

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های ادبی- قرآنی»

سال سوم، شماره اول (بهار ۱۳۹۴)

ریشه‌یابی معرفت در خاطره ازلی الست و همانندی آن با نظریه یادکرد افلاطون با

تأکید بر مثنوی مولانا

محمد بهنام فر ۱، علیرضا باغبان ۲

### چکیده

عارفان مسلمان سرچشمه‌های معرفت را در میثاق الست می‌جویند. مولانا بی‌تردید یکی از سرآمدان این ریشه‌یابی است. در این نوشته با طرح موضوع ریشه‌یابی معرفت در ماجرای الست و همانندی آن با نظریه یادکرد (anamnesis) افلاطون، به شیوه تحلیلی، دیدگاه مولانا در مثنوی را بازکاویده‌ایم. بر بنیاد این دیدگاه کسانی که در ماجرای الست و پیش از تعیین وجودی از معرفت اجمالی شهودی بهره‌ور شدند، هرچند در زندگی دنیایی، مدتی حکمت و دانایی نخستین را از یاد می‌برند و گرفتار نسیان و گاه غفلت می‌شوند، این استعداد در آن‌ها هست که پرورده شریعت و طریقت شوند و با تجدید خاطره ازلی الست، آرزومندانه به جست‌وجو پردازند و به حضرت حق راه‌یابند. میثاق الست ماجرای همگانی بوده‌است و اگر برخی روح‌ها گویی بویی از آن شراب ازلی نبرده‌اند و انگار گم‌شده‌ای ندارند، دلیل آن را باید در فراموشی و نسیان جست. بنابراین مولانا بر این باور است که هیچ آفریده‌ای از معرفت بی‌نصیب نیست بلکه مرتبه‌ای از معرفت شهودی اجمالی، از الست با همه هست و محبوب ازلی گم‌کرده‌ای همگانی است.

**کلیدواژه‌ها:** افلاطون، الست، فراموشی، مثنوی، معرفت، مولوی، نظریه یادکرد

---

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۰۵

<sup>۱</sup> دانشیار دانشگاه بیرجند [mbehnamfar@birjand.ac.ir](mailto:mbehnamfar@birjand.ac.ir)

<sup>۲</sup> نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند [baghban81@gmail.com](mailto:baghban81@gmail.com)

## ۱- آغاز

معرفت در تلقی برخی عارفان مسبوق به نسیان است و برگرفتن پرده فراموشی از دانشی کهن. چنین تلقی و تعریفی از معرفت به مفهوم نظریه یادکرد (*anamnesis*) افلاطون بسیار نزدیک است. عارفان مسلمان که نمی‌توانند با تمام اندیشه‌های افلاطون درباره روح هم‌داستان باشند، سرچشمه‌های معرفت را در میثاق الست می‌جویند. مولانا بی‌تردید یکی از سرآمدان این ریشه‌یابی است. وی در طرح پیوند الست با حکمت و معرفت چند بار قهرمان حقیقت‌جویی را نشانی به‌دست به دنبال معرفت مسبوق به نسیان، این سو و آن سو می‌گرداند و به‌تصریح، خاطره ازلی الست را خاستگاه معرفت می‌داند. بخشی از کاربردهای لفظی و معنایی آیه الست در مثنوی مولانا به این موضوع اختصاص یافته‌است. آن دسته از کاربردهای آیه الست در مثنوی که در این نوشته بررسی می‌شود، صبغه‌ای افلاطونی دارد و در آن، میثاق الست، سرچشمه حکمت و معرفت تلقی می‌شود. درواقع مولانا کلیدواژه حوزه عرفان و تصوف؛ یعنی، معرفت، را در خاطره ازلی الست ریشه‌یابی می‌کند و سرچشمه‌های آن را در میثاق ازلی پروردگار با انسان می‌جوید. در این نوشته با طرح موضوع ریشه‌یابی معرفت در ماجرای الست، به شیوه تحلیلی، دیدگاه مولانا در مثنوی را بازکاویده‌ایم.

۱-۱- پیشینه و پرسش‌های پژوهش: در زمینه تأثیر و کارکردهای آیه الست در مثنوی علاوه بر منابع مربوط به تأثیر قرآن بر مثنوی که به سیاق خویش به این آیه و بیت‌های وابسته نیز پرداخته‌اند؛ نخست باید از مقاله «بازتاب آیه الست در متون عرفانی قرن هفتم» نوشته اسماعیل شفق و زهرا اورنگ یاد کنیم که به تناسب موضوع و مجال مقاله یک صفحه را به بازتاب این آیه در مثنوی اختصاص داده و تنها یک مورد از این بازتاب را مطرح کرده‌اند. (شفق و اورنگ، ۱۳۸۹: ۳۰)؛ علیرضا میرزاحمد ۱۳ مورد از ترکیب‌سازی‌های مولانا با واژه الست را آورده و خواننده را برای دریافت آنها به هفده موضع مثنوی ارجاع داده‌است. (میرزاحمد، ۱۳۸۶: ۱۵۶-۱۵۷)؛ محمد بهنام فر در وحی دل مولانا، پنج مورد از کاربردهای واژه الست را در مثنوی بررسی کرده و با طرح موضوع رابطه سماع و خطاب الست، بر نگاه مولانا به سماع صوفیانه درنگ کرده است. (بهنام فر، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۶) نجمه السادات پزشکی در کتاب نیستان الست، عالم ذر در مثنوی معنوی را موضوع پژوهش خویش قرار داده و در فصل سوم بیت‌های مربوط به عالم ذر را به ترتیب و تفکیک دفترهای شش‌گانه مثنوی بررسی کرده

است. (پزشکی، ۱۳۸۳: ۷۶-۱۵۹) سلطانی مفاهیم و موضوعاتی را که مفسران و عارفان درباره الست مطرح کرده‌اند در دوازده عنوان بررسی کرده‌است. (سلطانی، ۱۳۸۹) و محمدی آسیابادی و اسماعیل‌زاده مبارکه روابط معنایی الست را با آفرینش، ذکر و سماع در غزلیات شمس بررسی کرده‌اند. (محمدی آسیابادی و اسماعیل‌زاده مبارکه، ۱۳۹۰)

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشگران پیوند آیه الست و معرفت را بررسی نکرده‌اند. بنابراین در این نوشته جست و جوی خویش را به آن دسته از کارکردهای آیه الست در مثنوی محدود می‌کنیم که مولانا خاستگاه معرفت را در خاطره‌زلی الست می‌جوید. می‌کوشیم با طرح دیدگاه مولانا در مثنوی، پیشینه این ریشه‌یابی را در برخی نوشته‌های عرفانی پیش از مولانا نیز نشان‌دهیم و درواقع به این دو پرسش مقدر پاسخ‌دهیم که مولانا در کدام کاربردهای آیه الست در مثنوی، معرفت را در خاطره ازلی الست ریشه‌یابی می‌کند؟ و در این دسته از کاربردها چه موضوعاتی ردیابی و طرح شده‌است؟

## ۲- بحث

۲-۱- معرفت‌شناسی صوفیانه: معرفت بر اساس تفسیر منسوب به ابن عباس از آیه ۵۶ سوره زاریات، هدف غایی آفرینش بوده‌است. نجم‌رازی افزون بر پذیرش معرفت به عنوان مقصود اصلی آفرینش، امانت الهی را «معرفت» می‌خواند: "مقصود از آفریدن موجودات وجود انسان بود و مقصود از وجود انسان معرفت بود، و آنچه حق تعالی آن را امانت خواند، معرفت است." (نجم‌رازی، ۱۳۸۹: ۱۴۵) وی جای دیگر با تقسیم معرفت به سه نوع عقلی، نظری و شهودی، می‌گوید مقامات روح در معرفت حق، پیش از تعلق به قالب و در ماجرای الست، فراتر از معرفت عقلی بوده‌است و «سر آفرینش کاینات» معرفت شهودی است. (همان: ۱۱۴-۱۱۸) و به هر حال در این دسته‌بندی نیز معرفت، جایگاه رفیع خود را حفظ کرده‌است.

موقعیت ممتازی که مفهوم معرفت در مباحث عرفانی یافته‌است از همین واژه‌های «عارف» و «عرفان» پیداست و بی‌دلیل نیست که هجویری در کشف‌المحجوب آشکارا بی‌معرفتی را بی‌قیمتی می‌داند. (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۱) از سوی دیگر در تصوف و عرفان، معرفت جایگاهی هم‌رده با محبت یافته‌است تا جایی که پژوهشگران حوزه عرفان و تصوف گاه بر مبنای نسبت با یکی از این دو، به دسته‌بندی متصوفه پرداخته و تصوف اهل معرفت را از تصوف اهل محبت جدا کرده‌اند. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۶۹) مشایخ صوفیه نیز بحث‌های درازدامنی درباره معرفت و

محبت و جایگاه هریک از این دو داشته و گاه یکی از این دو را مقدم بر دیگری یا مقدمه دیگری دانسته‌اند. (ستاری، ۱۳۸۹: ۵۵-۵۷)

معرفت در تلقی برخی عارفان مسبوق به نسیان است و برگرفتن پرده فراموشی از دانشی کهن. عارف حقیقت جو گم کرده‌اش را می‌شناسد و آن را با نشانی‌هایی که دارد می‌جوید و این که معرفت عرفانی، شناخت مسبوق به ذهول و نسیان است از این جاست. (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۰۴) بر بنیاد این برداشت و دریافت است که سیدشریف جرجانی در تعریفات، در تعریف معرفت می‌گوید: "ادراک الشیء علی ما هو علیه و هی مسبوقهٔ بجهل بخلاف العلم و لذلک یسمی الحق تعالی بالعالم دون العارف" (همان، ۴۸۴) و قیصری در شرح فصوص‌الحکم می‌نویسد: "المعرفهٔ مسبوقهٔ بنسیان حاصل بعد العلم بخلاف العلم؛ لذلک یسمی الحق بالعالم دون العارف" (همان) و جلال‌الدین همایی در تعریفی که شاید بتوان آن را جمع دو تعریف جرجانی و قیصری شمرد می‌گوید: "معرفت، علم بعد از جهل و یادکرد پس از فراموشی است و از این جهت خداوند را عالم می‌خوانیم اما عارف نمی‌گوییم، زیرا علم واجب‌الوجود علم ازلی است که مسبوق به جهل و نسیان نیست." (رجایی بخارایی، ۱۳۷۳: ۴۹۶)

گام‌های سه‌گانه دانستن، فراموشی و یادآوری در این تعریف‌ها نهفته است. روح آدمی همه دانش‌ها را روزگاری به ودیعت گرفته، سپس زندگانی دنیایی بین او و دانسته‌هایش حصار کشیده‌است. هر تلاش و تکاپویی که انسان برای به‌دست‌آوردن حکمت و دانش می‌کند، کنارزدن پرده‌های نسیان و فراموشی و بازگشت به دانسته‌های پیشین است. چنین تلقی و تعریفی از معرفت به مفهوم نظریه یادکرد (*anamnesis*) افلاطون بسیار نزدیک است.

۲-۲- نظریه یادکرد افلاطون: افلاطون روح را ازلی و ابدی می‌شمارد و بر این باور است که روح در زندگی‌های آن جهانی و این جهانی خویش همه چیز را می‌بیند و می‌شناسد و می‌تواند آن چه را در زندگی پیشین دیده و دریافته‌است به‌یاد آورد. "این یادآوری را مردمان آموختن می‌نامند ولی پژوهیدن و آموختن درحقیقت جز به‌یاد آوردن نیست." (افلاطون، بی‌تا: ۳۸۸) و "کسی که چیزی می‌آموزد، در حقیقت شناسایی فراموش‌شده‌ای را به‌یاد می‌آورد." (همان: ۵۰۸؛ همچنین ر.ک. همان: ۵۰۳؛ افلاطون، ۱۳۸۷: ۲۰۱)

نظریه یادکرد افلاطون از سویی به معنای «یادآوری زندگی‌های پرشمار روح» و با نظریه تناسخ در پیوند است و از دیگر سوی با مفهوم «یادکرد دانسته‌های عالم مثل» ارتباط دارد. آن چه بیشتر نظریه یادکرد را به بحث ما مربوط می‌کند، همین معنای دوم است؛ یعنی

یادآوری حقایق عالم مثل که "روح در حیات پیشین خود به آن‌ها وقوف یافته‌است ولی در اثر هبوط به عالم محسوس و زندانی شدن در جسم و پرداختن به هوی و هوس، آن حقایق را فراموش کرده‌است." (سلیمانی، ۱۳۷۶: ۲۷) مطابق این معنا و کاربرد دوم، روح‌ها پیش از ورود به عالم محسوسات و تعلق به بدن، عالم "مثل" را دیده‌اند و چون مثال هر چیز حقیقت آن است، روح‌ها قبل از هبوط به عالم محسوس، به حقایق عالم بوده‌اند و در آغاز قوس نزولی و همراهی با کالبد، آن حقایق را فراموش کرده و با آویزش‌های گوناگون دنیایی به ورطه نسیان افتاده‌اند. در زندگی دنیایی دیدن پدیدارهای جزئی که سایه‌ای از آن حقایق کلی است، یاد و خاطره حقایق عالم مثل را برای روح زنده‌می‌کند. (رسمی، ۱۳۸۹: ۱۱۴؛ حیدری، ۱۳۸۷: ۱۹۴)

بیشتر فیلسوفان مسلمان با دلایل عقلی، وجود روح پیش از بدن را انکار می‌کنند. در میان عارفان مسلمان نیز، عده‌ای مانند ابونصر سراج و ابوحامد غزالی، «معتقدان به قدم ارواح» و حتی «باورمندان تقدّم روح بر بدن» را کافر می‌شمارند، اما عارفانی همچون عین‌القضات همدانی، نجم‌رازی و مولانا، به وجود روح پیش از بدن باور دارند و با صبغ‌های از نظریه یادکرد افلاطون، "معتقدند که علم چیزی جز یادآوری دانسته‌های سابق نیست. به باور این عارفان، روح آدمیان قبل از تعلق به بدن، در عالم الهی، تمامی حقایق را دیده‌است و چون به عالم ماده که عالم حجاب است، درآمد و در قفس تن گرفتار شد، آن حقایق را فراموش کرد. بنابراین علم در واقع یادآوری است." (شجاری، ۱۳۸۹: ۵۶)

مولانا در فیه‌مافییه عباراتی دارد که به آن تعریف معرفت و این نظریه یادکرد بسیار نزدیک است. می‌گوید:

"در سرشت آدمی همه علم‌ها دراصل سرشته‌اند که روح او مغیبات را بنماید." ادراک حقایق را ویژگی گوهرین انسان می‌شمارد و انسان را آب زلالی می‌داند که نمایش آن‌چه در زیر و بالای آن است در ذات آن است. "لیک چون آن [آب] آمیخته شد با خاک یا رنگ‌های دیگر، آن خاصیت و آن دانش از او جدا شد و او را فراموش شد." آمیختگی با خاک بر دانسته‌های انسان گرد فراموشی پاشید و آب زلال تیرگی گرفت. "حق تعالی انبیا و اولیا را فرستاد همچون آب صافی بزرگ که هر آب حقیر را و تیره را که در او درآید، از تیرگی و از رنگ عارضی خود برهد. پس او را یادآید چو خود را صاف بیند بداند که اوّل من چنین صاف بوده‌ام به یقین و بداند که آن تیرگی‌ها و رنگ‌ها عارضی بود. یادش آید حالتی که پیش از این عوارض

بود و بگوید که «هذا الذی رزقنا من قبل» (بقره ۲: ۲۵) پس انبیا و اولیا مذکران باشند او [را] از حالت پیشین، نه آن که در جوهر او چیزی نو نهند." (مولوی، ۱۳۸۸: ۴۸-۴۹)

در این عبارات مولانا باز همان سه مفهوم «دانایی نخستین»، «فراموشی» و «یادآوری سپسین» به کار رفته است و بر تعریف معرفت و نیز نظریه یادکرد افلاطون منطبق است. البته "ضرورت ندارد که مجرد شباهت بین قول وی با افلاطون یا هر حکیم دیگر از نقل و اخذ ناشی باشد و بسا که قول وی نتیجه مبادی فکری خود وی بوده باشد و حتی اگر اخذی هم واقع شده باشد، مع الواسطه بوده باشد و وی بدون آشنایی با مآخذ اصلی، از آن متأثر شده باشد." (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۴۶۲) به هر روی این تعبیر از مفهوم معرفت و شناخت و نسبت دادن آن به آموخته‌های روح در نشئه پیشین که در مثنوی نیز به تکرار آمده است، (همان: ۴۶۳) خواه محصول آشنایی مستقیم یا غیر مستقیم مولانا با اندیشه‌های افلاطون باشد - که هیچ‌یک منتفی نیست - و خواه مبادی فکری و اندیشگانی مولانا آن را به ارمغان آورده باشد؛ با مفهوم حاصل از نظریه یادکرد افلاطون همانندی دارد و این تعبیر و تلقی از معرفت، صبغه‌ای افلاطونی گرفته است.

۲-۳- ریشه‌یابی معرفت در خاطره ازلی الست: اتفاق خجسته دیگری که در معرفت‌شناسی صوفیانه روی داده است، پیوند دادن حکمت و معرفت با میثاق الست است. زیرا بنیاد اعتقاد آنان این است که شناخت یا معرفت، استذکار اسماء و صفات الهی است و تعیینات جملگی از ذات مطلق سرچشمه می‌گیرند. (ستاری، ۱۳۸۹: ۵۲) شاید بتوان گفت که صوفیه با این کار آن دانایی نخستین را - البته با قدری تسامح و با پذیرش زمانی برای الست - زمان دار و سببمند کرده و آغاز و چرایی آن را در خاطره ازلی الست جستجسته‌اند.

افلاطون خود نظریه یادکرد را دلیلی بر ازلی و ابدی بودن روح می‌دانست و می‌گفت: "آموختن جز به یاد آوردن نیست... و همین خود دلیل است بر این که روح باید از آغاز وجود داشته و تا ابد زنده بماند." (افلاطون، بی‌تا: ۵۰۳) به تعبیر دیگر می‌توان گفت که این نظریه بر بنیاد جاودانگی روح بنا شده است. گویا متصوفه با «بومی‌سازی» نظریه یادکرد و نسبت دادن معرفت به واقعه الست، دفع اشکال مقدر کرده و این نظریه را لباسی موحدانه‌تر و دینمدارتر پوشانده‌اند تا قدمتی که نظریه یادکرد به روح نسبت می‌دهد، قدمت زمانی تلقی شود نه قدمت ذاتی. این کار، ازلی بودن روح را به ازلیت پروردگار پیوند می‌زند و از این که از نظریه یادکرد، نفی آغاز وجود برای روح دریافت شود، جلوگیری می‌کند.

نجم‌رازی در مرصادالعباد، سیر هستی آدمی را در پنج مرحله و «حالت» خلاصه کرده‌است: عدم، وجود در عالم ارواح، تعلق روح به قالب، مفارقت روح از قالب و اعادت روح به قالب. (نجم‌رازی، ۱۳۸۹: ۴۰۰-۴۰۷) نظری به نخستین و واپسین منزل از این مراحل پنج‌گانه نشان می‌دهد که گذر هستی بی آغاز و انجام است و اهل معرفت نیز به نوعی همان ازلی و ابدی بودن روح را پذیرفته‌اند. ابن عربی در این باره می‌گوید "فهو الانسان الحادث الازلی و النشاء الدائم الابدی" (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰) نجم‌رازی درباره ابدی بودن روح می‌گوید بقا بر دو نوع است؛ یکی آن که همیشه بود و باشد و آن بقای خداوند است. دوم آن که نبود، پدید آمد بعد از این به بقای حق تعالی باقی باشد؛ و آن بقای ارواح و ملکوت و عالم آخرت است؛ اوّل نبود، خداوند آفرید و تا ابد آن را باقی خواهد داشت. (نجم‌رازی، ۱۳۸۹: ۱۷۵)

عنوان حالت نخست؛ یعنی «عدم»، را نباید به مفهوم ازلی نبودن روح انسانی تلقی کرد. نجم‌رازی درباره حالت عدم با استناد به آیه نخست سوره انسان می‌گوید: "در کتم عدم انسان را به معلومی در علم حق وجودی بود، اما بر وجود خویش شعوری نداشت، ذاکر خویش نبود و مذکور خویش نبود." (همان: ۴۰۰) یعنی برای انسان وجودی در علم خداوند قائل شده‌است. باید گفت این «وجود علمی» به انسان منحصر نبوده‌است. باورمندی به علم ازلی پروردگار، پذیرش معلوم ازلی را به دنبال دارد و این همان است که معتزله «ثابت ازلی» و ابن عربی و پیروانش آن را «اعیان ثابت» می‌نامند.

ابن عربی و پیروانش بحث اعیان ثابت را بر مفهوم همگان‌پذیر علم ازلی خداوند بنیاد نهاده‌اند. اعیان ثابت، حقیقت موجودات در علم حق تعالی و تعیین تجلیات اسماء الهی‌اند و موجودات، قبل از ایجاد، معدوم مطلق نیستند بلکه "به ازلیت پروردگار، اسما و علم او، ازلی خواهند بود." (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۰۷)

ازلیتی که اهل معرفت به اعیان ثابت نسبت می‌دهند، از مقوله ازلیت پروردگار نیست. زیرا ازلیت خداوند، تصور آغاز وجود برای حق را نفی می‌کند و خداوند را قدیم ذاتی می‌شناساند، ولی ازلیت اعیان، مفهوم دوام وجود آن‌ها به وجود خداوند را دربردارد و قدم آن‌ها زمانی است. (بابارکناشیرازی، ۱۳۵۹: ۷۹-۸۰ و ۱۱۸) ابن عربی در «التنبیهات» درباره تفاوت این دو می‌گوید:

"الفرق بین ازلیة الاعیان الثابتة فی العلم و الارواح المجردة و بین ازلیة الحق تعالی، هو أن ازلیة تعالی نعت سلبی ینفی افتتاح الوجود عن العدم، لآنه تعالی عین الوجود و ازلیة الارواح

هو دوام وجودها بدوام وجود الحق تعالی مع افتتاح وجودها عن العدم، لكن وجودها من غیرها." (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۰۸؛ به نقل از رسایل ابن عربی، "التنبیهات علی علو حقیقه المحمدیه": ۱۳۳)

بدین ترتیب با نسبت‌دادن معرفت به واقعه الست، ازلیت منسوب به روح آدمی، ازلیتی بازسته به ازلیت خداوند و آغازمند خواهد بود و شائبه تعدد قدما از میان برمی‌خیزد. از سوی دیگر با این انتساب، درواقع معرفت با مفهوم تجلی پیوندیافته‌است. ابن عربی درباره نسبت معرفت با تجلی می‌گوید: "از آن جایی که علم ذاتی وجود و نور است، تجلی که موجب وجود است، موجب علم نیز می‌شود. همه اشیا به میزان بهره‌مندی از وجود و نور، خدا را می‌شناسند و به میزان معرفت خود به تسبیح خدا می‌پردازند." (چیتیک، ۱۳۸۹: ۴۰۴؛ به نقل از فتوحات مکیه، ج ۳: ۶۷) موجودات از فیض واحد پروردگار و تجلی حق، بر اساس استعداد و عین ثابت دریافت‌های متفاوتی دارند بنابراین، "علم هر فرد به خداوند، به اندازه نظر و استعداد و هویت ذاتی اوست [و] هیچ دو فردی، معرفتی که از تمام جوانب یکسان باشد، به خدا پیدانمی‌کنند." (همان: ۶۰۷؛ به نقل از فتوحات مکیه، ج ۲: ۵۹۷) نشانه‌ای که این پیوند میان معرفت و تجلی را آشکارتر می‌کند، آن است که اهل معرفت گاه در چنین کاربردهایی آیه تکوین را جایگزین آیه الست کرده‌اند و به همان دریافت‌ها رسیده‌اند.

ابن عربی که خود از سرهنگان معرفت‌شناسی صوفیانه است، در برقراری پیوند میان معرفت و تجلی به هر دو آیه تکوین و الست استناد کرده‌است. وی بر این باور است که معلومات بالقوه نامتناهی، قابلیت است که از راه قرب یا تجلی الهی، در همه موجودات مکنون است. بنابراین "چون ما همه چیز را می‌دانیم، دانستن به یاد آوردن یا تذکر است." (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۰۱) پیشینه این دانایی ازلی را ابن عربی به ماجراهای تکوین و الست بازمی‌گرداند. جایی در فتوحات مکیه در عباراتی که استناد به آیه تکوین را دربردارد می‌گوید:

"عدم هیچ سهمی در وجود ندارد، همان‌طور که واجب‌الوجود بالذات هیچ بهره‌ای از عدم ندارد. ما مخلوقات در چنین موقعیتی، در مرتبه وسط قرار داریم. ما ذاتاً هم وجود و هم عدم را قبول می‌کنیم... ما اعیان ثابت و متمایزی داریم که مخاطب هر دو طرف است. عدم به ما می‌گوید همان‌طور در عدم بمانید چون شما در مرتبه من، حق تحقق ندارید. اما حق به عین ممکنات می‌گوید: «باش!» لذا او به آن‌ها فرمان تحقق می‌دهد. ممکنات می‌گویند: ما در عدمیم. ما آن را چشیده‌ایم. اکنون واجب‌الوجود به ما فرمان تحقق داده‌است. اما ما وجود را نمی‌شناسیم و در



آن قدم نهاده‌ایم، پس بیایید تا واجب‌الوجود را در برابر ممتنعات معدوم یاری کنیم و با چشیدن طعم وجود به شناخت نایل گردیم. لذا آن‌ها با کلام الهی «باش!» متحقق می‌شوند و هرگاه در علم او فعلیت پیدامی‌کنند، هرگز به خاطر لذت مطبوع وجود به عدم بر نمی‌گردند." (چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۹۰؛ به نقل از فتوحات مکیه، ج ۲: ۲۴۸)

جای دیگر در فتوحات مکیه، معرفت را با ماجرای الست در پیوند می‌یابد و می‌گوید: در ماجرای میثاق "خداوند معرفت همه اشیاء را در انسان به ودیعت نهاد. سپس یک حائلی بین او و آنچه در او به ودیعت نهاده شده، قرار داد... خلاصه آن که هر آن‌چه دائماً معلوم انسان یا هر موجود دیگر باشد، در واقع یادآوری و تجدید خاطر امری است که به فراموشی سپرده‌بوده‌است... پس معرفت انسان تذکر و یادآوری است. برخی وقتی تذکر داده‌شوند به یاد می‌آورند که به آن معلوم علم داشته‌اند." (همان: ۳۰۱-۳۰۲؛ به نقل از فتوحات مکیه، ج ۲: ۶۸۶)

نجم‌رازی نیز در همان دسته‌بندی سیر هستی آدمی - که پیشتر آوردیم - دریافت معرفت و نیز ماجرای الست را به «حالت» دوم؛ یعنی، «وجود در عالم ارواح»، نسبت داده‌است. درباره کسب معرفت، که محصول مستقیم و بلافصل «وجود» است، می‌نویسد: "چون در عالم ارواح او را وجودی حادث پدیدآید، و او را بر هستی خویش شعور افتد، به حدوث خویش عالم شود، به معرفت قدم صانع خویش عارف شود." (نجم‌رازی، ۱۳۸۹: ۴۰۱) وی همچنین رویداد میثاق را در این مرحله هستی می‌داند و دریافت معرفت را نتیجه آن مکالمه بی‌واسطه ارزیابی می‌کند: "حالت وجود در عالم ارواح می‌بایست، تا پیش از آن که به عالم اجسام پیوندد، ذوق شهود بی‌واسطه باز یابد در صفای روحانیت، و مستفیض فیض بی‌حجاب گردد و استحقاق استماع خطاب «الست بر بکم» گیرد و استعداد سعادت «بلی» یابد. و چون دولت مکالمه بی‌واسطه یافت، حضرت عزت را به ربوبیت باز داند و به صفات مریدی و حیّی و متکلمی و سمیعی و بصیری و عالمی و قادری و باقیی که صفات ذات است، بشناسد. و اگر او را در عالم ارواح وجود نبود، پیش از آن که به اجسام پیوندد، نه معرفت حقیقی بدان صفات حاصل داشتی و نه آن استحقاق بودی او را که در عالم اجسام دیگر باره به تربیت، به صفای روحانیت باز رسیدی، تا مقام مکالمه حق حاصل کردی." (همان)

۲-۴- درنگی بر دیدگاه مولانا در مثنوی: مولانا نخستین کسی نیست که سرچشمه‌های معرفت را در میثاق الست می‌جوید ولی بی‌تردید یکی از سرآمدان این ریشه‌یابی است. وی در

طرح پیوند الست با حکمت و معرفت چند بار به حدیث "الحکمة ضالّة المؤمن فحيث وجدها فهو أحقُّ بها" (خاتمی، ۱۳۸۶: ۱۲۴؛ فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵۷) استناد می‌کند و قهرمان حقیقت‌جویی را نشانی‌به‌دست، به دنبال آن معرفتِ مسبوق به نسیان، این سو و آن سو می‌گرداند.

"تفسیری هم که در آن باب می‌کند به‌طور بارزی متضمّن نوعی صبغه افلاطونی است، چراکه در تبیین حدیث، اشارت به معرفت پیشین روح با گمشده خویش می‌کند و درواقع اشارت او صورتی صوفیانه است از تعبیری که افلاطون درباب علم دارد و آن را عبارت از تذکر می‌داند... تصویری که ضمن اشارت به این حدیث، درباره آن شخص که شتر ضالّة خود را می‌جست و می‌پرسید طرح می‌کند. این دعوی را که از جویندگان شتر گمشده هر کسی در آن چه «ضالّه» خود اوست، شک ندارد و درباب آن به اشتباه نمی‌افتد، با اشارت به میثاق الست و معرفت ناشی از آن مربوط می‌دارد که درعین‌حال تعبیری صوفیانه است از آن‌چه افلاطون درباب علم ماقبل‌حسی بیان می‌کند." (زرّین‌کوب، ۱۳۸۸: ۴۰۵-۴۰۶)

به تناسب فرصت اندکی که در این نوشته فراهم است تعدادی از این کاربردها را بررسی می‌کنیم.

۲- ۴- ۱- نمونه نخست: در بخشی از دفتر دوم، مولانا به طرح نظامی، فراتر از کارکرد «سبب‌ها»، در عالم هستی پرداخته‌است. می‌گوید خداوند در عین‌حال که فاعل حقیقی است، عادتاً به‌واسطه سبب‌ها عمل می‌کند. ولی قادر است با کنارزدن این عادت، سبب‌ها را از تأثیرگذاری بازدارد و نظام علیّت را نادیده بینگارد. (نیکلسون، ۱۳۸۹: ۷۶۲؛ زمانی، ۱۳۹۱، ۲۵: ۴۱۳) بنابراین حکایتی را می‌آورد که نقد احوال کسانی است که گمان می‌کنند که با فراهم‌آوردن علل و اسباب ظاهری می‌توانند به مقصود رسند و از علل و اسباب پشت پرده بی‌خبرند. بدین سبب به ناکامی و حرمان دچار می‌آیند. (زمانی، ۱۳۹۱، ۲۵: ۴۱۶)

قاری قرآنی آیه ۳۰ سوره ملک را می‌خواند که قدرت مطلق خداوند را دربردارد و ناتوانی انسان را در برابر آن قدرت مطلق، به‌رُخش می‌کشد. فیلسوف‌نمای ظاهرینی، به‌جای پذیرش قدرت الهی، بر اسباب و علل ظاهری تکیه می‌کند (همان: ۴۱۷) و اهانت می‌ورزد. شب خوابی می‌بیند و نابینا می‌شود. راه توبه بر دل او بسته‌است و به استغفار راهی ندارد. چراکه توبه موهبتی الهی است که برای هرکس فراهم نیست. آن‌گاه در بیت‌هایی، با پیوند توبه و نیایش، با شکوفایی و

سرزندگی طبیعت، این شکوفایی و سرزندگی نیز همچون توبه و نیایش، به عنایت پروردگار موکول شده‌است و شناسایی این که همه آن حله‌ها و لطافت‌ها، موهبت خداوندی است، حاصل معرفت ازلی به‌شمار آمده‌است. روح که در روز الست پروردگار خود را دیده‌است، از دیدن این آثار او را می‌شناسد و سرمست می‌شود و این شناخت همان حکمت است و معرفت که گفته‌اند باید آن را جست و یافت و با یافتن آن به حق رسید. (شهیدی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۳۰)

از کجا آورده‌اند آن حله‌ها	مِنْ کَرِيمٍ مِنْ رَحِيمٍ کُلِّهَا
آن لطافت‌ها نشان شاهدهی است	آن نشان پای مرد عابدی است
آن شود شاد از نشان، کو دید شاه	چون ندید او را نباشد انتباه
روح آن کس کو به هنگام الست	دید ربّ خویش و شد بی خویش و مست
او شناسد بوی می کو می بخورد	چون نخورد او می نداند بوی کرد
ز آن که حکمت همچو ناقه ضاله است	همچو دلاله شهان را داله است

(مولوی، ۱۳۶۴: ۲، ۳۳۸، ۱۶۶۴-۱۶۶۹)

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این بیت‌ها، همه آن لطافت‌ها و حله‌ها، نشانه‌های راهنماست که پروردگار در اختیار انسان نهاده‌است. "البته از این نشانی که حق برای انسان می‌فرستد، فقط کسی می‌تواند شاد شود که فرستنده نشانی را دیده‌باشد. روح آن کس که در هنگام الست از نشئه لقای رب سرمستی یافته‌باشد، می‌تواند از ذوق این نشئه لذت برد. ورنه کسی که می‌خورده‌باشد بوی می را از کجا می‌شناسد؟ حکمت هم‌چنان که گفته‌اند برای مؤمن، مثل ناقه ضاله است، فقط بزرگان(شهان) را که آن ناقه به آن‌ها تعلق داشته‌است، به نشان خود راه می‌نماید و به جست‌وجوی آن برمی‌انگیزد." (زرّین‌کوب، ۱۳۸۴: ۲۸۶-۲۸۷)

پیش‌نیاز این معرفت، آن دانایی نخستین است. کسانی که در ماجرای الست و پیش از تعیین وجودی از معرفت اجمالی شهودی بهره‌ور شدند، در این دنیا نیز صاحب بینش و علم لدنی‌اند و این استعداد در آن‌ها هست که پرورده شریعت و طریقت شوند و با تجدید خاطره ازلی الست، در هر چیز که می‌نگرند آیت حق، و برتر از آن، در هر چیز، حق را ببینند. نجم‌الدین کبری ریشه علم لدنی را در خاطره ازلی الست می‌داند و می‌گوید "هو علمٌ ازلیّ علّمه الله الارواح حین خاطبهم الست برّکم قالوالبی" و برای بیان دو مرحله «نسیان» و «یادآوری» از تمثیل لوحه‌نوشته‌ای که غبارپوش شود و باز غبار از آن برخیزد و خط به‌چشم‌آید بهره‌گرفته‌است. (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۳۸) سعیدالدین فرغانی در مشارق‌الدراری، «عالم

تذکار» را مقامی داخل طور ولایت و نبوت دانسته‌است که ظاهری دارد و باطنی. هنگامی که مرتبه ظاهر این عالم تحقق یابد، هر علمی از علوم فطری که به حسب استعداد با وجود ظاهر و ظاهر نفس همراه بوده باشد، نفس را به یادآید و چنان که باطن عالم تذکار متحقق شود، حجاب‌های فراموشی کنار می‌رود و هر علم فطری که از حضرت غیب‌الغیب با باطن نفس و باطن وجود همراه باشد، باز حاصل آید. فرغانی یادآوری می‌ثاق را از آن نوع که ذوالنون مدعی آن بود که «کأنه الآن فی أذنی»، مظهر تحقق ظاهر عالم تذکار و علم باطن موثیق را از نتایج تحقق باطنی آن شمرده‌است. (فرغانی، ۱۳۹۸: ۶۴۴-۶۴۵)

نجم‌رازی نیز آزادی روح از بند تعلقات جسمانی را از بایسته‌ها و مشاهده آیت حق در همه چیز را از پیامدهای این تجدید خاطره دانسته‌است. (نجم‌رازی، ۱۳۸۹: ۲۱۶-۲۱۷) بر بنیاد آنچه گذشت درمی‌یابیم که مؤمنان ماجرای الست، هرچند در زندگی دنیایی، مدتی حکمت و دانایی نخستین را از یاد می‌برند و گرفتار نسیان و گاه غفلت می‌شوند، آرزومندان به جست‌وجو می‌پردازند و باز آن را می‌یابند و چون یافتند می‌شناسند و به حضرت حق رهنمایی می‌شوند. (نیکلسون، ۱۳۸۹: ۷۶۷)

۲- ۴- ۲- نمونه دوم: مولانا برای تأیید این موضوع به تمثیلی دیگر پرداخته‌است. می‌گوید انسان الهی که در عالم الست بارگاه الهی را دیده‌است و در دوران زندگانی دنیایی، پی‌نشانی‌های او می‌گردد، مانند کسی است که در عالم خواب، نشانی‌های سواری را به او داده‌باشند که می‌آید و مراد «واقعۀ دیده» برمی‌آید. او پس از بیداری، در پی نشانی‌ها چشم به چپ و راست می‌گرداند و بی‌قرار یافتن سوار است.

چون که شب این خواب دیدی روز شد	از امیدش روز تو پیروز شد
چشم گردان کرده‌ای بر چپ و راست	کان نشان و آن علامت‌ها کجاست
بر مثال برگ می‌لرزی که وای	گر رود روز و نشان ناید به جای...

(مولوی، ۱۳۶۴: ۲، ۳۳۹، ۱۶۸۷-۱۶۸۹)

وقتی محبوب به سراغش می‌آید و او را در آغوش می‌گیرد، هوش از دست می‌دهد، زیرا به مراد خود رسیده‌است. اما آن کس که از آن «واقعۀ» و آن نشانی‌ها خبر ندارد، معنی این بی‌خودی را نمی‌داند و می‌پندارد که این بی‌خود نشان دادن خویش چیزی جز دروغ و نفاق نیست، و این از

آن روست که نمی‌داند که شور و شوق آن دیگری از کجاست - او نداند کاین نشان وصل کیست. (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۰۵؛ همچنین ر.ک. جعفری، ۱۳۶۲، ج ۴: ۲۸۲-۲۸۳)

ناگهان آمد سواری نیک‌بخت	پس گرفت‌اندرکنارت سخت سخت
تو شدی بی‌هوش و افتادی به طاق	بی‌خبر گفت: اینت سالوس و نفاق!
او چه می‌بیند در او این شور چیست	او نداند کآن نشان وصل کیست

(مولوی، ۱۳۶۴: ۲، ۳۳۹، ۱۶۹۸-۱۷۰۰)

واپسین بیت‌ها معرفت را موهبتی روحانی معرفی می‌کند که پروردگار به برگزیدگان و اولیا کرامت می‌کند. و این برگزیدگان معرفتی را که پیش از آمدن به این عالم از حق تعالی فراگرفتند، در دل‌های خود می‌یابند. (نیکلسون، ۱۳۸۹، ۲: ۷۷۰) جالب این‌جاست که مولانا می‌گوید از بارگاه الهی هر زمان، نوعی نشان و روحی تازه به جان او درمی‌رسد. به نظر می‌رسد که مولانا در این موضع، ضمن پیوند معرفت با تجلی، استمرار تجلی پروردگار را سبب استمرار معرفت انسان دانسته‌است.

این نشان در حقّ او باشد که دید	آن دگر را کی نشان آید پدید؟
هر زمان کز وی نشانی می‌رسید	شخص را جانی به جانی می‌رسید
ماهی بیچاره را پیش آمد آب	این نشان‌ها تِلکَ آیاتِ الکتاب
پس نشانی‌ها که اندر انبیاست	خاص آن جان را بود کو آشناست

(مولوی، ۱۳۶۴: ۲، ۳۳۹-۳۴۰، ۱۷۰۱-۱۷۰۴)

۲- ۴- ۳- نمونه سوم: در قصّه "منافقان و مسجد ضرار ساختن ایشان"، اصحاب «واقعه‌ها» می‌بینند و به راز اهل نفاق پی می‌برند. این موضوع مولانا را به حدیث "حکمت گمشده مؤمن است" بازمی‌برد:

حکمت قرآن چو ضاله مؤمن است	هر کسی در ضاله خود موقن است
----------------------------	-----------------------------

(همان، ۲، ۴۰۹، ۲۹۱۰)

و در تبیین این مطلب، قصّه آن شخص را که اشتر ضالّه خود می‌جست و می‌پرسید، می‌آغازد. کاروان در حال بارنهادن بر شتران است، ولی شتر تو گم شده‌است. خشک‌لب این سو و آن سو می‌دوی و از شتر خویش نشان می‌جویی. هر بی‌سروپایی به طمع مژدگانی، ریشخندت می‌کند و نشانی‌هایی از شتر می‌دهد. این نشانی‌های ناقص و گاه دروغین را مولانا با نشانی‌هایی که

فرقه‌ها و نحله‌های گوناگون از موصوف غیبی می‌دهند و حق و باطل را به هم می‌آمیزند، همانند می‌یابد:

همچنان‌که هر کسی در معرفت	می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح	باحثی مر گفت او را کرده جرح
و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند	و آن دگر از زرق جانی می‌کند
هر یک از ره این نشان‌ها زآن دهند	تا گمان آید که ایشان زآن ده‌اند
این حقیقت دان نه حق‌اند این همه	نی به کَلّی گم‌ره‌اند این رمه

(همان، ۲، ۴۱۰، ۲۹۲۳-۲۹۲۷)

هیچ‌یک از این باورمندان، حق یا باطل مطلق نیست زیرا عقل و ادراک بشری نسبت به حقیقت مطلق، ظرفیتی محدود دارد و نمی‌تواند حقیقت را آن گونه که بایسته‌است، بشناسد. بنابراین اختلاف در تعبیر و تفسیر حقیقت، امری قهری و گریزناپذیر می‌نماید و باعث می‌شود که آدمیان در باورمندی و دینداری بر راه‌هایی گوناگون سلوک‌کنند. (زمانی، ۱۳۹۱، ۲۵: ۷۱۶) حق و باطل آمیخته‌است و جداکردن سره از ناسره، حقیقت‌شناسی امتحان‌دیده می‌خواهد - تا شود فاورق این تزویرها. کسی که در الست شیر حکمت خورده‌باشد، میان حق و باطل فرق تواند کرد. (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ۲۵: ۹۲۴) معرفت ازلی زمینه‌ای فراهم می‌آورد که انسان در تشخیص حق از باطل سرگردان نماند و "هر انسانی که بر عهد و پیمان فطری عالم الست پایدار مانده‌باشد و ذوق معارف آن عالم را به یاد داشته‌باشد، می‌تواند میان حق و باطل فرق نهد و هر آن‌چه غیر حق است، پس‌زند و تنها حق را طلب کند." (زمانی، ۱۳۹۱، ۲۵: ۷۲۸)

چون که حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرم‌دان ریختند
پس محک می‌بایدش بگزیده‌ای	در حقایق امتحان‌ها دیده‌ای
تا شود فاروق این تزویرها	تا بود دستور این تدبیرها
شیر ده ای مادر موسی و را	واندر آب افکن میندیش از بلا
هر که در روز الست آن شیر خورد	همچو موسی شیر را تمییز کرد
گر تو بر تمییز طفلت مولعی	این زمان یا امّ موسی ارضعی
تا ببیند طعم شیر مادرش	تا فروناید به دایه بد سرش

(مولوی، ۱۳۶۴، ۲، ۴۱۲-۴۱۳، ۲۹۶۶-۲۹۷۲)

مولانا برای بیان این موضوع بخشی از داستان زندگی موسی(ع) را به کار گرفته و مادرشناسی موسی را نماد معرفت و شناخت دانسته‌است. می‌گوید بنده‌ای که از ازل با حق پیوندی داشته‌باشد، مانند موسی از دایه دیگر شیر نمی‌خورد "بدیهی است که مراد از «شیر»، علم و معرفت است." (نیکلسون، ۱۳۸۹، د: ۲: ۸۷۶) مولانا خود جای دیگر ترکیب «شیر حکمت» را به کار برده‌است:

ما به گفتار خوشت خوکرده‌ایم      ما ز شیر حکمت تو خورده‌ایم  
(مولوی، ۱۳۶۴: ۱، ۳۵، ۵۶۰)

پیشینه کاربرد شیر، به عنوان نمادی از حکمت و معرفت هم گویا به حدیثی برمی‌گردد که در منابع اهل سنت وجود دارد و مطابق آن پیامبر(ص) فرموده‌است خواب دیدم قدحی شیر برایم آوردند و از آن نوشیدم. پیامبر خود «شیر» را به حکمت و معرفت تعبیر کرده‌است. (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۴۶؛ ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۵۴) به هر حال هرچند زرین کوب با قدری تردید معتقد است که "شاید این تمثیل درعین حال تعبیری از آن اعتقاد افلاطونی در نزد صوفیه باشد که مدعی است علم در نشئه حاضر، چیزی جز تذکر نیست و تعارف و تعلق ارواح در این عالم به خاطر سابقه تآلف و تعارف آن‌ها در نشئه اولی است." (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۳۸۲) به نظر می‌رسد که بازتاب نظریه یادکرد افلاطون و نظریه معرفت صوفیانه در این تمثیل بارزتر از آن است که جای تردید چندانی باقی‌بگذارد.

۲- ۴- ۴- نمونه چهارم: مطرح‌شدن بایستگی امتحان و محک و توجه به سابقه تعارف ارواح که از تمثیل موسی و مادر حاصل آمد، بار دیگر مولانا را به تمثیل آن شخص شترجوینده باز می‌گرداند. پس مولانا به "شرح فایده حکایت آن شخص شترجوینده" می‌پردازد و در کنار این شترجوی واقعی که نمی‌داند شترش کجاست، "لیک داند کاین نشانی‌ها خطاست!" از فرد دیگری سخن می‌گوید که ظاهراً شتری گم‌نکرده ولی وانمود می‌کند که در جست‌وجوی آن است. این جست‌وجوی دروغین را مولانا ختم به‌خیر کرده‌است. زیرا شترجوی دروغین نیز در میان راه درمی‌یابد که "دل و جان وی نیز گم‌شده‌ای دارد و همین نکته وی را بی آن که جست‌وجوی خود را از نخست از روی جد آغاز کرده‌باشد، به یک جست‌وجوی جدی رهنمون [می‌]گردد." (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۰۴) در واقع مولانا این‌جا به این پرسش مقدر پاسخ گفته‌است که اگر میثاق الست ماجرای همگانی بوده‌است، چرا برخی روح‌ها گویی بویی از آن شراب ازلی نبرده‌اند و انگار گم‌شده‌ای ندارند؟ پاسخ مولانا شنیدنی است: "آنچ ازو گم‌شد فراموشش شده".

<p>هر کسی ز اشتر نشانت می‌دهد لیک دانی کاین نشانی‌ها خطاست همچو آن گم‌کرده جوید اشت هر که یابد اجرتش آورده‌ام بهر طمع اشتر این بازی کند اشتری گم‌کرده‌است او هم بلی آنچ ازو گم شد فراموشش شده</p>	<p>اشتری گم‌کرده‌ای ای معتمد تو نمی‌دانی که آن اشتر کجاست و آن که اشتر گم‌نکرد او از مری که بلی من هم شتر گم‌کرده‌ام تا در اشتر با تو انبازی کند اندر این اشتر نبودش حق ولی طمع ناقه غیر روپوشش شده</p>
---	---

(مولوی، ۱۳۶۴: ۲، ۴۱۳-۴۱۴، ۲۹۷۳-۲۹۹۱)

فراموشی چنان‌که گذشت گام دوم از گام‌های سه‌گانه معرفت است. مولانا در آثار خویش بارها به موضوع نسیان عوالم پیش‌آفرینش پرداخته‌است. جایی در فیه‌مافیه می‌گوید:

"احوال انبیا و اولیا و خلائق و نیک و بد علی‌قدر مراتبهم و جوهرهم مثال آن است که غلامان را از کافرستان به ولایت مسلمانی می‌آورند و می‌فروشند. بعضی را پنج‌ساله می‌آورند و بعضی را ده‌ساله و بعضی را پانزده‌ساله. آن را که طفل آورده‌باشند، چون سال‌های بسیار میان مسلمانان پرورده‌شود و پیر شود، احوال آن ولایت را کلی فراموش کند و هیچ از آنش (اصل: آتش) اثری یادنباشد و چون پاره‌ای بزرگ‌تر باشد، اندکیش یادآید و چون قوی بزرگ‌تر باشد بیشترش یادباشد؛ همچنین ارواح در آن عالم در حضرت حق بودند که «الست برتکم قالوبلی» و غذا و قوت ایشان کلام حق بود بی حرف و بی صوت. چون بعضی را به طفلی آوردند، چون آن کلام را بشنود از آن احوالش یادنیاید و خود را از آن کلام بیگانه بیند و آن فریق محجوبانند که در کفر و ضلالت به‌کلی فرورفته‌اند و بعضی را پاره‌ای یادمی‌آید و جوش هوای آن طرف در ایشان سرمی‌کند و آن مؤمنانند و بعضی چون آن کلام می‌شنوند آن حالت در نظر ایشان چنان‌که در قدیم بود پدیدمی‌آید و حجاب‌ها به‌کلی برداشته‌می‌شود و در آن وصل می‌پیوندند و آن انبیا و اولیایند." (مولوی، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۹)

در مثنوی نیز مولانا پس از بیان تمثیلی زیبا، از این فراموشی چنین یادکرده‌است:

<p>چه عجب گر روح موطن‌های خویش می‌نیارد یاد کاین دنیا چو خواب خاصه چندین شهرها را کوفته اجتهاد گرم ناکرده که تا</p>	<p>که بدستش مسکن و میلاد پیش می‌فروپوشد چو اختر را سحاب گردها از درک او ناروفته دل شود صاف و ببیند ماجرا</p>
---	--



سر برون آرد دلش از بُخشش راز  
اول و آخر ببینند چشم باز  
(مولوی، ۱۳۶۴: ۴، ۴۹۳، ۳۶۳۲-۳۶۳۶)

محبوب ازلی گم‌کرده‌ای همگانی است، اما بلی‌گویان میثاق الست از همان نخست بر بنیاد نوع «الستی» که شنیده‌اند و کیفیت پاسخی که داده‌اند، دسته‌بندی شده‌اند. سهم امروزین هر دسته از معرفت ازلی که در ماجرای الست به آنان عطا شده‌است، متفاوت است، زیرا هر گروه میزان معینی از یاد و نسیان الست با خود آورده‌است. بنابراین هرکس در نهاد او رابطه‌ای با مبدأ هستی باشد، هر جا که حکمت و معرفت را بیابد، می‌شناسد، و حکمت الهی نیز مانند شتر گم‌شده‌ای که به صاحبش بازگردد، به سوی او می‌آید. (مولوی، ۱۳۶۹: ۳۰۹) هیچ آفریده‌ای، بی‌چنان رابطه‌ای نیست، پس هیچ آفریده‌ای از معرفت بی‌نصیب نیست. بلکه مرتبه‌ای از معرفت شهودی اجمالی، از الست با همه هست. حتی مقلد یا پیرو ظواهر دین با هم‌نشینی عارفان و درک شور و شوق آنان، حقیقت را که او هم گم کرده‌است و نمی‌شناسد، بازمی‌یابد. (نیکلسون، ۱۳۸۹، ۲: ۸۷۸)

هر کجا او می‌دود این می‌دود	از طمع هم‌درد صاحب می‌شود
کاذبی با صادقی چون شد روان	آن دروغش راستی شد ناگهان
اندر آن صحرا که آن اشتر شتافت	اشتر خود نیز آن دیگر بیافت
چون بدیدش یاد آورد آن خویش	بی‌طمع شد ز اشتران یار و خویش
آن مقلد شد محقق چون بدید	اشتر خود را که آن جا می‌چرید
او طلبکار شتر آن لحظه گشت	می‌نجستش تا ندید او را به دشت
بعد از آن تنهاروی آغاز کرد	چشم سوی ناقه خود باز کرد

(مولوی، ۱۳۶۴: ۲، ۴۱۴، ۲۹۹۲-۲۹۹۸)

در واپسین بیت‌ها، شترجوی تقلیدکار به چنان سطحی از معرفت رسیده‌است که حتی چگونگی شناخت خود را با شیوه معرفتی آن دیگری می‌سنجد و معرفت‌شناسی خود را به‌رخ می‌کشد. مولانا در بیت‌های پایانی نشان می‌دهد که آنچه مقلد به جست‌وجوی آن می‌پردازد، همان ناقه ضالّه است که برای هر دوی آن‌ها جز یک چیز واحد نیست. (زرّین‌کوب، ۱۳۶۸: ۲۰۴) زیرا حکمت و معرفت در واقع یک چیز است اما به اعتبار تفاوت مراتب و درجه شناخت افراد، متفاوت جلوه می‌کند. (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ۲: ۹۲۶؛ زمانی، ۱۳۹۱، ۲: ۷۳۶)

مر تو را صدق تو طالب کرده بود  
مر مرا جدّ و طلب صدقی گشود

جستنم آورد در صدقی مرا  
 سخره و بیگار می‌پنداشتم  
 هر یکی دانه که کشتم صد برُست  
 چون درآمد دید کآن خانه خودست  
 با درشتی ساز تا نرمی رسد  
 تنگ آمد لفظ معنی بس پر است  
 (مولوی، ۱۳۶۴: ۲، ۴۱۵، ۳۰۰۶-۳۰۱۲)

صدق تو آورد در جستن تو را  
 تخم دولت در زمین می‌کاشتم  
 آن نبد بیگار کسبی بود چُست  
 دزد سوی خانه‌ای شد زیر دست  
 گرم باش ای سرد تا گرمی رسد  
 آن دو اشتر نیست آن یک اشتر است

### ۳- نتیجه‌گیری

معرفت در تلقی برخی عارفان مسبوق به نسیان است و برگرفتن پرده فراموشی از دانشی کهن. روح آدمی همه دانش‌ها را روزگاری به ودیعت گرفته سپس زندگانی دنیایی بین او و دانسته‌هایش حصار کشیده‌است. هر تلاش و تکاپویی که انسان برای به‌دست‌آوردن حکمت و دانش می‌کند، کنارزدن پرده‌های نسیان و فراموشی و بازگشت به دانسته‌های پیشین است. چنین تلقی و تعریفی از معرفت به مفهوم نظریه یادکرد (*anamnesis*) افلاطون بسیار نزدیک است. اتفاق خجسته‌ای که در معرفت‌شناسی صوفیانه روی داده‌است، پیوند دادن حکمت و معرفت با میثاق الست است. گویا متصوفه با «بومی‌سازی» نظریه یادکرد و نسبت‌دادن معرفت به واقعه الست، دفع اشکال مقدّر کرده و نظریه یادکرد را لباسی موحدانه‌تر و دینمدارتر پوشانده‌اند تا قدمتی که این نظریه به روح نسبت می‌دهد، قدمت زمانی تلقی شود نه قدمت ذاتی. این کار، ازلی‌بودن روح را به ازلیت پروردگار پیوند می‌زند و از این که از نظریه یادکرد، نفی آغاز وجود برای روح دریافت شود، جلوگیری می‌کند.

مولانا نخستین کسی نیست که سرچشمه‌های معرفت را در میثاق الست می‌جوید ولی بی‌تردید یکی از سرآمدان این ریشه‌یابی است. وی بر این باور است که هیچ آفریده‌ای از معرفت بی‌نصیب نیست. بلکه مرتبه‌ای از معرفت شهودی اجمالی، از الست با همه هست. محبوب ازلی گم‌کرده‌ای همگانی است، اما بلی‌گویان میثاق الست از همان نخست بر بنیاد نوع «الستی» که شنیده‌اند و کیفیت پاسخی که داده‌اند، دسته‌بندی شده‌اند. سهم امروزین هر دسته، از معرفت ازلی که در ماجرای الست به آنان عطاشده‌است، متفاوت است، زیرا هر گروه میزان معینی از یاد و نسیان الست با خود آورده‌است.

## منابع و ماخذ

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، کتاب فیه‌ما فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاهیان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹)، ارزش میراث صوفیه، چاپ ششم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹)، مثنوی، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمداستعلامی، دفتر دوم، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوآر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، نردبان شکسته، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، شش رساله (حکمت سقراط و افلاطون)، ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، سرّ نی، ج ۲، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات علمی.
- ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۸۹)، فصوص‌الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد و صمد موحد، چاپ پنجم، تهران: نشر کارنامه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶مقدمه)، فصوص‌الحکم، التعلیقات علیه ابوالعلا عفیفی، الجزء الاول، بیروت: دارالکتاب العربی.
- افلاطون (بی تا)، دوره کامل آثار افلاطون، جلد اول، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- اکبرآبادی، ولی محمد (۱۳۸۶)، شرح مثنوی مولوی، به اهتمام ن. مایل هروی، جلد دوم، چاپ دوم، تهران: نشر قطره.
- بابارکنا، رکن‌الدین مسعودبن عبدالله شیرازی (۱۳۵۹)، نصوص‌الخصوص فی ترجمه‌الفصوص (شرح فصوص‌الحکم محیی‌الدین ابن عربی)، به اهتمام رجبعلی مظلومی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل و دانشگاه تهران.
- بهنام‌فر، محمد (۱۳۸۷)، وحی دل مولانا، چاپ اول، مشهد: به‌نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).
- پزشکی، نجمه‌السادات (۱۳۸۳)، نیستان الست (عالم ذر در مثنوی معنوی)، چاپ اول، تهران: انتشارات زوآر.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۲)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمدبلخی، ج ۴، تهران: انتشارات اسلامی.

- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی‌افرا، چاپ اول، تهران: انتشارات جامی.
- حیدری، فاطمه (۱۳۸۷)، "مولانا و استعداد یادآوری عالم پیشین"، فصلنامه تخصصی عرفان، سال چهارم، شماره ۱۶، تابستان، صص ۱۸۹-۲۰۷.
- خاتمی، احمد (۱۳۸۶)، ترجمه، تکمله و بررسی احادیث مثنوی استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۳)، ترجمه قرآن، در وبگاه تنزیل <http://tanzil.net/#trans/fa.khorramshahi>
- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۷۳)، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی.
- رسمی، عاتکه (۱۳۸۹)، "نظریه تذکر در آثار افلاطون و انعکاس آن در مثنوی مولانا"، فصلنامه دانشگاه تربیت معلّم آذربایجان (تخصصی مولوی‌پژوهی)، سال ۴، شماره ۸، بهار و تابستان، صص ۱۱۳-۱۲۹.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸)، بحر در کوزه، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۹۱)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، چاپ بیست‌وهشتم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ستاری، جلال (۱۳۸۹)، عشق صوفیانه، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.
- سلطانی، منظر (۱۳۸۹)، «بررسی مفهوم الست از دیدگاه عارفان (تا قرن هشتم ه.ق.)»، زبان و ادبیات فارسی، سال ۱۸، شماره ۶۸، تابستان، صص ۹۱-۱۲۷.
- سلیمانی، بلقیس (۱۳۷۶)، "افلاطون شاعر"، فصلنامه هنر، زمستان، شماره ۳۴، صص ۲۰-۲۹.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۹)، "نظریه یادآوری و مبانی آن در عرفان اسلامی با تأکید بر دیدگاه عین‌القضات و مولوی"، حکمت معاصر، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۵۳-۱۰۱.
- شفق، اسماعیل؛ اورنگ، زهرا (۱۳۸۹)، "بازتاب آیه الست در متون عرفانی قرن هفتم"، فصل-نامه ادب و عرفان (ادبستان)، تابستان، صص ۲۶-۴۱.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۵)، شرح مثنوی (جزو اول از دفتر دوم)، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فرغانی، سعیدالدین سعیدبن‌احمد (۱۳۹۸ق)، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن‌فارض)، با مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، مشهد: انتشارات انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۸)، رساله قشیریّه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزّمان فروزانفر، شرح حال استاد فروزانفر و مآخذ ابیات عربی از احمد مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوّار.
- گوتاس، دیمیتری (۱۳۶۹)، "کتاب میهمانی افلاطون در آثار عربی"، مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی، معارف، شماره ۱۹، فروردین-تیر، صص ۵۱-۸۲.
- محمدی آسیابادی، علی؛ اسماعیل زاده مبارکه، مرضیه (۱۳۹۰)، «الست در غزلیات شمس و شبکه روابط معنایی آن با آفرینش، ذکر و سماع»، مطالعات عرفانی، شماره سیزدهم، بهار و تابستان، صص ۱۸۵-۲۱۰.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۴)، مثنوی معنوی، ۲ ج، به تصحیح رینولدالین نیکلسون، چاپ دوم، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.
- میرزاحمد، علی رضا (۱۳۸۶)، قرآن در مثنوی (جلد اول، مدخل)، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نجم الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد (۱۹۹۳)، فوائج الجمال و فوائج الجلال، دراسته و تحقیق یوسف زیدان، الطبعة الأولى، الكويت و القاهرة: دارسعاد الصباح.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۹)، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ چهاردهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۹۰)، الانسان الكامل، با تصحیح و مقدمه ماژیران موله، با پیش‌گفتار هانری کربن، ترجمه مقدمه از سیدضیاءالدین دهشیری، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات طهوری.
- نوروزی، اصغر (۱۳۹۰)، اعیان ثابته در عرفان اسلامی، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
- نیکلسون، رینولدالین (۱۳۸۹)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، ویراستار بهاءالدین خرّمشاهی، با پیش‌گفتار سید جلال الدین آشتیانی، دفتر دوم، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹)، کشف‌المحجوب، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ ششم، تهران: انتشارات سروش.

