

تاریخ وصول: 90/11/7

تاریخ پذیرش: 91/1/25

روح از نگاه عرفانی مولانا

فرهاد ادریسی¹

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، استادیار گروه ادیان و عرفان، زنجان، ایران

نوذر جلیل پور

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، کارشناسی ارشد گروه ادیان و عرفان، زنجان، ایران

چکیده:

به تعبیر مولانا روح انسان که از عالم خویش به دور افتاده و در زندان تن محبوس گشته و مانند نی در شوق رجوع بدان عالم در این قفس ناله و شکایت آغاز کرده است وی می‌گوید آن همه زیبایی که در تن دیده می‌شود به خاطر انعکاسی است که روح در او ایجاد می‌کند وقتی روح از تن جدا می‌شود تن تباه می‌گردد و بوی گندش همه جا را فرا می‌گیرد. پس جان مجرد است و نقص و نیاز و آفت بدان راه ندارد.

روح در آغاز وجودش روحانی و پاک بوده و چون به کالبد عنصری تعلق یافته رنگ جسمانی پیدا کرده است. نفس هر لحظه رنگ عوض می‌کند و گاه نفس اماره و گاه به نام لوامه و مطمئنه و... خوانده می‌شود ولی روح لطیفه‌ای ازلی که جایگاه علوم و وحی و الهام باشد و از جنس ملائکه و جدا از جسم می‌باشد.

کلید واژه‌ها:

مولانا، انسان، قفس تن، محبوس (زندانی)، روح، جسم.

¹ - Fzedrisi@yahoo.com

پیشگفتار

انسان ترکیبی است از جسم و روح که روح برای جسم به منزله لباس می‌باشد و اگر انسان فاقد روح باشد قدرت تفکر، تعقل، و نظریه‌پردازی و... را نخواهد داشت و مثل او مثل درخت خشکیده‌ای خواهد بود که طراوت و زیبایی و شادابی قبلی را نخواهد داشت و هنگامی که روح از جسم خارج می‌شود و از قفس تن به سوی آزادی پرواز می‌کند جسم مرداری می‌شود و همه از بوی بد آن فرار می‌کنند و برای رهایی از گند، آن را در خاکش پنهان می‌سازند به تعبیر مولانا:

گرم دارانت تو را گوری کنند طعمه ماران و مورانت کنند
بینی از گند تو گیرد آن کسی کو به پیش تو همی مردی بسی

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۳۲۸۳-۳۲۸۲)

روح انسان چون از عالم امر است در زندان تن محبوس است و دایم در تکاپو و تلاش است تا خویش را از پیچ و غم هجران برهاند و از نردبان کمال بالا رود تا مگر روز گار وصل خویش را بجوید آری حقیقت آدمی اندیشه او است و جسم او به منزله بیگانه‌ای است که انسان مجبور است چند صباحی را با آن همراه باشد، این بیگانه را بر اندیشه و روح تأثیری است که می‌تواند چنان ژرف باشد که انسان نه تنها آن را بیگانه نپندارد بلکه با آن احساس یگانگی کرده و آن را بجای خویشتن خویش بر گزیند و همه کوشش و جوشش خود را حول این محور طرح‌ریزی کند و غم و شادی خویش را بر افسردگی و نشاط آن بنیاد نهد. بر این اساس، انسان میل خویش را همان میل تن می‌پندارد که جز نشاط و خرمی و کسب آب و علف نیست و شناخت و معارف خویش را با ابزارهای جسمانی و تا پایه‌ای دنبال می‌کند که جسم احساس نیاز کند، ولی غافل است از اینکه من راستین او که زندگی و حیات و مرگ او در گرو آن

روح از نگاه عرفانی مولانا/ ۱۶۳

است و خوشبختی و بدبختی راستین را برای او تعیین می‌کند چیز دیگری است که امیال و خواسته‌های آن بسی والاتر و ارزشمندتر از امیال من بیگانه است و چون با او آشنا گردد جهان‌های بسیار شگفتی را فرا روی خویش بیند که با سفر بدانها و دیدن شگفتی‌ها و زیبایی‌های دل‌انگیز آن هر لحظه بر این سفر مشتاق تر گردد و وجودش تا وسعت بی‌نهایت فراخی پذیرد.

روح از نگاه عرفانی مولانا

خواست بشر

«انسان ذاتا طالب آزادی است و آرامش خاطر و خوش بودن حال و سکینه قلب است، به هر معنی که آن را تفسیر کنی و به هر اندازه که ممکن و میسر باشد.

اگر همه نعمت‌های جهان را برای انسان آماده کنی اما از آزادی و سکون قلب بهره مند نباشد هیچ آزادی و کام نخواهد یافت، مثل او مثل مرغی محبوس است که آب و دانه او را فراهم کرده و قفس تنگ او را درباغی مصفا به درختی آویخته باشند، پیوسته دل این مرغ در هوس آزادی می‌تپد و به هوای پرواز سر از روزنه‌های قفس بیرون می‌کند.

انسان چون در روح خود جهل و نقصی می‌یابد طبعاً طالب کمال و جویای علم و معرفت است. علوم اکتسابی هم او را سیراب و اشباع نمی‌کند، پس بداند یا نداند در باطن طالب دانش و بینشی است که نتیجه‌اش فرو نشانیدن عطش روح، یعنی تحصیل یقین شهودی و تأمین آرامش و آسایش و خوشی و لذت و اهتزاز بی شائبه خلل ناپذیر روحانی و رسیدن به سر منزل حیات جاودانی است.

مولوی وسیله حصول این امور و وسایر مقاصد روحانی عالی بشر را منحصر به عشق و فنا و اتصال بر روح اولیا و مردان خدا می‌داند و همین عشق است که آن را عشق روحانی و ربانی و عشق الهی می‌خوانند» (همایی، ۱۳۶۶: ۷۹۵ - ۷۹۴)

مفهوم نی

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱)

1- «نی) مرد کامل و مکمل است به مناسبت آنکه لفظ نی در فارسی به معنی نفی نیز می‌آید و مرد کامل از خود فانی است.

2- آنکه مراد روح قدسی و نفس ناطقه است که از عالم خویش به دور افتاده و در زندان تن محبوس گشته و اکنون در شوق رجوع بدان عالم واز رنج و غربت و حبس در این قفس ناله و شکایت آغاز کرده است و بر این تاویل گفته‌اند که «یستان» در بیت:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفرم مرد و زن نالیده‌اند

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲)

عالم مجردات یا مرتبه اعیان ثابت‌ه تواند بود.

3- مقصود نی قلم است که ممکن است کنایه از قلم باشد مقابل: لوح

4- حقیقت محمدی است که با لوح و قلم ارتباط دارد و چون مخصوص به خطاب (قرآ) بود اینک از باب ادای رسالت، دعوت خود را با لفظ (شنو) شروع کرده است که مناسبت دارد با آیه و اذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا. اعراف؛ 204». (فروزانفر، 1381: 8)

«مولانا در آغاز این بیت راهای طریق هدی را به (شنیدن) فرامی‌خواند چرا که سمع و استماع از لوازم رسیدن به مقصد اقصای حقیقت و مشهد اعلای هدایت است. چنانچه در قرآن نیز سمع و استماع از جایگاه والایی برخوردار است، آیات زیر نمونه‌ای از این معناست:

ربنا اننا سمعنا منادياً ينادى للإيمان آمنو بربكم فامنا (آل عمران / 192)

ولوانهم قالو سَمِعنا واطعنا وسمع وانظرنا لكان خيراً لهم واقوم. (نساء 45) ترغیب به استماع آواز نی از جهت آنست که سبب تهییج حال گردد و درد طلب پیدا شود و طالب بداند که مهجور است به قید عالم صورت از وصول عالم معنی. برخی «نی» را همانا قلم دانسته‌اند، عباد الرحمن جامی می‌گوید: ومی تواند بود که مراد از نی قلم بوده باشد که استعاره کرده باشند از برای انسان یعنی آن را به معنای روح محمدی تعبیر می‌کنند و عبارات اول ما خلق الله روحی و اول ما خلق الله عقلی تماماً به یک معنا اشاره می‌کند. آنجا که گفت: اگر قلم نبودی دین را قیام نبودی، وصلاح عیش روی ننمودی. کما قال علیه سلام: لولا القلم لما قام الدین ولا يصلح العیش وتوفیق بین الحدیثین که اول ما خلق الله روحی و اول ما خلق الله القلم. و این کامل از حال معاش بعضی خیر می‌دهد که از جمله طایفه سیم‌اند. که کلاً ان الانسان لیطغی ان

روح از نگاه عرفانی مولانا/ ۱۶۵

راه استغنی. و حقیقت بازگشت همه را بیان می‌کند و بر طلب معاد و مرجع تحریر می‌نماید که ان الی ربک الرجعی و از غربت شکایت می‌کند، و از جدایی و وطن اصلی حکایت می‌کند.» (زمانی، ۱۳۷۰: ۱۱-۱۲-۱۶-۱۷)

«می‌توان تردید کرد که نی به طور کلی روح ولی یا انسان کامل را می‌نمایاند که به سبب جدایی خود از ((نیستان))، (یعنی آن عالم روحانی که در مرتبه پیش از وجود مادی آنجا وطن داشت) نالان است درباره نظر بعضی شارحان که مراد از نی را نی قلم، یعنی عارفی می‌دانند که حق تعالی او را در ((پنجۀ تقلیب)) خود دارد یا مراد از نی را حقیقت محمدی دانسته‌اند من صرفاً خاطر نشان می‌کنم که سیاق کلی مطلب این تفسیر را نفی می‌کند. آنان که چشمان خود را بر واقعیات پر معنا فرو می‌بندند به سهولت می‌توانند خود را متقاعد سازند که مراد از نی، پیامبر و نغمه نی، قرآن است.» (نیکلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۸)

روح در مثنوی

در دم قصاب وار این دوست را تا هلد آن مغز نغزش پوست را

(مثنوی، دفتر سوم، بیت: ۴۸۱)

«نفخه الهی که روح را از همه صفات جسمانی و نفسانی برهنه می‌سازد به عمل قصاب مانند شده است که به هنگام کندن پوست گوسفند ذبح شده پوست را با نفس خود تر می‌کند.» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۳۴۵)

«مولانا در دفتر اول مثنوی می‌فرماید:

روح همچون صالح و تن ناقه است روح اندر وصل و تن در فاقه است

روح صالح قابل آفات نیست زخم بر فاقه بود بر ذات نیست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۲۵۲۵ تا ۲۵۲۶)

«برای تشبیه تن و جسم آدمی به شتر و ناقه، در واقع تن به اقتضای میل طبیعی بسوی مواد ارضی می‌گراید و گرسنه می‌شود و غذا می‌خورد ولی جان تشنه حقائق و مشتاق عالم غیب

است و بدان جهان پیوستگی دارد در اصل روح در وصل می‌زید و تن در فاقه و نیاز می‌گذراند

روح اولیاء الله مانند صالح و تنشان مانند ناقه است روح مطمئنه اولیا در وصال الهی خوش و متنعم است و تن خاکی در احتیاج و نیازهای طبیعی به سر می‌برد روح صالح گزند پیدا نمی‌کند ولی زخم بر ناقه وارد می‌شود.

هیچ کس نمی‌تواند بر جان اولیاء الله گزند وارد کند، اگر گزند بر صدف وارد شود گوهری در روی آن از صدمه مصون میماند، نور خدا هیچ‌وقت به دست کافران زبون نمی‌شود، خداوند جسم خاکی را بدان جهت با روح پیوسته کرد تا منکران آن را آزار دهند و به محنت و آزمایش گرفتار شوند. جان مجرد است آفت بدان راه ندارد، ولی تن در معرض تبادل و تغییر قرار می‌گیرد جان مرد کامل به خاطر شایستگی قرب خدا از هر تعلقی آزاد می‌شود و نفس مطمئنه پیدا می‌کند.» (ربیعی، ۱۳۸۲: ۸۷ - ۸۶)

«مولانا در قسمتی دیگر از ابیات دفتر اول مثنوی می‌فرماید:

تن همی نازد به خوبی و جمال	روح پنهان کرده فرّ و پرّ و بال
گویدش ای مزبله تو کی	یک دور روز از پرتو من زیستی
غنج و نازت می‌نگنجد در جهان	باش تا که من شوم از تو جهان
گرم دارانت تو را گوری کنند	طعمه ماران و مورانت کنند
بینی از گند تو گیرد آن کسی	کو به پیش تو همی مردی بسی
پرتو روحت نطق و چشم و گوش	پرتو آتش بود در آب جوش
آنچنان که پرتو جان بر تن است	پرتو ابدال بر جان من است
جام جانان چون واگشد پاراز جان	جان چنان گردد که بی جان تن بدان

(مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۳۲۷۹ تا ۳۲۸۶)

«شماره تن آدمی به مزبله از آن است که اندام آدمی پس از رفتن روح از تن مرداری می‌شود. مولانا می‌گوید آن همه زیبایی که در تن دیده می‌شود به خاطر انعکاسی است که روح در او ایجاد می‌کند وقتی روح از تن جدا می‌شود تن تباه می‌گردد. و آنان که عاشق آن تن

بودند از او می‌گریزند و برای رهایی از گند، آن را در خاکش مدفون می‌کنند. جسم و کالبد به زیبای جمال خویش می‌بالد ولی روح شکوه و فرّ خویش را پنهان می‌دارد. روح خطاب به تن می‌گوید: تو همانی که از پرتو من دو روزی زندگی می‌کنی. ناز و کرشمه ات در این جهان نمی‌گنجد صبر کن تا من از تو دور شوم وقتی من از تو دور شوم کالبدت آنچنان بی جان می‌شود و بدبو که یارانت به ناچار تو را در زمین پنهان می‌کنند، زبان و چشم و گوش همانند جوشیدن آب که از پرتو آتش می‌باشد از وجود روح است.» (همان، ۸۹- ۸۸)

«مزبله: سرگین جای، جای زباله و استعارت از تن آدمی به مزبله از آن است که کار اندام آدمی تبدیل مقداری از خوراک روزانه است به فضولات. و سرانجام پس از رفتن روح از تن مرداری بیش نخواهد بود» (شهیدی، ۱۳۸۱: ۶۷)

«مولانا در بیت‌های ذکر شده چنانکه شیوه اوست نمونه‌های محسوسی برای کمال ذاتی و کمال اکتسابی آورده. در این بیت به نتیجه می‌رسد و آن بیان کردن کمال انسانی است که از آثار روح اوست نه جسم وی. آن همه زیبایی که در تن دیده می‌شود انعکاسی از روح بود و چون روح از تن جدا شود، تن تباه می‌گردد و می‌گندد و آنان که عاشق آن بوده‌اند از آن می‌گریزند و برای رهایی از گند آن در خاکش پنهان می‌سازند.

پرتو روح است نطق چشم و گوش	پرتو آتش بود در آب جوش
آنچنان که پرتو جان برتن است	پرتو ابدال بر جان من است
جان جان چون وا کشد پا را زجان	جان چنان گردد که بی جان تن، بدان

(مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۳۲۷۲-۳۲۷۴)

چنانکه آتش بر آب می‌تابد و اثر آن تابش در جوشیدن آب آشکار می‌شود، اثر روح را در تن، در گویایی و شنوایی توان دید:

شب به هر خانه چراغی می‌نهند	تا به نور آن ز ظلمت می‌رهند
آن چراغ این تن بود نورش چو جان	هست محتاج فتیل این و آن
آن چراغ شش فتیله این حواس	جملگی بر خواب و خور دارد اساس

(مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۴۲۵-۴۲۷)

و اگر پرتو روح نباشد تن گوشت پاره‌ای بود که به اندک مدتی تباه شود، باید دانست که ابدال برای جان‌ها همچون روح‌اند برای تن. اگر ابدال نباشند دل‌ها می‌میرد و تاریک می‌شود.» (همان، 69 – 68)

بقای روح

«جان مجرد است و نقص و نیاز در نتیجه، آفت بدان راه ندارد، تن به عقیده قدما مرکب از عناصر و مواد زمینی است و به ناچار معروض تغییر و تبدیل است و از این رو در کم و کاست می‌افتد و آسیب‌های گوناگونی بر آن عارض می‌شود گذشته از آنکه جان مرد کامل و یا متصف به صلاح و شایستگی قرب خدا، از هر تعلقی آزاد است بر دامن کبریایی چنین جانی گرد غم و اندوه نمی‌نشیند» (فروزانفر، 1381: 1076)

خاک شد جان و نشانی‌های هست بر خاکش نشان پای او

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۱۱۷۵)

«این بیت بدان معناست که «نفس» چون فنا یافت بقا می‌یابد، نه به صورت متعین بلکه در مقام روح کلی، انسان کامل، که «هست بر خاکش نشان پای او» یعنی نشان ازلی صفات الهی که قبل از ظهور او از وجود قابلی به وجود خارجی بر او نقش شد، زیرا «او به نسبت با عالم چون فص است به نسبت با خاتم که این فص محل نقش و علامت اوست و ملک بر خزانه خویش بدو ختم می‌کند.» (نیکلسون، 1374: 718)

نالهِ از اجزای ایشان می‌شنید نوحه پیدا نوحه گویان ناپدید

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۲۵۴۳)

«می‌شنید که ارواح آنان در برزخ نوحه و شیون می‌کردند شارحان حکایت می‌کنند که پیامبر پس از پیروزی در جنگ بدر اجساد قریش را مخاطب قرار داد و اظهار داشت که آنها می‌توانند آنچه را او به آنها می‌گوید بشنوند» (همان، دفتر اول، ص 365)

و این خود نمونه‌ای بر بقای روح انسان در عالم برزخ بعد از مرگ جسم می‌باشد.

حقیقت روح

«بدان که انسان عبارت از جوهری روحانی، و لطیفه‌ای ربانی است، نه از این قالب تیره خاکی، و محبوس طوارق افلاکی. و آن شاهباز بلند پرواز جلوه ساز را آشیانه در حظایر قدسی، و جای جولان در مجالس انس بوده، و قبل از ان که بدین قفس مسدّس قالب مبتلی شود طاوسی باغ مثنی فردوس کرده و هیاکل علوی، با اجرام سفلی، در زیر بال همای همت او کمتر از بیضه‌ای نموده. بل قبای حقیقت او را طراز آستین از بقا ساخته‌اند و این آواز ه در جهان در انداخته که: قل الروح من امر ربی (اسراء؛ ۸۵)

اگر بایدت کشف اسرار جان	قل الروح من امر ربی بخوان
نه امر خدا از صفات خداست	صفاتش خو از ذات او کی جداست
دلا دیده بگشایبین اصل خویش	پس آنکه بجو دولت وصل خویش
مگر آنچه از وی جدا مانده‌ای	به جستن نیرزد که وا مانده‌ای
غم وصلت از هست ای مرد دین	بجو اولاد دیده اصل بین
که تا باز دانی که اصل تو کیست؟	در این خاک دان بودندت بهر چیست؟
زافهام کژ کر نبودی حذر	همی دادم از سر جانت خبر
چه گویم به نا محرمان ای رفیق	که غرقند در بحر فقر این رفیق
از آن بسته فرقتند این فرق	که دورند از مجمع جمع حق
از آن رونسی زین معانی خیر	که از گم وجه الله استی ضریر

در این سخن اشارت است که روح انسانی بر حسب پرواز و تنزلات، قرین قوالب سعداء یعنی انبیا و اولیا و سایر صالحان شد و قرین قوالب اشقیاء گشت. روح انسانی به امر سبحانی از عالم نورانی بدین جهان ظلمانی نزول کرد و به اجر غیر مقطوع، مشرف شد هر که به ارتکاب معاصی مشغول شد مردود گردید به اسفل سافلین دوزخ، این فاسق فاجر شرم دارد از حق سبحانه و تعالی که با وی است و حاضر است و چون جان از قالب جدا شود و این معنی مکشوف شود بگوید: یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله.

تا در عالم ارواح بود بی واسطه فیض گرفت چون به عالم کثرت آمد و قرین اشقیا شد از آن فیض محروم گشت.

سر من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن زجان و جان زتن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۸-۷)

سِرِّ ما از کلام ما دور نیست مانند جسم و روح که نه تن از جان و نه جان از تن مخفی است ولیکن هیچ کس روح را نمی‌تواند ببیند، درست است که روح با این چشم دیده نمی‌شود اما از لحاظ تدبیر و تصرفی که دارد و از جهات خواص و کمالاتش پوشده نیست تا کنون هیچ کس واقف نگشته است که حقیقت روح چیست و ماهیت آن چگونه است لیکن روح یک نور الهی است که پرتو تجلی اسم (حی) به شمار می‌رود و این روح بنابه دستور عالم امر نه در داخل بدن است و نه خارج از بدن و نه متصل به آن و نه منفصل از بدن است. (زمانی، 1370: 26-32-41)

تلطیف بدن از پرتو لطافت روح

«ممکن است لطافت و صفای روح در بدن نیز تاثیر کرده باشد مثلش چنانست که چون در وسط یک کره زجاجی سیم برق روشن کنی، سر تا پای آن جسم مبدل به یک پارچه نور و روشنایی می‌گردد و در تشبیه بعضی محققان فلسفه چنان است که بدن در تحت تاثیر لطافت روح حالت روح مصطلح اهل صنعت کیمیا را می‌گیرد که از ذرات جسد جزو بجزو عبور و در همه نفوذ می‌کند بدون اینکه موجب خلل و فرج و خرق التیام شده باشد و در کنایه از همان روح متجسد یا جسد متروح است که می‌گوییم جسم رسول اکرم (ص) سایه نداشت.» (همایی، 1366: 728)

تحقیق مولوی را در این باره گوش کنید:

چون فناس از فقر پیرایه شود او محمّد وار بی سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد چون زبانه شمع او بی سایه شد
شمع شد جمله زبانه پا و سر سایه را نبود بگرد او گذر

(مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۶۷۴ - ۶۷۲)

سفرهای روح

«مولانا و جمعی از عرفا روح قدسی انسان را بالفعل مجرد و کامل می‌دانند. و عقیده دارند که روح قبل از در آمدن به کالبد در عالم قدس سیر و سلوکی داشته است و آنگاه به امر حق بدین بدن عنصری تعلق گرفته است. انتقال روح از موقفی به موقف دیگر به منزله سفری است که مسافران در منازل محسوس دارند و این منازل بی نهایت است و به حدی محدود نمی‌شود. پس می‌توان گفت که منازل جان، مراتب تحول او و سفرهای روان انتقالات وی در این مراتب است. به عقیده صوفیه میان بنده و حق تعالی هزار مقام است که که جنید بغدادی آن را قصر و بعضی آنرا منزل نامیده‌اند. فرق منزل با مقام از آنجاست که اگر سالک از مرتبه‌ای در گذرد آن مرتبه نسبت بدو منزل است و اگر در آن متوقف شود و به مرتبه‌ای دیگر سیر کند آن مرتبه نسبت بدو مقام است و آن را موقوف نیز گویند. ایست و توقف نشانه ضعف همت و فقدان استعداد و بحقیقت مرگ روح است زیرا جان نیرومند و قوی پر و بلند پرواز در هیچ آشیانه درنگ نمی‌کند و به هیچ دانه غربت و وصلت و کرامت دل نمی‌بندد و تا به نهایت مقصد نرسد دل از پرواز نمی‌گسلد.» (زمانی، ۱۳۸۰: ۴۶۱)

گر گشاید دل سر انبان راز جان به سوی عرش آرد ترکناز

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۷۹)

«اگر دل مخزن اسرار خود را بگشاید، جان با شتاب به سوی عرش پرواز می‌کند. مراد از دل همان قلب است که عرفا در تعریف آن گفته‌اند: قلب جوهری نورانی و مجرد است که بین روح حیوانی و نفس ناطقه قرار دارد. و «جان» در این جا کنایه از روح حیوانی است. منظور بیت: اگر عارف صاحب دل اسرار حقیقت انسان را برای شخصی که در مرتبه روح حیوانی متوقف شده فاش کند او در همان لحظه به سوی عرش برین می‌شتابد. بس که حقیقت انسان والا و نورانی است.» (همان، ۴۷۴)

مولوی گوید:

دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظرگاه خدا و آنگاه کور

(مثنوی، دفتر سوم، بیت: ۲۲۶۹)

«(دل)) منظور روح است و محلی خاص هست که آن مکان لطیفه خاص است، در آن مکان جز تجلی نشود، آن عالم را دل خوانند که شاهد مشهود غیب است.» (شاکر، 1387: 58)

روحانیه الحدوث، جسمانیه البقا

«در باب نفس ناطقه انسانی و جان مجرد او مولانا و گروهی از عرفا و فلاسفه بر خلاف فلاسفه و حکمایی نظیر ملاصدرا و حکیم سبزواری، نفس را روحانیه الحدوث، جسمانیه البقا می‌دانند یعنی معتقدند که روح لطیف در آغاز وجودش روحانی و پاک بوده و چون به کالبد عنصری تعلق گرفته رنگ و حلیه جسمانی یافته است. و این تلوث همچنان ادامه دارد تا زندگی دنیوی به سر آید. و پیوند روح و جسم از هم بگسلد. دوباره روح به عالم روحانی درخواهد پیوست این عقیده بر خلاف عقیده حکما و فلاسفه‌ای است که می‌گویند روح جسمانیه الحدوث، روحانیه البقا است یعنی نفس در آغاز حدوثش مانند سایر قوای جسم تدریجا بر اثر حرکت جوهری استکمال می‌یابد و به تمام تجربه و تجرد روحانی می‌رسد.» (زمانی، 1380: 487)

سیر تکاملی روح انسان

«روح، مادام که در این عالم و در تن زندانی است پهلو به پهلوئی نفسانیت دارد و در معرض آلودگی و ناپاکی واقع است. قس: قصه آهو بچه در میان خران.» (نیکلسون، 1374: 591)

پس روح انسان تا زمانی که در قفس تن زندانی است کمال نمی‌یابد مگر اینکه پر و بال خود را بگشاید و به جهانی دیگر پرواز نماید.

گندمی را زیر خاک انداختند	پس زخاکش خوشه‌ها بر ساختند
باز دیگر کوفتندش ز آسیا	قیمتش افزود و نان شد جان فزا
باز نان را زیر دندان کوفتند	گشت عقل و جان و فهم هوشمند
باز آن جان چونکه محو عشق گشت	يُعْجَبُ الْزَّرَّاعُ أَمَدَ بَعْدِ كَشْتِ

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات: ۳۱۶۵-۳۱۶۱)

«دانه غلات کاشته شده در دل خاک نان می‌شود که چون آن را خورند در بدن جذب و همجنس تن می‌شود و به نطفه تبدیل می‌شود و انسانی بوجود می‌آید که روح (نبات، حیوان و عقل) به او ارزانی می‌شود. روح، به منزله وجهی از وجود الهی، سیر تکاملی مشابه ی را طی می‌کند: از بهر آنکه استعداد جبلی او پرورش یابد و آشکار شود به عالم ماده تنزل می‌کند که در آنجا از پایین ترین مرتبه زندگی روحی رفته رفته به عالیترین مرتبه صعود می‌کند، همه دایره هستی را طی می‌کند و به این ترتیب به نهایت کمالی می‌رسد که استعداد آن را دارد، خود را تسلیم حق می‌کند و وحدت ذاتی خود با حق را باز می‌یابد.» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۴۳۴)

چشم تو روشن شود پایت دوان جسم تو جان گردد جانت روان

(مثنوی، دفتر سوم، بیت: ۲۹۱۲)

«این بیت سیر تکاملی و تعالی روحی انسانی را بیان داشته است. وقتی آدمی به حقایق الهی برسد از سطح مادیات به سطح معنویات می‌رسد. از جسم می‌گذرد به مرحله نفس می‌رسد سپس به مرتبه روح لطیف و مجرد نائل می‌شود توضیح آنکه حکما و عرفا نفس را غیر از روح می‌دانند. زیرا نفس بر معنای مختلف اطلاق می‌شود. گاهی مراد از نفس ذات و حقیقت یک چیز است مثلاً گویند: نفس الشی یعنی ذات و حقیقت آن چیز و یا می‌گویند: او به نفس خود قائم است. یعنی به ذات و حقیقت وجود خود قائم است و اما گاهی نفس بر نفس ناطقه انسانی اطلاق می‌شود و گاه نفس بر روح حیوانی اطلاق می‌شود آن که عبارت است از مجموع لطایف اجزای ترکیب بدن که آن را روح طبیعی نیز می‌گویند. نفس صفت بوقلمون دارد، زیرا دم به دم رنگ عوض می‌کند و هر لحظه نقشی بر آب می‌زند. گاه به نام نفس اماره خوانده می‌شود گاه به نام لوامه و مطمئنه و راضیه و... ولی روح لطیفه‌ای است ازلی که جایگاه علوم و وحی و الهام باشد و از جنس ملائکه است و مفارق از جسم و جسمانیات، یعنی مجرد محض است با این توضیح انسان بر اثر تلقی معارف الهی از جسم می‌گذرد و به برزخ میان جسم و روح می‌رسد و سپس از آن نیز می‌گذرد و به روح محض مبدل می‌شود.» (زمانی، ۱۳۸۰: ۷۳۱)

– (730)

آب را آبی ست کو می‌راندش روح را روحی ست کو می‌خواندش

(مثنوی، دفتر سوم، بیت: ۱۲۷۴)

«آب نیز داری آبی است که یک اب دیگر آن را به حرکت در می‌آورد و روح نیز روحی دارد که او را فرا می‌خواند. کشتی تن را حرکت، بی آب جان نیست و هستی جان و ادراک او بی تجلی جانان نی. آنقروی ((روح روح)) را بر حقیقت محمدیه انطباق داده که حاجتی بدین کار نیست اما از قراین بر می‌آید که منظور از نخستین روح در مصرع دوم روح حیوانی است که به صورت حیات طبیعی عنصری در طبیعت نمو می‌کند و منظور از دومین روح در مصرع دوم ((روح)) همان لطیفه ربانی است که شناخت آن میسور اذهان و عقول نیست و صوفیان نیز از آن به جان دوم تعبیر می‌کنند.» (زمانی، ۱۳۸۰: ۳۱۷)

«جان اول که منشاء حیات و مایه ادراک حسی است. البته در حکم خط مرزی است که اقلیم حیات را از دنیای جماد صرف جدا می‌کند. از این رو باز نسبت به عالم جماد، مرتبه‌ای از کمال است... جان جان یا جان دوم است که تعلق به عالم امر دارد و در محدوده دنیای بُعد و مساحت نمی‌گنجد و به سبب همین مجرد و در عین حال به جهت تدبیر و تصرفی که در عالم ابدان دارد، مولانا، آن را مظهر «الله» می‌یابد.» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۶۲۷ - ۶۲۶)

روح القدس

چیز دیگر ماند اما گفتنش با تو روح القدس گوید بی منش

(مثنوی، دفتر سوم، بیت: ۱۲۹۱)

«روح القدس چهار بار در قرآن کریم ذکر شده: بقره آیه ۸۷ و ۲۵۳. مائده آیه ۱۱۰. نحل آیه ۱۰۲. اما اینکه منظور از روح القدس چیست میان مفسران قرآن کریم اقوال مختلفی است و نیز از همان جهت داری پاکی و قداست است. برخی نیز منظور از آن را نیروهای غیبی می‌دانند. عده‌ای نیز منظور از روح القدس را انجیل دانسته‌اند. اما دو قول نخست به صواب نزدیکتر است. منظور مولانا نیز این است که به لفظ در نمی‌آید. بلکه باید الهام شود بنابراین اگر کسی اهل راز باشد تفصیل و تفسیر آن را به واسطه کلام از روح القدس دریافت خواهد کرد.» (زمانی، ۱۳۸۰: ۳۲۴)

روح الامین

نام احمد چون حصار شد حصین تا چه باشد ذات آن روح الامین

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۷۳۸)

«نام شریف حضرت احمد (ص) مانند دژی استوار بود. پس هر که بدان دژ در می‌آمد از فتنه‌ها می‌رهید.

حال از این مطلب دریاب که ذات شریف آن روح الامین چه استوار دژی است. روح الامین وصف جبرئیل است. چنانکه در آیه 194-193 سوره الشعراء آمده است نزل به روح الامین علی قلبک لتکون من المندرین ((جبرئیل امین قرآن را به روح تو نازل کرد تا از انذار گران باشی)) طبری می‌گوید: مراد از روح الامین جبرئیل است که همان در وحی الهی تغییری ایجاد نمی‌کند. و اینکه روح نامیده شده به این خاطر است که با برکاتی که از عرش می‌آورد ارواح آدمیان را زنده کند. پس اینکه جبرئیل را امین خوانده‌اند به این دلیل است که او مورد اعتماد حق تعالی است و در رساندن پیام الهی به انبیاء و حضرت رسول امانت را حفظ کرده است.» (زمانی، 1380 ص 258)

تَعْرِجُ الرُّوحُ إِلَيْهِ وَالْمَلَكُ
مِنْ عُرُوجِ الرُّوحِ يَهْتَزُّ الْفَلَكُ

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۳۴۴۰)

«مصراع نخستین مربوط است به سوره معارج، 4: (*تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) فرشتگان (الملئکه) و روح به سوی او بالا روند در روزی که مدتش پنجاه هزار سال است. اکثر مفسران قرآن، الروح را با جبرئیل و روز را با داوری یکی می‌دانند.» (نیکلسون، 1374: 461)

روحشان بشکست و اندر آب ریخت
ذره ذره آبشان پر می‌گسیخت

(مثنوی، دفتر سوم، بیت: ۲۸۳۱)

«شارحان می‌گویند، و بی تردید درست می‌گویند، که مراد از روح، جبرئیل (روح الامین) است جبرئیل سوار بر مادیان پیشاپش فرعون به دریا اندر راند و فرعون نتوانست اسب خود را مانع شود که در پی مادیان نرود و غرق شد.» (همان، دفتر سوم، 1219)

روح انسانی

بین که اندر خاک تخمی کاشتم
گرد خاکی و منش افراشتم

(مثنوی، دفتر سوم، بیت: ۴۵۵)

«تخمی یعنی روح انسانی (اشاره به آیه ی و فنخت فیہ من روحی (حجر، ۲۹) از روح خودم در آن دمیدم می‌باشد)» (نیکلسون، ۱۳۷۴ ص ۱۰۵۳)

مفترق شد آفتاب جان‌ها در درون روزن ابدان‌ها

(مثنوی، دفتر دوم، بیت: ۱۸۶)

«خوریشد جان‌ها که مراد روح‌های انسانی است وقتی از پنجره کالبد آدمیان، تابیدن گرفت، متعدّد و پراکنده شد اکبر آبادی می‌گوید: ارواح جمیع افراد انسانی در حقیقت واحد است لیکن عوام که در حجاب ابدان مانده‌اند از ادراک وحدت ارواح انسانی بی بهره‌اند. شاه داعی نیز معتقد است که ارواح انسانی در حقیقت، مختلف نیستند بلکه به مثابه یک نورند و افتراق ایشان بعد از تعلق به ابدان اعتبار می‌شود.

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد، روح انسانی بود

(مثنوی، دفتر دوم، بیت: ۱۸۸)

پراکندگی و تفرقه در روح حیوانی است. ولی روح انسانی ذاتا واحد یگانه است روح حیوانی در کتاب قدما چنین تعریف شده: بخار لطیف است که مرکز آن در تجویف قسمت چپ قلب است. و این بخار با خون در شریان‌ها و رگ‌ها جریان می‌یابد و در نتیجه به آدمی حس و حرکت ارزانی می‌دارد. بنابراین روح حیوانی جرمی است لطیف که از اجزاء مختلف ترکیب یافته است. ولی روح انسانی جوهری است مجرد از ماده و ترکیب روح حیوانی در واقع، مرکوب روح انسانی است. صوفیه روح را مظهر جمله اسماء و صفات الهی دانسته و می‌گویند که روح هرگز به کمند عقول در نمی‌آید سیمرغی است که نشیمن آن بر قله قاف قدرت و عزت حق تعالی چه روح به فرموده حضرت حق نفخه‌ای است ربانی، از این رو وحدت حق در آن متجلی شده است و به همین جهت آن روح لیاقت خلافت حضرت حق را پیدا کرده است و از آنجا که باید میان خلیفه و مستخلف سنخیت باشد، روح انسانی از آفت کثرت و تفرقه منزّه است. روح انسانی روحی است که خدا در آدم ابوالبشر دمیده یعنی روح انسان کامل. این روح ذاتا واحد و غیر قابل رویت است از این رو اولیا و انبیا که عاری از

احساسات شهوانی هستند از حیث روحی یکی هستند هر چند آنان ممکن است به وسیله خصوصیات ویژه‌ای از یکدیگر متمایز باشند.» (زمانی، 1380: 86 – 85)

«تمود کثرت از روح حیوانی، ناقل ادراک حسی، می‌زاید روح انسانی جانی است که حق تعالی در آدم دمید این روح به حسب جوهر ذات و حقیقت، واحد و غیر قابل افتراق است، از اینجاست که انبیا و اولیا که از علایق شهوانی و نفسانی مبرا شده‌اند، هر چند که بتوان آنان را به خصوصیتی خاص از یکدیگر متمایز ساخت.» (نیکلسون، 1374: 619)

كُنْتُ كَنْزاً رَحْمَةً مَخْفِيَةً فَابْتَغَتْ أُمَّهُ مَهْدِيَةً

«این بیت حدیث مشهور قدسی را بیاد می‌آورد که: (* كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيَةً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ) (364 دفتر دوم مثنوی)

گنجی پنهان بودم دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. مصراع دوم تأویل کلمات فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ و جایگزین الخلق، نخستین آفریده، یعنی روح یا هویت محمدیه است که صوفیان آن را با روح انسانی یکی می‌دانند.» (همان، 639)

ارتباط عشق با روح

«عشقی که انسان را از سایر کاینات متمایز می‌کند ناشی از نوعی دانش و شناخت است که شاید آن را معرفت باید خواند و از همین روست که عشق انسانی با عشقی که تمام کائنات مُسخر آن است تفاوت دارد و اینکه صوفیه عشق انسانی را حتی آنجا که از مرحله صورت تجاوز نمی‌کند بین ارواح مبتنی می‌دانند، هر چند نزد آنها به یک حدیث نبوی مبتنی است در طرز تقریری که از مبانی آن کرده‌اند در عین حال تعبیری افلاطونی به نظر می‌آید افلاطون می‌گوید خدا روح‌ها را گرد و به صورت کروی آفریده آنگاه آنها را دو نیمه کرده و هر نیمه را در تنی نهاد، پس هرگاه تنی با تنی برخورد کند که نیمه روح او در آن است بین آن از این مناسبت قدیمی عشق به وجود می‌آید، و مردم بر حسب نازک طبعی که داشته باشند از این بابت تفاوت دارند. کسانی از صوفیه که این تعبیر افلاطونی را نقل کرده‌اند آن را سخن الحادیان یا ملحدان خوانده‌اند. اما اصل فحوای این اسطوره تمثیلی را که بر موجب حدیث مربوط به آن محبت و عشق از مناسبت قدیمه و از تعاریف ارواح ناشی است غالباً قابل استفاده یافته‌اند. و این که ارواح را پیش از اجساد آفریده‌اند امری است که نزد آنها تعاریف

ارواح از آنجا ناشی است و مناسبت قدیمه که تعبیری از آن است با مفهوم افلاطونی شناخت و تذکر ارتباط می‌یابد. در چنین عشقی است که عاشق معشوق را قسمتی از وجود خویش می‌یابد و وجود خود را به وجود او وابسته می‌داند و در واقع خود را در او می‌بازد و فانی می‌کند. و اینجاست که عشق به انسان یاد می‌دهد نفع شخصی را با ایثار کامل فدای نفع غیر کند. در بعضی موارد سرّ عشق را مکتوم بدارد و با این کتمان ریاضت و مجاهده‌ای تصفیه کننده را بر خود الزام نماید. البته عشقی که بر تجانس روحی مبتنی است و خاص مقام انسان است حتی اگر از صورت آغاز شود در صورت متوقف نمی‌ماند. این نکته که انسان به معشوق مرده با آنکه ظاهر صورتش باقی است عشق نمی‌ورزد اعتقاد مولانا حاکی از آن است که عشق موقوف به حسن صورت نیست، اما وقتی در توجیه این امر می‌گوید این معنی ناشی از آن است که مرده نزد ما بر نمی‌گردد نشان می‌دهد که عشق وقتی به صورت موقوف باشد هدف آن لذت جویی جسمانی است و این هم عشقی که شایسته انسان باشد و او را از سایر کاینات ممتاز کند نیست. عشقی که شایسته انسان و مایه مزیت اوست عشقی است که بر خلاف عشق حیوانی هدف آن تنها در لذت جسمانی منحصر نیست، انس روحانی در آن مطرح است و آن چیزی است که انسان را از قلمرو حیات حیوانی بیرون می‌آورد، و چون اینگونه عشق از تجانس روحی ناشی می‌شود آنجا که روح و حیات نیست دوام و بقای عشق غیر ممکن خواهد بود.

پس حتی عشق‌های صورتی هم وقتی بر نوعی تجانس روحی مبتنی است نیست بر صورت نه بر روی سستی درست است که این عشق جسمانی از ظاهر و صورت آغاز می‌شود اما در همان ظاهر و صورت هم پایان نمی‌یابد، چنانکه حسنی هم که موجب این عشق می‌شود هر چند از صورت می‌تابد پرتو صورت نیست با آنچه به ماوراء صورت راجع است ارتباط دارد وقتی خلیفه از لیلی می‌پرسد که صورت تو از خوبان دیگر خوشتر نیست چگونه معجون از عشق تو گمراه و پریشان شده است؟

لیلی یه او جواب می‌دهد که چون تو معجون نیستی این را نمی‌توانی دریافت کنی، معجون هم که از سرعشق و عاشقی بهتر از هر کسی آگاهی دارد در جواب کسانی که به وی میگویند از لیلی بهتر صد هزاران دلربا در میان ما هست دل بستگی تو به لیلی برای چیست؟ جواب می‌دهد که عشق همچون باده‌ای مستی بخش است. و حُسن حکم کوزه‌ای دارد که باده را از آن ظرف باید نوشید این باده را خداوند از کوزه صورت لیلی به من می‌پیماید شما

که از حُسن وی مستی نمی‌یابید از آن رو است که از این کوزه جز سرکه بهره‌ای ندارید.»
(زرین کوب، 1374: 497 - 496)

«اینجا سوالی به خاطر می‌آید که رابطه عشق صورت را با آنچه ماورای آن است مطرح می‌کند. وقتی حس صورت که جسمانی است و باده‌ای هم که از آن می‌تراود دُرد آلود و آمیخته با کدورت‌های حسی است و با این حال این عشق جسمانی ما را مجنون می‌کند، آنجا که حسنی پاک و مصفا که دُرد کدورت‌های عالم حسی در آن نباشد، منشاء عشق شود این باده عشق انگیز در جان ما چه تاثیری خواهد داشت؟ پیدا است که چنین عشقی شور و هیجان‌ش در حد آنچه از عشق صورت حاصل می‌شود متوقف نخواهد بود به هر حال آن زیبایی که عشق از آن نشأت می‌گیرد امری نیست که از مجرد صورت حاصل آید. باده‌ای است که هرچند آن را در کوزه صورت ریخته‌اند لیکن ورای صورت و کوزه باده از غیب است صورت زین جهان از اینکه انسان به معشوق مرده عشق نمی‌ورزد و عشق مردگان را به قول مولانا پاینده و پایدار نمی‌یابد پیدا است که نزد مولانا زیبایی به روح و حیات مربوط است و جسمی که روح ندارد و دنیای که فقط جسم و ماده صرف باشد نمی‌تواند در انسان عشق برانگیزد و در واقع عالم آخرت هم اگر نزد بعضی از اهل سلوک و معرفت موجب عشق و محرک آن است از آن روست که حیات دارد و از روح و زندگانی خالی نیست: *وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ*. (64/29)

طرفه آنست که مولانا در تبیین منشاء عشق و ارتباط آن با روح و حیات ظاهرا ناخودآگاه به همان قولی می‌رسد که حکماء نو افلاطونی بدان رسیده‌اند و وقتی می‌پرسد که آنچه بر صورت عاشق آن گشته‌ی بی‌چرا وقتی جان از آن صورت بیرون رفت آن را فرو می‌نهد و بدان عشق و علاقه‌ای نشان نمی‌دهی؟ جوابی که مولانا به این مسئله می‌دهد در عین حال متضمن بیان منشاء نفسانی عشق صورت هم هست. مولانا در توجیه این امر می‌گوید عشق از آن رو به مرده تعلق نمی‌گیرد که مرده نزد ما بر نمی‌گردد و بدین گونه به طور ضمنی بیان می‌کند که عشق به صورت ناشی از لذت و کامجویی است و این امری است که خودی را در وجود ما نشو و توسعه می‌دهد، و چون این لذت از وجود معشوق مرده حاصل نمی‌شود صورت مرده عشقی هم به ما القا نمی‌کند. از همین روست که عجز نیم کوری بیشتر از تمام نقش‌های که بر در حمام‌ها می‌کنند ما را به خود طلب می‌کند.» (همان، 499 - 498)

«میان نی که ان را از نیستان بریده‌اند با عشق دور از یار مناسبتی است زیرا هر دو به درد دوری و مهجوری گرفتارند و از دگر سو آهنگ موسیقی خاطرات شنونده را تعبیر و تفسیر می‌کند و نیز تسلی می‌بخشد از این رو نی با عاشق هجران دیده حریف و هم پیشه و یار و غمگسار است و چون موسیقی مهیج است و حالات مختلف درونی را بر می‌انگیزد بدین جهت می‌فرماید که نی پرده را از ما پاره کرد و راز دل ما را آشکار ساخت.» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۷)

چون وفا آن عشق افزون می‌کند کی وفا صورت دگرگون می‌کند

(مثنوی، دفتر دوم، بیت: ۷۰۷)

«اگر متعلق عشق صورت محسوس می‌بود واقعیت محض عزیمت روح از بدن در دم مرگ هیچ تفاوتی نزد عاشق نمی‌کرد زیرا ثمره عشق وفاست. پس چرا عاشقان به محض آنکه حیات از صورتی که ایشان بدان عاشق بودند رخت برمی‌بندد تغیر می‌یابند؟ دلیل، آن باید باشد که ایشان چیزی افزون بر صورت صرف را عاشق بوده‌اند.» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۷۰ – ۶۶۹)

با جمع مستمع

«روح انسان در طول راههای دور و درازی که از نیستان عالم جان تا دنیای حس طی کرده است و چون اینجا در زندان ماده اسیر گشته است می‌کوشد تا به هر گونه که هست خطرهای دشواریهای گوناگون را از پیش بردارد و دوباره به مبداء خویش که قلمرو جانها و دنیای پاک ماوراء حس است بازگردد، مثنوی حماسی روحانی به نظر می‌آید که حوادث فرعی و جزئیات وقایع آن در صورت رمز و به شکل حکایات و قصه‌های مختلف تصویر می‌شود.

اما مجموع این قصه‌های رمزی و غیر رمزی، کشمکش‌های روح را برای رهایی از دام و بند دنیای ماده نشان می‌دهد. بدین گونه مثنوی از لحاظ رمزی و تمثیلی به نوعی اودیسه روحانی می‌ماند و خطرهایی را که روح در راه بازگشت به موطن خویش می‌یابد از سر بگذراند تصویر می‌نماید و در واقع خط سیر روح را در قوس صعودی از عالم حس به عالم جانها نشان می‌دهد. این خط سیر البته شامل عبور مجدد روح از منزلها و خطرهایی است که وی در طی قوس نزولی خویش در بحبوه شوق و هیجانی که برای تجربه عالم حسی داشته است آنها را نادیده گرفته است یا از خاطر برده است. اما چون از این مسافرت خویش جز

حبس و اسارت در ماده حاصل دیگر نیافته است فکر بازگشت به وطن و آن رشته اتصال نامرئی که او را باز به عالم جان‌ها دعوت می‌کند دوباره میل رویاروی به هرگونه خطر را در وی بر می‌انگیزد و او را می‌دارد تا قوس صعودی را خط سیر خویش سازد و از مرحله حس و عقل جزوی تا مرتبه یقین و فنا مرحله‌های پر خطر و منزل‌های دشوار را دوباره طی کند.» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۱۲۲ - ۱۲۱)

سر من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۷)

«هر کس را از گفتار و آهنگ سخن می‌توان شناخت زیرا اعمال و حرکات خارجی از احوال نفسانی منبعث می‌شود به عقیده مولانا گفتار و عمل انسان شاهد و گواه کیفیات روحی است و از این راه می‌توان به ضمیر و درون هر کس پی برد. میان مُدرک و آنچه ادراک شدنی است باید مناسبتی وجود داشته باشد چنانکه هر یک از حواس پنج‌گانه چیزی را که در خور آنهاست ادراک می‌کنند. فی‌المثل گوش آواز را و چشم صور و رنگ‌ها را و ذائقه چاشنی‌ها را همچنین امور معنوی را مدرکات معنوی ادراک می‌کنند. چنانکه خیال صور غیر مادی را و وهم، معانی جزئی را و عقل امور کلی را بنابراین اگر چه راز و سر درون هر کس در عمل و قول جلوه‌گر است آنرا به وسیله حواس بیرونی ادراک نتوان کرد و طریق شناسایی آن دل پاک و ضمیری است که از آرایشها مجرد باشد.» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۳)

عالم در انسان

تن زجان و جان زتن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۸)

«اینکه مولانا انسان را عالم اصغر می‌خواند از آن روست که وی را عالمی جداگانه می‌یابد که با وجود جرم صغیر خویش از پاره‌ای جهات به عالم کبیر که وی خود را در آن محاط می‌بیند بی‌شبهت نیست و گویی هر چه در مجموع عالم کبیر موجود است در شخص وی نیز با ابعاد کوچکتر هست. این طرز تلقی از انسان و جهان که در عین حال نیز انسان را نیز جهان

کبیر می‌نماید در کلام سایر صوفیه و بعضی حکما هم به صورتهای مختلف هست. در نزد مسلمین که از جمله اخوان الصفا و باطنیه در آن باب تاکید و اصرار بسیار داشته‌اند از آنجا که کمال جسم با نیل به مرحله روح حاصل می‌شود انسان کبیر هم کمالتش به وسیله عالم صغیر حصول می‌یابد که در حکم روح او می‌باشد. به همین سبب در نزد عرفا حقیقت معنی عالم در وجود عالم صغیر بهتر جلوه دارد. بعلاوه هم کثرت که یک ویژگی عالم کبیر است در عالم صغیر نیز انعکاس دارد و هم انطواء عوالم متعدد در بطون عالم واحد تا حدی نظیر اندراج مراتب و شئون مختلف در وجود انسان است. حتی این معنی که در مجموع عالم تمام آنچه «مسافت و مقدار و کمیت را به وی راه بود» به عالم خلق تعلق دارد و آنچه «مسافت و مقدار را به وی راه نبود» از عالم امر است در وجود عالم صغیر هم مثل عالم کبیر صادق می‌نماید، چنانکه قالب انسان به قلمرو خلق تعلق دارد و روح وی به عالم امر مربوط است و هر چند روح وی هم مانند قالبش مخلوق و حادث است بدان سبب که تقدیر و قسمت نمی‌پذیرد به حس ظاهر در نمی‌آید و البته با آنچه پذیرای تقدیر و قسمت است و به حس ظاهر در می‌آید تفاوت دارد و از اینجاست در قرآن کریم نیز روح از عالم امر تلقی شده است نه از عالم خلق. بعلاوه این نکته را که هم در قرآن آفاق و انفس به هم قرین گشته است بعضی اهل تاویل متضمن اشارت به همین ارتباط تساوی بین عالم کبیر که آفاق تعبیری از آنست با عالم صغیر که انفس رمز آن محسوب است دانسته‌اند.» (زرین کوب، 1374: 546-545)

«جان که در اینجا روح انسانی مراد است جوهری است مجرد که تن در قبضه تصرف اوست و مُدرک بالذاتست و تن به منزله ماشینی است که محرک آن خواست و اراده است و هر چه از بدن پدید می‌آید مستند به تاثیر روح است پس جان تن را ادراک می‌کند و تن شعور به جان دارد و هیچ یک از دیگری پوشیده نیست ولی چون جان جوهری مجرد است به چشم دیده نمی‌شود و این بیت به منزله دلیل و مثالی است برای بیت سابق که موجب آن سرّ و راز دل در ناله ظاهر می‌شود از این رو ناله به منزله تن و راز بمثابه ی روح است که هم محرک ناله و هم در وی جلوه گر است ولی هر چشم و گوش سرّ دل را نمی‌یابد همچنانکه جان محرک بدن است و بدن مظهر افعال اوست و با وجود این به چشم دیده نمی‌شود و این از آن جهت است که موجود اعم از محسوس است و شاید که چیزی موجود باشد و نفس آن را ادراک کند ولی حس آن را در نیابد مانند کلیه معقولات که موجود است ولی محسوس هم نیست.

آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد

(مثنوی، دفتر اول، بیت: ۹)

بانگ نای آتش است از آن جهت که از عشق می‌خیزد و سوز و گداز می‌آورد و وجود مستمع را به آتش درد می‌سوزاند و یا به مناسبت آنکه سماع هر گاه به شرط باشد سبب تصفیه روح از آلا یشها و کدورتهاست و به همین دلیل صوفیان سماع را یکی از وسائل تهذیب نفس و تصفیه باطن بلکه آرایش جان و دل می‌شمرده‌اند و گاهی بر عبادات ظاهر ترجیح می‌داده‌اند زیرا چنانکه آتش همه چیز را در خود می‌سوزاند سماع نیز هوی و آرزوی غلط را در وجود سالک، پاک از میان می‌برد و دل وی را برای قبول واردات غیبی و انوار حقیقت آماده می‌سازد.» (فروزانفر، ۱۳۸۱: صص ۱۵-۱۴)

«بدان که انسان را ظاهری هست و باطنی-باطن او روح اوست که آن را جان گویند و دیدن آن دستور نیست هر که را نطق ظاهری است از وی و حقیقت انسان آن است. و این قالب ظاهر، مظهر صفات اوست و او را جان دوم گویند، در تفاسیر است که انسان را دو نوع نفس است نفس حیات و گویند همانا روح است که با مرگ مفارقت می‌جوید و دیگری نفس تمیز که با خواب مفارقت می‌جوید در حالی که نفس حیات باقی می‌ماند.» (زمانی، ۱۳۷۰: صص ۴۲-۴۱)

«با اینکه جسم و جان به هم پیوسته‌اند و هیچ کدام از دیگری پوشیده و نهفته نیست، ولی کسی اجازه ندارد که جان را ببیند. یعنی آنان که اسیر جسم و جسمانیت هستند نمی‌توانند روح لطیف را ادراک کنند آنقروی عیقه‌دار که انسانهای کامل که مظهر حق‌اند گویند: اسرار درون ما از کلام ما دور نیست، درست مانند جسم و روح که از یکدیگر پوشیده نیستند، ولی هیچ کس روح را نمی‌تواند ببیند. درست است که روح با این چشم دیده نمی‌شود اما از لحاظ تدبیر و تصرفی که دارد و از جهت خواطر و کمالاتش پوشیده نیست. پس ناله نی به مثابه تن باشد و سر ناله به منزله جان و چنانچه جان به حواس ظاهر، مُدرک نمی‌شود و سر ناله هم به حواس ظاهر محسوس نمی‌گردد.» (زمانی، ۱۳۸۰: ص ۵۷)

«همان لطیفه عقل صائب صافی است که از صنع عالی نفس، پرتو شعاع، به مرتبت مادون می‌افکند و زاویه تاریک عقل وهم آلود را روشن می‌کند، همان روح انسانی است که در

خلوتخانه ضمیر از روزن یک پرده به پرده دیگر روشنایی می‌افکند. بعبارت دیگر نفس ناطقه انسانی دارای مراتب تو در تو، و پرده‌های لابه لای تاریک و روشن بی حد و حصر است، در یک مرتبه مخاطب است و در یک مرتبه متکلم، و در یک پرده معلم است، و در یک پرده متعلم، در یک جلوه روح القدس و روح الامین وحی فرستنده است و در یک جان الهام گیر وحی پذیرنده، هم زبان است هم گوش، هم رازگوی است، هم راز نیوش.

اینجاست که «من» با «تو» و «نا» با «انت» یکی می‌شود. خلاصه اینکه نفس انسانی موجود عجیبی است. از معماهای بزرگ خلقت است قلمی است عمیق که پهنا و ژرفای آن هنوز به درستی معلوم و شناخته نشده است. دانشمندان و رازگشایان جهان تا کنون هزار یک این عقده را نگشوده‌اند. این مخلوق شگفت انگیز در عین وحدت، متعدد، و در عین کثرت متحد می‌شود، در هر پرده به صورتی ظاهر می‌گردد.

عجیب تر این که گاهی احوال و صور گوناگون همه در یک دم و در یک آن جلوه می‌کند، در یک آن هم گوینده می‌شود و هم شنونده، هم دهنده می‌شود و هم ستاننده، هم استاد ماهر می‌شود، هم شاگرد نوآموز، هم فیض بخش می‌شود، هم فیض اندوز. مولوی این معانی را به حالت خواب تمثیل می‌کند، به این قرار که شمادر خواب شخصی را می‌بینید که با او گفتگو می‌کنید، چه بسا رازی که در بیداری نهفته بود از گفتار آن شخص در خواب بر شما آشکار شود، چنین می‌پندارید که دیگری در خواب با شما آن راز را گفته است، و حال آنکه همین خود شما هستید که در خواب با خود حدیث می‌کنید، هم خود می‌گویید و هم خود می‌شنوید. در حقیقت دو جلوه و دو طور مختلف است از یک روح در دو پرده تو در تو، که در یک پرده راز می‌گوید و در یک پرده راز می‌نیوشد.» (همایی، ۱۳۶۶: ۶۶۷ - ۶۶۶)

نتیجه‌گیری

جسم خاکی به اقتضای میل طبیعی به سوی مواد ارضی می‌گراید و گرسنه می‌شود و غذا می‌خورد ولی روح تشنه حقایق و مشتاق عالم غیب است و به آن جهان پیوستگی دارد و انسان به واسطه روح است که به کمال انسانیت می‌رسد نه جسم و آن همه زیبایی که در تن دیده می‌شود انعکاسی از روح می‌باشد و هنگامی که روح از تن جدا می‌شود تن تباه می‌گردد و می‌گندد و برای رهایی از گند آن، در خاکش پنهان می‌سازند.

همچنان که انسان ذاتا طالب آزادی است و از تنهایی و محبوس ماندن در جایی محزون و گرفته است روح انسان نیز چون از عالم امر است و جایگاهش در این دنیای خاکی نیست خواهان عروج و صعود از زندان تن به دنیای دیگر می‌باشد تا روز گار وصل خویش را باز جوید و در آنجا زندگی جدیدی را شروع نماید.

خلاصه اینکه روح انسانی موجود شگفت‌آوری است و از معماهای بزرگ خلقت است و دانشمندان و راز گشایان جهان تاکنون هزاریک این عقده را نگشوده‌اند.

چرا که خداوند در آیه ی 85 سوره اسراء می‌فرماید یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قليلا.

ای رسول تو را از حقیقت روح می‌پرسند بگو: روح به فرمان خداست آنچه از علم به شما دادند بسیار اندک است.

منابع و ماخذ:

- 1- همایی، جلال الدین، مولوی چه می‌گوید؟، جلد دوم، تهران، هما 1366.
- 2- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، جزو نخستین و دوم از دفتر اول، تهران علمی و فرهنگی، 1381.
- 3- زمانی، کریم، نی نامه در تفاسیر مثنوی، تهران، اطلاعات، 1370.
- 4- ربیعی، شمس الدین، نفس من خانه من، تهران، بلاغ دانش، 1382.
- 5- شهیدی، جعفر، شرح مثنوی، جزء چهارم از دفتر اول، تهران علمی فرهنگی، 1381.
- 6- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، جزء سوم از دفتر اول، تهران علمی و فرهنگی، 1381.
- 7- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، دفتر اول، تهران اطلاعات، 1380.
- 8- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، دفتر دوم، تهران اطلاعات، 1380.
- 9- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، دفتر سوم، تهران اطلاعات، 1380.
- 10- زرین کوب، عبدالحسین، سرّ نی، جلد 1، تهران علمی و فرهنگی، 1374.
- 11- زرین کوب، عبدالحسین، سرّ نی، جلد 2، تهران علمی و فرهنگی، 1374.
- 12- نیکلسون، رینولدالین، شرح مثنوی و معنوی مولوی، ترجمه: حسن لاهوتی، دفتر اول، تهران علمی و فرهنگی، 1374.
- 13- نیکلسون، رینولدالین، شرح مثنوی و معنوی مولوی، ترجمه: حسن لاهوتی، دفتر دوم، تهران علمی و فرهنگی، 1374.
- 14- نیکلسون، رینولدالین، شرح مثنوی و معنوی مولوی، ترجمه: حسن لاهوتی، دفتر سوم، تهران علمی و فرهنگی، 1374.
- 15- شاکر، کریم، تحلیل اصطلاحات عرفانی در خمسه نظامی (فصلنامه تخصصی عرفان دانشگاه آزاد اسلامی زنجان)، شماره 17، زنجان نیکان کتاب، 1387.