

زبان و ادب فارسی
نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز
سال ۶۵، بهار و تابستان ۹۱، شماره مسلسل ۲۲۵

از اسب بالدار افلاطون تا طوطی جان مولانا

عائمه رسمى

عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم تبریز

چکیده

داستان پرواز روح یکی از مسائل مهم مطرح در فلسفه و عرفان است. این نکته در آثار پارمنیدس و افلاطون با تمثیل اسب بالدار در یونان باستان نمود می‌یابد و با قصیده عینیه و رساله الطیر ابن سینا در ادبیات پارسی منعکس می‌شود. تشبیه نفس ناطقه به طیر و محبوس شدن آن در قفس جسم و تلاش برای معراج روح، مضمون مایه مشترک همه رساله الطیرهاست. طوطی جان مولانا نیز با تأثر از رساله الطیرها بر آن است تا خصوصیات مشترک روح را از الهی بودن و بی‌تعیّن بودن روح گرفته تا حضور آن در عرش بیان کند. این مقاله با توجه به پیشینه تحقیق^۱ در مورد آثار افلاطون و مولانا و نیز رساله الطیرها کوشیده است از دیدگاهی متفاوت و با رویکردی تطبیقی، وجوه مشترک روح و پرواز آن را در ضمن تمثیل اسب بالدار و طوطی جان مورد بررسی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، مولانا، روح، اسب بالدار، مرغ جان، رساله الطیر.

تاریخ وصول: ۹۰/۳/۱۰، تأیید نهایی: ۹۱/۴/۱۸

مقدمه

تمثیل روح به پرنده با قصیده عینیه و رساله الطیر ابوعلی سینا به ادب پارسی راه یافته است. وی اولین فیلسوف اسلامی است که آمدن روح از عالم افلاک و قرار گرفتنش در کالبد خاکی و معراج آن از عالم خاک به سوی افلاک را با تمثیل پرواز مرغ و عبور او از کوهها بیان کرده است. در قصیده عینیه با مطلع:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَجَلِّ الْأَرْفَعِ
ورقاء ذاتُ تعزّزٍ و تمنّع

نفس ناطقه را، به طیری تشبیه می‌کند که از نوع ورقا (کبوتر) است و مرغان آزاد، حکما هستند که به سبب تعلیم حکمت، نفس را از قفس رهایی می‌بخشند(عطار نیشابوری، ۱۳۷۳: چهل و چهار). اگرچه این تمثیل با ابوعلی سینا به ادب پارسی راه یافته است اما ریشه آن را باید در فرهنگ‌های اعراب، مصر^۲، یونان باستان و ایران و اسلام جستجو کرد.

در یونان باستان نخستین حکیمی که داستان پرواز روح را عنوان کرد، پارمنیدس فیلسوف و شاعر یونانی است^۳ که از معراج روحانی خود سخن گفته است و می‌گوید که چگونه سوار بر اسبان بالدار با راهنمایی دختران خورشید به سرزمین آرمانی خویش رهسپار شده، شب را ترک گفته و به سوی روشنایی روی کرده است و هر جایی را که آرزو کرده می‌توانسته با این مرکب سیر کند. از این سخنان چنین برمی‌آید که مرکب او بالدار بوده است(نیز ر.ک: خراسانی، ۱۳۵۰، ۲۸۴ تا ۲۸۶).

محور چرخ ارابه که درون توپی‌ها صغیر می‌کشید
سرا پا شعله‌ور بود(از آن رو که گردونه‌هایی
از این سو و آن سو آن را می‌کشیدند،) آن هنگام که
دختران خورشید شتافتند و با ترک جایگاه ظلمت
ارابه را به سوی روشنی راندند،
و هم آنجا دری است که گذرگاه شب را از روز جدا می‌کند
(دکرشینتزو، ۱۳۷۷، ۱۰۳ و ۱۰۴)

افلاطون دیگر فیلسوف یونانی صریح‌تر از پارمنیدس بدین مسئله پرداخته است و با تمثیلی روح را به ارابه‌ران اسب بالدار مانند کرده است و بر پویایی روح تکیه می‌کند. وی نفس را گوهری جاویدان می‌داند و آن را به ارابه‌ای تشبیه می‌کند که دو اسب بالدار و تیرتک بدان بسته‌اند، از این دو اسب یکی جاودان است و دیگری مرگ‌پذیر؛ اسب جاویدان پیوسته اوج

می‌گیرد و به سوی بالا می‌گراید، اما اسب مرگ‌پذیر بال‌هایش می‌شکند و به زمین می‌افتد. نزد خدایان که آنها نیز دارای نفس‌اند اسبان و ارابه‌ران هر سه نجیب و اصیل‌اند. اما نفوس دیگر، اسبان خوب و بد آمیخته دارند. ارابه‌ران دو اسب را به عهده دارد و از این دو اسب یکی نجیب و اصیل است و دیگری سرکش و بد اصل، پس راندن ارابه آدمی کاری دشوار و پر رنج است. نفس همه جا یک حقیقت است و فرمانروایی بر آنچه فاقد نفس است همه با اوست. وقتی کامل است و بال‌هایش سالم است میل به فراز دارد و بر جهان حکمرانی می‌کند، اما وقتی به صورت ناقص جلوه می‌کند بال‌هایش پژمرده می‌شود و میل به نشیب می‌کند و به زمین فرود می‌آید و در قالب تن می‌رود، بال و پر آن قسمتی از تن است که از همه اعضای دیگر به خدا نزدیک‌تر است، چه خاصیت طبیعت آن، گرایی به سوی آسمان‌ها و بردن تن بدانجاست و آنجا مسکن خدایان است.

ارابه ران اگر به دلخواه خودش باشد می‌خواهد ارابه را تا برترین مکان ممکن براند. در آنجا اسبان‌ش را در «دشت حقیقت» آزاد گذارد تا همراه اسبان خدایان به چرا مشغول شوند. اما این بخت را همیشه ندارد، گاهی اسب غیر اصیل ارابه را پایین می‌کشد و اسب اصیل نمی‌تواند جهت ارابه را حفظ کند، آن گاه روان برای احتراز از سقوط که نتیجه‌اش نابودی اوست، به نخستین جسمی که با آن برخورد کند می‌پیوندد و به آن حیات می‌بخشد (ر. ک: فایدروس، ۲۴۶ تا ۲۲۵).

اگرچه تمثیل اسب بالدار به صراحت در بیان افلاطون دیده می‌شود، و در اساطیر ایران کوچکترین اشاره‌ای به اسب بالدار نشده است، اما از یاد نباید برد که ایزدان اسب‌گونه مثل بهرام^۴ یا تیشتر^۵ و ناهید^۶ به سادگی در آسمان پرواز می‌کردند. تصویر هنری نقوش حجاری در ایران باستان نیز این اعتقاد را نشان می‌دهد که ارواح بالدارنیک یا بد با حیات پس از مرگ خود در جریان زندگی حضور مداوم دارند. این ارواح با موجودات زنده می‌آمیزند به طوری که هیچ تمایزی در حیات قبل یا بعد از مرگ آنها دیده نمی‌شود.

در آثار باستانی، ارواح بالدار انسان، شیر، بز، اسب، گاو و یا ترکیبی از حیوان با سر انسان فره‌وشی‌های محافظ‌اند. در حجاری‌های دوره هخامنشی گاو بالدار با سر انسان مزین به گل نیلوفر آبی (۱۲ پر) دیده می‌شود که می‌تواند به بالدار بودن و پرواز ارواح اشاره‌ای داشته باشد. در منسوجات دوره ساسانی نیز، نقش گاو بالدار^۷ در مناطق مختلف چون مارلیک و ایلام به تصویر کشیده شده است (ریاضی، ۱۳۸۲: ۳۱۲).

در قرآن کریم روایات اسلامی هم ملانکه بال و پر دارند^۸ و روح انسانی و فرشتگان با هم نسبتی دارند، هر دو، از آسمان و یا عالم غیب به زمین می‌آیند و باز به مقرّ خود باز می‌روند، فرشتگان برای ابلاغ امر و جان به وقت خواب و پس از مرگ، پس جان نیز باید مانند آنها بال و پر داشته باشد، همچنانکه مرغان که از زمین به هوا و از هوا به سوی زمین پرواز می‌کنند بال و پر دارند، این است سبب آنکه پیشینیان ملک و روح را با پر و بال تصور و تصویر می‌کردند. مطابق چند حدیث، ارواح مؤمنان در بهشت به صورت مرغان سبز فام درمی‌آیند، روح ابراهیم فرزند حضرت رسول اکرم(ص) گنجشکی از گنجشکان بهشت شده است، جان‌های کافران نیز مرغان آتشین سیه فام می‌شوند (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۵۹۳ و ۵۹۴).

مولانا نیز در بیان احوال عاشقانه و مسائل عرفانی و اجتماعی خود، با تأثر از افلاطون^۹ و رساله‌الطیروهای مطرح^{۱۰} در زبان پارسی حدیث طوطی‌جان را مطرح می‌کند. قابل ذکر است که مولانا علاوه بر تمثیل طوطی جان، اسب را نیز مشبه به روح قرار می‌دهد که بی‌ارتباط با اسب بالدار تمثیل افلاطون نیست (ر.ک: ۱۲۰/۱-۱۱۵). در داستان طوطی و بازرگان مولانا، طوطی‌جان به حالت و طوطی بازرگان همانندی دارد، و راه خلاص وی همان چاره‌ای است که طوطی بازرگان پذیرفته است. در اینجا غرض تکرار مکررات نیست بلکه هدف بازگویی بعضی از صفات روح در قالب این تمثیل است که در ذیل بدان پرداخته می‌شود.

وجوه مشترک روح و پرواز آن در آثار افلاطون و مثنوی مولانا

الف) الهی بودن نفس

از دیدگاه افلاطون «پس از خدایان، خدایی‌ترین چیزی که به راستی، متعلق به ماست و از همه چیز به ما نزدیکتر است روح ماست» (فونین، ۷۲۶). در رساله فایدون از زبان سقراط می‌گوید: «تا دمی که تن و روح با همند تن محکوم است به اینکه خدمت کند و فرمان برد در حالی که روح سلطنت می‌کند و فرمان می‌راند و این به جنبه خدایی روح، مربوط می‌شود» (فایدون، ۸۰). مولانا نیز معتقد است روح به عالم بالا که عالم الهی است تعلق دارد و در آنجا به سیر و سفر پرداخته است و به امر خداوند هبوط کرده و در کالبد قرار گرفته است:

وز سفرهای روانش یاد داد	از منازل‌های جانش یاد داد
وز مقام قدس که اجلالی بده‌ست	وز زمانی کز زمان، خالی بده‌ست
پیش از این دیده‌ست پرواز و فتوح	وز هوایی کاندرد او سیمرغ روح
وز امید و نهمت مشتاق، بیش	هریکی پروازش از آفاق، بیش

(۱۴۴۲-۱۴۳۹)

ب) بسیط یا مرکب بودن

یکی از مواردی که تناظر آرای افلاطون نیز در آن دیده می‌شود، مسئله بسیط یا مرکب بودن نفس است. افلاطون در محاوره فایدون (۸۰-۷۸) نفس (پسوخته، روح) را امری بسیط می‌شمارد و از بساطت آن برای جاودانگی‌اش استدلال می‌کند (فتحی، ۱۳۸۴). او می‌گوید: چیزهای مرکب، در معرض زوال و نابودی هستند، زیرا چیزهایی که در نتیجه ترکیب پیدا آمده یا بالطبع مرکب‌اند، با تجزیه اجزاء ترکیب دهنده ناپدید خواهند شد. اما چیزهای غیر مرکب و بسیط به یک حال می‌مانند و تغییر و زوال نمی‌پذیرند. چیزهای مرکب را می‌توان دید و لمس کرد یا با حواس دیگر درک کرد اما چیزهای بسیط و ثابت را فقط از راه تفکر می‌توان دریافت. تن از نوع چیزهای محسوس و مرکب و این جهانی است ولی روح در زمره چیزهای نامحسوس و بسیط و الهی قرارداد (فایدون، ۸۰-۷۸).

اما در فایدروس، روح را به ارابه‌ای تشبیه می‌کند که دو اسب بدان بسته شده، یکی اسب سفید با ظاهری نیکو و رام است و دیگری اسب سیاه که علاوه بر ظاهر نازیبا سرکش نیز می‌باشد و ارابه‌ران که زمام ارابه را بدست دارد. در این تمثیل ارابه‌ران رمزی از عقل، اسب سفید رمزی از قلب و اسب سیاه رمزی از شهوت است (فایدروس، ۲۵۳ به بعد) (جمهوری، ۴۳۶ به بعد).

در تیمائوس نیز در ضمن یک داستان تمثیلی، نفس را مرکب می‌داند و معتقد است که نفسی که در کالبد انسان است از دو جزء، فناپذیر و فناپذیر تشکیل شده است. جزء فناپذیر را صانع خود ساخته و به خدایان داده است تا در بدن انسان قرار دهند، سپس این خدایان به تقلید از صانع، نفسی ساخته‌اند که به دلیل اینکه این نفس ساخت مخلوق است، فناپذیر می‌باشد و با تأثراتی مثل ترس و جرأت، بیم و امید که حاصل ضرورت‌اند کار دارد، خدایان نفس فناپذیر را با توجه به ماهیتش که جزئی بهتر از جزء دیگر بود به دو جزء تقسیم کردند، جزء بهتر را که به خشم و غضب و احساسات جنگجویانه مربوط بود، در سینه جای دادند و جزء پست‌تر را که به خوردن و آشامیدن و امیال دیگر مربوط می‌شد در مکانی میان حجاب حاجز و ناف جای دادند و بین این دو جزء فانی، حجاب حاجز را قرار دادند. از آنجا که خود خدایان نیز معتقد بودند که نفس فناپذیر ساخت صانع، بسیار برتر از نفس فناپذیر ساخت ایشان است. بنابراین نفس فناپذیر را در سر قرار دادند و نفس فناپذیر را در سینه، و به‌خاطر اینکه این دو

هم از یکدیگر جدا باشند و هم نفس فناپذیر تحت کنترل نفس عقلانی باشد گردن را بین آن به منزله باریک راهی قرار دادند (تیمائوس، ۷۰-۶۹).

در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که در مورد مرکب یا بسیط بودن روح، تناقضی در گفتار افلاطون وجود دارد. ولی با اندک تأمل می‌توان دریافت که او هم بساطت روح را قبول دارد و معتقد است که روح، خدایی، جاویدان، توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند و هم مرکب بودن آن را. هرگاه از ماهیت روح به تنهایی صحبت می‌کند آن را با وصف بسیط می‌آورد، ولی زمانی که این روح بسیط در کالبد قرا رمی‌گیرد یا می‌خواهد با محسوسات ارتباط یابد به سه جز تقسیم می‌شود که یک جز عقلانی و دو جز دیگر با حواس سر و کار دارد ولی از عقلانیت بی بهره است (فتحی، ۱۳۸۴: ۱۱۰). این سه جز عبارت‌اند از جزء خردمند روح که روح به واسطه آن می‌اندیشد. جزء بی‌خرد روح که این جزء به دنبال میل‌ها و هوس‌ها است. جزء بی‌خرد روح همان اسب سرکش در محاوره فایدروس است که هرگاه ارابه‌ران در دادن غذای او کوتاهی می‌ورزد دست و پایش سست می‌شود و تنش سنگینی می‌کند و ارابه را به سوی زمین می‌کشانند (فایدروس، ۲۴۷). زمین همان عالم محسوس و دنیای امیال و آرزوها است و چون وجود این جزء بسته به وجود کالبد است پس چیزی است که بعداً پدید آمده است و آنچه بعداً پدید آمده طبیعتاً از بین رفتنی است و به همین علت است که افلاطون در داستان تمثیلی نفس در تیمائوس این جزء را به همراه جزء سوم (خشم) فناپذیر می‌داند (تیمائوس، ۷۰-۶۹). جزء سوم که همان خشم است که اگر درست تربیت شود، طبیعتاً در خدمت جزء خردمند روح قرار می‌گیرد و با هوا و هوس می‌جنگد.

افلاطون بدین سان سه جزء نفس را از یکدیگر تفکیک می‌کند: جزء عقلانی، جزء شهوی و - میان این دو - جزء غضبی. این جزء اخیر اگر تباه نشده باشد، آنجا که تعارضی پیش آید به یاری جزء خردمند می‌شتابد. بدین معنی که به جزء میل‌کننده که می‌خواهد از حد خود تجاوز کند، حمله‌ور می‌گردد و مبارزه را چندان ادامه می‌دهد تا وقتی که پیروز شود یا از پا در آید یا جزء عقلانی چون شبانی که سگ خود را آرام می‌کند، او را امر به آرام گرفتن می‌کند (جمهوری، ۴۴۰-۴۳۷). در بین این سه جزء، جزء عقلانی روح، جایگاه ویژه خود را داراست اگر جزء عقلانی روح تنها و بی واسطه به جستجو پردازد می‌تواند به هستی راستین دست یابد. درحالی‌که جزء بی‌خرد روح به خاطر اینکه از طریق حواس می‌خواهد به حقیقت برسد و حواس به خاطر محدودیت شان فقط با عالم محسوس در ارتباط هستند نمی‌توانند به حقیقت راستین دست یابند (فایدون، ۷۹).

در باب بساطت یا ترکیب نفس باید گفت که مهم‌ترین مستند مولانا در مثنوی قرآن کریم است و در قرآن کریم نفس به سه مرتبه اَمَّارَه، لَوَّامَه و مُطْمَئِنَه تقسیم شده است: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ (۵۳:۱۲) / لَا أَسْمِيَّ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةَ (۲:۷۵) / يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (۸۹: ۲۷ و ۲۸)».

مولانا با توجه به غلبه عقل و شهوت در افراد آدمی، خلق را به سه دسته تقسیم می‌کند: «خلق سه صفتند: بعضی ملائکه‌اند که ایشان عقل محضند؛ طاعت و بندگی و ذکر ایشان را، طبع است و غذا است و نان و خورش است چون از شهوت مجرد است... یک صفت دیگر آنهاست که ایشان شهوت محضند؛ عقل را خیر ندارند؛ برایشان تکلیف نیست. صنف سیم آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت؛ نیمش فرشته است و نیمش حیوان؛ نیمش مار است و نیمش ماهی؛ ماهیش سوی آب می‌کشد و ماریش سوی خاک؛ پیوسته در کشاکش و جنگ است. «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَخَلَقَ الْبَهَائِمَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الشَّهْوَةَ وَخَلَقَ بَنِي آدَمَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَ الشَّهْوَةَ فَمَنْ غَلَبَهُ عَقْلُهُ عَلَىٰ شَهْوَتِهِ فَهُوَ أَعْلَىٰ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَلَىٰ عَقْلِهِ فَهُوَ أَدْنَىٰ مِنَ الْبَهَائِمِ» (مولانا، ۱۳۴۸: ۳۱۰).

در دفتر چهارم مثنوی، در بیان این حدیث ضمن تقسیم خلق به سه گروه، به وجود نیروهای مخالف در وجود فرد اشاره می‌کند، یعنی از نظر مولانا این تقسیم هم جنبه اجتماعی دارد و هم به جنبه روانشناسی و اخلاقی آن توجه شده است:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم وجود	آن فرشته است اونداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق، زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافلست و از شرف
این سوم هست آدمیزاد و بشر	نیم او ز فرشته و نیمیش خمر
نیم خر خود مایل سفلی بود	نیم دیگر مایل عقلی بود
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب	وین بشر با دو مخالف در عذاب
یک گره مستغرق مطلق شدند	همچو عیسی با ملک ملحق شدند
نقش آدم لیک معنی جبرئیل	رسته از خشم و هوا و قال و قیل
قسم دیگر با خران ملحق شدند	خشم محض و شهوت مطلق شدند
وصف جبریلی در ایشان بود، رفت	تنگ بود آن خانه و آن وصف زفت...

نام کالانعام کرد آن قوم را
ماند یک قسم دگر اندر جهاد
زانکه نسبت کو به یقظه نوم را ...
نیسم حیوان، نیم حیّ بارشاد
کرده چالشش آخرش با اولش
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش

(۱۴۹۷-۱۵۳۲/۴)

مولانا با استناد به آیه ۵۳ سوره یوسف، نفس اماره را منشأ بدی‌ها و اوصاف ناپسند می‌داند و آن را به دزد (دفتر سوم، ۲۳۸۲) و جادوگر (دفتر سوم، ۴۰۷۴) تشبیه می‌کند.

ج) بی‌تعیین بودن نفس

افلاطون معتقد است که روح از هرگونه تعین آزاد است. در رساله فایدروس می‌گوید: «آنچه در وادی آسمان است حقیقتی است. واقعی که نه رنگ دارد و نه می‌توان آن را لمس کرد فقط به دیده خرد که اربابان نفس است درمی‌آید» (فایدروس، ۲۴۷).

مولانا نیز در ابیات متعددی به بی‌تعیین بودن جان و آزادی وی از هرگونه تعین جنسی، مکانی و اقلیمی معتقد است. «در نقصان اجرای جان و دل صوفی از طعام الله» فرماید:

حدّ جسمت یک دوگز خود بیش نیست
تا به بغداد و سمرقند ای همام
جان تو تا آسمان، جولان کنی است
روح را اندر تصور نیم گام
نور روحش تا عنان آسمان
دو درم سنگ است پیه چشمتان

(۱۸۸۲-۱۸۸۴ /۴)

در قصه دقوی گوید:

آن دراز و کوتاه اوصاف تن است
تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل
رفتن ارواح دیگر رفتن است
نی به گامی بودنی منزل نه نقل
سیر جان بی‌چون بود در دور و دیر
سیر جسمانه رها کرد او کنون
می‌رود بی‌چون نهان در شکل چون
جسم ما از جان بیاموزید سیر

(۱۹۷۸-۱۹۸۱ /۳)

د) محبوس بودن نفس

افلاطون معتقد است که روح انسان «در قفس تن گرفتار است و جهان را از پشت میله‌های قفس می‌نگرد (فایدون، ۸۲). مولانا نیز معتقد است که روح به امر خداوند هبوط کرده است و در کالبد انسان زندانی شده است: «سؤال رسول قیصر در باب هبوط نفس در جسم یادآور سؤال مطروس نام از مجانبین عقلاء عصر افلاطون در مجلس وی و اقوال تلامذه افلاطون در این باب» است. (زرین کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۸۷۶)

مرغ بی اندازه چون شد در قفس
گفت حق بر جان، فسون خواند و قصص

چون فسون خواند همی آید به جوش
خوش معلق می زند سوی وجود
زو دو اسبه در عدم موجود راند

(۱/ ۱۴۵۰-۱۴۴۶)

بر عدمها کان ندارد چشم و گوش
از فسون او عدمها زود زود
باز بر موجود افسونی چو خواند

هـ) نفس منشأ حرکت

افلاطون معتقد است که روح چیزی است که خود، خود را به حرکت در می آورد و منشأ حرکت دیگر چیزهاست، از نظر او حرکت جزء ذات روح است (قوانین، ۸۹۶) (سوفیست، ۲۲۸) (فایدروس، ۲۴۵). از نظر مولانا نیز روح محرک اصلی است که جسم را از سویی به سوی دیگر می برد. تن خودبه خود متحرک نیست و نیازمند محرکی است. او با استفاده از تمثیل اسب و سوار، سوار و راکب را به تن تشبیه می کند و خود مرکب را به روح:

می دواند اسب خود در راه تیز
و اسب، خود او را کشان کرده چو باد
هر طرف پرسیان و جویان در به در
این که زیر ران توست ای خواجه چیست
بسا خود ای ای شهسوار اسب جو
چون شکم پر آب و لب خشکی چو خم

(۱/ ۱۱۲۰-۱۱۱۵)

اسب خود را یساره دانند وز ستیز
اسب خود را یساره دانند آن جواد
در فغان و جست و جو آن خیره سر
که آن که زد دید اسب ما را کو و کیست
آری این اسب است لیک این اسب کو
جان ز پیدایی و نزدیکی است گم

و) حضور روح در عرش

افلاطون از جمله کسانی است که نفس را قدیم زمانی می داند؛ در رساله فایدروس آمده است: «روح جاویدان است، زیرا آنچه پیوسته در جنبش است فنا نمی پذیرد. چیزی که جنبشش از دیگری است همین که جنبشش به پایان رسد حیاتش پایان می پذیرد. پس تنها چیزی که خود، خود را می جنباند، چون هرگز از خود جدا نمی شود، جنبشش پایان نمی پذیرد. این چیز منشأ و مبدأ هر چیزی است که جنبشش از خود نیست بلکه جنبانده می شود. ولی مبدأ، ازلی است نه آنکه بعداً پدید آمده باشد. زیرا هرچه پدید می آید ناچار از مبدأ می زاید و حال آنکه خود مبدأ از چیزی پدید نمی آید. چه اگر مبدأ از چیزی پدید می آمد دیگر نمی توانست از مبدأ پدید آید. مبدأ چون ازلی است و بعداً پدید نیامده بالضرورة ابدی است چه اگر مبدأ نابود می شد نه خود می توانست از چیزی و نه چیزهای دیگر می توانستند از آن پدید آیند. زیرا هر چه پدید می آید، باید از مبدأ پدید آید. پس مبدأ جنبش چیزی است که جنبشش از خود است و چنین چیزی، نه می تواند نابود شود و نه ممکن است به وجود آید و گرنه رشته همه

جهان و همه شدن‌ها و پدید آمدن‌ها گسیخته می‌شد و سکوت و سکون حکمفرما می‌گردید و دیگر چیزی وجود نمی‌داشت که منشأ جنبش باشد (فایدروس، ۲۴۵). در تیمائوس می‌گوید: تقریباً همه انسان‌ها از طبیعت و نیروی روح بی‌خبرند، به ویژه دربارهٔ پیدایش آن. یعنی اینکه آن یکی از اولین چیزهایی است که پیش از همه اجسام به وجود آمده‌اند. اگرچه دربارهٔ روح بعد از تن سخن گفته شده است (تیمائوس، ۳۴).

در کتاب قوانین هیچ اشاره‌ای به حرکت‌های آشفته در «پذیرنده»‌ای که بر آفرینش روح جهانی به دست دمیورگ، یعنی عقل محض تقدم دارد، به چشم نمی‌خورد. اما افلاطون در این کتاب برخلاف تیمائوس تصریح نمی‌کند که داستانی دربارهٔ جریان آفرینش و نظام عالم عرضه می‌دارد. حتی با این حال نیز می‌گوید روح که حرکت‌های اصلی جسم را رهبری می‌کند، آنها را به کار می‌گیرد، و همین‌طور حرکت‌های ثانوی‌ای که این حرکت‌های اصلی عامل آنها هستند. روح این کار را از راه عامل‌هایی که متناسب با خودش است اراده، تدبیر، عقیده، عشق و غیره انجام می‌دهد، بنابراین اگر بتوان گفت که تیمائوس می‌گوید مواد خام جسمانی وجود داشته‌اند و این مواد پیش از آنکه به وسیلهٔ روح مهار شوند، دستخوش حرکت آشفته و بی‌قراری بوده‌اند که فقط از شرایط جسمانی‌ای چون فقدان تعادل ناشی می‌شد. مطلبی در قوانین نیست که با این تعلیم منافات داشته باشد. تعبیر «مواد خام جسمانی» (که برای ما غریب می‌نماید) ضرورت دارد. زیرا جسمی که ما می‌شناسیم (به عقیدهٔ افلاطون) ترکیبی است از چهار عنصر و این عناصر و ترکیب‌های آنها هستند که پس از روح به وجود می‌آیند. آنها در دورهٔ قبل از روح، یعنی در دورهٔ پیش از آفرینش اشیاء، فقط به صورت خام وجود داشته‌اند. وقتی افلاطون می‌گوید روح مقدم بر جسم است، منظورش آتش، هوا، خاک و آب هستند نه حالت‌های اولیه و عادی از صورت آنها در پذیرندهٔ سیورورت که هنوز شایستهٔ این نام‌ها نیستند. به همین دلیل است که او می‌تواند در هر دو محاوره بگوید روح پیش از جسم پا به عرصهٔ هستی نهاده اگرچه پیدایش آن در واقع فقط بر اجسام بسیط و ترکیب‌های آنها تقدم داشته است (گاتری، ج ۱۸: ۹۳ - ۹۲).

بعضی از فلاسفه حرّانی نیز «نفس» را در کنار چهار هستی دیگر ذات باری تعالی، زمان، مکان، ماده، قدیم ذاتی گفته‌اند و بعضی از حکمای خوش‌باور سخن آنها را بدین صورت توجیه و تأویل کرده‌اند که احتمالاً منظور ایشان از نفس، عقل است که باطن ذات «نفس» و قدیم زمانی است. چراکه عقول حقایق‌اند و نفوس، رقایق آن حقایق‌اند. پس کینونت ازلی عقول را می‌توان متضمن قدمت ازلی نفوس هم شمرد، نه اینکه نفوس بماهی نفوس، قدیم زمانی یا

ذاتی باشند (همایی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۱). مولانا نیز با تمثیلات و داستان‌هایی زیبا از وجود روح قبل از وجود تن سخن می‌گوید. وی با این نکته که نفس، قدیم ذاتی، در کنار باری تعالی باشد موافق نیست، اما در قدمت زمانی نفس، با افلاطون هم‌عقیده است:

گفت ما اول فرشته بوده‌ایم	راه طاعت را به جان پیموده‌ایم
سالکان راه را، محرم بدیم	ساکنان عرش را، همدم بدیم
پیشۀ اول کججا از دل رود	مهر اول کی زدل بیرون شود
در سفر گر روم بینی یا ختن	از دل تو کی رود حبّ الوطن
ما هم از مستان این می بوده‌ایم	عاشقان در گه وی بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او ببریده‌اند	عشق او در جان ما کاریده‌اند
روز نیکو دیده‌ایم از روزگار	آب رحمت خورده‌ایم اندر بهار
نه که ما را دست فضلش کاشتست	از عدم ما را نه او برداشتست
ای بسا کز وی نوازش دیده‌ایم	در گلستان رضا گردیده‌ایم
بر سر ما دست رحمت می‌نهاد	چشم‌های لطف از ما می‌گشاد

(۲۶۲۶ / ۲ - ۲۶۱۷)

در قصه «بط بچگان که مرغ خانگی پروردشان» از هبوط روح و فرار گرفتن آن در کالبد یاد می‌کند. این داستان در واقع تمثیلی برای عالم روحانی و عالم ماده است. این تمثیل هم بر

قدمت نفس و هم بر بقای آن اشاره دارد:

تخم بطنی گرچه مرغ خانگی	زیر پرّ خویش کردت دایگی
مادر تو، بطّ آن دریا بُدست	دایهات خاکی بُد و خشکی پرست
میل دریا که دل تو اندرست	آن طبیعت جانّت را از مادرست
میل خشکی مر تو را زین دایه‌است	دایه را بگذار که او بدرایه‌است
دایه را بگذار بر خشک و بران	اندر آدر بحر معنی چون بطلان
گر تو را مادر بترساند ز آب	تو مترس و سوی دریا ران شتاب
تو بطنی بر خشک و بر تر زنده‌ای	نی چو مرغ خانه، خانه کنده‌ای
تو زکرّما بنی آدم شهی	هم به خشکی هم به دریا پانهی
که حملنا هم علی‌البحری به جان	از حملنا هم علی‌البر پیش ران
مر ملایک را سوی بر، راه نیست	جنس حیوان هم زبهر آگاه نیست
تو به تن حیوان به جانی از ملک	تا روی هم بر زمین هم بر فلک
تا به ظاهر مثلکم باشد بشر	با دل یوحی الیه دیده‌ور

قالب خاکی فتاده بر زمین
روح او گردان بر آن چرخ برین
ما همه مرغایانم ای غلام
بحر می‌داند زبان ما تمام
(۲/ ۳۷۷۹ - ۳۷۶۶)

در « منجذب شدن جان نیز به عالم ارواح و تقاضای او به بازگشت و میل او به مقر خود و منقطع شدن از اجزای اجسام که کنده پای باز روح‌اند» از غریبی روح یاد می‌کند که از عرش آمده و قصد بازگشت دارد:

گوید ای اجزای پست فرشیم
میل تن در سبزه و آب روان
میل جان اندر حیات و در حی است
میل جان در حکمتست و در علوم
میل جان اندر ترقی و شرف
میل و عشق آن شرف هم سوی جان
گر بگویم شرح این بی‌حد شود
غربت من تلخ‌تر من عرشیم
زان بود که اصل او آمد از آن
زانکه جان لامکان اصل وی است
میل تن در باغ و راغست و کروم
میل تن در کسب و اسباب و علف
زین یحب را و یحیون را بدان
مثنوی هشتاد تا کاغذ شود
(۳/ ۴۴۴۰ - ۴۴۳۵)

ز) بقای نفس

دسته‌ای از فلاسفه به حدوث جسمانی و بقای روحانی معتقدند، و می‌گویند که نفس در آغاز حدوثش حکم قوای مادی منطبع در جسم را دارد، اما تدریجاً با حرکت جوهری استکمالی به مقام تجرد روحانی می‌رسد و در این مرحله است که نفس باقی و پایدار می‌گردد و به عالم جاوید می‌پیوندد (همایی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۰۴).

افلاطون در رساله فایدون با بیان اینکه چیزهای نادیدنی همواره به یک حال می‌مانند و چیزهای دیدنی دستخوش تغییر و تبدیل‌اند، از این رو تن دیدنی و روح نادیدنی است. هرگاه روح برای دریافتن چیزی از تن یاری جوید یعنی چشم و گوش را به کار اندازد، در آن حال تن او را سوی چیزی می‌کشد که هرگز به یک حال باقی نیست و بدین سان روح همراه و سرگردان می‌گردد و چون مردمان سست، تعادل خویش را از دست می‌دهد ولی اگر تنها و بی‌واسطه تن به جست‌وجو پردازد، فقط به آنچه پاک و مجرد و جاویدان است و همواره به یک حال می‌ماند، آگاه می‌گردد و چون خود با آن حال خویشی دارد اگر بختش یاری کند در نزد آن می‌ماند و سرگردانیش به پایان می‌رسد و آرامش خود را بازمی‌یابد و به سبب همنشینی با آنچه دریافتی است خود نیز همواره به یک حال و یکسان می‌ماند و این حالت روح را دانایی

می‌خوانیم. از سوی دیگر چون تا زمانی که روح و تن باهمند، تن محکوم به خدمت روح است و چون فرماندهی، دلیل الوهیت است و فرمانبری نشان از فناپذیری، پس در این صورت تن محکوم به فناست و روح فناپذیر و جاویدان یا لااقل چیزی شبیه به فناپذیر و جاویدان. پس روح که خود نادیدنی و نامحسوس است و پس از آزادی از بند تن به جایی نادیدنی و پاک و آسمانی رهسپار می‌گردد و در عالم ارواح به خدای بزرگ و دانا می‌پیوندد پس امکان ندارد بعد از جدایی از تن نابود شود و از میان برود. (فایدون، ۸۰ - ۷۹)

افلاطون اگرچه در محاورات دیگرش از روح صحبت کرده ولی در محاوره فایدون ضمن ترسیم آخرین لحظات زندگی سقراط بطور اخص به مسئله روح و بقای آن می‌پردازد. دلایلی که او برای جاودانگی روح می‌آورد عبارت‌اند از:

۱- پدید آمدن ضد از ضد مثل پدید آمدن کوچک از بزرگ، تند از کند، و برعکس. چون زندگی و مرگ ضد یکدیگرند پس می‌توانند از هم پدید آیند همچنانکه زنده از مرده زاده می‌شود مرده هم از زنده پدید می‌آید. بنابراین ارواح باید در جهان دیگر باقی بمانند تا چرخه حیات متوقف نشود (فایدون، ۷۲-۷۰).

۲- برهان دوم، نظریه تذکر است که بنابراین نظریه آموختن، یادآوری دوباره است. یعنی نفس قبل از قرار گرفتن در کالبد اموری را مشاهده کرده، به هنگام تجسد آنها را از یاد برده و با دیدن چیزی در عالم محسوسات، تصور تازه‌ای در فرد ایجاد می‌شود که این تصور ممکن است بر اثر شباهت یا عدم شباهت باشد و پیدایش این تصور جز یادآوری دوباره نیست (فایدون، ۷۷-۷۲).

۳- بسیط بودن نفس و اینکه فقط چیزهای مرکب در معرض نابودی و فسادند و چیزهای بسیط فسادناپذیر و جاودانی (فایدون، ۸۰-۷۸). افلاطون توضیح می‌دهد که پدید آمدن ضد از ضد خود فقط در عالم محسوسات امکان دارد نه در عالم معقولات که «خود» چیزی نه ضد آن را به خود راه می‌دهد و نه خاصیت ضد آن را و استنباط می‌کند که چون روح با زندگی پیوند دارد و مرگ ضد زندگی است بنابراین روح نمی‌تواند متضاد خاصیت خودش را در خود راه بدهد و چون مرگ ناپذیر، فناپذیر هم هست پس روح جاودانی است (فایدون، ۱۰۶-۱۰۳).

۴- در رابطه متقابل تن و روح، تن محکوم است و روح حاکم و فرماندهی دلیل الهی بودن روح و الهی بودن دلیل فناپذیر بودن آن است (فایدون، ۸۰).

۵- آنچه پیوسته در جنبش است فناپذیر است و چون روح هم خود جنبان است و هم مبدأ جنبش چیزهای دیگر از جمله تن، پس ازلی است و چون ازلی است باید ابدی نیز باشد؛

چرا که چیزی که مبدأ واقع می‌شود نباید از بین برود. چون در این صورت زنجیره پدیده آمده که وابسته به مبدأ ازلی است از هم پاره می‌شود(فایدروس، ۲۴۵ و نیز ر.ک: قوانین ۸۹۹-۸۹۳). تمامی مثنوی نیز شرح گویای هجده بیت نی‌نامه است که احساس ابدیت و غربت روح را بیان می‌کند و اینکه چگونه جان و نفس انسان قصد بازگشت دارد. در نظام فکری مولانا، سیر صعودی در برابر قوس نزولی قرار دارد. اشتیاق بازگشت به اصل خویش و کوشش آدمی در این سیر مهم‌ترین مضمون مایه مثنوی را تشکیل می‌دهد. مولانا معتقد است که روح در آغاز وجودش پاک و به دور از آلودگی است و بعد از پیوستن به جسم، رنگ جسمانی گرفته، از ناپاکی‌های طبیعت متأثر می‌شود و بعد از جدا شدن از جسم دوباره به عالم تجرد روحانی می‌گریزد:

جای روح پاک علیین بود کرم باشد کش وطن سرگین بود

(۳۵۹۴/۳)

در مجالس سبعه می‌فرماید: «ای خدایی که به امر «اهبطوا» مرغان ارواح ما را به دام و دانه قالب خاکی محبوس کردی، به کمال فضل خویش از این دامگه صعب به گشاد عالم غیب راه نمای» (مولانا، ۱۳۶۵: ۸۸). در فیه ما فیه می‌گوید: «بس پنداری که عالم از آن ضراب‌خانه بدرمی‌آیند و باز به دارالضرب رجوع می‌کنند که انا لله و انا الیه راجعون. انا یعنی جمیع اجزای ما از آنجا آمده‌اند و انمودج آنجاوند و باز آنجا رجوع می‌کنند از خرد و بزرگ و حیوانات (مولانا، ۱۳۴۸: ۶۳ - ۶۲).

از آنجا که نفس قبل از جسم در عرش بوده است و به خاطر بخشش خداوند، چند روزی به این کالبد خاکی تعلق گرفته است، از این رو این فرقت و دوری نیز، از احسان او شمرده می‌شود و باز نفس در پی آن است که دوباره به وصال برسد:

اصل نقدش داد و لطف و بخشش است	قهر بروی چون غباری از غش است
فرقت از قهرش اگر آبستن است	بهر قدر وصل او دانستن است
تا دهد جان را فراقش گوشمال	جان بداند قدر ایام وصال
چند روزی که زپیشم رانده است	چشم من در روی خویش مانده است
کز چنان رویی چنین قهر ای عجب	هر کسی مشغول گشته در سبب
من سبب را ننگرم کان حادثست	زانکه حادث، حادثی را باعثست
لطف سابق را نظاره می‌کنم	هرچه آن حادث، دوباره می‌کنم

(۲۳۳۹/۲ - ۲۶۳۱)

در بازگشت روح عارفان بعد از مرگ به جهان آنگون و بی تعین گوید :

خلق گوید مرد مسکین، آن فلان	تو بگویی زنده‌ام ای غافلان
گر تن من همچو تن‌ها خفته است	هشت جنت در دلم بشکفته است...
می‌زند جان، در جهان آنگون	نعره یالیت قومی یعلمون
گر نخواهد زیست جان بی این بدن	پس فلک ایوان کی خواهد بدن
گر نخواهد بی بدن جان تو زیست	فی السماء رزقکم روزی کیست

(۵/ ۱۷۴۳ - ۱۷۳۶)

نتیجه

افلاطون و مولانا هر دو به عنوان اندیشمندانی که افکار خود را در حوزه فلسفه و عرفان رواج داده‌اند مطرح هستند. یکی از مسائل مطرح در آثار هر دو زندانی بودن مرغ روح در قفس تن، تذکر و یادآوری روح از عالم قبل از خلقت، آرزومندی روح برای بازگشت به مبدأ اصلی و بقای آن است. تمثیل طوطی که یادآور اسب بالدار افلاطون است ترجمان جاک پاک و علوی است که از عالم بالاآمده و در قفس تن اسیر است و با مرگ خود دوباره به آزادی و هویتی که از قبل داشته است دست می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱- با توجه به اهمیت اندیشه‌های افلاطونی و رواج آن در بین صوفیان مسلمان، پژوهندگان زیادی در باب آثار افلاطون و فلوطین که مروج افکار افلاطونی است تحقیق کرده‌اند. گذشته از آن آثار دیگری نیز به خاستگاه و منشأ افکار و اندیشه‌های افلاطونی، تأثیر و تأثر آراء آنها با فیلسوفان مشرق زمین پرداخته‌اند که در ذیل به چند مورد آن اشاره می‌شود.

افلاطون فی الاسلام، نصوص حقیقها و علق علیها عبدالرحمن بدوی، تهران مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا، دانشگاه تهران ۱۳۵۳.

درآمدی به فلسفه افلاطون، تألیف نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، اسفند ۵۷.

حکمت دینی و یونان زدگی در عالم اسلامی از آغاز تا عصر ابن خلدون، نوشته محمد مددیپور، چاپ اول سوره ۱۳۷۵.

انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، نوشته دلیری اولیری، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، ۱۳۷۴ مرکز نشر دانشگاهی.

تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایران بر افلاطون، تألیف استفان پانوسی، انجمن فلسفه ایران، ۲۵۳۶.

پیدایش و سیر تصوف، تألیف رینولد نیکلسون، ترجمه محمدباقر معین، توس، ۱۳۵۷.

پندارهای یونانی در مثنوی، از فاطمه حیدری، چاپ اول انتشارات روزنه ۱۳۸۴.

۲- اعراب جاهلی معتقد بودند که روح فرشتگان شکل بوم به خود می گیرند (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۵۳۹). مصریان به موجودی روحانی موسوم به بع (Ba) ایمان داشتند. با بدن پرنده و سر انسان، که در روی قلب یا شکم او قرار داد و در دم واپسین، بر فراز جسد میت پرواز می کند. لیکن، چون آن روح را با جسد، علاقه قدیم، به خوردنی و آشامیدنی هنوز در وجود او باقی است. در همان حال، مصریان به روح دیگری نیز اعتقاد داشتند موسوم به کع (Ka) که مظهر قوای دماغی شخص و منبع حرکات و تفکرات آدمی است و او را دو بازوست، که از هر دو طرف، دراز کرده و روحی ثانوی است که مانند روان اولی، شخص میت که پهلوی کالبد او دفن می کرده اند می رفته است و حوادث و خاطرات عمر گذشته او را که بر دیوار گورها نقش و تصویر کرده اند پیوسته تماشا می کرده است. به ظاهر، « کع » با روان « بع » به کلی از یکدیگر متمایز و جدا بوده اند. آن را گاهی به صورت دو بازوی انسانی نشان می داده اند، که از بدن خارج شده و پرواز کرده، به آسمان صعود می کند و آن را « ایخو » نیز نامیده اند و در برابر این روح علوی، یک روح سفلی وجود دارد که آن را « سایه آدمی » خابیت می دانسته اند. یعنی « قالب مثالی » (همزاد) که همه جا با انسان، همراه ولاینفک از اوست» (ناس، ۱۳۷۳، ۵۸).

۳- اندیشه های فلسفی پارمنیدس که در قالب نظم ریخته شده است، به وسیله سیمپلیکیوس پیرو و شارح آثار ارسطو در ضمن شرح چند رساله برای آیندگان حفظ شده است. این شعر در اصل یونانی و دارای یک مقدمه و دو بخش است، به نام «راه گمان یا عقیده» و «راه حقیقت».

۴- بهرام ایزد پیروزی است و نام او نیز به همین معناست. در یشت چهاردهم که اختصاص به او دارد وی ایزدی است که به چهره بادی تند، گاوی نر، اسبی سفید، شتری گشن و گرازی و مرغی تصویر شده است. در بهرام یشت آمده است: چنین آمد، بهرام اهورا داده به شکل بادی تند، زیبای مزداداده، فرّ، نیک مزدا داده، به شکل گاوی نر، زیبای زرین سرو، مسلح ترین ایزدان مینوی، به شکل اسبی سفید، زیبا و زرد گوش، زرین لگام چنین برآمد اهورا داده. (ر.ک: کرده تا ۲۲)

۵- در لغت‌نامه دهخدا آمده است تیشتر یا «تشر» در فرهنگ‌ها به معنی فرشته باران ضبط شده و او را با میکائیل تطبیق کرده‌اند. لابد به معنای آنکه تشر فرستنده باران و بالنتیجه ایزد ارزاق است و میکائیل هم فرشته روزی است. در شرح شخصیت این ایزد آمده است که او سرشت آب دارد و توانست و نژادش از پام نیات (تخمه آب‌ها) ست. در عربی شعرای یمانی خوانده می‌شد و شرح نبرد او با اپوش در تیر اوستا چنین آمده است:

تیشتر ایزد باران به یاری مینوی خرد و با همکار یویو ایزد باد، آب را بالا می‌راند و به یاری پام نیات و سایر ایزدان به نبرد اپوش دیو خشکسالی می‌رود، تیشتر نخست به مدته شبانه‌روز به صورت مردی جوان پانزده ساله و بلند قامت درمی‌آید تا در آسمان پرواز کند و از ابرها بر زمین باران بفرستد تا آب زمین را فراگیرد و جانوران مؤذی از میان برود. در ده شبانه روز دوم به پیکر گاو نر زرین شاخ در می‌آید و در آسمان پرواز می‌کند و از ابرها بارانمی‌باراند. در ده شبانه روز سوم به شکل اسبی درمی‌آید زیبا، سفید، زرین گوش و زرین لگام در آسمان پرواز می‌کند و از ابرها باران می‌باراند. (ر.ک: یشت سوم اوستا کرده ۲/بند ۴، کرده ۳/بند ۵، کرده ۵/بند ۹، کرده ۶/بند ۱۳ و ۱۶ و ۲۱ و ۲۲ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸)

۶- ناهید در اوستا اردو یسورسورا نامیده شده. تصویر وی در یشت پنجم اوستا چنین آمده است: ... ناهید ایزد بانوی آب‌ها، زیبا و خوش‌اندام با کفش‌های زرین و کمربندی بر میان و جامه‌های زرین و پرچین است. او در میان ستارگان به سر می‌برد. گردونه او را چهار اسب نر، باد، باران، ابر و نگرگ می‌برد (پورداوود ۱۳۷۷: ۱۶۷).

۷- جام شیر دال و گاو بالدار به دوره تمدن مارلیک ۸۰۰ یا ۹۰۰ سال پیش از میلاد تعلق دارد و در تپه مارلیک در استان گیلان کشف شده است. در قسمت بالای این جام زرین، نقش شیر افسانه‌ای وجود دارد. شیر افسانه‌ای دال، نیمی از بدنش شیر و نیم دیگرش دال (عقاب) می‌باشد.

۸- أَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحِهِ مِثْنَىٰ وَ ثُلُثٌ وَ رُبَاعٌ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: ستایش مر خدا را، پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین، گرداننده فرشتگان و رسولان، صاحبان بال‌ها دوتا دوتا و سه تا سه تا و چهار تا چهارتا می‌افزاید در آفرینش آنچه می‌خواهد به درستی که خدا بر همه چیز تواناست (۲۱:۳۵) و نیز ر.ک: مطهری، ۲۰: ۱۳۷۳).

۹- در بیان طوطی‌جان استاد فروزانفر با احتمال اینکه این تمثیل از منابع یونانی گرفته شده است می‌نویسد: «بر بنده معلوم نیست که این سینا این تمثیل را از کدام مأخذ از کلیله و

دمنه یا از روی عقیده عرب جاهلیت گرفته است. شاید که در مأخذ یونانی چنین تمثیلی یافته است. این مطلب را درست نمی‌دانم. به هر حال پس از قصیده و رساله ابن‌سینا، این جنس تعبیر از روح و تشبیه آن به مرغ و تمثیل بدن به ققنوس و دام متداول شده است و تا آنجا که اطلاع محدود من اقتضا می‌کند در شاهنامه فردوسی و اشعار دوره سامانیان این تعبیر نیامده است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۶۲۹).

۱۰- پس از ابن‌سینا (متوفی ۴۲۸ ه.ق) افراد دیگری نیز با بیانات مختلف، به شرح و توضیح داستان مرغان پرداختند، که از آن جمله، عین‌القضات همدانی (مقتول ۵۲۵ ه.ق) و احمد غزالی (وفات ۵۲۰ ه.ق) است. شخصیت مهم دیگری که تقریباً در تمام دست‌نوشته‌هایش به صورت سمبلیک، از پرواز و پرنده بهره گرفته است، شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۵۸۶ ه.ق) است. رساله‌های او نظیر *عقل سرخ*، *قصه العرب الغربیه* و *صدای بال سیمرغ* از این جمله‌اند. از دیگر این رساله‌ها، *رساله الطیر بیهقی ابوالحسن علی بن زید معروف به ابن‌فندق* (وفات ۵۶۵ ه.ق) و *لسان‌الطیر امیرعلی نوائی متخلص به فانی* (وفات ۹۰۶ ه.ق) به زبان ترکی جغتایی و منطق‌الطیر خاقانی را می‌توان نام برد. حاجی خلیفه نیز در *کشف‌الظنون* از برخی منطق‌الطیرهای دیگر نام برده است. رک. عطار نیشابوری، ۱۳۷۷، سی و پنج تا پنجاه و چهار). دکتر پورنامداریان نویسنده رمز و داستان‌های رمزی هم معتقد است که در *عرب‌العاشقین* روزبهان بقلی نیز نمونه‌های متعدد از رساله‌الطیر را می‌توان نشان داد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۳۵۲).

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- افلاطون. (۱۳۵۱)، پنج رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- (۱۳۶۲)، چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷)، یشت‌ها، ج ۱ و ۲، چاپ اول، انتشارات اساطیر.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ ششم، ناشر علمی فرهنگی.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۰)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران.
- دکرشینتزو، لوچانو. (۱۳۷۷)، فیلسوفان بزرگ یونان باستان، ترجمه دکتر عباس باقری، تهران نشر نی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۲)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه دهخدا، روزبه.
- ریاضی، محمدرضا. (۱۳۸۲)، طرح‌ها و نقوش لباس‌ها و بافته‌های ساسانی، نشر گنجینه هنر.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲ و ۳ تصحیح هنری کربین، انجمن فلسفه.
- عطار نیشابوری. (۱۳۷۰)، منطق‌الطیر، تصحیح دکتر محمدجواد مشکور، چاپ چهارم، تهران نشر الهام.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۰)، داستان مرغان، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۶۷، شرح مثنوی شریف، انتشارات زوار.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، علمی و فرهنگی.
- گاتری، دبلیو.کی.سی. (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، انتشارات فکر روز.
- لطفی، محمدحسن. (۱۳۵۰)، مجموعه آثار افلاطون، تهران.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳)، نبوت، چاپ اول، انتشارات صدرا.

- مولانا جلال‌الدین رومی. (۱۳۴۸)، *فیه ما فیه*، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیر کبیر.
- ----- (۱۳۶۵)، *مجالس سبعة*، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، چاپ اول، کیهان.
- ----- (۱۳۶۵)، *مثنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ چهارم، انتشارات مولی.
- ناس، جان بایر. (۱۳۸۲)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم، تهران.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۵۶)، *مولوی‌نامه*، ج ۱ و ۲، انتشارات آگاه.

مقاله‌ها

- اقبال عباس. (۱۳۲۳)، «شرح قصیده عینیه ابن سینا در احوال نفس به زبان فارسی، از قرن هفتم هجری»، *مجله دانشکده ادبیات*، سال ۵۱ و ش ۴.
- فتحی، حسن. (۱۳۸۴)، «تناظر آرای افلاطون در علم النفس و علم الاخلاق و علم الاجتماع در باب فضایل اخلاقی»، نشریه مؤسسه سه علامه، سال دوم، شماره ۵، بهار.
- سیاسی، علی‌اکبر. «نظر عرفانی ابن‌سینا در حصول معرفت و وصول به حق»، *مجله دانشکده ادبیات*، شماره ۳، سال ۱.
- غزالی، ابو‌حامد. (۱۳۵۵)، «رساله الطیر»، به همت مزده محمدعلی، *مجله گوهر*.