رابطه عالم مثل با عالم ذر

پزشکی، نجمة السادات

مقدمه:

فلسفه به عنوان دانشی که تلاش دارد تصویری دقیق‏ و واقعی از چهرهء هستی و جهان و انسان ترسیم نماید همواره در جهت تبیین بسیاری از مشکلات و معضلات‏ فکری بشر به عنوان وسیله‏ای مؤثر به کار گرفته شده‏ است.بسیاری از نظریه‏های فلسفی در همین جهت‏ ابراز گشته‏اند که برخی به طور نسبتا پایداری دوام‏ آورده و برخی نیز به علت سستی بنیانشان خیلی زود با نظریات دانشمندان و فلاسفهء دوره‏های بعد اعتبارشان‏ را از دست داده‏اند.به جهت اینکه ذهن انسان همواره‏ جایز الخطاست و نمی‏توان بر یافته‏های آن اعتماد کامل کرد،از این رو فلسفهء محض هرگز نمی‏تواند تکیه‏گاهی مطمئن برای شناخت انسان و هدایت‏ اندیشه‏ها و عقاید او باشد.چه کسی و با چه فلسفه‏ای‏ می‏تواند انسانی را که غرق در لذات مادی و عاری از هر گونه معرفت به خویش و یا خدای خویش است و گویی که به خواب ابدی فرو رفته به هوش آورد و بیدارش نماید؟!انسان امروز با شتابی سرسام‏آور در زمینهء تحول و پویایی علم،صنعت و تکنیک به جلو گام‏ بر می‏دارد و اگر بگوییم با سرعتی همانند و شاید بیش‏ از آن در حال دور شدن و گریختن از اخلاق و انسانیت‏ است سخن گزافی نگفته‏ایم!در همهمه و غوغای‏ تجملات و اشتغالات دنیا وی هر روز گامی به سوی از خود بیگانگی برداشته و گامها از اصل خود فاصله‏ می‏گیرد.از وجود خود تنها همان را می‏شناسد که‏ می‏بیند و آنچه را که در وجودش به ودیعت نهاده شده‏ یا باور ندارد و یا به فراموشی سپرده است.چهرهء انسان‏ مغلوب مادیات از لابه‏لای سرخگونهء تجملات و پیشرفتهای علمی‏اش،زردی غمبار گناه و غفلت را نشان می‏دهد و می‏رود که ماهیت و حقیقت خویش را از دست بدهد.همان انسانی که خالق یکتایش او را به‏ شرف اشرفیت مشرف گردانید و وی را بر ملایک برتری‏ داد؛از او میثاق گرفت و بر او خلعت ایمان پوشانید.

انسانی که به رغم جسم ضعیفش بزرگترین عالم را در درون خود دارد و انسانی که حامل با امانت و صاحب‏ مسند خلافت الهی بر زمین است.

آیا او نمی‏داند که کیست؟از کجا آمده؟به کجا می‏رود و برای چه آمده؟!اینها و دهها سؤال دیگر پرسشهایی هستند که همواره پیش روی انسان قرار دارند و از وی پاسخ می‏طلبند.بحث چندانی در این‏ نیست که او باید از چه طریقی پاسخ آنها را به دست‏ آورد.به هر حال همین که در صدد کسب این علم و آگاهی بر آید جای امیدواری خواهد بود.این خود نوعی‏ علم است که بداند بسیاری از چیزها را نمی‏داند و نمی‏شناسد و نیز بداند به غیر از ابعاد مادی وجودش( که معلوم علم وی هستند)در درونش عالمی عظیم در جریان است که به طریق اولی باید شناخته شود.زیرا که شاید هیچ معرفتی بالاتر از خودشناسی نباشد. خودشناسی مقدمه و سر فصل خداشناسی است و بدون این علم(خودشناسی)آن معرفت(خداشناسی) هرگز حاصل نخواهد شد.

مثل افلاطونی

افلاطون فیلسوف بزرگ یونانی است که برخی از فلاسفهء مسلمان و قبل از همه شیخ شهاب الدین‏ سهروردی وی را اشراقی و رئیس اشراقیون نامیده‏اند و مسلم است که آراء فلسفی وی در نظریه‏های برخی از حکما و فلاسفهء مسلمان بی تأثیر نبوده است.(مانند میر داماد،صدر المتألهین و میر فندرسکی).در میان‏ نظریه‏های فلسفی افلاطون«مثل»از اهمیت ویژه‏ای‏ بر خوردار است؛و منشأ بسیاری از مباحث فلسفی و مطمح نظر بسیاری از فلاسفهء اسلامی و غیر اسلامی‏ بوده و هست.در این پژوهش پس از بیان اجتماعی‏ عالم مثل و نیز عالم ذر(در اعتقادات اسلامی)به رابطهء میان آن دو می‏پردازیم و به دلیل ارتباط تنگاتنگ میان‏ مثل و نیز دو نظریهء دیگر افلاطون ناگزیر از طرح آنها نیز می‏باشیم.

«طبق نظریهء مثل آنچه در این جهان مشاهده‏ می‏شود،اعم از جواهر و اعراض اصل و حقیقتشان در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان به منزلهء سایه‏ها و عکسهای حقایق آن جهانی می‏باشند.مثلا افراد انسان که در این جهان زندگی می‏کنند همه‏ دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی،انسان آن جهانی است.

همچنین سایر اشیاء.افلاطون آن حقایق را«ایده» می‏نامد.در دورهء اسلامی کلمهء«ایده»به«مثال»ترجمه‏ شده است و مجموع آن حقایق به نام«مثل افلاطونی» خوانده می‏شود».(1)افلاطون در نظریهء مثل خویش‏ قایل به عالمی ورای عالم محسوس است که آن را عالم‏ معقول و موجودیت در آن را وجود حقیقی و واقعی‏ می‏داند و وجود را در جهان محسوس غیر واقعی‏ می‏انگارد.در واقع تا جایی پیش می‏رود که اصالت را از آن ذوات و ماهیات که در جهان معقول موجود می‏باشند می‏داند و تعینات را صاحب وجود حقیقی‏ نمی‏داند.«از این روست که برخی افلاطون را از پیروان‏ اصالت ماهیت شمرده‏اند زیرا موجود حقیقی را ذات‏ معقول یا ماهیت اشیاء می‏نامد».(2)

نظریهء دوم،«نظریهء اساسی مهم دیگر افلاطون دربارهء روح آدمی است.وی معتقد است که روحها قبل از تعلق‏ به بدنها در عالمی برتر و بالاتر که همان عالم مثل است‏ مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن،روح به‏ بدن تعلق پیدا می‏کند و در آن جایگزین می‏شود».(3)

این نظریه ما را به یاد این حدیث می‏اندازد: «الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ماتنالر منها اختلف».(4)

روحها(روانها)چون لشکری به هم پیوسته بودند و هر کدام در آنجا یکدیگر را می‏شناختند.در اینجا دوستی کردند و هر کدام که در آنجا یکدیگر را نمی‏شناختند؛در اینجا با هم دشمنی کردند.

و چنانچه در اشعار شعرای پارسی‏گوی نیز دقیق‏ شویم خواهیم دید که هر کدام از آنها به گونه‏ای به این‏ مسأله صریحا یا تلویحا اشاراتی نموده‏اند.مثلا آنجا که‏ حافظ می‏گوید:«نبود نقش دو عالم که رنگ الفت‏ بود».دقیقا به همین مطلب اشاره می‏کند و یا اشعار زیر از مولوی:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک‏ چند روزی قفسی ساخته‏اند از بدنم

ز کجا آمده‏ام،آمدنم بهر چه بود به کجا می‏بری آخر ننمایی وطنم؟!

ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست‏ به هوای سر کویش پر و بالی بزنم

در بیت اول روح انسان را منسوب به عالم ملکوت‏ نموده است.با توجه به اینکه عالم ملکوت در دیدگاه‏ حکمای اسلامی در واقع همان عالم مثال و دومین‏ نشئه از نشئات هستی می‏باشد؛معلوم می‏گردد که‏ مولوی قایل به تعلق روح به عالمی ورای عالم حس‏ است و بدن مادی را همچون قفسی می‏داند که این‏ موجود ملکوتی را در آن زندانی کرده و به عالم طبیعت‏ (ناسوت)نزولش داده‏اند و در این باره شباهت زیادی‏ میان نظریهء دوم افلاطون و نظر مولانا وجود دارد.بیت‏ دوم مجموعا در بر گیرنده چهار پرسش است که بی شک‏ برای خود شاعر صرفا استفهام تقریری می‏باشند؛نه‏ سؤالی که معطل جوانی باشد.از مبدأ و مقصد و هدف‏ خلقت می‏پرسد و سراغ وطن می‏گیرد و با این پرسشها تأکید می‏کند در جهان ناسوت غریب است چرا که‏ موطن و خاستگاه خویش را در لاهوت می‏داند؛لیکن‏ راه گم کرده است و در بیت سوم آرزوی رسیدن به‏ قرارگاه جان خویش که همانا کوی دوست(خداوند) است می‏نماید.دقت در بیت دوم از این غزل مولانا ما را به طرح نظریهء سوم افلاطون می‏کشاند بدین شرح: نظریهء سوم افلاطون«مبتنی بر دو نظریهء گذشته‏ است و به منزلهء نتیجه‏گیری از آن دو نظریه است.طبق‏ این نظریه علم،تذکر و یادآوری است نه یادگیری‏ واقعی.یعنی هر چیز که در این جهان می‏آموزیم و می‏پنداریم چیزی را که نمی‏دانسته و نسبت به آن‏ جاهل بوده‏ایم برای نخستین بار آموخته‏ایم؛در حقیقت‏ یادآوری آن چیزهایی است که قبلا می‏دانسته‏ایم.زیرا گفتیم که روح پیش از تعلق به بدن در این عالم،در عالمی برتر موجود بوده و در آن عالم«مثل»را مشاهده‏ می‏کرده است و چون حقیقت هر چیز مثال آن چیز است و روحها مثالها را قبلا ادراک کرده‏اند پس ارواح‏ قبل از آنکه به عالم دنیا وارد شوند و به دنیا تعلق یابند عالم به حقایق بوده‏اند.چیزی که هست پس از تعلق‏ روح به بدن آن چیزها را فراموش کرده‏ایم.بدن برای‏ روح ما به منزلهء پرده‏ای است که بر روی آیینه‏ای آویخته‏ شده باشد که مانع تابش نور و انعکاس صور در آیینه‏ است.در اثر دیالکتیک،یعنی بحث و جدل و روش‏ عقلی،یا در اثر عشق(یا در اثر مجاهدت و ریاضت نفس‏ و سیر و سلوک معنوی بنا بر استنباط شیخ اشراق)پرده‏ برطرف می‏شود و نور می‏تابد و صورت ظاهر می‏گردد». (5)اینک بیت دوم غزل مولوی را یادآوری می‏نماییم:

ز کجا آمده‏ام؟آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‏بری؟آخر ننمایی وطنم؟!

اگر در پرداختن به این بیت شاعر و سرایندهء گرانمایه‏اش را و نیز بیت قبلی‏اش را لحاظ ننماییم و آن‏ را زبان حال آحاد بشر بدانیم؛خواهیم دید که با افلاطون همنوا گشته‏ایم که روح ما در غلاف جسم‏ دچار نسیان و غفلت از معلومات سابقش گشته و تنها یک چیز می‏داند و آن هم این است که«ناسوت وطن او نیست».اینک غزلی از غزلیات حافظ شیرازی را در مقام‏ اقامهء نمونه‏ای بر مشابهت و حتی در برخی موارد یکسانی قول شعرای پارسی درباره تعلق روح انسان به‏ عالمی ورای عالم طبیعت نقل می‏نماییم:

حجاب چهرهء جان می‏شود غبار تنم‏ خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

چنین قفس نه سزای چو من خوش‏الحانیست‏ روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم‏ دریغ و درد که غافل ز کار خویشتنم

چگونه طواف کنم در فضای عالم قدس‏ که در سراچهء ترکیب تخته بند تنم

اگر ز خون دلم بوی شوق می‏آید عجب مدار که همدرد نافهء ختنم

طراز پیرهن زر کشم مبین چون شمع‏ که سوزهاست نهانی درون پیرهنم

بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار که با وجود تو کس نشنود ز من که منم

نکات قابل توجه در ابیات فوق عبارتند از: الف)مطابقت مضمون مصراع اول بیت اول با نظریهء سوم افلاطون.

ب)در مصراع دوم بیت دوم اشاره به بازگشت و رجعت به گلشن رضوان که از متعلقات عالم ملکوت‏ است می‏نماید و روح خود را که به مرغی تشبیه نموده‏ است متعلق به عالمی برتر از عالم محسوسات دانسته. (نظریه دوم افلاطون)

پ)در مصراع اول بیت سوم سؤالاتی شبیه مولانا مطرح نموده و در مصراع دوم همان بیت به غفلت از کار خویشتن اقرار می‏نماید سپس در بیت چهارم در واقع‏ علت این غفلت را گرفتاری در سراچهء ترکیب(بدن‏ مادی یا عالم طبیعت)می‏داند.(نظریه سوم افلاطون)

ت)در بیت پنجم و ششم اشاره به درد فراق و سوز درونی خویش می‏نماید کدامین درد و اندوه ناشی از دور افتادن از اصل خویشتن است.(این مطلب یادآور نظریهء عشق افلاطونی است).(6)

یادآوری این نکته ضروری است که تقریبا تمامی‏ شعرایی که شعرشان سرشار از ذوق عرفانی است؛از درد فراق و غم هجرانی که حاصل دور افتادن از اصل‏ خویشتن و در نتیجه جدایی از محبوب راستین‏ (خداوند)است دم زده‏اند و با سوز و گداز فراوان از آن‏ یاد کرده‏اند.شاید نوای هیچ کدامشان غمناکتر و گویاتر از نوای نی مولانا نباشد:

بشنو از نی چون حکایت می‏کند از جداییها شکایت می‏کند

کز نیستان تا مرا ببریده‏اند از نفیرم مرد و زن نالیده‏اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق‏ تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش‏ باز جوید روزگار وصل خویش

با توجه به اینکه بیشتر شارحان مثنوی نی را سمبل‏ وجود خود مولانا دانسته و نیستان را عالم ارواح یا عالم‏ وجود محض،وحدت مطلق و عالم سر و غیب‏ دانسته‏اند؛تطابق مجموع ابیات بالا با نظریات‏ افلاطون محرز است.اگر بخواهیم در این‏باره از دیگر شعرای پارسی نیز نمونه‏هایی نقل کنیم بحث به درازا کشیده و اطالهء کلام مانع از افادهء مقصود خواهد گشت.از این رو به همین چند نمونه اکتفا کرده،در پایان این بخش یادآور می‏شوم که هرگز قصد ما از مطالب فوق این نیست که مولوی و یا حافظ را دنباله‏رو نظریه‏های فلسفی یونانی جلوه بدهیم،بلکه وجود مشابهت میان آن نظریه‏ها و این اشعار را صرفا وحدت‏ وجودی حقیقتی می‏دانیم که هر کدامشان به گونه‏ای‏ از آن خبری داده‏اند و یکتایی و وحدت حقیقت موجب‏ مشابهت در بیان اخبار مربوط به آن می‏شود نه اینکه‏ تصور کنیم مولوی یا حافظ افکار فلسفی یونان را به‏ نظم کشیده باشند!

عالم ذر

واژهء ذر دارای معانی مختلفی است که عبارتند از: «مورچه،موردیز،اجزای غبار،اجسام ریز متفرق در هوا که در شعاع آفتاب دیده شود،ذرّه».(7)

و اما منظور از عالم ذر به طور خلاصه«جهانی است‏ که ابنای بشر چون ذرّات از پشت آدم ابوالبشر بیرون‏ شده و خدای تعالی آنان را به اقرار و اعتراف وجود خویش وا داشت».(8)اعتقاد به عالم ذر که مورد پذیرش‏ اکثر مفسران و حکمای اسلامی است مستند به ادلهء قرآنی و روایی است.اصلی‏ترین سند قرآنی در این‏باره‏ آیهء 172 سورهء مبارکهء اعراف می‏باشد:

«و اذ اخذ ربک‏ من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی‏ انفسهم الست بربکم؟قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم‏ القیامة انا کنا عن هذا غافلین»

.

و چون پروردگار تو از پسران آدم از پشتهایشان‏ نژادشان را بر گرفت و آنها را بر خودشان گواه گرفت،که‏ مگر من پروردگار شما نیستم؟گفتند:بلی،گواهی‏ می‏دهیم.تا روز قیامت نگویید که از این(نکته)غافل‏ بوده‏ایم.

در تفسیر این آیه که مهم‏ترین استناد قرآنی در اثبات‏ عالم ذر،به آن صورت می‏گیرد،اختلاف نظریه‏هایی وجود دارد که این اختلاف نظرها حتی درباره روایات مربوط به آن نیز به چشم می‏خورد.لیکن هدف ما در این‏ نوشتار پرداختن به چنین اختلافهایی نیست بلکه صرفا با نقل عمومی‏ترین تبیینها در این‏باره به طور خلاصه به‏ شرح آن پرداخته،سپس در آخرین بخش(فصل سوم) ارتباط آن را با مثل افلاطونی ارزیابی می‏نماییم.مرحوم‏ علامه طباطبایی(ره)در«تفسیر المیزان»پس از بحثی‏ طولانی دربارهء آیهء مبارکه و پرداختن به دلایل گوناگون‏ قایلین و منکرین عالم ذر چنین نتیجه‏گیری می‏نماید: «آیهء فوق اشاره می‏کند به یک نشئهء انسانی که سابق بر نشئهء دنیایی اوست.همین نشئه است که خداوند در آن نشأه میانه افراد نوع انسان تفرقه و تمایز قرار داده و هر یک از ایشان را بر نفس خود شاهد گرفته است که‏

«الست بربکم؟»

آیا من پروردگار شما نیستم؟!

«قالو بلی»

گفتند:آری.در معنایی که ما از آیهء شریفه و از دیگر آیات فهمیدیم تقدم زمانی نیست؛نشئه‏ای است‏ که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشئهء دنیوی‏ ندارد بلکه با آن و محیط به آن است و سابقتی که به ان‏ دارد سابقتی است که«کن»بر«فیکون»دارد».(9)

لازم به یادآوری است که برخی از مفسران و نیز قایلین به عالم ذر بر خلاف نظر فوق با اعتقاد به‏ انفکاک زمانی به اثبات عالم ذر پرداخته‏اند.افزون بر اینکه به نظر می‏رسد درباره این عبارت مفسر بزرگوار «المیزان»که می‏گویند:سابقت زمانی عالم ذر به عالم‏ طبیعت و خلقت سابقتی است که«کن»بر«فیکون» دارد جای بحث باقی باشد.

در این‏باره روایات بسیاری است که از میان آنها تنها به دو مورد اشاره می‏شود: الف)«در«کافی»به سند خود از زراره از حمران از ابی جعفر(علیه السلام)روایت کرده که فرمود:موقعی‏ که خداوند تبارک و تعالی خلق را می‏آفرید نخست آبی‏ گوارا و آبی شور و تلخ آفریده و آن دو را به هم آمیخت و از روی زمین خاکی گرفته و آن را به شدت مالش داد، سپس به اصحاب یمین که در آن روز به صورت ذرات‏ جانداری در جنبش بودند فرمود:به سوی جنت شوید که مرا در این امر باکی نیست.و به اصحاب شمال‏ فرمود:به سوی آتش شوید و مرا در این امر باکی و اعتنایی نیست.آنگاه فرمود:آیا من پروردگار شما نیستم؟گفتند:چرا،شهادت می‏دهیم».(10)

ب)«و در«محاسن»از حسن بن فضال از ابن بکیر از زراره روایت شده که گفت:از امام صادق(ع)معنای آیهء

«و اذ اخذ ربک من بنی آدم»

را پرسیدم؛فرمود:از آن‏ خاطرات،معرفت در دلها به جای ماند و لکن سایر خصوصیات موقف یادها برفت و روزی خواهد آمد که‏ دوباره به یادشان بیاید و اگر این معنی نبود احدی از مردم نمی‏فهمید که آفریدگار و روزی دهش‏ کیست».(11)

به طور کلی با عنایت به قرآن و روایت معلوم می‏شود که خداوند تبارک و تعالی از کلیهء آحاد بشر پیش از خلقت آنها اقرار و شهادت به ربوبیت خویش گرفته و همهء آنها با قول«بلی شهدنا»حجت را بر خویش تمام‏ کرده‏اند و بنابراین کافران و مشرکان در روز رستاخیز از اقامهء برهان بر توجیه کفر و شرک خویش فرو خواهند ماند.

کل جریان عالم ذر،با قطع نظر از اختلافات تفسیری‏ و تبیینی که پیرامون آن موجود می‏باشد؛همین است‏ که گفته شد.اینک جای دارد که در آخرین بخش از این نوشتار به طور خلاصه به بررسی ارتباط میان آن و عالم مثل بپردازیم.

ارتباط عالم مثل با عالم ذر

الف)نظریهء مثل یا ماهیت از مباحثی است که‏ افلاطون در بحث از وجود بدان می‏پردازد و با بیان آن‏ سعی در تبیین وجود حقیقی و تمییز آن از وجود غیر حقیقی می‏نماید.و همان گونه که پیشتر نیز گفته شد ماهیات اشیاء را که همان صورتهای مثالی آنها می‏باشند؛دارای وجود حقیقی و تعینات را فاقد وجود حقیقی می‏داند.تا جایی که اصالت را از آن ماهیات‏ می‏داند.بر این اساس طرح عالم مثل به خودی خود از مباحث مربوط به خداشناسی نیست.(گر چه می‏توان‏ با بسط از اطراف،آن را به این مقوله نیز مربوط نمود). بلکه از نظریه‏های مربوط به شناخت وجود(موجود به‏ ما هو موجود)است که در رأس مسائل فلسفه‏ (ما بعد الطبیعه)قرار می‏گیرد.لیکن مسأله عالم ذر صرفا از نظریه‏ها و یا اعتقادات مربوط به خداشناسی از دیدگاه اسلامی آن است و اگر بخواهیم با اصرار به آن‏ صبغهء فلسفی بدهیم آنگاه تنها در چارچوب فلسفهء اسلامی قابل طرح است.بنابراین چنین نتیجه‏ می‏گیریم که:اولی یک نظریهء فلسفی است و دومی یک‏ عقیدهء دینی.

ب)مثل افلاطونی درگیر نوعی کثرت است و از این‏ رو در بحث وحدت مبدأ حقیقی وجود درگیر اشکال‏ می‏شود.به همین دلیل«نتیجه‏ای که افلاطون‏ می‏گیرد این است که وحدت حقیقی ورای وجود است. یا وحدت غیر از مسأله وجود است.حقیقت وحدت، صفت وجود و موجود نیست؛بلکه اصل و مبدأ وجود است و به تعبیر افلاطون وحدت فوق وجود است».(12) و حال آنکه در عالم ذر مسأله اثبات وحدت و وحدانیت‏ است.از بنی آدم میثاق گواهی بر یکتایی پروردگار جهانیان که وجود مطلق و حقیقی است گرفته‏ می‏شود.به بیان دیگر وجود کثیر مجازی(ذرات،بنی‏ آدم)بر یکتایی و احدیت وجود واحد حقیقی(خداوند) شهادت می‏دهد.

پ)نقطهء اشتراک هر دو،قایل شدن به عالمی ورای‏ عالم محسوسات است.

ت)یکی دیگر از نقاط اشتراک این دو مسأله‏ فراموشی و غفلت است.همان گونه که گفتیم افلاطون‏

در نظریهء سوم خویش اشاره می‏نماید که ارواح پس از تعلق گرفتن به ابدان آنچه را که در عالم مثل از حقایق‏ و ماهیت خود و اشیاء دیده‏اند فراموش می‏کنند.زیرا که جسم ما همانند حجابی است که مانع از تابش و انعکاس صور در آیینهء روحمان می‏شود.به همین‏ ترتیب آحاد بشر گر چه در عالم ذر به یکتایی حق تعالی‏ گواهی داده‏اند و به نوعی مشاهدهء جمال حضرتش‏ نموده‏اند؛اما پس از نزول به عالم طبیعت و قرار گرفتن‏ در جسم خاکی به کلی آنچه را که دیده و شنیده و گفته‏اند فراموش کرده و بسیارند که بر این امر منکر نیز هستند.

ت)به عنوان آخرین مطلب به بررسی استحکام بنای‏ این دو می‏پردازیم به این معنی که مشخص نماییم هر کدام بر چه پایه‏ای استوار است.قبلا گفته شد که مثل‏ یک نظریهء فلسفی است که البته از جانب فیلسوفی‏ اشراقی و الهی بیان شده است؛گر چه همین ویژگی‏ اخیر(اشراقی و الهی بودن افلاطون)در تثبیت آن‏ نقش مهمی داشته است و لیکن استحکام بنای آن قابل‏ مقایسه با اعتقادی که بر گرفته از وحی و کلام‏ معصوم(ع)باشد نیست و پیشتر گفتیم که اعتقاد به عالم‏ ذر مأخوذ از قرآن(وحی)و روایت(کلام معصوم(ع)) است.بنابراین گر چه می‏توان در کیفیت آن بحث کرد؛ لیکن در اساس آن جای هیچ گونه بحث و یا شک و تردیدی نیست.

منابع:

-حافظ،شمس الدین محمد:«دیوان غزلیات»،رشیدی،چاپ‏ اول،آذر 1363.

-سبحانی،توفیق:«مثنوی مولوی»،دانشگاه پیام نور،چاپ پنجم، آبان 1373.

-شمیسا،سیروس:«سبک‏شناسی»،دانشگاه پیام نور،چاپ‏ سوم،اسفند 1372.

-طباطبایی،سید محمد حسین:«تفسیر المیزان»،مترجم:سید محمد باقر موسوی همدانی،بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ پنجم،تهران 1370،جلد 8.

-عطار نیشابوری،فرید الدین:«منطق الطیر»،تصحیح:حمید حمید،انتشارات طلوع،بی‏تا.

-گلشنی،مهدی:«آیت حسن»،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،چاپ اول،بهار 1374.

-لاهیجی،محمد:«شرح گلشن راز»،انتشارات محمودی،بی‏تا.

-مطهری،مرتضی:«آشنایی با علوم اسلامی»،صدرا،چاپ‏ شانزدهم،پاییز 1374

-معین،محمد:«فرهنگ فارسی»،امیر کبیر،چاپ ششم،تهران‏ 1363،جلد دوم.

-مولوی،جلال الدین محمد:«فیه ما فیه»،تصحیح:بدیع الزمان‏ فروزانفر،امیر کبیر،چاپ پنجم،تهران 1362.

پی‏نوشت:

(1)-مرتضی مطهری:«آشنایی با علوم اسلامی»،صدرا،چاپ‏ شانزدهم،پاییز 1374،جلد اول،ص 171 و 172.

(2)-مهدی گلشنی:«آیت حسن»،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،چاپ اول،بهار 1374،ص 141.

(3)-مرتضی مطهری:«آشنایی با علوم اسلامی»،صدرا،چاپ‏ شانزدهم،پاییز 1374،جلد اول،ص 172.

(4)-سیروس شمیسا:«سبک‏شناسی»،دانشگاه پیام نور،چاپ‏ سوم،اسفند 1372،ص 109.

(5)-مرتضی مطهری:«آشنایی با علوم اسلامی»،صدرا،چاپ‏ شانزدهم،پاییز 1374،جلد اول،ص 172 و 173.

(6)-همان،ص 170.نظریهء عشق افلاطونی:«روح پیش از آمدن‏ به دنیا زیبایی مطلق را دیده و چون در این دنیا زیبایی ظاهر را می‏بیند به یاد زیبایی مطلق می‏افتد و غم هجران به او دست‏ می‏دهد.عشق جسمانی مانند حسن صوری،مجازی است.اما عشق‏ حقیقی چیزی دیگر است و مایهء ادراک اشراقی و دریافت زندگی‏ جاوید می‏گردد».

(7)-محمد معین:«فرهنگ فارسی دکتر معین»، جلد 2،ذیل کلمهء ذر.

(8)-همان.

(9)-سید محمد حسین طباطبایی:«تفسیر المیزان»،بنیاد علمی و فکری علامهء طباطبایی،چاپ پنجم،1370،جلد 8،ص 475 و 476.

(10)-همان،ص 479.

(11)-همان،ص 490.

(12)-مهدی گلشنی:«آیت حسن»،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،چاپ اول،بهار 1374،ص 141.