

فصلنامه علمی عرفانیات در ادب فارسی

سال دهم، شماره ۴۰، پاییز ۱۳۹۸

صفحات ۷۴-۹۸

نور در آیین زرتشت و عرفان مولوی

دکتر سهیلا ذوقی^۱

چکیده

دین زرتشت از کهن ترین ادیانی است که حاوی مبانی و مایه های اصیل عرفانی بوده و بر ادیان شرقی و غربی تأثیر شگرف داشته است. بی شک در عرفان و تصوف بیش از هر رشته دیگری، میراث زرتشتی حفظ و نگهداری شده و با تفسیرهای جدید و مناسب با دین اسلام ارایه گردیده است. با توجه به اهمیت نور در عرفان زرتشتی باید به این نکته پرداخت که مولوی نیز به عنوان یک عارف نامی مانند سایر عرفای پیش از خود و تحت تأثیر عرفان زرتشت به نماد نور توجه داشته و در معانی و مفاهیم متعالی آن تأمل کرده است. در دین زرتشت آتش و نور، نشانه و رمز وجودی خداوند، انوار تابنده از آن ذات اقدس، معرفت و عرفان، شناخت حکمت و راه رسیدن به ذات حق باری تعالی هستند. معرفت و عرفان او نیز موضوعات بنیادین عرفانی از قبیل حقیقت وجود، حقیقت انبیا و اولیا، مسأله رویت حق، مسأله وحدت وجود و مقام فنا و بقا را که از پیچیده ترین موضوعات عرفانی است، از طریق نماد نور شرح و بسط داده است. البته باید متذکر شد که نماد نور در آثار مولانا نسبت به پیشینیانش از بسامد بالایی برخوردار است، و صور خیال و ایماژهای جذاب و جالبی دارد. مولانا براساس تجربه عرفانی خود، واژه ی نور را برای توصیف حقیقت وجود حق به کار می برد، که در این مقاله به بررسی آن پرداخته می شود.

واژگان کلیدی: عرفان، نور، زرتشت، مولوی.

۱- استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، مرکز نظرآباد(کرج)، ایران
soheyla.zoghi2395@gmail.com

تاریخ پذیرش

۹۸/۷/۱۴

تاریخ دریافت

۹۷/۱۱/۴

مقدمه

تعریف عرفان

«عرفان راه و روشی است که طالبان حق برای نیل به مطلوب و شناسایی حق برمی‌گزینند.» (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۷۷) انسان همیشه و در همه‌جا در جستجوی معنای زندگی خود و فلسفه‌ی آفرینش و رازهای نهان در پشت پدیدارها بوده است؛ به این اعتبار همواره در جستجوی حق بوده و شاید دلیل اصلی گرایش به ادیان نیز در همین نکته نهفته باشد. عرفان تجربه‌ای درونی و اشراقی برای معرفت به عالم مافوق مادی و آگاهی بی‌واسطه به نیروهای ماورایی و درنهایت رویارویی بی‌واسطه با خداوند است. عارف در این تجربه مراتبی را طی می‌کند و به نوعی رؤیت می‌رسد و در آن اموری را می‌چشد که با حس و عقل قابل درک نیست. این تجربه با شیدایی، حیرت، جذب، شور و عشق همراه است و چه بسا به اتحاد و فنا و بقا در آن بیانجامد.

« عرفان را به زبان‌های اروپایی «مستیسیم» (Mysticism) می‌گویند که از ریشه «میسته» (Myste) یونانی اشتقاق یافته و در اصل به معنی وارد کردن کسی در حلقه و گروه مخصوص و سرسپردن او بدان گروه و حلقه بوده است و وجه تسمیه آن این بوده که در یونان قدیم، بعضی فرقه‌های سری وجود داشته که پیروان آنها ملزم به حفظ اسرار آن بوده‌اند و آداب و رسوم و تعلیمات و تشریفات ویژه‌ای داشتند که هر کسی پس از آموختن و انجام آنها، حق ورود به آن فرقه را داشته است و چنین کسی را مستیک (Mystic) یعنی محرم و سرسپرده می‌نامیدند و پس از اینکه این قبیل مذاهب و گروه‌ها از میان رفتند و مذهب با فلسفه در آمیخت و امتزاج پیدا کرد و «پلوتینوس» فلسفه اشراق را تبیین نمود و عرفان به معنی امروزی آن، یعنی شناخت حق و وصول به حق از راه کشف و شهود، نه با عقل و استدلال، رواج یافت. اما معنی لغوی عرفان به زبان عرب «شناختن و دانستن بعد از نادانی» است و در اصطلاح عرفای اسلام، به طور خلاصه نام علمی از علوم الهی است که موضوع آن شناخت و معرفت حق و اسماء و صفات ذات آفریدگار جهان است و طریقه و روشی است که اهل الله برای شناسایی و معرفت خداوند برمی‌گزینند. عرفای اسلام می‌گویند عرفان مقامی است که تا کسی دارای صفات نفس و وسعت فکر و حقیقت بینی خاص نباشد به آن نایل نخواهد شد و صاحب هیچ مکتب و مذهبی نمی‌تواند ادعا کند که

عرفان تنها از طریق علم و عمل مکتب و مذهب او به دست خواهد آمد، بلکه باید گفت عرفان در عین اینکه داخل در همه ادیان و مذاهب است خارج از همه است و به هیچ مکتب و مذهبی اختصاص ندارد.» (کیانی نژاد، ۱۳۷۷: ۲۴ و ۲۳) «عرفان نیرومندترین ذخیره فرهنگی را در اختیار دارد و می‌تواند راه را برای توسعه در همه زمینه‌ها فراهم سازد. حرکتی که فراتر از زمان و مکان در جهت گسستن از بند و زنجیرهای مادی و به سوی عرصه بالاتر است. تصوف در اصل یکی از شعب و جلوه‌های عرفان است. تصوف طریقه سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است.» (همان: ۲۶)

به قول مولوی که می‌گوید:

دَفتَر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم	زاد صوفی چیست آثار قدم
...سیر زاهد هر مهی تا پیشگاه	سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
آن دلی کو مطلع مهتاب‌هاست	بهر عارف فُتُخت ابواب‌هاست

(مثنوی ۲/ ابیات ۱۶۵-۱۵۹)

حاصل آنکه، عارف آن است که درویش به خدا باشد و تشنه خدا، نه درویش از خدا و تشنه غیر، میان این دو تفاوت‌هاست. بلکه به هیچ‌وجه قابل قیاس نیستند در هر لباس و هیأتی که می‌خواهند باشند.

لیک درویشی که او تشنه خداست	هست دایم از خدایش کار راست
لیک درویشی که تشنه غیر شد	او حقیر و ابله و بی‌خیر شد
نقش درویش است او نی اهل نان	نقش سگ را تو مینداز استخوان
فقر لقمه دارد او نی فقر حق	پیش نقش مرده‌ای کم نه طبق
...عاشق حق است او بهر نوال	نیست جانش عاشق حسن و جمال

(مثنوی ۱۵/ ابیات ۲۷۶۲-۲۷۵۶)

۲. ضرورت و اهداف تحقیق: رد پای آیین و ادیان ایران باستان را در آثار شاعران و

نویسندگان پارسی‌گو در واژه و مفهومی که برای القای مضامین خود به کار می‌برند می‌توان مشاهده کرد که هر یک به نوعی در ناخودآگاه جمعی و حافظه تاریخی آنان وجود داشته و هیچ یک تازه متولد نشده است، بلکه راه چندین هزار ساله را پیموده و از ریشه و بن

سرزمین کهنسال سر برزده است. سرودهای زرتشت بیش از هر چیز سرشار از دریافت های معنوی و عرفانی بود، و با زبانی عارفانه سروده می شد و یکی از ویژگی های اصیل نژاد ایرانی اشراقی بودن، شاعر بودن و شهودی بودن بود. در عرفان زرتشتی بین خدا و جهان مادی سلسله مراتبی از واسطه ها قرار دارد که همه آن ها انوار حق هستند و واسطه فیض به شمار می آیند این دیدگاه در نزد عرفای بزرگ همچون مولانانیز به عنوان اصل اساسی پذیرفته شده است. که در این مقاله به بررسی آن پرداخته می شود.

۳. بیان مسأله: در این جستار به سوالاتی چند پاسخ داده شده است که عبارتند از:

الف: تا چه میزان با عرفان که نیرومندترین ذخیره فرهنگی مردمان سرزمینی را در اختیار دارد پیوند و وابستگی بین آیین های کهن و باستانی مانند زرتشت و عرفان اسلامی ایرانی که نمونه کامل آن در عرفان مولانا مشهود است وجود دارد؟ ب: نور یا همان فرّه ودیعه ای است ایزدی که از فرّ اهورامزدا به وجود آمده و هر انسانی که از این فرّ بهره بیشتری داشته باشد به خدا نزدیک تر است و به نوعی خلیفه و جانشین خداست، به قول حضرت مولانا برای دریافت نور الهی یا همان نور معنوی باید در طلب نور بود، و نور حق تنها نوری است که ضد و تاریکی ندارد و چنین نوری است که اسرار و حقایق نامها و اشیا را آشکار می سازد. در این مقاله به میزان انعکاس این موضوع در اندیشه و افکار مولانا پرداخته می شود.

۴. پیشینه تحقیق: به برخی از آثاری که می تواند دستمایه این پژوهش شوند و با این

پژوهش در پیوند باشند اشاره می شود. آثاری مثل کتاب حکمه الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی است که او در این اثر بیش از همه فلاسفه اسلام به مبانی و منابع فلسفه قدیم ایران و مذهب زرتشت آگاهی و اطلاع داشته و زنده کننده مروج فلسفه اشراق، یا فلسفه «پارسیان» و «فهلویان» بوده است. معتقد است حکمت نوری و اشراقی زرتشتی منبعی عرفانی است و عرفان زرتشتی بر دو اصل نور و ظلمت، مثبت و منفی، مینوی و گیتی ای، روحانی و جسمانی، و صعود و نزول، استقرار یافته است که پایه عرفان اسلامی به شمار می آید. به طوری که مکاشفه زرتشت پیامبر ایران باستان در دیدار نور در ادبیات عرفان ایرانی گسترش فراوان یافته است، و مولانا نیز این مبحث را در اندیشه و افکار خود مورد نظر قرار داده و اثری چون کتاب جلوه هایی از عرفان ایران باستان اثر زین الدین کیانی نژاد گواه بر این ادعا است. دکتر محمد معین نیز در کتاب مزدیسنا و ادب پارسی به میزان تأثیر

پذیری مولانا از آیین زرتشت اشاراتی دارد به خصوص درباره موضوع نور، که این گونه، اعتقاد مولانا را در این خصوص بیان می کند، نور حق تنها نوری است که ضد و تاریکی ندارد تا به وسیله ی آن، نور حق پیدا شود و چنین نوری است که اسرار و حقایق نام ها و اشیا را آشکار می سازد، که در طول این مقاله سعی می شود با گستردگی بیشتری موضوع پژوهش مورد بررسی و تعمق قرار گیرد.

۵. روش و ابزارهای تحقیق: در این جستار با تکیه بر منابع کتابخانه ای، شامل کتابها و مقالات و به روش توصیفی مطالب گردآوری شده است که گاه به صورت نقل قول مستقیم و غیر مستقیم و گاه به صورت تلخیص برای سندگزینی تهیه و در نهایت به تحلیل اطلاعات و فرجام سخن پرداخته شده است.

زرتشت و مبانی عرفان زرتشتی

«زرتشترا» یا زرتشت پیامبر ایران باستان است که بر اساس سنت، در قرون ششم و هفتم قبل از میلاد به اوج شکوفایی خود رسید. «(زرتشت، ۱۳۸۴: ۱۸) زرتشت به تبلیغ دین خود در میان اقوام ایرانی پرداخت، دین زرتشت از کهن ترین ادیانی است که حاوی مبانی و مایه های اصیل عرفانی بوده و برادیان شرقی و غربی تأثیر شگرف داشته است. سروده های زرتشت بیش از هر چیز سرشار از دریافته های معنوی و عرفانی است و با زبانی عارفانه سروده شده است.

درباره مبانی عرفانی در دین زرتشت همواره بحث شده و به اندازه کافی شواهد و مدارک در اختیار بوده تا اندیشمندان را به این موضوع راهنمایی کند. نخستین شخصیتی که به طور جامع به عرفان زرتشتی رسیده و ارکان آن را دریافته و در آثار خود آورده است شیخ شهاب الدین سهروردی است. او به خوبی با حکمت و فلسفه یونانی و حکمت اشراقی زرتشتی آشنایی داشته، به روشنی بیان نموده که حکمت نوری و اشراقی زرتشتی منبعی عرفانی است که به حکمت یونان نیز راه یافته است. او حکمت اشراقی و عرفانی را از ایران باستان دانسته است. در بین ایران شناسان معاصر نیز هانری کربن بیش از دیگران در همه آثار خود مانند ارض ملکوت به عرفان زرتشتی رسیده و در مطالعات تطبیقی، خودآگاه یا ناخودآگاه به این حوزه راه یافته است. این بزرگان، عرفان ایرانی و اسلامی را ادامه عرفان زرتشتی دانسته اند.

در بررسی مبانی عرفان زرتشتی باید به این نکته اشاره کرد که گاهان و هفده سرودی که زرتشت سروده و از او به یادگار مانده است فقط شامل شریعت و آموزش‌های دینی نیست بلکه الهام‌هایی شورانگیز و دریافت‌هایی عرفانی است که از نوعی تجربه معنوی حکایت دارد که روحی شیفته و عاشق، با خداوند راز و نیاز می‌کند. گویی با نگاه وحدت وجودی، هستی را در مجموع شهود نموده و به اشراق رسیده است. اصلی‌ترین ویژگی اشراقی و عرفانی زرتشت تکیه بر نور و دیدار با شخصیت‌های نورانی است که مبنای عرفان او قرار می‌گیرد. در عرفان اسلامی نیز عارفان به دیدار با شخصیت‌های نورانی رسیده‌اند.

نور یا همان «فرّ» یا «فرّه» ودیعه‌ای است ایزدی که از فرّ اهورامزدا به وجود آمده. هر انسانی که از این فرّ بهره بیشتری داشته باشد به خدا نزدیک‌تر و بلکه خلیفه و جانشین خداست. در زادسپرم آمده که «فرّ زرتشت به شکل آتش از آن اسر(روشنی ازلی که جایگاه اورمزد است، روشنی بی‌پایان) فرود آمد به آن آتش، که پیش او بود، آمیخت. از آتش اندر مادر زرتشت آمیخت. سه شب در همه گذرهای اطراف خانه، به شکل آتش پیدا بود (متجلی بود)، راه گذاران، نوری بزرگ همی دیدند.» (رضی، ۱۳۷۱: ۲۱۹)

«در دین زرتشت آتش و نور، نشانه و رمز وجودی خداوند، انوار تابنده از آن ذات اقدس، معرفت و عرفان، شناخت حکمت و راه رسیدن به ذات حق باری تعالی هستند. چنانکه سهروردی می‌گوید آتش دارای ذاتی شریف است، فارسیان، درباره آن که آتش رمز وجودی اردیبهشت می‌باشد و آن نوری است قاهره که آتش از آن افاضه می‌شود اتفاق نظر دارند. زرتشت در طلب آن است که به وسیله اردیبهشت، آنچنان به عرفان و شناخت و حکمت والا دست یابد تا بتواند به میانجی بهمن، به بارگاه قدس نورالانور وارد شود.» (رضی، ۱۳۸۴: ۱۴۳)

حکمت خسروانی، فلسفه اشراق و عرفان نوری از ایران زمین به یونان رسیده و همواره سه اصل زرتشتی: گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک، همان حکمت و عرفان شده است. چنانکه حکمای ایران از ابوعلی سینا و سهروردی تا دیگران، حکیم را به همین معنی معرفی کرده‌اند.

سهروردی در حمکه الاشراق به صراحت این حکمت عرفانی را از زرتشت دانسته است. او می‌گوید: «کسی که این سخنان را باور نمی‌دارد، بر او باد که روی در ریاضات بیاورد و از پیران وارسته یاری بخواهد، شاید نوری بر دل او بتابد و نور فروزان را در عالم جبروت ببیند

و ذوات و اشخاص ملکوتی را ببیند و انواری که هر مس و افلاطون دیده‌اند بنگرد و تابش‌های مینوی یعنی روحانی را ببیند، چنان که حکیم دانشمند، پیشوای کامل، زرتشت آذربایجان از آن خبر داده است، در کتاب زند آنجا که می‌گوید: جهان بر دو بخش است. جهان مینوی که عالم نورانی و روحانی است و گیتی که مراد از آن جهان ظلمانی و جسمانی می‌باشد.

و چون نور فیض دهنده و تابنده از عالم بالا بر نفوس فاضله آنان نیروی درخشش و رأی می‌بخشد و مانند آفتاب می‌درخشد، و این نور را به پارسی پهلوی "خره" می‌نامند، و چنان که زرتشت گفته است، خره نوری است که از ذات پروردگار می‌درخشد، و به وسیله همین نور آفریدگان برخی بر برخی دیگر فرمانروایی می‌کنند و هر یک از آفریدگان پروردگار، به نیروی آن نور می‌توانند کار یا هنری انجام دهند و بخشی از این نور که ویژه پادشاهان دانشمند است آنرا "کیان خره" می‌گویند. و رای تابش‌های مینوی را سرچشمه خره قرار داده، و گفته است که خره و خرد یعنی تابش‌هایی که زرتشت از آنها خبر داده است و پادشاه راستگو، کیخسرو مقدس آن تابش‌ها را در عالم خلسه دید چنان که در الواح گفته است. «سهروردی، (بی تا): ۳۷۲»

لازم است در اینجا اشاره شود آتش در عرفان نماد نور، عشق، اشراق، خرد و پیوند با خداوند است که در عرفان جهانی عمومیت دارد و در عرفان اسلامی و زرتشتی نیز که بخش‌های اصلی عرفان ایرانی به شمار می‌آیند همین مطلب دیده می‌شود. آتش به صورت عشق در عرفان حضور یافته و در همه کشف و شهودهای عارفان همواره نور و آتش به نوعی دیده می‌شود. در دین زرتشت نیز همواره خدای یکتا پرستیده می‌شد و نور و آتش برترین جلوه حق قلمداد می‌گردید.

آموزه‌های زرتشتی در اغلب ادیان تأثیر نهاده و به ویژه در ادیان ابراهیمی نقش آفرینی نموده است. خداوند در این ادیان نور دانسته شده و همواره به صورت نور یا آتش بر انبیاء و اولیاء عرفا جلوه کرده است. بنابراین «عرفان و تصوف، یعنی نیرومندترین پایه قوه عقلانی و عالی‌ترین درجه کمال آدمی و لطیف‌ترین بافته کارگاه ذوق انسانی و ارزنده‌ترین کتب پرورش روحانی بشر و حکمت یا فلسفه اشراق، هر دو زاده و دست پرورده عقل و احساس

و ذوق و هنر ایرانی است و ایران زمین گاهوارهٔ این دو اختر فروزان به شمار می‌رود.» (امام، ۱۳۵۳: ۱۵)

بی‌شک در عرفان و تصوف بیش از هر رشتهٔ دیگری میراث زرتشتی حفظ شده و با تفسیرهای جدید و مناسب با دین اسلام ارایه گردیده است. بنابراین پیام اصلی زرتشت راستی و درستی از راه محبت و عشق است که در عرفان اسلامی با نام مکتب عشق زنده شده است. از نظر زرتشت هر انسانی صاحب اختیار و ارادهٔ آزاد است تا بین خوبی و بدی انتخاب کند و عمدهٔ پیام او اخلاقی است که همین تکیه بر اخلاق، در عرفان اسلامی نیز انعکاس دارد.

جایگاه مولانا در عرفان قرن هفتم

«عرفان و تصوف، مکتب تربیتی و روحانی اسلام است که اصول آن را قرآن کریم و پیامبر بزرگ اسلام و فرزندان بزرگوارش، ضمن تعلیمات و دستوره‌های خود به پیروان مکتب توحید بیان کرده اند. تصوف با وجود نفوذهایی که در جریان تکامل خود قبول کرده است، نهضتی اسلامی است که به تقوای قرآنی متکی می‌باشد و می‌خواهد ارزش معنوی اسلام را توسعه و پرورش دهد.» (اقبال، ۱۳۷۵: ۱۰۱)

سدهٔ هفتم هجری به راستی عصر پرهیجانی از نظر تصوف بود؛ نمی‌توان از وجود نوع واحد و یک دستی از عرفان اسلامی در این عصر سخن گفت، زیرا تظاهرات آن از لحاظ شکل و برداشت تفاوت داشت. نمونهٔ اشکال متعدد تصوف در اندیشه‌های نظری ابن عربی و باریک اندیشی‌های مولوی منعکس شده است.

خط سیر مولانا و خط سیر حیات او تعبیری از تصوف و عرفان بود، اما این تصوف با آنکه در بسیاری جهات، با آنچه در بین صوفیه عصر او هم رایج بود شباهت داشت، از آنها جدا بود و در حوصلهٔ هیچ سلسله‌ای نمی‌گنجید و با طریقهٔ هیچ یک از مشایخ عصر و آیین معمول در هیچ خانقاه زمانه انطباق پیدا نمی‌کرد. مولانا قلندر بود نه ملامتی، نه طریقت اهل صحو را می‌ورزید، نه در طریق اهل سکر را، تا حد نفی ظاهر پیش می‌رفت، نه اهل چله نشینی و الزام ریاضات شاق بر مریدان بود، نه مثل مکاتب مشایخ مکتب ابن عربی دعوی طامات را با تصوف دفتری به هم می‌آمیخت.

مولوی تصوف را به هیچ آداب و ترتیب خاص محدود نمی کرد «او دنیا را یک خانقاه بزرگ می شمرد که شیخ آن حضرت حق است و او خود جزء خادم این خانقاه نیست. آستین هایش را، چنان که خودش یک بار به یک تن از یارانش گفته بود، به همین جهت در مجالس سماع بالا می زد تا همه او را به چشم یک خادم بنگرند، نه به چشم یک شیخ» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۲۸۵)

با این طرز تلقی که مولانا از خانقاه عالم داشت، اختلاف مآلت‌ها، اختلاف نظرگاه‌ها و اختلاف مذهب‌ها جز حجابی ظاهری بر چهره یک وحدت مستور، محسوب نمی‌شد. امری که در ورای این همه اختلاف ظاهر، وحدتی مستور را الزام می‌کرد عشق بود. خاصه عشقی که به معشوقی واحد، به شیخ خانقاه منتهی می‌شد. در نظر مولانا عشق، به هر صورت بود، فاصله ای را که بین دو تن، بین دو جان شیفته، اختلاف و دویی به وجود می‌آورد رفع می‌کرد و انسان و عالم را تصویر دوگانه ای از یک وجود واحد نشان می‌داد. تصوف مولانا درس عشق بود، درس تبتل و فنا بود، تجربه از خود رهایی بود. بدین گونه سلوک صوفیانه که نزد مولانا از قطع تعلق آغاز می‌شد تا وقتی به نقطه نهایی که فنای از خودی است منتهی نمی‌گشت به هدف سلوک که اتصال به کل کاینات، اتصال با دنیای غیب و اتصال با مبدأ هستی بود، نمی‌رسید.

بنابراین رهایی از آنچه انسان را از اتصال به جانب حق باز می‌دارد، تمام تعالیم مولانا را به خود اختصاص داده است. ولی سیر این سلوک، این حرکت از تبتل تا فنا، قطع پیوند با تعلقات و خودی را برسالک الزام می‌کند. این امر آسان نیست و برای کسانی که در تعلقات گرفتارند عبث و یا غیر ممکن هم به نظر می‌آید.

بنابراینچه گذشت باید اعتراف کرد که «تصوف مولانا هرگز مبتنی بر روش معین علمی و یا ایده آلیسم نیست، بلکه به نظر وی تصوف عبارت از کمال یابی درعالم حقیقت و عرفان و عشق و جذبه است که تحقق آن در حیات فردی و اجتماعی می‌تواند بینش گسترده و پیشرفته ای داشته باشد و یگانگی انسان‌ها را آرمان خویش قرار دهد و یا نظامی اخلاقی است که نوعی بلند نظری و سهل انگاری بی‌کمران که زشتی‌ها و زشت کاری‌ها را معدوم سازد و زیبایی‌ها را برجای آنها بنشانند.» (همان: ۲۸۹-۲۸۸، با تلخیص)

به خاطر همین است که کلام نغز مولوی و اندیشه ژرف وی از دیرباز، مورد پژوهش و تحلیل عالمان شرق و غرب قرار گرفته و به حقیقت آنان که خواسته اند از تصوف چیزی دریابند، بیشتر ریزه خوار خوان گسترده او گشته اند، والحق که هیچ یک دست خالی باز نگشته اند.

نور در آیین زرتشت و عرفان مولانا

«در نوشته های مربوط به ایران باستان و متون دینی ایران پیش از اسلام واژه ای متضمن معنی «عرفان» بدان گونه که پیش تر اشاره شد دیده نمی شود، لیکن مفهوم آن که عبارت از امکان ارتباط مستقیم و فردی آدمی با خداوند باشد و اتصال و اشراق و شهود و وجد و حال را با مبدا هستی و آفریدگار جهان، ممکن الحصول شمارد، مشاهده می گردد. بنابراین در ایران باستان که روح دین باستانی زرتشت، در دوره هخامنشیان و اشکانیان و ساسانیان، نفوذ داشته و مردم آن با اصول و مبانی دینی آشنا بوده اند، بی شک مبانی روحانی و مسایل عرفانی نیز در آن مطرح بوده و در این راه سرسپردگان و دلباختگان و سالکانی وجود داشته اند.» (کیانی نژاد، ۱۳۷۷: ۲۶) اما مشکلی که وجود دارد این است که منابع و متون زرتشتی در حوادث پی در پی تاریخی از بین رفته اند، اما منابع موجود هم به خوبی برای اثبات وجود مبانی عرفانی در دین زرتشت کفایت می کند. دین زرتشت اساس اندیشه های عرفانی و مذهبی بعد از خود را تشکیل می داد. ظهور زرتشت و برقراری وحدت دینی در جامعه ی خود و اراییه تصویری روشن از معاد یا پل چینوات، سعادت آینده را در قالب سه اصل گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک برای پیروان خود، میسر و اندیشه های عرفانی را برای دیگر ادیان بعد از خویش سرمشق گردید.

اوستا و بخش های مختلف آن در ستایش و نیایش ایزدان است، همه از اعمالی برای پرهیزگاری، راستی و صداقت توأم با سخنان عارفانه است. در این میان که گاهها قدیمی ترین متن اوستا و سروده های آن، منسوب به خود زرتشت است از جایگاه والاتری برخوردار است. دین زرتشت اگر چه در عمل چندان ریاضتی را ترویج نکرد اما برای پیروزی خیر بر شر یا نور بر ظلمت راهکار عرفانی را برای پیروان خویش در جهت شناخت مظاهر حق ارایه داد. اندیشه های حکیمانه ایرانی پس از اسلام، برمحور مراتب نور و مراتب وجود که در اصل فیزیکی هستند می چرخد که باید در حوزه عرفان زرتشتی قرار گیرد.

نور و ظلمت پیش از آنکه به دین و شریعت مربوط باشد؛ مبانی عرفانی است. چنانکه در همه ادیان و فرهنگ های کهن نور را نماد معنویت، خلوص، پاکی، خدا، شهود باطنی، کشف ذوقی و مانند آن دانسته اند. ظلمت را خلاف آن ارزیابی کرده اند. یعنی عرفان براساس این اندیشه استوار می گردد که هستی باید با دو جهت در نظر گرفته شود: نورانی و ظلمانی؛ روحانی و جسمانی؛ مینوی و گیتی ای؛ معنوی و مادی و آسمانی و زمینی، و سیر و سلوک یعنی حرکت و سفر از این جهت به آن جهت. براین اساس، عرفان پیدا می شود و اگر سالک به آن نهایت برسد در حق یا نور یا مانند آن فانی می گردد. تصوف هم آموزش راهروی در این راه است. این راه را با نیرو و گرما باید سپری نمود و آتش و عشق، همین گرما و همین راهنمایی راه هستند که با آنها می توان انگیزه حرکت یافت و دلگرم بود و راه را دید. سپس نور و ظلمت، چنانکه زرتشت به آن پرداخته، بیشتر امر درونی و باطنی است. چنانکه امشاسپندان و دیوان، فرشته و شیطان در درون انسان حضور دارند و آنچه در جهان خارج ظهور می یابد جلوه های همان شهود باطنی است. محمد لاهیجی در شرح گلشن راز تحت تأثیر همین دیدگاه است که می گوید:

هفت دوزخ چیست اعمال بدست	هفت جنت چیست افعال خودت
حشر تو بر صورت اعمال توست	هرچه بینی نیک و بد احوال تست
جمله اخلاق و اوصاف ای پسر	هر زمان گردد ممثّل در صور
گاه نارت می نماید گاه نور	گاه دوزخ گه جنان و گاه حور
جوی خمر و جوی آب و جوی شیر	نیست جز اوصاف مرد دل پذیر

(شرح گلشن راز/ ص ۵۲۶)

با توجه به اهمیت نور در عرفان زرتشتی باید به این نکته پرداخت که مولوی نیز مانند سایر عرفای پیش از خود و تحت تأثیر عرفان زرتشت به نماد نور توجه داشته و نسبت به معانی و مفاهیم متعالی آن تأمل کرده است. او نیز موضوعات بنیادین عرفانی از قبیل حقیقت وجود، حقیقت انبیا و اولیا، مسأله رویت حق، مسأله وحدت وجود و مقام فنا و بقا را که از پیچیده ترین موضوعات عرفانی است، از طریق نماد نور شرح و بسط داده است. البته باید متذکر شد که نماد نور در آثار مولانا نسبت به پیشینیانش از بسامد بالایی برخوردار است، و صور خیال و ایماژهای جذاب و جالبی دارد.

مولانا براساس تجربه ی عرفانی خود، واژه ی نور را برای توصیف حقیقت وجود حق به کار می برد.

از همه اوهام و تصویرات دور نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور
(مثنوی/ ۶۵/ بیت ۲۱۴۹)

به طور خلاصه مولوی، بیانیه ی خود را در مورد نور خدا چنین مطرح می کند: نور خدا هر جا بتابد، مشکلات عالمی را حل می کند و کلیه ظلمات را به روز روشن مبدل می نماید. چشم حضرت آدم در آغاز آفرینش به این نور بینا شد و به حقایق امور و نام اشیا آگاه گشت. این نور، همه صفات پست انسانی را زایل، و صفات او را به صفات الهی مبدل می کند، و غذای اصلی بشر نور خداست و مؤمن با دریافت آن نور برآتش جهنم غلبه خواهد کرد. نور حق نور حس را تزیین می کند و این تفسیر عبارت «نور علی نور» است. (نور، آیه ۳۵)

عالم محسوسات در مقابل نورحق، مانند قطره ای است در برابر دریایی ژرف و بزرگ. انسان به خاطر دریافت نور خدا، مورد سجده ملایک واقع شد. نورهای معمولی و این جهانی ناقص اند و رنج آور، اما نورحق سرمدی است و موجب قوت بینایی می شود. انسان به نور حق، حقیقت را می بیند و از بند تقلید رهایی می یابد. نور خدا انسان را از این جهان بر می کند و به عالم برتر می کشد و خلاصه، هر کس از نور حق برخوردار شود، قرآن و معدن نورالهی می گردد:

هر که گاه و جو خورد قربان شود هر که نور حق خورد قرآن شود
(مثنوی/ ۵۵/ بیت ۲۴۷۹)

نور ذات الهی از حیطه درک و تصورات انسانی بیرون است، تنها دل است که انوار عالی الهی را دریافت می کند و به منشاء اصلی نور واصل می شود. بنابراین، دل مطلع حقیقی نور ذات الهی می گردد.

نورنورچشم خود نور دل است نور چشم از نور دل ها حاصل است
باز نورنور دل نور خداست کو ز نور عقل و حس پاک و جداست
(همان/ ۱۵/ ابیات ۱۱۲۷-۱۱۲۶)

با توجه به آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ...» (نور/ ۳۵) صوفیه مشکات را به دل مؤمن تفسیر کرده اند، زیرا خداوند دل مؤمن را به نور معرفت خود روشنایی می بخشد و دل مؤمن نیز با نور حق به حقایق بینا می گردد.

مولوی نیز در گفتار خود جسم اولیا را به «مشکات» و دل آنها را به «زجاجه» تفسیر می‌کند و بدین‌گونه به بیان مقاصد عرفانی خود در باب معرفت و شهود خدا می‌پردازد. او می‌گوید: نوری که کوه طور نتوانست برتابد؛ جسم و دل اولیا که به منزله مشکات (چراغدان) و زجاج (شیشه) هستند، جایگاه آن نور شدند و نور عرشیان و افلاکیان از نور آنها به حیرت آمده، در آن فانی گشتند. مولوی این تفسیر را در تأیید و اثبات حدیث «لایسعی ارضی و لاسمائی و یسعی قلب عبدی المومن» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۴۱) می‌آورد و می‌گوید که این حدیث اشاره به این مسأله مشکات یا زجاج دل مومن و نور خدا دارد و تنها جسم و دل ابدال حق است که می‌تواند عظمت و شکوه انوار ازلی را برتابد.

آنچه طورش بر نتابد ذره ای	قدرتش جا سازد از قاروره ای
گشت مشکات و زجاجی جای نور	که همی درّذ ز نور آن قاف و طور
جسمشان مشکات دان دلشان زجاج	تافته برعرش و افلاک این سراج
...زین حکایت کرد آن ختم رسل	از ملیک لایزال و لم یزل
که نگنجیدم در افلاک و خلا	در عقول و در نفوس و در عُلا
در دل مومن بگنجیدم چو ضیف	بی زچون و بی چگونه بی زکیف

(مثنوی / ۶۵ / ابیات ۳۰۷۵-۳۰۶۹)

و همین موضوع را در بیت زیر با ابیاتی عاشقانه و عاطفی چنین بازگو می‌کند:

دل زجاج آمد و نورت مصباح	من بیدل شده مشکات توام
--------------------------	------------------------

(کلیات شمس / ص ۶۳۶)

همچنین گاه مولوی، عشق حقیقی را از طریق نماد نور تشریح و تبیین می‌کند. از دیدگاه او عشق همان نور قدیم و ازلی خداست که تنها خواص و اهل عرفان می‌توانند آن را درک کنند:

عظیم نور قدیم است عشق پیش خواص	اگر چه صورت و شهوت بود به پیش عوام
--------------------------------	------------------------------------

(همان / ص ۶۵۵)

آتش در عرفان، نماد نور، عشق، خرد و پیوند با خداوند است که در عرفان جهانی عمومیت دارد و در عرفان اسلامی و زرتشتی نیز که بخش‌های اصلی عرفان ایرانی به شمار می‌آیند، همین مطلب دیده می‌شود. آتش در دین زرتشت و پیش از آن برای ایرانیان محترم و ارزشمند بوده و چون هدیه‌ای آسمانی برای نجات انسان در نظر گرفته شده که

«اجاق» واحدی برای خانواده و جامعه به شمار آمده که در معبدها روشن نگه داشته می‌شد و مقدس بود.

در دین زرتشت خدای یکتا پرستش می‌شود و زرتشتیان هرگز آتش پرست نبوده‌اند، بلکه آتش را مقدس دانسته و آن را به عنوان واسطه‌ای معنوی با عالم روحانی به شمار می‌آوردند. آتش در دیدگاه آنها دعا‌های انسان را با شعله‌های خود به سوی آسمان می‌برد. آتش آفریده‌ی اهورامزداست و بلکه بهترین نمود و جلوه خداست که باید ستایش گردد. چنانکه اقبال لاهوری می‌گوید: «صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زرتشتی خود، این عشق جهانگیر را آتش مقدس نامیدند که جز خدا، همه چیز را می‌سوزاند.» (لاهوری، ۱۳۶۴: ۸۶)

در عرفان و تصوف، آتش همواره دارای دو جنبه‌ی الهی و شیطانی بوده است. گویی هستی را آتش در نظر گرفته‌اند که در دو نقش ظهور و بروز داشته است، یکی خوبی و دیگری بدی، چنانکه جهان از دو بخش نور و ظلمت ترکیب شده و از اندیشه زرتشتی مایه گرفته که جهان صحنه نبرد خیر و شر است و خدای بی‌همتا با این دو نقش، هستی را خلق نموده و بلکه هر دو جلوه حق هستند که بخشی نشان دهنده صفات ثبوتی خداوند یکتا و بخشی نماینده صفات سلبی او هستند. به همین دلیل آتش پیش از خلقت همه موجودات بوده است چنانکه در آموزه‌های اسلامی، شیطان از آتش خلق شده و اشاره به این مطلب دارد که آتش در آفرینش بدی‌ها و خوبی‌ها نقش آفرینندگی دارد.

آتش در نقش منفی خود در همه ادیان و شاخه‌های عرفانی دیده می‌شود که اغلب نماینده نفس اماره انسان است مانند آتش نمرود، آتش نفس، آتش شهوت و مانند آن.

بعد از آن این نار نار شهوت است کاندرا او اصل گناه و زلت است
نار بیرونی به آبی بفسرد نار شهوت تا به دوزخ می‌برد
(مثنوی / ۱۱۵ / ابیات ۳۷۰۴-۳۷۰۳)

این آتش‌های دوگانه به درون انسان نیز راه دارند. یعنی خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی و نفسانی را نیز شامل می‌گردند. نجم رازی در این باره می‌گوید: «دوزخ به حقیقت در تست و آن، صفات ضمیمه نفس اماره است. چون نسیم صبا‌ی عنایت بر تو وزید و آتش صفات ذمیمه تو فرو مرد و نور توبه که از انوار صفت توآبی است در دل تو جای گرفت، فریاد بر درکات دوزخ وجود بشری افتاد.» (رازی، ۱۳۵۷: ۳۵۶)

و به گفته مولانا:

دلا اندر چه وسواسی که دود از نور نشناسی
 نه از اولاد نمرودی که بستۀ آتش و دودی
 بسوز از عشق نور او درون نار چون عودی
 چو فرزند خلیلی تو مترس از دود نمرودی
 که گر آتش نبودی خود رخ آینه که زدودی
 (کلیات شمس / ص ۹۳۹)

این عارفان، به آتش مثبت نیز اشاره کرده اند مانند «آتش دلبر» درگفتۀ مولانا که اشاره به عشق دارد:

برو ای دل به سوی دلبرمن
 بدان خورشید شرق و شمع روشن
 ... در آ در آتشش زیـرا خلیلی
 مرم ز آتش نه ای نمرود بدظن
 (همان، ص ۷۲۰-۷۱۹)

بنابراین آتش نماد عشق و خیر و پاکی است، چنانکه می تواند نماد عذاب و گناه و نفس باشد و به گفتۀ مولانا:

چون گشاید با گشادم چون ببندد بسته ام
 گوی میدان خود کی باشد تا ز چوگان سرکشد؟
 همچو ابراهیم گاهم جانب آتش برد
 همچو احمد گاهم از آتش سوی کوثر کشد
 گویی آتش خوشتر آید مر ترا یا کوثرش؟
 خوشترم آنست کان سلطان مرا خوشتر کشد
 (همان / ص ۲۷۷)

به همین دلیل آتش ابراهیم و آتش نمرود در برابر هم قرار می گیرند و درحقیقت جهان عرصۀ مبارزۀ این دو آتش است که ریشۀ زرتشی دارد مانند همان ماجرای درویشان در مثنوی که خدا را با دستی از آتش و دستی از آب کوثر ترسیم می کنند و بر عکس عمل می کنند یعنی هر که در آتش برود آب می بیند و هر که در آب، آتش خواهد دید.

بانگ می زد آتش ای گیجان گول
 چشم بندی کرده اند ای بی نظر
 چشم بندی کرده اند ای بی نظر
 ای خلیل اینجا شرار و دود نیست
 چون خلیل حق اگر فرزانه ای
 جان پروانه همی دارد ندی
 تا همی سوزید ز آتش بی امان
 بر من آرد رحم جاهل از خری
 خاصه این آتش که جان آبهاست
 من نیم آتش منم چشمه قبول
 در من آی و هیچ مگریز از شرر
 جز که سحر و خدعه نمرود نیست
 آتش آب تست و تو پروانه ای
 کای دریغا صد هزارم پر بدی
 کوری چشم و دل نامحرمان
 من بر او رحم آرم از بینش وری
 کار پروانه به عکس کار ماست

او ببیند نور و در ناری رود
این چنین لعب آمد از ربّ جلیل
دل ببیند نار و در نوری شود
تا ببینی کیست از آل خلیل
و اندر آتش چشمه بگشاده اند
(مثنوی / ۵۵ / ابیات ۴۴۵-۴۳۵)

در کتاب تاریخ مطالعات دین های ایرانی آمده: «پارسیان می گویند: زرتشت از میانه شعله های بزرگ نمودار شد و برایشان سخن گفت و دعوتشان به راستی و درستی کرده» (رضی، ۱۳۷۱: ۲۲۱) این همان آتش عشق است که موجب روشنی و داشتن فرّه است. آتش معرفتی که زرتشت با آن روشن می شود و تمثیل آتش و آتشکده به عنوان معبد و خانقاه از آن زمان در عرفان ایرانی پا برجا ماند. شیخ نجم الدین رازی می گوید: «اول که شرر آتش عشق از قذّاحه ای: «فاحبیت ان اعراف» برخاست، هنوز نه عالم بود و نه آدم... چون در این عالم کبریت صدق طلب را که به حقیقت کبریت احمر است آتش افروز آن شرر می کنند، از کبریت صدق طلب که نتیجه «یحبّونه» است شرر آن آتش که نتیجه «یحبّهم» است مشتعل می شود، آن شعله را عشق خوانند. عشق صفت آتش را دارد و سیر او در عالم نیستی است. هر کجا رسد و به هر چه رسد فنا بخشی «لا تبقی و لا تذر» پیدا کند.» (رازی، ۱۳۶۷: ۶۲-۵۹)

همچنین زرتشت گفته: «سوختم ... نور در پوست من درآمد...» (شهرزوی، ۱۳۶۵: ۲۱۵) این مطلب همان نکته ای است که در عرفان ایرانی و اسلامی ادامه می یابد و مولانا می گوید:
حاصل ازین سه سختم بیش نیست
سوختم و سوختم و سوختم
(کلیات شمس / ص ۶۶۶)

آتش زرتشتی در عرفان جمالی به عنوان «عشق» بروز می کند، آتش عشق فصل کاملی از آثار عرفانی را به خود اختصاص داده است. محبت نیز جلوه ای از این آتش دانسته شده و بلکه حرکت در هستی نیاز به گرما و محرک و شوق دارد و آن آتش را ایجاد می کند. عشق و عاشق و معشوق حقیقی خداست و به همین دلیل عشق را اصلی ترین ویژگی حق و انگیزه پیدایش هستی دانسته اند. چنانکه آتش در حقیقت همان نور است.

ما نیستانیم و عشقش آتش است
این نیستان آب ز آتش می خورد
منتظر کان آتش اندر نی رسد
تازه گردد ز آتشی کز وی رسد
(همان / ص ۳۳۸)

و یا آنجا که مولانا می گوید:

آتش عشق است کاندلر نی فتاد جوشش عشق است کاندلر می فتاد
(مثنوی / ۱۵ / بیت ۱۰)

بنابراین باید به این نکته پرداخت که نور و ظلمت از ارکان جهان بینی زرتشتی است که در عرفان اسلامی به نحوی گسترده ادامه یافته، تضاد و جنگ بین خوبی و بدی از مهم ترین مبانی عرفانی است که چگونگی خلقت و پیدایش هستی و قوانین حاکم بر جهان را بیان می دارد. به قول مولانا:

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور
بی ز ضدی ضد را نتوان نمود و آن شه بی مثل را ضدی نبود...
(مثنوی / ۶۵ / ابیات ۲۱۵۴-۲۱۵۵)

این موضوع در عرفان ابن عربی و در حکمت ملاصدرا و دیگران جایگاه خاصی دارد. اما نخستین بخش از این دوگانه ها، نور است که در اسلام هم خدا، نور معرفی شده و هم پیامبر اسلام که سراج و نورافشان بوده و بلکه نور این پیامبر از ابتدای هستی تا انتهای آن قابل پی گیری است. در عرفان اسلامی و ایرانی نیز به پیروی از اندیشه های عرفان زرتشتی همواره خواسته اند از چاه غربت غربی نجات یافته و از زمین و مادیات به سوی معنویت و آسمان که همان شرق نور باشد، پرواز کنند. این سیر و سلوک عرفانی نیز همواره به راهنمایی یک مرد نورانی بوده که همان پیرو مرشد است.

همان طور که پیش تر اشاره شد، ایرانیان اهورا مزدا را نور مطلق و خالق لایتناهی می دانستند و می دانند و فرَوَهَر را پرتوی از ذات خداوندی، ذرّه مینوی یا شکل آسمانی و خدایی هر چیزی معنی می کنند. (چاوش اکبری، ۱۳۸۱: ۶۸) برای درک واژه فروهَر بهتر است آن را شرح دهیم:

واژه فرَوَهَر (fravahar) یا فرَوَشی (fravashi) یک واژه اوستایی است که در پهلوی: فروهَر آمده، از دوپاره ساخته شده: «فر» (fra) به چم پیش، جلو + «وَهَرُ یا وَشی» (vashi) به چم افزاینده و چم این واژه روی هم: پیش افزاینده است. یعنی هرروز پیش از روز گذشته پیشرفت نمودن و گروهی به چم نیروی پیشرفت دهنده در آدمی می دانند.
به موجبات روایات بندهش، اهورامزدا در نور مطلق و نیکی و فرهی کامل غوطه ور بود. در بالا جهان روشنایی و در پایین عالم ظلمت و تاریکی قرار داشت. اهورا مزدا نخست به

آفرینش جهان مینوی اقدام کرد. در این جهان از گوشت و پوست و استخوان و جسم و تن اثری نبود، هرچه وجود داشت صور روحانی همه موجودات بعدی بود و این صور همه روح و اندیشه بودند و جز آن نه.

افلاطون (plato) فیلسوف بزرگ یونانی از زرتشت و فلسفه اش آگاهی داشت و درباره زرتشت چیزهایی نوشته بود. آیا اساس و منشاء فلسفه مُثُل (Ideas) وی تحت تأثیر و نفوذ و اساس فلسفی فروشی نیست؟ اساس عمده فلسفه افلاطونی در قسمت مسایل فوق طبیعی که در جریانات فکری بعد از او تأثیری تام داشت، آن بود که می گفت هریک از مادی را صورتی معنوی و ذهنی موجود است و این تنها مربوط به انسان نیست بلکه همه موجودات با جان و بی جان دارای این صورت معنوی بوده اند. پس صورت معنوی و مجرد که روح باشد در جسم داخل می شود و در این حالت هر کسی مرکب از دو جز است: روح یا جزء ایزدی و جسم که فنا پذیر و در معرض تغییرات واقع می شود. آنگاه از انقضای دور جسم دگرباره به عالم مینوی منتقل می شود. (همان: ۷۰-۶۱، با تلخیص)

مولوی این اندیشه را چنین بیان می نماید:

سایه یزدان بود بنده خدا	مرده این عالم و زنده خدا
دامن او گیر زوتر بی گمان	تا رهی در دامن آخر زمان
کیف مدالزلّ نقش اولیاست	کو دلیل نور خورشید خداست

(مثنوی/ ۱۵/ ابیات ۴۲۴-۴۲۲)

بیت آخر تلمیح دارد به آیه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الْأَظْلَمَ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا تَمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (فرقان/ آیه ۴۵) آیا ندیدی که لطف خدا چگونه سایه را با آنکه اگر خواستی ساکن کردی، بر سر عالمیان بگسترانید آنگاه آفتاب را بر آن دلیل قرار دادیم.

مطالب عنوان شده می تواند اشاره به حدیثی که در مجمع البحرین از پیامبر اکرم (ص) نقل شده باشد که فرمود: «ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام» یعنی خدا دو هزار سال روح ها را پیش از بدن ها آفرید و متصور این است که روح ها در علم خدا و مرآت علم او قبل از خلق اجساد مقدر بوده و شاید هم مراد هزار سال ربوبی باشد که هر روز آن مطابق هزار سال دنیاست و مقصود از خلق ارواح این است که ارواح چون از قبیل جوهرند لذا برای آنها تقدم زمانی و ذاتی است نسبت به اجساد» (تبریزی، ۱۳۴۹، ۳۳۶)

مولوی معتقد به بقا و خلود نفس ناطقه یا همان روح یا فروهر زرتشتی است، یعنی اعتقاد دارد که در مرگ و مفارقت روح از تن جمیع قوا و حواس که متعلق به جسم و جسمانیات باشد فانی و زایل است؛ اما لطیفهٔ جان و روح آدمی باقی و جاودان است.

جمله حس های بشر هم بی بقاست	ز آنکه پیش نور روز حشر لاست
نور حس جان بی پایان ما	نیست کلی فانی و لا چون گیا
..پس کسانی کز جهان بگذشته اند	لا نیند و در صفات آغشته اند
در صفات حق صفات جمله شان	همچو اختر پیش آن خور بی نشان
گر ز قرآن نقل خواهی ای حرون	خوان جمیع هم لدینا محضرون
محضرون معدوم نبود نیک بین	تا بقای روح ها دانی یقین
روح محجوب از بقا بس در عذاب	روح و اصل در بقا پاک از حجاب

(مثنوی/ ۴د / ابیات ۴۴۶-۴۳۱)

اشاره است به آیه ۳۲ و ۵۳ سوره یس جزو ۲۳ قرآن که می فرماید: «وإن کُلُّ لَمَّا جَمِیعٌ لَدینا مُحَضْرُون» و «ان کانت اِلَاصِیحَةً وَاوَّاحِدَةً فَادَاهُم جَمِیعٌ لَدینا مُحَضْرُون»

مولوی مانند سایر کمال جویان با حکمایی چون افلاطون هم نوایند که معتقد است: «روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود به دنیای مجازی، در عالم مجردات و معقولات بوده و حقایق را درک کرده، از جمله حقیقت زیبایی و حسن مطلق، یعنی خیر را بی پرده و حجاب دیده است. پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می بیند، از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک کرده یاد می کند؛ هم غم هجران به او دست می دهد و هم هوای عشق او را برمی دارد، فریفته جمال می شود و همانند مرغی که در قفس است، می خواهد به سوی او پرواز کند. (رزمجو، ۱۳۷۵: ۲۴-۲۳)

با تمام این اوصاف، مولانا معتقد است که روح بدون قالب جسمانی نمی تواند کاری انجام دهد، و قالب جسمانی نیز بدون روح، جامد و افسرده است.

روح بی قالب نداند کارکرد	قالبت بی جان فسرده بود و سرد
--------------------------	------------------------------

(مثنوی/ ۵د / بیت ۳۴۲۴)

مولانا می گوید که قالب جسمانی تو آشکار است، درحالی که روح تو پدیده پنهانی می باشد و با وجود این دو، علل و اسباب جهان سامان یافته است. یعنی با وجود دو جنبه

مادی و معنوی، جهان خلقت به کمال رسیده است. همچنین انسان نیز با وجود این دو جنبه امکان تعالی دارد. مولانا تن را نشانه ای از خورشید روح می داند.

تن چو اسطرلاب باشد زاحتساب آیتی از روح همچون آفتاب
(مثنوی / ۵۰/ بیت ۱۹۰۱)

لازم است بار دیگر تأکید شود که، «دین زرتشت به طور کلی به روی سه اصل و پایه اصیل استوار است: «هومت» (Humat)، «هوخت» (Hukh) و «هورشت» (Havaresht) یعنی اندیشه نیک و گفتار نیک و کردار نیک که در واقع اساس و پایه عرفان در همه زمان‌ها و مکان‌ها می باشد و در جای جای اوستا تکرار شده است. هیچ اندیشه و عمل و ایده و گفتار نیکی در جهان وجود ندارد که از دایره گسترده این سه اصل بیرون باشد. این سه جمله دارای همه چیز است و اساس کلیه مذاهب و ادیان شمرده می شود. کسی را که اندیشه نیک و پاک است، دوستدار سراسر جهان و خالق جهان خواهد بود، کسی را که اندیشه پاک است لاجرم دلش هم پاک است و همیشه اندیشه نیک اساس و بنیان گفتار نیک و کردار نیک خواهد بود و هر کسی که دارای این سه گوهر تابناک باشد به گنجینه اسرار الهی و راز هستی راه خواهد یافت و به مقام شامخ و والای انسان کامل که سالکان راه حقیقت و عرفان، در راه رسیدن به آن می کوشند و مجاهدت می کنند و ریاضت می کشند، فایز خواهد گردید.» (کیانی نژاد، ۱۳۷۷: ۳۰)

نتیجه‌گیری

هر آموزه‌ای که از یک فضای فکری وارد فضای دیگری شود، رنگ و بوی آن را به خود می گیرد، مضاف بر اینکه متفکر اقتباس کننده متناسب با غایات خود، در آن تغییرات لازم را خواهد داد. مولانا نیز مانند دیگر شاعران پارسی گو واژه و مفاهیمی را که برای بیان مضامین خود به کار می برد و به هر یک از جنبه های زندگی که می پردازد به نوعی در ناخودآگاه و حافظه تاریخی او وجود دارد و هیچ کدام تازه متولد نشده است، بلکه از آبشخور فرهنگ غنی و کهن ایران سرچشمه می گیرد و مولوی آن را با رنگ و بوی عرفان اسلامی می آمیزد و به شکل زیباترین و ناب ترین اندیشه و سخن، در ادبیات ایران، ماندگار می سازد. نور و ظلمت از ارکان جهان بینی زرتشتی است و آتش نورانی آفریده اهورامزدا است و بهترین نمود و جلوه خداست که باید ستایش شود. در عرفان زرتشتی بین خدا و جهان

مادی سلسله مراتبی از واسطه‌ها قرار دارد که همه آن‌ها انوار حق هستند و واسطه فیض به شمار می‌آیند. بنابراین مولانا با الهام‌گیری از تقدس و ارزش نور در فرهنگ گذشته ایران به خصوص آیین زرتشت و آمیختن آن با عرفان اسلامی به این مهم دست می‌یابد که نور مهم‌ترین عاملی است که باعث اجتناب از دنیاگرایی و تفرقه می‌گردد. در کتاب شریف مثنوی مولانا، نور عامل ایجاد امنیّت و مسکن قوی برای التیام دردهای روحی بشر است. نور طعام روحی برای ارتزاق روحانی بشر و ابزاری برای غیب‌بینی و درک جمال بی‌حجاب الهی معرفی می‌شود، و همچنین مولوی نور ناب حق را معرفی و مخاطبان خود را برای بهره‌گیری از آن فرامی‌خواند؛ زیرا به اعتقاد او، مؤثرترین طریق سلوک، کسب نور و نورانی‌گشتن است.

کتاب‌نامه

- قرآن مجید، ترجمه بر اساس المیزان، ترجمه سیدمحمدرضا صفوی، دفتر نشر معارف، قم، ۱۳۸۸.
- اقبال، افضل. ۱۳۷۵، زندگی و آثار مولانا جلال الدین رومی. ترجمه حسن افشار. چاپ پنجم. تهران: نشر مرکز.
- امام، سیدمحمدکاظم. ۱۳۵۳. فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت اشراق. با مقدمه نصرت‌اله کاسمی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات نیکوکاری نوریانی.
- تبریزی، مولانا شمس الدین محمد بن ملک داد. ۱۳۴۹. مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و مقدمه احمد خوشنویس «عماد». موسسه ی مطبوعاتی عطایی.
- چاوش اکبری، رحیم. ۱۳۸۱. هفت رمز نمادین فروهر (یسناوی تبریزی). چاپ پنجم. تهران: انتشارات زوآر.
- حافظ شیرازی، بی تا، دیوان. به اهتمام محمد قزوینی وقاسم غنی. چاپ هفتم. تهران: کتابخانه زوآر. چاپ سینا.
- رازی، نجم الدین. ۱۳۵۷. مرصاد العباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. چاپ چهارم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ ۱۳۶۷. رساله عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق). به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رزمجو، حسین. ۱۳۷۵. انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی. چاپ ششم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- رضی، هاشم. ۱۳۷۱. تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات بهجت.
- _____ ۱۳۸۴. حکمت خسروانی. چاپ ششم. تهران: انتشارات بهجت.
- زرّین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۳. پلّه پلّه تا ملاقات خدا. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی.
- زرنر، آر. سی (زینر، رابرت چارلز). ۱۳۸۴. زُرّوان؛ یا معمای زرتشتی‌گری. ترجمه تیمور قادری. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۸۹. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات طهوری.

۹۶ _____ عرفانیات در ادب فارسی / سال دهم، شماره ۴۰، پاییز ۱۳۹۸

سهروردی، شیخ شهاب الدین. بی تا. حکمه الاشراق. ترجمه جعفر سجادی. انتشارات دانشگاه تهران.

شهرزوی. محمد. ۱۳۶۵. نزهه الارواح و روضه الافراح یا تاریخ حکما، به کوشش سرور مولایی و محمدتقی دانش پژوه. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۱. احادیث مثنوی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات امیرکبیر. _____ . ۱۳۳۳. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. چاپ هشتم. انتشارات دانشگاه تهران.

_____ . ۱۳۶۶. احادیث مثنوی. چاپ ششم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

۲۰. کیانی نژاد. زین الدین. ۱۳۷۷. جلوه‌هایی از عرفان ایران باستان. چاپ هفتم. تهران: انتشارات عطائی.

۲۱. لاهوری، محمد اقبال. ۱۳۶۴. سیر فلسفه در ایران. ترجمه امیرحسین آریان پور. چاپ هفتم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

۲۲. مولوی، جلال الدین محمد بلخی. ۱۳۷۱. کلیات دیوان شمس تبریزی. با مقدمه جلال الدین همایی. به اهتمام منصور مشفق. چاپ پنجم. تهران: انتشارات صفی علیشاه.

_____ . ۱۳۷۵. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولدالین نیکلسون. چاپ هشتم. تهران: انتشارات بهزاد.

_____ . ۱۳۷۹. مثنوی معنوی، مقدمه و تصحیح محمد استعلامی. چاپ دهم. تهران: نشر سخن.

_____ . کلیات دیوان شمس تبریزی. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چاپ هشتم. انتشارات دانشگاه تهران.

Holy Quran, translation by al-Mizan, translated by Seyyed Mohammad Reza Safavi, Office of the Maaref Publishing , Qom, 2009.

Iqbal, Afzal. 1996. The Life and Works of Maulana Jalal al-Din Rumi, translated by Hasan Afshar, Fifth edition, Tehran, Center Publishing.

Imam, Seyyed Mohammad Kazem. 1974. Philosophy in Ancient Iran and the Basics of Illumination Wisdom, with the introduction of Nosratollah Kasimi, Fourth edition, Tehran, Nikookari Nooriani Publications.

- Tabrizi, Maulana Shamsuddin Mohammed bin Malik Dad.1970. articles of Shams Tabrizi, Correction and Introduction by Ahmad Khoshnevis Emad, Atae Press Institute.
- Chavosh Akbari, Rahi .2002. Seven Signs of Foruhar (Yassani Tabrizi),Fifth edition, Tehran,ZavarPublishing
- Hafez Shirazi, Divan.no date. By Mohammad Qazvini and Ghasem Ghani,Seventh edition, Tehran,Seventh edition,ZawarLibrary,Sina Printing.
- Razi, Najmddin, Mirsad al-Abad .1978. Under the direction of Mohammad Amin Riyahi, Fourth edition, Tehran Translation and Publishing Agency.
-,, .1988.The Treatise on Love and Wisdom (Meyar al-Sadq fi Mesdaq al-Ashq), to the endeavor and correction of Taqi Tafazli, Fifth edition,Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Razmjoo, Hussein.1996. perfect and ideal man in Persian epic and mystical literature,Sixth edition,Tehran,AmirKabirPublications.
- Razi, Hashem .1992. History of Studies of Iranian Religions,Fifth edition,Tehran, Behjat Publishing.
- , ----.2005. Hekmat Khosravani, Sixth edition , Tehran, Behjat Publishing.
- Zarinkoub, Abdolhossein .1994. Stepping up to the meeting of God, Eighth edition, Tehran, Scientific publication.
- Zener, R. C (Zineer, Robert Charles) .2005. Zervan, or, Zoroastrianism mystery, the translation of Teimur Ghaderi, Fifth edition, Tehran, Amir Kabir Publishing.
- Sajjadi, Seyyed Ja'far .2010. Dictionary of Mystical Expressions, Seventh edition, Tehran, TaheriPublishing.
- Suhrawardi, Sheikh Shahabuddin.no date. Hekma al-Ashraq, translated by Jafar Sajjadi, TehranUniversityPress.
- Shahroozi, Mohammad .1986. Nazhat Al-arwah and Rawzat Alafrah, or the History of philosophers, by the efforts of Sarvar Mowla'i and Mohammad Taghi Danesh pazhoh, Tehran, Fifth edition,Science and Culture Publications.
- Forouzanfar, Badi-e-Zaman.1982. Ahadith of Masnavi, Fourth edition, Tehran, Amir Kabir Publishing.
- , ----. 1954.Reference of the stories and Prophecy of Masnavi, , Eighth edition, Tehran University Press.

----.1987. Ahadith of Masnavi, Sixth edition, Tehran, Amir Kabir Publishing.

Kinian Nezhad, Zainuddin.1998. Some Effects of mysticism of Ancient Iran, Seventh edition, Atae Publishing .

Lahouri, Mohammad Iqbal .1985. The Philosophy of Iran, translation by Amir Hossein Arianpur, Seventh edition, Tehran, Amir Kabir Publishing.

Molavi, Jalal al-Din Mohammad Balkhi.1992. General Divan of Shams Tabrizi, with the introduction of Professor Jalal al-Din Homaie; by Mansour Moshfeq, Fifth edition, Tehran, Safi Alishah Publications.

----, ----.1996. Masnavi Ma'anavi, corrected by Reinoldalin Nicholson, edition, Science, Eighth edition, Tehran, Behzad publishing .

----, ----. 2000. Masnavi Ma'anavi, Introduction and Correction by Mohammad Estelami, Tehran, Sokhan publishing, Print tenth, Tehran.

----, ----. 2002. General Divan of Shams Tabrizi, with corrections and margins of Badi-e-Zaman Foruzanfar, Eighth edition Tehran University Press.