اندیشه: خاستگاه عرفان اسلامی

دست غیب، عبدالعلی

درباره تصوف و عرفان اسلامی، پژوهش‏های دامنه‏داری عرضه شده است که هر یک از آن گوشه‏هایی از این فراروند عظیم وحیانی، عقلانی و ذوقی را که سیر و سلوک در جهان بزرگ و جهان کوچک (انسان) است نشان می‏دهد و به روشنی می‏آورد. بعضی از پژومندگان خاستگاه تصوف اسلامی را برگرفته از آیین‏های هندی (و دانتا یا بودایی) می‏دانند (هارتمان و ماکس هورتن). عده‏ای دیگر آن را ادامه حکمت اشراقی ایران باستان دانسته‏اند. گولد زیهر می‏گوید: زهد محض به اسلام نزدیکتر است و سرچشمه آن، نفوذ رهبانیت مسیحیان شرقی بوده و حال آن که عرفان تصوف بر فلسفه عقلی و استنتاجی بنیاد شده، یعنی در دوران آغازین خود بر فلسفه نو افلاطونی و از آن پس بر فلسفه بودایی اتکاء داشته است. (1) هیچ یک از این نظریه‏ها به رغم مستندات بسیار پرطول و تفصیل‏شان، نتوانسته است مشکل پیدایش تصوف اسلامی را بگشاید اما آنچه لویی ماسینیون و نیکلسن در این زمینه نوشته‏اند به واقعیت نزدیکتر است. این دو پژوهنده می‏گویند: تصوف، لایه‏ای نیست که از بیرون آورده و به اسلام پیوند زده باشند بلکه بر خلاف آن پدیده‏ای است اصیل که در پرتو اسلام به وجود آمده. نیکلسن باور دارد که زهد صوفیان به طور کلی و همچنین عرفانی که از آن برخاسته پدیده‏ای است اسلامی [پژومندگان ایرانی معاصر مانند جلال الدین‏هایی، بدیع‏الزمان فروزانفر، دکتر زین کوب... نیز بر این باورندقدس سره... و فلسفه عقلی و استنتاجی آن نتیجه نفوذ فلسفه نو افلاطونی است. (2)

این پژوهش‏ها و نظریه‏ها بسیار گسترده است و غالباً نیز با یکدیگر معارضه دارد اما آنچه «ف. آ. تولوک» می‏گوید به واقعیت نزدیک‏تر است: ریشه‏های تصوف را باید درصدر اسلام و حتی در شخص پیامبر جست و جو کرد. بر بنیاد این پیش نهاده، تصوف و عرفان اسلامی از لحظه‏ای آغاز می‏شود که پیامبر آیات الهی را به گوش جان شنید و آن را در کوی و برزن و بر سر انجمن‏ها و بازارها قدس سره‏بر مردم[ فرو خواند. در این آیات که قدرت تعبیر با لطف بیان آمیخته بود، ولی به زبان وحی سخن می‏گفت، قدرت و عظمت خدا را یاد می‏کرد و تسلیم به حکم «الله» را - که جز او خدایی نیست- آموزش می‏داد. (3)

ادیان بویژه ادیان بزرگ نه فقط به وظیفه‏ای که انسان در زیست روزانه را طبیعت و جامعه به عهده دارد و رابطه او را با دیگر انسان‏ها و باشندگان تعیین می‏کند توجه دارند، بلکه فراتر از این به ارایه آیین‏هایی می‏پردازند که انسان را از مرز محدود زیست فراتر می‏برد و در برابر افق معنوی قرار می‏دهد. در این زمینه انسان می‏کوشد از عرصه در - جهان - بودن محض فراتر برود و به معرفتی برسد که کل هستی او را زیر و زبر می‏کند. زمانی که انسان جوینده به این عرصه رسید.پرسش‏هایی برای او پیش می‏آید که بدون پاسخ دادن به آنها، نمی‏تواند به زندگانی ادامه دهد. او می‏پرسد: من کیستم؟ از کجا آمده‏ام و به کجا می‏روم؟ مقصود ازآفرینش من چه بوده است؟ با خود و دیگران چگونه رفتار کنم؟ زندگانی پس ازاین زندگانی ناپایدار چگونه است؟علم با همه دامنه و وسعتی که دارد نمی‏تواند به این پرسش‏ها پاسخ گوید، زیرا «علم» نسبی است و به بخشی از مشکل‏هایی پاسخ می‏دهد که در محدوده طبیعت و قوانین آن می‏گنجد. از آن جا که انسان ناگزیر از توجیه خود در برابر کل هستی است، روش‏های علمی، پاسخگوی نیازهای عمیق وجودی او نیست، پس به عرصه‏ای می‏رسد که دست روش‏های علمی از آن کوتاه است. در این جا از تجربه دینی کمک گرفته می‏شود.

مهمترین آماج تجربه دینی، مشاهده حقیقت است. راهروی که در برابر معمای مرگ و زندگانی ایستاده بود، و دغدغه و اضطراب وجودی خواب و آسایش را از او می‏ربود، در صورت پافشاری به ادامه سلوک و درنوردیدن مراحل متفاوت صعودی... به جایی می‏رسد که «حقیقت را می‏بیند».صورت بسیار افراطی این قسم سلوک را در «مشاهده روحانی» حلاج می‏بینیم؛ این مشاهده از طریق «رویا»ی خواهر او گزارش می‏شود:

زمانی که دست و پایم را می‏بریدند، دلم به محبت حق مشغول بود و زمانی که بر دارم می‏کردند، پروردگارم را مشاهده می‏کردم و هیچ خبرم نبود که با من چه می‏کنند. (4)

البته همه عارفان ، نه حال و مقام حلاج را تجربه کرده‏اند، نه سرنوشتی چون او داشته‏اند. از این رو گروهی از ایشان از طریق «تامل» و «نظاره» به «حقیقت» رسیده و می‏رسند همچنان که حافظ گفته است: روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست یا: ناظر روی تو صاحب نظرانند آری. یعنی «هیچ موجودی نیبست که از پرتو روشنی روی جانان «موجود» نباشد چه «وجود» به معنای ظهور و روشنی است، اما دولت این نظاره که ظاهر را در مظهر... مشاهده کنند ویژه صاحبنظران است»(5) این تفسیر، تفسیر وحدت وجودی است و نماینده بزرگ آن در جهان اسلام، محیی‏الدین عربی است. عرفان وحدت وجودی می‏گوید: هستی، (جوهر)ی بسیط و ساده و یکتاست و چیزها و باشندگان همه عرض‏ها و حالات آن جوهر یکتا هستند. به تعبیر اسپینوزا «اندیشه باید درباره خود بیندیشد... فرد در این تامل و مراقبه به جایی می‏رسد که به همگوهری اجزاء جهان پی‏می‏برد و در می‏یابد که باشنده‏ای جدا از باشنده‏های دیگر نیست و همه چیز در یکتایی به هم پیوسته است.(6) مولوی نیز می‏گوید:

منبسط بودیم و یک جوهر همه

بی‏سر و بی‏پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بی‏گره بودیم و صافی همچو آب(7)

یا:

اختلاف خلق از نام اوفتاد

چون به معنی رفت آرام اوفتاد (8)

بر بنیاد نظریه «وحدت وجود»اشعاری مانند اشعار حافظ را نیز، به همین سان تفسیر کرده‏اند:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد

عارف از خنده می در طلب خام افتاد

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آیینه اوهام افتاد (9)

می‏گویند مراد از آن «اعیان ثابته است. قدس سره‏افتادن نقش در آیینه ...[ مرتبه‏ای است از مراتب شناسایی که آن را «خیال» نیز نامیده‏اند و این به دلیل انعکاس صور خیالی در آنست...گرچه اینها همه صور علمی است و مرتبه‏ای است که شمار کمی از خداشناسان بدان می‏رسند ولی باز از نظر کاملان مرتبه‏ای است ناقص و درست به همین دلیل است که حافظ با مقایسه با مراتب بالاتر شناخت عرفانی، آن را «آیینه اوهام» می‏نامد.(10) و نیز گفته‏اند که «حافظ در این اشعار به قواعد عرفانی وحدت وجود، عشق و تجلی و توحید وجودی و تنوع جلوه‏ها اشارت کرده است. قاعده تجلی... در برابر اصل آفرینش متکلمان و اصل نظم مشاییان و اصل اضافه اشراقیان و اصل فیض یا صدور پیروان پلوتینوس (مانند فارابی) است و در این قاعده گفته می‏شود که همه موجودات... جهان هستی، ظهور و جلوه هستی مطلق است که به صور گوناگون درمی‏آید و در این تجلی نیز تکراری نیست، درست مانند سخنان مشاییان که اعاده معدوم را محال می‏دانند.» (11)

باری، نظریه «نظاره عرفانی» یکی از مهمترین نظریه‏های شناخت در عرفان اسلامی و عرفان‏های دیگر است. نظاره معادل است با واژه یونان

) Theorema( که در فلسفه افلاطون و تاملات پلوتینوس نیز جای نمایان دارد.

زمانی که ما به ساحت شناخت عرفانی می‏رسیم با صوفیان و عارفانی دیدار می‏کنیم که یا بر «خوف از خدا» تکیه می‏کنند یا بر «عشق به خدا» یا بر «پارسایی» تاکید دارند یا بر «شادی و شادمانی». تفسیرهای عرفانی نیز یکپارچه نیست و در آراء عارفان و عارف شناسان تمایز و تفاوت‏هایی دیده می‏شود، از جمله می‏گویند: در عرصه تصوف اسلامی دو قسم تاویل وجود دارد: ذوقی و عقلی. در تاویل عقلی برتری آدم بر فرشتگان برتری عقلی است چرا که آدم جامع جمیع اسماء الهی است و میانجی خدا و جهان. خدا به همه موجودات از علم لدنی خود فیض می‏بخشد. این تاویل «کلمه الهی» به شیوه هرمنوتیک فلسفی‏یونانی است که بر شیوه حکمت الهی اسلامی تأثیر گذاشته. تنزل آدم از حضرت اعیان به عالم عقل. اما تأویل ذوقی با یونانی‏گری و فکر عقلی یونانی در جنگ است. در خراسان به وجود می‏آید و حکمت ذوقی نام دارد. (12)

این تقسیم‏بندی دقیق نیست زیرا در آثار عارفان بزرگ ما هر دو سویه عقلی و ذوقی دیده می‏شود، در مثل مولوی که عارف و اهل ذوق است در آثار خود هم تأویل‏های عقلی به کار می‏برد و هم تأویل‏های ذوقی. از نظرگاه او آنچه مذموم است عقل جزیی است نه عقل کلی. شاید بهترین تقسیم‏بندی‏ها تقسیم‏بندی و تمایزی باشد که جلال‏الدین همائی به دست داده است. او می‏نویسد در دوره رونق بازار تصوف دو طریقه بزرگ وجود داشت. یکی طریقه عطار و مولوی که ما آن را تصوف عاشقانه می‏نامیم، دیگری دبستان سهروردی (استاد سعدی)، محیی‏الدین عربی و ابن‏فارض که از آن به تصوف عابدانه عبارت می‏توان کرد. (البته این دو تن اخیر که سرایندگان بزرگترین اشعار عاشقانه هستند، جامع حکمت عقلی و ذوقی اسلام بوده‏اند و می‏بایست در طراز عطار، سنایی و مولوی نام برده شوند. با این همه از نظر صورت کلی مشکل، تقسیم‏بندی «همائی» درست است.)... پیروان «سهروردی» عرفان را با زهدگرایی آمیخته بودند و بنیاد کارشان زهد و عبادت بود... اما شیوه مولوی پس از این که به شمس تبریزی رسید، وجد و سماع و قول و ترانه و اشعار بود و پیروان او «حدیقه» سنایی، «الهی‏نامه» عطار و «مثنوی» می‏خواندند. (13) تفاوت روش راهروی و نظریه عارفان و صوفیان سبب پدید آمدن «طریقه‏ها»یی شد که در بسیاری زمینه‏ها با یکدیگر به جنگ برخاستند و حتی حریفان را به کفر متهم کردند. در مثل هجویری نوشت:

من ندانم که فارس و ابوحلمان که بودند و چه گفتند. اما هر که قائل باشد به مقالتی به خلاف توحید و تحقیق، وی را اندر دین هیچ نصیب نباشد، و چون دین که اصل است مستحکم نبود، تصوف که نتیجه و فرع آنست اولی‏تر که با خلل باشد از آنکه اظهار کرامات و کشف آیات جز بر اهل دین و توحید صورت نگیرد. (14)

درباره محبت (عشق) الهی نیز بین صوفیان اختلاف وجود داشت. کسانی که از این عشق سخت می‏گفتند در معرض بدگمانی متکلمان و متشرعان می‏افتادند، از این‏رو ذوالنون مصری سفارش می‏کرد درباره محبت- که سر خداست- نباید خوض کرد مبادا که عوام بشنوند (15) با این همه صوفیان تندرو مانند ابوالحسین نوری (وفات 295ه) و حلاج (وفات 309ه) درباره عشق الهی سخنان تند و گستاخانه بر زبان آوردند. حلاج پنهان داشتن عشق الهی را بی‏ثمر می‏دانست و می‏گفت پاکترین محبت‏ها، آنست که بر سر زبان‏ها افتد و فاش گردد. چون راز محبت الهی را بر سرکوچه و بازار بغداد فاش کرد به حکم ابن‏داوود ظاهری (نویسنده کتاب «الزهره» در زمینه عشق افلاطونی) به اتهام ابراز عشق به خدا محکوم به مرگ شد. (16) اختلاف‏هایی از این دست در دیگر حوزه‏ها از جمله در حوزه تفسیری و کلامی نیز وجود داشته است (مانند اختلاف بر سر جبر و اختیار معتزله و اشاعره) و منحصر به حوزه‏های تصوف و عرفان نیست. به هر حال می‏توان گفت چنین اختلاف‏هایی نتیجه موقعیت‏های جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، تجربه زندگانی و روش‏های متفاوت سیر و سلوک و تفکر نظری و الزامات عملی بوده است، و گاه نیز «تضارب آرایی» از این دست به روشن‏تر کردن بیشتر مشکل‏ها یاری داده، باری آن جا که «سیروسلوک مختلف می‏افتد»، تأویل‏ها و تفسیرها نیز تفاوت می‏یابد و هرکسی بر حسب فهم و ادراک خود، عمل می‏کند و سخن می‏گوید اما اصل قضیه که خداشناسی و کمال بیشتر راهرو است بر جای خود باقی است.

تفسیرها و تأویل‏های عارفان و صوفیان، «باطنی»، «رمزآمیز» و متفاوت است اما برای همه صوفیان و عارفان اسلامی «قرآن» و «سیره پیامبر» اصل بنیادی و مجمع‏القوانین است. قرآن همه آموزه‏های عارفان، متکلمان و مفسران را در بردارد. متکلمان می‏گویند آموزه‏های دینی را می‏توان برحسب منطق و کلام تفسیر کرد، تاریخ‏نگاران در جست‏وجوی سرچشمه‏های ادبی، تاریخی و دینی قرآن می‏کوشند ور ابطه آن را با کتاب‏های مقدس دیگر به روشنی می‏آورند و برای روشنگری رویدادهای صدر اسلام و رویدادهای همعصر خود، در آیات قرآنی دقیق می‏شوند. نزد صوفیان و عارفان اسلامی، قرآن سند بزرگی است که سطوح بی‏شمار امثال و معانی را دربردارد و هر یک از این سطوح برحسب دانش و قابلیت خوانند، معنای ویژه‏ای دارد (مولوی می‏گوید قرآن دارای هفت بطن است) به همین دلیل فهم متفکران و عارفان و متکلمان در این زمینه تفاوت می‏یابد. عارفان و صوفیان طریقه خود را بر بنیاد عشق الهی و نزدیک‏تر شدن به خدا و حتی وصل معنوی که در آیات قرآنی بازتاب یافته است استوار می‏ساختند (و می‏سازند) و این ادراک و احساسی بود که دانشمندان رسمی دین نمی‏توانستند بپذیرند.

ساحات بی‏شمار قرآن از جمله ساحت‏های نور، محبت و حضور الهی در همه جهان، صوفیان‏توانا ساخت آموزه‏های خود را بر بنیاد آیات کتاب مقدس استوار سازند از جمله بر سوره نور: الله نورالسموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجه کانها کوکب دری یوقد من شجره مبارکة زیتونه لاشرقیه ولاغربیه یکاد زیتها یضی و لولم تمسه نار نورعلی نور علی نور یهدی الله النوره من یشاء...

خدا نور «وجودبخش» آسمان‏ها و زمین است ء داستان نورش به مشکوتی ماند که در آن روشن چراغی باشدء و آن چراغ در میان شیشه‏ای که تلالو آن گویی ستاره‏ای است‏ء درخشان و روشن از درخت مبارک زیتون‏ء که با آن که شرقی و غربی نیست‏ء شرق و غرب جهان بدان فروزانست‏ء بی‏آن که آتشی زیت آن را برافروزدء خود به خود جهانی را روشنی بخشد که پرتو آن نور حقیقت به روی نور معرفت قرار گرفته. (قرآن: 35:24) او کظلمات فی بحر لجی یغشه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکدیریها و من لم یجعل الله له نورا فماله من نور.

یا مثل اعمال کافران به ظلمات دریای ژرفی ماند که امواج که شک و اعمال زشت است‏ء بعضی بالای بعضی دیگر در یا را بپوشاندء و ابر تیره کفر نیز برفراز آن برآیدء تا ظلمت جهان فوق یکدیگر قرار گیردء که چون دست بیرون آرد هیچ نتواند دیدء و هر که را خدای نور علم و ایمان نبخشید هرگز جان او روشنی نخواهد یافت (40:24، ترجمه مهدی الهی قمشه‏ای)

«عمل کافر چون تاریکی» است. این درونمایه قرآنی که با دقت زیاد به وسیله «محمد غزالی» و عارفان دیگر اسلامی ادامه و گسترش یافته همه اسکولاستیک‏های باختری را زیر تاثیر قرار داده است. غزالی بویژه کتابی به «نور و ظلمت» اختصاص داد.(17) این پژوهشگر کنجکاو خود در اصول و فروع دینی دارای اجتهاد و رای انتقادی بود. حقایق انکارناپذیر را از هر فرقه و نحله‏ای بود می‏پذیرفت و اوهام و خرافات را رد می‏کرد. او در مثل سخن از نور و ظلمت می‏گفت و در آیه نور و مقصود از مصباح و مشکوة تحقیق می‏کرد و حق اول را نور مطلق و ماهیات ممکن را ظلمت محض می‏نامید (از این رو کوتاه‏اندیشان می‏گفتند غزالی از دین اسلام برگشته و به آیین گبرگان گرویده و داخل طریقه ثنویه شده است). (18)

همچنین شاعران عارف درونمایه نور و ظلمت را در اشعار خود به خوبی پرورانده‏اند. نجم‏الدین رازی، احمد غزالی، نجم‏الدین کبری، شمس‏الدین محمد لاهیجی و دیگران نیز در نثر و آموزه‏های خود نور و ظلمت را در مقام استعاره های ژرف عرفانی به کار برده‏اند. نجم‏الدین رازی در فصلی از کتاب «مرصاد العباد» به انوار رنگینی که سالک در هر مقام مشاهده می‏کند، اشاره دارد. او انوار صفات جلالی را محرق و زمانی نیز ظلمانی صرف می‏شاساند که اقتضای فنا می‏کند: «انوار صفات جمال مشرق است نه محرق و انوار صفات جمال محرق است نه مشرق... و گاه بود که نور صفات جلال، ظلمانی صرف بود. (19)

محمود شبستری «سیاهی» را «نور ذات» می‏نامد که در آن «آب حیات» پنهان است:

سیاهی گر بدانی نور ذات است

به تاریکی درون آب حیات است

به تفسیر لاهیجی «سیاهی و تاریکی به یک معنی است، یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‏آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی در بصر بصیرت او پیدا آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است. (20)

حافظ می‏سراید:

حافظ شکایت از غم هجران چه می‏کنی

در هجر وصل باشد و در ظلمت است نور (21)

تمثیل شبستری در «گلشن راز» در این زمینه بسیار طرفه است. او می‏گوید راه صوفی در هر دو جهان تاریک است اما این جز آن تاریکی است که در عرصه انزوا سالکان را شاد می‏دارد و به خود می‏گوید خیمه (هدف) نزدیک است. در درون روزی ظلمانی، روشنایی می‏درخشد:

چه گویم من که هست این نکته تاریک

شب روشن میان روز تاریک

الکساندر پوپ A. PoPeشاعر نامدار انگلیسی از این شعر الهام گرفته و تمثیل عارفان ما را به کار برده است. او می‏گوید:

of darkness visible، so much be lent،

As half to show، half veil،

The deepimtent.

از درونمایه‏های مهم دیگر عرفان و تصوف کیفیت رابطه خدا و انسان است. در اسلام خدا وجود مطلق، یکتا و در اوج قدس و کمال است. مطلقی

کیهان فرهنگی » شماره 246 (صفحه 44)

است که جز از طریق پیامبر، هیچ رابطه‏ای با انسان ندارد. او صمد (جاودانی) اول و آخر، ظاهر و باطن و خدای دو جهان است و نیز حق، نور، زندگانی‏بخش، میراننده است، به آدمی نزدیکتر از رگ گردن است. آدمی را از لخته خون می‏آفریند و از طریق قلم به انسان دانش می‏آموزد. هم مقتدر (جبار) است که نافرمانان را به آتش شعله‏ور تهدید می‏کند و هر که را بخواهد از راه برکنار می‏کند و بی‏ایمان‏ها را با آتش همیشگی دوزخ می‏ترساند هم بخشاینده گناهان و رحمان و رحیم و روزی‏دهنده و دوست‏دارنده است. (22) البته درباره رابطه خدا و انسان در قرآن، آیاتی هست:

انا عرضا الامانة علی السموات و الارض فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها انه کان ظلوما و جهولا. (72:33)

این آیت اشاره به «میثاق ازلی» است:

آسمان بار امانت نتوانست کشید

قرعه کار به نام من دیوانه زدند

من آن ظلوم و جهولم که اولم گفتی

چه خواهی از ضعفا ای کریم و از جهال

مرا تحمل باری چگونه دست دهد

که آسمان و زمین برنتافتند و جبال (23)

درونمایه دیگر، اشاره به دیدار است و درباره رویت:

وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة

انکم سترون ربکم کماترون هذا القمر. (حدیث نبوی، صحیح بخاری، 111/1)

ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فهم وجه الله.

ولقد خلقنا الانسان و نعلم ماتوسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الورید. (16:50)

دوست نزدیک تر از من به منست

و نیت مشکل که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که دوست

در کنار من و من مهجورم (24)

و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب.

چون بندگان من از دوری و نزدیکی من از تو پرسند بدانند که من به آنها نزدیک خواهم بود. (186:2)

فسوف یاتی الهه بقوم یحسبهم و یحبونه. به زودی خدا قومی را که دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند. (54:5)

قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحییکم الله.

بگو ای پیغمبر اگر خدا را دوست داریدء پیرو من باشید که خدا شما را دوست دارد. (31:3)

البته تفسیر و تاویل این آیات و حدیث‏ها در همه طریقه‏های صوفیان یکسان نیست اما در بیشتر متن‏ها، این درونمایه‏ها به صورتی آمده و تاویل و تفسیر شده است. در مثل «محمد غزالی» در مقام فقیه و متکلم رویت خدا را جز در جهان آخرت ممکن نمی‏داند. او برحسب آیه «وجوه یومئذ ناضرة...» رویت در آخرت به دیدار و دیدگان مریی درست می‏داند اما به حسب آیات «لا تدرکه الابصار و هو یدرک‏الابصار» و نیز خطاب خدا به موسی «لن ترانی...» روءیت حق را در دنیا رد می‏کند.(25) اما جای دیگر می‏گوید:

برای آن یکی از ایشان گفت من «یا رب» و یا «الله» بگویم و آن را در دل خود گرانتر از کوه یابم زیرا که ندا پس حجاب باشد و هیچ همنشین را دیده‏ای همنشین خود را ندا کند... پس مقصد همؤ عارفان وصل و لقای اوست و بس.(26)

حافظ نیز در این زمینه می‏گوید:

دیدن روی ترا دیدؤ جان بین باید

وین کجا مرتبؤ چشم جهان‏بین من است؟(27)

غزالی درباره روءیت الهی در جهان آراء متضادی به دست داده است و از کیفیت این دیدار با احتیاط سخن گفته است اما ابوالحسن دیلمی همراه با یادآوری «حدیث روءیت» نکته‏هایی را بیان می‏کند تا بگوید جلوؤ حق در حدیث «رأیت ربی فی احسن صورة» دیدن در خواب است: دلیل آن‏که حسن، انگیزؤ محبت است و سر حق در حسن به محبت آشکار می‏گردد آنست که نبی(ص) گفت: پروردگار خود را در زیباترین صورت دیدم. پس مرا گفت از من بخواه. گفتم: اسئلک حبک و حب عمل یقربنی الی حبک.(28)

عین‏القضاء می‏گوید:

چون او خود را جلوه‏گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تثمل به وی نماید.(29) صوفیان اسلامی در این زمینه آراء گوناگونی عرضه داشته‏اند و روءیت الهی را به صورت‏هایی متفاوت تأویل و تفسیر کرده‏اند. «اگر از این چشم‏انداز بنگریم می‏توان گفت روءیت حق هم ناممکن است و هم به اعتباری ممکن. خدای مطلق و ذات حق در چشم هیچ بیننده‏ای درنمی‏آید (لاتدرکه‏الابصار...» اما خدای شخصی یا رب خود را می‏توان در روءیا و واقعه‏های عارفانه و روحانی دید.»(30)

دربارؤ عشق و دیدار الهی و نیز دربارؤ آفرینش جهان و انسان، تربیت، فرجام‏شناسی سلوک و

کیهان فرهنگی » شماره 246 (صفحه 45)

مراحل آن، اوصاف و الهیت پیر طریق، قرب و بعد، کیمیاگری (کیمیای روحی)، عقول و نفوس چندگانه... در تصوف و عرفان اسلامی آن اندازه مطلب آمده است که برای نقل یا شرح و توضیح آنها، کتاب‏ها باید نوشت و نوشته‏اند. با این همه همچنان‏که آربری A. J. Arberryدر کتاب «مقدمه‏ای بر تاریخ تصوف» نوشته است «تاریخ علمی تصوف هنوز نوشته نشده و «استاد حقیقی» ) Derwahre Meister( یعنی پژوهشگر واقعی تصوف هنوز به دنیا نیامده است.»(31) این داوری تا حدودی است زیرا تصوف و عرفان اسلامی اوقیانوسی است عظیم که غوطه‏وری در آن صبر ایوب می‏خواهد و عمر نوح و دانشی بسیار گسترده. با این همه به واسطؤ تلاش‏های مستمر عرفان‏شناسان خاوری و باختری خطوط اساسی کار به روشنی آمده است. قدس سره‏یکی از بزرگترین متفکران و عارفان ما، شهاب‏الدین یحیی سهروردی[ که در سال 587ه به اتهام ارتداد اعدام شد. فلسفؤ او فلسفه اشراق است. (کلمه اشراق از کلمه شرق به معنای درخشیدن آمده است.) فکر پیوند با جهان معنوی، اصل اشراق را پدید می‏آورد. او کتاب رمزآمیز خود به نام «حکمة‏الاشراق» را یک قرن پیش از دانشمند و عارف انگلیسی «راجربیکن» ) r. Bacon( نوشت، و بیکن مطالب عمدؤ این کتاب را به زبان انگلیسی نقل کرد و گفت فلسفؤ اشراق در اروپای جدید به تأثیر اندیشه‏های سهروردی آغاز شد و رونق گرفت و بسیاری از دبستان‏های عرفانی را زیر تأثیر قرار داد. حکمت اشراق به گفتؤ راجر بیکن بسیار دیرینه است و نزد پیامبران بزرگ، استادان مصری،زرتشت و هرمس، و متفکران یونانی مانند فیثاغورس، آناکساگور، سقراط، افلاطون و عارفان اسلامی معلوم بوده است. سهروردی شهید از بزرگان عرفان است و «حکمة‏الاشراق» او نشان می‏دهد چگونه آموزه‏های عرفانی از نسلی به نسل دیگر منتقل و چگونه نگاهداری می‏شود. دربارؤ این کتاب نوشته‏اند که علم سلوک است و نوعی فلسفؤ نوافلاطونی که با مفهوم‏های فلسفؤ ایران باستان آمیخته شده. آمیزش فلسفؤ یونان و فلسفؤ باستانی ایران است»(32) این داوری به این صورت درست به نظر نمی‏رسد. درست است که سهروردی از افلاطون نام می‏برد (در شمار اشراقیان باستانی مانند «جاماسف»، «فرشاد شتر»، «بوذرجمهر»...) اما همچنان‏که پژوهشگران تحقیق کرده‏اند خود افلاطون نیز از حکمت اشراق باستانی ما بهرؤ فراوان برده است. افزون بر این منابع، سهروردی از آیات قرآنی مانند «الله نورالسموات و الارض...» (سورؤ نور 35:24) و آثار صوفیان اسلامی کسب فیض کرده است. باری سهروردی از «عالم المثال» سخن می‏گوید. این عالم مثالی را همچنان‏که هانری کربن گفته است نبایستی با حوزؤ تخیل در معنای حس این جهانی یکی گرفت و گمان برد سهروردی از خیال به معنای امروزینؤ کلمه یعنی «پندار» حرف می‏زند. ناتوانی در ادراک واقعیت مشخص فراحسی، نتیجؤ بسیار اهمیت دادن به واقعیت‏های حسی است. عالمی که در آثار عرفانی او به عنوان «عالم المثال» یا «ارض ملکوت» نامیده می‏شود، جهان روحانی مشخص و واقعی است و بی‏گمان نه حوزؤ مفاهیم، نمونه‏ها و کلی‏های منطقی،(33) فلسفؤ اشراق بر بنیاد «نور و تاریکی» استوار شده است. «نور نخستین به «تعریف» نیازی ندارد زیرا خود روشن است و به ذات خود هستی دارد. دیگر چیزها وابسته‏اند و عرضی، همین که کلمؤ نور (روشنی) بر زبان آمد، کلمؤ «تاریکی» نیز حاضر می‏شود اما تاریکی هستی مستقل ندارد و نسبت به حضور «نور» پدید می‏آید. نور نخستین آغاز همؤ جنبش‏هاست. جنبش نور نه تغییر جا بلکه فیض و اشراق است که لازمؤ گوهر اوست. اشراق او ناکرانمند است. اشراق‏های بالاتر، آغاز اشراق‏های فروتر می‏شود. هر نور بالاتر نسبت به نور فروتر، «قاهر» به شمار می‏آید و نور فروتر نسبت به نور بالاتر عشق دارد و شوق. نمودهای طبیعت (مظاهر کونیه) به واسطؤ این اشراق‏ها از «نور نخستین» کسب هستی می‏کنند.(34)

فلسفؤ اشراق هم در خاور و هم در باختر نفوذ فراوان یافت. «آسین پالاسیوس» تأثیر عمیق این فلسفه را در آثار دانته نشان داده است. البته سهروردی «حکمت اشراق» را در دورؤ اسلامی تجدید کرد. پیش از او، ابن‏سینا پس از روی آوردن به عرفان و افلاطون و دوری گزیدن از فلسفؤ مشائی محض، آثاری به وجود آورد که در آن فلسفؤ مشاء با تجربه‏های روحانی آمیخته بود. (بنگرید به پایان کتاب «الاشارات‏والتنبیهات»، رساله‏های عینیه، حی بن یقظان، رسالة‏الطیر، سلامان والبال... آثاری از این دست که همه از تجربه‏های روحانی حکایت دارد، گرچه سهروردی می‏گوید ابن‏سینا با حکمت اشراق آشنایی یافت اما به حاق آن نرسید). این حکمت اشراق در واقع زنده‏کننده سنت عرفانی باستانی است و سهروردی در دیباجه کتاب خود، طرح جامعی از آموزش‏های این حکمت را به دست می‏دهد. نسخه‏های کتاب او به آتش سپرده شد اما نسخه‏هایی چند دردست این و آن باقی ماند. سهروردی می‏گوید. جهان به تمامی، اشراق «نور» است، پس قدیم و ازلی است اما چون به وسیله اشراق‏های پی در پی به هستی آمده، «ممکن الوجود» است. عقول، افلاک، نفوس فلکی، زمان و حرکت (ارباب انواع) از جهان برتر است که ازلی است. او همانند افلاطون به جهان ایده‏ها باور دارد. ایده‏ها و امشاسپندان نزد وی نورهای واسطاند. البته زمانی که سهروردی از اشراقیان سخن می‏گوید حکیمان باستانی ایران را که وارث حکمت اشراق بوده‏اند در نظر دارد اما مراد اصلی او از «شرق» روی آوردن به اصل مشرقی «نور محض» است.(35)

از نظرگاه سهروردی- و عین‏القضاه، روزبهان و... -دیدار با «طباع تام» (آمده در آثار منسوب به هرمس) نمونه‏ای است از دیدار نفس با «من ملکوتی»اش یعنی نفس انسان نیز فرشته‏ای در جهان برین دارد که به حکم فرشته بودن لطیف و نورانی است. فیلسوف اشراق یا سالک عارف با من ملکوتی یا فرشته فردی دیدار می‏کند و این فرشته به صورت پیری زیبا و روحانی ظاهر می‏شود و به او درس حکمت می‏آموزد. این را در مکاشفه‏های سهروردی و روزبهان می‏بینیم. روزبهان واقعه دیدار خود را با این شاهد زیبا روی در آغاز «عبهرالعاشقین» بیان کرده است. شاهدی که به سالک سخن از عشق می‏گوید.(36)

فلسفه سهروردی نوعی عرفان است زیرا کمال مراتب پایین‏تر جهان هستی در طلب عشق، حرکت و شوقی است برای رسیدن به مراتب بالاتر و جهان برین، یعنی رسیدن به نور نخستین.(37)

شاخصه مهم دیگر تصرف (و عرفان) زبان، بیان و تعبیرات آنست. بیان عارف اساسا سمبولیک (نمادین) است و از این راه «ظاهر» و «باطن» را مشاهده می‏کند و سپس از طریق «ظاهر» به «باطن» می‏رود، در نتیجه بیان او غامض و چند معنایی می‏شود. در مثل کلمه «قلب» در واژگان عرفان هم به معنای اندامی از بدن است که در سینه قرار دارد و هم نماد تفکر درونی برای رسیدن سالک به حوزه فراسوی حسی. یا «سیمرغ» پرنده مشهور در شاهنامه و پروراننده زال، در رساله «عقل سرخ» سهروردی به معنای «عقل اول» است و در «کشف الاسرار» میبدی و در آثار عین‏القضات به معنای بهینه فرشتگان، عقل اول و نور محمدی(38) است. افزوده بر این عارفان و صوفیان بزرگ هر یک برحسب حالات، تجربه‏ها، حال و مقام و وضعیت تاریخی- فرهنگی خود، تعبیرات ویژه‏ای داشته‏اند که زمانی مشترک و زمانی متفاوت است. در مثل نزد سهروردی دیدن اشیاء و باشندگان در «نور شمالی» به منزله دیدن آنها در «ارض ملکوت» یعنی دیدن آنها در «نور فرشته» است و همچون رسیدن به «صخره زمرد» است یعنی رسیدن به «قطب ملکوتی» و به این صورت سالک، ساحت فراحسی را تجربه می‏کند و این ملازم است با درک درونی روءیت. درکی درونی که دریافت‏های برتر از حس را شکل می‏دهد و کلیت آن، شیوه‏های دانشی را می‏سازد که آنها را می‏توان زیر عنوان واژگان «معرفت الهی» گرد آورد. نمادهای صوفیانه، حالات فراروی سالک را نشان می‏دهد و با ساحت‏های حسی و ادراکی عادی سروکاری ندارد. به گفته هانری کربن، این حالات در عرصه روان‏شناسی و در حوزه خودآگاهی و ناخودآگاهی روانکاوی نمی‏گنجد و به کلی چیز دیگری است(39) و تجربه‏ای اشراقی و معنوی است. کارهای صوفیان را نیز با کار ساحران و جادوگران قیاس نمی‏تواند کرد. سلوک صوفی او را برای کارهای پرمعنای فهم و عمل که تأثیر مداوم خواهد داشت آماده می‏کند. راه تصوف برای دستیابی به کمال بیشتر آدمی فراهم آمده است. سلوک معنوی خاستگاه حرکت انسانی به مرحله بالاتر است و به سوی کمال و معرفت بیشتر. صوفی شناخت معمولی از واقعیت را از دانش درونی واقعیت تشخیص می‏دهد. سلوک او همه این فعالیت‏ها را در بر می‏گیرد و مربوط و متوازن با آنهاست، درک و توازن فهم، هستی و شناخت. از نظر گاه صوفی مراسم کافران و بت‏پرستان مطلوب نیست زیرا آنها توجه خود را به چیزهایی معطوف می‏دارند که متضمن کمال بیشتر نیست.

ابن مصره صوفی اشراقی اهل قرطبه، نخستین کسی بود که کاربرد دوپهلو و ابهام‏دار واژگان عام را به باختر زمین عرضه کرد و کار او به وسیله نویسندگان صوفی دیگر دنبال شد. احمد المجریتی (کتاب غایة‏الحکیم منسوب به اوست) یا مرید وی «الکرمانی» دائرة‏المعارف «اخوان‏الصفا» را از خاورمیانه به اسپانیا آوردند و به بالیدن حکمت و تصوف اسلامی در اسپانیا یاری رساندند.(40) باری زبان و واژگان تصوف به قدری از لحاظ نمادگرایی مهم است که باید درباره آن کتاب‏ها نوشت زیرا این زبان سمبولیک به اندازه‏ای عمیق است که جان آگاه انسان را به کار می‏اندازد و از لفظ به معنا می‏برد. دانشی که در این زبان بیان می‏شود، در حوزه ادراک حسی محدود نمی‏شود و همیشه به فرامحسوس دلالت دارد، همان‏طور که مولوی گفته است:

دانش انوار است در جان رجال

نی زراه دفتر و نی قیل و قال

دانش آن را می‏ستاند جان ز جان

نی ز راه دفتر و نی از بیان (41)

پی‏نوشت‏ها:

ء یادآوری: مطالبی که در این مقاله بازتاب یافته طرحی کلی است از عرفان اسلامی که می‏بایست به صورت گسترده‏تری به بحث گذاشته شود. نکته‏هائی که در این جا به صورت فشرده بیان شد، اصلی و بنیادی است اما نکته‏های مهم دیگری نیز هست که یا هنوز به صورت علمی واکاوی نشده یا مجمل مانده است. نویسنده این‏سطور امیدوار است این توفیق را بیابد که به اندازه بضاعت خود این گفتمان گرانمایه و شورانگیز را در کتاب «عرفان راستین» - که در دست تألیف دارد- با زبان امروزین و ساده‏ای پی گیرد و تا حد امکان به روشنی آورد. باری آنچه در این مقاله مطرح شده بی‏گمان کافی و وافی نیست و عذرخواه کار او در این جستار شعر مولوی است که در این جا بسیار مناسب حال است:

آب دریا را اگر نتوان کشید

هم به قدر تشنگی باید چشید

1و 2- اسلام در ایران، پطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، 333و 333، تهران 1362، تاریخ فلسفه در اسلام، ج1، م.م. شریف، دکتر مجتبایی و دیگران، 1362، اسلام و تصوف، نیکلسن، ترجمه محمدحسن مدرس نهاوندی 1341، تاریخ تصوف، دکتر قاسم غنی، 1338.

3-بامداد اسلام، دکتر زرین کوب، 24، تهران، 1384.

4-الحسین بن منصور الحلاج، طه عبدالباقی سرور، 192 به نقل از دیدار با سیمرغ، دکتر پورنامداریان، 21، تهران، 1375.

5-لطیفه غیبی، محمد دارابی، 86و 87. می‏گویند «عکس روی معشوق» آمده در اشعار عرفانی عبارتست از ذات من حیث هی وجود مطلق که جمیع اشیاء در پرتو نور او مضمحل می‏شود (بنگرید به توضیح شیخ مفید داور، حافظ قدسی، 185).

7-تاملات اسپیوزا، 59، 60، نیویورک، 1965.

7و 8- مثنوی مولوی، دفتر اول 686،687 دفتر دوم، بیت 3680.

9-حافظ، دکتر حسین علی یوسفی، 205، تهران، 1381.

10-مجله نشر دانش، سال اول، شماره‏های پنجم و ششم، 18.

11-مقالاتی درباره حافظ، محمدتقی دانش‏پژوه، صص 202و 209.

12-عرفان و رندی در شعر حافظ، داریوش آشوری، تهران، 1379.

13- مصباح‏الهدایه، تصحیح جلال همایی، 45 به بعد، چاپ دوم.

14- کشف‏المحجوب، هجویری، و. ژوکوفسکی، 334، تهران، 1358.

15- جست و جو در تصوف ایران، دکتر زرین‏کوب، ص 128.

16- دیدار با سیمرغ، همان، 7.

17- مشکوة الانوار و مصفاة الاسرار.

18- غزالی نامه، جلال‏الدین همایی، 391، تهران، 1368.

19- مرصادالعباد، نجم‏الدین رازی، دکتر محمد امین ریاحی، 295.

10- شرح گلشن راز، محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، 84، تهران 1371، دیدار با سیمرغ، 181.

21- حافظ، همان، ص 406.

22- اسلام در ایران، همان، 75. خدای اسلام یکتاست، زنده و پاینده است، هرچه در آسمان‏ها و زمین هست تسبیح‏گوی او هستند، تواناست، فرزندی نگرفته، او را انبازی نیست، ترساننده و پاداش‏دهنده است... (بامداد اسلام، همان، 40). تجلی مطلق به صورت حقیقت است یا به صورت حضور... حقیقت همراه خود آورنده حضور است و حضور، آورنده حقیقت... در مسیحیت، مسیح اساسا تجلی حضور الهی است و نیز به وسیله این علامت (آیه)، حقیقت است. «من طریق هستم، حقیقت و زندگانی هستم» در اسلام، خدا یکتا و تنها وجود حقیقی است. اسلام برپایه این اصل، بنیاد شده که تنها حقیقت مطلق یعنی خدا نجات می‏بخشد نه حضور و این نجات بخشی به اراده خود او وابسته است. (اسلام و حکمت خالده، ف. شوان ، F. Schuon3، چاپ 1976.

23- کلیات سعدی، فروغی، ص 455.

24- گلستان، سعدی، از روی نسخه فروغی، 58، تهران، 1382.

25- دیدار با سیمرغ، همان، 24، کیمیای سعادت، ص 30.

26- احیاء علوم‏الدین، موءیدالدین محمد خوارزمی، ص 867.

27- حافظ، همان، ص 128.

28- عطف‏الالف‏المألوف، 9 به نقل از دیدار با سیمرغ ص 29.

29- نامه‏های عین‏القضاة همدانی، علی نقی منزوی و عفیف عسیران، بخش دوم، ص 319.

30- دیدار با سیمرغ، همان، 34، تمهیدات، عین‏القضاة، عفیف عسیران، 303.

31- اسلام در ایران، همان، 331.

32- ارزش میراث صوفیه، همان، 153 به بعد، 124 تا 127، حکمة‏الاشراق، ص 290.

33- انسان نورانی، هانری کربن، 5 و 6، لندن، 1978.

34- ارزش میراث صوفیه، همان.

35- ارزش میراث صوفیه، همان، دکتر زرین‏کوب، انسان نورانی، همان، صص 2 و 3 و 16.

36- دیدار با سیمرغ، همان 40 به بعد، انسان نورانی، همان 9 و 10 و 33 تا 35، عبهرالعاشقین، دکتر معین و هانری کربن، 5 تا 12، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 46/1.

37- ارزش میراث صوفیه، همان، 1352.

38- دیدار با سیمرغ، همان، 70 به بعد. سیمرغ را بعضی از عارفان همان طباع تام و جبرئیل شمرده‏اند. در آثار باستانی ما سیمرغ پرنده‏ای است فراخ بال که بر درختی درمان‏بخش به نام ویسیوبیش آشیان دارد. (درختی در دریای فراخکرت) (فرهنگ ایران باستان، پورداود، 304) سیمرغ بعد با سیمائی دوگانه در شاهنامه و آثار عرفانی نمایان می‏شود. جبرئیل نیز در تفاسیر بر درختی مقدس و آن جهانی مقام دارد؛ سدرة المنتهی یا طوبی. در سوره نجم آمده: و لقد رآه نزلة اخری عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی (سوره نجم، آیه‏های 13 تا 15، دیدار با سیمرغ، 70)

قهرمان اصلی رومانس «منطق‏الطیر» عطار، «سیمرغ» است. می‏گویند که عطار و سهروردی صفاتی را که به سیمرغ نسبت می‏دهند درواقع صفات عقل فعال یا جبرئیل است. و آشیان او در مشرق روحانی و عالم فراتر از این عالم است. (دیدار با سیمرغ، همان 79):

ابتدای کار سیمرغ ای عجب

جلوه‏گر بگذشت بر چین نیمه شب

در میان چین فتاد از وی پری

لاجرم پرشور شد هر کشوری

هر کسی نقشی از آن پر برگرفت

هر که دید آن نقش کاری در گرفت

درباره منظومه عطار تفسیرهای دیگری نیز عرضه شده. در مثل گفته‏اند سیمرغ (سی‏مرغ) کد (رمز) اصلی صوفیان است به معنای تکامل اندیشه در عرصه‏ای فراتر از حس (چین)، «چین» در فارسی و عربی هر دو، مفهوم رمزی تفکر و روش صوفیان است. عطار آن را در جامه تمثیل این طور بیان می‏کند: روز و روزگاری سیمرغ از عدم (امکان هستی) خود را در چین نشان داد. یکی از پرهایش در آن جا به زمین افتاد. نقاشان تصویر آن را کشیدند که هنوز در تالار قصر خاقان چین موجود است. به همین دلیل گفته شده است «اطلب العلم ولو بالصین». اگر این پر در چین نیفتاده و دیده نشده بود، از جهان ناپنهان اشیاء هیچ درک و آگاهی وجود نداشت و این پر یا نشانه کوچک، نشانه‏ای از عظمت و شکوه سیمرغ است و همه روح‏ها، تصویر آن پر را در خود دارند. (بویژه بنگرید به آغاز منطق‏الطیر عطار)، تصحیح دکتر صادق گوهرین، 41.

39- انسان نورانی، همان، 3 به بعد.

40- رساله‏های «اخوان الصفا» حاوی پنجاه و یک مقاله است، در فنون طبیعی، ریاضی، الهی و مسائل عقلی و اجتماعی. نویسندگان آن‏ها نام خود را آشکار نمی‏ساختند اما مقالات آنها در حدود یک قرن در سراسر کشورهای اسلامی، انتشار یافت. ابوالحکم عمروبن عبدالرحمن کرمانی این رساله‏ها را به اسپانیا برد و به زودی همه آنها در اندلس رواج گرفت و دانشمندان اسپانیا درباره این رساله‏ها پژوهش کردند. (غزالی نامه، همان، 84).

41- مثنوی، دفتر پنجم، ص 448.