

## پیوندهای فکری مولانا با بهاء ولد، افلاطون

دکتر فاطمه حیدری\*

### چکیده

آدمی وارث علوم و معارف نیاکان خویش است، اما کم یافت می‌شود کسی که دانش مضبوط در ضمیر خود آگاه فردی و جمعی را در قالب چند ده هزار بیت سطر آشکار کند و قرن‌ها، عام و خاص را میهمان و مجذوب اندیشه‌های الهی نماید و سروده‌های معنوی خود را صیقل ارواح بخواند. دریافت خاستگاه فکری مولانا به همان اندازه دشوار است که بخواهیم سرچشمه رودی را در اعماق جنگلی انبوه جست و جو کنیم، اما آن چه از ظاهر مثنوی و ورای صورت آن برمی‌آید مهم‌ترین منبع تغذیه روحانی سراینده آن، قرآن و معارف اسلامی است. برخورداری مولانا از اقبال تلمذ در محضر استادانی چون پدرش، برهان‌الدین محقق ترمذی، شمس تبریزی و افراد نام‌دار و بی‌نام عصر خود و بهره‌مندی از علوم منقول و مکتوب اعصار گذشته، مثنوی را به منشوری کثیر الوجوه مانند می‌کند تا باز تاباننده اندیشه‌های اسلامی، ایرانی، یونانی، هندی و سامی باشد. مقصود این مقاله یادآوری برخی پیوندهای فکری مولانا با بهاء ولد و افلاطون و فلوطین است که به اجمال با ذکر برخی شباهت‌ها در موضوعات مربوط به خدا رهروی، سنخیت، عشق و موطن اولیه بیان شده است.

### کلید واژه

خدا - رهروی - سنخیت - عشق - موطن اولیه.

---

\* استادیار دانش‌گاه آزاد اسلامی - واحد کرج.

## مقدمه

«معارف» بهاء ولد یکی از منابع اندیشه‌های مولاناست، به رغم شهرت بهاء ولد به سلطان‌العلمایی بنا بر ادعای وی که «قاضی محو می‌کرد سلطان‌العلمایی مرا» به نقد شخصیت قاضی مزبور پرداخته، می‌گوید: «تو چگونه محو کنی سلطان‌العلمایی مرا ... گواهی می‌دادند که سلطان‌العلمای برای تو رسول فرموده است و حکم اوست.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۸۸) با وجود این ادعای مبنی بر رویا بنظر می‌رسد که در عالم واقع، در میان مشاهیر علمای خراسان در آن عصر، چنین شهرتی ندارد. محتوای کتاب نیز به علم و تبحر ویژه وی در زمینه معارف گوناگون دلالت نمی‌کند. گرچه وی بارها در کتاب، وعظ و تذکیر و عبادت‌الله را در درجه‌ای برابر قرار می‌دهد، لیکن باید گفت نوشته‌های وی تنها عبارت از مواعظ وی نیست، بلکه وقایع الخلوه و اندیشه‌هایی است که در لحظات تنهایی و خلوت به ذهن گوینده در آمده است؛ به سخن دیگر، آن چه در رویاها و احلام ظاهر شده و در آرزویش بوده به بیان در آورده است. «معارف» این پیر خوش‌گفتار، حاکی از سلوک او در مقامات معنوی و مجاهدات روحانی و نیز مجالس وعظ است، مضامین مثنوی و شیوه بیان آن که به پیروی از روش وعظ و تذکیر مولانا در مجالس وعظ است، شباهت آن را با «معارف» بهاء ولد تأیید می‌کند که برخی از این شباهت‌ها را مرحوم استاد فروزان‌فر در مقدمه «معارف» و مرحوم دکتر زرین‌کوب در «سرنی» تبیین کرده‌اند.

مولانا نیز چون پدر، دنیای رویاهای شاعرانه را بتصویر می‌کشد، اما میزان اتصال این دنیا با دنیای واقعیات زندگی و تجربیات روزانه بیش‌تر بنظر می‌رسد. با این حال هم‌چنان که لحن واعظ منبری را در هر دو گوینده می‌توان یافت، آن چه برای فهم هر دو لازم است با دل و جان خواننده مربوط است تا فقط عقل و دریافت منطقی. به همین جهت بازیافت برخی از پیوندهای فکری مولانا و بهاء ولد می‌تواند در فهم دقایق و ظرایف آثار آنان یاری رساند. از طرفی مشابهت اندیشه‌های این دو اندیشه‌مند را با آرای افلاطون و فلوپین نمی‌توان از نظر دور داشت.

## خدا

آدمی از بدو خلقت، با مشاهده ضعف و حقارت خود همواره در اندیشه تکمیل خود با توسل به شیوه‌ها و نحله‌های فکری گوناگون بوده است و به طرق مختلف کوشیده تا چون خالق خود قدرت‌مند شده، از ضعف و نابودی خود جلوگیری کند، تا جایی که برای همانند او شدن و تقرب و وصل به او، حکایت‌هایی فراوان در فرهنگ‌های مردم جهان به جای مانده است. برای شناخت او خودشناسی، اولین گام است، اما

معرفت‌النفس نیز به حد غایی معرفت‌الله منجر نمی‌گردد، زیرا شناخت انسان مخلوق اندیشه وی و در حد و اندازه اوست، نه در حد و شایسته خداوند، زیرا خداوند حد و اندازه ندارد و شناخت حق، محصول و مصنوع اندیشه و وهم آدمی است و ذات اطلاق تحدیدپذیر نیست.

آدمی تنها نقشی از حقیقت وجود او بر پرده خیال می‌بندد. او در فراسوی عقل و وهم و فکر آدمی است. وجود مطلق که خیر مطلق است. منشأ همه چیز است و در همه چیز سر بیان دارد:

پرتو ساقی است کاندر شیره رفت      شیره بر جوشید و رقصان گشت و زفت  
(مولوی: ۴۷۴۶/۳)

او جان همه چیز و جان جان است؛ جهان با همه بزرگی و تعدد و کثرت موجوداتش کالبدی بیش نیست و او جان آن است:

او چو جان است و جهان چون کالبد      کالبد از جان پذیرد نیک و بد  
(همان: ۱۷۶۴/۱)

افلاطون، او را خیر مطلق می‌شمارد. به عقیده او «خیر مطلق از حیث قدر و جلالت فراتر از همه اشیا و در ورای وجود است و به خورشیدی مانده است که همه اشیا وجود و ماهیت خود را از او می‌گیرند، اما چون فراتر از همه چیزهاست، سخنی درباره او نمی‌توان گفت. (برن، ۱۳۶۳: ۱۰۱)

هستی مطلق در آیینه‌های گوناگون تعینات و ماهیات مختلف نمودار می‌شود و وجود مطلق، حقیقتی ساری در همه پدیده‌هاست و پدیده‌ها سایه آفتاب حقیقت‌اند.

آفتاب‌ی خویش را ذره نمود      و اندک‌اندک روی خود را برگشود  
جمله ذرات در وی محو شد      عالم از وی مست گشت و محو شد  
(مولوی: ۱۳۹۷/۲-۱۳۹۶)

بهاء ولد برای تمامی موجودات از جماد تا حیوان درجاتی از آگاهی را در نظر می‌گیرد به عقیده وی «هیچ کس نیست که از وجهی آگاهی ندارد و از وجهی بی‌خبر نیست». با این وصف حتی در جمادات، او جاری و ساری است:

«باد و هوا که خوش می‌وزانی و می‌رویانی و ایشان را از تو هیچ خبر نی و ایشان را خودی و خود نی، همه تویی.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۸۷) از منظر وی همه چیز اوست، هیچ چیز غیر او نیست و موجودات و متعینات وجوه و مظاهری هستند تا او را به جلوه در آورند، درباره یکی از مکاشفات خود می‌گوید: «می‌دیدم که بر دوش الله‌ام، باز می‌دیدم که هم من و هم چرخ و هم افلاک و خاک و عرش همه بر دوش الله‌ایم تا کجامان خواهد انداختن.» (همان: ۱۲)

چون قیام و قوام هر چیز از اوست، پس هر چه هست همه اوست. «بهاء ولد» به هر چه می‌نگرد او را می‌بیند: «در هر جزو هوایی و موجودی که نظر کنم الله آن جاست.» (همان: ۱۴۰)

سریان حق در همه چیز و هر جا، بی‌مکان بودن و به کوتاه سخن «وحدت» در سخنان فلوطین نیز فاش است:

«او در همه جاست و در هیچ جا نیست ... اگر او در هیچ جا نیست، پس از هیچ جا چیزی بر او افزوده نمی‌شود و اگر همه جاست، پس با تمام بزرگی خود در همه جاست و از این رو «همه‌جا» خود اوست.» (فلوطین: ۱۰۶۶)

کمال لایتغیر، عدم کاستی و بیشی و عدم تعدد و تکثر در ابیات زیر همان گونه بیان می‌شود:

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| حق زایجاد جهان افزون نشد     | آن چه اول آن نبود اکنون نشد   |
| لیک افزون گشت اثر زایجاد خلق | در میان این دو افزونی است فرق |
| هست افزونی اثر اظهار او      | تا پدید آید صفات و کار او     |

(مولوی: ۱۶۶۸/۴-۱۶۶۶)

همه موجودات تراوشی از مبدأ احدیت هستند که به طریق تجلی و فیضان آشکار شده‌اند. هستی مطلق، حقیقتی واحد است منزّه و دور از هر کثرت و تعدد ولی ظاهر او یعنی عالم ماده نمایش‌گاه کثرات و متعینات است.

بانگ و نوای اشتیاق بازگشت به دامن الهی از زبان هر عارف شنیده می‌شود. روح در غربت کده عالم حس، آرام و قرار نمی‌یابد و طالب صعود به نیستان است، نه فقط روح که چوب و سنگ نیز ندای بازگشت را در می‌یابند. در فیه ما فیه می‌گوید: «پس پنداری که عالم از آن ضراب خانه به در می‌آیند و باز به دارالضرب رجوع می‌کنند که انا لله و انا الیه راجعون، انا یعنی اجزای ما از آن جا آمده‌اند و نمودج آن جانند و باز آن جا رجوع می‌کنند از خرد و بزرگ و حیوانات.» (مولوی، ۶۳-۶۲)

ندای اشتیاق حرکت از مرتبه نقص به کمال در تمام ذرات عالم از جماد تا انسان شنیده می‌شود:

|                                  |                                 |
|----------------------------------|---------------------------------|
| آن ندایی که اصل هر بانگ و نواست  | خود ندا آن است و این باقی صداست |
| ترک و کرد و پارسی گو و عرب       | فهم کرده آن ندا بی‌گوش و لب     |
| خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ | فهم کرده آن ندا را چوب و سنگ    |

(مولوی، ۱۳۶۵: ۲۱۰۹-۲۱۰۷)

نه تنها عقل و روح که رنگ و بوی عالم ماده نیز به او خواهند پیوست: «این عقل و روح و رنگ و بوی از کدام حضرت آمده است همان جای باز رود والی الله ترجع الامور.» (بهاء ولد: ۱۰۲)

درد طلب در همه موجودات هست، چون موجودات جزء هستند و آرزوی نیل به کل دارند و کل همان «نیک مطلق» است:

«ذات نیک» خود هدف و کوشش و تکاپوی هر چیزی است... همه چیزها در آرزوی عروج به سوی او هستند.» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۵۳) «همه آدمیان و زمین و آسمان روی در او دارند که همه جاست.» (همان: ۹۴۹) نگاه همه صور و اشکال به سوی صورت‌گر است: «همه صورت‌ها نظر می‌کنند به الله که صورت آخرین است.» (بهاء ولد: ۳۹۶)

عارف مستغرق در حق به مرتبه‌ای از شهود می‌رسد که ذرات محسوس و نامحسوس را در طواف حق می‌بیند: «همه ذرات کاینات گرد جمال الله، گردان و تدبیر و خواطر من گرد الله گردان است.» (همان: ۱۳۵)

عشق محرک جزء است بر طلب تمامیت و کمال، و نیاز درونی سبب پیوستن جزء به کل است:

«همه چیزها وابسته‌اند، چنان که گویی آرزو و کشش درونی‌شان به آن‌ها گفته باشد که او کجاست، این همان عشق است که در آستانه می‌خوابد، از بیرون نزد زیبایی حاضر است و در طلب اوست.» (فلوطین: ۹۴۵)

عشق و درد طلب و خواهش بازگشت به نیستان، نی را که تمثیل انسان خود باخته و اصل خود یافته است به نوا در می‌آورد، و کیل صدر جهان را که متهم شد و از بخارا گریخت به بخارا باز می‌گرداند و باز گرفتار در خانه کم پیرزن را در آرزوی بازگشت نزد سلطان می‌آزارد و باز گرفتار در میان جعدان و آهوی اسیر را در آخور خران، در اشتیاق وصل به شور و حرکت در می‌آورد.

### ره‌روی

عارف، اطاعت از حق و اعتلای وجود را وظیفه می‌داند و این امر از طریق پیرایش و آرایش نفس انجام می‌گیرد. تجربه انقطاع از خواهش‌های نفس و تن و کشف حالات و مقامات عالی و عوالم غیرمحسوس در حکایاتی نظیر قصه دقوقی و شیخی که بر مرگ فرزندان جزع نمی‌کرد در دفتر سوم و سایر دفترها ذکر شده است، بدون آن‌که مولوی «ادعای نیل به مرتبه خلع بدن کند» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۲) مولانا پس از ذکر مقدمات سلوک که ترتیبی در آن نیست، چونان که عارفانی چون عطار با نام وادی و احمد غزالی

با نام بحر از آن یاد کرده‌اند به فنا می‌پردازد و فنا را لازمهٔ راه یافتن در بارگاه کبریا می‌دانند و این باریابی را معراج نام می‌دهد:

هیچ کس را تا نگردد او فنا      نیست ره در بارگاه کبریا  
چيست معراج فلک این نیستی      عاشقان را مذهب و دین نیستی  
(مولوی: ۲۳۳/۶-۲۳۴)

فلوطین دربارهٔ صعود و عروج به سوی او می‌گوید: «هنگامی که ما دست از همه چیز می‌شوئیم و به سوی او عروج می‌کنیم دربارهٔ خود چه می‌توانیم گفت؟ جز این که از هر آزادی و استقلالی برتر رفته‌ایم ... در آن چیزی وارد شده‌ایم که هیچ چیزی ندارد و تنها خود اوست.» (فلوطین: ۱۰۵۶)

ورود به مرحلهٔ شناخت حق و انقطاع از خود، جلالت و شکوه و هیبتی را بر سالک آشکار می‌کند که از شدت عظمت آن زبان کند می‌گردد و «من عرف الله کل لسانه.» (فروز انفر: ۱۳۷۰:۶۷)

لا تکلفنی فانی فی الفنا      کلت افهامی فلا احصی ثنا  
(مولوی: ۱۲۸/۱)

فلوطین نیز در این باره نظری همانند او دارد:

«در آن دم که چشم بر او داریم ... اصلاً نمی‌توانیم کلمه‌ای به زبان بیاوریم یا سخنی دربارهٔ او بگوییم، زیرا به هر سو روی آوریم او در برابر چشم روحمان نمودار می‌گردد و به هر جا بنگریم او را می‌بینیم.» (فلوطین: ۱۰۵۶)

در «صفت اجنحهٔ طیور عقول الهی» در تبیین این معراج روحانی، می‌کوشد تا تصویری از لامکان که مقصد عارف است ترسیم کند اما لامکان، محسوس نیست که به فهم و وهم درآید، قوهٔ فهم و وهم قادر به درک کلیات و جزئیات امور دنیوی است:

هر دمی او را یکی معراج خاص      بر سر تاجش نهد صد تاج خاص  
صورتش بر خاک و جان بر لامکان      لامکانی فوق و هم سالکان  
لامکانی نی که در فهم آیدت      هر دمی در وی خیالی زایدت  
(مولوی: ۱۵۸۳/۱-۱۵۸۰)

به همین دلیل گفتن از آن ممکن نیست؛ زیرا در اندازه و ظرف زبان و بیان نمی‌گنجد. چون از جنس ماده و محسوس نیست:

«اگر عزم او به شهری بود که سپس عقبهٔ خاک است هم در خور آن چیزی برد از دست الله ... و در عالمی رود که در شرح و بیان نگنجد.» (بهاء ولد: ۲۰۱)

عارف واصل به مرتبهٔ شهود لامکان، با الفاظی که بتواند شباهتی میان لامکان و قدرت درک شنونده ایجاد کند از آن سخن می‌گوید:

«جهان عجایب از ورای او بینی از روشنی چنین روشنی و گشادگی و خوشی در آن مست شوی جهانی بینی موجود معدوم شکل (که) در هر ذره‌ای از آن جهان خوض کنی خوشی او به پایان نرسد ... عرصه‌ای یابی که هزار بار از نورخورشید منورتر بود.» (همان: ۳۲۴)

رهایی از صفات بشری و در آمدن به صفات ربانی، سبب وصول به حضرت قدس می‌گردد. گرچه جسم و صورت حسی عارف گرفتار مکان است چنان در مجرد پیش می‌رود که از احکام حس خارج شده، مکان و لامکان را در حکم می‌گیرد. طبعاً عروج هر عارف در حد و مرتبه روحانی وی صورت می‌گیرد. «بهاء ولد» در حالت مکاشفه، پس از شهود صد هزار باغ در هر صفت‌الله و بی‌چونی او، آن یافت را معراج لقب داده میزان آن را به گوهر پاک هر کس نسبت می‌دهد: «معراج هرکسی را به اندازه گوهر پاک وی بود.» (همان: ۱۳۲) وی انقطاع از قفس جسم و خروج از عالم ماده را این‌گونه تجربه می‌کند: «چون از پوست کالبد بیرون آمدم هر صورتی که مرا می‌شد خود را از آن بیرون می‌کشیدم و در عالم‌الله و بی‌چونی می‌رفتم و در صفات‌الله می‌رفتم.» (همان: ۱۲۸) در این حالت شاهد خروج همه چیز از عدم می‌گردد و عدم را مستولی بر همه چیز می‌یابد و مزه و خوشی معانی را بی‌کیفیت در می‌یابد، همان‌گونه که شیخ، در حکایت مثنوی با یافت آن بر مرگ فرزندان جزع نمی‌کند. آن‌گونه از پوست خارج می‌شود که با یزید بسطامی در معراج خود، و معشوقه خود یعنی عدم نامتناهی را مشهود می‌کند.

### سنخیت

بنا به حکم قاعده «السنخیه عله الانضمام»، آدمی به سوی حق کشش دارد. چون مبدأ و منشأ هر چیز اوست و لاجرم از کوزه همان برون تراود که در اوست، همگان رنگ و بوی او را دارند، اما چون از او فاصله گرفته و در قالب ماده در آمده‌اند، شباهت خود را از یاد برده‌اند و ناچار به یاری اتصال به مبدأ و رهایی از تخته بند نفس و تن، هم‌جنسی را فرا یاد می‌آورند. بنابراین جسم و ماده دارای زیبایی است. اما زیبایی آن حقیقی نیست، زیبایی حقیقی زیبایی روح است. آدمی وقتی زیباست که شبیه خدا باشد. «خلق!... آدم علی صورته.» (فروز انفر: ۱۱۵)

خلق ما بر صورت خود کرد حق      وصف ما از وصف او گیرد سبق  
(مولوی: ۱۱۹۴/۴)

افلاطون، احتمالاً نخستین دانش‌مند یونانی است که تشبه به خداوند را برای انسان متأله ممکن فرض می‌کند. می‌گوید: «هر که بخواهد محبوب خدا باشد باید تا

آن جا که ممکن است شبیه او شود و چنان باشد که او هست. بنابراین انسان معتدل و خویشتن‌دار محبوب خداوند است، زیرا مانند اوست.» (کاپلستن، ۱۳۶۲: ۲۹۸)

فلوطین، ترجمان سخنان افلاطون، وقتی اثبات می‌کند که وجود بشر به حکم ضرورت باید باشد می‌گوید: «از جهان چگونه می‌توان گریخت؟» سپس گفته افلاطون را نقل می‌کند و ادامه می‌دهد که: خدا باید دارای همان فضایی باشد که ما به یاری آن‌ها همانند او می‌توانیم گردید. (فلوطین: ۵۱) سنخیت سبب‌گرایی و تمایل به هم‌جنس می‌گردد زیرا «الجنس یمیل الی جنسه» و حق تعالی مسبب‌الاسباب و موجد همه موجودات است و این امر، خود از نظر بهاء ولد، سبب انس میان موجودات است.

«می‌اندیشیدم که مخلوق را به الله جنسیت نباشد، چگونه به الله انس می‌گیرد و خوش شود و بیارامد؟ الله الهام داد که چون وجود مخلوق از موجد است و آن منم چگونه انس نباشم؟» (بهاء ولد: ۱۲۸) همه ادراکات و عشق و طلب آفریده حق است، چگونه انسی به او نباشد؟ برای درک حقیقت انس، به خواندن قرآن و ذکر گفتن توصیه می‌کند. وی خود و همه امور را خواست حق می‌بیند و نفاذ مشیت وی می‌داند به همین دلیل می‌گوید: «من خواسته آن خواستم، خواست را با خواهنده چگونه انس نباشد.» (همان)

تمامیت و کمال حق تعالی، بنده عاشق و طالب را به سوی او سوق می‌دهد. حرکت استکمالی و جوشش و کوشش مصنوعات ناگریز و قطعی است. «الله و صفات الله و قدرت و علم و تصرف الله از مخلوقات دور نیست چون به حقیقت مصنوع‌الله است، ازین روی بنده را با الله مؤانست و مناجات و مشغول شدن تواند بودن.» (همان: ۱۳۲-۱۳۱)

از آیه شریفه ۲۵۵ سوره بقره استفاده کرده در شرح و تفسیر آن، واژه «الحی» اشاره می‌کند: «چون زنده‌دایم است چگونه با زنده انس نباشد؟» (همان: ۱۲۹) حی صفت الهی است و حیات از او نشأت می‌گیرد، پس از سیوی حیات جز حیات نترود.

قربانیت، علت‌گرایی و انجذاب است: «علت این که او را می‌توانیم دریافت، این است که او با آن چه در ماست، شباهت دارد، زیرا در ما چیزی از او هست یا به عبارت بهتر، هیچ نقطه و هیچ چیزی نمی‌توان تصور کرد که در او نباشد.» (فلوطین: ۴۴۹)

علاوه بر هم‌صورتی و همانندی کلی میان آدمی و محبوب و موجدش ذکر صفتی خاص چون زیبایی، مؤکد رابطه پیوند محب و محبوب است.

او جمیل است و محب للجمال      کی جوان نوگزیند پیرزال  
خوب خوبی را کند جذب این بدان      طیبات للطیبین بر وی بخوان  
(مولوی: ۱۰/۲-۷۹)



عشق محرک هستی است. بدون وجود عشق، حرکت و حیاتی نخواهد بود. با این صفت خداوند از خفای محض قدم بیرون می‌نهد و به صور مختلف جلوه‌گر می‌شود: دور گردون‌ها ز موج عشق دان / گر نبودی عشق بفسردی جهان (همان: ۳۸۵۴/۵)

حرکت استکمالی و تطور جماد در نبات، نبات در حیوان و حیوان در روح بدون عشق ممکن نیست. کشش و پیویۀ عبد موقوف یادآوری قرابت او با حق است. این تذکار مستلزم شناخت خود است. «فسوق یأتی الله بقوم یحیهم و یحیونه». (قرآن: ۵۴/۵)

چون یحبون بخواندی در نبی / یا یحبهم قرین در مطلبی

دو سویه بودن عشق در کلام، ولد به وحدت عاشق و معشوق ختم می‌شود: «هر معشوقی، عاشق خود را ناظر و کار و جمال خود را دوست دارد.» (بهاء ولد: ۲۷۴)

دوست‌داران حق، جای‌گاه او را نقطه سدیدای وجود، یعنی دل می‌دانند. بنابراین شناخت خود، مقدمه شناخت او می‌گردد: «بدان که شناخت حق تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود، چنان که مصطفی علیه السلام می‌فرماید: «من عرف نفسه نقد عرف ربه.» (شیخ اشراق، ۱۳۷۳: ۳۷۴)

دل، آینه جمال و جلال و کمال حق است، شناخت این گنجینه، در حکم شناخت اوست:

با جمالش چون که نتوان عشق باخت / از کمال لطف خود آینه ساخت  
هست آن آینه دل در دل نگر / تا ببینی رویش ای صاحب نظر  
(عطار: ۱۳۶۶: ۷۱-۷۰)

دل، سریر و کرسی خداوند است. سلطان العلماء از نظریه اندام‌واری استفاده می‌کند، الله را پادشاهی می‌داند که بر تخت دل نشسته و با فرمانش در اعضا و جوارح تصرف می‌نماید:

«سریر و کرسی الله، دل است، سریر، تخت باشد، از آن که فرمان‌ها از تخت دل به جوارح می‌رسد.» (بهاء ولد: ۲۵۹)

بنابراین شناخت دل که گذرگاه جلیل اکبر است با تهذیب و تصفیۀ نفس از کدورات و شوایب قلمرو حس امکان می‌یابد و طریق دست‌یابی به معرفت حق است. روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که به امیرمومنان علی علیه السلام و با تعبیر «اذا عرف نفسه» جزو احادیث نبوی آمده است و مؤلف اللو اللو المرصوع به نقل از «ابن تیمیه» آن را از موضوعات می‌شمارد، (فروزان‌فر: ۱۶۷). دست مایه سلوک و اولین نیاز سالکان است.

جمله معروف «سقراط» یعنی «خود را بشناس» دست مایه «فیلون» اسکندرانی شد تا مفاهیم تورات را با عناصر فکر رواقی - افلاطونی بارور کند. (راداکریشن، ۱۳۶۷: ۷۷) «رواقیان» نیز در ترجمه جمله منتسب به «سقراط» گفتند: «هرکس خود را بشناسد، خدا را خواهد شناخت.» (همان: ۷۹) خودشناسی، اسراری بسیار را بر آدمی می‌گشاید. کشف واقعیت حقیقی خود و استعدادها و توانایی‌های خود منجر به کشف و ظهور صفات حق می‌گردد. مولانا درباره اصل خودشناسی که آغاز مبحث خداشناسی است، در «قصه ایاز و حجره داشتن او جهت چارق و پوستین» می‌گوید:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت یزدان را شناخت  
(مولوی: ۲۱۱۴/۵)

«در شرح آن کور دوربین و آن کر تیز شنو و آن برهنه دراز دامن» به بیان تمثیلی می‌پردازد که بگوید این سه به ترتیب افراد حریص، آرزومند و دنیاپرستان مفلس‌اند که می‌بینند و می‌شنوند و خاصیت هر علمی را بدست می‌آورند اما خود و ارزش خود را در نمی‌یابند و در نتیجه چنین علمی عین حماقت است. (همان: ۲۶۴۹-۲۶۵۱/۳)

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم.» (آیه ۴، سوره ۹۵) بهاء ولد در تفسیر خود از آیه شریفه می‌گوید: «آخر قدرت و قیمت و قامت شما زیاده از حیوانات است ... انعام ما در حق تو بیش آمد، چون تو حق انعام ما نشناسی.» (بهاء ولد: ۱۰۱)

«فلوطین» به نقل از رساله «خارمیدس» «افلاطون» از زبان «سقراط»، جمله «خود را بشناس» را این گونه تفسیر می‌کند: عبارت «خود را بشناس» هم خطاب به کسانی است که چون حاوی کثر تند به زحمت می‌توانند محتوای خود را بشمارند ... نه اصل خود را می‌شناسند و نه به ماهیت خود واقفند.» (فلوطین: ۱۰۴۰)

مولوی باز در این باره می‌گوید:

قیمت هر کاله می‌دانی که چیست قیمت خود را ندانی از خری است  
(مولوی: ۲۶۵۲/۳)

خودشناسی شرط دین‌شناسی است: «مرد باید که دین‌شناس باشد و دین‌شناس آن گاه باشد که خود را و خوشی خود را بشناسد.» (بهاء ولد: ۱۰۱)

### عشق

اسامی و صفات حق زیبا و بسیار است، «ولله الاسماء الحسنی» (سوره ۷) خدای تعالی نود و نه دارد که هرکس آن‌ها را برشمارد به بهشت اندر آید، «ان الله تبارک

تعالی تسعه و تسعین اسماً .... من احصاها دخل الجنة.» (میبدی، ۱۳۸۲: ۸۰۰) سنایی غزنوی در ابیات زیر علاوه بر روایت بالا روایت دیگری را ذکر می‌کند که خدا را دارای هزار و یک نام برمی‌شمارد:

نام‌های بزرگ محترمت رهبر جود و نعمت و کرمیت  
هر یک افزون زعرش و فرش و فلک کان هزار و یک است و صد کم یک  
(سنایی: ۱۳۷۴: ۶۰)

در قرآن کریم ذکری از واژه عشق به میان نیامده، اما صوفیه به محبت قرانی رنگی غلیظ‌تر دادند و آن را عشق نام نهادند: «محبت چون به غایت رسد، آن را عشق خوانند، عشق محبه مفرطه.» (شیخ اشراق: ۲۸۶) مولانا عشق را صفت خداوند می‌داند و عشق بر غیر او را از مقوله مجاز تلقی می‌کند:

عشق زاوصاف خدای بی‌نیاز عاشقی بر غیر او باشد مجاز  
(مولوی: ۹۷۱/۶)

چون آدمی مرآت حق است، صفات حق در او نقش می‌بندد. مرید و مراد مولانا عابد و معبود را آینه یکدیگر می‌داند: «الحق مرآة العبد یا العبد مرآة الحق.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰) بدین ترتیب رابطه‌ای دو سویه میان هر دو برقرار است و چون تمامی موجودات تسبیح‌گوی حق‌اند، این تکاپو از قلمرو جماد تا اقلیم انسانی را در بر می‌گیرد. عشق نیرویی محرکه است که کاینات را به سوی کمال سوق می‌دهد. عشق و شوق کائنات، حرکتی «شوقی» است. (نسفی، ۱۳۵۹، ۲۲۳)

«افلاطون» در رساله مهمانی از قول هسیود می‌گوید: نخست اغتشاش بود و پس از آن زمین فراخ سینه که مسکن هستی‌هاست و عشق ... پس زمین و عشق بودند که جانشین بی‌نظمی و بی‌شکلی اولی شدند. «پرمانیدس در سرود آفرینش می‌گوید: «در قافله خدایان، عشق پیش‌رو بود.» (افلاطون، ۱۳۵۱: ۲۸۵)

گفتار شاگرد افلاطون، خبری را یادآوری می‌کند که بر ستایش از حسن و جمال الهی دلالت دارد: «ان الله جمیل و یحب الجمال» (فروزان‌فر، ۱۳۷۰: ۴۲) به نظر او نیک مطلق سراسر عشق است: «او هم برانگیزنده عشق است و هم عین اشتیاق عشق، او عاشق به خود خویش است و زیباییش از خودش و در خودش است.» (فلوطین: ۱۰۶۵) تمامی هستی از جماد گرفته تا آدمی بر محور وجود عشق می‌چرخند. عشق به مثابه خونی است در رگ و پی تمامی موجودات. همه چیز پویای اوست:

آدمی حیوان نباتی و جماد هر مرادی عاشق آن بی‌مراد  
(مولوی: ۴۴۴۳/۳)

مولانا به انقیاد کل از حق تعالی اشارت می‌کند. (۱۰۲۲/۳) این انقیاد که به عشق تعبیر می‌شود در همه کاینات از عناصر تا ترکیبات وجود دارد. همه اجزای عالم مسبح و معظم و مسخر حق تعالی هستند: «هر جزو تو معظم الله بود و می‌دان که اجزای عالم که جمادات اند همه معظم‌الله‌اند از ابر و باد و خاک و روز و شب، چون کالبد آدمی ازین عالم است لاجرم هم‌چنان مسخر الله است.» (بهاء ولد: ۲۲۰-۲۱۹) کشش و جاذبه عشق دو سویه است و قانون آن بر سراسر عالم حکم فرماست. اما عشق در آدمی به مناسبت ماهیت او دگرگونه است و بر شناخت مبتنی است که صوفیه از آن به «مناسبت قدیمه» تعبیر می‌کنند و به حدیث زیر استناد می‌کنند: «الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ماتناکرها منها اختلف.» (فروزان فر، ۱۳۷۰: ۵۲)

این تعبیر را افلاطون در اسطوره آفرینش تبیین می‌کند و به تعارف ارواح در عالم پیشین اشاره می‌کند. مطابق این اسطوره، پیدایی عشق با نظریه مناسبت قدیمه و المناسبه بالفطره الاولی پیوند می‌خورد. جنس سومی غیر از مرد و زن نیرویی شگفت‌انگیز دارد که زئوس و دیگر خدایان از بیم چیرگی او بر ایشان تصمیم به نصف کردن او که گرد و مدور است می‌گیرند. پس از دو نیم شدن، هر نیمی در آرزوی رسیدن به نیمی دیگر است عشق ورزی نیمه‌های آشنا به یک‌دیگر از آن ایام ایجاد شده است. (افلاطون: ۴۴۲-۴۳۸)

این عشق که پایه بر تجانس روحی دارد، ممکن است از صورت آغاز شود اما در مرحله ظاهر و صورت پایان نمی‌پذیرد. عشقی که براساس زیبایی جسمانی، خودی آدمی را می‌گیرد و دیگری را جانشین می‌سازد و دوی نخوت و ناموس می‌گردد، تمرینی است تا به عاشق عظمت عشق پاک الهی را بفهماند. بنابراین:

عاشقی گر زین سر و گرزان سر است      عاقبت ما را بدان سر رهبر است  
(مولوی: ۱۱۱/۱)

افلاطون برای تبیین این نکته که ادراک عشق زیبای مطلق، مستلزم بالا رفتن از پله‌های نردبان عشق مجازی است می‌گوید: سالک راه عشق که راهی جاویدان است، نخست از عشق صورت شروع می‌کند، سپس به زیبایی‌های جان، دل می‌دهد. بنظر او زیبایی هر جا که باشد و به هر لباسی که درآید یکی است و بیش از یکی نیست؛ وقتی به عشق معرفت‌ها برسد زیبایی مطلق را در می‌یابد و جمال را با چشم جان مشاهده می‌کند. (افلاطون، ۱۳۵۱: ۲۸۹)

عشق مجازی پله جهش به سوی فراخنای جهان حقیقت است. صور و محسوسات، تصاویری از حسن غیبی است. وقتی خلیفه سر عشق مجنون را از لیلی

می‌پرسد، لیلی او را بی‌خبر از ارتباط صورت و معنی دانسته پاسخ می‌دهد چون تو  
مجنون نیستی سر آن را در نمی‌توانی یافت:

گفت صورت کوزه است و حسن می      می خدایم می‌دهد از نقش وی  
(مولوی: ۳۲۸۸/۵)

در مناظره‌ای که میان مجنون و خویشان او درباره‌ی زیبایی لیلی صورت می‌گیرد،  
مولانا از زبان مجنون مراتب برخورداری هرکس را از حقیقت عشق بیان می‌کند. ساقی  
الهی شراب جمال و عشق را در پیمانۀ وجود هرکس می‌ریزد و مرتبۀ عشق در اندازه‌ی وی  
آشکار می‌شود.

دوام و بقای عشق وقتی ممکن است که خداوند باده‌ی عشق را از کوزه‌ی صورت لیلی  
هر مجنون بپیماید. «سرمستی و خوشی از جام نباشد، از آن شراب باشد که در جام  
است.» (بهاء ولد: ۱۹۲)

عشق مجازی که قنطره‌ای به سوی حقیقت است، مقدمه‌ای است برای ادراک  
جمال مطلق، عشق صوری و عاریتی بازتاب عشق حقیقی است:

باده از غیب است و کوزه زین جهان      کوزه پیدا باده در وی بس نهان  
(مولوی: ۳۳۰۵/۵)

منشأ جمال عین الله است، اوست که صور زیبارویان را زیبا و خوش می‌نماید:  
«مزه‌ی شهوت راندن و نظر کردن به جمال صاحب جمالان از عین الله بر روح می‌رسد نه  
از صور و اشکال.» (بهاء ولد: ۳۶۱) این عقیده که سرچشمۀ عشق از غیب است و او در  
نای عشق می‌دهد و پرتو عشق اوست که بر معشوق می‌افتد و زیبایش می‌کند، سبب  
می‌گردد که همه‌ی مدایح و ستایش‌ها درباره‌ی «یکی» باشد:

زان که خود ممدوح جز یک بیش نیست      کیش‌ها زین روی جز یک کیش نیست  
دان که هر مدحی به نور حق رود      بر صور و اشخاص عاریت بود  
(مولوی: ۲۱۲۵/۳-۲۱۲۴)

همه‌ی قول و غزل‌ها در نهایت مدح حق است: «این همه غزل‌ها را گفته‌اند مر  
چشم را و ابرو را و روی را این همه حمد، مرالله راست.» (بهاء ولد: ۳۹۲)

موضوعات عشق مختلف است و تنها مخصوص رابطه‌ی انسان با زیبایی و جمال  
ظاهری و معنوی نیست، عشق در ذرات و اجزای عالم هست: «قلم‌رو قدرت نمایی خدای  
عشق، تنها جان و تن انسان نیست، بلکه سراسر عالم وجود است.» (افلاطون،  
۱۳۵۱: ۲۹۶) عالم تصویری از صانع آن است، ذات ابدی زیباست و هر چه از او صادر  
شود چون اوست، زیبایی و عشق نیز تصویر و رونوشتی از اوست. «جهان، هستی خود را

از «نخستین» دارد و اگر آن زیبا نیست، این نیز زیبا نمی‌تواند بود، زیبایی این جهان تصویری از زیبایی آن جهان است. (فلوطین: ۱۸۳)

در حقیقت فلوطین ترجمان سخنان افلاطون است، زیرا به عقیده وی، جهان روگرفتی از عالم دیگر است. در رساله «طیمائوس» می‌نویسد: صانع، عالم را از روی عالمی دیگر که عین خود و متحدالشکل است آفریده، بطوری که این عالم، تصویر و رونوشتی از عالمی دیگر است که ازلی است. (برن: ۴۹-۴۸)

وجود حق و انعکاس او بر مظاهر و ادعیان در مثنوی معنوی، ابیاتی زیاد به خود اختصاص داده است:

پرتو خورشید بر دیوار تافت      تابش عاریتی دیوار یافت  
بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم      وا طلب اصلی که تابد او مقیم  
(مولوی: ۷۰۸/۲)

زیبایی و جمال انسان و پدیده‌های مجازی دیگر، همه بازتابی از جمال الهی است، بنابراین صورت‌ها و خیال‌ها از گستره بی‌صورتی و بی‌خیالی برمی‌خیزد:

«باز نظر کردم دیدم که همه صورت و همه خیال از بی‌صورت و از بی‌خیال می‌خیزد و همه صورت چاکر بی‌صورت است.» (بهاء ولد: ۱۱) خیزش و زایش محسوسات و تعینات از عالم عدم که به تعبیر مولانا هستی مطلق است لحظه به لحظه و دمام است. در دفتر اول، به بیان استمرار فیض الهی و ارتباط و اتصال لاینقطع بین عالم صورت و تعین و عالم بی‌صورت و اطلاق می‌پردازد و از تجدد بی‌وقفه و روند کون و فساد و سیوروت می‌گوید:

صورت از بی‌صورتی آمد برون      باز شد که آنا الیه راجعون  
(مولوی: ۱۱۴۱/۱)

حیات آدمی لحظه به لحظه از عالم غیب به وجود او تزریق می‌شود، عالم اعیان همواره تحت حکم نوازش و گدازش قلمرو غیب است:

عمر هم چون جوی نونو می‌رسد      مستمری می‌نماید در جسد  
(همان: ۱۱۴۵/۱)

این عقیده با اخذ عین تشبیه در گفتار بهاء ولد نیز دیده می‌شود: «می‌بینم که آب عمر از دریای غیب می‌آید و هم به دریای غیب باز می‌رود، هم‌چنان که این معانی من از عدم به وجود می‌آید و از وجود به عدم می‌رود.» (بهاء ولد: ۱۰) چنین نظری در آراء افلاطون در خصوص عدم ثبات و قطعیت چیزها و دگرگونی و سیوروت آن به آن موجودات نیز دیده می‌شود، اما بنظر وی این فقط یک طرف تصویر است، یک «وجود» حقیقی نیز هست که باید شناخته شود. این موضوع را در تمثیل غار در کتاب جمهوری او می‌توان یافت.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. افلاطون، پنج رساله افلاطون (۱۳۵۱) ترجمه محمود صناعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ سوم.
۳. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، جلد اول، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
۴. برن، ژان، افلاطون (۱۳۶۳) ترجمه یس دکتر سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: هما، چاپ اول.
۵. بهاء ولد، سلطان العلماء بهاءالدین محمدبن حسین خطیبی بلخ (۱۳۵۲) معارف، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طهوری، چاپ دوم.
۶. راداکریشن، سر و پالی و هیات نویسندگان (۱۳۶۷) تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد دوم، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: سازمان و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول.
۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸) سرنی، جلد اول و دوم، تهران: علمی، چاپ سوم.
۸. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۷۴) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانش گاه تهران، چاپ چهارم.
۹. شمس تبریزی (۱۳۶۹) مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمد علی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
۱۰. شیخ اشراق (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم تصحیح سید حسین نصر، با مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (۱۳۶۶) منطق الطیر، به تصحیح محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات الهام، چاپ دوم.
۱۲. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰) احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
۱۳. فلوطین (۱۳۶۶) دوره آثار فلوطین، جلد اول و دوم، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
۱۴. کاپلستن، فردریک (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. مولوی، مولانا جلال الدین محمد (۱۳۶۲) فیه مافیة، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
۱۶. مولوی، جلال الدین محمد بلخی رومی (۱۳۶۵) مثنوی معنوی، دفتر اول تا ششم، به همت رینولد الین، نیکلسون، تهران: مولی، چاپ چهارم.
۱۷. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲) کشف الاسرار و عدة الابرار، جلد سوم، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
۱۸. نسفی، عزیزالدین (۱۳۵۹) کتاب الانسان الكامل، به تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: طهوری، چاپ اول.