

فردباوری (Individualism) از ارکان انسان‌شناسی غربیان است. این باور به نوبه خود مسبوق به شکل‌گیری مفهوم فرد در آن فرهنگ است. از این نطفه آغازین است که بحث آزادیهای فردی پایه و مایه می‌گردد تا می‌رسد به استقرار تمامی که نامش نظام اجتماعی - سیاسی غرب است. به عقیده نویسندۀ مقاله حاضر، در اثر فکر فضای نفس که ره‌آورد عرفان شرقی است، اندیشه ایرانی - برخلاف اندیشه غربی - مفهوم فرد را در خود پروراند و در نتیجه این تفاوت، ساختار اجتماعی - سیاسی این دیار نیز صورت و سیرتی دیگر به خود گرفته است.

مقاله حاضر معرفی مجمل پژوهش من راجع به عدم شکل‌گیری مفهوم فرد در نحوه اندیشه ایرانی است. هدف این است که با بررسی رابطه انسان و خدا در تصوف ایرانی جایگاه مفهوم انسان در این شیوه اندیشه روشن شود. <sup>۱</sup> در این مقام می‌کوشم تا نقش غالب و نافذ اندیشه عرفانی را در عدم شکل‌گیری مفهوم فرد در طرز فکر ایرانی نشان دهم. به علاوه در این مقوله وظیفه مهمتر، تشریح این نکته است

نفس کلی هموار شود. ترک نفس عرفی از گرانسنگ‌ترین اصولی است که صوفیان را در امر خودجویی به کار می‌آید. در این معامله نکته نظرگیر این است که قوت گرفتن اصل مذکور همدوش و همراه با رشد دغدغه در قبال من فردی نبوده است. پروای اخیر رهاورد همان چیزی است که در آموزه صوفیانه «من پدیداری» دانسته شده. بر مبنای نظر متصوفه من پدیداری را طبعی رو به فقراست و آدمی به واسطه آن از سرشت حقیقی خویش دور می‌افتد؛ بنابراین می‌باید بر آن چیره شد. اما پیش از تشریح این اصل لازم است روشن کنم که مقصود از من معمولی و من حقیقی چیست.

طبق تعالیم صوفیانه، من پدیداری که از آن با تعبیر نفس یاد می‌شود، فرآورده و پرورده فرهنگ و محیط [زندگی] است. رضا آراسته <sup>۳</sup> در بررسی معنای نفس [=خویش] در فلسفه اهل تصوف، ذیل مفهوم «من پدیداری» اقسامی از «من» را تشخیص داده است که مشتملند بر من والدانه، من تکوینی، من اجتماعی، من در مقام صاحب حرفه، من در مقام پدر یا مادر، من ملی و من تاریخی. <sup>۴</sup> صوفیان که در امر نیل به من حقیقی آدمی، به خصلت روبه فقرازی این من‌های متعدد التفات داشتند، من پدیداری را عاملی می‌شمردند که انسان را

فرشته احمدی

ترجمه هومن پناهنده

# امتناع مفهوم فرد

با خود، با طبیعت و با دیگر آدمیان بیگانه می‌کند.

بر وفق آرای متصوفه، من حقیقی محصول سیر کمالی جهان است. بر این اساس، این «من» آن منی نیست که محیط اطراف و فرهنگ در ما می‌پرورد. <sup>۵</sup> بدین لحاظ در حالی که من پدیداری [=معمولی] فرآورد انسان در ساحت تاریخ است و وجهی جزئی و محدود دارد، من حقیقی محصول و معلول تکامل باطن و واجد وجهی بی‌منتهاست. به سخن دیگر در حالی که من پدیداری حاصل ظرف ذهن و رشد این ظرف است، من حقیقی ثمره قوه شهود است. به اعتقاد صوفیه من حقیقی آنگاه متحقق می‌شود که آدمی هشیاری خویش را [از ماسوی الله] تخلیه و تصفیه کند. طبق نظر متصوفه برای وصول به این حال دو گام باید برداشت: گام اول گسستن از خویش و گام دیگر پیوستن به حق است. <sup>۶</sup> به این اعتبار می‌توان قائل به دو منزل و مرحله در تصوف شد: ۱. فنا [من فعال] (I) و ۲. نیل به منتهای آگاهی نسبت به «من منفعل» (me). <sup>۷</sup> برای رسیدن به فرجام این راه، صوفیه سه مقام و مرحله را پشت سر می‌نهد. این مراحل که مراتب شخصیت صوفی را تشکیل می‌دهد، عبارت است از: ۱. تشخیص (Personification) ۲. تشبه به خداوند (Deification) ۳. اتحاد [با ذات حق] (Unification). این سه منزل را می‌توان به سه گونه محبوب و مقصود همبسته دانست: شیخ یا قطب (یعنی مرشد روحی) ۴. خداوند و [سرانجام] عشق در مقام گوهر آفرینش. <sup>۸</sup> اینها مراحل اولی است که به واسطه آنها آدمی صاحب هویتی قوی بنیادتر می‌شود و هویت [پیشین] خود را نفی می‌کند. به گفته روزنتال <sup>۹</sup> اینها منزلهایی است که در سلوک به سوی «اتحاد باغیر» باید طی شود. <sup>۱۰</sup> کاوش

که آموزه صوفیانه وحدت وجود <sup>۲</sup> به چه صورت تبدیل به مانعی در راه نشو و نمای مفهوم فرد در اندیشه ایرانی شده است. مشرب وحدت وجود موجد عقایدی از قبیل تقدم من کلی بر من فردی و اتعلا و اتصال تمام عیار فرد انسان با خداوند است. این وضع در تقابل آشکار با تلقی دوانگاران <sup>۳</sup> [ثنوی] اندیشه غربی از عالم یعنی همان تلقی ای است که به ظهور مفهوم فرد انجامید.

در پژوهش حاضر، بر رابطه انسان و خدا در تصوف از آن رو انگشت تأکید نهاده‌ام که در جهان غرب چنانکه می‌دانیم از رهگذر جدایی فلسفه از الهیات و پیدایش علوم اجتماعی پیشتر مجالی فراهم شد تا مفهوم انسان بر وفق دیدگاههایی غیر از دیدگاه کلامی [الهیاتی] مورد مطالعه قرار گیرد. برخلاف، در دارالاسلام بررسی مفهوم انسان همواره در حوزه و حیطه‌ای کلامی صورت پذیرفته است.

محور و مدار بحث من مقولات ترک نفس و وحدت وجود در مقام دو رأی نافذ در تصوف ایرانی است. چنانکه آمد، قصد توضیح این معناست که چنانکه ترک نفس مرسوم در تصوف، راه را بر شکل‌گیری مفهوم فرد در اندیشه ایرانی سد کرده است.

## اصل ترک من [=نفس] پدیداری در صوفیگری

صوفیان در کار پرورش من حقیقی، من پدیداری را مانعی قطعی می‌شمردند. از این رو سلوکی روحانی را سامان بخشیدند تا به یمن آن میان انسان و خدا فاصله‌ای نماند و با این حساب حداقل بین انسان و جهان نیز طی شده، راه برای عروج تا مقام نفس حقیقی یا

دقیقت درباب [چند و چون] این مراحل از این رو حائز اهمیت است که خلاصی آدمی از چنگال من فردی‌اش در سایه سیروسلوک است که ممکن می‌شود.

### تشخیص در مقام مرحله‌ای از مراحل نفی فردیت

تشخیص به معنی خویشتن را با دیگری (پدر، معلم و جز آن) هم‌ذات دانستن، مرحله‌ای از مراحل رشد روانی است که در نتیجه آن کودک از خویشتن [=نفس] خود آگاه می‌شود. به رغم دیدگاه‌های روانشناختی متفاوتی که در این مقوله موجود است [فی‌الجمله] همه فرهنگها «تشخیص» را از جمله فرآیندهای معمول رشد دانسته‌اند. در پارهای فرهنگها، «تشخیص» در فرآیند درونی ساختن نظام ارزشی فرهنگ مورد بحث دارای نقشی فیصله‌دهنده است. در مورد بسیاری از فرهنگهای آسیایی که در آنها ارشاد معنوی سهم درخور توجهی در زندگی فرد دارد، این مطلب صدق می‌کند.

بنابراین آنچه در تصوف ایرانی به چشم می‌آید همان سنت ریشه‌دار ارشاد معنوی است.<sup>۱۱</sup> در این مقوله یک نمونه‌خیره‌کننده،

**مفهوم فنا**  
هیچ مفهومی به قدر این مفهوم از عهده بیان معنای ترک نفس بر نمی‌آید.<sup>۱۵</sup> فنا عبارت از محو نفس فردی در وجود کلی است. گمان می‌رود که نظریه فنا صوفیان دارای ریشه‌ای هندی باشد.

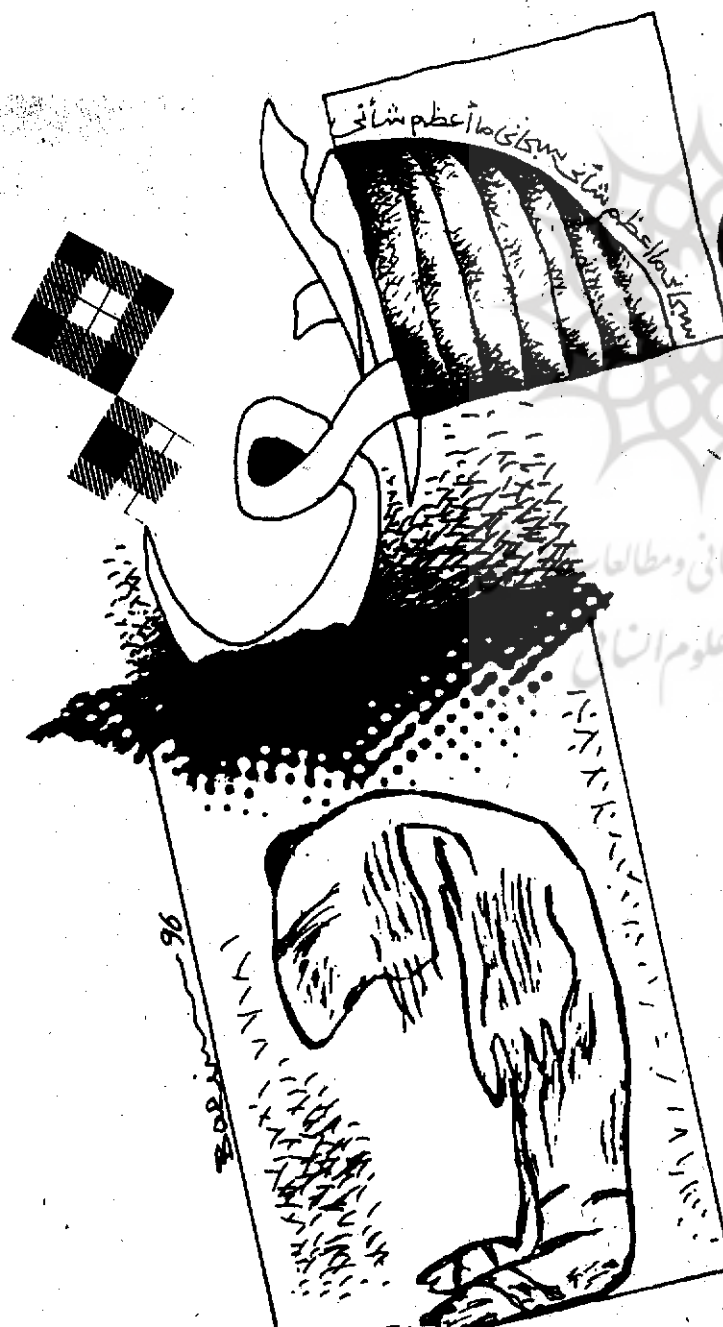
تا پیش از قرن نهم [میلادی] صوفیان نیز همانند عرفای سایر مذاهب، تشنه گسست حقیقی از همه ظواهر عرضی و خواهان فارغ آمدن از هر تصور مفهومی [=مقولی] بودند. البته بر این عقیده بودند که با استغراق عرفانی در ذات حق، «من» ایشان به بقای ابدی نایل می‌شود. از قرن نهم به بعد این تمایل در میان صوفیه ظاهر می‌شود که تجربه و حال خود را اتحاد با وجود باقی بالذات قلمداد کنند. اما از قرن سیزدهم [میلادی] به این طرف است که این گرایش به اوج شکوفایی خود می‌رسد. در حالی که صوفیان اولیه مقصود و منظور اتحاد را از میان صفات نبی و خداوند برمی‌گزیدند، در گرایش نوین ذات خداوند بود که مقصود تمنای صوفیانه شد.<sup>۱۶</sup> مطابق تفسیر اهل تصوف راه اتصال و اتحاد با حق، ترک نفس بود. به این ترتیب بود

# ندیشه ایرانی

هم‌ذات پنداری صوفی گرانقدر، مولانا با پیر خود، شمس است.<sup>۱۲</sup> در غزلیات مولانا به وضوح می‌توان دید که خویشتن او تا کجا در خویشتن استادش محو و فانی شده است.<sup>۱۳</sup> دیوان شمس تبریزی مشتمل است بر اشعاری دل‌انگیز در وصف ارتباط استاد و شاگرد.<sup>۱۴</sup> این اشعار که گواه بر وجود پدیده تشخیص در ادبیات فارسی است در ایران آن قدر مشهور است که عشاق، اغلب برای بیان حال و رویشان آنها را در خطاب به معشوق می‌خوانند.

در فرهنگ ایرانی پدیده تشخیص در حیطه‌ای صرفاً روحانی باقی نمی‌ماند، بلکه تا حوزه اجتماعی نیز دامن می‌گسترند. یکی از مصادیق این معنا همانا [داشتن] دیدگاه فرهنگدانه [کاریزماتیک] در باب رهبری است. برای مثال قدرت آیت‌الله خمینی تا اندازه‌ای ناشی از همین جنبه فرهنگ ایرانی بود. کاوش در این مطلب محتاج رساله مستقلی است و شرح آن در این مقال نمی‌گنجد. در هر حال، ناگفته نماند که نمی‌باید به آیت‌الله خمینی به چشم یک رهبر سیاسی محض نگریست. او رهبری معنوی نیز بود که بسیاری از ایرانیان خود را فانی در او می‌دیدند.

تشبه به خداوند به منزله دومین مرحله از مراحل نفی فردیت تشخیص تنها اول قدم در جهت نفی تمام عیار خویش است. گام بعدی گذر از نقش و خیال استاد به قصد درک بی‌واسطه حضرت حق است. دریافت معنای ترک نفس مستلزم فهمی روشن و صریح در باب درک و تلقی صوفیان از [مفهوم] فناست.



۹۶

که آنان قائل به وحدت وجود شدند. آموزه وحدت وجود پرجسته‌ترین وجه فارق‌گرایی اخیر از سایر گرایش‌های موجود در عرفان اسلامی است، زیرا در این مرام «من» صوفی دیگر رهن راه وحدت با حضرت حق محبوب نمی‌شد.

تصوف متأخر که سرانجام به صورت جریان چیره در عرفان اسلامی درآمد، میان متصوفان ایرانی بدل به سکه رایج شد. نتیجه این شد که تقریباً در همه متون اهل تصوف در ایران می‌توان رد و اثر اعتقاد به ترک نفس و وحدت وجود را یافت. و درست همین دو رأی است که در عدم شکل‌گیری مفهوم فرد در شیوه اندیشه ایرانیان، صاحب نقش و نفوذی درخور توجه است. پس از فرآیند تشبه به خدا نوبت به وحدت [با خدا] می‌رسد که واپسین مرحله از مراحل ترک نفس پدیداری یا عرفی است.

### وحدت به مثابه آخرین گام در جهت نفی فردیت

می‌توان نتیجه گرفت که صوفیه به دلیل قائل شدن به امکان وحدت کامل عیار با وجود مطلق، نفس فردسالک را عایق و مانع اتصال به ذات مطلق به شمار نمی‌آورد. در این صورت، ماحصل تجربه عارفانه، دیگر تبدیل و استحاله روح بشر به خداوند نیست، بلکه ایجاب و اثبات وحدتی است که همواره حاضر بوده و تا ابدالآباد حضور خواهد داشت. به گفته آراسته «اتحاد با گوهر حیات همان دیدن خداوند در هر چیز و همه چیز است.»<sup>۱۷</sup> در این حال آدمی از قالب زمان و مکان فارغ شده با ورود به حرم یار، نفس خویش را مجلی و مظهر اثر و اکسیر عشق می‌یابد.<sup>۱۸</sup>

اندیشه فنای محض نفس و وحدت مطلق بین خدا و انسان عقیده‌ای است که جلوه‌اش را در مضامین اشعار عارفانه زبان فارسی به وضوح می‌توان دید. بایزید بسطامی، صوفی نامدار ایرانی، در میان صوفیان اولین نماینده گرانقدر اعتقاد به فنا<sup>۱۹</sup> است. تعالیم بایزید بسطامی از چنان نفوذ عمیقی در تصوف برخوردار شد که به قول آن‌ماری شپبل کمتر عازمی می‌توان یافت که تأثیری همسان تأثیر او بر معاصران و نیز نسل‌های پسین به‌جا گذاشته باشد.<sup>۲۰</sup> استنباط او از فنا از ارکان اساسی تعالیمش به شمار می‌رود.<sup>۲۱</sup> [معنی] اقوال بایزید راجع به امکان وحدت کامل با خداوند چندان روشن و واضح است که دیگر جای برایش نیست و تأویل نمی‌ماند. او در خصوص ارتباطش با خداوند می‌گوید:

مرا برگرفت، پیش خود پشاند، گفت: ای بایزید! خلق من دوست دارند که ترا بیند، گفتم: یارای مرا به وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو، و باحلتیم برسان تا خلق تو چون مرا بیند، ترا بینند. آنجا تو باشی نه من.<sup>۲۲</sup>

درست همین عقیده اتحاد با خداست که موجب می‌شود بایزید دعوی گم شدن از خویش سردهد و کسی را که به طلب دیدار به درخانه‌اش رفته بود بگوید: «من [خود نیز] بایزید را می‌طلبم و نام و نشان او نمی‌یابم.»<sup>۲۳</sup> و در چنین حال اتحاد است که دعوی «سبحانی ما اعظم شأنی» از او شنیده می‌شود.<sup>۲۴</sup>

آموزه بایزید مشعر بر وحدت با حق، که از بیخ و بن با آموزه پیشینیانش فرق داشت، بر متصوف ایران تأثیر ژرف و گسترده نهاد. به گفته آن ماری شپبل، بایزید «بوالعجب سیمای آتش نشناخته‌ای بود که در نخستین دوره تصوف ایران یک تنه سربرافراشت.» و «در شعر

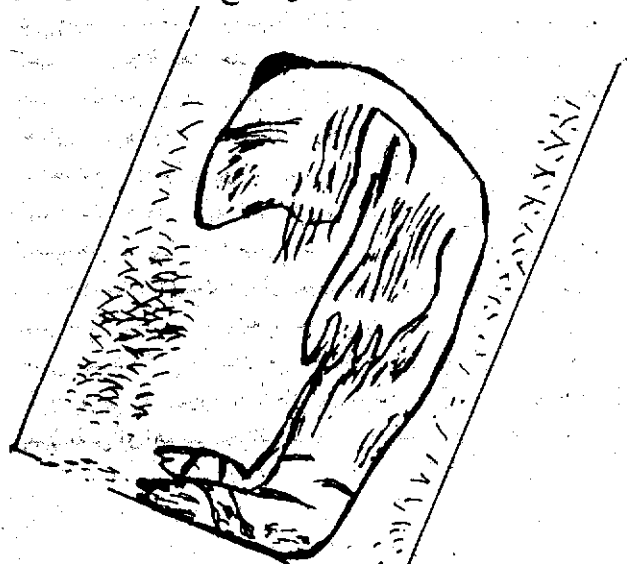
شعرا نام او بیش از هر عارف دیگر - البته به استثنای منصور حلاج - تکرار می‌شود.»<sup>۲۵</sup> منصور حلاج همان است که اصل وحدت مطلق با خداوند با او به اوج خود می‌رسد.

گرچه بایزید به کرات مدعی وحدت با خداوند شده، اما آن که لاف اباالحق زد، حسین بن منصور مشهور به حلاج بود. «اباالحق» حلاج مشهورترین قول در میان اقوال صوفیه است.

در آموزه حلاج آنچه مضمون محوری است، این معنی است که میان خالق و مخلوقات هیچ تمایز گوه‌ری در کار نیست. خوب است از زاویه وجودشناسختی به این آموزه نگاهی بیفکنیم. توشی هیکو ایزوتسو در مقاله‌ای بسیار گیرا با عنوان "The Structure of Seifhood in Zen Buddhism" [ساختار هویت در

ذن بودیسم] پرسش ارسطویی «ماهیت انسان چیست؟» را در مقابل سؤال مطرحه در ذن بودیسم یعنی «من کیستم؟» می‌گذارد. بنا به رأی ایزوتسو تفاوت جوهری این دو پرسش در این است که در سؤال اول مرکز توجه ماهیت انسان به وجه کلی است و تصویر انسان در ذهن ناظر بی‌رکنار و بی‌طرف صورت می‌بندد که بدو با سؤال «انسان چیست؟» به سراغ [حل] مشکل می‌رود.<sup>۲۶</sup> در نتیجه به اعتبار اینکه در این دیدگاه انسان «چیزی است که عینیت می‌یابد یعنی متعلق و موضوع شناخت واقع می‌شود پس هیچ نیست جز یک شیئی».<sup>۲۷</sup> بنابراین سخنی به گزاف نیست اگر بگوییم سؤال اول برخاسته از طرز فکری است که بین انسان در مقام فاعل شناسایی و انسان در مقام متعلق شناسایی تمایز قائل می‌شود. مسأله وحدت وجود که مبنایش طرد غیریت میان فاعل شناخت و متعلق شناخت است، بعید است در چنین دیدگاهی اساساً مطرح شود.

برخلاف، نزد کسانی که می‌پرسند «من کیستم؟» مسأله‌شان نه ماهیت انسان به وجه کلی، بلکه انسان در معنای وجودی انسانی است. در این دیدگاه، نظاره «من» به «خویش» چنان نیست که گویی به عین خارجی نظر می‌کند. به سخن دیگر نفس به دوباره فاعل شناسایی و متعلق شناسایی منقسم نمی‌شود: «من» پدیده‌ای است واحد و یکدست و به نفس مطلق استحاله می‌یابد. برای مناسبت که اتحاد عارف و معروف [یا عالم و معلوم] و خالق و مخلوق حاصل می‌شود. آنچه آمد تمام مفاد و محتوای اصل وحدت وجود بر وفق تعالیم اکثر صوفیانی است که به نوع متأخر تصوف وابسته‌اند؛ کسانی از قبیل بایزید، حلاج و ابن عربی.<sup>۲۸</sup> در نزد این صوفیان - همانند [عارف] ذن - بودایی - سؤال اساسی «من کیستم؟» است و نه «انسان کیست؟» از اینجاست که فی‌المثل حلاج [به سؤال مذکور] در



عوض اینکه پاسخ بگوید «انسان خداست» می‌گوید «من خدا هستم» [اناالحق]. در واقع این صوفیان برای انسان بماهوانسان، ذاتی منفک از ذات مطلق قائل نیستند. نزد آنان عالم ظواهر و جهان پدیداری هیچ نیست، مگر صور مختلفی‌ای که از ذات مطلق در مقام تجلی ظهور می‌یابد. بر این مبنا در مرتبه توحید مطلق ذهن و عینی در میان نیست.

ثمره بحثمان را دریاب فرآیند انگاو «من پدیداری» در این معنا می‌توان خلاصه کرد که فرآیند مذکور سیر و سفری از «من فعال» به «من منفعل» است؛ در ضمن این سفر صوفی تکلیف اصلی خود را که همانا شکستن مادر پشما، یعنی بت من پدیداری است به‌جا می‌آورد. ۲۹ در خلال این سیر و سلوک فرد از مرتبه «انانیت» تا مرتبه «هویت» [= اوی] و از آنجا تا مقام وحدت بالا می‌رود. انانیت طور تشخیص، هویت طور تشبیه به خداوند و وحدت طور اتحاد با اوست. ۳۰ در خاتمه این فرآیند من پدیداری فردی بدل به نفس کلی می‌شود و [در این حال]:

[فرد] احساس وجود دارد و در همین حال ندارد. ۱. در این حال ناگفتنی که خصمه‌اش صمت و سکوت است فرد همه است و در عین حال هیچ نیست؛ همه است به این اعتبار که هسته و پیوسته به کل است و هیچ نیست به این معنا که نیستی طلعه هستی است... شخص با همه فرزندان آدم احساس خویشی می‌کند و دل‌نگران جمله کائنات است و می‌کوشد تا از تجربه و حال خویش در راه خیر آنان استفاده کند. ۳۱

معلوم است در مشربی که از رشد نفس، تبدیل من پدیداری به نفس کلی مستفاد می‌شود، دغدغه درباره من فردی محلی از اعراب ندارد.

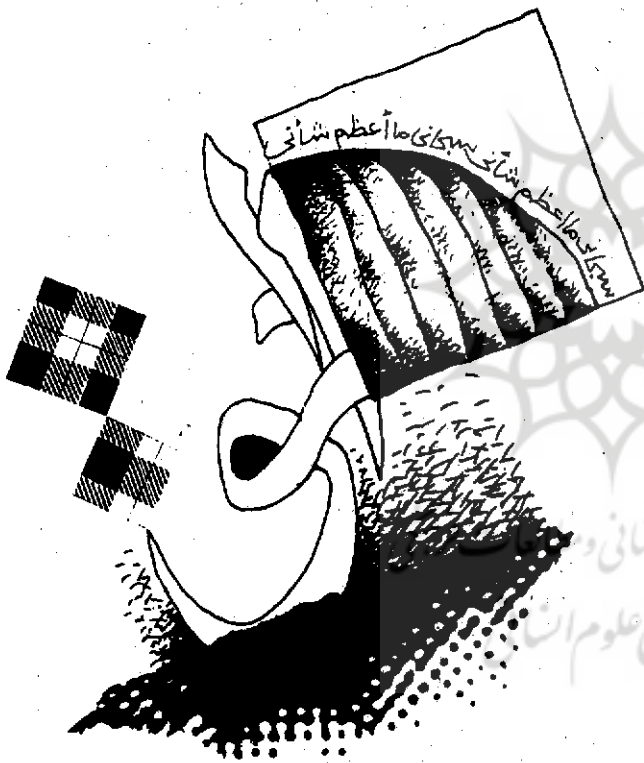
نظام فلسفی در مغرب زمین سراسر مبتنی است بر تفکیک وجود مستقل فرد در برابر اعیان عالم خارج. چنین دستگاهی به راستی در تقابل با عقیده صوفیه است. زیرا نظر صوفیه دائر بر کثرت در عین وحدت - وحدت در عین کثرت همراه با اعتقادشان به وحدت ذاتی مخلوقات با ذات مطلق مؤدی به انحلال هرگونه غیریت میان ذات منفرد شخص و اعیان عالم خارج می‌شود.

از منظر جامعه‌شناختی، پی‌آمد بلافصل چنین طرز فکری انکار نفس فردی به مثابه برترین مبدأ تنظیم‌کننده روابط فی‌مابین افراد است. البته نه چنین است که در این نوع برداشت تأثیر حیات باطنی آدمی بر روابط اجتماعی به ضرورت مورد تردید قرار گیرد. [برعکس] اگر در پرتو اصل وحدت وجود از آن تفسیری به عمل آید به اندیشه احسان و نیکخواهی حتی مجال ظهور هم خواهد داد. طبق تعالیم صوفیان آدمی باید از نفرت‌ورزی حذر کند و به همه آفریدگان خداوند مهر ورزد. از نظرگاه اخلاقی ثمره چنین موضعی عبارت از تأکید تام بر فضیلت نودوستی و ترک تنفر از این و آن است. از اینجاست که خدمت به غیر تکلیفی مهم شمرده می‌شود. این صفت نیکخواهی را می‌توان به مفهوم «یار جانی» در عالم دوستی ربط داد. مهر به همسایه، دوست و سایر نفوس را می‌شود نشان و نمود توجه به نفس غایی دانست. اندیشه نیکخواهی و نودوستی و دیگری را یار جانی شمردن نقش و نشان خود را بر فرهنگ ایرانی نهاده است. ۳۲ افزون بر این، در شیوه اندیشه‌ای که مفهوم نفس غایی و فکر وصول بدان نفس از اهمیت حیاتی برخوردار است، چه بسا خودآگاهی

باعث شود که از خودگذشتن و در عوض برای اجتماع منبع رحمت شدن به عنوان اصل غالب درآید. یکی از مصادیق این اصل آموزه شهادت است.

از طرف دیگر اندیشه‌ای که نفس منفرد را (در مقام اصل اول حاکم بر روابط بین افراد) بی‌اعتبار می‌کند و به وجود خودی مسلط بر خود سفلی قائل است، به احتمال برای روابط اجتماعی و سیاسی نیز شکل و صورتی دیگر تدارک می‌بیند و شاید به برقراری نظامی از روابط اجتماعی مدد رساند که در ظل آن اشخاص جملگی تحت نفوذ و اقتدار نیرویی تعریف نشده‌اند. این نیرو می‌تواند به اشکال گونه‌گون ظاهر شود. جایگاه ویژه استعاره «مردم» در فرهنگ ایران حاکی از این معناست که تصور «من دیگر» - عامل مهارکننده من سفلی - در حیات روزمره ایرانیان چه بسیار حاضر است. در حقیقت «مردم» در مقام نیرویی بازدارنده، تجلی سلطه نفس کلی - به صورت نیرویی اجتماعی - بر نفس فردی است.

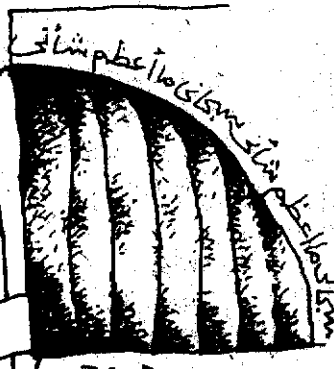
شکلی دیگر از تجلی من دیگر (در مقام مهارکننده من سفلی) عبارت از رابطه میان فرد حاکم و اشخاص تحت حکومت است



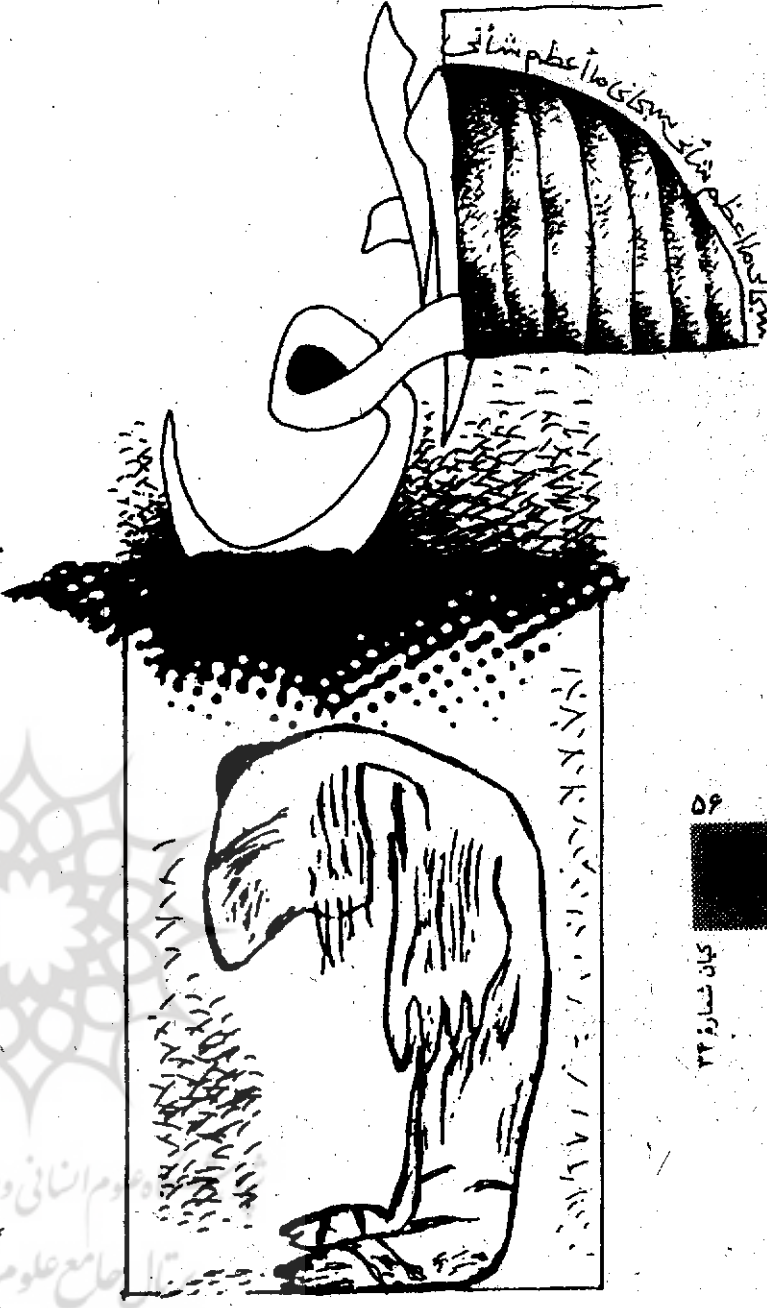
سیاست و دستگاههای حقوقی، حوزه‌هایی هستند که در آنها چند و چون این نوع روابط بارزتر می‌شود. در ایران، شاهان همواره نمایندگان خدا به‌شمار می‌آمده‌اند. [...] از این لحاظ شاه، [...] را می‌توان همان «نیروی برتر» دانست که وجودش نماد وجود من دیگر، یعنی من مهارکننده نفس سفلی است.

### نتیجه‌گیری

سعی ما این بوده که نشان «هیم در تصوف، درست همانند برخی دیگر از فلسفه‌های شرق آسیا (مانند تائوئیسم و بودیسم ۲۳) به دلیل غلبه اصل وحدت وجود، میان نفس فردی و نفس کلی دوگانگی و غیریتی برقرار نیست. در این شرایط اصل وحدت وجود زمینه‌ساز اعتقاد به



فلسفی پسند نکرده‌اند. زیرا برای مردم عادی فهم بحثهای فلسفی بسیار دشوار و دیرپاب است. [از این رو] اهل تصوف برای اظهار این عقیده به ادبیات و بویژه شعر روی آوردند که عوام‌الناس به سهولت به مفاد و معنای آن پی می‌برند. انتشار عقاید ابن عربی در سرتاسر جهان اسلام و نیز افزایش سریع شمار تابعانش به خصوص در مناطق فارسی زبان و ترک زبان معلول همین علت است.<sup>۳۴</sup> در شعر فارسی خاصه در اشعار حافظ، جامی، ملای رومی، عطار و محمود شبستری رد برداشتی را که در باب انسان ذکر شده، به آسانی می‌توان دنبال کرد.<sup>۳۵</sup> (اینان همگی از گرانقدرترین و محبوبترین شاعران ایران محسوب می‌شوند و شعرهاشان میان مردم خواننده بسیار دارد.) باری فی‌المثل سوای مثنوی ملای روم (یا به قولی قرآن فارسی) کتاب مشهور گلشن راز شبستری نیز در اشاعه وحدت وجود ابن عربی سهمی بسزا داشته است. این کتاب مفیدترین مقدمه بر تصوف متأثر از ابن عربی دانسته شده است.<sup>۳۶</sup> نظریه اهمیت شعر در فرهنگ ایران از طرفی و غلبه تصوف در ادبیات فارسی از طرف دیگر می‌توان درک کرد که آرای صوفیه دایره بر وحدت وجود و تقدم نفس کلی بر نفس فردی تا کجا بر سیاق اندیشه ایرانیان تأثیر نهاده است. امیدوارم در مقاله حاضر این معنی روشن شده باشد که آرای صوفیه از طریق منع مفهوم بینونت میان نفس خود و سایر نفوس در عمل مانع شکل‌گیری مفهوم فرد در نحوه اندیشه ایرانیان شده است.



**یادداشتها**

۱. مراد از این اصطلاح صورتی از تصوف است که در میان فارسی‌زبانان و نیز در برخی سرزمینها که در آنها فارسی، زبان فرهمختگان یا زبان میانجی (lingua franca) محسوب می‌شد، رواج داشته است. در این باب آن ماری شپیل از ترکیه، ایران، آسیای مرکزی و هند نام می‌برد. ر.ک. A. Schimmel 1975 (1986), *Mystical Dimensions of Islam*, P. 74.

در حقیقت منظور نظر ما ادبیات صوفیانه فارسی است که به گفته نصر، حتی امروزه نیز ملک مشاع جمع کثیری از مردمان است؛ محل زیست این مردم منطقه‌ای است وسیع که از عراق شروع می‌شود و پس از عبور از ایران تا دیوار چین دامن می‌گسترند. ر.ک.

S.H.Nasr "Persian Sufi Literature: Its Spiritual and Cultural Significance" in L. Lewisohn (ed.) 1992 (a). *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, P. 1.

برای بحث بیشتر ر.ک.

Bo Utas "New Persian as an Interethnic Medium" in Ingmar Svanberg (ed.), 1991. *Ethnicity, Minorities and Cultural Encounters*.

این شکل از تصوف از سده سیزدهم [میلادی] به این طرف در ایران به صورت جریان اصلی عرفان اسلامی درآمد. [شایان گفتن است] ما برخلاف برخی از اهل تحقیق میان صوفیان و عارفان تفاوتی قائل نشده‌ایم.

**2. Unity of Existence/Being**

۳. رضا آراسته سرپرست مؤسسه بررسی روانی - فرهنگی و عضو پیشین هیأت علمی در بخش روانکاوای دانشگاه جرج واشنگتن و از اعضای مؤسس سازمان روانشناسی آسیایی است. او مؤلف کتابهای متعددی به زبانهای انگلیسی، فارسی و اسپانیولی است و در کار ایجاد بیدی نوآیین نسبت به شکل‌گیری مفهوم «خود» در سنت تصوف و کلاً در سنت ذهنی از برجستگان به‌شمار می‌آید.

4. Arosteh, A.R. 1980 (1990). *Op. Cit.* P. 9.  
5. Schimmel, A. 1975 (1986). *Op. Cit.* P. IX.

کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت است. اعتقاد اخیر به نوبه خود مودی به انکار غیریت میان ذات خود و ذوات و اعیان خارج از ذهن می‌شود. از این رو آدمی خود را جزئی لاینفک از غیر خود فهم می‌کند و بالتبع، هیچ بینونتی میان نفس خود و نفوس دیگر نمی‌یابد. هر نفس عین نفوس دیگر به‌شمار می‌آید و در عیارسنجی موجودات ملاک تفرقه هیچ کاره است. تمایز و تفاوت، صرفاً صورتی ظاهر و پدیداری دانسته می‌شود. نفی بینونت میان خود و غیر خود متضمن این معنی است که جانهای دیگر متحد و بسط یافته جان خویش است. بر وفق این نظر انسان هیچ نیست، مگر وجهی از وجود مطلق و جان فرد ادامه و امتداد جان جهان است. باری صوفیه که جای خود دارند، علاوه بر آنها فهم سایر ایرانیان نیز از نفوذ سبک اندیشه و تلقی صوفیانه از مفهوم فرد خیر می‌دهد. بنا به شرحی که گذشت یکی از سببهای نقش و نفوذ عمیق عقاید صوفیه در فرهنگ ایران این است که صوفیان برای بیان عقیده خود تنها به مباحثات

۲۱. مفهوم «فنا» بسیار مشابهت دارد با مفهوم هندی «آتمن» (درونی‌ترین نفس). در واقع درک بایزید از نفس آن قدر به درک متفکران هندی نزدیک است که برخی محققان از تأثیر تفکر هندی سخن رانند. ر.ک.

Abdur Rabb, M. "The Problem of Possible Indian Influence on Abu Yazid al-Bastami"

*Journal of The Pakistan Historical Society* در  
January, 1972.

22. Schimmel, A. 1975(1986), OP cit. P. 49

مأخذ مترجم از این فرار است: شرح شطحیات، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیوازی به تصحیح و مقدمه فرانسوی از هانری کرین. ص ۷۹.

23. Ibid. P. 48.

24. Ibid. P. 49.

25. Ibid. P. 50

26. Izutsu, Toshihiko. "The Structure of Selfhood In Zen-Buddhism" In *Eranos-Jahrbuch* 1969. Vol. 38. 1972. P. 96.

27. Ibid.

۲۸. گرچه ذن بودیسم و سایر فلسفه‌های شرق آسیا وجه افتراق بسیار با تصوف دارند، اما در این باب، یعنی در باب ارتباط کارکردی میان ذهن و عین پندار مشابهتی هست. ر.ک.

Izutsu, Toshihiko. 1983. *Sufism and Taoism*

29. Arasteh / A.R. 1980(1990). OP. Cit. P. 137.

30. Ibid. P. 104.

31. Ibid. P. 139.

۳۲. درباره فضیلت نودوستی و نیکخواهی در این فرهنگ ر.ک.

انصافیور، غلامرضا، ۱۳۶۳، ایرانی به تحقیق در صد سفرنامه خارجی صص ۱۰۹ - ۱۰۷ و ۱۶۲ - ۱۶۱. همچنین ر.ک.

Zarrinkub, A. H. 1963(1983)OP. cit. PP. 31-67 & 177-178.

۳۳. برای مطالعه راجع به مشابهت میان تصوف و فلسفه‌های شرق آسیا در باب من فردی کتاب بسیار جذاب حاجیمه ناکامورا Hajime Nakamura با عنوان *Ways of Thinking of Eastern people* منبع بسیار مفیدی است. ر.ک. Nakamura, H. 1964(1971). op. cit.

34. Schimmel, A. 1975(1986). OP. cit. p. 279.

۳۵. کلاً، به قول ان ماری شیمل «در هر کتاب تاریخ ادبیات فارسی اطلاعاتی درباره شعر صوفیانه هست»

۳۵. کلاً، به قول ان ماری شیمل «در هر کتاب تاریخ ادبیات فارسی اطلاعاتی پازتاب عرفان وحدت وجود در شعر فارسی، سوای کتاب مذکور رجوع کنید به:

- Nicholson, R. A. 1914(1989)OP. cit.

- Browne, Edward G. 1969. *A Literary History of Persia. 4 vols.*

- Arberry, A. J. 1958. *Classical Persian Literature.*

- Rypka, Yan. 1968. *History of Iranian Literature.*

- Ghomi, Haldeh. 1993. *The Fragrance of The Rose: The*

*Transmission of Religion, Culture, and Tradition Through the Translation of Persian Poetry.*

36. Ibid. PP. 280-281.

6. Ibid. P. 50.

7. Ibid. P. X.

8. Ibid. P. 93.

9. Rosenthal, Franz. "I Am You - Individual piety and Society in Islam", in Banani, A. & Vryonis, S. Jr. 1977. Op. Cit. P. 33.

۱۰. غلبه بر قید و بندهایی که طبیعت بر انسان تحمیل نموده، از صمیمترین دلمشغولی‌های آدمیان تقریباً در همه فرهنگها بوده است. برای فائق آمدن بر این قیود و در مواجهه با اشکال متفاوت حیات اجتماعی، شرایط اقتصادی، اوضاع تاریخی، سنن فرهنگی، تلقیات معنوی و حتی محیطهای جغرافیایی، اقوام گوناگون، شیوه‌های گوناگون را تدارک دیده‌اند. گرچه تفکیک روشن و قطعی این شیوه‌ها کار دشواری است، با این حال کلاً دو شیوه متخالف را می‌توان تصور کرد: یکی، چنانکه پیشتر ذکرش رفت، طریق توجه به فرد آدمی است که شیوه مطاع نزد غربیان و به خصوص مؤمنان به مذهب پروتستان است. فردباوری (Individualism) غربی را می‌توان ثمره چنین خارخاری دانست. در این طرز فکر، فرد است که محل و محصل خودباوری، اکمال و استقلال نفس به حساب می‌آید. براین قرار فرد با پروراندن توش و توان و مایه‌های شخصی‌اش آن قسم موجود اجتماعی را می‌سازد که با سرنوشت خویش در جهان بکاتنه روبه‌رو می‌شود و می‌کوشد بر خود و طبیعت چیرگی یابد. دو دیگر مرامی است که طبق آن ضمن حفظ خودی خویش، هویت موجودی دیگر که قوی بنیادتر است، اخذ می‌شود و این همان «اتحاد باغیر» است. شیوه مرسوم نزد برخی اقوام شرقی از جمله ایرانیان، این دومی است.

۱۱. برای بحث بیشتر راجع به نظام هدایت روحی و رابطه پیر و پیرز در تصوف ایرانی ر.ک.

Nasr, S.H. 1972. Op. Cit. P. 57-67.

۱۲. برای بحث بیشتر درباره مناسبات مولانا با شمس ر.ک.

Nicholson, R.A. (ed & trans.) 1898 (1977). *Selected Poems from Divan-i-Shams-i Tabriz.*

Schimmel, A. 1975. Op. Cit. PP. 309-315.

۱۳. مولانا عشق خویش را به شمس در شعری چنین بیان می‌کند:

چو از سر بگرم بود سرور او  
چو من دل بجوم بود دلبر او

چو نامه نویسم سوی دوستان  
بود کاغذ و خامه و محبر او  
چو بیدار گردم بود هوش تو  
چو خوابم بیاید بخواب اندر او

برو ترکی گفتارو دفتر بگو  
که آن به که باشد ترا دفتر او  
غشش کن که هرشش جهت نور اوست  
و زین شش جهت بگذری داور او

کلیات شمس یا دیوان کبیر، جزء پنجم، فول ۲۲۵۱.

۱۴. ر.ک. رومی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۳۹. کلیات شمس یا دیوان کبیر. ده مجلد.

15. Arasteh, A.R. 1980(1990). Op. Cit. P. 51.

16. Ibid. P. 38.

17. Ibid. P. 98.

18. Ibid.

۱۹. در این مورد ر.ک.

Ansari, A.H. "Abu Yazid Al-Bastami's, Description of the Mystical Experience" In *Hamdard Islamicus*, Vol. VI/ Number 2/ Summer 1983.