

مقدمه:

«نفس» به عنوان مبدء حیات، بعد از وجود مهمترین عنصر خلقت است، زیرا زندگی و رشد موجودات وابسته به آن است. و شناخت آن مبدء همه شناختهاست چرا که خود شناخت به واسطه نفس صورت می‌گیرد و آنچه مورد شناخت قرار می‌گیرد و موضوع آن است نیز ابعاد و قوای نفس است، به عنوان مثال شناخت گیاه عبارت است از شناخت حیات آن و قوا و استعدادهایی که در آن قرار دارد که این موارد از ابعاد نفس به شمار می‌آید. شناخت انسان نیز یا شناخت ابعاد و قوای روحی و روانی اوست که به نفس بازمی‌گردد یا شناخت بدن که به عنوان ابزار آن به شمار می‌آیند. و اگر با ملاصدرا هم سخن شویم و ماده را دارای استعداد زنده شدن بدانیم، شناخت ماده که نفس از آن برمی‌خیزد، نیز شناخت نفس به شمار می‌آید. به هر روی آنچه در آفاق (جهان بیرونی) و انفس (جهان درونی) در جریان و تجلی است، همان ابعاد و قوا و مراتب نفس است، چرا که سراسر هستی حیات و شعور است که به نفس بازمی‌گردد. از همین رو در متون دینی شناخت نفس به عنوان مفیدترین شناخت، و بهترین راه به سوی شناخت دیگری به شمار می‌آید و در نهایت شناخت آن به شناخت مبدء آفرینش منجر خواهد شد.¹

1- نفس در نزد حکما و فلاسفه

نفس در نزد فلاسفه به عنوان مبدء حرکت به شمار می‌آید، با این معیار موجودات به موجودات ساکن و بی‌حرکت یعنی جمادات و موجودات متحرک یعنی جانداران تقسیم می‌شود و جانداران نیز به میزان قوای نفسانی به سه دسته‌ی «گیاهان» که دارای نفس نباتی‌اند و «حیوانات» که دارای نفس حیوانی و «انسان‌ها» که دارای نفس ناطقه (عاقله) است، تقسیم می‌شوند. و نفس انسان در سیر خود همه مراتب جمادی، نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد تا به مرحله نفس انسانی برسد، در این صورت انسان دارای همه ویژگی‌های سایر موجودات است و به همین دلیل از همه برتر است و کون جامع به شمار می‌آید، یعنی هر آنچه در خلقت است در انسان جمع شده است. مولوی نیز این مراحل رشد و اطوار نفس را بیان نموده است:

از جمادی مُردم و نامی شدم	و ز نما مردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملانک بال و پر
و ز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون

حکیمان معتقدند هر فعلی که از انسان سر می‌زند باید به مبدأی مستند باشد، و از مبدأ تعبیر به «قوه» می‌کنند؛ از سخنان حکیمان چنین استنباط می‌شود که واژه «قوه» در اصل به معنای «مبدأ کارهای سخت» است، سپس در معنای «منفعل نشدن به آسانی»، پس از آن در معنای هر انفعال هر چند سخت نباشد و در نهایت به معنای «قدرت و مبدأ هر فعل هر چند سخت نباشد» به کار گرفته شده است.

¹. در روایات آمده است: معرفت النفس انفع المعارف. من عرف نفسه فقد عرف ربه.

علامه طباطبائی معتقد است؛ همان گونه که در عرف، مبدأ هر فعلی را قوه می نامند، حکما و فلاسفه نیز علل فاعلی را قوه نامیدند، به همین جهت قوا را به طبیعی و نفسانی تقسیم می کنند. از آن جا که نفس انسانی علاوه بر ویژگی مختص خود، از ویژگی نفس نباتی و نفس حیوانی نیز برخوردار است؛ بنابراین نفس به جهت ویژگی نباتی، دارای قوایی مانند: قوه غاذیه، نامیه، مولده است، و به جهت ویژگی حیوانی، دارای قوای حیوانی و انسانی در یک تقسیم بندی کلی، می توان گفت این قوا دو گونه است؛ یک: قوای ادراکی که به آن «قوه مدرکه» نیز می گویند؛ دوم: قوای حرکتی که «قوه محرکه» نامیده می شود.

قوای ادراکی نفس

قوای ادراکی در یک تقسیم بندی کلی به دو دسته تقسیم می شوند:

1. قوای ادراک ظاهری 2. قوای ادراک باطنی

قوای ادراک ظاهری:

قوای ادراک ظاهری همان حواس پنج گانه مشهور هستند:

الف. لامسه (بساوایی) ب. ذائقه (چشایی) ج. شامه (بوایی) د. سامعه (شنوایی) ه. باصره (بینایی)

بحث در مورد قوای ادراک ظاهری نیز بر عهده علوم طبیعی، زیست شناسی و پزشکی است؛ ولی از آن جا که شناخت دقیق قوای ادراکی باطنی در بعضی موارد مبتنی بر استدلال است و به تعبیر خواجه طوسی «پزشک بین مدرک و حافظ فرق نمی گذارد و متعرض اثبات وهم نمی شود؛ این امور بر عهده فیلسوف و حکیم است». به همین جهت قوای ادراک باطنی را به صورت خلاصه توضیح می دهیم.

قوای ادراک باطنی

حکیمان بر این باورند که قوای ادراک باطنی عبارت اند از: حس مشترک، وهم، خیال، حافظه، متخیله و عاقله. بیان کلی در تقسیم بندی قوای ادراک باطنی بدین قرار است: این قوا یا مدرک اند، یا معین بر ادراک (کمک کننده به ادراک). قوای مدرک، یا مدرک صورتند، یا مدرک معانی. مدرک معانی نیز یا معانی جزئی را درک می کنند یا معانی کلی را. قوای معین بر ادراک، یا حافظ اند یا متصرف. قوای حافظ نیز یا حافظ صورتند یا حافظ معانی.

حکیمان قوه مدرک صور را «حس مشترک»، قوه مدرک معانی جزئی را «وهم» و «متوهمه»، قوه مدرک معانی کلی را عقل، قوه حافظ صور را «خیال» یا «مصوره»، قوه حافظ معانی را «حافظه و ذاکره» و قوه متصرف را «متخیله و متفکره» می نامند. با این توضیح که اگر قوه «وهم» قوه «متصرفه» را به کار گیرد «متخیله» و اگر قوه عقل آن را به کار گیرد «مفکره یا متفکره» می گویند.

حس مشترک

حس مشترک نیرویی است که هم می تواند تمام محسوسات را درک کند و هم برای درک آنها نیاز به حضور مادی محسوسات ندارد. حکیم سبزواری در بیان آن می گوید: «حس مشترک که آن را به یونانی «بنتاسیا» گویند، ترجمه آن به عربی «لوح النفس» [باشد] و آن قوتی است که ادراک کند محسوسات خمس را به توسط حواس ظاهره و گاه تشبیه کنند آن را به «وزیر ملک» و حواس خمس ظاهر را به جاسوس هایی که اخبار نواحی را به وزیر رسانند و گاه تشبیه کنند آن را به حوضی که از پنج نهر آب به آن حوض آید و از آن جهت که همه محسوسات را ادراک می کند آن را حس مشترک گویند و همچنین از آن راه که چون آینه دو رویی است، رویی به «ظاهر» دارد و از طرق حواس ادراک محسوسات کند و رویی به «باطن» دارد و صور خیالیه را و ترکیبات متخیله را در باطن ادراک

کند.

قوة خیال

دومین قوة مدرک باطنی قوة «خیال» است که صورت‌هایی را که حس مشترک درک نموده حفظ و نگهداری می‌کند. این قوة انبار، خزانه و بایگانی حس مشترک است. قوة خیال علاوه بر این که خزانه حس مشترک است. خزانه قوة متصرفه نیز هست. دو نکته:

1. گاهی از قوة خیال با نام «مصوره» و «متخیله» یاد می‌شود.

2. گاهی به حس مشترک «خیال» گفته می‌شود؛ چنان که به قوة متخیله نیز «خیال» اطلاق می‌شود.

قوة واهمه

نیرویی است که «معانی جزئی» را درک می‌کند. مثل این که گوسفند، دشمنی با گرگ را یا دوستی و علاقه به فرزند خود را درک می‌کند، دشمنی و دوستی از امور حسی نیست، حواس ظاهری یا حس مشترک نمی‌توانند مدرک آن باشند و از آن جهت که از معانی جزئی است نه کلی (مثل دشمنی نسبت به گرگ یا دوستی نسبت به فرزند)، «عقل» نیز مدرک آن نیست. بنابراین نیرویی که معانی جزئی را درک می‌کند آن را «وهم» می‌نامند.

قوة حافظه

نیرویی است که «معانی جزئی» را نگهداری و حفظ می‌کند. در واقع خزانه و بایگانی قوة واهمه است. این قوة را «ذاکره» و «مسترجعه» نیز می‌گویند؛ از آن جهت که معانی را حفظ می‌کند «حافظه» و گاه زود یادآوری می‌کند «ذاکره» و گاهی با تأنی و درنگ به یاد می‌اندازد «مسترجعه» نامیده می‌شود.

قوة متصرفه

نیرویی است که کارش «ترکیب» و «تفصیل» صورت‌ها و معانی است. این نیرو نیز مثل بقیه نیروها در حیوان تحت قوة واهمه است؛ به همین جهت او را متخیله می‌گویند. ولی در انسان از آن جهت که نیروی عقل نیز وجود دارد، اگر در تحت تصرف عقل در آید او را «مفکره یا متفکره» می‌گویند.

قوة عاقله

حکیمان معتقدند درک معانی کلی و مجرد، و رسیدن به مجهولات از طریق معلومات، ویژگی مختص انسان است؛ به این جهت قوای نفس انسانی را به دوسته «عقل عملی» و «عقل نظری» تقسیم می‌کنند؛ عقل عملی را نیرویی می‌دانند که نفس به واسطه آن برای کامل نمودن بدن، تأثیرات اختیاری در آن می‌گذارد؛ عقل نظری در نظر حکیمان قوه‌ای است که نفس به واسطه آن از قوای بالاتر (عالم اعلی) تأثیر می‌پذیرد و به اندازه استعداد خود استکمال می‌یابد.

1- نفس در نزد مولانا

اولین بحث درباره خیال از دیدگاه مولانا، تفسیر و تبیین اوست از آنچه فلاسفه و حکمای جوهر نفس می‌نامند. نفس در مثنوی معنوی مولانا، در دو مفهوم به کار رفته است:

الف- اول مفهوم اخلاقی نفس و نیز تقسیماتی که در این مورد در علم اخلاق وجود دارد. مفاهیمی مانند: نفس مطمئنه، شیطان، دروزخ، اژدها، فرعون و.....

روی نفس مطمئنه در جسد *** زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد. (دفتر اول، بیت 824)

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست *** کاو به دریاها نگردد کم و کاست. (دفتر اول، بیت 577)

گاهی نفس، معادل شیطان است:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده اند *** در دو صورت خویش را بنموده اند. (دفتر اول، بیت 3068)

و یا اژدهاست:

نفس اژدهاست با صد زور و فن *** روی شیخ او را زمرد دیده کن. (دفتر اول، بیت 3186)

یا همچون فرعون است:

نفس فرعونی است هان سیرش مکن *** تا نیارد یاد از آن کفر کهن. (دفتر اول، بیت 2386)

ب- در معنای دوم نفس، که همان مفهوم جاری در عرف فلاسفه است:

تفرقه در روح حیوانی بود *** نفس واحد روح انسانی بود. (دفتر اول، بیت 2337)

نفس اول راند بر نفس دوم *** ماهی از سر گنده گردد نی ز دم. (دفتر اول، بیت 3080)

گاهی نفس حامل قوای حسی است:

نفس از باطن مرا آواز داد *** که به گوش حس شنیدم بامداد (دفتر پنجم، بیت 3788)

غلبه کاربرد نفس در معنای اخلاقی آن در مثنوی، مجالی برای پرداختن به نفس به عنوان مدرک و نیز همراهی با آرای مشائونی چون ابن سینا باقی نمی‌گذارد. بنابراین نفس به عنوان عامل ادراک در انسان، جایگاه افزون‌تری از آنچه گفته شد در مثنوی ندارد. به نظر می‌رسد اصطلاحات و واژه‌های دیگری همچون «حس»، همان معنا و مفهومی را با خود حمل می‌کنند که در آرای فلاسفه، اصطلاحی چون نفس از آن برخوردار است.

توصیف ویژگی‌های مختلف نفس با واژه «حس»

اصطلاح کلیدی در ادراک قوای نفس در آرای مولانا واژه «حس» است. به همین دلیل خیال را در قلمرو حس مورد بحث قرار می‌دهد: شرح مولانا از قوای ظاهری و باطنی نفس در مثنوی معنوی، همچون آرای فلاسفه است، لکن وی مفاهیم خود در این باب را بیشتر

با کلمه حس بیان می‌کند تا نفس. این «حس» ویژگی‌های مختلفی دارد، به عنوان مثال گاهی با صفت ادراک صرف مادی به کار می‌رود که در مقابل عقل و ادراک حقیقی قرار می‌گیرد:

خاک زن در دیده ی حس بین خویش *** دیده ی حس دشمن عقل است و کیش (دفتر دوم، بیت 2608)

و گاهی حس را با صفت دون مورد خطاب قرار می‌دهد:

پنبه اندر گوش حس دون کنید *** بند حس از چشم خود بیرون کنید (دفتر اول، بیت 569)
و علم حس مانع از دریافت علم الهی است و آنان که اهل علم حسند یعنی در ادراک، منحصر به درک حسینند، ادراکشان همچون پوزبندی عمل کرده و آنها را از دریافت علم الهی محروم می‌کند:

علم‌های اهل حس شد پوزبند *** تا نگیرند شیر زان علم بلند (دفتر اول، بیت 1019)
اما این بدان معنا نیست که مولانا در همه موارد حس را در مقابل عقل قرار داده و آن را حقیر می‌شمرد. به عنوان مثال با تقسیم حس به حس دینی و حس دنیوی، مسیری به سوی حس باطنی می‌گشاید که این حس می‌تواند نردبان انسان به سوی آسمان باشد:
حس دنیا نردبان این جهان *** حس دینی نردبان آسمان

صحت این حس بجوید از طیب *** صحت آن حس بخواهید از حیب

صحت این حس ز معموری تن *** صحت آن حس ز تخریب بدن (دفتر اول، ابیات 303-305)

قدرت یافتن حس به واسطه نور خدا

حواس ظاهر به دلیل فقدان ادراک کامل، دارای آلودگیها و نجاساتی هستند که از درک امور باطنی و معنوی عاجز است:
نشود آن نغمه ها را گوش حس *** کز ستم‌ها گوش حس باشد نجس (دفتر اول، بیت 1923)

اما از دیدگاه مولانا، گاهی حس، به واسطه نور خدا قدرت نظر می‌یابد و آن گاه قادر به تمیز می‌گردد:

حس را تمیز دانی چون شود *** آنک حس ينظر بنورالله بود (دفتر اول، بیت 2640)
همچنین مولانا متأثر از مثال امام محمد غزالی و دیگر حکمای اسلامی که حس مشترک را همچون برکه ای می‌دانند با پنج جوی آب روان به سوی آن (کنایه از حواس پنجگانه)، می‌سراید:

کوزه ای با پنج لوله پنج حس *** پاک داریم آب را از هر نجس (دفتر اول، بیت 2716)
همچنین حس در مثنوی از جمله اسامی جهان ماده است که خود زندانی است تنگ:

باز هستی جهان حس است و رنگ *** تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ (دفتر اول، بیت 3102)

و علت این تنگی، ترکیب و تکثری است که در جهان ماده وجود دارد.

علت تنگی است ترکیب و عدد *** جانب ترکیب حس ها می کشد
لکن علاوه بر این پنج حس ظاهر، حواسی باطنی نیز وجود دارند که از دیدگاه مولانا آنها نیز پنج حسند:

هر طرف کی دل اشارت کردشان *** می رود هر پنج حس دامن کشان
مولانا با کاربرد کلمه ده حس، همچون فلاسفه قبل از خویش به پنج حس ظاهر و پنج حس باطن اشاره دارد:

ده حس است و هفت اندام و دگر *** آنچ اندر گفت ناید می شمر
(دفتر اول، بیت 3583)

مشرق انوار خاستگاه حقیقی دل و جان

مولانا در ابتدای دفتر دوم مخاطب را به تزکیه جان و گزینش یار و خلوت از اغیار فرا می خواند و پس از آن با شرح آفتاب معرفت که مشرق آن جان و عقل است، به ذکر مشرق و مغرب جان می پردازد. از دیدگاه مولانا چون عقل آدمی با عقل حق درآمیزد نور طریق افزون گشته و ضلالت آن به روشنایی تبدیل می شود. یار، چشم سالک است و او ناگزیر که چشم را از این خس و خاشاک پیراسته دارد:

یار چشم توست ای مرد شکار *** از خس و خاشاک او را دور دار

چون بدین مقام رسید و مطلع شمس در جان وی سربر آورد، به هر سو رو کند، رو به مشرق انوار و خاستگاه حقیقی دل و جان کرده است:

بعد از آن هر جا روی مشرق شود *** شرق ها بر مغرب عاشق شود
و چون بر اساس قاعده لطف، اشرف (یعنی موجود برتر و عالی) بر اخس (یعنی موجود پست تر و پایین تر) عاشق است، شرق جان سالک، بر مغرب جاننش که کنایه از ظلمت (وجود جسمانی) اوست، عاشق گشته و نور بر ظلمت ماده غلبه می یابد. حس مادی که چون حس خفاش، تاریکی گزین است آدمی را به سوی مغرب و تاریکی فرمان می دهد، حس دیگر (که مولانا آن را «دریایی» نام می نهد) چون سفینه اشراق، انسان را به مشرقی که محل طلوع نور جان است رهسپار می سازد. حس مغربی، از دیدگاه مولانا همان حواس پنجگانه ظاهر و حس مشرقی همان حواس باطنی اند که پیش از مولانا حکما و فلاسفه ی مسلمان آن را تبیین نموده بودند:

پنج حسی هست جز این پنج حس *** آن چو زر سرخ و این حس ها چو مس
در این بیت، حواس ظاهر به مس و حواس باطن به طلای سرخ تشبیه می شود.

پرتو عقل است آن بر حس تو *** عاریت می دان ذهب بر مس تو
(دفتر دوم، بیت 711)

قوه خیال امکان و استعداد خوبی است که به انسان داده شده است، البته به شرط اینکه به جا از این قوه استفاده شود. اگر از قوه خیال به خوبی استفاده شود، خالق خلاقیت‌های بسیاری در وجود آدمی می‌شود. این همه شاهکارهای هنری، ادبی، علمی، اختراعات، اکتشافات، همه و همه به کمک قوه خیال پدید آمده است. اما استفاده نادرست از این قوه، هزار و یک دردسر و مکافات به دنبال دارد و انسان با خیال بیمار و مجنون می‌شود:

آن خیالش اندکی افزون شود	کز خیالی عاقلی مجنون شود
مولانا خیال را به خیال بد و خیال خوب تقسیم بندی می‌کند و اثرات هر دو نوع خیال را به خوبی بیان می‌کند. می‌گوید که:	
آدمی را فربهی هست از خیال	گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی	می‌گذازد همچو موم از آتشی

بعد می‌گوید:

در میان مار و کژدم گر تو را	با خیالات خوشان دارد خدا
مار و کژدم مر تو را مونس بود	کان خیالت کیمیای مس بود

مولانا در دفتر سوم مثنوی در ضمن حکایتی، دقیق نقش خیال منفی را تشریح می‌کند، که خلاصه‌اش این است که بچه‌های یک مکتب خانه می‌خواستند از بار تکالیف درسی خلاص بشوند. نقشه‌ای کشیدند به این صورت که فردا وقتی معلم را دیدند، به او سلام بکنند و به معلم بگویند خدا بد ندهد. چرا رنگتان پریده است؟ خدای ناکرده رنجوری یا کسالتی عارض شده؟ تب دارید؟ و امثال این تلقینات. اگر یک نفر از این بچه‌ها فقط این حرف را به معلم می‌زد، شاید اثری روی او نمی‌گذاشت ولی وقتی همه این بچه‌ها یک سخن و یک کلام این تلقین به استاد را در آوردند، قطعاً این تلقین اثر کرد و استاد را بیمار کرد:

او در آمد گفت اُستا را سلام	خیر باشد رنگِ رویت زرد فام
-----------------------------	----------------------------

استاد وقتی نفر اول این حرف را زد، اعتنایی نکرد اما به هر حال به نوعی کلام این بچه، اثر خودش را گذاشت:

نفی کرد اما غبارِ وهم بد	اندکی اندر دلش ناگاه زد
--------------------------	-------------------------

شاگردها یکی یکی آمدند و همین حرف را زدند. تکرار این تلقینات باعث شد که خیال بیماری بر استاد غالب بشود و واقعا احساس کند که بیمار شده است و بیمار هم شد:

گشت اُستا سُست از وهم و زِ بیم	بر جهید و می‌کشانید او گلیم
--------------------------------	-----------------------------

استاد تحت تاثیر این تلقینات واقع شد، حالش بد شد. بلند شد و دید که پاهایش لرزان است. کشان کشان خودش را به منزلش رساند و بستری شد در حالی که بیمار نبود، اما تاثیرات خیال، جسم او را بیمار کرد.

گمراه کنندگی خیال و دور شدن از حقیقت و واقعیت:

ذهن آشفته چه ذهنی است؟ ذهنی است که درگیر خیالات مزاحم است. مثل گله زنبورها، این خیالات به او حمله می‌کند. مولانا گفت که:

چند زنبور خیالی در پرد	می‌کشد این سو و آن سو می‌برد
------------------------	------------------------------

خیلی از انسانها در طول عمرشان در جاده‌های خیال حرکت می‌کنند و صیاد سایه‌ها می‌شوند. مصداق آن این تمثیل مولاناست:

مُرغُ بر بالا و زیرِ آن سایه‌اش می‌دَوَد بر خاکِ پَرانِ مُرغُ‌وَش
اَبَلْهَی صَيّادِ آن سایه شود می‌دَوَد چندان که بی‌مایه شود

در این تمثیل مولانا می‌گوید که ظواهر دنیا و هوس‌های ظاهری نفسانی مثل سایه یک پرنده است. کسانی که به دنبال این امور می‌روند در واقع به دنبال سایه می‌روند. به هوای مرغ اصلی حرکت کرده اند اما صیاد سایه‌ها هستند. اما سایه مگر شکار می‌شود؟ ذهن خیال زده همیشه طوفانی است. رودخانه وحشی و سرکش است و آرام و قرار ندارد. برای آرامش روانی، چاره‌ای نیست جز اینکه این ذهن پریشان و این ذهن لگام گسیخته مهار شود. این تلاطم‌های ذهنی مثل امواج خروشان دریا است. وقتی امواج خروشان دریا به ساحل می‌خورند، ساحل را می‌تراشد و می‌خراشد و فرسوده می‌کند. همین طور امواج متلاطم ذهنی آشفته هم، ساحل جسم را می‌تراشد و می‌خراشد و بیمار می‌کند و آسیب می‌زند. کار خیالات یاوه و منفی، این است که وارونه‌نمایی بکند و آدم را از واقعیت به هپروت اوهام تبعید کند. مولانا می‌فرماید:

نیست را بَنمود هست و مُحْتَشَم هست را بَنمود بر شکلِ عَدَم

خیال آن چیزی را که نیست، برای ما هست جلوه می‌کند و برعکس. خیالات یاوه و باطل روح و روان را بمباران و لگدکوب می‌کند، مولانا می‌فرماید:

جانِ همه روز از لگدکوبِ خیال وَزَ زیان و سود، وَزَ خَوْفِ زَوَالِ
نی صفا می‌ماندش، نی لُطْف و فَر نی به سویِ آسَمَانِ راهِ سَفَرِ

خیال و حجاب مایا

این خیالات راهزن در کتاب اوپانیشادها و بگودگیتا که از کتاب‌های عرفانی هندو است، نامش “مایا” است، که معادل حجاب‌های دنیوی است که مانع ادراک حقیقی و نورانی است. مایا در واقع جادوی جهانی است، سحر است، چشم‌ها و ذهن‌ها را سحر می‌کند، جهل جهانی است، پرده ای است که مانع از دیدن واقعیت می‌شود. این خیالات و حجاب‌ها در واقع بین هستی و نیستی است. در مرز میان آنها قرار دارد. مولانا در این باره می‌گوید:

نیست‌وَشْ باشد خیالِ اَنَدَرِ رَوَان تو جهانی بر خیالی بین رَوَان
بر خیالی صَلَح‌شان و جنگ‌شان وَزَ خیالی فَخْر‌شان و ننگ‌شان

وقتی به صورت واقعی نگاه کنیم، می‌بینیم این ترس‌ها و طمع‌های بی‌هوده و بی‌اساس‌اند که ظهورات این خیال می‌باشند. در اینجا به یک داستان تمثیلی هم اشاره می‌شود: راماکریشنا عارف بزرگ هندی قرن ۱۹، کتابی دارد به نام گفته‌های راماکریشنا که با زبان تمثیلی و در بیان حکایت، نحوه تصرف مایا را بیان می‌کند. قهرمان این داستان کیست؟ شخصی به نام نارادا، این شخص یک مرید خالص و استوار قدم و اهل سیر و سلوک است. بعد از یک سلسله ریاضت‌ها و رسیدن به منازل مختلف عرفانی، ریشنو، یا خدای بزرگ هندوان، یکی از خدایان سه گانه، به اصطلاح سالوس اکبر، به او تجلی می‌کند. به او می‌گوید که از من حاجتی بخواه به پاداش این کار بزرگی که تا به حال در سیر و سلوک انجام داده‌ای. نارادا می‌گوید که من از شما حاجت دنیوی نمی‌خواهم ولی می‌خواهم که قدرت تصرف مایا و وارونه‌نمایی‌هایش را به من نشان بدهی که چگونه مایا در ذهن ما تصرف می‌کند. ویشنو دست او را گرفت و صحبت کنان او را

می‌برد و رفتند تا اینکه یک مرتبه سر از یک بیابان برهوت برآوردند، خشک و سوزان. چون زیاد راه رفته بودند تشنه می‌شوند. از دور دهکده‌ای می‌بینند. ویشونو به نارادا گفت که برو از اهالی دهکده مقداری آب بیاور که هر دوی ما سخت تشنه هستیم. نارادا شتابان رفت به سوی آن دهکده و در خانه‌ای را زد. لحظاتی بعد در باز شد و اهالی آن خانه با خوشرویی و گشاده رویی با او روبه رو شدند. او را با احترام و مهر و محبت به درون خانه دعوت کردند و حسابی از او پذیرایی کردند. حالا دیگه نارادا آن قدر غرق این پذیرایی‌ها و استقبال خوش و شیرین اهالی خانه شده بود که فراموش کرد که ویشونو الان وسط آن صحرای خشک، تشنه منتظر آب است. ساعت‌ها گذشت، روزها سپری شد، هفته‌ها آمد و رفت، ماه‌ها گذشت، بلکه سال‌ها هم سپری شد. نارادا اکنون در میان همین خانواده در حال زندگی است. چون دید خیلی به او محبت دارند، به خودش جرات داد که از دختر این خانواده هم خواستگاری کند. خلاصه کلام، مورد قبول واقع شد و ازدواج سر گرفت و بعد از چندی صاحب سه فرزند هم شد. اکنون دوازده سال از این ماجرا گذشته است. پدر خانواده هم به رحمت ایزدی می‌رود و ثروتی کلان به نارادا می‌رسد و زندگی‌اش ظاهراً بر وفق مراد بود. تا اینکه شبی، بارانی سیل آسا باریدن می‌گیرد. رودخانه‌ها طغیان می‌کنند. سیل‌های وحشی از هر طرف مثل اژدها غرش کنان همه چیز و همه کس را می‌بلعند و با خودشان می‌برند، به کجا؟ خدا داند. آسمان هم دائم رعد و برق می‌زند و صدای رعد، زمین را به لرزه در می‌آورد و از آن طرف باران‌های سیل آسا و مهیب مثل سدی که گشوده شده از آسمان، فرو می‌ریزد به سوی زمین. واقعا هنگامه عجیبی به پا شده بود. نارادا با شتاب دست بچه‌ها و همسرش را می‌گیرد و دوان دوان می‌خواهد نجات پیدا کند و آن‌ها را نجات بدهد از این عذاب و از این مصیبت. شبی بود تاریک و ظلمانی و همه جا گل و لای. ناگهان پایش لیز می‌خورد و یکی از این بچه‌ها از دستش رها می‌شود و داخل گرداب تندی می‌افتد. نارادا می‌رود که بچه را از گرداب نجات بدهد، ناگهان موجی سر بر می‌آورد و این دوتا بچه دیگر را که کناری ایستاده بودند می‌بلعد و با خودش می‌برد. تا آمد به خودش بجنبد، دید که همسرش هم ناپدید شده است و موج او را برده است. دیگه مثل یک پلنگ زخمی، این طرف و آن طرف می‌رفت و ناله و فریاد می‌زد اما فایده ندارد. در این حال موجی خروشان هم می‌تازد و در یک لحظه او را هم با خودش می‌برد و دیگه چیزی باقی نمی‌ماند. تا اینکه ناگهان چشم باز می‌کند و می‌بیند که در یک جزیره‌ای خاموش، تک و تنها، افتاده آن طرف در یک خروار گل و لای، مات و مبهوت. در عمق بهت و حیرت بود که داستان چیست؟ در این لحظه صدای لطیف و مهربان ویشونو را می‌شنود که ای فرزندانم، نارادار، چرا خوابیدی؟ چرا نمی‌روی از آن دهکده آب بیاوری؟ نارادا یک مرتبه به خودش می‌آید، می‌بیند که ای داد بیداد، آن همه بیابان و تشنگی و ازدواج و بچه دار شدن و آن سیل‌ها و گرداب‌ها و همه و همه، خواب و خیالی بیش نبوده و این ناشی از تصرف ویشونو در خیال او بوده است. ویشونو به نارادا گفت ای فرزندانم، حالا فهمیدی که مایا چگونه در ذهن تو تصرف می‌کند؟ این خیالات راهزن ذهنی چگونه تو را می‌برد به یک جهان دیگر؟ این گونه خیالات یاوه، نیست را هست می‌کند و هست را نیست می‌کند. اینجا است که اوپانشاد می‌گوید که دنیا نوعی مایا است. یعنی نمود بی بود پدیده‌های جهان مثل عروسک‌های خیمه شب بازی می‌ماند که یک چندی می‌آیند و بر صحنه نمایش جهان، خودنمایی می‌کنند و ناپدید می‌شوند و می‌روند.

انواع حجاب‌های خیالی در قرآن

وقتی به سراغ آیات قرآن کریم می‌رویم، می‌بینیم که در مورد انواع حجاب‌ها خیلی صحبت شده است و تعبیرات جالبی هم به کار گرفته برده شده است. مثل طبع الله، خدا مُهر نهاد بر قلب آنها، ختم الله، بست دل آنها را به سوی هدایت. البته این بستن و مهر نهادن، اولاً به

ذات نیست، یعنی این گونه نیست که از اول خدا جبراً دل کسی را ببندد که هدایت نشود، بلکه آدم‌ها بر اثر تکرار اعمال زشت، قلبشان، جانشان سیاه می‌شود، این پرده را در واقع اعمال زشت آدمی است که بر قلبش ایجاد می‌کند. بعد تعبیرات دیگر، مثل قشاونه که در سوره بقره است به معنای پرده یا اکنه جمع کنان به معنی پرده. یا کلمه غلف دو بار در قرآن آمده جمع آغلف به معنی قلبی و ذهنی که در غلافی از جهل و غفلت به سر می‌برد یا لفظ رنگ بلوان علی قلوبهم، رنگ یعنی زنگار قلبی که آن هم بر اثر اعمال ناشایست ایجاد می‌شود و کلمه حجاب، به این معنی آمده است، در سوره اسرا است:

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾ ای پیامبر وقتی قرآن می‌خوانی، برای آن کسانی که در انکار هستند، اینها مفهوم نمی‌شود، چرا؟ چون حجابی بین تو و کلام تو و پیام تو و قلب آنها ما قرار دادیم. ما قرار دادیم هم تعبیرش آن است که به واسطه اعمال ناشایست آنها، حجابی مستور و ناپیدا قرار می‌گیرد که عبارت است از همان تیرگی‌های نفسانی و نتیجه اعمال زشت که به صورت یک پرده سیاه، بر قلب کسی افکنده می‌شود و راه هدایتش بسته می‌شود و مولانا چه خوب این حجاباً مَسْتُوراً را تفسیر می‌کند و می‌گوید:

بندِ پنهان، لیک از آهن بتر بند آهن را کند پاره تبر
بند آهن را توان کردن جدا بند غیبی را نداند کس دوا

می‌گوید این حجاب درونی پنهان است ولی استحکامش از آهن هم قوی تر است. این حجاب و بند درونی خیلی مستحکم است. هیچ دیواری و هیچ سدی محکم تر از دیوارهای ذهنی و خیالات یاوه نیست. اگر کسی پشت این دیوارهای خیالات حبس شود، کارش با کرام الکاتبین است، البته راه نجات هست، و مولانا راههای مختلفی را بیان کرده است که به سه نوعش اشاره مشود:

اول مصاحبت با افراد صالح، که الگوهای سالمی در مسائل معنوی، اخلاقی و روانی و رفتاری هستند. انسان با الگوهای حی و حاضر بهتر می‌تواند ارتباط برقرار کند، کسانی که مظهر هدایت و سعادت معنوی هستند. به قول مولانا در فیه ما فیه می‌گوید که دیدن یاران صالح، گدازش و افنای آن نفس است. کدام نفس؟ نفسی که خیال زده شده و گرفتار پرده‌های هزار توی او هام است.

راه دوم مراقبه، یعنی تاملات درونی است که در ذکر و نیایش با حضور قلب مستتر است. الا بذكر الله تطمئن القلوب. به قول مولانا:

هیچ گنجی بی‌دَد و بی‌دام نیست جز به خلوت گاه حق آرام نیست

سوم راهی که برای آرام کردن ذهن طوفانی، درونی متلاطم مطرح می‌شود، اخلاقی زندگی کردن است. کسانی که در چهارچوب اخلاق زندگی می‌کنند، کم‌تر در تشویش به سر می‌برند و از حیث روانی و درونی راحت هستند.

نسبت خیال و دنیا (خواب دنیا)

وقتی مولانا می‌گوید: “این جهان خواب است، اندر ظن مایست” و یا وقتی عارفان می‌گویند: العالمُ خیالٌ فی خیال “جهان، سر به سر خیالی بیش نیست” نمی‌خواهند بگویند این جهان حسی وجودی واقعی ندارد و همه موجودات وهم است و خواب و خیال! بلکه می‌خواهند بگویند که هستی حقیقی و حقیقت هستی، چنان شکوهمند است که جهان حسی نسبت بدان خیالی است مبهم و مه آلود. گرچه دنیا خود را ثابت نشان می‌دهد، لیکن همچون جویی روان، لحظه به لحظه در گذر و گذار است. یا مانند شعله شمع در خیال ما، متصل و بی‌گسست می‌فروزد، ولی آن شعله زنجیره ای است از قطعات بی شمار روشنایی و تاریکی. اما ذهن ما توالی را به دوام و گسست را به پیوست تبدیل می‌کند و در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که شعله شمع نوری پیوسته دارد. فیزیک جدید نیز نور را جریانی

از بسته های ریز انرژی به نام "فوتون" می داند اما سرعت موج نور، سبب می شود که ما آن را به صورت خطی ممتد و بی گسست مشاهده کنیم. چون رفتار نور، موجی و ذره ای است. حرکت جهان نیز چنان برق آسا صورت می گیرد که ما آن را هویتی ثابت می انگاریم و به آن دل می سپاریم. در "اوپانیشاد" می خوانیم که دنیا "مایا" است، یعنی نمود بی بود و دروغ راست نما. پدیده های گیتی همچون عروسک های خیمه شب بازی، رقص گنان به صحنه نمایش هستی در می آیند و مدتی عرض اندام می کنند و سپس پرده نشین می شوند. همین نگاه به دنیا بر ادبیات و هنر و موسیقی اروپای سده هفدهم اثر گذاشت و شاعران و هنرمندان سبک "باروک" زندگی را نمایش و یا صحنه رؤیا دانستند و تحت تأثیر آموزه های عارفانه، شعار "دم غنیمت است" را فراوان به کار گرفتند. در نوشته های شکسپیر نیز بسیار دیده می شود که زندگی را نوعی تئاتر می شمارد، از جمله در نمایشنامه "مکبث" می گوید: "زندگی، سایه ای است لغزان که بر صحنه نمایش می خرامد و می رود."

عارفان از مجازی دانستن دنیا به این آموزه اخلاقی می رسیدند که دنیا ارزش این همه حرص و آزمندی و رفتار خشونت بار را ندارد. حقیقت زندگی حضور در هستی لایزال و آینگی ذات سرمدی است. هر کس به محضر آن هستی مُشرف شود "کی نهد دل بر نقوش این جهان؟! " از این روست که اهل معرفت، دم را غنیمت می شمارند و پاس آنفاس می دارند که لحظه ای به غفلت نگذرد. ابن الوقت بودن صوفی (البتة نه مدعیان دکاندار) فقط به این معنی است که لحظه ای از کسب معرفت و فضیلت اخلاقی غافل نباشند.

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق
نیست فردا گفتن از شرط طریق

عقل در نظر مولانا

عقل عطیه ای است الهی چنانچه خواجه عبدالله انصاری گفت: «الهی، هر که را عقل دادی، چه ندادی و هر که را عقل ندادی، چه دادی؟» در واقع اگر عقل نباشد، هیچ چیزی به بنده عطا نکرده. حدیثی هم از رسول خدا در اصول کافی نقل شده است که: اگر شما آدمی را دیدید که دائم در حال نماز خواندن است، روزه می گیرد و خیلی مقید به عبادات است، زیاد ذوق زده نشوید و مباحات نکنید به این امر تا اینکه ببینید عقل این آدم چگونه است و چه وزنی دارد.

کسانی که با صراحت و قاطعیت می گویند مولانا با عقل و عقلانیت مخالف است، اما در آثار مولانا حدود ۲۶۰۰۰ بیت در این باره قرار وجود دارد. عقل از آن دسته موضوعاتی است که اشتراک لفظی دارد. اشتراک لفظ به قول مولانا هم، دائم رهن است. چون اشتراک لفظی معمولاً ایجاد ابهام و ابهام می کند و ذهن مخاطب را به چالش می کشاند و گاهی آدم را هم به برهوت و هپروت پرتاب می کند. این مقدمه لازم است که زبان محصول فرهنگی جامعه بشری است و از آنجایی که هر واژه ای در هر فرهنگ مفهوم خاصی دارد، عقل هم در هر دستگاه فکری و یا در نزد هر صاحب اندیشه ای، معنا و مفهوم خاص خود را دارد. مثلاً امام محمد غزالی در تعریف عقل می گوید، چهار تعریف در احیاء العلوم دارد، از جمله می گوید که: عقل، قوه یا استعدادی است که قبول معرفت می کند.

یعنی عقل بستر ظهور علم و زاده شدن شناخت است. یا در روایات دینی آمده که عقل قوه ای است که وظیفه اش تشخیص خیر و شر اخلاقی است. یعنی تعریف دینی از عقل بر پایه ارزش های اخلاقی است. یعنی از این منظر عقل وظیفه ای ندارد جز اینکه خوب و بد های اخلاقی را بشناسد، بایدها و نبایدهای اخلاقی را تشخیص بده. برای همین است که در روایات میان عقل و فریبکاری و حيله گری هوشمندانه فرق گذاشته شده است. اسم این قوه شیطانی را که حاصلش فریب و نیرنگ و خُده است را نکراء یا وهم گذاشته است و

می گوید که نکراء آن هوشمندی فریبکارانه شبیه عقل است، ولی از جنس عقل نیست. یعنی نکراء شبیه عقل و سایه عقل است اما ضد ارزشهای اخلاقی است و از این نظر عقل حقیقی محسوب نمی شود. با این حساب خیلی از این زرنگی ها و زیرکی های ما واقعا مصداق عقل و عقلانیت نیست، بلکه همان نکراء یا به تعبیر حکما وهم است. چون قوه هوش و ذکاوت را در امور غیر اخلاقی به کار گرفتن می شود همان نکراء، نه عقل. از نظر آن حکما، وظیفه عقل شناخت پدیده های هستی و کشف مستقل جهان، بی تکیه بر وحی می باشد. با این مقدمه وقتی که ما از عقل حرف می زنیم باید تعریف خودمان از عقل را بازگو کنیم تا مخاطب تکلیف خود را بداند که ما موضع مان نسبت به عقل چیست و از کدام افق و از کدام منظر داریم درباره عقل صحبت می کنیم. بعضی ها خیال می کنند که مولانا با عقل و عقلانیت در ستیز و انکار بوده. شاهد هم می آورند:

آزمودم عقل دوراندیش را بعد ازان دیوانه سازم خویش را

یا

زین خردها مرده می باید شدن دست در دیوانگی باید زدن

برای ورود به دنیای اندیشه هر اندیشوری باید ما اصطلاحات زبانی آن اندیش ور را بدانیم.

نکته ها چون تیغ پولاد است تیز چون نداری تو سپر واپس گریز

اگر ما به این اصطلاحات وقوف پیدا نکنیم، در واقع هیچ ارتباط و پیوندی با آن اندیشمند پیدا نخواهیم کرد و صرفا با خیالاتمان در مشغولیت و سرگرمی هستیم. مولانا هرگز با عقل و عقلانیت در ستیز نبوده بلکه فقط عقل را نقادی کرده. در واقع میزان توانایی های عقل را معلوم داشته نه اینکه آن را نفی و رد کرده باشد. باید توجه نمود که گذر از عقل با نفی عقل فرق دارد. مولانا از عقل گذر کرده، نفی نکرده و رد شدن و گذر از یک چیز با نفی آن چیز فرق دارد. باید از پل و گذار گذر کرد تا به ستها رسید و نباید حکم به تخریب پل و بیهودگی آن دارد. برای رسیدن به مقصد نهایی، عقل حکم راه و پل را دارد و بعد از گذر از آن باید برای بازگشت آن را نگاه داشت. با این تفسیر از عقل سراسر مثنوی چیزی جز عقل و حکمت و عقلانیت نیست، عقلانیتی که لباس شعر و نظم پوشیده است.

تقسیمات عقل در نزد مولانا

مولانا عقل را تقسیم بندی کرده و هیچ متفکر و عارفی این گونه منسجم و دقیق عقل را طبقه بندی نکرده است. مولانا برای عقل مراتبی قائل شده است و هر جا از عقل انتقاد کرده است، مرادش عقل سطحی است. عقل سطحی که به خودش مغرور است و خیال کرده که توانایی دارد در همه مراتب هستی قضاوت کند. به این عقل می گوید، عقل جزوی. اما آن عقل ژرف اندیش که می تواند از لایه های سطحی جهان هستی عبور کند و به باطن هستی برسد، این عقل را ستایش کرده. عقل جزوی در لایه های سطحی هستی، توانایی شناخت دارد و اما آن عقل ژرف اندیش که نام و عنوانش را عقل کلی می گذارد، متفاوت است و مورد تحسین مولانا است. مولانا عقل را در دو مرتبه کلی یا در دو چهره کلی تقسیم می کند: یکی عقل جزوی که قلمرواش لایه های سطحی جهان هستی است و دوم عقل کلی که ژرف اندیش و بلند پرواز است و می تواند بر قله های حقایق هستی بنشیند.

مولانا برای هر کدام از این دو چهره از عقل، نام ها و توصیف های جالبی دارد. به عقل جزوی می گوید عقل فلسفی، عقل بحثی، عقلی که فقط بلد است لفاظی بکند، عقل مکسبی، این ها اسامی دیگری از عقل جزوی است. همین طور به عقل کلی می گوید عقل عرشی. عقلی که می تواند به عرش عالم هستی تکیه بزند. عقل من لدن؛ یعنی عقلی که سرچشمه معارفش الهی است، عقل ایمانی، عقل عقل،

عقل ابدال، وی امثال این نام‌ها و توصیفات را برای عقل کلی می‌آورد. مولانا دائم این تقسیم بندی را گوشزد می‌کند.
عقل جزوی کرکس آمد ای مُقل پَرّ او با جیفه‌خواری مُتّصل
می‌گوید که عقل جزوی مثل کرکس است، پروازش کوتاه است و طعمه اش جیفه است و مسائل ظاهری دنیا. اما عقل کلی که به نام عقل ابدالان است.

عقل ابدالان چو پَرّ جبرئیل می‌پرد تا ظلّ سِدره میل
عقل ابدالان که عقل کلی است، عقلی که از لایه‌های سطحی جهان عبور می‌کند، از ظاهر به باطن، از صورت به معنا، نفوذ می‌کند، این بلند پرواز است و تا صدره المنتهی یعنی تا منتهای حقایق هستی پرواز می‌کند. گاهی مولانا می‌گوید عقل، مرادش حقیقت هستی و حقیقت الحقایق است. می‌توان گفت خداوند و الله،

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل
اینجا مرادش حقیقت الحقایق است. حقیقت کلی عالم هستی است. گاهی به این عقل، عقل کل هم خطاب می‌کند و می‌گوید کل این عالم هستی، جلوه ای از فکرت و اندیشه آن عقل کلی است:

این جهان یک فکرتست از عقل کل عقل چون شاه است و صورت‌ها رُسل
نکته دیگر اینکه مولانا وارد تعریف عقل نمی‌شود، زیرا بیهوده است، چون اگر بخواهیم عقل را تعریف کنیم دچار یک دور باطل منطقی می‌شویم، ولی فکر و اندیشه را که محصول عقل است تعریف کرده ولی تعریف به غایت و نتیجه نه تعریف به هویت و ذات. مثلاً در تعریف اندیشه می‌گوید:

فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که بنماید شهی
یعنی فکر این نیست که ما خودمان را به بازی های لفظی مشغول کنیم یا ذهن را بی خودی در موضوعات پوچ و باطل خسته کنیم. می‌گوید اندیشه‌ی راستین آن اندیشه‌ای است که در برابر چشم تو، دریچه‌ای باز کند به سوی آدم شدن، به سوی اخلاقی شدن، به سوی آدم صالح شدن و خودت را پیدا بکنی و شاه حقیقت را مشاهده کنی و گرنه صرف بازی‌های ذهنی، نامش اندیشه نیست. این ذهن سرکش و بازیگوش ما، عادت کرده است که لحظه به لحظه از این شاخه به آن شاخه بجهد و بپرد. بازی های لفظی و سیلان های ذهنی را نمی‌شود گفت اندیشه و تفکر. اندیشه راستین آن است که شخص را از این نقایص اخلاقی بگسلد، تغییر دهد، به تولد تازه در بیاورد، او را آدمی بکند با جنس متفاوت، با هویت دیگر. اگر آدمی توسط اندیشه به پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک و نهایتاً آدمی سالم و صالح تبدیل شد، فکر او واقعاً فکر و اندیشه است و گرنه خودش را خسته کرده است.