. این‌جانب خاص این موضوع یادداشتی در حال نگارش دارد و چند و چون مسأله را با ارائه نمونه‌های لازم شرح خواهد داد.
۷. فریتس مایر می‌گوید این ارواح موکل براساس قوانین موجود در اشیای برادران روح بشری است. نک: مایر ۱۳۸۲: ۳۱۳.
۸. در مصباح‌الانس قونوی آمده که هرگاه خداوند حقایق اشیا را بر بنده‌ای آشکار کند نفس او از عوارض طبیعی آزاد می‌شود و به مدارج علیا عروج می‌کند و در هر طبقه اتحاد او با عقول انسلاخ از احکام جزئی امکانی وی را باعث می‌آید و بالاخره به عقل اول متحد می‌شود و از لوازم ماهیت خود به غیر از امکان ذاتی منسلخ می‌گردد و میان او و ذات احدیت مناسبت و قرب حقیقی محقق می‌شود و دویی بر می‌خیزد. نقل باختصار از فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، سید جعفر سجادی، ص ۵۵.

کتاب نامه

- بهاء‌الدین ولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی، ۱۳۸۲، معارف، به اهتمام بدیع الزمان فروزان‌فر، چاپ سوم، طهوری، تهران.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۸، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ چهارم، طهوری، تهران.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۶، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمدعلی مودود لاری، به کوشش دکتر گل بابا سعیدی، چاپ اول، حوزه هنری، تهران.
- مایر، فریتس، ۱۳۸۲، بهاء ولد، ترجمه مهر آفاق بایبوردی، چاپ اول، سروش، تهران.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، ۲۵۳۵، دیوان کبیر، ۹ مجلد، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزان‌فر، چاپ دوم، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.