

هبوط و حدوث روح در نگاه مولانا و ابن سینا

ابراهیم رحیمی زنگنه*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۵/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۹/۱۸)

چکیده

از مهم‌ترین مباحث مطرح در بین فلاسفه و عرفای اسلامی، اندیشه هبوط انسان از عالم ملکوت به عالم ملک و جهان ماده است. اندیشه هبوط انسان بر این اساس استوار است که انسان نخست در عالم برین در جوار رحمت حق بوده است و به خاطر گناهی، از بهشت عدن الهی به جهان ماده تبعید شده است. نگارنده در این مقاله حدوث و قدم روح و تجرد و بساطت آن را، از بن مایه‌های اصلی فلسفی اندیشه هبوط تلقی کرده و معتقد است فلاسفه و عرفای بزرگ در تبیین حدوث و قدم روح انسانی دچار نوعی تردید و سرگردانی بوده و در تحلیل آن دچار مشکل شده‌اند. نگارنده، این حیرت و سرگردانی را در کلام ابن سینا، و مولانا به اجمال مورد بررسی قرار داده و مسأله چگونگی آفرینش روح و تجرد آن را اساس اندیشه هبوط انسان دانسته است.

کلیدواژه‌ها: هبوط، روح، اسارت، غربت انسان، حدوث و قدم.

مقدمه

از سپیده‌دمان تاریخ تاکنون هرگاه انسان خود را فارغ از هیاهوی جهان ماده در مقابل عظمت بیکران حقیقت هستی تنها احساس می‌کرده، بین حقیقت ذات خویش و جهان مادی نوعی دوگانگی و افتراق می‌دیده است؛ شاید به‌همین خاطر است که نخستین رویش اندیشه‌های فلسفی براساس ثنویت انسان و دوگانگی وجود او با هستی و جهان کبیر شکل گرفته است. نقل است روزی کسی از *آناکساگراس* فیلسوف قرن پنجم پیش از میلاد پرسید: «آیا علاقه‌ای به وطن و زادگاه خویش داری؟» و او در پاسخ گفت: «من سخت علاقمند به وطن خویشم» و آنگاه به آسمان اشاره نمود (خراسانی، ۱۳۵۷: ص ۲۹۳). آری از سپیده‌دمان تاریخ همواره اندیشه جهان‌زیرین و زیرین، عالم علوی و سفلی در نهاد انسان وجود داشته و تأثیر شگرف این نگرش در همه مظاهر فرهنگ و تمدن او بازتاب گسترده‌ای یافته است. از *مثل افلاطون* و اندیشه‌های *نوافلاطونیان* در باب قدم ارواح گرفته تا *رساله الطیرهای فلاسفه‌ی اسلامی*، همه و همه نشان از اندیشه هبوط روح و غربت انسان در جهان ماده دارند. غربتی که روح علوی را روانه زندان دنیا ساخته و پایگاه و مرتبه نخستین را از او ستانده است.

ای روح در این عالم غربت چونی

بی آن همه پایگاه و رتبت چونی

سلطان جهان قدس بودی و اکنون

در صحبت نفس شوم صحبت چونی

(عطار، ۱۳۷۵: ص ۱۳۵)

حقیقت انسان

حقیقت انسان از دیدگاه عموم فلاسفه و عرفا، روح یا نفس ناطقه‌ی اوست. جوهری مجرد و ملکوتی که از جنس عالم امر است و با جوهر جسم در ذات و هویت متفاوت است. یعنی انسان از دو بعد جسمانی و روحانی آفریده شده است. «بدان که خداوند متعال به کمال قدرت و حکمت خویش، انسان را از دو جوهر مختلف مؤتلف گردانیده ... یکی از آن دو جوهر روح است، جوهر بسیط نورانی، وحدانی الذات لطیف شریف دارای حیات و حرکت ... و جوهر دوم جسم اوست، جوهری متحیز مفتقر به ماده هیولانی متقوم به عنصر ظلمانی» (جنیدی، ۱۳۶۲: ص ۷۹).

افلاطون-فلوطین، ابن سینا، فارابی، سهرودی، غزالی، مولانا، همگی بر این نکته متفقند که روح از جنس جسم نیست و رابطه او با جسم رابطه تدبیر و تصرف است و حقیقت انسان فقط روح است و جسم وسیله تصرف او در جهان ماده است. اما روح چیست؟

روح

روح یا نفس ناطقه جوهری مجرد از ماده است که با جسم تعلق تدبیری دارد. *ارسطو* آن را کمال نخستین جسم طبیعی آلی دانسته است. او بدن و روح را به‌عنوان ماده و صورت تعبیر می‌کند و معتقد است هیچ‌ماده‌ای بدون صورت وجود نمی‌یابد و صورت می‌تواند به‌عنوان کمال ماده و غایت آن تلقی شود (عبدالکریم عثمان، ۱۳۶۰: ص ۸۲). *فارابی* در تعریف نفس از گفته *ارسطو* استفاده می‌کند. اما در این نظر که بدن جزئی از نفس است، با *ارسطو* مخالفت می‌ورزد. روح از دیدگاه او از جنس عالم امر است که به هیچ‌صورتی شکل نمی‌یابد و با هیچ اشاره‌ای قابل تعیین نیست (همان: ص ۸۳). *ابن سینا* مانند *فارابی* در تعریف نفس، تابع *ارسطو* است، اما به مانند *فارابی* در بحث مجرد روح به آراء *افلاطون* نزدیک می‌شود. او می‌گوید: این که می‌گویند نفس مجرد است یعنی «نفس دارای جوهریت و استقلال در وجود می‌باشد و از لحاظ ماهوی و جوهری، متفاوت از بدن است» (همان: ص ۸۴). اما عرفا بین نفس و روح تفاوت قائل شده‌اند- نفس در نگاه عرفا همان نفس اماره است که «کانون اخلاق و خوی‌های بیمارگونه است» (قشیری، ۱۳۵۹: ص ۵۷). اما روح از نگاه عرفا همان جنبه ملکوتی یا جوهر روحانی و نفس ناطقه است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد.

هبوط روح انسان و تعلق آن به قالب

و قَلْنَا إِهْبِطُوا بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ
(۳۵ و ۳۶/۲)

اندیشه هبوط انسان بر این پایه استوار است که انسان نخست در جهانی برین و برتر در جوار رحمت حق بوده و بر اثر گناهی به عالم ماده تبعید شده است.

جان‌های خلق پیش از دست و پا

می‌پریدند از وفا اندر صفا

چون به امر اهبطوا بندی شدند

حبس خشم و حرص و خرسندی شدند

(مولوی، ۱۳۸۷: ۶/۱ و ۶۲۵)

داستان خلقت آدم در قرآن، در حقیقت حکایت هبوط روح آدمی از عالم ملکوت و چگونگی این گرفتاری در عالم ملک و دامگه حادثه است:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق

که در این دامگه حادثه چون افتادم

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در ایسن دیر خراب آبادم

(حافظ، ۱۳۷۱: ص ۲۲۷)

هنگامی که آدم و حوا برخلاف دستور الهی به وسوسه شیطان از شجره‌ی ممنوعه می‌خورند به خطاب /هبطوا/ از بهشت رانده می‌شوند. مولانا در این باره می‌فرماید:

ندا آمد ز عشق ای جان سفر کن

که من محنت سرایی آفریدم

(مولوی، ۱۳۷۰: ص ۳۴۵)

از این رو همه ادیان الهی و مکاتب بشری در فلسفه وجودی خود به اصل و مبدأ برتری اعتقاد دارند که وطن و جایگاه اصلی و اولیه روح بوده و از آنجا به این غربت غربی^۱ تبعید شده است. تبعید حقیقت وجودی و روح آدمی از عالم امر و ابداع به سوی عالم خلق و تکوین، از عالم بقا و تجرد و حیات به سوی عالم فنا و هیولا و موت، سفری است از گستره‌ی لایتناهی جبروت به سوی تنگنای تیره‌ی ناسوت.

من مرغ لاهوتی بدم دیدم که ناسوتی شدم

دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم

(همان: ۵۴۵)

تجرد و بساطت نفس در عالم ملکوت کوچکترین نسبتی با حقارت جهان ماده و تنگنای تیره قالب ندارد: «اسارت و غربت روح قدسی از آنجا ناشی می‌شود که روح به عالم امر تعلق دارد و تعلقی که به جسم و عالم حس دارد، جز نوعی اسارت یا تبعید نیست. در واقع برای طوطی جان همه آنچه دنیا را قفس می‌سازد، ناطقه او در مفهوم تجرد و جوهری آن است» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ص ۶۲۴)

نکته‌ی حائز اهمیت از منظر فلسفی در خصوص هبوط انسان، نحوه حدوث نفس و حقیقت جوهری آن است. یعنی منشأ نفس و نحوه حدوث و تعلق آن به جسم،

در تبیین نگاه فلسفی اندیشه هبوط بسیار مهم است، از این رو در این مقاله به دیدگاه‌های مختلف در خصوص حدوث روح پرداخته می‌شود.

دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی حدوث روح

درباره‌ی چگونگی حدوث روح در بین اندیشمندان از دیرباز سه نظر اساسی مطرح بوده است: **نظر اول** مربوط به *افلاطون* و *پیروان* او نظیر *فلوطین* و *مکتب اسکندرانی* است که به قدم ارواح انسانی اعتقاد دارند. نزد آنان روح قدیم و ازلی بوده و بعد از حدوث جسم بدان تعلق گرفته است. عده‌ی قلیلی از حکمای اسلامی نیز به این نظریه اعتقاد داشته‌اند یا می‌توان رگه‌هایی از اعتقاد آنان به این نظریه را در آثار آنان جست.

نظر دوم مربوط به *ابن سینا*، *فارابی*، *شیخ اشراقی* و همه فلاسفه و اندیشمندان بزرگ اسلامی تا قبل از *ملاصدرا* است. در نگاه اینان روح، روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ یعنی روح قدیم نیست، حادث است، اما حدوث او روحانی بوده و همزمان با خلقت جسم آفریده شده و به بدن عنصری تعلق گرفته است.

نظر سوم مربوط به *ملاصدرا* و *پیروان* اوست. از نگاه *ملاصدرا* روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، یعنی در ابتدای حدوث، صورت حاله در ماده بوده و آرام آرام از جسم مادی خود جدا شده و ضمن یافتن هویتی مستقل از بدن جدامی شود و بقای روحانی می‌یابد و با از بین رفتن جسم باقی می‌ماند (رک به آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۱۱-۸۱۳).

نکته‌ی مهم در این خصوص و ارتباط آن با هبوط انسان در این است که آیا روح قبل از خلقت جسم به صورت موجودی مستقل و جوهری قائم به ذات وجود داشته است و بعد به بدن عنصری تعلق گرفته است یا نه. عده‌ای از بزرگان و فلاسفه بر این اعتقادند که روح قبلاً در ملکوت خلق شده است؛ حدیثی نیز این سخن را تأیید می‌کند که **خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام**. (همان، ۱۳۷۰: ۸۱۱)

هرچند توجیه تجرد روح و خلقت او قبل از جسم بیشتر با نظر به قدم روح *افلاطون*، تناسب پیدا می‌کند، اما طرفداران حدوث روحانی روح نیز از هبوط دردناک یک موجود عالم امری به عالم ماده و جسم، سخن‌ها گفته و از درد دوری و غربت جان حکایت‌ها کرده‌اند. در حقیقت همه فلاسفه و عرفای اسلامی و غیراسلامی به نحوی به هبوط و تبعید انسان از عالم معنا اعتقاد دارند هرچند در تبیین نگاه فلسفی خویش گاهی دچار سرگردانی و تردید شده و نتوانسته‌اند معضل خلقت جوهری مجرد قبل از جسم به نام

روح و نحوه‌ی تعلق آن به بدن عنصری را به شیوه‌ای استدلالی و مورد قبول عقل و منطق توجیه نمایند و شاید به همین خاطر است که امام ابو‌حامد محمد غزالی طوسی این نکته را از عهده‌ی عقل بیرون دانسته و معتقد است نحوه‌ی تعلق یک موجود عالم امری به جسم، تنها از طریق شهود و الهام قابل حل بوده و فکر اندیشمندان و فلاسفه از تبیین آن عاجز است.

«غزالی طرح این مسأله را درخور علم مکاشفه و الهام می‌داند و معتقد است که نباید از این مسأله در علم معامله و استدلال گفتگو کرد، زیرا عقل و خرد اندیشمندان در بازیافتن این ارتباط، متحیر و سرگشته است (عبدالکریم عثمان: ۱۳۶۰، ص ۲۱۰)

ابن‌سینا نیز معتقد است روح هنگام خلقت جسم و در چهارماهگی جنین به‌وجود آمده و به آن تعلق می‌گیرد. او در آخر فصل چهارم مقاله نهم *الهیات شفاء* می‌فرماید: «و مما لاشک فیه إن هیئنا عقولا بسیطه مفارقه تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۶۹). ملاصدرا درباره‌ی نظر ابن‌سینا در خصوص حدوث نفس می‌گوید: «نزد شیخ نفس انسانی در اول فطرت از ماده مجرد می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۱: ص ۳۰۸) و نیز می‌گوید: «نزد شیخ نفس انسانی از اول فطرت در هنگام حدوثش در ماه چهارم جنین موجودی مجرد عقلی است» (همان: ۱۲۵) ولی علی‌رغم اینکه به حدوث روحانی روح اعتقاد دارد، در قصیده‌ی عینییه و رساله الطیر خود، چونان کسی سخن می‌گوید که به خلقت کامل ارواح قبل از اجسام اعتقاد دارد و این تناقض در کلام فیلسوف بزرگی چون ابن‌سینا تا به‌حدی است که بسیاری از شارحان آثار او را به این فکر انداخته است که شاید قصیده‌ی عینییه و بعضی دیگر از آثار او که چنین نگاهی دارند از او نباشند (عبدالکریم عثمان، ۱۳۶۰: ص ۱۴۹) و یا بعضی دیگر از شارحان تلاش کرده‌اند تا به شکلی دیگر این تضاد را در کلام او توجیه نمایند.

«بعضی هیوط نفس را با تفسیری مجازی تبیین کرده‌اند که نفس در عین رفعت و سُمُو مقام و منزلت به بدن گرایش دارد، یعنی محل ارفع را در قصیده عینییه به عقل فعال تفسیر کرده‌اند تا این قصیده با نظریه ابن‌سینا هماهنگ گردد، زیرا او قائل به حدوث نفس بوده و در اکثر کتاب‌های خود روی این نظریه پافشاری می‌کند (همان: ۱۴۹).

یعنی او اعتقاد به خلقت ارواح قبل از ابدان ندارد، بلکه معتقد است که «نفس با حدوث بدن حادث می‌شود. نه اینکه این جوهر مجرد قبل از حدوث بدن، تقدم وجودی داشته باشد. نفس موجودی قدیم نیست که با انشاء بدن به آن تعلق گرفته

باشد» (طاهری، ۱۳۸۸: ص ۱۳۵). از طرفی «بن سینا عبارت‌هایی دارد که با صراحت از قدمت جوهر نفس حکایت می‌کند او در قصیده‌ی عینیه آشکارا بر هبوط جوهر نفس از عالم برین و آشیانه‌گزیدن او در کالبد جسمانی تصریح نموده است» (همان: ص ۱۳۷).

به هر حال به نظر می‌رسد که ظاهراً افکار/ ابن سینا میان دو رای (قدم یا حدوث روح) در نوسان بوده است (عبدالکریم عثمان، ۱۳۶۰، ص ۱۴۸).

جوهریت روح و حقیقت ذات او

چون روح مجرد است و در ذات خویش از وحدت و بساطت برخوردار بوده، هیچ‌گونه نسبتی با جوهر دیگر وجود آدمی (جسم) ندارد. این نکته منجر به تضاد حقیقت و ماهیت روح با حقیقت و ماهیت جسم می‌شود؛ زیرا روح موجودی عالم امری- مجرد- از ماده و روحانی است که بسیط‌الذات و فاقد هرگونه غواسق و ترکیب است. اما در مقابل جسم موجودی کثیف- متکثر- دارای ماهیتی ترکیبی و امتزاجی از عناصر ممتزجه و از غواسق عالم سفلی است. این دو عنصر نورانی و ظلمانی در صمیم ذات خویش کاملاً از هم جدا و در مقابل هم تعریف شده‌اند. این نکته نیز در تبیین اندیشه هبوط بسیار مهم و حیاتی است. یعنی تعلق یک موجود بسیط، وحدانی‌الذات که از ماده و لوازم آن تروحن و مجرد دارد، به یک موجود عالم ملکی، متکثر و ممتزج به عناصر سفلی- خود نوعی از اسارت و تعلق و هبوط را تداعی می‌کند و این نکته‌ای روشن و بدیهی در آثار عرفای بزرگ و از جمله مولانا است:

زیر و بالا، پیش و پس وصف تن است

بی جهت آن جان پاک روشن است

جان ز هجر عرش اندر فاقه ای

تن ز هجر خاربن چون ناقه‌ای

جان گشاید سوی بالا بال‌ها

در زده تن در زمین چنگال‌ها

جان لقمان که گلستان خداست

پای جانش خسته‌ی خاری چراست

اشتر آمد این وجود خار خوار

مصطفی زادی بر این اشتر سوار

اشترا تنگ گلی بر پشت توست

کز نسیمش در تو صد گلزار رست

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۹۷۵-۱۹۸۱)

مولانا، نیز در مثنوی و آغازین بیت بلند آن، از فراق و هجران وجدایی شکایت کرده و سراسر این حماسه عرفانی را آتش اشتیاق و شعله جانسوز نی پر طنین ساخته است. تأکید مولانا بر رجوع استکمالی و بازگشت به اصل و مأوای حقیقی جان، تأکید مکرر و کلامی متواتر است:

جان که از عالم علوی است یقین می‌دانم

رخت خود باز بر آنم که همانجا فکنم

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک

دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

(مولوی، ۱۳۷۰، ۶۴۸)

مولانا چونان فلاسفه اسلامی، به اندیشه‌ی حدوث روحانی روح اعتقاد دارد. علامه محمد تقی جعفری در کتاب مولوی و جهان بینی‌ها (صفحه ۱۴۸) ابیات زیر را دلیل بر اعتقاد مولانا بر روحانیه/الحدوث بودن روح می‌داند:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند

از جدایی‌ها حکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند

در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

هرکسی کاو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، ۱۳۷۸: دفتر اول ۱-۴)

مشورت می‌رفت در ایجاد خلق

جانشان در بحر قدرت تا به حلق

چون ملائک مانع آن می‌شدند

بر ملائک خفیه خنیک می‌زدند

مطلع بر نقش هر چه هست شد

پیش از آن کاین نفس کل پابست شد

پیشتر از افلاک کیوان دیده‌اند

پیشتر از دانه‌ها نان دیده‌اند

(همان: دفتر دوم، ۱۷۲۵-۱۷۲۸)

اما او نیز مانند اخلاف برجسته‌ی خویش در تبیین حدوث روح دچار همان سرگردانی و حیرتی است که *ابن سینا* و *غزالی* از آن سخن گفته و حل آن را بدین فکر خطا، کاری عبث شمرده بودند.

مولانا از سیر انسان از نطفه تا عقل و از کلک تا شکر و جوشش آدمی را از خاک، بارها و بارها در مثنوی بازگفته و درحقیقت اعتقاد خود به حدوث روح و تعلق آن به قالب را در ابیات مختلف نشان داده است. علامه محمد تقی جعفری ابیات زیر را نشان اعتقاد *مولانا* به حدوث روح دانسته است (ر.ک به جعفری، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست

بر سر این شوره خاک زبردست

جوش کرد آن خاک و ما ز آن جوششیم

جرعه‌ای دیگر که بس بی کوششیم

(مولوی: ۱۳۸۷/۵، ۳۹۰ و ۳۹۱)

و یا:

از جمادی مردم و نامی شدم

و ز نما مردم ز حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

(همان: ۳/۶۷۶ و ۶۷۷)

و حتی گاهی *جسمانیه الحدوث* بودن روح نیز در کلام او وجود دارد. علامه حسن زاده *آملی* نیز ابیات زیر را نشان اعتقاد *مولانا* به *جسمانیه الحدوث* روح دانسته است (حسن زاده *آملی*، ۱۳۷۵: ۷۷).

اول هر آدمی خود صورت است

بعد از آن جان کز جمال سیرت است

اول هر میوه جز صورت کی است

بعد از آن لذت که معنی وی است

(همان: ۳/۶۲۵ و ۶۲۶)

و یا:

این دراز و کوتاه اوصاف تن است
 رفتن ارواح دیگر رفتن است
 تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل

نه به گامی بود منزل نی به نقل
 (همان: ۱۹۷۸/۳ و ۱۹۷۹)
 اما درجایی دیگر آنچنان سخن می گوید که گویی روح قبل از اجساد در عالم ملکوت
 وجود داشته و بعد به بدن عنصری تعلق گرفته است. این نگاه همان طور که گفتیم به
 اندیشه /فلاطونی نزدیک بوده و در نگاه مولانا نیز جایگاه خاص داشته است؛ مثلاً:

جان های خلق پیش از دست و پا
 می پریدند از وفا اندر صفا
 چون به امر اِهبطوا بندی شدند
 حبس خشم و حرص و خرسندی شدند
 (همان، ۱۰/۱ و ۶۶۲۵)

و یا:

منبسط بودیم و یک گوهر همه
 بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
 چون به صورت آمد آن نور سره
 شد عدد چون سایه های کنگره
 کنگره ویران کنید از منجنیق
 تا رود فرق از میان این فریق
 (همان، ۴/۴ و ۶۶۴۵)

یعنی آنچه که ارواح را به اسارت درآورده است، هبوط انسان و تعلق آن جوهر
 روحانی به جوهر جسمانی بوده است او در غزلیاتش نیز می فرماید:

آمد موج الست کشتی قالب بیست
 باز چو کشتی شکست نوبت وصل و لقاست
 (مولوی، ۱۳۷۰: ص ۳۲۴)
 یعنی الست کشتی قالب را شکل می دهد و نه حقیقت روح را که موجودی ازلی بوده
 و به قول او جان باقی اولیاء قابل روئیدن و زادن نیست:

ای همه پوسیده در کون و فساد
 جان باقییتان نروید و نزاد

(همان، ۱۹۲۸/۱)

چراکه حکایت خلقت آدمی و میثاق *الست* سرآغازی برای هبوط روح ملکوتی بوده است:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم

(حافظ، ۱۳۷۱، ص ۲۲۷)

مولانا در مثنوی و در ضمن داستان «رفتن قاضی به خانه زن جوهری» آورده است که:

ای خدا بگمار قومی روحمند

تا ز صندوق بدنمان واخرند

خلق را از بند صندوق فسون

که خرد جز انبیاء و مرسلون

از هزاران یک کسی خوش منظر است

که بدانند کو به صندوق اندر است

او جهان را دیده باشد پیش از این

تا بدان ضد این ضدش گردد یقین

(مولوی، ۱۳۷۰: ۵۶)

و یا:

می‌گفت در بیابان رند دهن دریده

صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

(خلیفه عبدالحکیم، ۲۵۳۵: ۱۸)

نتیجه‌گیری

حاصل سخن اینکه دو نکته‌ی فلسفی، یکی قدم روح و دیگری تجرد و بساطت ذات و تضاد ماهیتی جان با جسم، اساس اندیشه‌ی هبوط را در نگاه فلاسفه و عرفای اسلامی تبیین می‌کند.

اندیشه‌ای که دارای شاخ و برگ‌های فراوانی در همه مظاهر تمدن انسانی، یعنی در فرهنگ، فلسفه، تاریخ، هنر و ادبیات بوده و به ویژه انعکاس آن در آیین‌های ادب پارسی بسیار گسترده و پرشاخ و برگ است. به طوری که زیربنای بسیاری از صور خیال و رمزها و نمادهای زبان شاعران عارف و عارفان شاعر ما را به وجود آورده است، مثلاً، تشبیه روح به پرنده‌گان مختلف که از *ابن سینا* و *قصدیه عینی* او، در عالم اسلامی آغاز

می‌شود با رساله الطیر او و رساله الطیر غزالی و داستان‌های رمزی سهروردی، نظیر عقل سرخ که شخصیت اصلی آن شاهبازی است که از عالم علوی هبوط می‌کند، همه و همه حلقه‌های تکاملی یک زنجیره‌ی عرفانی برگرفته از اندیشه هبوط است که نهایتاً منجر به خلق اثری چونان منطق الطیر در ادب عرفانی فارسی می‌شود و راه را برای گسترش این اندیشه در نگاه بلند مولوی در مثنوی می‌گشاید تا نسی‌نامه خود را با شکایت از فراق و درد اشتیاق آغاز نماید. اما آنچه در نتیجه این مقاله قابل تأکید است، این است که در آثار فلاسفه و عرفا، به خصوص مولانا ابیاتی وجود دارد که از سویی بر حدوث روح اعم از روحانی و جسمانی دلالت دارد و از طرفی به قدم ارواح انسانی ناظر است و روشن است که اندیشه هبوط انسان، که در افکار و اندیشه‌های مولانا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، با نظریه قدم روح انسانی سازگار است و نه حدوث آن. هر چند وقتی می‌بینیم عرفا و فلاسفه‌ای که به حدوث روح اعتقاد دارند باز از هبوط سخن می‌گویند، می‌توان نتیجه گرفت که منظور آنان از هبوط تنزل نفس از کینونت ذات عقلانی به مراتب پایین‌تر و تعلق آن به جسم است.

پی‌نوشت

۱- غربت غربی از عنوان کتاب *الغربة الغربیه* سهروردی اخذ شده است. این کتاب از آثار رمزی شیخ اشراق است و موضوع آن هبوط می‌باشد.

منابع و مأخذ

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. تهران.
 ابن‌سینا. (بی تا). *الشفاء الالهیات*. قم: انتشارات کتاب فروشی المرعشی.
 زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). *سر نی*. تهران: انتشارات علمی.
 جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۷). *مولوی و جهان‌بینی‌ها*. موسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه جعفری
 جندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۲). *نفخه الروح و تحفه الفتوح*. تصحیح مایل هروری. تهران: انتشارات خوشه.
 حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). *اتحاد عاقل به معقول*. قم: انتشارات قیام.
 حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۱). *دیوان*. به سعی سایه. تهران: انتشارات کارنامه.

- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۷). *نخستین فیلسوفان یونان*. تهران: انتشارات توس.
- خلیفه عبدالحکیم. (۲۵۳۵). *عرفان مولوی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طاهری، اسحاق. (۱۳۸۸). *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۵۹). *رساله‌ی قشیریه*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عثمان، عبدالکریم. (۱۳۶۰). *روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی*. ترجمه‌ی محمد باقر حجتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*. تصحیح عبدالکریم سروش. تهران: مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۰). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.