



International Journal of Advanced Academic Studies

E-ISSN: 2706-8927
 P-ISSN: 2706-8919
 www.allstudyjournal.com
 IJAAS 2020; 2(3): 564-570
 Received: 16-06-2020
 Accepted: 21-07-2020

پوهندوی خلیل احمد جامی
 استاد دبیرتمنت زبان دری
 پوهنځی ادبیات و علوم بشری
 پوهنتون هرات- افغانستان

هستی‌شناسی فلسفی مولانا عبدالرحمن جامی در هفت اورنگ

پوهندوی خلیل احمد جامی

چکیده

شاید سخن گفتن در باره تفلسف مولانا عبدالرحمن جامی، شاعر، عارف، ملا و صوفی نامدار قرن نهم هجری، بسیار مشکل باشد، مشکل تر از هر سخنی که تا به حال در باره مولانا جامی گفته اند. هرچند نگاه عرفانی، خود به هر حال نوعی فلسفی اندیشی است، اما از آن جا که در بحث هستی‌شناسی، عرفان که به گفته دکتور غنی «صوفی می‌خواهد با پر عشق به خدا برسد» (غنی؛ 1369: 150) کار خود را بر مبنای عشق و فلسفه بر عقل استوار کرده است، طبعی است که راه این دو از همدیگر جدا می‌نماید، و هرگز کسانی که در مسیر عرفان سیر می‌کنند، بر نمی‌تابند که کسی آنان را فیلسوف نیز خطاب کند! با همه این‌ها و با وجود آن که مولانا جامی یک عالم متشرع دینی و یک عارف وحدت الوجودی به حساب می‌آید، اما وقتی به اثر بزرگ وی یعنی هفت اورنگ مراجعه می‌کنیم، ایشان را یک فیلسوف نیز می‌یابیم، فیلسوفی که هرچند خود بدان مقرر نیست، اما در لابلای بیان افکار خود به خصوص در حوزه هستی‌شناسی خدا و انسان و جهان به معرفت فلسفی متوسل شده و از آن استفاده‌ها برده است.

کلمات کلیدی: عقل‌کل، عقل اول، ضوء ثانی، عقول عشره، مثل، تعیین ثانی، اعیان ثابت

مقدمه

مولانا عبدالرحمن جامی هنگام طرح موضوعات هستی‌شناسانه خود، برای اثبات مدعای خویش، نیم‌نگاهی نیز به سمت فلسفه داشته است. جالب است، با وجود آن که جامی به خاطر رعایت آن جنبه پرننگ عرفانی خویش، در جاهای فلسفه را در هم کوبیده و آن را نفی کرده است اما، خواسته و یا نخواست، بالاخره در دام فلسفه نیز گرفتار آمده و هرگز نتوانسته است که بدین میدان داخل نشود و بدان تماسی نداشته باشد. این است که یک بخش مهم از حیات فکری او را می‌توانیم به تفلسف ایشان ربط داده و دیدگاه‌های فلسفی او را به صورت خاص در مورد خدا و انسان و جهان در این مقاله با مراجعه به هفت اورنگ ایشان به مشاهده بنشینیم.

اهمیت موضوع

بسیار مهم است که جامی عارف را در لباس یک فیلسوف نیز بنگریم. این نکته ای است که به نظر من تا به حال چندان بدان پرداخته نشده و در این مورد سخنی وافی به میان نیامده است. بیشترینه سخنان در باره جامی حول محور تدین و عرفان او دور می‌زند و این که ثابت شود مولانا علاوه بر آن، یک فیلسوف و دارای جهان بینی فلسفی نیز بوده است امری بسیار مهم و درخور اهمیت در حوزه جامی‌شناسی به حساب می‌آید.

اهداف تحقیق

هدف مهم در این راستا نشان دان این نکته است که مولانا جامی در کنار نگرش دینی و عرفانی خود به جهان، نگرش فلسفی را نیز رعایت کرده و از آن برای بیان دیدگاه‌های خود استفاده وافر برده است. لذا می‌توان او را در کنار این که یک عالم متشرع و یک عارف وحدت‌الوجودی به حساب آورد، یک فیلسوف نیز دانست و این دیدگاه زمانی جان می‌گیرد که بتوانیم با مراجعه به هفت اورنگ ایشان آن را به اثبات برسانیم و ان شاءالله به چنین هدفی از طریق این تحقیق دست می‌یابیم.

Corresponding Author:

پوهندوی خلیل احمد جامی
 استاد دبیرتمنت زبان دری
 پوهنځی ادبیات و علوم بشری
 پوهنتون هرات- افغانستان

پرسش‌های تحقیق

سوال بنیادی ما آن است که آیا واقعا می‌توان مولانا جامی را فیلسوف نیز گفت؟

و سوالات فرعی:

- آیا از طریق مراجعه به هفت اورنگ مولانا جامی، این موضوع قابل اثبات است؟

- در هفت اورنگ جامی می‌توان با جلوه های نفی فلسفه و تفلسف نیز مواجه شد؟

- آیا جامی در حد شارح مفاهیم فلسفی مطرح است یا یک فیلسوف؟

فرضیه تحقیق

مولانا جامی علاوه بر این که یک عالم متشرع و عارف وحدت‌الوجودی است، در بیان هستی‌شناسی خود یک فیلسوف نیز به حساب می‌آید.

هستی‌شناسی فلسفی مولانا جامی در هفت اورنگ

در ابتدای بحث باید خاطر نشان گردد که نگاه فلسفی، بر آن است تا بر مبنای سنجش‌های عقلی، هستی را تفسیر کند. در میان گیرودارهای فلسفی، مشرب‌های به میان آمده، خدا گریز که بر مبنای تفکر ماتریالیستی، شناخت هستی را جز از طریق حس و تجربه مادیرایانه از راه دیگری دنبال نمی‌کنند.

دسته دیگری از فلاسفه، ایدئالیست‌های خدا باور اند که برای هستی منبعی آفریدگار قایل اند، اما آنان نیز رابطه میان خالق و مخلوق را معمولا با تصویری مغشوش و وهمی بر اساس سنجش‌های عقلی خود به نمایش می‌گذارند، همانند افلاتون که موجودات عالم و از جمله انسان را بازتاب و سایه مجردات عقلی یا مُثل می‌دانست و حقیقت هستی مادی را انکار می‌کرد! در این میان فلاسفه مسلمان نیز از این تعبیرات فلسفی برای بیان اندیشه‌های خود مستفید شده اند و کسانی همانند ابن رشد اندلسی، فارابی، ابن سینا از سرآمدان این میدان به حساب می‌آیند.

به پیروی از این فلاسفه است که کسانی دیگر نیز در حوزه اسلامی، بدین مدخل ورود کرده و نگاه خود را در باره هستی با دید کاملاً فلسفی بیان کرده اند که از آن جمله می‌توان به جناب مولانا عبدالرحمن جامی اشاره کرد.

و اما در مورد جامی نکته جالب آن است که خود وی به این موضوع اذعان ندارد و حتی علی‌الظاهر، در هفت‌اورنگ با تعلق فلسفی سر ناسازگاری نیز نشان داده و فیلسوفان را که با وسیله خرد ادعای رسیدن به حقیقت دارند، به شدت در هم کوبیده است:

«فلسفی عمرها نهاد اساس
دانش خویش را ز فکر و قیاس
از قوانین منطقی برهان
باز داند ولود را ز عقیم
تا شناسد صحیح را ز سقیم
حاصل خویشان به این قانون
کرد بسیاری از علوم و فنون
همه در بار خود یقین بستست
ظن او آن که از گمان رستست
جز متاع گمان برون ناید»
لیک آن دم که بار بگشاید
(جامی؛ 1368: 209)

و در جای دیگر، بالای افکار فلسفی ابن سینای بلخی حمله سخت و صریح مینماید:

«جانب کفر است اشارات او باعث خوف است بشارت او

فکر شفایش همه بیماری است
قاعده طب که به قانون نهاد
لیک نهان ساخت بر اهل طلب
خاصیت علم سبب سوزی است
میل نجاتش به گرفتاری است
پای نه از قاعده بیرون نهاد
روی مسبب به حجاب سبب
شیوه جاهل سبب آموزی است
واکند از هر چه نه حق خوی
تو»
(همان؛ 420/421)

با این وجود اما، منظومه فکری مولانا در شناخت هستی، بدون نگاه فلسفی شکل نگرفته و کم و بیش، در جای‌جای هفت اورنگ می‌توان این جلوه های فلسفی را به راحتی مشاهده کرد. در این مقال، این موضوع را روی سه مورد خدا، انسان و هستی متمرکز می‌کنیم.

خداشناسی فلسفی

«هیچ ذاتی به ذات او نرسد
عقل کل در صفات او
نرسد» (همان؛ 4)

استفاده از واژه مرکب «عقل کل» از جمله مواردی است که نشان می‌دهد مولانا در صدد بیان دیدگاه فلسفی اش در باره خداست.

عقل کل همان عقل اول است که مفهومی کاملاً فلسفی را افاده می‌کند و فقط می‌شود آن را در فرهنگ فلاسفه و حکمای عقل گرا یافت و لا غیر.

در فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی می‌خوانیم که :
آن چه را اهل نظر [فلاسفه] عقل اول گویند اهل الله روح نامند و از این جهت است که روح القدس بر آن اطلاق شده است.»
(سجادی؛ 1383: 586)

در فرهنگ دهخدا در باره معنی این کلمه با توضیح بیشتری نوشته شده است :

«عقل کل ... به معنی عقل اول است که کنایه از نور محمدی و جبرئیل و روح و عرش عظیم باشد. (برهان)
(غیاث). عقل اول از عقول عشرة مشائیین. علت اولی.»
(دهخدا؛ ذیل لغت عقل کل)

و در باره عقول عشرة می‌نویسد:

«با توجه به اشکالات و ایراداتی که در مورد صدور متکثرات عالم وجود از ذات واجب واحد من جمیع الجهات شده است و اصول مسلم فلسفی که توحید و سنخیت میان علت و معلول باشد، فلاسفه در صدد حل این اشکالات برآمده اند و قائل به متوسطاتی در عالم وجود شده اند و به ترتیب متکثرات مادی را به ذات مجرد محض مربوط کرده اند، چنان‌که افلاتون قائل به مُثل و ارسطو قائل به صور شده است. فارابی در مقام بیان قاعده‌الواحد گوید: نخستین مبدع از ذات حق تعالی شی واحد بالعدد است و آن عقل اول است و از عقل اول عقل دوم و فلک اول بوجود آمده است و از عقل دوم عقل سوم و فلک دوم صادر شده است و همین‌طور تا عقل دهم و فلک نهم. و از عقل دهم عقول و نفوس بشری افاضه می‌شود و از فلک نهم عناصر اربعه و از عناصر اربعه موالید پدید می‌آیند. (همان؛ ذیل لغت عقول عشرة)

بعضی از فلاسفه از جمله: «نصیرالدین توسی عقل اول و عقل فعال و عقل کلی را مفاهیمی با نام‌های متعدد و حقیقت واحد شمرده است و در وجه تسمیه آن‌ها گفته است: عقل اول را از آن «رویی که اول موجودی است که از امر باری تعالی در وجود آمد و وجود بی توسط یافت، عقل اول خوانند و از آن روایی که

اشیاء به واسطه تأیید او از قوت به فعل می‌آیند، عقل فعال و از آن رویی که عقل جزوی، که در این عالم به عاقلان پیوسته است از آثار اوست عقل کل» (فاخوری؛ 1383: 176)

فرقة اسماعیلیه نیز در این مورد دیدگاه واضح تری دارد چنان که باور دارند: « خدا مستقیماً عالم را نیافریده، بلکه از طریق عقل کلی و به توسط وی آفریده است و عقل کلی محل همه صفات خداوند می‌باشد و آن را حجاب می‌نامند و می‌گویند: عقل کلی در انسانی حلول نموده و داخل شده که آن انسان همان پیامبر است...» (جهنی؛ 1380: 53-54)

همچنین باز در باره عقل کلی می‌خوانیم: «عقل کلی است که واسطه ارتباط میان وجود مطلق و میان عالم طبیعت است و وی مظهر عنایت الهی است که جهان به وسیله او تدبیر می‌شود. او خلیفه الله است که بدین ساحت خاکی فرود آمده تا مظهر جلال کسی باشد که جهان را وجود بخشیده است...» (نیکلسون؛ 1374: 113)

در همین باب شیخ عزیز نسفی نیز بیانی بسیار جالب دارد: « بدان که افلاک نه فلک اند و هر فلکی نفسی و عقلی دارند تا بعد از عقل اول نه عقل و نه نفس می‌شوند. عقل فلک اول را عقل کل می‌گویند و نفس فلک اول را نفس کل می‌گویند، و فلک اول را فلک الافلاک و عرش می‌گویند. هر عقلی که به عقل کل نزدیکتر است، شریفتر و لطیفتر و داناتر است و هر فلکی که به فلک الافلاک نزدیکتر است شریفتر و لطیفتر است.» (نسفی؛ ؟: 241)

و حال در قسمت‌های از مثنوی سلمان و ابسال مشاهده می‌کنیم که در باب هستی شناسی فلسفی خود، مولانا بدین مفاهیم به همان صورتی که در نگاه فلاسفه مذکور است، متوسل می‌شود:

«صانع بیچون چو عالم آفرید
ده بود سلک عقول، ای خرده
عقل اول را مقدم آفرید
و آن دهم باشد مؤثر در جهان
عقل فعال اش از آن کردند نام
اوست در گیتی کفیل نفع و
تمام
اوست در عالم مفیض خیر و
شر
روح انسان زاده تأثیر اوست
زیر فرمان وی اند اینها همه
همه»
(جامی؛ 1368: 363)

در ابیات بالا، مولانا جامی از ده سلک عقول و عقل اول و مخصوصاً عقل فعال و خصوصیت هایش سخن به میان آورده است. نیازی به توضیح نیست و به ساده گی می‌توان در یافت که این روش و دانش را جز در نگاه فلاسفه در جای دیگری به دست آورده نمی‌توانیم.

در مورد عقل اول یا عقل فعال بد نیست که تعریفی دیگر را بر اساس آن چه دهخدا آورده است در نظر داشته باشیم: « عقل دهم را فلاسفه عقل فعال نامیده اند ... و واهب الصور و واسطه در فیض است به موجودات عالم کون و فساد. و آن را جوهری بسیط و روحانی و نور محض در غایت تمام و کمال و فضائل دانند و صور جمیع اشیاء در آن است ... و آن را عقل فعال نامند از جهت آنکه فائض است بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است. بنابر این عقل دهم از نظر ما و نسبت به جهان ما عقل فعال است و

موجب خروج نفوس و دیگر امور از قوت به فعل است. (دهخدا؛ ذیل واژه عقل)

نکته جالب بحث ما آن است که مولانا جامی با آن که عالمی منتشر و ملایی مدرسی است، با تمسک با تعبیرات و مفاهیم فلسفی نیز به تعریف خدا پرداخته در حالی که خود خوب میداند که این گونه هستی‌شناسی نه از طریق متون دینی قابل توجیه است و نه هم به هیچ عنوان میتوان با مراجعه به متون دینی آن را فراچنگ آورد!

به هر صورت، فکر می‌کنم کاربرد واژگان مختص قاموس فلسفه نشان دهنده تفکرات و هستی‌شناسی فلسفی مردانی چون مولانا جامی است.

در ادامه برای نشان دادن تعلقات هستی شناسانه فلسفی مولانا به این مثنوی می‌رسیم:

«بعد از آن مرغ ظهورش پر و بال زد ز ارواح به
اقلیم مثال
وز مثالش به حس افتاد گذر یافت مس حس
از رونق زر
نه فلک بر ورق حس بنگاشت هر فلک دوره دایم
برداشت
زیر آن ز آب و گل و آتش و باد چار در خانه
آغاز نهاد
ساخت در وی پی نیکوبختی از موالید سه پایه
تختی»

(جامی؛ 1368: 476)

مولانا جامی، در این چند بیت به صورت بسیار مشخص، بر مبنای تفکر افلاتون که باورمند به عالمی به نام مثال است، هستی‌شناسی فلسفی خود را ابراز می‌کند و مراتب پیدایش هستی را به صورت فیلسوفانه به این عوالم ارتباط می‌دهد و در بیت اول می‌گوید:

مرغ ظهور خدا از عالم ارواح به عالم مثال وارد شد و از آن جا به عالم حس آمد و بعد نه فلک از آن شکل گرفت!

در باره عالم مثال بر اساس تعریفی مفصلی که دهخدا از طریق مراجع معتبر آن را روایت می‌کند می‌توان گفت که:

« اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهر اند نه حقایق و عوارضند و گذرنده نه اصیل و باقی. و علم بر آن‌ها تعلق نمی‌گیرد بلکه محل حدس و گمانند و آن چه علم بر آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است به این معنی که هر امری از امور عالم چه مادی باشد، مثل حیوان و نبات و جماد و چه معنوی، مانند درشتی و خردی و شجاعت و عدالت و غیرها اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را در می‌یابد و آن را در زبان یونانی به لفظی ادا کرده که معنی آن صورت است و حکمای ما مثال خوانده اند. مثلاً می‌گویند مثال انسان یا انسان فی نفسه و مثال بزرگی و مثال برابری و مثال دویی یا مثال یگانگی و مثال شجاعت و مثال عدالت و مثال زیبایی یعنی آن چه به خودی خود به ذات خویش و مستقلاً و مطلقاً و به درجه کمال و به طور کلی انسانیت است یا بزرگی است یا برابری یا یگانگی یا دویی یا شجاعت یا عدالت یا زیبایی است.

پس افلاطون معتقد است براین که هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد و آن یکی است مطلق و لایتغیر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی. و افرادی که به حس و گمان

ما در می‌آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید به زمان و مکان و فانی اند و فقط پرتوی از مثل (جمع مثال) خود می‌باشند و نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه و وجودشان به واسطه بهره پی است که از مثل یعنی حقیقت خود دارند، هر چه بهره آن‌ها از آن بیشتر باشد به حقیقت نزدیک‌ترند.

و این رأی را به تمثیلی بیان کرده که معروف است و آن این است که دنیا را تشبیه به مغاره بی نموده که تنها یک منفذ دارد و کسانی در آن مغاره از آغاز عمر اسیر و در زنجیرند و روی آن‌ها به سوی بطن مغاره است و پشت سرشان آتشی افروخته است که به بطن پرتو انداخته و میان آن‌ها و آتش دیواری است، کسانی پشت دیوار گذر می‌کنند و چیزهایی با خود دارند که بالای دیوار برآمده و سایه آن‌ها بر بطن مغاره که اسیران رو به سوی آن دارند می‌افتد، اسیران سایه‌ها می‌بینند و گمان حقیقت می‌کنند و حال آن‌که حقیقت چیز دیگری است و آن را نمی‌توانند دریابند مگر این که از زنجیر رهایی یافته از مغاره درآیند.

پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند و سایه‌هایی که بسبب روشنایی آتش می‌بینند چیزهایی است که از پرتو خورشید بر ما پدیدار می‌شود و لیکن آن چیزها هم مانند سایه‌ها بی حقیقت اند و حقیقت مثل است که انسان تنها به قوه عقل و به سلوک مخصوصی آن‌ها را ادراک تواند کرد. پس افلاطون عالم ظاهر یعنی عالم محسوس و آن را که عامه درک می‌کنند، مجاز می‌داند و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از مثل باشد و معتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد اما عدم هم نیست نه بود است نه نبود بلکه نمود است. «(دهخدا؛ ذیل لغت مثل.)»

در بیت‌های بعدی ابیات فوقانی، اشاره به عناصر اربعه فیلسوفان دارد همان گونه که شرح آن در ذیل لغت عقول عشره در دهخدا آمد که: «و از فلک نهم عناصر اربعه و از عناصر اربعه موالید پدید می‌آیند...» (همان؛ ذیل لغت عقول عشره) در جایی دیگر از هفت اورنگ وقتی در باره اسماء و صفات الهی می‌خوانیم:

مندرج در تعیین اول
همه در ضمن یکدیگر مدغم
همه از فرق و حکم او عاری
خارجاً منقفی و علماً نیز
شد مفصل شئون پنهانی
امتیاز درون پرده راز
ز امتیازات خارجی منقط
آمد از موطن بطون به ظهور
ظاهر ذات بود چون مرآت
گشت امکان وجوب را ساتر
منصبغ شد به صبغ هر ممکن
متعدد به پیش چشم شهود
شد مرتب عوالم مشهور
وز بی آن مثال پس محسوس
نشد الا جدا جدا پیدا
بود هر شخص شخصی از اشخاص
زین عوالم به اسرها اسما
آمد آینه جمله کون و لسی
ننمود اندر و به وجه کمال
ز آن‌که بود این تفرق عددی
گشت آدم جلاء این مرآت
مظهری گشت کلی و جامع
صورت ذی الجلال و
الافضال
مانع از سر جمعی احدی
شد عیان ذات ازو به جمله

«بود جمله شئون حق ز ازل
همه بالذات متحد با هم
همه در سطر جمع متواری
در میان شان تعدد و تمییز
بعد از آن در تعیین ثانی
شد حقایق ز یکدیگر ممتاز
امتیازی ز روی علم فقط
در پی آن حقایق مذکور
گرچه بودند باطن اندر ذات
عکس باطن نمود در ظاهر
واجب از عکس صورتی باطن
بود واحد به ذات لیک نمود
ز اختلاف تنوعات ظهور
اولاً عالم عقول و نفوس
زین عوالم به اسرها اسما
آمد آینه جمله کون و لسی
ننمود اندر و به وجه کمال
ز آن‌که بود این تفرق عددی
گشت آدم جلاء این مرآت
مظهری گشت کلی و جامع

متجلی شد اندرین مظهر
شد تفصیل کون را مجمل
بوی این دایره مکمل شد
مصحفی گشت جامع آیات
صفات
اسر ذات و صفات ازو لامع
همه اسماء به رنگ یکدیگر
بر مثال تعیین اول
آخرین نقطه عین اول شد
هستیش غایت همه غایات»

(جامی؛ 1368: 70-71)

همان گونه که می‌نگریم، هیچ فیلسوفی نمی‌تواند بهتر از آن چه مولانا در باره مفاهیم فلسفی بی، چون تعیین اول و ثانی و ترتیب عالم عقول و نفوس، مثال و محسوس و مظهر کلی صحبت کرده است، با این وضاحت دیدگاه فلسفی خود را بیان نماید.

در مورد تعیین اول و ثانی در کتاب شرح اصطلاحات تصوف چنین می‌خوانیم:

«تعیین اول نزد صوفیه مرتبه وحدت است و تعیین دوم مرتبه واحدیت. (کشاف اصطلاحات الفنون) ما به الامتیاز شی از غیر، به حیثیتی که جز او در آن مشارکت نداشته باشد، یا آن چه بدون چیزی از چیز دیگر مشخص گردد.

تعیینات و تشخیصات هر چند اموری اعتباری و حقیقت و ماهیات اشیاء اند و لیکن در نفس الامر زایل نیستند چون امواج و انهار هر چند که از حیث تعیین و تقید غیر دریا اند، ولی در حقیقت و ذات (آب بودن) عین دریا اند. همچنین موجودات و مقیدات اگر چه از حیث تعیین و تقید غیر حق اند، ولی از لحاظ حقیقت و ذات وجود غیر او نیستند. «(گوهرین؛ 1368: ذیل واژه)

چنان که دیده می‌شود، مولانا به نوعی همان دیدگاه‌های وحدت‌الوجودی خود را با واژه گان فلسفی بیان می‌کند و به این ترتیب گویا قصد دارد میان فلسفه و عرفان پل بگذارد.

واضح است که حکمای مسلمان و سپس عارفان مسلمان، مفاهیم فلسفی را با تعبیرات جدید و نام‌های نو، شاید به منظور ساده سازی مفاهیم، در بیان جهان بینی خود بیان کرده اند و فکر می‌کنم که تعیین اول و ثانی همان بحث معقولات و محسوسات افلاطونی است که اولین مبدع عالم مثال یعنی تعیین اول و دومین مبدع عالم محسوس باشد که به نام تعیین ثانی در دیدگاه‌های عرفای مسلمان ما مطرح شده است.

به همین ترتیب کاربرد اصطلاحات کلامی و فلسفی مولانا در جای جای هفت اورنگ ادامه پیدا می‌کند:

کیست جز تو در انفس و آفاق
انت شمسی الضحی و غیرک
فی
سایه از روشنی برد مایه
ضوء ثانی رقم زده است
حکیم گشت نامش نهند فیء
یا ظل
سایه را مایه ظهور تویی
نیست موجود صورتی بی‌تو»
(جامی؛ 1368: 117)

یا جلی الظهور والاشراق
لیس فی الکاننات غیرک شیء
فیء چی باشد به فارسی سایه
سایه را در مواقع تعلیم
نور چون از صرافت‌ش نازل
دو جهان سایه است و نور تویی
این و آن صورت‌سنت و معنی تو

در ابیات فوق نیز مولانا جامی در توضیح ضوء ثانی، به ذکر کلام حکما در این باره اکتفا می‌کند و با اعتبار دادن به تعریف حکما آن را شرح می‌دهد.

در باره ضوء ثانی، صاحب کشف در اصطلاحات الفنون می‌نویسد که «ضوء دو قسم است یکی ذاتی است مانند روشنائی

که در آفتاب موجود است و عرضی است مانند مهتاب که نورش را از آفتاب می‌گیرد و ادامه می‌دهد که ضوء عرضی دو قسم است یکی ضوء اول است مانند ضوء روی زمین که در برابر آفتاب قرار گرفته است یعنی حاصل مستقیم نور خورشید است و ضوء ثانی که از نور خورشید در روی زمین گرفته می‌شود مانند روی زمین بعد از غروب و این نوع نور را ظل یا سایه می‌گویند. (دهخدا؛ ذیل لغت ضوء)

و مولانا این بحث را دقیقاً از روی بحث مُثُل افلاتون گرفته است که وی آن را با مثال غار خویش برجسته کرده است همان ارتباط مُثُل با سایه‌های آن‌ها که قبلاً به آن اشاره شد و موضوع صورت نیز یکی از مفاهیم فلسفی به حساب می‌آید و در عرفان نیز رخنه آن را با وضاحت تام می‌توان مشاهده کرد.

به هر صورت این نمونه‌ها دلالت‌های واضح بر خداشناسی فلسفی مولانا جامی دارد و در کتاب هفت‌اورنگ با این گونه مثال‌ها بسیار بر می‌خوریم.

انسان‌شناسی فلسفی

بحث انسان کامل در نگاه حکما و یا فیلسوفان مسلمان از جایگاه ویژه ای برخوردار است و ما هم بدین لحاظ، انسان‌شناسی مولانا را روی این نکته متمرکز می‌کنیم.

جامی در خصوص شخصیت پیامبر گرامی اسلام، به عنوان انسان کامل و مظهر کلی سخنانی جالب دارد:

پس «الف لام میم» از پی
آن ساز الف لام
ازان به میم بدل
نام او در بدایت تنزیل
می‌دهد ذلک الکتاب خیر
مظهر کل و نسخه جامع...
لاجرم معترف به عجز و قصور می‌فرستم تحیتی از دور
لست اهدی سوی الصلاة الیه یا مَفِیضُ الْوَجُودِ صلی علیه
وعلی آله و اصحابه وارث علمه و آدابه»

(جامی؛ 1368: 9-10)

در این ابیات، کلماتی مانند مظهر کل و مَفِیضُ الْوَجُودِ، به کار رفته است که دقیقاً تعبیراتی فلسفی هستند و توسط مولانا در تعریف شخصیت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه وسلم به کار رفته اند.

در بارة مظهر کل - که در تعبیر صوفیه و عرفا همان انسان کامل و یا قطبی است که دنیا در اطراف او می‌چرخد - شیخ بزرگ عارف عبدالواسع جیلی می‌گوید :

« انسان مظهر خارجی کامل خداوند یعنی موجودی که خدایش به صورت خود آفرید و آینه بی است که حق خود را در وی می‌نگرد. انسان کامل مظهر همه صفات و کمالات الهیه است... و کامل‌ترین انسان‌ها علی الاطلاق انبیاء و اولیاء هستند که در رأس آن‌ها محمد ص است... که در صورت انبیاء و اولیاء همواره ظاهر شده است.»

(نیکلسون؛ 1374: 144)

در جایی دیگر نیز در این باره می‌خوانیم :

«ذات هستی مطلق، عقل کل را آفرید. این نخستین تجلی به نام واحدیت یاد می‌شود که صوفیه آن را حقیقت محمدیه گویند. در نظر صوفیه این مقام که گذرگاه میان هستی مطلق و عالم است

به صورت پیوسته یک انسان مظهر آن شمرده می‌شود.» (گلپینارلی؛ 1380: 84)

برای توضیح بیشتر موضوع و این که این مفهوم برگرفته از مفاهیم فلسفی است باید افزود که در نگرگاه صوفیه و یا عرفای مسلمان «فکر شخصیت الهی، در ولی کامل انعکاس یافت که دستش دست خداست و عنایت الهی به کسانی که خدا را می‌خوانند از طریق او می‌رسد. هم بدین گونه بود تلقی مولوی از مرشد و مقتدایش شمس. اما هر صوفی که به اسلام وابسته باشد باید اعتراف کند که فراتر از همه اولیاء حتی کامل‌ترین آنان، محمد رسول الله است...»

صوفیه این نظریه را در همان راه و رسم خود تأویل می‌کنند. نور محمدی نزد ایشان همان روح الهی است که خداوند در آدم دمید همان نوس [عقل] نوافلاتونی که نخستین صادر به شمار می‌رود و همان کلمة الهیه لوگوس است که بر طبق عقیده بعضی از گنوستیک‌های مسیحی در پیامبران تجسد می‌یابد و مصدر وحی است.

نظریه اسلامی کلمه الهیه اگر منصفانه خوانده شود دارای چندین صورت است و چندان در جامه تصوف پیچیده شده است که درک جزئیات آن بسیار دشوار است، اما چهره‌های اصلی روشن اند. محمد یا حقیقت محمدیه - که چیزی است در تقابل ظهور جسمانی و خاکی آن - نخست به عنوان مرکز و اصل روح‌بخش جهان آفرینش و روح حیات همه اشیا و در مرحله دوم به عنوان واسطه عنایت الهیه معرفی می‌شود و منبعی است که خداوند شناخت خویشتن را از رهگذر آن بر پرستنده‌گان خود افاضه می‌کند و عطایای الهیه را به وسیله او بدیشان ارزانی می‌دارد.»

(همان؛ 109)

در مورد عبارت مَفِیضُ الْوَجُودِ، یعنی فیض رساننده وجود، نیز وقتی نگاه می‌کنیم این عبارت از همان سنخ عباراتی است که فقط در فرهنگ عرفا و فلاسفه می‌توان آن را یافت نه در جای دیگر. در بارة مفهوم این عبارت از قول دهخدا می‌خوانیم که :

« مَفِیض . [م] [اخ) اسمی از اسماء حضرت رسول که متحقق به اسماء الله است و مظهر افاضه نور هدایت است بر بنده‌گان و واسطه در فیض است.» (دهخدا؛ ذیل واژه مَفِیض)
بدین ترتیب متوجه می‌شویم که مولانا جامی وقتی از چنین واژه‌ها و عبارت‌هایی استفاده می‌کند منظورش اقامه برهان بر مبنای همان نگاه فلسفی است که در عبارات مانند مثل و عقل اول و عقل فعال و ... قابل تمثیل هستند!

جهان‌شناسی فلسفی

وقتی هفت اورنگ مولانا جامی را ورق می‌زنیم، متوجه می‌شویم که وی در قسمت‌های از این کتاب، به تفسیر باطنی قرآن مخصوصاً آیت: «وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (آل عمران: ۱۳۳) چنین اشاره دارد:

«اصل جنات جنةالذات است عرضها الارض والسماوات است
ارض چه بود حقایق اعیان مستقر در تشیمن امکان
آسمان چه صفات یا متأثر ز حکمشان اشیاء
اسماء مندمج در نخست رتبه ذات
بود اعیان باسرها و صفات بود و این‌ها همه درو مدرج
وحدت صرف و هستی ساذج اتفاقی و انتلافی نه
امتیازی و اختلاقی عرضش این آسمان شد و این ارض
نه هم بر آمد به صورت اشیاء
ذات خود را چو کرد بر خود بود در علم مندمج کونین

وحدت صرف و هستی سازج بود و این‌ها همه درو مدرج

امتیازی و اختلافی نه اتفاقی و ایتلافی نه یعنی یگانگی مطلق و هستی بدون نقش و ساده‌یی بود که هیچ فرق و تفاوتی میان آنان وجود نداشت و در ادامه در باره پیدایی هستی و عالم کثرت توضیح می‌دهد:

خداوند ذات خود را به خود عرضه کرد و در نتیجه پهنای آسمان و زمین پدید آمد! و سپس اشاره می‌کند که، همان ذات الهی، وقتی خویشتن را به خود عرضه کرد، از یک سوی اسماء پدید آمد و از جانب دیگر صورت اشیاء نیز پدیدار شد و ادامه می‌دهد: اما این پیدایی، ظاهری نبود بلکه هر دو عالم، فرو رفته در عالم علم که همان عالم معنی و یا عالم مُثل الهی باشد، دیده می‌شد!

در ادامه می‌گوید:

اما بار دیگر خود را به خود عرضه کرد که البته این بار دیگر در اصطلاح فلسفی به نام تعین ثانی گفته می‌شود که در نتیجه آن زمین و آسمانی دیگر پدیدار شد چنان که بیت بعد بدان مشعر است: زمین ملک و آسمان ملکوت شد در حالی که هر دو از حشمت و مهابت جبروتی الله برخوردار بودند. و می‌افزاید: چون عرض اولی با عرض دومی مانند آسمان و زمین به هم پیوست:

هرچه در غیب ذات باطن بود در شهادت

ظهور کرد و نمود

هر چه که قبلاً در غیب ذات الهی فرو رفته بود، به عالم شهادت برون آمده و آشکار شد یعنی عالم مُثل پدید آمد.

و می‌افزاید: هر چیزی که در دایره تجرد قرار داشت آشکار گشت و آسمانی پدید آورد اما: این آسمان، روحانی و معنوی بود یعنی این آسمان موجود نبود و عالم مادی و زمینی که در برابر عالم معنوی و روحی قرار دارد آشکار گشت که عالم جسد و کالدهاست! و می‌افزاید:

آن ذات جنت آیین حق، که عرضش آسمان‌ها و زمین است، وقتی از عالم پنهان و پاکیزه و بلند مرتبه قدیم، آشکار شد در نتیجه عرض و پهنای آن، دو عالم روحانی و جسمانی را شکل داد و این معنی (عرضهاالسموات والارض) است. یعنی عالم ملک و ملکوت تجلی ذات الهی است!

واضح است که چنین تفسیر و تعبیری از پیدایی عالم، هرگز جز در نگاه فلسفی جای دیگری یافت نشده و جز از آن طریق قابل اثبات نیست.

از بیت زیر نیز چنین مفهومی به دست می‌آید:

« لیک چون در مراتب امکان گشت ظاهر به صورت اعیان» (همان؛ 54)

مولانا جامی در باره هستی و پیدایی آن می‌گوید که ابتدا هستی در ذات حق به صورت اسماء و صفات پنهان بود اما با جلوة حق در مراتب امکان، به صورت اعیان ثابتة یا همان جهان مثل در آمد!

می‌نگریم که در این بیت نیز بحث جامی کاملاً فلسفی می‌شود و می‌گوید:

ذات مطلق خداوند در سیر تدریجی خود به عالم ناسوت، در یک مرحله که همان تعیین اول است، مقید به مراتب امکان یعنی «امکان اخص. امکان استعدادی. امکان استقبالی. امکان اشرف. امکان خاص. امکان ذاتی. امکان عام. امکان وقوعی» (دهخدا/ ذیل واژه امکان) و پس از آن جا به عالم صورت این جهانی در تعیین ثانی ظهور و بروز کرد:

عرض

هم در آمد به کسوت

اسماء

لیک در علم خویش نی در

عین

بار دیگر چو عرض کرد

آغاز

ارض شد ملک و آسمان

ملکوت

شد چو بار نخست در دومین

هرچه در غیب ذات

باطن بود

آنچه در وی تجرد و تأثیر

آسمانی و لیسک

روحانی

و آنچه آمد مخالف

ارواح

طبقاتست آن زمین و از آن

ذات حق را که جنت آیین

است

چون عیان شد ز غیب قدس

قدم

کرد ارض و سما دیگر ساز

هر دو در تحت سطوت جبروت

عرض او عین آسمان و زمین

در شهادت ظهور کرد و نمود

گشت ظاهر شد آسمان اثر

نه هیولایی و نه جسمانی

ارض اجساد باشد و اشباح

باشد اطباق آسمان و جهان

عرضها الارض و السماء این است

عرضش این هر دو شد نه بیش و نه کم

ن هر دو

(جامی؛ 1368: 131-132) بیش و نه کم

چنین به نظر می‌رسد که مولانا در این جا با استفاده از نوعی باطن گرایی فلسفی به ابراز جهان بینی فلسفی خود در مورد پیدایی هستی و آسمان‌ها و زمین می‌پردازد و حتی دنیای معنوی یعنی جهان آخرت را نیز در همین بین داخل می‌کند.

کاربرد اصطلاحات فلسفی و کلامی مانند اعیان و ممکن و غیره، ما را به حقیقت این بحث دلالت می‌کند، ضمن آن فکر می‌کنم مولانا در این بحث با وضاحت تام، اشاره به عالم مُثل افلاتونی هم دارد که در بیته می‌گوید:

آن بهشت وسیعی که عرضش به اندازه آسمان‌ها و زمین است، اصل آن همان جنت ذات الله است که پهنایش به اندازه زمین و آسمان‌هاست!

چنان که در توضیح زمین در بیت بعدی می‌گوید:

زمین چیزی جز عکس حقایق اعیان نیست و منظورش همان اعیان ثابتة است که دقیقاً می‌تواند همان چیزی باشد که عالم مُثل افلاتونی نام دارد و همان حقایقی که در عالم امکان وجود داشت یعنی در حالتی میان وجود و عدم قرار داشت و هنوز موجود نشده بود.

می‌دانیم که در اصطلاح فلسفی، امکان به چیزی گفته می‌شود که :

« وجود یا عدم آن ضروری نباشد ... آنچه که بود و نبودش مساوی باشد، مانند انسان و حیوان و نبات و جماد، مقابل وجوب...» (دهخدا؛ ذیل واژه امکان)

و در مورد آسمان در بیت بعدی می‌گوید:

منظور از آسمان، صفات و اسماء الهی است که بعداً از حکم آنان اشیاء متأثر شد یعنی اشیاء متعدد مطابق به اسماء و صفات الهی به وجود آمد.

این نظر همان موضوعی است که بر اساس نگاه فلسفی - عرفانی، جهان مظهر اسما و صفات الهی است همان گونه که در ادامه می‌گوید:

اعیان در حقیقت همان اسما و صفات الهی بودند که در ذات الله نهفته بودند جای که در آن:

«در جهان هر صفت که معروفست بی تقید به جمله موصوفست» (جامی؛ 1368: 54) پس در دنیا هر صفتی که تا به حال شناخته شده است خداوند به آن صفت، بدون تقید یعنی به صورت مطلق موصوف می‌باشد، یعنی اصل همان صفت الهی است. و جالب کاربرد کلمات قید و مطلق و اعیان و غیره در این ابیات است که همه را می‌توان جزء تعابیر و مفاهیمی دانست که در فرهنگ فلسفی رواج دارد و فلاسفة خدا باور از آن مستفید بوده اند.

و همان گونه که مشاهده کردیم، مولانا جامی، در این ابیات نیز به گونه واضح، مراتب هستی را مطابق به نگاه افلاتون و دیگر فیلسوفان دسته‌بندی می‌کند و صحبت عالم اعیان و ممکنات و محسوس و... به میان می‌آورد که همه این‌ها در بیان جهان‌نگری و یا هستی‌شناسی فلسفی جناب مولانا دلایلی بس ارزنده و مهم و استنادهای غیر قابل انکار به حساب می‌آید و نشان می‌دهد که مولانا جامی با دید فلسفی خود نیز جهان را تبیین و تفسیر کرده است.

نتیجه گیری

از مجموع مباحث فرازین، چنین نتیجه به دست می‌آید که: - مولانا جامی را در زمینه هستی‌شناسی فلسفی هرگز نمی‌توان نادیده انگاشت، بلکه او در این راستا دیدگاهی بسیار مشخص دارد.

- عرفان جامی دقیقاً با نگرش فلسفی او به هم آمیخته است و کار برد اصطلاحات و مفاهیم فلسفی در بزرگترین اثر فکری او یعنی مثنوی هفت اورنگ با وضاحت کامل نشان می‌دهد که او فلسفی نیز اندیشیده است.

- ضمن آن که باورمندیم، مولانا جامی عالمی متشروع و عارفی وحدت‌الوجودی است، گفته می‌توانیم که او فیلسوفی دین مدار نیز هست که به خصوص از افکار افلاتون و نیز جریان نوافلاتونی متأثر شده و این تأثیر را از طریق نگاه به هستی‌شناسی وی به خوبی می‌توان در هفت اورنگ به مشاهده نشست.

منابع

1. قرآن مجید
2. جامی. عبدالرحمن. 1368 ه. ش. مثنوی هفت اورنگ. تصحیح و مقدمه آقای مرتضی مدرس گیلانی. تهران. چاپ پنجم. نشر سعدی. چاپخانه مهارت.
3. جهنی، مانع بن حماد. 1380 ه. ش. شناخت ادیان و مذاهب معاصر. ترجمه م - ط - عطایی. مرکز مطبوعات افغانی.
4. دهخدا، علی اکبر، سی دی فرهنگ دهخدا.
5. سجادی، جعفر. 1383 ه. ش. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران. چاپ هفتم. انتشارات طهوری.
6. غنی، قاسم. 1369 ه. ش. تاریخ تصوف در اسلام. جلد دوم. تهران. انتشارات زوار. چاپ گلشن.
7. فاختوری. حنا و جر، خلیل. 1383 ه. ش. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
8. گلپینارلی، عبدالباقی. 1380 ه. ش. تصوف در صد پرسش و پاسخ. مترجم: دکتر توفیق سبحانی. تهران. احیاء کتاب.
9. گوهرین. دکتر سید صادق. 1368. شرح اصطلاحات تصوف. تهران. انتشارات زوار.

10. نسفی. عزیزالدین. بی تا. مقصد اقصی. تصحیح و مقابله: حامد ربانی. تهران. انتشارات گنجینه.
11. نیکلسون. رینولدا. 1374 ه. ش. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران. سخن.