

مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

دوره دوم، شماره چهل و دوم - چهل و سوم

پاییز و زمستان ۱۳۸۴، صص ۸۷-۱۲۲

بررسی تطبیقی مضمون بازگشت به اصل در ادبیات عرفانی جهان

دکتر زهره کسایان* - دکتر مهدی دهباشی**
هلن اولیایی نیا*** - آزاد ماتیان****
دکتر مرگان مهدوی زاده*****

چکیده

شرایط کنونی جهان، وحدت فرهنگها و جوامع انسانی و ایجاد پیوند میان تمدنهای گوناگون را می‌طلبد و نیاز مبرمی به یافتن زبان مشترک (زبان فطرت) برای تفاهم میان فرهنگهای گوناگون احساس می‌شود. تحقیق حاضر با اعتقاد به این که با بررسی و مقایسه ادبیات جهان، بخصوص ادبیات عرفانی می‌توان به این زبان مشترک دست یافت، کار خود را آغاز نمود. «بازگشت به اصل» به عنوان مضمون مورد تحقیق انتخاب شد و بررسی این مضمون در آثار مولوی به زبان فارسی، ابن عربی به زبان عربی، امرسون (Emerson) و بلیک (Blake) از آمریکا و بریتانیا به زبان انگلیسی، وینی (Vigny) به زبان فرانسوی، و نارکاتسی (Narekatsi) به زبان ارمنی انجام گردید. مراحل «بازگشت به اصل یا رجعت» از قبیل اصل و منشأ انسان، جدایی از اصل

* - استادیار گروه انگلیسی دانشگاه اصفهان.

** - استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

*** - استادیار گروه انگلیسی دانشگاه اصفهان.

**** - عضو هیأت علمی گروه ارمنی دانشگاه اصفهان.

***** - عضو هیأت علمی گروه فرانسه دانشگاه اصفهان.

و هجران، عشق، اشتیاق به بازگشت، سیر درون و چگونگی سیر و سلوک روحانی و طی مراحل تکامل، توبه، صبر، شکر، گردش در قوس نزول و صعود و درک وحدت وجود و مرحله فنا و وصل به حق تعالی و بقای بعد از فنا، دقیقاً بررسی گردید. سپس در یک بررسی تطبیقی آثار این افراد مقایسه و مشاهده شد که این شاعران با وجود تفاوت‌های فرهنگی- مذهبی- زبانی به علت تفکر آرمان گرایانه مشابهت‌های حیرت‌انگیزی دارند که نشانگر پیوند عمیق فکری و فلسفی ایشان است و به نظر می‌رسد که این اندیشمندان به رغم ظهورشان در قرون و سرزمینهای متفاوت، از طریق تفکر تعالی گرایانه عرفانی با هم پیوند می‌یابند و همدل می‌شوند؛ تفکری که بیگانگی ظاهری آنان را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بدیهی است تفاوت‌هایی میان تفکر تعالی گرایانه عرفان شرق و غرب وجود دارد که در این تحقیق این تفاوت‌ها نیز بررسی شد.

واژه‌های کلیدی

بازگشت به اصل، هجران، سیر درون، سلوک روحانی، وحدت وجود، فنا، بقا.

مقدمه

عرفان یک نظام فکری معنوی جهانی است که در طول تاریخ در دورانهای مختلف و در چهارچوب تمامی آیینها و ادیان بشری به شکلهای گوناگون وجود داشته و به نظر می‌آید که پیوسته وجود خواهد داشت. این جهانی و همیشگی بودن گواه بر آن است که عرفان ریشه در یکی از اساسی‌ترین نیازهای معنوی انسان دارد که ما آن را اشتیاق به شناخت مبدأ و آرزوی بازگشت به آن توصیف می‌کنیم.

در ساختار فکری عرفانی پیوسته سه مرحله وحدت ازلی، گسست، و بازگشت مفروض است. افلاطون (Plato) از بازگشت به سوی مثال اعلی صحبت می‌کند (۲۳/صص ۷-۱۹۳). فلوطین بازگشت به صورت ازلی خویش را مطرح می‌کند (۲۲/صص ۳۷۵-۳۵۹). به نظر هگل (Hegel) تجربه بشری در جهت بازگشت و تحقق بخشیدن به روح مطلق سیر می‌کند (۳۱/صص ۳۵۳). جالب اینجاست که بسیاری از نظامهای فکری غیرمذهبی نیز به نوعی بر اصل بازگشت استوارند.

مارکس (Marx) هدف از ضرورت تاریخی را رسیدن به جامعه بی طبقه می‌داند (۳۱/صص ۴۷۲) که به نوعی یادآور کمون اولیه یا کمونیزم ابتدایی است. نیچه (Nietzsche) به بازگشت ابدی پای می فشارد (۳۱ / بند ۸). فروید (Freud) غریزه مرگ یا آرزوی بازگشت به حالت جنینی را مطرح می‌کند (۷/صص ۲۲۲-۲۲۱). یونگ (Jung) معتقد به بازگشت مداوم کهن الگوهای ازلی است (۳۱). میرچا الیاده (Mircha Eliyade) اسطوره بازگشت را

در ادیان ابتدایی مورد بحث و بررسی قرار داده و تمامی آیینهای ابتدایی را بازگشت به آغاز جهان و تکرار نمادین آفرینش می‌داند(۵). دیگر رمانتیکها جستجوی معصومیت ابتدایی را هدف می‌شمارند (۴۵/صص ۸۵-۷۵). کلاسیکها در جستجوی کمال هنری یونان باستان بودند (۴۶/صص ۳۵-۳۴). ساختار گرایان معتقد به بازگشت و تکرار ساختارهای ابتدایی در ادبیات و سایر نظامهای حیات بشری هستند (۳/ بند ۳). هنر مدرن شکل ساده و ابتدایی را مورد نظر قرار می‌دهد (۱۲/ص ۲۱۱) و بالاخره شعر در نظر هایدگر (Heidagger) وحدت آغازین وجود را متجلی می‌سازد (۱/ فصل ۱۸).

بازگشت به اصل در مکاتب مختلف

اقوام بدوی، در مرحله پرستش توتیم (Totemism) و اعتقاد به ارواح (Animism) به حقیقتی که بمنزله روح جهان بود باور داشتند، و در تمام عمر با وسایل مختلف در راه نیل به آن تلاش می‌کردند. در آیین شمن (Shamanism) هم آداب و مناسکی وجود دارد که هدف آن وصول به خداست؛ از آن جمله، طوایف «یاکوت» در سیبری، به رقص و وجد مخصوصی می‌پردازند، و اعتقاد دارند که در حال غلبه سکر و وجد به جذبه و بی‌خودی می‌رسند و در آن حال با خدا «اتصال» می‌یابند (۳۴/ص ۴۰).

در عرفان هند در اوپانیشادها تعالیم بسیاری در این باره وجود دارد که هرکس به آگاهی برهمایی نایل شود، نامیرا می‌گردد (۲/ص ۳۲۲). باندوکیه اوپانیشاد می‌گوید: «هر که برهمن را شناخت، برهمن می‌شود و از همه غمها می‌رهد ... و آزاد از قید نادانی، نامیرا می‌گردد» (همان) «طبق آیین بودا وصول به نیروانا در همین حیات که هنوز انسان تخته بند تن است، امکان دارد. کسی که در این جهان به آن نایل شود، دیگر تولد مکرر نخواهد داشت» (۲/ص ۳۲۵).

یونانیان قدیم نیز چنین عقایدی داشتند. رموز و اسرار منسوب به دیونیزوس (Dionysus) تا اندازه‌ای نشان دهنده فکر عرفانی وارستن از تعلقات خودی و اتصال و اتحاد انسان با خدا بوده است. در تعالیم ارفیوس (Orpheus) نیز «طنین کهنه‌ای از آهنگ صدای نی» مولوی و از قصه روح غریبی که در بیان افلاطون، از دیار آشنایی جدا مانده است، انعکاس دارد و همین اشتیاق روح برای بازگشت به سر منزل دیرینه خویش، مکرر نزد حکیم یونانی، با زبان شاعرانه بیان شده است (۳۴/صص ۴۲-۴۱). در نزد ارفنوسیوس شراب فقط حکم رمز داشت. مستی که اورفوسیوسان در جستجویش بودند، مستی «جذبه» یعنی یکی شدن با خدا بود. آنها عقیده داشتند که می‌توان بدین طریق معرفتی عرفانی به دست آورد که به طریق عادی به دست آوردنی نیست. این عنصر عرفانی به وسیله فیثاغورث داخل فلسفه یونانی شد (۳۴/ص ۴۲). و در قسمت فلسفه دینی، بعد از افلاطون نفوذ کرد. فلوطین (۲۷۰-۲۰۵م). بنیانگذار فلسفه نو افلاطونیان،

الهیات افلاطونی را صورتی قویتر داد و عرفان یونانی را به اوج کمال رسانید. به عقیده فلوپین «عالم به منزله فیضانی است از وجود خدا، که به مثابه خورشید است، و انسان که وجود او در حقیقت مجموعه بود و نبود است، وقتی به نجات واقعی می‌رسد که از طریق معرفت به «اتحاد» با خدا موفق شود (۱۴/صص ۲۴-۲۳، به نقل از ۳۴/ص ۴۳).

این گونه مطالب را در عرفان ادیان الهی یهود، مسیحی و اسلام نیز می‌توان مشاهده نمود (۲/ص ۱۱۳)؛ از آن جمله «هنری زوزو (Henry Suso)» عارف آلمانی (وفات ۱۳۶۶م.) می‌نویسد: «هنگامی که نفس با از دست دادن خود آگاهی و با نیت صدق در این ظلمت خیره کننده هوشمند آشیان کرد، از همه موانع اتحاد و از اغراض فردی رهایی یافته... و آنگاه که به سیاحت خدا راه یافت ... با پیوستن خویش به خداوند، ذهول می‌یابد» (۲). این ذهول فردیت که مورد تأیید و تأکید عرفان مسیحیت و یهود است، همان «فنا» به اصطلاح عرفای اسلامی است (۳۴/ص ۴۳). اکهارت (Eckhart) (۱۲۶۰-۱۳۲۷م.) فلسفی مشرب‌ترین عارف مسیحی که بیش از هر عارف مسیحی دیگر با هندیها تشابه فکری دارد، می‌گوید: «روح در این وادی ناپدید و مستغرق می‌شود و هوشش زایل می‌گردد» (۲/ص ۱۱۵).

گرایشهای عرفانی وحدت وجودی در یهودیت نیز به چشم می‌خورد. پرفسور شولم (Scholem) از آثار منتشر نشده «ابولیکا» چنین نقل می‌کند:

همه نیروهای درونی و ارواح نهانی بشر در ابدان توزیع و تمایز یافته است و در طبع آنها چنین سرشته شده که چون قالبها فرو می‌ریزند، همه به اصل خویش - که یگانه و بی‌شایبه دوگانگی است و در عین حال متضمن کثرات است - باز می‌گردند (۴۳/ص ۱۳۱، به نقل از ۲/ص ۱۱۷).

شولم توضیح می‌دهد که «فرو ریختن قالبها؛ یعنی آزاد شدن روحها از قید تنهای به وجهی که بتوانند به اصلشان که واحد نامتناهی است، بازگردند».

عرفان «ماهائانا» در مورد ویژگیهای مشترک همردیف عرفانهای سایر فرهنگهاست. «د.ت. سوزوکی (Suzuki)» (۱۸۷۰-۱۹۶۶) معرف و مفسر مشهور ذن - بودیسم می‌نویسد:

قالب فردیت که شخص من در آن آشیانه پابرجایی یافته است، در لحظه «ساتوری» [اصطلاح نحله «ذن» معادل حالت اشراق] شکفته و شکافته می‌شود. لزوماً با وجود فراتر از خویش اتحاد نمی‌یابم یا در آن جذب نمی‌شوم؛ ولی فردیت من که خرد بسته و از وجودهای منفرد دیگر به کلی گسسته است ... در چیزی توصیف ناپذیر، چیزی که سامانی کاملاً متفاوت با سامان معهود و مانوس دارد، منحل می‌شود (۴۴/ص ۱۰۵، به نقل از ۲/ص ۱۱۸).

جهان بینی تائوئیزم و تصوف به یک مفهوم نماینده نگرشی به وجود هستند که به انسانهای «غیرعادی» اختصاص دارد، زیرا اکثر انسانها به طور طبیعی در نشئه دنیوی قرار دارند و اشخاصی که در نشئه فردی واقع می‌شوند، لزوماً باید «غیرطبیعی» تلقی گردند. «چانگ تزو (Chuang-tzu)» و «ابن عربی (Ibn Arabi)» روند انتقال روحی انسان را به گونه‌ای توصیف کرده‌اند که هر دو به یک ساختار اساسی ختم می‌شود: «ابن عربی» آن را به صورت «فنا» و چانگ تزو آن را به صورت «در عزلت نشستن» بیان می‌کند. کلمات «فنا» و «فراموش کردن» به طور واضح به یک معنی اشاره دارند و این معنی همان تهذیب ضمیر یا چنانکه خود چانگ تزو آن را می‌نامد «صیام» روحی است (۶/ص ۵۱۲). و «تهذیب» تنها هنگامی قابل تحقق است که انسان به خود بازگردد. ابن عربی با نقل حدیث «هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخته» (۶/ص ۵۱۴) به این مطلب اشاره نموده و چانگ تزو عبارت «هر کس دیگران (اشیای خارجی) را بشناسد، انسان "زیرکی" است، لیکن هر کس خود را بشناسد، انسانی اشراقی است، را در این رابطه به کار برده است» (۶).

بازگشت به اصل در عرفان اسلامی

تصوف اسلامی دریایی را می‌ماند که رودهای بزرگ و کوچک از چهار سو در آن فرو می‌ریزند: عرفان ادیان سامی، اسلام، مسیحیت و یهودیت، و آیین‌های آریایی زرتشتی، مانوی و مهرپرستی از یک سو و بودایی و برهمنی از سوی دیگر در این بحر به هم می‌پیوندند (محمد معین، به نقل از فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، مقدمه، ۱، گردآوری سید صادق گوهرین (۲۷)). در تصوف اسلامی می‌توان «بازگشت به اصل» را در رابطه ممتاز انسان با حقیقت کلی جهان و امکان «وصول» و «اتحاد» و فنای وی در آن حقیقت و «بقا»یش با آن مورد مطالعه قرار داد. فنا در عرفان اسلامی حالت از دست دادن فردیت و نیستی و محو شدن است که در اصطلاح به معنای فنای بنده در حق است؛ به طوری که جهت بشریت بنده در جهت ربوبیت حق محو گردد. همراه فنا، بقاست که به معنی پایدار ماندن نفسی است که از مرحله فنا گذشته و در خدا بقا یافته است. «بقا» اصطلاح دیگری در تصوف است که ابن عربی آن را مرحله‌ای می‌داند که نفس پس از فانی شدن خود را «در آغوش ذات الهی باز می‌یابد» و این معادل عبارت چانگ تزو است که وی (انسان) با کنار نهادن نفس کهنه نفس جدیدی به دست می‌آورد؛ او با از دست دادن زندگی خود حیات جدیدی در وحدت با حقیقت الهی به دست آورده است (۶/ص ۵۱۴).

بازگشت به اصل در ادبیات فارسی

شعراى عارف فارسی زبان نیز مسأله «بازگشت به اصل»، که شامل مراحل اصل و منشأ انسان، جدایی از اصل، و وصل مجدد است، را به زیبا ترین وجه در اشعار خود به نمایش گذاشته‌اند که از آن جمله است:

چون آدم از بهشت فرو افتاده‌ام بازم به سوی روضه رضوان که می‌برد

بی روی دوست مجلس ما را فروغ نیست پیغام ما بدان مه تابان که می‌برد

(۱۱ / ص ۶۲)

تا کی اندر انجمن دعوی ز هجر و وصل یار

نیست شو در راه تا هم وصل و هم هجران بود

(۱۶ / ص ۱۳)

ای روح! در این عالم غربت چونی؟ بی آن همه پایگاه و رتبت چونی

سلطان جهان قدس بودی، اکنون در صحبت نفس شوم صحبت چونی؟

(۲۰ / ص ۲۳۶)

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم

(۱۰ / ص ۲۲۷)

ای بلبل جان چونی اندر قفس تنها تا چند در این تنها مانی تو تن تنها

(۲۹ / ص ۶۸)

ای بلبل خوش الحان ز آن گلشن و آن بستان چون بود که افتادی ناگاه به گلخنها

(۲۹ / ص ۷۵)

شاعران ایرانی دل آشنا به رموز عرفانی هر کدام به گونه‌ای در خصوص با این گونه مضامین اشعار زیبایی سروده‌اند که ذکر تمامی آنها در این محدوده میسر نیست و مشهورترین

ابیات در خصوص با مضمون «بازگشت به اصل» در ابیات آغازین «مثنوی معنوی» مولوی به شرح زیر آمده است:

بشنو این نی چون شکایت می کند	وز جدایها حکایت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند	در نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

(۳۰/دفتر اول، ابیات ۴-۱)

مقایسه نظرگاههای شش چهره عرفانی در ادبیات پنج زبان زنده جهان

از آنجا که در یک مقایسه جزء به جزء بهتر می توان به ریزه کاریهای باورها و نظریات شعرا دست یافت، در این بخش ابتدا **فغان نامه نارکاتسی** و **مثنوی مولوی**، که یکی مسیحی است و دیگری مسلمان و سپس **وینی** که یک شاعر رمانتیک است، با **مولوی مسلمان**، و **آنگاه دیدگاههای مسیحیت و رمانتیک** و در مرحله نهایی، **عرفان اسلامی و عرفان غیراسلامی** یا به عبارت دیگر **عرفان غرب با عرفان شرق** مقایسه خواهند شد.

مقایسه فغان نامه و مثنوی

این دو اثر البته از نظرگاه انواع ادبی قابل مقایسه نیستند. **فغان نامه** چنان که گفته شده است، مجموعه مناجاتی است که به نثر مسجع نگاشته شده است، در صورتی که **مثنوی** عمدتاً مجموعه داستانهای عرفانی است که به شعر سروده شده است، اما از نظر محتوی تشابهات بسیاری را در مضامین و در مقاصد نهایی دو اثر می توان به آسانی مشاهده نمود.

تمامی **فغان نامه** جز بیان سوز درد اشتیاق و جز فریاد بر آمده از سینه ای شرحه شرحه از فراق نیست. آرزوی هر دو بازگشت به اصلی است که از آن به دور افتاده اند و تحقق وحدتی که در وادی هجران به تضاد و چند پارگی تبدیل گشته است. نام معبود هر چه باشد، خدا، الله، عیسی، روح القدس، حق، هو و غیره صفاتی که **نارکاتسی** و **مولوی** آنان را توصیف و ستایش می کنند، یکی است و هر دو بر این اعتقادند که:

صد کتاب ارهست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست

(د ۳۶۶۷/۶)

و نیز:

رنگ صدق و رنگ تقوی و یقین تا ابد باقی بود بر عابدین

(د ۴۷۱۲/۶)

خواننده این تحقیق - که البته تصویر کم رنگی از این دو چهره عظیم ادبیات عرفانی جهان را به دست می‌دهد - بدون شک متوجه اشتراک مضامین و معانی آنها با یکدیگر خواهد گشت و ذکر تمامی موارد به معنی بازنویسی متون مربوط به هر یک خواهد بود به همین جهت، به ذکر چند مورد بسنده می‌نماییم:

نارکاتسی و مولانا هر دو خداوند را منشأ و منبع الهام خود می‌دانند؛ چنان که نارکاتسی خطاب به خداوند چنین می‌گوید:

«تو مرا به شعر آراستی و به نفس خویش صیقل دادی، به تفکر غنی نمودی و به حکمت پروردی... (۳۲/گفتار پنجم، ص ۳۶).

پس چنان کن، ای خدای تعالی تا این سوگنامه را که به نام تو آغازیده‌ام، داری حیات بخش باشد از برای تمامی دردهای جسم و جان آفریدگانت. آنچه را من آغازیده‌ام، تو به اتمام رسان. بگذار روح تو با آن در آمیزد و نفس حیات بخش با اشعاری که به من الهام بخشیده‌ای، همراه شود» (۳۲/ ص ۳۱).

و مولوی چنین می‌سراید.

هم دعا از من روان کردی چو آب	هم نباتش بخش و دارش مستجاب
هم تو بودی اول آورنده دعا	هم تو باش آخر اجابت را رجا

(د/۱۶۲/۴)

نارکاتسی در توکل و امید به رحمت خداوندی با فروتنی از وی چنین طلب می‌کند: «مرا یاد کن نه به سزاواری که با بردباری، نه به بازخواهی که به بخشندگی، نه به احقاق که به احسان، اگر قصد سنجیدن گناهانم را داری، به میزان عطف برسنج نه به میزان عدالت، چرا که با ترازوی نخست بسیار ناچیز و با ترازوی دوم بسیار سنگین خواهند بود (گفتار شانزدهم/ ص ۶۹).

و مولوی در همین مضمون چنین می‌سراید:

منگر اندر ما مکن در ما نظر	اندر اکرام و سخای خود نگر
ما نبودیم و تقاضامان نبود	لطف تو ناگفته ما می‌شوند

(د/۶۰۵/۱ به بعد)

و مقصود و هدف هر دو بازگشت به سوی خداوند و دیدار اوست. نارکاتسی می‌گوید: «من نه به طلب هدایایش می‌شتابم که خود او را طلب می‌کنم که زندگی حقیقی است، نفسی که بی آن همه چیز از جنبش باز خواهد ماند. من نه با گره امید که با پیوند عشق به او می‌گیریم، من نه در طمع پاداش که در اشتیاق پاداش دهنده می‌سوزم، نه فروشکوه قرب که

بوسه بر آستانه خدای بزرگ آرزوی من است. من نه در آرزوی حیات که با یاد حیات آفرین می‌کاهم (گفتار دوازدهم/صص ۵۷-۵۸).

و مولوی می‌گوید:

من تخت نمی‌خواهم من تاج نمی‌خواهم در خدمت افتاده بر روی زمین خواهم
در مسأله مرگ و زندگی و به طور کلی هستی و نیستی نیز در تفکر مولوی و
نارکاتسی توافق کامل وجود دارد. هر دو آنها این زندگی خاکی را مجازی و جدایی از
خداوند را مرگ محض می‌شمارند و بازگشت به زندگی حقیقی و جاودانی را تنها در گسستن
از این جهان و بازگشت به ملکوت اعلی می‌دانند. نارکاتسی خطاب به خداوند از او بشارت
رستاخیز را می‌طلبد.

«مدام و مکرر بر روح خویش می‌گیریم، چرا که خویشتن را به فنا و نابودی سپردم» (گفتار
بیست و هفتم /ص ۱۰۷). پس (با کلام متبرکات زنده شدن من مرده را بشارت ده) (گفتار
چهل و هفتم /ص ۱۶۸).

مولوی نیز دل بستگی به این دنیای خاکی و حیات این جهانی را به تخم کاشتن در
شوره زار، تعبیر کرده است.

مرگ را تو زندگی پنداشتی تخم را در شوره خاکی کاشتی

(۱۷۶۳/۵)

و نیز :

قول کاذب هست خود معکوس بین زندگی را مرگ می‌بیند غیبن

(۱۳۶۳/۵ به بعد)

نارکاتسی و مولوی بدون شک از بزرگترین خودشناسان و انسان‌شناسان هستند که با
نظری نافذ و با نور عشق و ایمان ژرفترین زوایای روح بشر را می‌کاوند و پرده از پنهانترین
حرکتهای روحی روانی انسان گرفتار در برزخ این دنیای خاکی کنار می‌زنند. اگر چه نارکاتسی
شکست و ناتوانی خود را در این امر نیز اعتراف کرده است:

«به جستجوی لایتهای برخاستم، اما به حدود خویش نیز دست نیافتم» (گفتار پنجاه

دوم/ص ۱۹۶).

پیوسته در خوف و رجا یا بیم و امید زیستن و در نتیجه گاه در شادی و سرور و گاه در
غم و اندوه به سر بردن، از عمده احساسات یک روح طالب و مشتاق است، چرا که او پیوسته
در معرض لطف و قهر معشوق قرار دارد.

تا میان قهر و لطف آن خفیه‌ها ظاهر آید زایش خوف و رجا

(۲۹۵۸/۲)

نارکاتسی این احساس را بخوبی می‌شناسد و با این که به لطف و رحمت الهی امید بسته است، اما گاهی این امید هم مشکوک به نظر می‌رسد، چرا که او با فروتنی خود را سزاوار آن نمی‌داند. پس از «امیدی مشکوک از رستگاری و وحشتی از نابودی محض» در قلبی واحد صحبت به میان می‌آورد. او دو پناهگاه و امید مشکوک دارد: این یک «لا اقل» و آن دیگر «شاید» (گفتار سی ام/ صص ۱۲۰-۱۱۹).

پس مجاهد را زمانی بسط دل
یک زمانی قبض و درد و غش و غل
(۲/ ۲۹۶۱)

نارکاتسی این حالت بسط و قبض را در آن واحد تجربه کرده است.
«او در حین آسایش خسته است و در شادی غمگین» (گفتار سی ام/ ص ۱۱۹).
و البته، هدف و مقصود عارف، رستن از این دوگانگی و دست یافتن به وحدت و آرامش است.

در اینجا به نظر می‌رسد که مولوی با یقین بیشتری از حالت رستگاری سخن گفته و با اطمینان بیشتری از دویی رستن و یکی شدن خود را اعلام داشته است، در حالی که نارکاتسی در فغان نامه شاید هم به ضرورت نوع ادبی، این حالت را تنها به صورت امید و آرزو مطرح کرده است.

در توجیه مشترکات مولوی و نارکاتسی باید به منابع الهام مولوی و نارکاتسی که همانا کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) و قرآن کریم است و نیز به تأثیر عظیم فلسفه نو افلاطونی بر اندیشه قرون میانه مراجعه نمود.

مقایسه دیدگاه‌های مسیحیت و رمانتیک

شکل‌گیری فلسفه مسیحی و توحیدی و پذیرش آن توسط ارامنه نتیجه برخی مسایل سیاسی و اجتماعی در میان ارامنه بوده است. شکل‌گیری و نفوذ فلسفه رمانتیسم نیز واکنشی به عصر فردگرایی و انقلاب صنعتی در انگلستان بود. شرایطی مشابه در آمریکا در اوج آغاز و پیشرفتهای تکنولوژیک و صنعتی و جزمیت مذهبی، به شکل‌گیری تعالی‌گرایی انجامید.

توندرراکتیسیا و عقاید پانتیسی آنها که معتقدند خداوند در همه جا و همه چیز وجود دارد بسیار شبیه فلسفه رمانتیکها و باورهای فلسفی و شخصی بلیک و مشابه نظریه امرسون که در اثرش به نام طبیعت بازتاب یافته است.

یکی از علل نگارش فغان نامه نارکاتسی، نضج گرفتن جنبشهای عرفانی است که به دلیل فشارهای روحی بسیاری که بر نارکاتسی و در زمانه وی وارد می‌آمد، زمینه رشد یافت. همین بحرانا سبب شد که همیشه این سؤال در ذهن آنها مطرح شود که آیا سرنوشت غم‌انگیز

آنان فقط به این جهان و بر روی زمین محدود می‌شود و آیا زمانی خواهد رسید که آنان از این همه رنج نجات یابند یا نه.

وی مانند بلیک به کاوشی ژرف و صادقانه در اعماق تاریخ روح انسانی دست می‌یازد. او با چراغ پرفروغ ایمان، تاریکترین زوایای ضمیر جمعی زمانه را با حساسیتی کم‌نظیر و از درون تجربه‌ای شخصی روشن و دیگران را به اعترافی بی‌ترحم رهنمون می‌سازد. انسان از نظر نارکاتسی گرچه به تمثال خداوند آفریده شده است، ولی گرفتار دسیسه شیطان گشته و با وی هم‌پیمان شده است. تنها امید رهایی از دام دسیسه‌گر توبه کردن و امیدوار بودن به رحمت و شفقت خداوند است که در وجود حضرت مسیح تجسم یافته است. این همان نگاهی است که امرسون به انسانی دارد که اسیر مادیات و ظواهر زندگی شده و از اصل خود غافل گشته است. بلیک نیز همان‌گونه که در مقدمه بخش مربوط به زندگی وی متذکر شدیم، هبوط انسان و رانده شدن وی از باغ بهشت را به تعبیری جدایی از خود و به دام تعارضها و تناقضها افتادن می‌داند. همان‌گونه که انسان نارکاتسی در جستجوی معصومیت ازلی و آرامش در جهانی آشفته است، امرسون نیز بر آن است تا انسان را متوجه خطاهای خود ساخته، وادار به درک و شناخت تواناییهای بالقوه خود گرداند و از طریق نوعی خودشناسی و احتراز از مادی‌گرایی، به اصل خود بازگشته، توجه خود را به آن روح برتری که بر تمام جهان هستی چیره است، معطوف داند.

امرسون و بلیک هم به نوبه خود چون نارکاتسی مورد اعتراض و اهانت کسانی قرار گرفتند که در نگرش فرد نسبت به جهان هستی و مفهوم آفرینش با آنان توافق نداشتند. بلیک نیز در چهارزوا به گونه‌ای تمثیلی نشان می‌دهد از هم گسستگی و قطعه قطعه شدن وجود انسان به چه شکل صورت می‌گیرد و تا زمانی که خرد و حس و احساس همگانی در وجود انسانی که او را «انسانی جهانی» می‌نامید، جمع نشود، آن وحدت نخستین به جهان انسان باز نخواهد گشت. اونیز از الگوی نمادین ازدواج با اورشلیم و ازدواج حضرت مسیح با کلیسا استفاده می‌کند و گلگونوزا را در اثرش بنا می‌نهد که تبلور همان اورشلیم یا باغ عدن زمینی است که همه تواناییهای انسان در آن به صورت هنر ظهور کرده و بهشت زمینی را محقق می‌سازد. امرسون نیز رسالت‌های خاصی در مورد هنر شاعر قایل است که خود سعی دارد در شعرش متجلی سازد که با آنچه بلیک می‌گوید شباهت بسیار دارد.

همان‌گونه که نارکاتسی انسان را آمیزه‌ای از هیولا و فرشته می‌بیند و این تضاد را سرچشمه رنجهای انسانی می‌داند، بلیک نیز آلبیون و لس را دو نیروی متضاد می‌بیند که جدالهای دایمی آنها دردسرهای بسیار در راه رسیدن انسان به وحدت ایجاد می‌کند، ولی همان‌گونه که نارکاتسی از این تعارضها باکی ندارد و همان‌گونه که سرگذشت حضرت مسیح

نماینده و زاینده همین تضادهاست، بلیک نیز بر این باور است که این تناقض و تعارضها برای رسیدن به وحدت نهایی «ضروری» است. بنابراین، بلیک تحت تأثیر فلسفه رمانتیسم، که خود تحت تأثیر فلسفه نو افلاطونی بود، و امرسون تحت تأثیر فلسفه نو افلاطونی، رمانتیسم انگلستان و اشراق و عرفان شرقی، و فارکاتسی نیز تحت تأثیر عواملی با منشأ مشابه، کاملاً از این واقعیت آگاهند که رسیدن به وحدت کاری سهل و آسان نیست و مستلزم تحمل رنج و ریاضت و خودپالایی از همه بستگیهای مادی زمینی است، ولی این خودچالشی است که به فرآیند پالایش انسان از ناخالصیهایی که عیار وجود او را بر هم زده است، کمک می‌کند. حال اگر نارکاتسی برعامل توبه و امید تأکید ویژه دارد، امرسون رسیدن به این مرحله آرمانی را نتیجه تلاش خودجوش و بی‌واسطه می‌انگارد و بلیک نیز چون امرسون بر تلاش فردی اصرار می‌ورزد که با شناخت و درک و تقویت تواناییهای فردی که به طور بالقوه در وجود انسان نهفته است امکان‌پذیر است، ولی گاه تحت‌الشعاع شرایط مادی، و بعضاً اجتماعی و سیاسی، قرار می‌گیرد. بلیک به عنوان یک شاعر نقاش، هنر را وسیله‌ای برای رسیدن به این مرحله سرآمد همه واسطه‌های دیگر می‌داند.

همان‌گونه که به نظر می‌رسد، نارکاتسی به تنهایی سخنگوی انسان قرن دهم زمان خود نیست و در اثرش معضلات انسان امروزی و یا انسان نوعی را به نمایش می‌گذارد، امرسون نیز دقیقاً همین احساس را به خواننده می‌دهد و مخالفت او با نگرش مادی انسان زمان خودش و رشد و گسترش تکنولوژی که نگاه انسان را به برون و ظواهر مادی معطوف و از نگاه به درون غافل ساخته بود، همان مشکلی است که امروزه دغدغه بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان زمان ما شده است: خطر مستحیل شدن کامل انسان در جهان تکنولوژی و رسانه‌های صوتی، تصویری و رایانه‌ای و به دست فراموشی سپردن روح و معنویت انسانی که نام «انسان» بر ما نهاده است. بلیک نیز از همان ابتدا تأکید را بر «انسان جهانی» می‌نهد و بدین‌سان نشان می‌دهد که مراد او انسان ویژه‌ای نیست، بلکه انسان نوعی است. پس هر سه شاعر نارکاتسی، بلیک و امرسون فقط نماینده زمانه خود نیستند، بلکه جهان شمول هستند؛ همانسان که امروز با خواندن آثار مولوی این احساس به ما دست می‌دهد که گفتارش نوع انسان را در برمی‌گیرد.

چنان که نارکاتسی متأثر از ادب فارسی بوده است، یکی از چهره‌های شاخص در ادبیات آمریکا که همگی از تأثیر ادبیات شرق و بویژه ادبیات فارسی بر وی آگاهند، امرسون است، همان‌طور که یکی از بنیانهای فلسفی تفکر امرسون اشراق و عرفان شرق بوده است. بلیک نیز به طور غیرمستقیم از طریق فلسفه رمانتیسم که به نوعی عرفان غربی شده شرقی است، از عرفان شرق تأثیر پذیرفته است، ولی نگرش فردی و شرایط زمان او بر آن تأثیر گذاشته و آن را دگرگون کرده است؛ به طوری که عرفان او با هیچ کدام از انواع عرفان شناخته

شده همخوانی کامل ندارد. گوا اینکه بلیک مانند همه جنبه‌های اندیشه و حیاتش در این مورد نیز در مقابل سنتها به طغیان و انقلاب دست زده است.

بلیک نیز مانند فارکاتسی، تحت تأثیر فلسفه فکری رمانتیک که سخت از هگل و پیروان وی متأثر بود، دقیقاً به سه مرحله وحدت ازلی، گسست و بازگشت اشاره دارد، ولی آنچه بلیک بر آن اصرار می‌ورزد، این نکته است که انسان پس از طی این طریق و رسیدن به وحدت نهایی، انسانی است پخته‌تر و فرهیخته که دیگر فقط خواهان زندگی بی‌دغدغه و همراه با آسایش و رفاه مطلق بهشت نخستین نیست، بلکه او به بینشی دست یافته که نتیجه تحمل تعارضات و استفاده از تجارب جدید جهان اوست. به عبارت دیگر حرکت به سوی تکامل است. امرسون نیز، اگرچه چندان به بیان مستقیم آن نمی‌پردازد، ولی همین که سخن از گسست از اصل و فراموشی تواناییهای درونی می‌کند، بدیهی است که به وحدت ازلی، چون هر مسیحی دیگر که رخداد هبوط انسان محور تفکر مذهبی اوست، اعتقاد دارد و ترغیب انسان به بازگشت به آن وحدت از طریق شناخت خویش و طبیعت، به معنای اعتقاد به هر سه مرحله مفروض در عرفان است.

ولی تمایز اصلی میان روش نارکاتسی و بلیک و امرسون در این است که نارکاتسی به نظر می‌رسد به عنوان یک قدیس، بیشتر به مناجات، دعا و رحمت و شفقت الهی متوسل می‌شود و آن را ضرورتی شرعی و دینی تلقی می‌کند، در حالی که بلیک به مسأله بازگشت به مثابه نوعی مبارزه و انقلابی درونی می‌نگرد. امرسون نیز، با توجه به مخالفت‌های مذهب‌یون متعصب، که هرگونه تفسیری مغایر با تعبیر و نگرش خود را، نامربوط و مردود می‌شمردند، تکیه بر دستیابی بی‌واسطه به وحدت آرمانی و نهایی دارد. از طرف دیگر، در نظریه بازگشت دو سویه نارکاتسی، به نظر می‌رسد که شق دوم همان چیزی باشد که امرسون «روح برتر» می‌نامد؛ یعنی «حلول روح القدس در تن و جان انسان این جهانی».

اعتقاد نارکاتسی به تثلیث بدیهی است، زیرا بین همه مسیحیان از جمله بلیک و امرسون مشترک است، ولی با توجه به این امر که امرسون و تعالی‌گرایی وی از فلسفه وحدت‌گرایی (Unitarianism) و فلسفه شرقی نشأت می‌گیرد، وی بر این اصل چندان ابرام نمی‌ورزد و در نظریه‌های وی مسأله تثلیث بسیار کمرنگ می‌نماید، به همین شکل، بلیک نیز به دلیل جزمیت مذهب‌یون در زمان خود، او را با آنچه باور دینی عام است، کاری نیست و وی بر بیان آنچه که اندیشه بازگشت در این بحث به شمار می‌آید، به تمثیل و نظام اسطوره‌ای فردی خود متکی است.

نارکاتسی از مفاصد اخلاقی و اجتماعی و روان‌پریشی انسان زمان خویش صحبت می‌کند و در تأویل چهارزوای بلیک که به تفسیر و تجزیه و تحلیل نورتروپ فرای از اثر او

پرداخته شده است نیز همه این جنبه‌ها - هستی‌شناسی و روانشناسی و اخلاقیات - لحاظ شده است.

وجود و ظهور مار در تمثیل بلیک با آنچه نارکاتسی در مورد ماری ذکر می‌کند که زن را وسوسه نمود تا از فرمان خداوند سرپیچی کند و به او لذت معرفت نیک و بد را داد و احتمالاً اشاره به مار وجود انسان (شیطان) دارد، همخوانی دارد.

در فغان نامه نارکاتسی آن عقل‌گریزی که در عرفان عاشقانه می‌بینیم، چندان دیده نمی‌شود. مورد فقدان عقل‌گریزی مطلق در مورد بلیک و امرسون نیز صدق می‌کند. این هر دو، تعاریف جدید و متفاوتی از خرد و عقل به دست می‌دهند، ولی الزاماً گریز از آن نیست. بلیک تسلط مطلق آن را بدون حس و احساس مانع بازگشت به وحدت می‌داند، ولی سخن از حذف آن نمی‌کند.

گرگوار، نارکاتسی را بیشتر شاعر دانسته‌است تا فیلسوف. او وارد بحث‌های فلسفی نمی‌شود و فغان نامه او بیشتر جنبه شاعرانه و عاطفی دارد. بلیک و امرسون نیز ابتدا شاعر انگاشته می‌شوند تا فیلسوف. امرسون کاملاً با او همدلی دارد؛ زمانی که او نیز بر این باور است که انسان قدر موهبت‌های الهی نهفته در وجود خویش را ندانسته و آنان را در راه نادرست به کار گرفته است. اکنون وقت آن رسیده که انسان با چشمانی دیگر به درون بنگرد.

نارکاتسی حالات بیم و امید و اضطراب و پریشانی را در اثر در هم شکستگی روح و تردید و عدم‌یقین می‌داند. این مفاهیم به شکلی ترجمان همان افسوسی است که بلیک و امرسون در اشعار خود مکرراً بیان می‌کنند.

تصویری که نارکاتسی از انسان معاصر خود در برابر ما قرار می‌دهد، چند پارگی و کثرت‌گرایی است و آرزویی که برای وحدت مجدد دارد. این تصویر از بسیاری جهات مشابه تصویری است که شعرای رمانتیک، بویژه امرسون به ما می‌دهند. نارکاتسی از مسیح (ع) به عنوان پیامبر محبت و انسان دوستی یاد می‌کند که برای بره گم گشته، زن بدکاره و دشمنانش نزد خدا شفاعت می‌کند. اینها صفاتی است که بلیک و امرسون وقتی سخن از «برادری جهانی» می‌گویند، همگان را بدان ترغیب می‌کنند.

مقایسه عرفان اسلامی و عرفان غیراسلامی

گر چه دامنه بحث تطبیقی آن هم در دو قلمرو وسیع عرفان اسلامی و دیگر دیدگاه‌های عرفانی بسیار گسترده است، ولی در این مختصر سعی می‌شود تا تشابهات کلی بعضی از دیدگاه‌های هر دو قلمرو را بازگو کنیم. ریشه عرفان اسلامی را باید در متون اولیه و اصیل اسلامی مانند قرآن و احادیث نبوی (ص) و روایات مروی از ائمه اطهار (ع) جستجو کرد.

عرفان اسلامی مبتنی بر توحید به معنای دقیق کلمه است. انسان در نظام عرفان اسلامی واسطه فیض الهی و رابط میان حق و خلق است. بازگشت انسان سعادت‌مند در سیر استکمالی خود همراه با بلوغ فکری و کمال عقلی و ملکات روحی خواهد بود. در نگرشهای عرفانی نویسندگان الهی عربی نیز تشابهاتی با بعضی تعبیرات و نظریات عرفان اسلامی دیده می‌شود، ولی باید اذعان کرد چنان که عرفان اسلامی در قالب فکر ابن عربی نظام مند گردیده، در عرفان غربی چنین گسترشی در عرفان مشاهده نمی‌کنیم. شاید بتوان گفت تا حدودی دیدگاههای عرفانی اکهارت با ابن عربی انطباق دارد؛ با این تفاوت که سرچشمه فکر ابن عربی وحی بوده و مبانی او با غنای معارف اسلامی غنای بیشتر یافته و صبغه بدیعی به خود گرفته است. نویسندگان غربی که الهی فکر نمی‌کنند و انسان محوری را اساس تفکرات عرفان مآبانه خود قرار می‌دهند، غایت بازگشت را خود انسان می‌دانند بدون اینکه توجهی به مبدأ آفرینش و خالق انسان داشته باشند. بنابراین، تفکرات عرفانی مغرب زمین که مبتنی بر انسان محوری است، با عرفان اسلامی خدا محور تفاوت بنیادی دارند و از نظر مبانی و غایات وجوه مشترکی در آنها که با عرفان اسلامی همانندی داشته باشند، دیده نمی‌شود.

در این بررسی تطبیقی به اجمال، برای نمونه به مشترکات و تشابهات دیدگاههای شیلر (Schiller) و هگل با ابن عربی و اندیشه‌های عرفان اسلامی می‌پردازیم تا بتواند این بررسی نمونه و الگویی کلی برای تحقیقات تطبیقی بعدی گردد. مزدهای که مفهوم بازگشت در عرفان اسلامی می‌دهد، دست یافتن به نحوه دیگر آگاهی است. اگر بنا به گفته عرفا، دنیا هر لحظه و هر دم در قیامت است و هر لحظه به علت انقباض و انبساط نفس رحمانی، موجودات زمانی زنده می‌شوند و تجدد و فیض رحمانی چنان سریع است که لحظات پی در پی افتا و إحیا متصل و مستمر به نظر می‌رسند، قلب انسان نیز که جایگاه بینش اخروی و محور مکاشفات معنوی است، می‌تواند در هر لحظه از آنات حضور، رفع حجاب از کثرات بنماید و اساس جهان را آنگونه که در روز محشر ناگزیر به دیدگاه همگان ظاهر خواهد شد، در همین نشأت خاکی ببیند و بدان واقف شود (۱۷/ص ۳۵۷).

هبوط انسان و قوس نزول

آنچه به ظاهر از واژه و تعبیر هبوط انسان از عالم علوی به عالم ناسوت به دست می‌آید، معنایی است منفی و سلبی که از سقوط انسان از جایگاه منبع ازلی خود حکایت می‌کند و بر این اساس شعرا، نویسندگان و بویژه عرفا، رفتارهای انسان را در این حیات دنیوی در اثر دور شدن انسان از جایگاه نخستین او می‌دانند و علت هبوط او را از بهشت تخطی از فرمان الهی و خودخواهی و خودمحوری وی تلقی می‌کنند. ولی پشت صحنه این نمایشنامه آفرینش

غایتی را به دنبال دارد که با توجه به آن متوجه می‌شویم که مسأله و هدف خلقت بسیار عمیق تر از این برداشتی است که به صورت ظاهر از داستان آفرینش نتیجه‌گیری می‌شود. آنچه از فحوای کلام ابن عربی - که برگرفته از معارف اسلامی یعنی آیات و روایات است - برمی‌آید، حاکی از این نکته است که هبوط انسان یک ضرورت بوده و به معنای سقوط نیست، زیرا انسان در هبوط که قوس نزول است هیچ نقشی نداشته، بلکه هبوط خود یک ضرورت در قلمرو خلقت است و به معنای سلبی نیست و صرفاً تابع نظام تکوینی است. اما در قوس صعود است که ارزشهای انسانی و فضایی که بالقوه در ساختار وجودی او از طرف حق تعالی نهاده شده، بروز و ظهور می‌کند و شخصیت واقعی او با اختیار خود بر اساس آنچه در علم ازلی حق رفته بود، شکل می‌گیرد. بنابراین، طبق آیه شریفه: «و إن منکم الا واردها» (مریم/ ۷۱)، هیچ انسانی از قاعده هبوط در این عالم استثنا نمی‌شود، زیرا تکوین شخصیت انسان با اختیار خودش در گرو اعمال اوست و گزینش و اختیارات اوست که مراتب شخصیت انسانی وی را تعیین می‌کند.

شیلر با پیوند نظریه هردر و کانت به همین نتیجه می‌رسد و می‌گوید: «مسیر کلی تاریخ را می‌توان سفری مدارگونه انگاشت که با خروج انسان از بهشت آغاز و به بازگشت مجدد او منجر می‌شود». از نگاه شیلر، مفهوم هبوط، یا سقوط تاریخی، با نظریه پیشرفت درهم آمیخته و به تاریخ شکلی چرخه‌ای می‌دهد. انسان در جریان هبوط می‌تواند به طور آگاهانه هویت حقیقی خویش را با برخورد با تلخیها و ناکامیها دریابد. «این هبوط انسان از حیات غریزی که مطمئناً شرارت اخلاقی را به آفرینندگی تبدیل کرد فقط به این منظور بود که حسن اخلاق و راه نیکی را به سوی انسان بگشاید». بر این اساس هبوط با شکوه‌ترین رویداد تاریخ بشر بوده است (۳۵/صص ۷-۲۰۶).

همچنین شیلر با تأثیر از نوشته‌های فرگوسن (Ferguson)، روسو (Rousseau) و هردر در تکمیل نظریه دیالکتیکی خود در تاریخ انسان به این نکته دست یافت که در عصر حاضر هنوز نظریه او را در تشخیص بیماریهای جامعه مدرن به خاطر از هم گسستگی و جدال و آشفتگی انسان، معتبر می‌دانند. هم اوست که می‌گوید: «این تمدن بود که چنین زخمی بر پیکر جامعه مدرن انسان وارد کرد» (۳۵/صص ۲۱۱)، ولی «این گسستگی و فروپاشی تواناییهای تخصصی بشری سبب می‌شود که انسانها به خاطر این هدف جهانی در رنج به سر برند؛ رنجی که برای وصول به سعادت و خیر برتر اجتناب ناپذیر است. این نکته بس ظریف، به عنوان یک ضرورت در این آیه شریفه که مورد استناد عرفا و بویژه ابن عربی است، قرار گرفت؛ به این معنا که هیچ انسانی نیست که از ورود به این جهان و برخورد با این رویداد تاریخی مستثنا باشد. بنابراین، هبوط یک ضرورت است، ضرورتی جهانی در عالم تکوین و در بستر هستی.

یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (انشقاق/ ۶): ای انسان تو تا وصول و نیل به ملاقات پروردگارت راهی پر پیچ و خم و پر رنج در پیش داری.

ناز پرورد تعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

در نامه‌های زیبا شناختی شیللر، تاریخ طولانی بشری همچون یک سفر آموزشی برای نوع انسان مطرح شده که بناچار هر فردی از افراد انسان بایستی این دوره آموزشی پر رنج و تلاش را پشت سر گذارد تا سرانجام به بلوغ فکری و تکامل و به جایگاه اصلی خود برسد.

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل

کجا دانند حال ما سبکباران ساحلها

حضوری گر همی خواهی مشو غافل از او حافظ

متی ما تلق من تهوی دع الدنیا و اهملها

دار آخرت برای آگاهی و شعور و حیات ابدی است. ان الدار الآخرة لهی الحیوان (عنکبوت/ ۶۴). آنجا فضا و زمان نیز ذی شعور می‌شوند و نور حیات و آگاهی به همه جا سایه افکنده است. بازگشت، بازگشت از کثرت به سوی وحدت است. بایستی تلاش کنیم که از طریق تعادل به آرامش برسیم و فعالیت را متوقف نسازیم «آن طبیعت غیرمنطقی را که بدان غبطه می‌خوریم، شایسته احترام و افسوس نیست. این طبیعت در پشت سر تو قرار دارد و همواره باید در پشت سر تو قرار داشته باشد» (ص/۳۵/۲۱۴).

آنچه از مقاله شیللر استفاده می‌گردد، این است که انسان در این مسیر بازگشت همچون مسافری است که دلتنگ وطن اصلی خویش است که معادل با بهشت معصومیت و دوران طلایی است. بعلاوه، این حیات و تمدن بشری که همچون سفری طولانی تلقی می‌شود، به فرآیندی آموزشی می‌ماند که جهت و غایت آن وصول به مرتبه کمال و بلوغ انسانیت است.

بدین ترتیب، راه تمام انسانها به صورت یک سفر مدار گونه‌ای است که مسیر وحدت با خود را به سوی خود آگاهی با خود طی می‌کند، به سوی وحدتی سوق می‌یابد که برتر از وحدتی است که در ابتدا پشت سر گذاشته و از دست داده است.

هگل در پدیدار شناسی روح می‌گوید: آنچه که پدیدار شناسی روح به نمایش می‌گذارد، فرآیند شدن علم و خودآگاهی است که به سوی مرحله بلوغ در حرکت است. هگل این تاریخ معنوی فکر بشری را در استعاره یک سیر دیالکتیکی خود آگاهی و سفری آموزشی متبلور می‌سازد «به منظور دستیابی به دانش حقیقی، روح ناچار است راه این سفر طولانی را بیپیماید» (ب/صص ۴۰۰-۲۸۰).

پدیدار شناسی هگل غایت این سفر طولانی را وصول به دانش مطلق، خودآگاهی و مثال مطلق می‌داند و پایان بخش این سیر دیالکتیکی خودآگاهی که آن را مثال مطلق می‌نامد، با روح

مطلق که آغازگر این سیر دیالکتیکی و نمایشنامه خلقت است، مجدداً انطباق یافته، با اصل خویش آگاهانه اتحاد پیدا می‌کند. روح مطلق آنچه را در کمون داشته، در طی این سفر طولانی با سیر دیالکتیکی خود به منصفه ظهور می‌رساند. با استمرار این سیر و سفر طولانی روح مطلق در قلمرو زمان بروز و ظهور بیشتری می‌یابد و سرانجام روح مطلق در مثال مطلق که واقعی‌تر است، خود را آشکار می‌سازد و نقاب از چهره حقیقی خود در مثال مطلق برمی‌دارد. روح مطلق در جریان حالت برون شد خود، به علت دور شدن از اصل خود و از خودیگانگی و غربت غریبه که در آن فرو می‌افتد، با خودآگاهی وحدت و یگانگی نخستین خویش را باز می‌یابد و به اصل و وطن مألوف خود باز می‌گردد. به عبارتی، این بازگشت همان بازگشت و رجعت به خود و در خود و در خویشتن خویش پیوند مجدد با خود است.

در عرفان اسلامی تعطیل فیض رحمانی غیرممکن است و مدارج و معارض فیض الهی دایره وجود را تشکیل می‌دهد که در آن فیض بتدریج از مرتبه احدیت تنزل می‌یابد و مراتب وجود را پی در پی طی می‌کند تا به مرتبه انسان برسد. در این مرحله؛ یعنی انسان قوس نزول به پایان می‌رسد. مرتبه انسان، هم آخر تنزلات است و هم آغاز ترقی و شروع سیر عروجی است و حرکتش عکس حرکت نخستین و سیر نزولی است. سیر عروجی به نقطه اول که مرتبه احدیت است، می‌پیوندد و قوس صعودی وجود در جهت عکس به پایان می‌رسد و نقطه آخر به نقطه اول متصل می‌گردد و دایره وجود به کمال می‌رسد. لاهیجی می‌گوید: «بدان که چنانچه نقطه احدیت، به اعتبار تنزل «ظهور» مبدأ و به اعتبار ترقی منتهاست، مرتبه انسان به اعتبار تنزل نقطه منتها و به اعتبار ترقی و عروج مبدأ است و به حقیقت مبدأ و منتها حق است» (۱۸/ص ۲۷۱).

در قوس نزولی، مبدأ حق است و منتها انسان و در قوس عروجی و بازگشت مبدأ انسان است و منتها حق، چه بازگشت به احدیت فقط برای انسان ممکن است و پس، زیرا انسان مظهر جمیع اسما و صفات الهی است، ولی اگر بخواهیم در حرکت نزولی و عروجی دو نصف دایره وجود را در نظر بگیریم، می‌بینیم که هر مرتبه وجود، هم علت آغازین و هم علت نهایی مرتبه مادون خود است. برای مثال: عالم جبروت - که عالم مجردات محض است - هم علت آغازین و هم علت نهایی عالم ملکوت، و عالم مثال، هم علت آغازین و هم علت نهایی عالم ناسوت است، و بر عکس، عالم ناسوت آینه عالم مثال است و عالم مثال، آینه عالم جبروت. در معارج قوس عروجی که راه بازگشت به اصل است، هر مرتبه مادون غایت خود را در مرتبه فوقش، که علت آغازین آن بوده است، می‌یابد، و نقطه آخر به نقطه اول می‌رسد و هر فرعی به اصل خود می‌پیوندد. این پیوند فرع به اصل، به قیامت تعبیر شده و فقط انسان است که به

قیامت به معنی رفع حجاب و علم شهودی دست می‌یابد. جماد تکامل خود را در گیاه می‌یابد و گیاه در حیوان و حیوان در انسان و انسان در انسان کامل، چنانکه مولانا می‌گوید:

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
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم نباید آن شوم
پس عدم کردم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون

تکامل معارج بازگشت که مولانا بدان اشاره کرده است، در سطح عالم کبیر نیز منعکس است. عالم ناسوت تکامل خود را در عالم مثال می‌یابد. عالم مثال در ملکوت و ملکوت در جبروت. در واقع، قیامت یا حشر، گذر از یک نحوه وجود به نحوه دیگر است، یا به عبارتی قیامت پلی است که دو نحوه بودن و هست بودن را به هم پیوند می‌دهد و این مستلزم آن است که هر فرعی به اصلش باز گردد و در آن بازگشت تکامل خود را باز یابد و دور وجودی‌اش را به کمال برساند؛ یعنی به اعتباری بمیرد و به اعتباری احیا شود. در هر قیامت مرگی است و مرگ در مورد انسان رفع حجاب از تعینات جسمانی است. انسان در دستگاه آفرینش از مقامی شامخ برخوردار است؛ چه هم آخر تنزلات و هم آغاز و مبدأ ترقی و کمال است. از آنجا که انسان نسخه عالم و مظهر کل اسماء و صفات الهی است، با هر یک از مراتب وجود، ارتباط و سنخیت خواهد داشت. از این روست که عالم صغیر (انسان) آئینه تمام نمای عالم کبیر است. انسان به علت بعد جسمانی‌اش با عالم ماده و طبیعت در ارتباط است و به سبب حس مشترک و نفس و نیروی واهمه و متخیله، همپایه عالم مثال است و به موجب نیروی روحانی و معنوی با عالم ارواح مرتبط خواهد بود. علت آغازین و غایی انسان مرتبه احدیت است، زیرا که انسان مظهر اسم اعظم و آئینه کلیه اسما و صفات الهی است. بنابراین، او زمانی به کمال می‌رسد که نقطه آخر کمالش به نقطه اول خلقتش متصل گردد و این اتصال هنگامی تحقق می‌پذیرد که انسان فانی در بقای حق و باقی به بقای او گردد و چنان کمال یابد که اندر وهم نیاید. از فنای در ذات الهی به نوعی قیامت کبیر تعبیر شده است؛ چه کسی که به

یافتن چنین مقام بلندی ممتاز گردد، از بند مرگ رهایی می‌یابد و از سرگردانی در عوالم برزخی خلاصی پیدا می‌کند و در همین حیات خاکی به بقای ابدی می‌رسد.

کمال الدین عبدالرزاق کاشانی در کتاب اصطلاحات الصوفیه خود می‌گوید: قیامت برانگیخته شدن است به حیات ابدی بعد از مرگ و این سه نوع است: اول برانگیخته شدن از موت طبیعی به حیات ابدی برزخی یا علوی و سفلی به حسب حال میت در حیات دنیوی؛ همان‌طور که حضرت رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون» و این قیامت صغراست و حضرت درباره این قیامت فرموده‌اند: من مات قیامت، کسی که بعیرد، قیامتش برپا شده است. دوم برانگیخته شدن است بعد از موت ارادی به حیات ابدی قلبی در عالم قدس و این قیامت وسطی است؛ و سوم برانگیخته شدن بعد از فنای فی الله به حیات حقیقی بقای بالله و این قیامت کبری است (۲۵).

سه نوع قیامتی که لاهیجی از قول کاشانی یاد می‌کند، اشاره به سه نوع علم شهودی و حضوری است؛ یعنی قیامت چه صغرا و چه وسطا و چه کبرا، نمودار سه نحو حضور یا سه نوع مکاشفاتی است که برای انسان حاصل می‌گردد. عبدالرزاق کاشانی گفته است: للخلایق ثلاث برزات» (۲۵/ص ۱۴۶). ظهور و بروز هر یک از این سه قیامت، به رفع حجاب تعبیر شده است.

به عنوان مثال، در قیامت صغرا رفع حجاب از جسد است و ظهور در عرصه حساب و جزا، در قیامت وسطی رفع حجاب از صفات نفس است و بروز بر عرصه قلب و رجوع به فطرت، در قیامت کبرا رفع حجاب از انیت است و فنای محض در فضای وحدت حقیقی است (۲۵).

در هر سه مورد، مفهوم رفع حجاب در نتیجه کشف آمده؛ چه در حقیقت قیامت رفع حجاب تعینات و ظهور مکاشفات معنوی است. قیامت در هر سه نوعش، از میان برخاستن تعینات کثرت و رفع حجاب غیریت است. هدف نهایی در این سیر نفس بعد از قیامت وسطا استغراق در ذات احدی است که از آن به قیامت کبرا تعبیر شده است. بنابر قول داوود قیصری در قیامت کبری «... شمس ذات احدیت از مغرب مظاهر خلقیه طلوع می‌کند و حقیقت کل مکشوف می‌گردد و وحدت تام پدیدار می‌شود و کثرات از میان برداشته می‌شود...» (۴/ص ۵۱۷).

بنابر نظر قیصری بطلان تعینات خلقی فنای «وجه عبودیت» در «وجه ربوبیت» است، مانند انعدام قطرات هنگام وصول به دریا. از سوی دیگر، وجه عبودیت شامل جمیع صفات ماسوای حق است و هنگام تجلی ذاتی و ظهور اسماء جلالی مانند: احد، واحد، قهار ...، تمام

تعیینات خلقی سوای حق، همچون رشحات ناچیز، در بحر وحدت و الوهیت حق فانی می‌گردند و مقید در مطلق و فرع در اصل مستهلک می‌شود.

در نتیجه، بازگشت در عرفان اسلامی عبارت از «امتداد عمودی شخصیت انسانی در جهت استکمال تصاعدی در قوس عروجی» است که خود حدیث مفصل بجز از این مجمل.

بررسی وجوه اشتراک

ایمان به بازگشت به اصل

مهمترین وجه اشتراک شش شاعر بزرگ مورد بررسی در طرح حاضر، ایمان به بازگشت به اصل است که البته هرکس به زبان خود آن را باز می‌گوید. در مورد نازکاتسی بازگشت به سوی خداوند، مفهوم اصلی کتاب **فغان نامه** را تشکیل می‌دهد. از ابتدا تا انتها سفری پرعذاب و سرشار از بیم و امید را ترسیم می‌کند که تمامی کوشش انسان در اثر وسوسه‌های ابلیس در معرض شکست قرار می‌گیرد که لازمه برطرف نمودن آن رحمت و عطاوت پروردگار است. وینی مرگ را چون خواب می‌پندارد و چون هر خوابی بیداری به دنبال دارد، بنابراین به رجعت ایمان کامل دارد (۳۷/ص ۵۵). وی برای رهایی از قفس دنیا و نیل به حق، گذشتن از نار و بود وجود را تنها راه حل می‌داند (۳۶/ص ۴۲). حماسه‌های پیامبر گونه بلیک نیز هر کدام با تأکید متفاوت، نماینده رنگ و طرح کلی انجیل درباره آفرینش و سقوط انسان، تاریخ انسان درجهان سقوط یافته و رهایی و رستگاری انسان در بهشت باز یافته و بازگشت به بهشت است. بلیک رهایی و رستگاری انسان را با بازگشت انسان از هم گسیخته به تمامیت نخستین او می‌داند. او روند تاریخ انسانی و زندگی فردی طبیعی را به عنوان بازگشتی می‌بیند که «پیشرفت» نیز هست و گذران این مسیر، بی‌دغدغه و آسان نیست، بلکه بایستی با تلاشی بی‌وقفه و پر رنج امکان‌پذیر گردد. امرسون، بازگشت به دنیای ازلی و ابدی را از طریق رهایی و رستگاری روح، امکان‌پذیر می‌داند. به نظر او اشراق یا خرد توانایی و قدرتی است که از طریق آن درک انسانی از آنچه طبیعت را به صورت یک کالا می‌بیند، فراتر رفته، می‌تواند انسان را از طریق جان بخشیدن به ارتباطهای روحی - معنوی به رستگاری رساند و به اصل خویش بازگرداند. نظریه بازگشت درجهان بینی ابن‌عربی نقش محوری دارد و خداوند همان طور که مبدأ نخستین هستی است، مرجع هر موجود نیز خواهد بود و بازگشت انسانها و تمام نظام آفرینش از طریق انسان کامل تحقق خواهد یافت. وی حکایت از رجعت دم به دم دارد و اظهار می‌نماید که در هر دمی مرگی و حشری است. مولوی نیز معتقد است که روح انسان در جستجوی اصل خود به سوی حیات ابدی و خداوند حی پاینده تمایل دارد. سراسر مثنوی

مولوی حکایت و شکایت انسان سرگشته‌ای است که از نیستان - که حقیقت وجود و اصل اوست - جدا مانده و آرزوی بازگشت و وصل مجدد را دارد (۲۱/ص ۶۹). از نظر مولوی بازگشت اختیاری در همین دنیا با تهذیب نفس و طی مراحل سیر و سلوک میسر می‌شود و بازگشت اجباری با مرگ و فنای کالبد عنصری تحقق می‌پذیرد (۱۵/ص ۵۴). از دیدگاه مولوی عروج به کمال - که اتصال با مبدأ هستی است - از مقام تبتل که مقام پیوند با دنیا؛ یعنی کلیه چیزهایی است که انسان را به تعلقات خودی محدود می‌کند، شروع می‌شود (۱۳/ص ۹). اما ترک دنیا هم مستلزم رهبانیت و التزام مجرد نیست. سلوک از دیدگاه مولانا خود را باختن نیست، بلکه به خود آمدن است و خود را یافتن (۲۶/ص ۲۸۶) و اما شرط راه یافتن به بارگاه الهی فنا شدن از خود و منیت و تفاخر و خودبینی است. «جانمایه اصلی اندیشه مولوی، مردن و شدن، ملازمه دایمی فنای فی الله و بقای بالله است» (۱۹/ص ۴۴۴).

وحدت وجود

مضمون دیگری که شعرای یادشده بر سر آن توافق دارند، وحدت است. مبدأ انسان وحدت ازلی و مقصد انسان وحدت ابدی با خداوند است. نازکاتسی مبدأ انسان را ذات الهی می‌داند که آفریننده جهان است و از آن به نامهای بهشت و ملکوت و آسمان و پروردگار یاد می‌کند. به نظر وی در دوران وحدت و یگانگی با خداوند معصومیتی وجود دارد که بازگشت به آن آرزوی انسان فغان‌نامه است: وینی نیز به واقعیت ماوراء طبیعی خود ایمان دارد و از اینکه از آن جدا شده است، غمگین بوده، برای بازگشت به وطن اصلی لحظه شماری می‌کند. وی مبدأ اصلی انسان را خداوند می‌داند. بلیک شاعر انگلیسی نیکی اساسی را با وحدت و حالت اهریمنی را با جدایی یکسان می‌داند. باغ عدن بلیک حالت ذهن آرمانی «وحدت کامل» است که با جامعه انسانی آرمانی و «برادری جهانی» مرتبط است. همان برادری که وینی هم آرزو داشت بر تمام جهان غالب شود. به نظر امرسون، شاعر آمریکایی نیز طبیعت همه انسانها از یک منبع سرچشمه می‌گیرد. امرسون راز بازگشت انسان را در بازگشت به تمامیت نخستین او می‌داند. از نظر ابن عربی وحدت وجود اساس تعلیمات عرفانی را تشکیل می‌دهد. وجود حقیقتی واحد و ازلی است و آن را به عنوان وصف و صفت نباید تصور کرد. از طرفی، وجود در حقیقت واحد است و کثرت در او راه ندارد. جهان هستی وجودی مستقل از او نیست و آن جز وجود حقیقی نبوده، در واقع وهم و خیالی بیش نیست. عالم کثرات همه مظاهر و شؤون حقیقت واحد یعنی خداست. به نظر ابن عربی نباید برای خدا و خلق دو وجود مستقل تصور کرد، بلکه باید وجود واحدی را در نظر گرفت که از وجهی حق است و از وجهی خلق و تباین ذاتی میان موجودات نیست، اما انسان در صورتی که به مرتبه کمال لازم برسد، دایره

وجود او کامل می‌شود و آخریت او عین اولیت او می‌گردد. در دیدگاه مولوی انسان کامل از جهت کمال با خداوند امکان وحدت می‌یابد و از جهت داشتن صفات انسانی، یا الهی، در حد کمال، مقدمات وجود و درک ملکوت که محل تجلی صفات عالیه است را پیدا می‌کند. وی مثنوی را دکان وحدت می‌نامد (۱۵۲۸/۶). در واقع، او به نوع خاصی با همه چیز از طریق عشق وحدت می‌یابد؛ چنانکه گوید:

ای خنک آن مردکز خود رسته است در وجود زنده‌ای پیوسته شد
(۱۵۳۵/۱)

در عین حال، عقیده به «وحدت وجود» از نظر مولانا شکل بشری می‌یابد. وی به یاری آرامشی درونی در پهنه بی‌کران وحدت، خود را ترک نمی‌گوید، بلکه فردیت خود را به کناری می‌نهد و در انسانها مستحیل می‌گردد.

تفرقه برخیزد و شرک و دویی وحدت است اندر وجود معنوی
(۳۸۲۹/۴)

قوس نزول و صعود

نکته مشترک دیگری که قابل ذکر است، نزول یا هبوط انسان از مرتبه‌ای بالا یا آسمانی به مرتبه‌ای پایین یا زمینی و بازگشت مجدد در قوس صعود به «آسمان» است. از دیدگاه ابن عربی فلسفه آفرینش موجودات کمال معرفت و تحقق خود آگاهی است و ظهور این معرفت جز در دایره هستی و مسأله هبوط میسر نمی‌گردد (۸/صص ۹۸-۹۶). انسان که گزیده جمع عوالم روحانی و جسمانی و مجمع همه مراتب و کمالات هستی است، در قوس نزول خلقت آخرین مراتب ظهور است و به همین جهت امکان معرفت برای تمام عوالم هستی در او وجود دارد. در قوس نزولی انسان تابع شرایط و اسباب و علل هستی است که از طرف حق تعالی برای ظهور مراتب وجودش آماده شده است. انسان نهایت نزول و بدایت عروج است. در قوس صعودی بایستی انسان از لباس اسماء و صفات رهایی یابد تا قوس نزول و صعود که عبارت از سیر الی الله است، به هم پیوند خورد و در این پیوند مبدأ و معاد به هم پیوسته گردد. در سیر عروجی، انسان می‌بایستی با نزدیکان معرفت خود را از تعنیات و قیود برهاند و از تعلقات جسمانی و روحانی در گذرد و وجود خویش را در پرتو ذات حق فانی گرداند تا در مقام قیامت مشاهده کند که همه عالم خود او و مظاهر اوست و همه به او قایم‌اند و جسم و جان همه رشحات وجود اویند، تا به توحید عیانی واصل گردد.

این همان سیر عروجی است که در دیدگاه رمانتیکها از جمله وینی و بلیک می‌بینیم. وینی از حضرت مسیح (ع) به عنوان انسان کامل نام می‌برد که به کمال رسیدنش با درد و رنج

بوده است (شعر باغ زیتون بیت ۲۷). بلیک اصرار می‌ورزد که آنچه در مورد ما انسانی است، همانا تخیل ماست و آنچه در مورد ما طبیعی است، باید توسط تخیل نجات یابد وگرنه ما را نابود خواهد کرد. اسطوره بلیک «انسانی جهانی» است که خود خدایی است که همه جهان را در وجود خویش دارد. بلیک در اثر بزرگ خود زوآ هبوط انسان از وضعیت و شرایط نخستین را «سقوطی به قعر گسستگی» می‌نامد. در این رخداد معصیت کبیره که باعث هبوط انسان شد، همان خودخواهی و «نفسانیت» است. انسان جهانی ابتدا به چهار نیروی قدرتمند تقسیم می‌شود که همان زوآها و یا قدرتهای اصلی و جنبه‌های مرکب انسان هستند. دنیای ساقط شده از میان چرخه‌های تاریخی حرکت کرده و به ترتیب به رهایی نزدیک و از آن دور می‌شود تا با شفاعت ناجی - که همان تخیل انسانی است که با قدرت تمام در خدمت شاعر پیامبر گونه است - سرانجام به مکاشفه و یا تجلی ناگهانی دست یابد. امرسون نیز بر این باور است که به علت قطع ریشه‌های هویت معنوی انسان با طبیعت، انسان دچار تعارض و تناقض و سرگستگی شده است. وی مخاطبان خود را برمی‌انگیزد تا در جستجوی ارتباطی اصیل با جهان هستی باشند و بینشی فعال و مستقیم و شخصی نسبت به طبیعت داشته باشند. سیر صعودی یا بازگشت به دنیای ازلی و ابدی از طریق رهایی و رستگاری روح امکان‌پذیر است. از دیدگاه ناركاتسی که یک مسیحی است، انسان وارث گناه انسان اول، حضرت آدم است که به جهت عهدشکنی و خوردن از میوه ممنوعه مورد غضب قرار گرفت و از بهشت رانده شد (عهد عتیق سفر پیدایش باب سوم). این مرحله مشابه وضعیت انسان در سیر نزولی است، زیرا این انسان است که مدام دچار وسوسه شیطان گشته، از خداوند خود می‌گریزد و بخش عمده کتاب *فغان‌نامه* به توصیف انسان گنهکار از دیدگاه روانی، جسمی، اجتماعی و غیره اختصاص دارد. اما در جهت برطرف نمودن این گناه و رهایی انسان، این حضرت مسیح است که فدا می‌شود و تصویری مشابه «انسان کامل» را تداعی می‌نماید. آنجا که در *فغان‌نامه* می‌خوانیم «...عیسی مسیح ...بیشتر برای تجدید تصویر فرسوده من ظاهر گشت...جانش را صمیمانه از برای من جاری ساخت... از برای من جاودانه قربانی گشت...ملکوت آسمان را به من ارزانی داشت. نشان صلیب پیوسته در تعقیب اوست و من با این نشان قوام می‌یابم» (گفتار شصت و هفتم). ناركاتسی رهایی و پیوستن به خداوند را که، می‌توان به آنچه برای ابن عربی و مولوی در قوس صعود حاصل می‌شود، تشبیه نمود، در اثر شفاعت حضرت مسیح (ع) و همراهی روح‌القدس می‌داند؛ چنان‌که در گفتار بیست و چهارم می‌گوید: «اما تو ای رهایی بخش... دست رحمت و محبت برآر و من گنهکار را پاک و منزّه با روح مقدست که همشان و همطراز توست، آشنا گردان تا با شفاعت تو، ای کلام حی! با من آشتی نموده و در من باز آید...تا به همراه او (روح القدس) جاودانه و با تمام وجود به تو ببیوندم». اما از دیدگاه مولوی، نفس

ناطقه ملکوتی و لطیفه روحانی انسانی در آغاز وجودش مجرد است و با سیر و سفر استکمالی و پیمودن قوس نزول از عالم نورانی مفارقت کرده، به جهان ظلمانی خاک فرود آمده و به بدن انسانی تعلق گرفته است. این روح مجرد علوی در باطن با همان عالم نورانی مجردات علوی رابطه دارد و این رشته ارتباطی منتهی به ذات واجب الوجود و نورالانوار می‌گردد، ولی به علت فرود آمدن درعالم سفلی و تعلق و آمیزش با ماده و مادیات و تأثیر قوای طبیعی حیوانی؛ کم‌کم تیرگی و ظلمت بر وی چیره شده، او را از عالم پاک و روشن دور می‌سازد؛ و بدین سبب در درون خود عذاب و شکنجه مرغ محبوس را احساس می‌کند و می‌نالند و در هوای بازگشت به وطن اصلی خود به سر می‌برد.

انسان چون به وسیله جهد و کوشش خود و یا دستگیری مردان خدا از آلیشهای جسمانی پاک و صافی شد؛ باز به مرجع اصلی یعنی همان عالم نورانی رجوع می‌کند (۳۳/ج ۱/ص ۱۲۱). در این سفر استکمالی، لطیفه روحانی که به بدن انسان تعلق گرفته است، برای این که به مقام کامل انسانی یا انسان کامل که کون جامع و اشرف مخلوقات است برسد، با پیمودن قوس صعود به مرجع اصلی باز می‌گردد و این مراحل در داستان نخودها (۳۰، د ۴/۱۸۰) به بعد) به طرز زیبایی بیان شده است. این سیر نزولی و صعودی را می‌توان همان صورت آرمانی دانست که بلیک در انسان وحدانی می‌بیند؛ یعنی مرحله‌ای که تمام آنچه انسان از آن جدا گشته؛ یعنی شعور و احساس، دوباره در وجود انسان متحول شده، جمع می‌شود و او را به انسانی بسیار برتر از آنچه قبل از هیبوط بود می‌رساند، اما او این امر را از طریق هنر - که بالاترین تجلی آفرینندگی و خداگونگی انسان است - محقق می‌داند.

تشابهات دیگر

به غیر از تشابهات اساسی که شرح آن گذشت، مشابهت‌های دیگری نیز در دیدگاههای شعرای مورد بررسی یافت می‌شود که از آن جمله می‌توان به طور اختصار به موارد زیر اشاره نمود:

برای محقق شدن سیر صعودی و تکامل یافتن، تزکیه نفس، تحمل رنج و زحمت و گذشت از خود لازم است که عشق می‌طلبد و در این مورد همه شعرای فوق‌الذکر دارای دیدگاه یکسانند.

مولوی می‌گوید:

شادباش ای عشق خوش سودای ما	ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالنیوس ما

(۲۳/۱) به بعد)

در این بیت عشق همچون طبیب، دردها و امراض روحی و اخلاقی را شفا می‌بخشد. هرکه عاشق شد، خودخواهی و تکبر را رها می‌کند و جایگه عشق باشد، دیگر استدلال و فلسفه لازم نیست. روشی که نارکاتسی برای تزکیه نفس برمی‌گزیند، همانند حضرت مسیح، محبت و انسان دوستی و سکوت و بردباری است. از دیگر شاهکارهای کلیدی او وحدت با پیوند عشق است؛ چنان که می‌گوید: «و اینک نمونه بنایی معنوی که در قیاس با تن تو تفسیر می‌شود، و آن وحدت کلیسای مقدس است که اگر تمامی اجزایش با پیوند عشق به هم پیوسته نباشد... تمامی ساختار معبد... به خطر خواهد افتاد» (فغان نامه).

چگونگی طی مراحل تکامل برای وینی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. آرامش ناشی از توکل (۱۳/۳۷)، شکیبایی، سکوت، تسلیم سرنوشت بودن و شکوه نکردن (۳۸/ص ۱۰۳)، نظم داشتن، کم گفتن و رفتار محترمانه و باوقار و با ادب داشتن و دیگران را به خود ارجح دانستن از خصوصیات مورد تأیید وینی است. او با سرمایه داری تازه به دوران رسیده‌ها و غرور ناشی از آن مخالف است (۳۹/ص ۳۲). وینی با تسلیم محض خداوند بودن و عشق به او کلامش را ختم می‌کند و برای رهایی از قفس، مرگ نفس را تنها راه علاج می‌داند (۳۶/ص ۴۲). امرسون عقیده دارد که همه عدم توازنهای موقتی با «جبران» برطرف می‌شوند؛ به این معنی که هر عمل بد با یک عمل خوب پاک می‌شود و بالاترین وظیفه انسان این است که از طریق نیکی در زندگی روزمره، زیبایی و روح برتر را به نمایش بگذارد. امرسون براساس ماهیت ذاتی خود، همواره دنیا را به کام آنان می‌گرداند که به پروردگار عشق می‌ورزند (۴۱/ص ۱۲۴).

از نظر ابن عربی انسانیت انسان به حقیقت اوست که مظهر و تجلی‌گاه تمام اسماء و صفات الهی است. ملاک و معیار خلافت و نیابت انسان، داشتن صورت الهی است، نه جنبه حیوانیت و مرد یا زن بودن او و انسانیت از زن و مرد بودن بالاتر است (۹/ص ۳۲۸). امرسون نیز تمایزی بین دو جنسیت قایل نمی‌شود. باغ عدن بلیک نیز حالتی است که در آن انسان جهانی او، مانند آدم نیای او، از نظر جنسی تفکیک نشده و کل بشریت و جهان هستی را در خود دارد. ابن عربی همانند نارکاتسی، وینی، امرسون، بلیک و مولوی بر این باور است که انسان باید در سیر عروجی با نردبان معرفت خود را از قیود برهاند و از تعلقات جسمانی و روحانی درگذرد و وجود خویش را در پرتو ذات حق فانی گرداند تا در مقام فنا مشاهده کند که همه عالم خود او و مظاهر اوست و همه به او قایم‌اند.

گر تو برخیزی زما و من دمی هر دو عالم پرز خودبینی همی

از دیدگاه ابن عربی عشق کاینات به حق، لازمه وجود ضعیف و ناقص آنهاست و این حالت هیچ‌گاه از موجودات منفک نمی‌گردد، زیرا هرچیز به جنس خود عشق می‌ورزد و این

تجاذب در عالم هستی همه از این سبب است. جذبه الهی انسان را به سوی خویش رهنمون می‌شود تا حجابهای تن - نفس حیوانی و عقل جزوی - را آگاهانه ترک گوید و به دنیای عجایب و شگفتیهای دل که عرش الهی است فراخوانده شود. بلیک نیز عقیده دارد که پرستش پروردگار به معنی حرمت نهادن نعمتهای او در دیگر انسانها و عشق ورزیدن به انسانهای بزرگ است. وی اظهار می‌نماید: آنان که به مردان بزرگ حسد می‌ورزند، از خدا نفرت دارند. اگر حضرت مسیح بزرگترین انسان است، شما باید او را از صمیم دل دوست بدارید (ص/۴۳). به عقیده او در یک جامعه انسانی، انسان فردیت خود را از دست نخواهد داد بلکه او من (ego) مجزا و منزوی خود - آنچه بلیک نفسانیت (self-hood) می‌نامد - را از دست خواهد داد. در مسیری که سالک به تهذیب نفس و تزکیه خود می‌پردازد، بایستی کمالات و خصوصیات را کسب کند که مورد توافق همه شعرای مطرح در این تحقیق است که از آن جمله است توکل، صبر، شکر، خوف و رجا، شادی و غم (قبض و بسط). ناركاتسی در این خصوص گفته است: «او در حین آسایش خسته است و در شادی غمگین (گفتار سی‌ام) و مولوی گفته است:

پس مجاهد را زمانی بسط دل یک زمانی قبض و درد و غش و غال

اما مقدمه و حرکت در مسیر تعالی معرفت است و توبه کردن از ندانم کاریها و غفلتهای گذشته و پاک نمودن خود از نام و آوازه. مولوی در این خصوص گفته است:

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود

(۳۴۶۰/۱)

گر ز نام و حرف خواهی بگذری پاک کن خود را از خود، هین یکسری

(۳۴۵۸/۱)

و در آن صورت است که نور خدا در آینه دل منعکس می‌شود:

خانه را من روفتم از نیک و بد خانه‌ام پر گشت از نور احد

(۲۸۰۴/۵)

بررسی وجوه اختلاف

برجسته‌ترین اختلاف شعرای مورد بررسی در این طرح، دیدگاه الهی ناركاتسی، ابن عربی، و مولوی از یک طرف و دیدگاه رمانتیک وینی، بلیک، و امرسون از طرف دیگر است. در عرفان متکی به الهیات، اول و مبدأ نخستین، خداوند یکتاست و او آخر و مرجع هر موجود نیز خواهد بود. اما دیدگاه رمانتیک گرچه اصل و منشأ مسیحی و الهی دارد، ولی در هر صورت رمانتیکها طبیعت‌گرا هستند و انسان محور و غایت بازگشت را خود انسان می‌دانند؛ مثلا

تصویر اساطیری بلیک از این جهان، خدای متعال نیست، بلکه «انسان جهانی» است که به «شکل الهی انسان» متجلی می‌شود که ربوبیت و ویژگی خدایی را در خود دارد (۳۵/ص ۵۳). از دیدگاه امرسون نیز راز رستگاری انسان و رجعت به اصل، بازگشت به طبیعت است. از نظر بلیک حضرت مسیح (ع) آن ربوبیت عام که همگان بدان اعتقاد داشتند نبود، بلکه فرشته‌ای عاصی بود که با چهره انقلاب این همانی داشت و بلیک آن را در شعر چهارزوارک (ORC) نامید. رمانتیسم به شکوفایی و تجلی عالم تخیل پای بند است و بیانگر رؤیاهای دوردست و مدینه‌های فاضله‌ای است که اغلب منجر به بینشی سیاسی نسبت به این دنیای پرآشوب و طغیانگر می‌شود. هم رمانتیسم در انگلستان مصروف اعاده حقوق بی‌خانمانها و مطرود شده‌ها بود و در آلمان جایگاه وسیعی را به احساسات، ارزش به خود، و شیفته طبیعت بودن اختصاص داد. در واقع، از دیدگاه ادیبان رمانتیک آلمان با عشق به طبیعت می‌توان ظلم و جور ناشی از عقل را نادیده گرفت و بر روی فشارهای اجتماعی و قوانین خشک و بی‌روح به ارث رسیده از گذشتگان نیز خط بطلان کشید. اما تجربه فرانسویها در زمینه رمانتیسم به تضادها و اغتشاشهای ناشی از انقلاب کبیر آن کشور برمی‌گردد. واژه رمانتیک در فرانسه، برای اولین بار توسط ژان ژاک روسو در کتاب رؤیایها به کار برده شد که در آن نظرات سیاسی و اجتماعی وی که در شکل‌گیری انقلاب کبیر فرانسه تأثیر داشته، به تحریر درآمده است. فردگرایی، احساساتی‌گری و عشق به طبیعت در آثار وی کاملاً مشهود است. روح آزادی‌خواهی و حق‌طلبی انقلاب کبیر فرانسه، روح جنبش رمانتیک را در سراسر اروپا شکل داد و شاعر این دوره، رسالتی پیامبرگونه برای خود قایل شد. نویسندگان و شعرای رمانتیک که ابتدا وقوع انقلاب را تحقق بشارت انجیل مبنی بر تحقق بهشتی زمینی تلقی می‌کردند، حتی پس از نومییدی نسبت به آرمانهای آزادی خواهانه آن، به این نتیجه رسیدند که اگرچه بهشت زمینی در صحنه سیاسی و اجتماعی جامعه واقعیت نپوشید، ولی انسان می‌تواند با تکیه بر تواناییهای فردی و بویژه تخیل آفریننده و فعال خود به چنین بهشتی دست یابد. از این پس باور و تأکید رمانتیکها بر عنصر تخیل و وحی شاعرانه، به همان شکلی که بر پیامبران حادث می‌شد، دو چندان شد. رمانتیکها تأکید را به گونه‌ای دیگر دیدن و با چشم دل دیدن نهادند و برای نیل به چنین موهبتی از گنجینه بی‌پایان و بی‌انتهای تخیل بهره می‌گرفتند؛ تخیلی که از دیدگاه آنان منشأ الهی داشت و آنان را به گونه‌ای پیامبر شاعر مبدل می‌کرد.

اما بین عرفان مذهبی مسیحی و اسلامی نیز تفاوتی وجود دارد. در عرفان اسلامی مبدأ و مرجع انسان خداوند واحد است که هیچ‌گونه کثرت و دویی در ذات او راه ندارد، اما چنانکه در فغان نامه نازکاتسی مشاهده می‌کنیم، تنها مخاطب انسان در این کتاب خداوند نیست، بلکه ۱۳ گفتار از ۹۵ گفتار مستقیماً به خداوند (پدر)، ۶۸ گفتار خطاب به حضرت

مسیح (پسر)، دو گفتار خطاب به حضرت مریم، یک گفتار خطاب به خداوند و حضرت مسیح، یک گفتار خطاب به روح القدس، یک گفتار خطاب به حضرت مسیح و روح القدس، یک گفتار به تثلیث مقدس و بقیه در موضوع امید و عشق به خداوند، ایمان، مدح صلیب، کلیسا، ناقوس و روغن مقدس سروده شده است. نارکاتسی حضرت مسیح (ع) را به همراه روح القدس با خداوند ذاتی یگانه می‌داند، بنابراین تمام صفاتی که برای خداوند ذکر می‌کند، همان اوصاف حضرت مسیح است. اما از سوی دیگر حضرت مسیح (ع) خدای مجسم است و فرزند خدا که خداوند وی را برای رهایی بشر ارسال داشته است. اما همهٔ مثنوی مولوی به مصداق آیهٔ «...انالله و انا الیه راجعون» (سوره بقره/ آیه ۱۵۶) شرح سوز و درد جدایی از آن مبدأ لایزال و امید به بازگشت به آن است، ابن عربی نیز به مصداق «فالامرکله منه ابتداءه و انتهاءه، و الیه یرجع الامرکله» (۲۴/صص ۸-۳۷۷) ابتدا و انتهای انسان را خداوند می‌داند، تنها امر او را در هستی مؤثر می‌داند و نیز بازگشت همه را به او می‌داند.

نکتهٔ دیگر در اختلاف شعرای فوق تکیهٔ بیشتر بر تخیل و احساس در نزد بعضی از شعرا و تکیه بر خرد و اندیشه در بعض دیگر است. مثلاً ابن عربی و مولوی هر دو بر این عقیده‌اند که فضیلت و کرامت انسان به خاطر عقل و اندیشه و بصیرت و درایت اوست؛ یعنی به خاطر نفس ناطقه که منشأ تفکر است، نه به خاطر جسد او که این با خرد مبتنی بر اشراق امرسون نیز هماهنگی دارد. مولوی در این خصوص می‌گوید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

(۲۷۷/۲)

البته، مولوی عقل جزوی مصلحت اندیش را نکوهش می‌کند؛ چنانکه گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

وینی نیز در اشعار بطری در دریا و روان پاک در مجموعه اشعارش به نقش افکار و همچنین به تلاش برای رسیدن به پیشرفت از طریق تفکر و تعقل می‌پردازد (۳۶/صص ۲۳۷ و ۲۵۸). اما به نظر بلیک دنیای قرن هیجدهم از بدترین دنیاها بوده و با اعتبار دادن به تنها یک توانایی انسان یعنی فرد، کمترین بهبود و پیشرفتی در آن حاصل نشده است. بلیک تسلط مطلق خرد و عقل را بدون کمک احساس مانع بازگشت به وحدت می‌داند، ولی البته از حذف آن سخن نمی‌گوید. از نظر بلیک لازم است میان همهٔ نیروهای مخالف که همهٔ محصولات و قدرتهای تفکر و فرهنگ را حفظ نماید، تعادل و توازنی وجود داشته باشد. در نهایت به نظر بلیک، انسان از طریق هنر می‌تواند از معصومیت ساده به بهشتی برتر از «معصومیت سازمان یافته» راه یابد. وی تمایزی میان «تواناییهای عقلانی» و آنچه او «تخیل، انسان واقعی» می‌نامید و کاملترین بیان آن در هنر شعر و نقاشی متجلی می‌شد، قایل نبود.

از تفاوت‌های دیگر که می‌توان ذکر نمود، آن است که نارکاتسی به عنوان یک قدیس بیشتر به مناجات و دعا و رحمت و شفقت الهی متوسل می‌شود، درحالی که بلیک به مسأله بازگشت به مثابه یک نوع مبارزه و انقلاب درونی می‌نگرد. امرسون نیز بر دستیابی بی‌واسطه به وحدت آرمانی و نهایی تکیه دارد، ولی ابن عربی وساطت انسان کامل را ضروری می‌داند.

از دیگر تفاوت‌های شایان ذکر این نکته است که از دیدگاه نارکاتسی یک نفر یعنی حضرت مسیح (ع) بار تمام گناهان همگان را به دوش می‌کشد و خدا می‌شود، ولی بلیک و امرسون به تلاش تک تک افراد اصرار می‌ورزند که با شناخت و درک و تقویت تواناییهای فردی که به طور بالقوه در وجود انسان نهفته است، امکان‌پذیر می‌باشد.

از آنجا که دیدگاه عرفانی شاعران ششگانه به علت جهانی بودن و اینکه برتر از زمان و مکان خاصی سیر می‌کنند و دارای نکات اشتراک فراوان و تفاوت اندکی است و این تفاوت‌های جزئی معمولاً بین دو شاعر اتفاق می‌افتد و جنبه همگانی بین شعرا ندارد، از ذکر این تفاوت‌های جزئی می‌گذریم و به مقدار مذکور بسنده می‌کنیم.

نتیجه

با این که جهان بینی نارکاتسی بر مکتب الهی مسیحی و دیدگاه ابن عربی و مولوی بر مکتب الهی اسلامی و نظرگاه وینی، بلیک و امرسون - که هر سه از شعرای رمانتیک هستند - بر اصالت طبیعت استوار است، همان گونه که در ابتدای مقاله نیز اشاره شد، همگی این شش نفر بر این عقیده‌اند که انسان در این جهان از حقیقت پاک و اصیل خود بدور مانده و بازگشت به آن را می‌طلبد. آرزوی بازگشت به اصل در واقع همان آرزوی وحدت روحی است که نتیجه عشق و ایمان است. انسان امروزی از بسیاری جهات اسیر و برده تمدنی است که خود خلق کرده است، و همچون قدرتی مهیب آزادی او را تهدید می‌کند و نارکاتسی در ۱۰۰۰ سال پیش گفته است «و آنچه را که خود خلق کرده بودم، چون داوری سخت بر خود گماشتم» (گفتار پنجاه و دوم). نارکاتسی مسؤلیت وضع انسان در جهان را به عهده خود او می‌گذارد و خود مسؤلیت تمامی انسانها را می‌پذیرد؛ چنانکه حضرت مسیح خود تمامی گناهان بشر را بر دوش گرفت. مسیح (ع) پیامبر محبت و انسان دوستی است. هم اوست که گله را رها می‌کند و در پی بره گم گشته روان می‌شود، و اوست که زن بدکاره را از سنگسار شدن نجات می‌دهد و بیش از همه آنها، اوست که برای دشمنانش در نزد خداوند شفاعت می‌کند (گفتار سی و چهارم). و این همه خصوصیات انسانهایی می‌تواند باشد که به سطحی از آگاهی و بینش و خرد و معرفت برتر رسیده باشند؛ از غرور و تکبر و خودخواهی و روزمرگی فراتر رفته، خود را با عشق و محبت در دریای وحدت غرق نموده باشند و این از توان بزدلان ناآگاه خارج و

بر دوش خادمان آگاه است. نارکاتسی در این خصوص می‌گوید: «من همگانم و گناه همگان در من است و جز من هیچ‌کس نیست؛ نه کفار، چرا که آنان نمی‌دانستند، نه یهودیان، زیرا کور گشتند، نه جاهلان و عوام، چرا که از فضیلت محروم بودند» (گفتار شصت و ششم).

وینی نیز مسأله «غربت انسان کامل» را مطرح می‌کند. به عقیده او انسان با شعور و دارای نبوغ ذاتی با افراد دیگر احساس عدم تجانس می‌کند. برای وینی عقل و عشق راستین جایگاه ویژه‌ای دارند. او از جمله افرادی است که دلش نه تنها برای خود می‌سوخد، بلکه دلسوزی او بیشتر برای تمامی افراد بشر بود. گره‌گشایی از دیگران را کلید گشوده شدن گره‌های خویش می‌داند و معتقد است که اول برای دیگران سپس برای خویشان نزدیک، بایستی دعا نمود. با نگاهی به شعر «مرگ گرگ» (مجموعه اشعار، ۲۳۱) می‌توان دریافت که تا چه میزان کنترل نفس، سکوت، عزت نفس، انجام رسالت، تنهایی، شهامت و فداکاری که همگی از صفات نیک اخلاقی هستند، برای وینی ارزشمندند و مضمون بازگشت به حق نیز که یکی از طرق آن کسب کمالات و صفات پسندیده ذات اقدس خداوند است، در این قطعه هویدا است.

امرسون علت این را که در جهان هستی وحدت وجود ندارد و دنیا به توده‌ای در هم ریخته می‌نماید، در این امر جستجو می‌کند که انسان وحدت با خویش را از دست داده است. طبیعت همه انسانها از یک منبع نشأت می‌گیرد و همه از راههای متفاوت در تلاش برای رسیدن به یک هدف واحد هستند. ارتباط برادری میان انسانها امری است جهانی و گره‌گشایی همه مشکلات انسانی. هر چه انسان بیشتر تلاش کند که به ابراز فردیت خود پردازد و با وفاداری بیشتری از این صدای درونی تبعیت کند، اهداف زندگی او بر اهداف همسایگان وی نزدیکتر و منطبق‌تر خواهد شد (۴۱/صص ۴-۱۲۲).

ابن عربی نیز فلسفه آفرینش موجودات را کمال معرفت و خودآگاهی می‌داند. رجوع انسان به اصل نخستین آگاهانه است و وی فردای حقیقی خود را با کسب معرفت بیشتر میسر می‌سازد. همه کمالات و صفات موجود در انسان به خاطر عقل و تفکر و معنویت اوست. جذبۀ الهی، انسان عارف را به سوی خویش شدن خویش رهنمون می‌سازد تا حجابهای تن، نفس حیوانی و عقل جزوی را آگاهانه ترک گوید.

و اما مولانا تمام دو گانگی‌ها را به علت اسیر شدن بی‌رنگی در عالم رنگها می‌داند. به نظر او هر کس از این رنگ و ریاضا فارغ شده، به دنیای بی‌رنگی وارد شود، به دنیای قدم و اصل خود پای نهاده است که در آنجا موسی و فرعون با هم آشتی کرده‌اند (۱/۲۴۶۷ به بعد) و (۳/ ۱۲۵۳).

به نظر مولانا اختلاف در ادیان از دوگانگی‌ها و از چند گانگی‌ها زاییده شده است، نه حقیقت دین. اگر صد کتاب هم باشد، غرض از آن یک باب و آن هم شناخت حق است و اگر به صد جهت نماز بگزاری مقصود محراب است (۳۶۶۷/۶).

مولانا می‌گوید در خانه گور، هندی و رومی و حبشی و قفقاق یک رنگ هستند و او اینها را می‌گوید تا در لفاف داستانها به ما بگوید اینهمه رنگ و نگار، حجابهایی بیش نیستند که بین ما و حقیقت که یک چیز بیش نیست فاصله می‌اندازند. رنگ باقی و ابدی «صبغه الله» است و بس و جز رنگ خدا همه رنگها عاریتی است (۴۷۰۹/۶ به بعد).

در یک بازبینی مجدد در نظرگاههای شش شاعر بزرگ جهان که به زبانهای ارمنی، فرانسه، انگلیسی، عربی و فارسی شعر سروده‌اند، می‌توان معنای مشترکی برای بازگشت به اصل یافت که همان بازگشت به حقیقت خویش است. حقیقت گمشده‌ای که با بازگشت به آن انسان سعادت‌مند می‌شود و آن چیزی نیست، جز خلوص و یکرنگی و خیرخواهی و محبت و عشق به تمامی دنیا و آنچه در اوست.

پیشنهادها و کاربرد تحقیق

از آنجا که تحقیقی به پنج زبان زنده دنیا در موضوع فلسفی، عرفانی و ادبی، نیاز به تفکر عمیق و بررسیهای چند جانبه دارد، بدیهی است می‌توان گسترش ابعاد جدیدی را در خصوص فلسفه و جهان‌بینی هر یک از شعرا و یا در مقایسه آنها با یکدیگر برای طرح آتی پیشنهاد نمود. پیشنهاد دیگر تحقیق می‌تواند این باشد که مضمون بازگشت در زبانهای دیگر، از قبیل: آلمانی، روسی، ژاپنی، ایتالیایی، و دیگر زبانهای زنده دنیا مورد تحقیق قرار گرفته، نتایج آن با نتایج طرح حاضر مقایسه گردد.

پیشنهاد دیگر اینکه مضمونهای عرفانی دیگری را می‌توان عنوان بررسی جدید در ادبیات تطبیقی قرار داد، چنانکه در تحقیق حاضر مضمون بازگشت به اصل بررسی گردیده است.

همچنین ترجمه این اثر به زبانهای ارمنی، انگلیسی، فرانسه و عربی می‌تواند در اشاعه وحدت جهانی مؤثر باشد.

کاربرد این تحقیق از چند جنبه می‌تواند مورد توجه قرار گیرد:

۱- با توجه با امر گسترش ارتباطات، این طرح می‌تواند نشان دهنده یک گفتگوی زنده بین فرهنگها و تمدنهای مختلف باشد.

- ۲- این طرح می‌تواند آغازگر روش تطبیقی در مطالعات ادبی در دانشکده‌های زبان و ادبیات خارجی کشور بوده و در نهایت به تأسیس رشته ادبیات تطبیقی در دانشگاه‌های کشور کمک نماید.
- ۳- نتایج این طرح می‌تواند مورد استفاده دانشجویان رشته‌های زبان و ادبیات قرار گیرد و برای علاقه‌مندان به ادبیات جهانی می‌تواند بسیار سودمند باشد.
- ۴- این طرح می‌تواند مورد استفاده مؤسساتی چون مرکز تحقیقات و مطالعات بین‌الملل و مرکز گفتگوی تمدن‌ها باشد.
- ۵- هر انسان علاقه‌مند و طالب آگاهی در زمینه ادبیات جهانی و عرفانی و فلسفه می‌تواند از نتایج این طرح استفاده نماید.

منابع

- ۱- احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، ج ۲، چاپ سوم، نشر مرکز، فصل هجده، ۱۳۷۵.
- ۲- استیس، و ت: عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، تهران ۱۳۷۵.
- ۳- اسکولز، رابرت: ساختار گرای در ادبیات، ترجمه فرزانه طاهری، نشر آگاه، تهران ۱۳۷۹.
- ۴- آشتیانی، سید جلال‌الدین: شرح مقدمه قیصری، مشهد ۱۳۳۴.
- ۵- الیاده، میرچا: جاودانه بازگشت اسطوره، ترجمه بهمن سرکاراتی، قطره، تهران ۱۳۷۸.
- ۶- ایزوتسو. توشیهیکو: سوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، تهران ۱۳۷۸.
- ۷- ایگلتون، تری: نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران ۱۳۶۸.
- ۸- جامی، عبدالرحمن: نقد النصوص فی شرح الفصوص، با مقدمه ویلیام چیتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
- ۹- جهانگیری، محسن: محیی‌الدین بن عربی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۱.
- ۱۰- حافظ، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ، از روی نسخه غنی و قزوینی، به اهتمام ابوالقاسم یلویی، انتشارات علمی، تهران [بی تا].
- ۱۱- حلاج، منصور: دیوان منصور حلاج، انتشارات سنایی، تهران ۱۳۷۵.
- ۱۲- رید، هربرت: فلسفه هنر مدرن، ترجمه محمدتقی فرامرزی، انتشارات نگاه، تهران ۱۳۶۲.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین: پله پله تا ملاقات خدا، چاپ دهم (اول ۱۳۷۳)، انتشارات علمی، تهران ۱۳۷۵.
- ۱۴- _____: ارزش میراث صوفیه، [بی تا].
- ۱۵- زمانی، کریم: شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ دهم، مؤسسه اطلاعات، تهران ۱۳۸۱.

- ۱۶- سنائی، غزنوی: گزیده دیوان حکیم سنائی غزنوی، انتخاب و مقدمه و شرح لغات سعید یوسف نیا، انتشارات قدیانی، تهران ۱۳۷۰.
- ۱۷- شایگان، داریوش: آیین هند و عرفان اسلامی، تهران ۱۳۸۲.
- ۱۸- شبستری، الشیخ محمود: شرح گلشن راز، تهران ۱۳۷۱.
- ۱۹- شیمیل، آنه ماری. شکوه شمس، چاپ اول، ترجمه حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران ۱۳۶۷.
- ۲۰- عطار نیشابوری، فرید الدین: گزیده رباعیات عطار، انتخاب مقدمه و شرح لغات یوسف نیا، انتشارات قدیانی، تهران ۱۳۷۷.
- ۲۱- فروزانفر، بدیع الزمان: خلاصه مثنوی، چاپ دوم، انتشارات آذر، تهران ۱۳۷۰.
- ۲۲- فلوطین: دوره آثار، ترجمه م.ح. لطفی، تهران ۱۳۶۶.
- ۲۳- فولکیه، پل: فلسفه عمومی، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ۲۴- قیصری، محمد داوود: شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۲۵- کاشانی، کمال عبدالرزاق: اصطلاحات الصوفیه، تحقیق و تعلیق از دکتر کمال ابراهیم جعفری، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۰.
- ۲۶- گولینارلی، عبدالباقی: مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۲۷- گوهرین، سید صادق: فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی جلال الدین محمد بن حسین بلخی، ج ۱، چاپ دوم، کتاب فروشی زوار، ۱۳۶۲.
- ۲۸- لاهیجی، شیخ محمد عبدالرزاق: شرح گلشن راز شبستری، تهران ۱۳۷۶.
- ۲۹- مغربی، شمس: دیوان شمس مغربی، تحقیق و بررسی دکتر سید ابو طالب میر عابدینی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۸۱.
- ۳۰- مورنو، آنتونیو: یونگ خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۶.
- ۳۱- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد بن الحسین البلخی ثم الرومی: مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- ۳۲- نارکاتسی، گرگوار: فغان نامه گرگوار، ترجمه آزاد ماتیان، نشر فردا، اصفهان ۱۳۸۱.
- ۳۳- همایی، جلال الدین: مولوی نامه، چاپ نهم، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.
- ۳۴- یربئی، سید یحیی: فلسفه عرفان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم ۱۳۷۷.

- 35- Abrams. M. H. (1973). *Natural Supernaturalism*. New York: Norton & Company.
- 36- De Vigny, A. (1928). *Poésies Complètes*. Paris. Payot.
- 37- De Vigny, A. (1951). *Extraits de Stello*. Paris. Larousse.
- 38- De Vigny, A. (1969). *Chatterton*. Paris. Bordas.
- 39- De Vigny, A. (1973). *Chatterton*. Paris. Larousse.
- 40- Hegel, G. W. F. (1965). Preface to the Phenomenology of Spirit. Wallace Uffmann. (Trans.). In Hegel: *Reinterpretation, Texts, and Commentary* (380-400). New York.
- 41- Horton, R. W. and Edwards, R. (1974). *Backgrounds of American Literary Thought*. (3rd ed.). New Jersey: Prentice-Hall.
- 42- Scholem, G. G. (1954). (ed). *Major Trends of Jewish Mysticism*. New York. Schocken Books Inc.
- 43- Schorer, M. (1959). *William Blake*. New York: Vintage Books.
- 44- Suzuki. *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*, ed. By William. Barrett. New York: Anchor, Doubleday & co, Inc.
- 45- Van Tieghem. (1968). *Le Mouvement Romantique*, 4ème édition. Paris: Librairie Vuibert.
- 46- Van Tieghem. (1968). *Les Grands Doctrines Littéraires en France*. Huitième édition. Universitaires de France.



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی