

$A < B$ قضاات ۱۶٪ و $A > B$ قضاات ۷۳٪

$B < C$ قضاات ۱۶٪ و $B = C$ قضاات ۱۱٪ و $B > C$ قضاات ۷۳٪

$C < D$ ۱۶٪ و $C = D$ قضاات ۱۱٪ و $C > D$ قضاات ۷۳٪

و همچنین برای D و E . . .

میتوانیم بگوئیم که اختلافهای درجه کیفیت موجود بین A و B و C و D و E باهم برابرند البته در عمل رسیدن باین نوع برابریها بعلت قلت قضاات و نمونه‌ها امکان ندارد ولی بر اثر این اصل دیگر Thorndike «اختلافی را که بوسیله ۷۵ درصد قضاات درک شده میتوان واحد قرار داد» پورسانتاژهای مختلف را میتوان به ضرائب (۱) اشتباه احتمالی تبدیل نموده و فواصل را مستقیماً با هم مقایسه نمود. از سال ۱۹۱۰ باینطرف نهضت علمی آموزش و پرورش روز بروز قوت گرفته و بر پیشرفتهای آن افزوده گشته است در امریکا این جنبش بوسیله مراکز تحقیق شوراهای تربیتی دانشگاهها توسعه یافته تستها و جداول مقیاس متعدد و متنوعی برای تمام رشته‌های دروس بوجود آمده خصوصاً در سالهای ۱۹۱۸-۱۹۱۴ توجهی که بروانشناسی عملی در تشکیلات ارتشی و صنعتی مبذول گشت باعث ترقیات شایانی در این زمینه گردید.

یکی از روشهایی که کراراً مورد استفاده قرار گرفته روش تاریخی میباشد که بر اثر ترقیات حاصله بر دقت و علمی بودن آن افزوده گشت. روش نام برده فرق زیادی با روشهای مربوط بتحقیق در تاریخ ندارد. قواعد مربوط به انتقاد و تعیین ارزشی مدارك تاریخی بر حسب ماهیت مدارك تغییر نمیکند و بدینجهت ما مختصراً بآن اشاره میکنیم - پیشرفت در تاریخ تعلیم و تربیت بطور غیر مستقیم در نتیجه پیشرفت مطالعات تاریخی و همچنین در نتیجه لزوم تحلیل و بررسی وقایع گذشته برای تسهیل درك وقایع کنونی میباشد.

«روش تجربی حقیقی» درباره عده زیادی بکار میرود و عبارت میباشد از تعیین و اندازه گیری تغییراتی که در اثر وارد کردن عامل جدیدی در وضع معین و مشخص تولید میشود عده دسته‌هایی که مورد آزمایش قرار میگیرند يك یا بیشتر

میباشد W.Mac-Call انواع روشهای تجربی را با دقت زیادی تعیین نموده است. حال بانواع و اصول این روشها اشاره مینمائیم:

۱- روش دسته واحد- در اینصورت فقط یکدسته مورد آزمایش قرار میگیرد عامل یا عوامل متغیر خارجی را وارد تجربه نموده و اثر آنرا اندازه میگیرند.

مثلا برای سنجش تاثیر روشنایی خورشید با روشنایی مصنوعی بطریق زیر عمل میشود: قدرت متوسط اولیه قرائت را اندازه میگیریم سپس در مدت معینی شاگردان را در روشنایی مصنوعی بقرائت میگذاریم و نتیجه عمل را بوسیله تستهای مخصوص پیدا نموده یادداشت مینمائیم بعد در شرایط نظیر شرایط تجربه بالا فقط نوع نور را تغییر میدهیم و شاگردانرا بهمان نوع قرائت و امیداریم و نتیجه حاصله را با نتیجه قبلی مقایسه میکنیم تفاوت موجود بین دو نتیجه اثر عامل روشنایی را نشان میدهد.

روش دسته واحد را میتوان بطریق ذیل نمایش داد:

۲	۱	زمان
B	A	عوامل
R_2	R_1	نتایج

$$R_1 - R_2 = \text{تأثیر عامل مورد تجربه}$$

تأثیر عامل مورد تجربه

نواقص عمده این روش رامیتوان باآسانی تشخیص داد. اولاً - وضع دسته‌مورد آزمایش در زمانهای مختلف مختلف است. ثانیاً - تأثیر يك عامل بعد از تجربه باقی مانده و در عوامل بعدی موثر میباشد. ثالثاً - پیشرفت در آموزش بطور مرتب و منظم بوجود نمیآید و بدین ترتیب ممکنست نتیجه حاصله از تجربه ای را که در حقیقت مربوط بحفاظت بوده بعامل دیگری نسبت دهیم.

روش دسته‌های متحدالقوم - ابتدا شاگردان را بدو یا چند دسته که از حیث استعداد متوسط برابر باشد تقسیم میکنیم برای این منظور باید از تستهای روحی یا تعلیم و تربیتی استفاده نموده و شاگردان را بر حسب سن و در نظر گرفتن معلمین مربوطه و ... دسته‌بندی کرد. سپس دسته‌ها را در شرایط مشابه مورد امتحان قرار میدهیم عامل جدید مورد نظر را تا آزمایش مجدد در دو دسته وارد مینمائیم چون این دو دسته قبلاً با هم برابر بودند اگر بعد از امتحان اختلافی دیده شود در نتیجه عامل مذکور خواهد بود.

روش تجربی فوق را بطریق زیر میتوان نشان داد:

نتیجه	شرایط	
R_1	A	دسته اول
R_2	B	دسته دوم

$$R_1 - R_2 = \text{تأثیر عامل مورد تجربه}$$

تاثیر دو عامل مورد تجربه

نقص مهم این روش اشکال برابری کامل دسته‌ها و عدم امکان ثابت نگاهداشتن شرایط در تمام مدت امتحان میباشد.

روش دورانی عوامل = این روش ترکیبی از دوروش سابق بوده و دارای اکثر محاسن و اقل نواقص آن دو میباشد.

دردو گروه معادل اثرعامل مورد آزمایش را در هر دو دسته و بطور جداگانه مطالعه میکنیم بدین ترتیب عامل مزبور در تمام دسته‌ها مورد آزمایش قرار میگیرد و در نتیجه اشکال عدم تعادل دسته‌ها همچنین اختلاف درجه سرعت در مراحل متوالی آموزش از بین میرود این روش که صحیح ترین روشهاست در عمل دارای معایبی است که اهم آنها اشکال زیاد دوران عوامل در شرایط کنونی مدارس میباشد. طریقه عمل روش مزبور را میتوان بطریق زیر نمایش داد:

عامل	نتیجه	عوامل	نتیجه	
A	R_1	B	R_2	دسته اول
B	R_3	A	R_4	دسته دوم

$$(R_1 + R_4) (R_2 + R_3) = \text{تاثیر عامل مورد تجربه}$$

تأثیر عامل مورد تجربه

مثلاً اگر با استفاده از این روش بخواهیم ببینیم که تعلیم در کلاسهای بیست نفری اثرش بیشتر است یا در کلاسهای چهل نفری بطریق ذیل عمل میکنیم .

يك معلم مدت زمان معینی در يك کلاس ۴۰ نفری درس میدهد بعد کلاس ۴۰ نفری دیگری را نیز بدو دسته بیست نفری تقسیم نموده و در همان مدت معین بآنها درس میدهد نتیجه را سنجیده و مقایسه مینمائیم - بعداً آن کلاس را که بدو گروه تقسیم نموده بودیم در یکجا جمع کرده و کلاس را که تقسیم نشده بود بدو گروه ۲۰ نفری تقسیم مینمائیم و مثل تجربه قبل عمل مینمائیم - يك آزمایش نهائی بعمل میآوریم تفاوت و اختلاف نتایج حاصله از تدریس در یکدسته چهل نفری و در دودسته بیست نفری مطلوب ما را نمایش میدهد . نتیجه حاصله از این تجربیات وقتی قابل اعتماد است که آزمایش کننده در امر تنظیم و ترتیب آزمایش نظارت مستقیم داشته باشد و این امر برای تمام انواع تجربیات و تحقیقات امکان ندارد در اینصورت یعنی وقتی که نظارت مستقیم آزمایش کننده امکان نداشته باشد برای مطالعه شرایط مطالعه کودک از خانواده تاثیر محیط و تشخیص موفقیت کودک در مراحل بعد از تحصیل اجباراً بوسائل غیر مستقیم متوسل میشوند از جمله این وسایل غیر مستقیم میتوان پرسشنامه های کتبی و مطالعه اوراق چاپی یا خطی را نام برد . ارزش این وسایل بمقدار زیادی بستگی بشخصیت و کیفیت علمی آزمایش کننده دارد چنانچه Stanly Hall با استفاده از « پرسشنامه ها » درباره دوران کودکی و بلوغ مطالعاتی نموده ولی دارای هیچگونه ارزش علمی نمیباشد - همچنین طرز تنظیم پرسشنامه ها و سئوالات آن در درجه دقت و صحت آزمایشهایی تاثیر فراوانی دارند سئوالها ممکنست مبهم یا ناقص باشند یا طوری تنظیم شده باشند که کودک را وادار بجواب مخصوصی نمایند . نکته مهم دیگر مسئله صلاحیت اشخاصی است که جوابها را تنظیم مینمایند بدینجهت در تعلیم و تربیت حتی المقدور از این نوع تجربیات و تحقیقات باید احتراز جسته و

در صورت اجبار کمال دقت بعمل آید .

روش دیگری که خصوصاً در امریکا مورد استفاده است و آنرا Social Survey مینامند از سایر روشهای غیر مستقیم تحقیق بهتر است این روش بیشتر در علوم اجتماعی مورد استعمال دارد ولی اخیراً در تجدید طرز تدریس و تشکیلات مدارس از آن استفاده شده است. در این روش بوسائل و طرق بسیار مختلف تحقیق متوسل میشوند - دامنه علوم بقدری وسیع شده که برای مدارس و خصوصاً مدارس ابتدائی مشکل مهمی در تنظیم مواد برنامه پیدا شده چون همه چیز را نمیتوان آموخت و در برنامه گنججانید مری ناگزیر است عده‌ای از مواد را انتخاب نماید - چه چیز را شاگرد میتواند بیاموزد؟ مواد لازم برای تطابق با محیط کدامند؟ بسؤال اول روانشناسی و بسؤال دوم جامعه باید جواب بدهد - یعنی باید تحقیقاتی درباره خواسته‌های اجتماعی از طرفی و توانایی و قدرت کودک از طرف دیگر بعمل آید .

نفع حقیقی حساب و جبر در زندگی کدامست؟ معلومات جغرافیائی لازم کدامند؟ معمولترین لغات زبان کدامند؟

برای جواب باین سئوالات وسیله‌های محتمل‌تر از تحقیق مستقیم و تجربی نیست . بکارگران و کارندان و روزنامه‌ها باید مراجعه نموده و صورت لغات معمول زبان را تنظیم کرد . برای تعیین نفع و موارد استعمال دروس در زندگی روزانه باید بتوان و خانه داران رجوع نمود اهمیت و برتری این روش از تنوع طرق مختلفه تحقیقی که در آن بکار میرود آشکار میگردد بکمک همین روش بود که C. Washburne توانست حداقل معلومات نظری و عملی لازم در اجتماع امریکارا تهیه نماید تا در برنامه‌ها بعنوان حداقل معلومات لازم گنجانده شود .

برای تحقیق در خصوصیات فردی روشهای دیگری بکار میروند که میتوان آنها را روشهای کاینیکی نام نهاد . از آنجمله روش روانشناسی - مطالعه تشخیص - روش تحلیل و غیره را نام برد .

مشخص کلی این نوع مسائل استثنائی و فردی بودن آنهاست از اهم این مسائل

عقب ماندگی روحی - بی انضباطی - استعداد بسیار زیاد و ... را میتوان نام برد. همچنین مسائل عملی از قبیل راهنمایی کودک در تعیین حرفه یا انتخاب نوع مطالعات درسی در این زمینه مورد توجه قرار میگیرند - اساس این روشها مشاهده مستقیم بوسیله تستهای تشخیص و تحلیلی و مقدار زیادی دستگاههای مخصوص میباشد. بهترین محیط تحقیق و تجربه باید مدرسه باشد هر چند که در حل بسیاری از مسائل از تجربیات و وسائل دقیق آزمایشگاهی استفاده شود بنابراین باید در صورت لزوم از وسائل جدید علمی و اختراعات و اکتشافات حداکثر استفاده بعمل آید مثلاً برای ثبت حرکات چشم در خواندن و نوشتن از توسل بعکاس و برای مشاهده و تحقیق در وجوه مختلف حرکات کودک از توسل بسینما ناگزیریم - چون در نظر گرفتن تمام حرکات و حالات کودک برای زیر دست ترین محققین هم امکان ندارد در صورتیکه سینما این اشکال را سادهترین وجهی مرتفع مینماید - بدینجهت دستگاههای مخصوص تجربیات دقیق آزمایشگاهی که سابقاً فقط برای مطالعه حالات استثنائی بکار میرفت امروزه در تمام موارد مورد استفاده قرار میگیرند چنانکه Freeman توانست با استفاده از این وسائل دقیقترین و نامحسوسترین حرکات هیچ دست راست و بازو راهنگام نوشتن بدهد *گامگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

هر بی امر و زوی دیگر بدانستن نقص روحی شاگرد خود اکتفا نمیکند بلکه علت آنها نیز جستجو مینماید - از طرف دیگر مطالعه کامل و دقیق یک شاگرد سالم در تنظیم برنامههای مخصوص شاگردان ناسالم و ناقص بسیار مورد استفاده است .

صورتبهای دقیق و کاملی از تمام عوامل روحی و جسمی که در آموزش يك ماده درسی بکار میروند همچنین تستهای مخصوص تشخیص نوع اشکالات و طرق مختلف از میان برده آنها تهیه شده که خود از بزرگترین کمکهای است که متخصصین تعلیم و تربیت بمریضان و معلمین مدارس نموده اند .

اکنون بروشی که بنام تجربه طبیعی Experience naturelle معروف

بوده و حد فاصل مشاهده تجربی صرف و تحقیق تجربی است اشاره مینماییم .

این روش در مطالعه ارزش مجموع روشهای تربیتی بکار میرود و هرچند که شرایط کلی تجربه بمیل و اراده آزمایش کننده فراهم میشود بتعیین یا تحقیق در عوامل پرداخته نمیشود. سیستم gary و تا اندازه ای تجربه Winnetka نمونه‌هایی از این روش میباشند.

استفاده از روشهایی که تاکنون ذکر شد بدون آشنائی بآمار ریاضی امکان ندارد تنظیم و ترتیب نتایج همچنین نمایش و تفسیر آنها باین علم بستگی دارند و بهمین جهت است که در برنامه آموزشگاههای عالی تعلیم و تربیت مطالعه آن که مستلزم استعداد فوق العاده ریاضی نمیباشد اجباریست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

عشق در دیوان حافظ

عکس العمل عجز بشر از درك راز آفرینش

از روزی که بشر چشم بدنیا گشود در برابر راز بزرگ ولاینحلی قرار گرفت ، این راز « راز آفرینش » بود . از همان لحظه ای که آدم و حوا قدم بر دنیای خاک نهادند تا امروز که پیشرفتهای مادی و ماشینی بشر را بهوس دست اندازی به عالم افلاک انداخته است این سؤاها در برابر دیده اندیشه بشر میرقصیده است :

از کجا آمده ایم ؟ بکجا میرویم ؟ منظور از این آمدن و رفتن چیست ؟ آورنده و برنده ما کیست ؟ دنیای خاک و افلاک کی بوجود آمده است و چه نیروئی در ایجاد و خلق آنها دخالت داشته ؟ آیا خالق زمین و آسمانها خود بوجود آمده خالق برتر است یا قدیم و ازیست و اگر مخلوق خالق برتر و قویتر است آیا آن خالق قویتر که صانع و خالق اصلی همو خواهد بود قدیم است یا حادث و اگر حادث است دنباله این تسلسل بکجا می انجامد ؟ این ابیات شیوای مولانا جلال الدین کاملترین وجه از همین سؤالات است که همواره در دل بشر طاری و بر زبان او جاری بوده است بدون آنکه هرگز جواب قانع کننده ای داشته باشد :

روزها فکر من اینست و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتم ؟
از کجا آمده ام ؟ آمدنم بهر چه بود ؟ بکجا میروم آخر نمائی وطنم ؟
دارم این سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا ؟ یا چه بوده است مرادوی ازین سوختنم ؟

تاریخ ادیان و تطور ایمانی بشر که از ابتدائی ترین عقائد یعنی پرستش قوای طبیعت آغاز میشود و با واسطه پرستش ارباب انواع بدو تا پرستی و بالاخره پرستش خدای یگانه منتهی میشود ساده ترین عکس العمل اندیشه بشر در برابر این راز مبهم و حل ناپذیر و نمودار تحول و تطور تکاملی این عکس العمل بوده است ولی نمونه عالیترین کوششهای فکری بشر را در راه کشف این سر بزرگ و مستور در افکار فلاسفه و آثار فعالیت مغزهای متفکر بشر جستجو باید کرد و شاید افکار «سقراط» و «افلاطون» و «ارسطو» و عقائد «افلاطونیة جدید» یا شاگردان مکتب اسکندریه « را بتوان جالبترین و شیرین ترین این افکار و عقائد در شمار آورد .

فلسفه اشراق و مبانی تصوف اسلامی (☆)

افکار «افلاطونیان جدید» (۱) همانست که دانشمندان شرق شناس مغربزمین و بعضی از محققین ایرانی بتبعیت از آنها، سر چشمه و مبنای تصوف اسلامی دانسته‌اند. عقیده اشراق اساس افکار افلاطونیان جدید را تشکیل میدهد.

فلسفه اشراق (۲) در حقیقت امتزاج و اختلاطی است از فلسفه «افلاطون» و ارسطو و رواقیون و دیگر فلسفه‌های قبل از افلاطونیان جدید با افکار و عقائد شرقی، و میتوان مکتب اسکندریه را جامع تحلیل منطقی یا جنبه تعقل یونان و احساس لطیف و شاعرانه یا روش عشق مشرقزمین دانست. روش مختار مکتب «فلوژین» و پیروانش که لب اصطلاح «اشراق» بشمار میرود اینست که «برای وصول بخدا باید با اشراق و شهود و کشف و سیر معنوی (۲) متوسل شد و پای عقل و حس در میدان معرفت وجود و درک پر توجمال خداوندی لنگ و چوبین است» و هر کس اندک مطالعه‌ای در اصول عقائد و فلسفه مغربزمین و مشرقزمین و نظرگاه و روش مخصوص غربی و شرقی داشته باشد میدانند که این نظر جز از عقائد معنوی و شاعرانه و افکار ایمانی مردم مشرقزمین نمیتواند مقتبس باشد و مخالف و خارق و نافی روش تحلیل منطقی و متابعت محض عقل که اساس روش حکمت یونانیست میباشد. بهر جهت اگر عقائد مکتب اسکندریه در تصوف اسلامی تأثیر کرده باشد میتوان دو جنبه برای این تأثیر قائل شد: نخست از جنبه فلسفه افلاطون، یعنی عقائد افلاطون بواسطت مکتب اسکندریه در تصوف اسلامی تأثیر کرده است و نمونه عالی این تأثیر را در آثار مولانا جلال‌الدین میتوان پیدا کرد؛ جنبه دوم «اشراق و الهام و وحی و واردات قلبی» و «عجز عقل از درک حقیقت خالق که فوق عقل قرار گرفته است» و بالاخره «وحدت وجود» است که جنبه‌های اختصاصی فلسفه مکتب اسکندریه بشمار میروند و همه را باید در ردیف تأثیرات این مکتب از افکار و عقائد مشرقزمین قرار داد و توضیحاً باید اضافه کرد که موجی از افکار شاعرانه و زیبایی افلاطون اغلب عقائد و افکار افلاطونیان جدید را احاطه کرده است و بحق تسمیه این مکتب بنام «افلاطون» تسمیه بجائست. مناسب است در این بحث که حدود و کیفیت تأثیر تصوف اسلامی از افکار «افلاطونیان جدید» و «فلسفه بودا» در میانست اشاره کنیم که جنبه‌های مورد بحث از فلسفه فلوژین و یارانش خود از تأثیر «فلسفه عمیق و آسمانی بودا» برکنار نمانده و بدون تردید «دیانا» ی (۳) بودا و اصل

(☆) - مقصود از «تصوف اسلامی» تخصیص «تصوف» به «دین مبین اسلام» نیست بلکه تصوف بوجود آمده در «دوره تمدن اسلامی» منظور است

(۱) - Néo Platoniciens

(۲) - Intuition

(۳) - Dyānā

« اتحاد عارف و معروف » و بالاخره « چوبین بودن پای عقل در طریق معرفت برهنه » که از مبانی عقائد هند باستان بشمارند در تکوین و ایجاد این فلسفه دخالت تام داشته است (۱) پس غیر از « فلسفه افلاطون » آنچه از عقائد مکتب اسکندریه با تصوف اسلامی وجه اشتراك دارد خود مأخوذ از عقائد و فلسفه های کهن شرقی است یا بیابان روشن تر « فلسفه اشراق مکتب اسکندریه » وظیفه واسطه ایرا دارد که افکار و فلسفه ای شرقی را در قوالب منظم تری (تنظیم و تدوین خود از جنبه های بارز روش یونان قدیم است) بیک مکتب شرقی تحویل میدهد و بی تردید مهمترین موضوعی که میتوان آنرا نمودار تأثیر خاص فلسفه « افلاطونیان جدید » در عرفان اسلامی محسوب داشت موضوع « وحدت وجود و فیضان موجودات از مبدأ نخستین و مصدر کل و بازگشت همه بسوی آن مبدأ و مراحل نزول (درک عالم روحانی و جسمانی) و صعود (نیل بحس و تعقل و اشراق و کشف و شهود) میباشد که بزیباترین وجهی در آن فلسفه پرورانده شده است.

عرفان آتشین ایرانی

بجشی که گذشت بیشتر با تصوف کلاسیک اسلامی (۲) ارتباط داشت و چنانکه در «مقاله جام جم» و اواخر مقاله «پیر از نظر حافظ» اشاره شد نگارنده معتقد است که عرفان آتشناک ایرانی (۳) در سطحی بالاتر از کلیه مبانی و منابعی که محققین اروپائی، بدون توجه عمیق بجلوه های ممتاز و رنگ خاصی که عرفان ایران را در خانواده تصوف اسلامی مشخص میسازد، برای تصوف اسلامی می شمارند قرار دارد و بدو عامل مشخص «تأثیر فلسفه و اصطلاحات ایران باستان با تلطیف و ترقیق تام» و «نبوغ بی نظیر علمداران این عرفان یعنی مولانا و حافظ و عطار» از هر فکر و اندیشه و مکتبی ممتاز است. چنانکه در ضمن اشاره بسبانی و اصول «عرفان خسروانیک» (۴) گذشت می توان این عرفانرا امتزاجی از «فقر مقدس محمدی» و «فلسفه اشراق» و «افکار و اصطلاحات مزدیسنی با ترقیق و تلطیف ناشی از تأثیر مبانی دیگر و بخصوص دخالت روش مطهر و ملطف

(۱) - در کتب تاریخ مذکور است که «فلوطين» بزرگترین حکیم مکتب اسکندریه پس از یازده سال شاگردی در پیش «آمونئوس ساکس» بایران و هند رفت و در این مسافرت از مذاهب و افکار شرقی بهره کافی بر گرفت.

(۲) - چنانکه قبلاً مذکور افتاد مقصود از «تصوف کلاسیک اسلامی» تصوفیست که در

دوره اسلامی بوجود آمده و تخصیص «تصوف» به «دین مبین اسلام» منظور نیست

(۳) - عالیترین مظاهر این عرفانرا در آثار «حافظ» و «مولوی» و «عطار» و

«سنائی» میتوان یافت

(۴) - رک باخر مقاله «پیر از نظر حافظ»

عاشقانه « و « فلسفه بودا » و عشق و درد درون « (۱) دانست . در انتقاد ابن مبنای چهارگانه باید توجه داشت که تأثیر مستقیم و تردید ناپذیر « فقر مقدس محمدی » (۲) قابل تشکیک نیست و متمکی بمدارک واضح و رسائست (۳) ؛ تأثیر افکار و اصطلاحات مزدیسنی نیز روشن است و درخور تردید نمیباشد (۴) ؛ ولی آنچه در مورد تأثیر « فلسفه اشراق » و « فلسفه بودا » اشاره شد استنباطی است ناشی از درک وجوه مشترک بین جلوه‌های این عرفان و عقائد « فلسفه فلوطین و پیروانش » و « نیروانای بودا و برخی دیگر از جهات آن فاسفه عمیق و ابهام انگیز که یکی از عالیترین مظاهر افکار آریائی میباشد » و باید توجه داشت که افتاء عجولانه درباره حدود و کیفیت تأثیر عرفان آتشین ایرانی از « فلسفه بودا » که هر دو متضمن تأثرات کلی روح و ذهن بشر و محل توجه همیشگی اندیشه او میباشد، کار عاقلانه‌ای نیست .

وجود جنبه‌های مشترک بین افکار و فلسفه مکتب اشراق و عرفان ایرانی اگر مفید بیدایش حدس تاثر یکی از دیگری باشد مفید یقین بتأثیر یکی از دیگری نمیتواند قرار گیرد بخصوص که این جنبه‌های مشترک در عقائدیست که جزء مراحل اعلاى احساسات و

(۱) - اولین پایه ورود در این بحر آتشین همین عامل است که حافظ از آن به «عشق» :
عاشق که شد که یار بحالش نظر نکرد ایخواجه درد نیست و گرنه طیب هست
و عطار به «درد» :

ذره‌ای درد از همه عشاق به ذره‌ای عشق از همه آفاق به

تعبیر میکنند

(۲) - ناشی از حدیث نبوی « اناسید ولد آدم ولا فخر الفقر فخری » که بصورت
« آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیمة ولا فخر ، الفقر فخری » نیز نقل شده است .

(۳) - « گفتنا نشنیدی که پیغمبر علیه السلام گفت : الفقر فخری . گفتیم : خاموش که
اشارت سید علیه السلام بفقر طایفه ایست که مردمیدان رضا اند و تسلیم تیر قضا نه اینان که خرقة
ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند » گلستان سعدی از « جدال سعدی بامدعی در بیان
توانگری و درویشی » . البته مقصود ما فقط نمودن تأثیر « فقر مقدس محمدی » در عرفان
ایرانی و استنباط و استفاده عارفان از آنست و بحث در صحت یا سقم این « استنباط و استفاده »
بکلی از حدود بحث ما خارج است

(۴) - مرید پیر هفانم زمن مر نجای شیخ چر که وعده تو کردی و او بجا آورد « حافظ »
تأثیر اصطلاحات و افکار مزدیسنی در شعر عرفانی فارسی از « سنائی » شروع و در « حافظ »
بعد اعلاى تکامل و لطافت میرسد .

ادراکات کلیه افراد بشر قرار دارد و احتمال توارد و تصادف در آن بیشتر از احتمال تأثیر یکی از دیگری است .

... احساس مبهمی که امروزه برای فردی از افراد بشر هنگام مشاهده منظره غروب آفتاب و تماشای شفق سرخ و دامن خون گرفته افق حاصل میشود با احساسی که هزاران سال پیش برای اجداد او در همین کیفیت حاصل میشده است اندک فرقی ندارد و اگر فرقی بین این دو احساس باشد از نقطه نظر احساس نفسانی و خالص مزبور نیست بلکه از جهت طرز توجیه و تفسیر و تکمیل آنست که بستگی بازمینه انفعالی و وسعت اطلاعات تماشاگر دارد و توجه باشراق و مکاشفه و مشاهده نیز که بیشتر بر مبنای احساسات مبهم و وصف ناپذیر روحی متکی است تا مبنای عقلی و استدلالی ، از مظاهر طبیعی و همیشگی تأثیرات روح و ذهن بشر و از خواص اصلی تلطیف افکار و احساسات او در برابر جلوه‌های زیبا و مؤثر طبیعت و بالاخره محصول عجز اندیشه و تمقل او از حل اسرار آفرینش است . از اینرو تصور تأثیر و اقتباس عارفانی چون مولوی و حافظ و عطار ، در افکار و عقایدیکه ناشی از آخرین حد لطافت و رقت احساسات عالی بشری و حد اعلا حساسیت و صفای درون است ، از عقائد اشراقی افلاطونیان جدید که بیشتر بر ثنوری و مبنای فلسفی استوار است تا بتأثیرات و عواطف و شهود مستقیم قلبی ، حاکی از عدم درک حقیقت و اب افکار این رندان عالمسوز و بیدردی و بیخبری از سوز سینه آن سوختگان عشق دوست است . البته تا آنجا که نظر محققین بیگانه و ایرانی متوجه تصوف کلاسیک اسلامی (۱) است کیفیت و حدود تأثیر افکار افلاطونیان جدید را مورد بحث قرار دادیم (۲) ولی اگر ذوق و قدرت تأثیر و درک روحی محققین مغربزمین اجازه میداد عرفان آتشین ایران را چنانکه هست در افکار و آثار عرفای بزرگ آتش کلام و گرم نفس ایرانی چون مولانا جلال‌الدین بلخی و خواجه شیراز - که افکارشان فوق کلیه ادیان و مذاهب و مکاتب و عقائد کلاسیک سیر میکنند و مسیحی و یهودی و آتش پرسترا در برابر دیده حقیقت بینشان اختلافی نیست و در همه چیز و همه جا بچشم یکی بین و با نظر عشق

- (۱) - شیخ شهاب‌الدین سهروردی‌ها و شیخ فخرالدین عراقی‌ها و شیخ محیی‌الدین بن العربی‌ها علمداران این نوع تصوف و «حکمت‌الاشراق»‌ها و «لمعات»‌ها و «فتوحات مکیه»‌ها و «فصوص‌الحکم»‌ها مدارک کامل این مکتب بشمار میروند
- (۲) - برای اطلاع تفصیلی از عقیده «تأثیر کلمی حکمت نوافلاطونی در تصوف اسلامی» رک تاریخ تصوف مرحوم دکتر غنی ص ۷۶ - ۱۵۰ . ایضا برای تفصیل عقائد «نوافلاطونیان (افلاطونیان اخیر)» رک «سیر حکمت در اروپا» ص ۸۴ - ۹۵

و محبت رخسار زیبای معشوق از لیرا متجلی می بینند و از بدو نیک و زشت و زیبا جز نیکی و زیبایی در نمیابند و ورد زبان نشان اینست : عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست - مطالعه کنند هر گز انصافشان اجازه نمیداد این همه نور و شعله و آتش را با این فلسفه و آن مکتب همپایه گذارند و ریشه‌ای جز عشق و آتش برای آن بجویند .

فلسفه بودا

اگرچه تصور تأثر عرفان اسلامی از فلسفه بودا نیز استنباطی بیش نیست ولی بسه دلیل این تصور بیش از تصور تأثر عرفان اسلامی از فلسفه اشراق افلاطونیان جدید قابل اعتناء و قبول است :

۱- جلوه‌های مربوط به فلسفه بودا در عرفان اسلامی و عرفان آتشین ایرانی رنگ مشخص و خاصی دارد و امکان تصادف و توارد در این موارد کمتر است تا در جلوه‌های اشراقی که کلیت تام دارد ، از آن جمله است :

نیروانا (۱) یعنی فنا و مرگ باراده یا مرگ پیش از مرگ که عالیترین مراحل و مقامات بودائی است و «سیدارته (۲) گوتمه (۳) « ملقب به « ساکیامونی » (۴) در سی و پنج سالگی بآن مقام رسید و از آن پس بارشاد پرداخت . «فناى محض از خود» که مقدمه «بقا بدوست» است یا « فناء فی الله » رابطه ای ناگستنی با درجه «نیروانا» ی بودا دارد . باید از خود و خود پرستی‌ها و توجه بشخصیت فانی خود مرد و از بود خود و زکائنات دست کشید تا بدوست بقا یافت و اگر جائز باشد بجای «ادریس» کلمه «بودا» را بگذاریم گوئی «سنائی» در این بیت سرنوشت «بودا» را شرح داده است :

بیرایدوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما پس از وصول بهمین مرحله است که «بودا» وجود خود را مشرق الانوار می بیند و بآرامش مطلق می پیوندد

مقامات هشتگانه سلوک در فلسفه و روش بودا ریشه و اساس سلوک و مراحل آن در تصوف اسلامی و مقامات متصوفه است

دیانا (۵) یا مراقبه و تمرکز حواس برای درک حقیقت و معرفت خدا

(۱) - Nirvana

(۲) - Siddhârta

(۳) - Gautama

(۴) - Śakyamuni

(۵) - Dyānā

اتحاد عارف و معروف که در عرفان آتشین ایرانی بصورت «اتحاد عشق و عاشق و معشوق» جلوه گر است

تصفیه باطن و تزکیه دل و منکوب ساختن نفس که اساس فلسفه بودا و تصوف اسلامیست

کشتن «میل» و «خواست» که مشترك است در هر دو طریقه خرقه پوشیدن بعقیده برخی از محققین مأخوذ از رسوم هند باستان است ذکر و ورد نیز بعقیده گروهی از هند بایران آمده است خانقاه صوفیان و اجتماع آنان و اعمال و عبادات دسته جمعی نیز از هند بایران سرایت کرده

سیاحت و سیر آفاق و انفس و دل کندن از بیار و دیار که از هندنشأت گرفته است و «بودا» خود اینروش را بکار بست

بادقت در عقائد و رسوم و احوالیکه از فلسفه بودا در تصوف اسلامی نفوذ کرده است می توان این عقیده را اظهار داشت که تأثیر این فلسفه و رسوم هندی در تصوف کلاسیک اسلامی بیش از هر فلسفه و عقیده دیگریست ولی تردیدی نیست که این فلسفه عمیق و روحانی رویهمرفته فلسفه ای منفی است و منفی بودن تصوف کلاسیک اسلامی نیز ارتباط با تأثر آن از فلسفه منفی بودا دارد و بدین ترتیب احتیاجی بتذکر نیست که نفوذ و تأثیر چنین فلسفه ای در عرفان مثبت و آتشین مولوی و حافظ که بر روی اصول مخروق تصوف کلاسیک و منفی کانی رفیع از عشق و زندگی و معرفت بر افراشته نمی تواند اصولی و عمقی باشد.

(۲) - فلسفه بودا یکی از بزرگترین و مؤثرترین موالید ذوق و اندیشه و تفکر قوم آریا در مشرق زمین است و با وسعت دامنه و تأثیر شگرفی که در افکار اقوام ساکن آسیای جنوبی داشته و اتصال و نزدیکی قریب بوحدهت بین دوشاخه بزرگ این قوم در سرزمین هند و ایران کلیه موجبات لازم برای تأثیر تدریجی آن در افکار ایرانی فراهم بوده است. و اصولاً اشتراک بین عقائد و نظرگاه مخصوص دو برادر همزاد ایرانی و هندی در برابر دستگاه آفرینش بشهادت کهن ترین اسناد تمدن معنوی این دو برادر یعنی «ریگ ودا» و «اوستا» از قدیمترین ازمینه تاریخی شروع میشود. برای تأثیر افکار بودائی در ایران و عقائد مردم این سرزمین دو مرحله مشخص میتوان در نظر گرفت: یکی قبل از اسلام خصوصاً بوساطت دین مانوی و دیگر بعد از اسلام بامسافرت و تأثیر مستقیم عده ای از پایه گذاران جنبه افراطی عرفان اسلامی نظیر «منصور حلاج» بهند.

۳- سابقه تأثیر فلسفه بودا در عقائد و ادیان و افکار ایرانی نظیر «دین مانوی» که شرح آن در بالا گذشت.

حافظ و مولوی

افکار و عقاید کلاسیک تصوف در دیوان خواجۀ شیراز بکلی برهم میخورد و حقیقتی آتشین و خالص بصورت شعله‌ای فروزان کلیه حدود و ثغور این مکتب را میسوزاند و «صوفی» مظهر تصوف کلاسیک در ردیف زاهد و عابد و قشری قرار میگیرد و این عقیده بوجهی بارز در سرتاسر دیوان او متموج است :

« هر چه جز معشوق باشد مانع وصول بمعشوق خواهد بود ، عاشق حقیقی کسیست که معشوق را بمعشوق بجوید و هر واسطه‌ای جز خود معشوق برای وصول با او و هر وسیله‌ای جز عشق بمقصد و مبدأ برای رسیدن بدان انتخاب کنیم ، گرچه مرکب تصوف و تزکیه نفس و تهذیب روح طبق عقاید خانقاه نشینان باشد ، خود موجب دوری بیشتر و محرومیت و انقطاع کاملتر خواهد بود و بقول مولانای بزرگ هر چه این وسائط و وسائل پیچیده تر و مفصل‌تر باشد دوری و مهجوری بیشتر خواهد بود :

هر که دور اندازتر او دورتر و ز چنین گنج است او مهجورتر

برای رسیدن بمعشوق فقط عشق لازم است آنهم عشقی که با خود معشوق فرقی ندارد و عشق و عاشق و معشوق هر سه یکی هستند و تهذیب و تزکیه نفس هم در صورتی موجب وصال خواهد بود نه مسبب فراق و تغلیظ حجاب که از این عشق آتشین ناشی باشد نه از وسائل و اسباب که خود سد راه محسوب میشوند »

حافظ شیراز در عشق دوست گناه زانوی غم را بر سر اندازی و دست افشانی ترجیح میدهد :

دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند دل غمدیده ما بود که هم بر غم زد
و گناه چنانکه حد کاملان و عارفان است زیر شمشیر غم دوست رقص کنان می شتابد و میگوید :
زیر شمشیر غم رقص کنان باید رفت کانکه شد کشته اونیک سرانجام افتاد
ایضاً : چو در دستت رودی خوش بزن مطرب سرودی خوش

که دست افشان غزل خوانیم و پاکوبان سر اندازیم
ولی ناگفته نباید گذاشت که اگر چه حافظ شیراز در راه حقیقت بمقامی بس بالاتر از حدود عقاید مسند سازان متصوف رسیده و مسند بر اندازی بیش گرفته است ولی در مقام فنای محض در برابر معشوق و عشق بی بند و بار و معشوق پرستی کامل و غفلت از خود و همه چیز در برابر دوست ، بمقامی که مولانا جلال الدین رسیده است نمیرسد . حافظ شیراز در پیروی از عقیده «ترك مراد بخاطر مراد دوست» با سمدی هم آواز است که :

اگر مراد تو اید دوست بمرادی ماست مراد خویش دگر بعد از این نخواهم خواست

ولی مولانا جز «مراد» چیزی نمی بیند و چیزی نمیداند و موضوع «ترك مراد» که خود حاکی از توجه بکثرت و نرسیدن بمرحه وحدت مطلق است برای او خالی از مفهوم است :

روش زاهد و عابدی ترک مراد است صفا ترک چه گویم که توئی جمله مرادم حافظ بحدی از کمال و استغراق در عشق دوست رسیده است که «زیر شمشیر غم دوست» رقص کنان می رود ولی مولانا در مرتبه ای قرار گرفته که اصولاً غمی نمی شناسد تا زیر شمشیر آن رقص کنان برود و هر چه می بیند جلوه جمال و وصال و مورت شور و شوق است؛ همین جاست که عظمت روح و علو اندیشه مولانا جلال الدین و سلطنت بلا منازع او در عالم وحدت و عشق حقیقی و فناء محض جلوه میکند.

مولانا عشق بهجت بخش و انبساط بی حد و انتهایرا که ناشی از دیدار بی پرده جمال جانان و استغراق در نور جمال محبوب است بصورت این بیت دل انگیز نمایش میدهد:

قسمت گل خنده بود گریه نداند چه کند سوسن و گل پیشکف در دل هشیارم ازو (۱)

قبض و تأثر و گریه و غم که حال دائم گروهی از عارفان بزرگ چون «ابوالحسن خرقانی» بود با همه سوز و تأثیری که دارد - و گرچه توجه مولانا جلال الدین در مثنوی معنوی در باره ابوالحسن سلطان اهل سوزیش از عارفان دیگر است و فی المثل اعتناء و اشاره ای بابوسعید ابوالخیر پیشوای مکتب اهل بسط نکرده و در این باره بحثی است که باید موضوع رسالتی جداگانه قرار گیرد - ناشی از فراق و دوری یا خوف و بیمی که حاکی از قهر معشوق یا بیگانگی و بالاخره رابطه خادمی و مخدومی و عابدی و معبودی و تمایز بین وجود عارف و معروف و عاشق و معشوق و نمودار انقطاع و کثرت و دوئیست می تواند باشد، درحالیکه عشق بی پرده و وصال حقیقی و کامل و وحدت بین عاشق و معشوق این تأثر و گریه و خوف را هرگز بر نمی تابد و بقول مولانا جلال الدین این روش یعنی روش «ترک و اعتزال و صومعه نشینی و گریه و خوف» روش زاهد و عابد است نه درخور عارفی عالمسوز و رندی آتش افروز؛ گرچه حافظ شیراز در این زمینه نیز گاهی تأثر و گریه و زاری خود را از اندوه و سوزی که عارض اهل قبض بوده است متمایز میسازد و آنرا نه از خوف و فراق و قهر معشوق و درد دوری و بیم هجران بعد از وصل بل یکی از مظاهر وصال دوست و یکی از تأثیرات جلوه جمال معشوق می شمارد:

بلبلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت و اندر آن برگ و نوا خوش ناله های زار داشت
گفتمش: در عین وصل این ناله و فریاد چیست گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت

انعکاس افکار افلاطون و سقراط در آثار مولانا

مطلب قابل ذکر در دنباله «انتقاد مبانی عرفان ایرانی»، شباهت و اشتراك تام بین افکار و فلسفه آسمانی افلاطون و اندیشه های عرفانی ماست و گرچه تصور اقتباس عرفان ایرانی از فلسفه اشراق افلاطونیان جدید خود از تأثیر غیر مستقیم و بواسطه فلسفه افلاطون

(۱) - در این بحث از افادات پراج استاد بزرگ جناب بدیع الزمان فروزانفر استفاده شده است

حکایت میکنند (۱) ولی شباهت تام و اشتراك کامل بین پارهای از عقائد سقراط و افلاطون و عرفان ایرانی مطلبی است که تا کنون توجه شایسته‌ای بدان نشده است... آیا این عقیده افلاطون را که «روح انسان در عالم مجردات پیش از ورود بدنی حقیقت زیبایی و حسن مطلق را بی پرده و حجاب دیده است پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را میبیند، از آن زیبایی مطلق که پیش ازین درک نموده یاد میکند غم هجران باو دست میدهد و هوای عشق او را بر میدارد فریفته جمال میشود و مانند مرغی که در قفس است میخواهد بسوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است» (۲) بهتر و عالیتر ازین می توان شرح داد:

بشنو از نی چون حکایت میکند کز نیستان تا مرا بیریده اند سینه خواهم شرحه شرحه از فراق هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	و از جدائیها شکایت می کند از نفیرم مرد و زن نالیده اند تا بگویم شرح درد اشتیاق باز جوید روزگار وصل خویش
اتفاقا درد نیاله همین ایات است که مولانا از «افلاطون» بصراحت یاد میکند:	
هر کرا جامه ز عشقی چاک شد شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای دوی نخوت و ناموس ما جسم خاک از عشق بر افلاک شد عشق جان طور آمد عاشقا سر پنهاست اندر زیر و بهم	او ز حرص و عیب کلی پاک شد ای طیب جمله علت های ما (۳) ای تو افلاطون و جالینوس ما کوه در رقص آمد و چالاک شد طور مست و خر موسی صاعقا فاش اگر گویم جهان بر هم زنم
آنچه نمی گوید اندر این دو باب بالب دمساز خود گر جفتمی هر که او از هم زبانی شد جدا چونکه گل رفت و گلستان در گذشت	گر بگویم من جهان گرد خراب همچو نی من گفتنیها گفتنی بینوا شد گر چه دارد صد نوا نشوی زان پس ز بلبل سر گذشت

- (۱) - عشق و اشراق و نارسائی عقل و استدلال در اثبات وجود باری و اعتقاد بلزوم استمساک بکشف و شهود و فیضان عالم وجود از منبع فیاض مصدر اول (معادل «خیر مطلق» در افکار افلاطون) که جنبه های شاخص تأثیر فلسفه افلاطونیان جدید در عرفان ایرانی است همه متأثر از افکار بلند و زیبای «افلاطون» و مأخوذ از اوست
- (۲) - بین > < نقل از ج ۱ ص ۳۲ «سیر حکمت در اروپا»
- (۳) - افلاطون نیز «عشق حقیقی» را مطهر قلوب و موجب نیل بفضائل و معارف و مزایل جهل و خبیثات و معراج کمال روحانی و مایه ادراک اشراقی میداند.

بوی گل را از که جوئیم از گلاب
زنده معشوقست و عاشق مرده ...
موکشانش میکشد تا کوی دوست (۱)

چونکه رفت و گلستان شد خراب
جمله معشوق است و عاشق پرده
پر و بال ما کمند عشق اوست
ایضاً در غزلیات فرماید :

ز اشک چشم و از جگرهای کباب
چون ننالم در فراق و در عذاب
زین من بشکست و بدرید آن رکاب
بشنوید از ما الی الله المآب
هم بدو وا میرویم از انقلاب (۲)

هیچ میدانی چه میگوید رباب
پوستی ام دور مانده من ز گوشت
چنبرش گوید بدم من شاخ سبز
ما غریبان فراقیم ای شهان
ما ز حق رستیم اول در جهان

ولی این اشتراك و شباهت بین گفته مولوی و فلسفه افلاطون فقط در ظاهر میباشد و گرنه بین «منشأ و مرجع» افلاطون و مولانا اختلاف «خاک و افلاك» است. اشتیاق و سوز و عشقیکه درنی نالان و رباب خروشان مولویست ناشی از وحدت کلی و تلاش جان عارف عاشق برای رهائی از تخته بند تن و آزادی از قفس توهم کثرت (که لازم جسم و ماده است) و درك بیواسطه و بلا انقطاع وحدت میباشد در حالیکه خلجان و هیجان و اضطراب سایه های جهانی افلاطون ناشی از زیاد عالم عقل و حقیقت است که خود بیرون از کثرت نیست و رویهمرفته افکار افلاطون را در این باب بیش از آنکه يك اندیشه و شم صحیح عارفانه یا فیلسوفانه در شمار آوریم باید «شعر حکیمانه» بنامیم.

توحید و وحدت وجود : مناسب است چون سخن از وحدت و کثرت بمیان آمد یاد آور شویم که «توحید» جز «وحدت وجود» است : توحید یعنی قائل بودن بیکتائی خالق در حالیکه وحدت وجود (۳) یعنی اعتقاد بیکتی بودن خالق و مخلوقات و وحدت کلی وجود. وحدت وجود مستلزم قول به توحید است یعنی وحدت وجودی نمیتواند معتقد بیکتائی خدا نباشد در حالیکه توحید مستلزم اعتقاد بوحدت وجود نیست و ممکن است کسی موحد باشد ولی مخلوقات را جدا از خالق بداند در حالیکه وحدت وجودی جز موحد نتواند بود. اهل وحدت وجود توحید بدون اعتقاد بوحدت کلی را از نوعی شرك و ایراد نقص در کمال مطلق آفریننده خالی نمیدانند و اعتقاد بکثرت را هم دوش شرك می شمارند فتأمل فی قولهم.

(۱) - اول مثنوی

(۲) - کلیات شمس چاپ هند ص ۱۱۱

(۳) - Panthéisme یا طریقه اعتقاد به « همه خدائی »

یا جای دیگر مولانا فرماید :

صد هزاران سال بودم در مطار	همچو ذرات هـ-وا بی اختیار
گر فراموشم شدست آن وقت و حال	یادگارم هست در خواب ارتحال
ویرهم زین چار میخ چار شاخ	می چهم در مسرح جان زین مناخ
شیر آن ایام ماضی های خود	می چشم از دایه خواب ای صمد
جمله عالم ز اختیار وهست خود	میگریزد در سر سر مست خود
تا دمی از هوشیاری وا رهند	ننگ خمر و بنگ بر خود می نهند
جمله دانسته که این هستی فسخ است	ذکر و فکر اختیاری دوزخ است (۱)

بادقت در ایات فوق شیوائی و فصاحت بی بدیل مولانا و رجحان فکر و بیان او را بر افلاطون می توان دریافت . مولانا ی بزرگ در « فیه مافیه » مفهوم « غار افلاطون » (۲) را بیان فرموده است بدین ترتیب : « علما و هنرمندان جمله مظهر می طلبند کنت کنزاً مخفیا فاحییت ان اعرف ، خلق آدم علی صورته ای علی صورة احکامه احکام او در همه خلق پیدا شود ، زیرا همه ظل حقند و سایه بشخص ماند ، اگر پنج انگشت باز شود سایه نیز باز شود و اگر درر کوع رود سایه هم درر کوع برود و اگر دراز شود هم دراز شود پس خلق طالب طالب مطلوبی و محبوبی اند که خواهند تا همه محب او باشند و خاضع ، و با اعدای او عدو و با اولیای او دوست ، این همه احکام و صفات حقست که در ظل می نماید ، غایه مافی الباب این ظل ما از ما بی خبرست ، اما ما با خبریم و لیکن نسبت بعلم خدا این خبر ما حکم بی خبری دارد ، هر چه در شخص باشد همه در ظل ننماید جز بعضی چیزها پس جمله صفات حق درین ظل ننماید بعضی نماید (۳) » میدانیم که روش « سقراط » در تعلیم و القاء حقایق ، روش « زایاندن عقول » یا « مامائی » (۴) است و شاگرد عالیقدر او « افلاطون » نیز اعتقاد دارد که علم جز « تذکر » (۵) نیست یعنی ریشه و ماده حقایق و نطفه کلیه علوم و مطالب در ذهن و عقل افراد انسانی مکنون و موجود است و وظیفه معلم و مربی ایجاد علم و حقیقت در اذهان و عقول نیست زیرا اذهان و عقول فارغ و خالی از نطفه حقیقت در حکم بطون نازائی هستند که هرگز انتظار تولد مولود حقیقت و علم را از آنها نباید داشت ، بلکه وظیفه معلم و مربی ورزش دادن اذهان و یکسوزدن حجاب فراموشی از روی عقول و آماده ساختن اذهان و

(۱) - مثنوی خاور ص ۳۵۵ (۲) - برای تفصیل این تمثیل رک جلد اول « حکمت سقراط

و افلاطون » ص ۱۸۰ - ۱۱۰ و برای اطلاع اجمالی نک « سیر حکمت در اروپا » ج ۱ ص ۲۹

(۳) - نقل از « فیه مافیه » با تصحیحات و حواشی استاد بدیع الزمان فروزانفر ص ۲۳۱ .

در مثنوی نیز نزدیک به این مضمون را میتوان یافت

(۴) - (۵) Maïeutique - Reminiscence

عقول برای درك بیواسطه حقایق است و همین روش می باشد که باعالیترین و استادانه ترین وجهی در مباحثات سقراط بکار بسته شده . مولانای بزرگ در مثنوی معنوی این روش و این عقیده را چنین بیان می فرماید :

این امانت درد دل و جان حامله است این نصیحتها مثال قابله است

قابله چکند چون زن را درد نیست درد باید درد کودک را رهی است (۱)

ولی بعید بنظر می رسد که مولانای بزرگ در این افکار و اندیشه ها از عقائد سقراط و افلاطون متأثر باشد و ظاهراً این شباهت و اشتراك فکر نیز از باب همان تصادف و تواردیست که در مورد عقیده تأثر « عرفان ایرانی » از « فلسفه اشراق افلاطونیه جدید » گفته شد . از جمله تشابه بین « غار افلاطون » و « سایه های مولانا » از دو نظر نمیتواند مفید تصور تأثر مولانا از افلاطون باشد نخست از آنجهت که توجه به « سایه واصل » از مفاهیم متداول است دوم از آنرو که جهت استنباط و استنتاج و هدف مولانا و افلاطون از این تمثیل متفاوت است (۲) .

تعقل و تزهد

برای آشنایان و عارفان بجهل و حقارت بشر در برابر دستگاہ آفرینش ، بشری که امروز با دنیا میگذارد و چند صباح عمر کوتاه خود را در تسکین غرائز و امیال بسر می برد و بالاخره در حالیکه جز سرابی فریبنده از عوالم اسرار آمیز آفرینش در برابر دیده ندارد چشم فرو می بندد ، آری برای آنهاست که باین حقارت انکار ناپذیر پی برده اند و « خودشناسی » را بر « خود پرستی » رجحان نهاده این کوشش های فکری بشر برای درك حقایق و این رنجهای مداوم و متوالی که بتوسط وسائط « عقل » و « منطق » و « قیاس و برهان » ، که همه محاط در طبیعت و مأخوذ از طبیعت و بالاخره ساخته و پرداخته مقدمات ناچیز عقل خود او هستند ، متحمل میشود هر گز ثمر و نتیجه ای نخواهد بود و جز سرگردانی و حیرت بیشتر سودی نخواهد داشت و ثمره مقنعی بیار نخواهد آورد .

عقلی که مستمسک و متکای فلاسفه و اهل عقول است در حقیقت جز « حاصل تجارب » مبادی و مقدماتی ندارد و « تعقل » یعنی سیر عقل برای کشف مجهولات جز تبعیت از یک « قیاس و منطق بخصوص » برای درك مقاصد مجهول از مبادی معلوم که آن مبادی هر گز از حدود طبیعت و مشاهدات ظاهری خارج نخواهند بود چیز دیگری نیست و طرفدار « منطق » (که نازلترین و عملی ترین حدود آن یعنی « استقراء » حاصل تجربه و تفحص بشر ، که جز در موضوعات مادی و محدود نتیجه بخش نخواهد بود ، و عالیترین حدود آن شامل « قیاس » یعنی درك نتیجه و حقیقت مجهول بتوسط وسائط موجود موسوم بصغری و

(۱) - مثنوی ص ۱۱۷ س ۳۸ (۲) - نگارنده را درباره « انعکاس افکار افلاطون و سقراط در آثار مولانا » مقالتهی مفصل است که اگر توفیق آسمانی رفیق گردد منتشر خواهد شد

کبری و بالاخره عبارت دیگر سیر در موضوع و محمول میباشد) « در حکم کرم ابریشم است که بالعباب دهن خود تارهایی می‌تند و بالاخره خود را در داخل تنیده خود مجبوس میسازد.

منطقی و قیاسی از اطلاعات موجود که از حدود نازل طبیعت متجاوز نیست استفاده میکند و نتیجه‌ای که آن نیز در حقیقت از همان حدود اطلاعات اولیه خارج نیست بدست می‌آورد و در حقیقت دل خود را با آنچه قبلاً میدانسته بعنوان اطلاع جدید خوش میسازد. عبارت بهتر منطق و قیاس و برهان تفسیر است که واضعین منطق و قیاس ساخته و خود و پیروان خود را در داخل ساخته خود مجبوس کرده‌اند.

بهر جهت با این پای چوبین و وسیله پوسیده غیر مطمئن وصول بحقایق عالم مادی و رموز طبیعت دشوار بل ناممکن است (۱) تاچه رسد باینکه بدان وسیله بخواهیم در وراء طبیعت و ماده یعنی عالم مجرد، که مجهول بسیط و غیر قابل تجزیه ای را تشکیل میدهد، بحقیقتی برسیم و چون در مورد عالم فوق طبیعت و عالم مجردات هیچگونه اطلاعات و مبادی و بدیهیاتی در دسترس بشر نیست لاجرم اهل عقل و قیاس با کمال جهل و فقط برای خود فریبی و ارضاء دل خویش مجبور شده‌اند از عالم مادیات اخذ مبادی کرده آنرا نردبان درك نتایج در عالم فوق ماده یا بقول متصوفه سلم سموات معانی مجرده قرار دهند و مسلم است که چنین قیاسی مع الفارق خواهد بود و هرگز جز اینکه وسیله ترضیه خاطر و ذهن حامد اهل عقل و استدلال گردد نتیجه‌ای نخواهد داشت و کمکی بکشف حقایق نخواهد کرد؛ اینجاست که بقول مولانا جلال‌الدین باید اهل عقول و استدلالیان را که بدین پای چوبین و بی‌تمکین درصدد کشف حقائق اولین و آخرینند در حکم آن طوطی گرفت که بکمک منطق ارسطو با تصور اینکه « هر کلی بواسطه ریختن روغن از شیشه کل میشود » (۲) و با توجه به « کل بودن جولق » (۳) چنین حکم کرد:

از چه ای کل با کلان آمیختنی یامگر از شیشه روغن ریختنی (۴)

آیا در دیده انصاف استدلال آنهاست که صانع ازلی را بقیاس از نجاری کرسی‌ساز و استادی مسگر می‌شناسند و روابط خالق و بندگانش را از روی روابط خواجه و بنده قیاس میکنند خنده‌آورتر و کودکانه‌تر از قیاس طوطی نیست؟ اینجاست که باید با مولانا هم آواز شد و گفت:

از قیاسش خنده آمد خلق را کوچو خود پنداشت صاحب دل را

(۱) - باید در نظر داشت پیشرفتهای غیر قابل انکار در عالم مادیات نیز اغلب بل همه حاصل استقراء و تجربه است نه قیاس، و استقراء وسیله درك مسائل عالم محدود و قابل استقراء بشمار میرود نه عوالم مجرد و غیر مادی که از حدود و ثغور بری است

(۲) - صغری (۳) - کبری (۴) - نتیجه

کارپاکن را قیاس از خود بگیر

گرچه ماند درنوشتن شیر و شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد

کم کسی ز ابدال حق آگاه شد... الخ (۱)

موجودی که محاذ در محیطی است و کوچکترین وسیله و علم و اطلاعی نسبت به عالم خارج ندارد چگونه میتواند پی ببرد که در بیرون چیست و بیرونی کیست؟ آنکه از دیروز بی خبر است - منظور یک فرد بشر نیست بلکه منظور نسل بشر است که از دیروز عمر کوتاهی خود در کره خاک در بی خبری محض بسر می برد - و فردا نیز کمترین علمی ندارد و حدود اطلاع و علم و عقلش از آنچه در این محیط محدود و مادی دیده است تجاوز نمیکند چگونه می تواند از آغاز و انجام آفرینش و از سازنده عالم وجود خبری داشته باشد . کلمات مبهم و نامفهوم «ازل» و «ابد» نموداری از همین حیرت و بی اطلاعی بشر و اسارت او در توهمات و در حقیقت اقرار او بجهل و حقارت خویش است ، چون نقطه ای بی بعد که وجود خارجی ندارد (از شدت حقارت) در عالم عظیمی (منظور عالمی است که از آن اطلاع داریم و سابه ای از عظمت آنرا در آسمان و زمین می بینیم) که هر گوشه آن از حدود تصور ما خارج است بسر می بریم و نه مایل نسل و نژاد ما در برابر عظمت عمر و عظمت ابعاد این عالم ناپیدا کرانه در حکم هیچ است ما چه میدانیم که این عالم با این همه عظمت در برابر عوالم نامرئی دیگر (نامرئی از نظر ما) حقیرتر از آنچه مادر برابر این عالم هستیم نیست و آن عالم نیز یکی از هزاران هزار عالم دیگری نمی باشد و بالاخره همه این عوالم بازیچه و عروسکی بیش در دست قدرت و موجود عظیمی که او نیز خود دارای زندگانی و افراد و نسل نژاد مخصوصی میباشد نیست؟! مگر همین عقل ، عقلی که بدان می نازیم ، جز حاصل تجارب دنیوی و جز معیار قیاس و بالاخره توهمات ناشی از از آنچه دور و بر و اطراف ما را احاطه کرده است مبنائی دیگر دارد؟ پس جاهلانه نیست که باین عقل و اندیشه ضعیف ادعای کشف حقایق را کنیم و خالق را که منزله و دور از کلیه این توهمات ناچیز است تحت ضابطه اسم و ذات و صفات اول و عاشر در بیاوریم و خود را گول بزنیم؟ باز در این زمینه حقیقت حقارت بشر را در برابر راز آفرینش باید از زبان نبی نالان مولانا شنود که میگوید :

آدمی داند که خانه حادث است	عنکبوتی نه که دروی عابث است
پشه کی داند که این باغ از کی است	کوبهاران زاد و مرگش دردی است
گرم کاند در چوب زاید سست حال	کی بداند چوب را وقت نهال ...
آزمودم عقل دور اندیش را	بعد ازین دیوانه سازم خویش را (۲)

(۱) - ص ۸ مثنوی چاپ کلاله خاور

(۲) - مثنوی ص ۱۱۴ . «گرم سبب» هم در مثنوی معنوی در همین مضمون آمده است .

دین و فلسفه دو عاملی هستند که از روز خلقت بشر تا امروز در راه اقبال حس کنجکاوی بشر و تخفیف سرگردانی او در برابر راز مبهم آفرینش و بالاخره کوشش برای ایجاد تکیه گاهی که بتواند نور امیدی در زندگی متزلزل و یأس آمیز بشر تولید کند انجام وظیفه کرده اند .

سابقه دین از فلسفه بیشتر و طولانیتر است ، محققین تاریخ و فلسفه ادیان معتقدند دین مولود دو حس بشری است که نخستین ضعف طبیعی بشر در برابر قوای قادر و نیرومند طبیعت و احساس لزوم اتکاء بقدرتی فوق قدرت طبیعت و دیگری ابهام راز آفرینش و حیرانی و سرگردانی بشر در برابر سر وجود و کنجکاوی غریزی او برای کشف مجهولات میباشد . ادیان بهر صورتی که بوده اند از پرستش ارباب انواع و پرستش قوای طبیعت تا پرستش خدای یگانه بزرگ ، که آخرین حد تکامل ایمانی بشر بشمار است ، همه مراحل از تکامل و تطور این احتیاجات و احساسات بشری محسوب میشوند . همچنانکه گذشت بشر برای ایجاد متکا و ملتجائیکه بتواند در برابر حوادث و لطمات عوامل طبیعت ، که جلوگیری از آنها خارج از حدود اختیار و قدرت بشر است ، بدان ملتجی گردد و حوادث و اتفاقات خوب و بد را بدو و باراده او منسوب دارد لزوم اتکاء بمبودیرا احساس کرد ولی بدون اینکه بشر اولیه خود چنین منظوری داشته باشد ایجاد ادیان را باید بزرگترین ضامن حفظ نظام و وحدت اجتماعات بشر و بقای حکومتها و تقویت اصول اخلاقی و پایدار ساختن اصل رعایت متقابل در میان افراد انسان بشمار آورد .

رشته دیگری از کوششهای بشر که ازمجرای تعقل و قیاس و منطق برای رفع ابهام و کشف راز وجود بعمل آمده فلسفه میباشد و آن ، چنانکه دیدیم ، بر مبنائی سست و بی پایه قرار گرفته است و لاجرم نتیجه آن اگر برای ارضاء واضعین آن کافی باشد برای کشف حقیقت و واقع کافی نخواهد بود و در حقیقت فلاسفه و اهل تعقل همه اسیر تصورات و اوهام خود بوده اند و بس و مثل آنان : **کمثل العنکبوت اتخذت بیتا وان اوهن البیوت لبیت العنکبوت لو کانو یعلمون (۱)**

تاریخ افکار بشر مبارزه آشتی ناپذیر را بین اهل دین و اهل فلسفه نشان میدهد اهل دیانت همواره کوشیده اند داغ باطل بر پیشانی فلاسفه بزنند و اهل عقول یا فلاسفه نیز پیوسته کوشیده اند مبانی دیانت را سست و غیر عقلی جلوه دهند ولی چون دیانت همیشه بمناسبت اتکاء بایمان و عقیده عموم پر قدرت تر از فلسفه بوده است فلاسفه ناگزیر بوده اند از اظهار نظر صریح خود داری کرده عقائد خود را بدون اشاره بدیانتها و مستقلا شرح دهند ؛ نمونه های عالی هجوم دیانت را بفلسفه باید در اروپا در دوره اسکولاستیک (۲)

و در اسلام در سرتاسر قرون ۳ تا ۸ جستجو کرد، سخت گیریها و خشونت‌های بیحد و حصر صلاح‌الدین ایوبی در حق اهل عقول و جنایت عظیم سلطان محمود غزنوی در شهر ری هنگام سوختن کتابهای علمی و فلسفی در زیر دار علما از مظاهر این تصادمات و نفاق شدید بین اهل دیانت و فلسفه بشمار می‌آید.

در این میانه گروهی نیز هوا هوا جمع دیانت و فلسفه بوده در صدد برآمده‌اند بین دین و فلسفه آشتی دهند و مکتب قیاس را با اربابان و دیانت مطابقت دهند. این گروه خود دوطبقه بوده‌اند: نخست متدینینی که خواسته‌اند فلسفه را نیز که همیشه مورد توجه و اقبال خواص بوده است در خدمت دیانت بکار دارند، دیگر متفلسفینی که از بیم تکفیر و تحت فشار متعصبین زانوی تذلل در برابر قدرت دیانت بر زمین زده انطباق فلسفه را بر دین و تطابق دین را با فلسفه پیش کشیده‌اند (۱).

مثال بارز این نوع کوششهای بی‌ثمر را در اروپا باید در عهد «اسکولاستیک» جستجو کرد؛ ایندوره سیاه را که کلیه فعالیت‌های فکری و علمی و معنوی بشر جز در مسیر دیانت مسیح و فلسفه ارسطو محکوم بر کود ووقفه بود میتوان دوره «اتحاد مسیح و ارسطو» یادوران «سیادت انجیل و ارسطو» نامید. در این دوره افکار ارسطو با دیانت مسیحی تطبیق شد و از جانب کایسا بعنوان اولین و آخرین علم تلقی گشت، هرچه مسیح میگفت ارسطو تفسیر میکرد و هرچه ارسطو تقریر میکرد جز توضیح و تبیین گفته‌های مسیح نبود، هدف از مسیح بود و روش از ارسطو.

علم کلام اسلامی نیز مظهر دیگری از آمیزش یا آشتی فلسفه و دین است (۱).



در اینمیان همواره بر دو پیروزی از آن دیانت و باخت و هزیمت نصیب فلسفه بوده است و در دیده انصاف نیز دیانت که اغلب بهر صورتی باشد لامحاله مصالح اجتماع و وحدت نوع بشر و تقویت مبانی اخلاقی و ایمانی، و امیدواری بشر بسر انجام روزگار و هزاران سود دیگر را در بردارد (چنانکه معاد، که یکی از مبانی ادیان است و تقریباً در اغلب ادیان بصور مختلف آمده، یکی از عالیترین و پرنماترین اصول دیانت بشمار میرود زیرا امید پاداش و بیم پادافراه و بالاخره رعایت حقوق دیگران از لوازم لاینفک این عقیده است و بس) بر فلسفه که اگر فلسفه مثبت باشد بر مبنای توهم و اگر فلسفه منفی باشد بر مبنای شك و سرگردانی استوار است رجحان کامل دارد ولی بمذاق اهل عرفان هیچیک از این دو روش (از آنجهت روش میگوئیم که نقص همواره از ناحیه پیروان و زعمای

۱- برای آگاهی از تاریخ علم کلام رك «تاریخ علم کلام» تالیف علامه شبلی نعمانی، ترجمه فخر داعی گیلانی. و برای اطلاع از منابع عام کلام رك مقاله استاد سعید نفیسی در مجله دانشکده ادبیات تهران شماره ۱ سال دوم. ایضاً رك «سوانح مولوی رومی» تالیف شبلی نعمانی ترجمه فخر داعی گیلانی ص ۱۸۲ الخ. نیز رك بحث دانشمندان‌ه‌ای از استاد جلال همائی در «غزالی نامه» ص ۵۰ پیعد

هر مکتب و مذهب بوده است که لب آن مکتب و مذهب را نادیده گرفته ظاهر آنرا تقویت کرده اند و در نتیجه از آن مکتب و مذهب که منظور غائی از همه ایجاد و داد و تقویت اصول اخلاقی و تأمین سعادت نوع بشر بوده خلاف مقصود بحاصل آمده است و گرنه هدف و منظور در اغلب مکتب و مذاهب مهم یکی و آنهم نمودن بهترین راه زندگی و کشف وظیفه بشر در زندگی بوده است و چون پیروان هر مکتب و مذهبی لب و حقیقت آنرا فراموش کرده بظواهر پرداخته اند آثار سوء روش ناصحیح خود را از اصل پنداشته از آن مکتب و مذهب دلسرد شده اند) نتوانسته است عطش حقیقت جوئی و تشنگی ذوق و عشق و صلح و صفا پرستی روشندان و حقیقت جویان را بر طرف سازد، و وحدت کامل نوع بشر و آرزوی برطرف شدن اختلافات و تضادهای فکری و مادی و روحی بشر و ایجاد مبنای واحد و مشخصی را که متبع جمیع اقوام و ملل و مقبول کلیه افراد و اقوام باشد تحقق بخشد.

اهل عرفان گروه نخستین (۱) را «اهل قشر یا اهل ظاهر» و گروه دیگر (۲) را «اهل توهم» نامیده اند که «اهل ظاهر» بر مبنای خوف از قهر خداوند یا امید بمهر او (یعنی ترس و طمع) پیرستش و عبادت مشغولند و «اهل توهم» خود و دیگران را محبوس قوالب و قفسهائی که خود ساخته اند کرده پروبالشان را می بندند و در عین حال هر دو از رمز وجود غافل و از حقیقت مطلق دور هستند چنانکه «خیام» گوید:

قومی بگزارف در غرور افتادند (۲) قومی ز پی حور و قصور افتادند (۱)
معلوم شود چو پرده ها بردارند کز کوی تو دور دور دور افتادند

ایضاً ازو:

قومی متحیرند در مذهب و دین (۱) قومی متفکرند در شک و یقین (۲)
ناگاه منادئی در آید ز کمین کای بیخبران راه نه آنست و نه این

حافظ فرماید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
ایضاً: برو ای زاهد خود بین که ز چشم من و تو
راز این برده نهانست و نهان خواهد بود
«: ز سر غیب کس آگاه نیست قصه مخوان
کدام محرم دل ره در این حرم دارد
«: حافظ اسرار آلهی کس نمیداند خموش
از که میپرسی که دور روز گارا چراچه شد
«: در ره عشق نشد کس یقین محرم راز
هر کسی بر حسب فکر گمانی دارد

تاریخ مذاهب و همچنین تاریخ فلسفه مشحون از مبارزات و مجادلات پایان ناپذیر است، این عوامل مظنه کثرت است و کثرت مبنای بعد و نفاق و بعد و نفاق سبب جنگ و جدال و جنگ و جدال حاصل مبتدل ترین افکار و روحیات بشر. اگر خونهایی که در راه تعصبات مذهبی فقط در سرزمین اروپا بر خاک ریخته است یا خون ناحق نفوس بیشماری که با اتهام رفض و اعتزال و تشیع در قرون مختلف اسلامی از جانب متعصبین اهل سنت بر خاک جاری شده است جمع شود از رودخانه نیل خروشانتر خواهد گشت. مخالفتها و عنادهای متداول بین پیروان افکار و عقائد مختلف فلسفی نیز از نظر حقیقت دست کمی از عنادها و خصوصتهای مذهبی نداشته است و صفحات تاریخ فلسفه از بحثهای عناد آمیز و مجادلات بی ثمر و تعصبات ناصحیح مشحون میباشد و گرچه اهل فلسفه اهل ادیان را «متعصب» لقب داده اند ولی اگر در حقیقت افکار و گفتار خویش که جز بر پایه اثبات عقیده خود (نه کشف حقیقت و تسلیم در برابر حق) استوار نیست دقیق میشدند خود را «متعصب تر» و تعصب خود را خطرناکتر می یافتند، زیرا دیانت هر چه باشد از مصالح و منافع اجتماع مجزا نیست در حالی که فلسفه اغلب ثمری جز درهم ریختن افکار و عادات و اعتقادات و بایه ای جز تشکیک و تردید و توهم ندارد. این بودمجملی از عقائد اهل عرفان در مورد روش اهل تعقل و اهل ظاهر.

در نظر روشندانانی چون حافظ و مولانا بشر روشنند، بشر عارف، انسان کامل و پاک، انسانی که درست بعظمت خود و حقارت معبود پی برده است، بشری که بادیده حقیقت بین بجهان نگریسته همه را یکی و یکی را در همه ساری و جاری دیده است، برای چنین بشری مذهبی جز مذهب عشق و طریقی جز طریق صلح و صفا قابل قبول نیست و ورد زبانش اینست عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست. برای بشر عارف قائل بودن بکثرت و انکار وحدت انکار قدرت و کمال خدای تعالی و شرک برای ذات پاک او محسوب میشود؛ دوئی و سهئی قائل بودن و بکثرت یعنی تعدد در وجود معتقد بودن گرچه با اذعان بصنع خدای تعالی و آفرینش همه عالم بقدرت او باشد نوعی نقص در کمال تام معبود ندیدار میکند؛ نجاری که کرسی میسازد و آهنگری که ظرف آهنین درست میکند صانع مصنوع خود است ولی قدرت تام و تصرف کامل در مصنوع خود ندارد یعنی تصرف و اختیار او در مورد مصنوع در حدود صنع از ماده موجود است نه اختیار و تصرف در وجود و عدم حقیقی؛ اگر کثرت را بپذیریم و صانع و موجد را جدا از موجودات بشماریم و موجودات را از وجود موجد و همه را یکی ندانیم (وحدت جز این، یعنی موجودات را از وجود موجد و همه را یکی دانستن، نیست) قدرت تامه و کمال مطلقه باری را انکار کرده ایم و با انکار وحدت (اگر توجیهاست و سفسطهها را کنار بگذاریم) در مقابل ذات باری بموجودات دیگر استقلال داده و در حقیقت قائل بشرک شده ایم (۱).

بیش از این در کثرت و وحدت بحث نمیکنیم و از بسط سخن در کیفیت پیدایش کثرت بر اثر تعینات مختلف وحدت چشم می‌پوشیم و همین قدر میگوئیم که عرفان حقیقی، عرفانی که در دیوان حافظ و آثار مولانا جلال‌الدین منعکس است، عرفانی که بر مبنای مسند براندازی و عشق و محبت و صفا و صلح استوار است (۱) عکس العمل همین عقائد و افکار متضاد و همین دوئی‌ها و نفاق‌ها و جنگ‌ها و رنگ‌ها، که مخالف طبع سلیم و مستقیم است، میباشد و اهل عرفان برای دوری از این نفاق‌ها و جنگ‌ها و رنگ‌ها که با وحدت و حقیقت هزاران فرسنگ فاصله دارد بمشرقی روی نهادند که فوق ملال و نجل و بالای افکار و عقائد و جامع کلیه خوبیها و زیباییها و پاکیزگیها و بری از کلیه مناقشات و منافقات و رنگ‌ها و جنگ‌هاست؛ این مشرب مشرب مولانا جلال‌الدین و این آتش آتش سوزان وجود شمس تبریز و این حقیقت و عشق و مستی همانست که در دیوان حافظ شیراز بنظر میرسد، این عالم همان عالم است که مولانا فرماید:

چون ز ذره محو شد نفس و نفس	جنگش اکنون جنگ خورشیدست و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون	از چه از انسا الیه راجعون
ما بیحر نور خود راجع شدیم	و از رضاع اصل مسترضع شدیم ...
جنگ ما و صلح ما در نور عین	نیست از ما هست بین الاصبه-ین
جنگ فعلی، جنگ طبعی، جنگ قول	در میان جزوها- حریست هول
این جهان زین جنگ قائم می‌بود	در عناصر در نگر تا حل شود ...
موج لشکرهای احوالت بین	هر یکی با دیگری در جنگ و کین
می‌نگردد خود چنین جنگ گران	پس چه مشغولی بجنگ دیگران
تا مگر زین جنگ، حقت و اخرد	در جهان صاحب بکرنکت برد ...
هست بیرنگی اصول و رنگ‌ها	صلحها باشد اصول جنگها (۲)

عشق (۳)

اهل نظر و عرفان راز آفرینش و سر وجود را در کلمه «عشق» خلاصه میکنند و عشق را مبنای آفرینش و وجود میدانند و ما اکنون نظر آنها را در مورد کیفیت عشق

(۱) - نه «عرفان کلاسیک» و «تصوف مکتبی» که خود مکتبی جدید در عالم افکار و عقائد بشمار میرود و خود مسندی دیگر میسازد و بر مبنای اصطلاحات و کلمات و رسوم و عاداتی مخصوص قرار دارد نه بر پایه حقیقت و کوشش کوشش. البته برای توضیح فرق بین عرفان مولوی با عرفان صدرالدین‌ها و عراقیه‌ها و ابن‌العربیها و سهروردیه‌ها بحث مستوفاتری لازم است. (۲) - مثنوی خاور ص ۳۵۲ (۳) - در این بحث از افاضات عشق آمیز و معرفت‌خیز استاد فروزانفر استفاده شده است

ازلی و پیدایش این عشق و بالاخره احتیاج حسن معبود ازلی بوجود عاشقی که بتواند بجمال او عشق بورزد بیان میکنیم (۱) :

باید دانست که عشق نتیجه ادراک و معرفت و حاصل علم است و از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطه آن بحسن و جمال عشق پیدا میشود ، پس هرچه حسن بیشتر عشق هم بیشتر و هرچه ادراک و معرفت و علم قویتر عشق نیز قویتر و شدیدتر ، و عشق همواره متوجه کمال و جمال است نه نقص و زشتی و چون ذات پاک خداوندی جمالش در حد کمال و علمش در حد تمام است عشقش بجمال خویشتن در حد اعلی خواهد بود یا بعبارت دیگر در مرحله تجلی جمال ازلی بر علم ازلی عشق ازلی پیدا میشود .

پیدایش عشق از همین جا است و این عشق است که جامع عاشق و معشوق میباشد ، یعنی خداوند عاشق است باعتبار علم ازلی و معشوق است باعتبار حسن ازلی و بالاخره چون حقیقت وجود ازلی جز وحدت هیچ اصلی را بر نمی تابد عشق نیز که حاصل این عاشقی و معشوقیست خارج از وجود ازلی نخواهد بود ، یا بعبارت متصوفه: کل مجرد قائم بذاته عشق و عاشق و معشوق . تجلی اول را که موجب پیدایش وجود و مبدأ آفرینش بشمار میرود اهل تصوف «نفس الرحمن» گویند و جمال و جمال پرستی ذات ازلی را چنین توجیه کنند : ان الله جمیل و یحب الجمال یا : ان الله جمیل و یحب ان یتجمل له .

باری تجلی جمال و جلوه حسن معبود ازلی و تعلق علم ازلی بحسن ازلی مستلزم وجودی بود که باین جمال تام و حسن کامل عشق بورزد ، یعنی حسن و جمال و تجلی جمال الهی در صورتی تحقق می یافت که متجلائی برای آن و صورت بی صورت معشوق در صورتی قابل تصور بود که آینه ای برای نمایش آن باشد . هرزری موقعی ارزش و اهمیت واقعی خود را باز می یابد که پای معیار و محك در میان آید ، گوهر آنگاه قدر دارد که بچشم گوهر شناس برسد ، نور موقعی تموج دارد که دیده بینائی در میان آید و صوت هنگامی تحقق می یابد که گوش شنوائی باشد والا تحقق نور و صوت بی وجود دیده و گوش امکان پذیر نخواهد بود ؛ همچنین بود جمال و جلوه حسن الهی که بی وجود عاشقی جمال پرست و آینه ای که محل انعکاس این جلوه و جمال باشد مفهوم و تحقیقی نمی توانست داشته باشد ، این استلزام و احتیاج بود که موجب ایجاد وجود و شروع آفرینش شد :

(۱) - آنچنانکه بکرات در ضمن این سلسله مقالات مذکور افتاده مقصود نگارنده تحقیق در عرفان بانکاء بمنابع عرفانی و شرح سخنان و عقائد آنانست و اگر گاهی در تفسیر و تطبیق برخی آیات کریمه و احادیث شریفه اختلافی با کتب تفسیر و حدیث بنظر آید بهیچوجه حاکی از عقیده نگارنده نیست بلکه ناشی از طرز تلقی و توجه مخصوص طبقه منظره میباشد .

عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت

فتنه انگیز جهان غمزه جادوی تو بود (۱)

این بیت دل انگیز نیز ناظر به همین مضمون یعنی احتیاج متقابل عاشق و معشوق است :

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود (۲)

آری عشق دوجانبه است: عاشق عاشق جمال معشوق است و معشوق عاشق عشق عاشق، عاشق احتیاج بحسن معشوق دارد و معشوق احتیاج بعشق عاشق. اهل تصوف حدیث قدسی « کنت کزاً مخفياً ، فاحببت بان اعرف فخلقت الناس لکی اعرفی » را شاهد این مدعا میدانند .

استاد شیراز تجلی پرتو حسن الهی و پیدایش عشق و ایجاد شور و حرکت و هیجان در عالم وجود را بشیواترین بیانی چنین میسرآید :

درازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد (۳)

عشق موجد کائنات است و بوجود آمدن جهان زائیده تجلی جمال معشوق ازلی است. تجلی ذات الهی جهان را بوجود آورد، ذرات وجود بجنب و جوش در آمدند، افلاک گردیدن گرفتند، خورشید در آسمان درخشیدن آغاز کرد، ماه در شبهای خاموش پرتو افشانی پرداخت ... و بالاخره حرکت جاودانی بسوی جمال الهی و معبود ازلی در اجزاء عالم وجود ایجاد شد؛ این حرکت در تمام اجزاء عالم دیده میشود و هیچ موجودی ازین شتاب و حرکت دائم بسوی معشوق بی بهره نیست، شاید «زمان» را بتوان عالیترین مظهر این حرکت جاودان بشمار آورد ...

حرکت ستارگان، سوز و گداز خورشید، پرتو افشانی ماه، نغمه آبخار، زمزمه جویبار، صوت هزار، طراوت گلزار، آهنگ فرح بخش نسیم بهار همه نمودار هیجان و حرکت و انهایی است که از عشق معبود ازلی در اجزاء عالم ساری و جاری گشته ... ذره ای نیست که چرخ زنان در هوای وصل خورشید جمال معشوق در رقص و حرکت نباشد، قطره ای نیست که در هوای دریای وجود دوست هر دم بشکلی و هر لحظه بصورتی جلوه نکند ... همه جا حرکت است، حرکتی پایان ناپذیر، حرکتی بظاهر بی مقصد، حرکتی دوار انگیز و سرسام آور؛ بان رودخانه خروشان بنگرید که کف بر لب آورده

(۱) - دیوان حافظ غزل ۲۱۰

(۲) - > > > ۲۰۶

(۳) - > > > ۱۵۲

میرد و نعره زنان و جوشان و خروشان سنگ و کوه را نرم میسازد و بجلو می‌شتابد ، از صخره‌های عظیم فرو می‌غلطد ، از جلگه‌های وسیع بآرامی عبور میکند تا بدریا میرسد ، همانگونه جوشان در کام دریا فرو میرود تا فانی میگردد ... ولی هنوز در حرکت است ... آفتاب باتیر دل‌دوز خود بردریا می‌تابد ، ذراتی که لحظه‌ای پیش در کام دریا فرو رفته‌اند قطره قطره بخار میشوند و با آسمان صعود میکنند ، چیزی نمی‌گذرد که آبهای خروشان رودخانه بصورت ابری بارنده بر فراز کوهسار و دشت و دمن سایه می‌گسترند ... قطرات باران بر کوه و دشت فرو میریزد ... قطره‌ها درهم می‌پیوندند ، جویبارها آهسته آهسته از دامنه‌ها بسوی دره فرومی‌غلطند ... از بهم پیوستن جویبارها رودخانه‌ای تشکیل میشود و همچنان خروشان و جوشان سر بدشت و بیابان می‌نهد و عنان گسیخته و لجام پاره کرده بحرکت پایان ناپذیر خود ادامه میدهد ... این حرکت بدیده حقیقت بین دره‌ها جا و همه چیز دیده میشود ... ولی هیچ حرکتی بی مقصد نخواهد بود ... مقصدی که نهایت و غایت این اضطراب و حرکت جاودان در عالم وجود بشمار میرود همان معبودی است که از جلوه جمال او و از پرتو حسن بی‌پایان او این همه پادر عرصه هستی گذاشته‌اند و جهان با همه پهناوری آینه‌ای بیش برای قبول انعکاس جمال او نیست ... این حرکات و جوش و خروشها همه از عشق است ، عشقی که بجمال الهی است ، عشقی که مقصود نهایی از ایجاد عالم و آدم است ، عشقی که علت اول و علت غائی از آفرینش بشمار میرود ، عشقی که از حرکت زمان تا جنبش درختان و جوش و خروش آبشار و گذر جویبار همه از حرکت اوست ... معلوم نیست چه مدتی گذشت ... هزارها سال ، صد هزارها سال ، هزارها سال کاینات پرستش معبود ازلی مشغول بود ، زمین و آسمانها با همه موجودات خود هم آهنگ در موسیقی پرستش خداوند و عشق ورزی بجمال او شرکت داشتند ، نوای بلبل و آهنگ ملایم گندرسیم از زمین با صدای تسبیح فرشتگان از آسمان در می‌آمیخت و موسیقی دلپذیر عشق و محبت را تکمیل میکرد (۱) ... ولی همچنانکه عشق طبیعت و عشق افلاک و زمین و آسمان ، عشق کوه و دشت و دریا و رودخانه و جویبار با همه صفا و صداقتی که داشت حس غرور و کبر ناشی از جمال معشوق ازلی را اقناع نمیکرد بانگ تسبیح فرشتگان نیز

(۱) - و یسبح الرعد بحمده و الملائكة من خيفته (سورة الرعد آیه ۱۴) والله يسجد من في السموات والارض طوعاً و كرهاً وظلالهم بالغدو والاصال (سورة الرعد آیه ۱۶) الم تر ان الله يسجد له من في السموات و من في الارض والشمس والقمر والنجوم و الشجر والدواب (سورة الحج) . الرحمن ، النجم والشجر يسجدان (الرحمن)

قادر بترضیه خاطر لطیف دوست نبود ... اینهمه عشق معشوق را بجان پذیرفته بودند ولی معشوق در آنها استعداد و لیاقت و قدرت تحمل عشق شکننده و عظیم خود را نمی دید، عشق یکنواخت فرشتگان و دسته های مشخص آنان که گروهی همواره در حال سجود و گروهی در حال رکوع و گروهی در حال قیام و گروهی در حال تکبیر و گروهی در تسبیح و گروهی در تهلیل بودند و محبت و مهر ساده و ثابت کاینات که هم آهنگ در این حرکت و هیجان شرکت جسته بودند برای ارضاء حس معشوقیت معشوق و غرور و توقع ناشی از علم معشوق بجمال و حسن خود کافی و شافی نبود ... اینجا بود که معشوق ازلی موجود عزیزی را در راه پرستش و عشق خود بر همه کاینات و افلاک و فرشتگان برتری بخشید و عشق الهی و جلوه حسن لایزال خداوندی مهبطی نیکوتر از دل او نیافت و آنرا منزل خود قرار داد، این موجود عزیز که باین افتخار نائل آمد انسان بود. این بود عقیده عرفاء درباره آفرینش بیان ساده و البته باید بتکرار یادآوری کرد که آنچه مورد بحث ما میباشد عقائد و افکار «اهل عشق» یا بحث در اساس عرفان آتشین ایرانیست نه «اهل زهد» و عقائد مربوط به تصوف کلاسیک عابدانه، ولی ناگفته نباید گذاشت که اصول این مباحث بوجهی پوشیده تر و کلاسیک تر و بارعایت تطبیق با عقائد اهل قشر واحد امکان در مدارک کلاسیک تصوف نیز موجود است.

استناد عرفاء در توجیه مطالب سابق الذکر بر حدیث قدسی مشهوری است که منظور از آفرینش عالم و آدم را معرفت معبود ازلی و ناشی از اشتیاق او بشناخته شدن بیان میکند و گفتیم که «عشق» زائیده «معرفت و ادراک جمال» است؛ کنت کنزاً مخفياً فاحببت بان اعرف فخلقت الناس لکی اعرف ...

سند دیگری که مبنای عقائد عرفا قرار گرفته آیه کریمه ۷۲ از سوره ۳۳ است:

انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابین ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً ... در اشاره باین آیه گفتیم که کلمه «امانت» را اغلب «ولایت» دانسته اند (گروهی از متصوفه نیز همین عقیده را دارند) و «قرآن» و «صلوة» نیز یاد شده است ولی آنچه ذوق ناشی از عرفان عاشقانه و درک لطیف و حس رقیق اهل معرفت و محبت از «امانة»ی که زمین و آسمان و کوه و دریا قادر بتحمل و حمل آن نیست و بالاخره انسان بار آنرا بدوش می کشد، درک میکند «عشق» است و بس؛ فضیلت بشر و ممیز او از حیوانات و مرجح او بر کاینات همانا عشق است، بشر هرچه داشته باشد و آراسته بهر خاصه ای باشد دیگر موجودات هم یا همانرا دارند یا لامجاله قادر بتقلید آن هستند جز عشق واقعی که موهبت و امانت اختصاصی معبود آسمانی در جان و دل بشر است. حافظ شیراز در این زمینه و در تفسیر این آیه چنین می فرماید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار بنام من دیوانه زدند (۱)

آنچه در مورد این بیت قابل تعمق است «نتوانست کشید» میباشد که در برابر «اینان یحملنها» آمده درحالیکه ترجمه «این» «خودداری کردند و ابراء نمودند» باید باشد. صورت مؤدبانه «نتوانست کشید» در ترجمه «این» که در شعر حافظ دیده میشود از «تلخیص مرصاد العباد شیخ نجم الدین رازی» برداشته شده است و عبارت او اینست: «و چون در نبات ارواح نورانی حرارتی که پایه محبت است و کدورتی که خمیر مایه تواضع و عبودیت است اندک بود و بکمال نبود بار امانت معرفت نتوانست کشید و در قطره آب و گل حیوانی که صفا و نورانیت بکمال نبود باز بار امانت نتوانست کشید، مجموعه می بایست از هردو که ... تا بار امانت را مردانه و عاشقانه در دوش جان کشد» و معلوم است که شیخ «این» را به «نتوانست» تأویل و تفسیر کرده و خواهی که نیز پیروی فرموده است (۲). شیخ نیز «امانت» را به «معرفت» و «عشق» تفسیر کرده است. گروهی نیز معتقدند که منظور از «امانت»ی که خداوند بآسمانها و زمین و کوهها پیشنهاد کرد و هیچکدام قدرت حمل آنرا در خود ندیدند اکملیت و اشرفیت مخلوقات یعنی رابطیت عالم وجود و حضرت باری تعالی است و پیغمبر اسلام روی همین زمینه بشر را سرور و اشرف مخلوقات و خود را اشرف و سرور بنی آدم میدانند و میفرماید «اناسید ولد آدم» (۳) و از اینجهت «امانت» را می توان همان «ولایت» دانست و اهل تصوف معتقدند که هر چه در تفسیر این آیه جز «عشق» در نظر بگیریم، از قبیل ولایت و معرفت و غیره، خود از متفرعات «عشق و محبت» محسوب میشود.

حافظ جای دیگر بوضوح تمام همین عقیده را بیان میفرماید:

جلوه کرد درخت دیدم ملك عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد (۴)

بدون تردید بیت بالا ناظر بآیه کریمه مورد بحث میباشد و «ملك عشق نداشت» قرینه «فاینان یحملنها» و «بر آدم زد» مقابل «حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا» است در غزل دیگر فرماید:

بر در میخانه عشق ای ملك تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر میکنند (۵)

(۱) - غزل ۱۸۴. در بعضی نسخ بجای «قرعه کار» قرعه فال مضبوط است

(۲) - از افادات استاد علامه آقای دهخدا

(۳) - نظر آقای دکتر محمد معین استاد محقق دانشگاه تهران

(۴) - غزل ۱۵۲

(۵) - غزل ۱۹۹

در بیت فوق «عشق و مستی» بصراحت علت فضیلت بشر بر فرشتگان آسمانی و مرجح او بر کاینات و موجودات یاد شده و این «عشق و مستی» با همان «امانت» آسمانی فاصله‌ای ندارد. نیز فرماید:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی بخاک آدم ریز (۱)
 در بیت فوق نیز «فرشته عشق نداند که چیست» تفسیر شاعرانه «فابین ان یحملنها و اشقن منها» و «بخواه جام و گلابی بخاک آدم ریز» تعبیری لطیف از «و حملها الانسان» میباشد. توضیحاً ذکر میشود که عرض امانت بر فرشتگان و ارواح آسمانی در «سموات» مستتر است. بیت زیر نیز متضمن مفهوم همین آیه است و در مقدمه این سلسله مقالات اشاره کردیم که منظور از «دل من» نظیر «من دیوانه» در بیت «آسمان بار امانت... الخ» وجود و فطرت «انسان» است و «غم دوست» نیز جز از «عشق دوست» منبعث نتواند بود:

خرابتر ز دل من غم تو جای نیافت که ساخت درد دل تنگم قرار گاه نزول (۲)
 این بیت را نیز بعضی از اهل ذوق و استنباط اشاره «بگنج غم و عشق دوست» دانسته‌اند چنانکه در بیت بالا هم بقرینه «خرابتر» از «غم دوست» اراده «گنج» شده است:
 چو حافظ گنج او در سینه دارم اگر چه مدعی بیند حقیرم (۳)
 گرچه بقرینه بیت زیر از «گنج او» میتوان مفهوم «قرآن» را استنباط کرد:
 ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ بقرآنی که اندر سینه داری (۴)
 بهر صورت این بیت در خور توجه بیشتر است.
 این خطاب نیز ناظر بهمان مضمون حقارت آسمان در برابر امانت عشق الهی است:

آسمان گو مفروش این عظمت، کاندر عشق

خرمن مه بجوی خوشه پروین بدو جو (۵)

عطار عاشق «درد» است و امتیاز و فضیلت بشر را به درد میدانند و میگویند عشق مهم نیست بلکه درد عشق اهمیت دارد و رجحان بشر بر فرشتگان از آنجهت است که

(۱) - غزل ۲۶۶

(۲) - غزل ۳۰۶

(۳) - غزل ۳۳۳

(۴) - غزل ۴۴۷

(۵) - غزل ۴۰۷

فرشتگان درد ندارند :

زنانکه بیدردت بمیرد جان من	ذره‌ای دردم ده‌ای درمان من
گاه جانرا پرده درگه پرده دوز	عشق را دردی بیاید دیده دوز
ذره‌ای عشق از همه آفاق به	ذره‌ای درد از همه عشاق به
لیک نبود عشق بیدردی مدام	عشق مغز کاینات آمد مدام

قدسیانرا عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست (۱)
 فرق زهد و تصوف ، و تصوف و عشق

در اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید در ابتدای احوال شیخ، چنین آمده است: «شیخ گفت قدس الله روحه العزیز، پیر بوالفضل دست ما بگرفت و در خانقاه برد در صفا، چون بنشستیم پیر ابوالفضل جزوی بر گرفت و در وی نظر میکرد، بر خاطر ما بگذشت چنانکه عادت دانشمندان بود، که آیا آن کتاب درجه فن است، پیر بدانست، گفت که یا با سعید صدویست و چهار هزار پیغمبر که آمدند بخلق خود مقصود یک سخن بود، گفتند فرا خلق که گویند الله و گفتند این را باشید. کمانی را که سمعی دادند این کلمه را همی گفتند، تا همه این کلمه گشتند. چون بهمگی این را گشتند درین کلمه مستغرق شدند، آنگاه پاک شدند، کلمه بدل ایشان پدید آمد و از گفتنش مستغنی شدند. شیخ گفت این سخن ما را صید کرد و آن شب در خواب نگذاشت تا بامداد چون از نماز و اوراد فارغ شدیم، پیش از آفتاب بر آمدن از پیر دستوری خواستیم و بدرس تفسیر آمدیم، پیش بوعلی فقیه. چون بنشستیم اول درس دران روز این آیت بود **قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون** شیخ گفت در آن ساعت دری در سینه ما گشادند بسمع این کلمه و ما را از ما ستدند. امام بوعلی آن تغیر در ما بدید، گفت دوش کجا بوده؟ گفتیم بنزدیک پیر بوالفضل حسن. گفت برخیز و باز آنجا شو کی حرام بود ترا از آن معنی بازین سخن آمدن. (۲)

همان فاصله که بین محضر پیر بوالفضل حسن و مجلس بوعلی فقیه بود بین میخانه عشق ابوسعید و مولوی و مجلس بوالفضل حسن هاست و بهمان نسبت که بوعلی فقیه‌ها در مقام مقایسه با بوالفضل حسن‌ها از مسند حقیقت دورند، بوالفضل حسن‌ها نیز در مقام مقایسه با مولوی‌ها و بوسعیدها از حریم دوست مهجورند... فتأمل

تصوف بر مبنای عشق نه بیم و امید

اساس زهد بر تکالیف و عبادات است بر مبنای بیم از قهر و عذاب آخرت یا طمع

(۱) - منطق الطیر عطار ص ۵۹

(۲) - اسرار التوحید چاپ تهران ص ۲۶

بهشت و حور و کوثر، ولی اساس تصوف حقیقی بر عشق است و اخلاص، و حد فاصل بین این دو مرحله «تصوف زاهدانه» است. می توان قرن اول و دوم هجری را دوره زهد و تصوف زاهدانه نامید. در کتب مربوط به تراجم احوال عرفا اغلب زهاد بزرگ نیز در سلك اهل تصوف نام برده شده اند و اشخاصی چون «ابن طاروق» در آخر قرن اول هجری از این گروهند، طواف ابن طاروق را در هر شب تاده فرسخ نوشته اند. اینان محبوب از لطف و محبت دوست و ناظر بقهر او هستند. تصوف واقعی از آخر قرن دوم هجری برای «اخلاص درنیت» بوجود آمد و تحقیق و تدقیق در «اخلاص لوجه الله» تصوف را از زهد جدا کرد و علمدار آن «حارث بن اسد المحاسبی» است. در نظر صوفی حقیقی پرستش خدا از بیم دوزخ یا بطمع بهشت تصور در عبودیت و در خورخامان و نارسیدگان و کودکان است، این هر دو یعنی عبادت از بیم یا بامید خلاف مذهب عشق است و عشق بالاتر از این همه قرار دارد و از خوف و رجا بری است؛ عاشق صادق زنده است بعشق و زنده است باراده دوست، نه می ترسد و نه امید دارد، بلکه سعی او در تسلیم محض در برابر رضای معشوق است، بهشت را با دوزخ در دیده یار بین او فرقی نیست:

عاشقات را گر در آتش می پسندد لطف دوست

تنگ چشمه گر نظر در چشمه کوثر کنم (۱)

یا اگر مراد تو اید دوست بیمرادی ماست

مراد خویش زگر بعد ازین نخواهم خواست (۲)

واقعاً باستان معلای خدائی باین بزرگی و معبودی باین عظمت و جمالی باین برتو افشانی دست تمنا بخاطر شهید و شیر و حور برافراشتن حاکی از نهایت قصور همت است و قدر آنانکه رابطه عبودیت آنان با معبود ازلی بر این نوازل استوار است در پیشگاه دوست معلوم، زیرا: قدر هر کس بقدر همت اوست و همت هر کس از خواهش و سؤال او معلوم میشود.

خواهش عموم افراد از خدای خود یا مقام و مال و جاه این دنیا است یا سعادت و فلاح آن دنیا و این هر دو ناشی از خودپرستی و مخالف عشق پاک و خالص است، این روش صوفیه یعنی روش «اخلاص و عشق» متکی بفرمایش حضرت مولای متقیان علی علیه السلام است: **ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك اهلاً للعبادت فعبدتك** (۳). سعدی فرماید:

همه در خورد رای و همت خویش از تو خواهند و من ترا خواهم

حافظ شیراز می گوید اهل عشق و حقیقت دو عالم را در یک نظر می بازند و در بازی عشق داو اول بر نقد جان میزنند یعنی صوفی واقعی از دنیا و عقبی میگذرد ولی از مولی نمیگذرد:

(۱) - از غزل ۳۴۶ حافظ (۲) - از سعدی (۳) - گروهی در انتساب این سخن بلند بمولای متقیان تردید دارند که چون بحث در این باره از زمینه این مقال خارج است و بعلاوه مقصود ما بیان افکار و روش اهل عرفان مطابق مدارک مکتوب آن نظامه است بدون اینکه در صحت و سقم افکار و اسنادشان وارد شویم، از تحقیق در این باره خودداری میکنیم

اهل نظر دو عالم در يك نظر بيازند عشقت وداو اول بر نقد جان توان زد (۱) (☆)
درجات عشق (۱) (☆)

عشق را سه مرحله است :

۱- مرحله تحقق طرفین یا تحقق عاشق و معشوق

۲- مرحله اتحاد عاشق و معشوق

۳- مرحله قلب عاشقی و معشوقی

در مرحله نخست که آنرا مرحله انقطاع میتوان نامید از عاشق عشق و نیاز است و از معشوق جلوه و ناز. عاشق در پی معشوق میدود و او را بیرون از خود و خود را جز او می‌پندارد. این مرحله ساده‌ترین و ابتدائی‌ترین مراحل عشق و عرفان است در مرحله دوم که آنرا مرحله اتحاد و اتصال میتوان نام نهاد عاشق معشوق را در خود و خود را فانی در معشوق می‌یابد.

این مرحله مرحله استغراق تام در معشوق است و عاشق معشوق را همه چیز و همه چیز را او می‌بیند، و همین فنای همه چیز و از جمله «انا» در «او» یا «حق» است که عبارت «انا الحق» بر زبان منصور جاری شد و اهل قشر مفهوم آنرا درک نکردند و بگمان ادعای الوهیت بکفرش منسوب داشتند. چون تحقق معشوقیت بوجود عاشق است با فنای عاشق در معشوق معشوقیت بی‌عاشق نیز متحقق نیست و آنچه می‌ماند عشق است. آخرین مرحله که در احوال عارفانی چون حلاج و بوسعید و بایزید و مولانا و حافظ سابقه دارد از کمال عشق عاشق و شدت احتیاج معشوق باین عشق کامل پدید می‌آید و این مرحله حد کمال مراحل است و بعد از مرحله اتحاد بوجود می‌آید.

در عشقهای خاکی نیز این سه مرحله وجود دارد: اول عاشق گریبان و نالان در پی معشوق میدود و معشوق باناز و کرشمه او را از خود میراند، البته راندنی که برای آزمایش شدت عشق عاشق است نه راندن واقعی، و چون عاشق صداقت و لیاقت خود را در عشق نشان داد معشوق نرم میشود و روی خوش بدو نشان میدهد و وصال که همان اتحاد است حاصل میگردد ولی عاشق بر اثر پایداری در عشق و اثبات وفاداری و فداکاری بمقام و مرتبه‌ای میرسد که معشوق عاشق مردانگی و صداقت و پایداری و وفاداری او میشود و چه بسا که احتیاج معشوق بعشق عاشق شدیدتر و بیشتر از اشتیاق عاشق بجمال معشوق میگردد.

(۱) - از غزل ۱۵۴. (☆) در این بحث از افادات شفاهی استاد بزرگوار جناب

بدیع الزمان فروزانفر استفاده شده است

مولوی و شمس

در عشق مولانا این سه مرحله بخوبی جلوه گر است :

۱ - روزگاری مولانا عاشق شمس بود و در فراق او نالان و گریان و بزبان حال گویان :

شمس تبریزی که نور مطلق است آفتاب است و ز انوار حق است

یا : ... فاش بگویم این سخن شمس من و خدای من

۲ - مولانا در عشق بکمال رسید و چنان در کوره عشق گداخت که شمس را در درون جان پیدا کرد و دید خود شمس و شمس او شده است . اینجاست که مولانا در پاسخ مریدی که اظهار تأسف از عدم درک مجلس مولانا شمس الدین میکرد میفرماید : ای کور دل اگر تو را دیده شمس بین بودی از هر سر موی من هزاران شمس الدین آویزان میدیدی .

۳ - آخرین مرحله نیز که مرحله کمال مطلق است برای مولانا حاصل شد . مولانای بزرگ چنان در عشق دوست ورزیده شد و آنچنان در عالم وحدت پیش راند که غمها و دردها و ناله‌ها و طلبها ، که همه نمودار دوری و مهجوری است ، در وجود نورانش باستغنائی باشکوه مبدل گشت و بجائی رسید که میان او و معشوق من و توئی و عاشقی و معشوقی نماند و چه بسا که شمس عاشق بود و مولوی معشوق :

شمس تبریزی که شاه دلبرست با همه شاهنشهی جاندار ماست

اصولا در عشق حقیقی باید رابطه طرفین را با کلمه «عشق» معین کرد و گرنه هر دو هم عاشقند و هم معشوق و احتیاج یکی بدیگری توأم با اشتیاق متقابل طرف مقابل است . عاشق عاشق حسن معشوق است و معشوق عاشق عشق عاشق و تحقق عاشقی بوجود معشوق است و تحقق معشوقیت بوجود عاشق .

بقول مولانا تا کسی زنده است و بجان میکوشد در دریا رنج می کشد و دست و پا میزند و چون مرد آب دریا او را بسر میگیرد و آرام میگردداند . یعنی تا عاشق از خود نمیرد و فانی نشود و بقارا در معشوق نیاید در رنج و التهاب است ، وقتی فداکاری عاشق بحد منتها رسید معشوق او را میخواهد و جلوه خود را در عاشق می بیند یعنی عاشق آینه جمال معشوق است و بی عشق عاشق حسن معشوق را جلوه‌ای نیست (۱).

غیرت عشق

غیرت در اشعار عرفانی و از نظر اهل عرفان و جنبه‌های سه گانه آن درخور بحثی کامل و مقاله‌ای مستقل است و در این مختصر فقط از جهت ارتباطی که با عشق دارد

اشاره‌ای در آن باره می‌رود : عاشقی و معشوقی هر دو اقتضای وحدت میکنند و لازمه هر دو بیگانگی با غیر است . غیرت خداوندی با بایزید که گلی را زیبا خوانده بود عتاب کرد که شرم نداری التفات و توجه خود را که مخصوص من است بدیگری اختصاص میدهی . لازمه عشق انحصار طلبی است و اگر عاشقی معشوق را منحصر بخود نخواهد در ادعای عشق صادق نیست . غیرت در اصطلاح عرفانی مفهومی بس وسیع و عالی دارد و فرق کلی که با غیرت عادی و زمینی دارد اینست که غیرت در عشقهای زمینی از جانب عاشق درباره معشوق اعمال میشود ولی در عشق آسمانی و از نظر گاه حافظ شیراز از جانب معشوق درباره عاشق معمول است و سه جنبه دارد : ۱ - منع توجه عاشق بغير . ۲ - منع توجه غیر بعاشق . ۳ - منع توجه غیر بخود (یعنی معشوق) . شرح این سه جنبه در جای خود خواهد آمد و آنچه ذکر آن لازم است وسعت مفهوم این اصطلاح در اشعار خواجه شیراز است که بتفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت .

عشق و غم و شادی

عشق مرتبه‌ای و رای مراتب دارد و در هر عاشق رنگی را که مربوط بباطن و اندیشه و سرشت اوست می‌پذیرد و خود رنگی ندارد : **لون الماء لون انا ع ه** . از اینرو عشق در بعضی‌ها بارنج و اندوه و قبض توأم است و در بعضی باشور و شادی و اشتیاق و وجد . عشقی که برای حافظ سرتاسر رنج و محنت و دشواری است : (که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها) برای مولانا عین سهولت و زیبایی و شادی و هدایت است (= راهی پراز بلاست ولی عشق پیشواست) . یکی عشق را مهلکه طریق میدانند و دیگری منجاة و ملتجا می‌شمارد . **گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**

غم و اندوه نیز همیشه از هجران نیست و عاشق گاهی در عین وصل ملول و نالان و گریان است و این « زاری وصل » از دو راه ممکن است : یکی از بیم هجران بعد از وصل :

مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم

جرس فریاد میدارد که بر بندید محملها (۱)

دیگر از اثر جلوه معشوق :

بلبلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت

و ندر آن برگ و نوا خوش نالهای زار داشت

گفتش در عین وصل این ناله و فریاد چیست

گفت ما را جلوه معشوق در اینکار داشت (۲)

مراتب جلوه حسن دوست مختلف است پس هر جلوه‌ای مستلزم اشتیاق بمرتبه دیگر میباشد. یعنی جلوه بی‌نهایت و هر جلوه‌ای مهیج عاشق برای جلوه دیگر است، هر جلوه‌ای عاشق را فانی و بجلوه دیگر باقی میکند، یعنی چون حسن بی‌نهایت است جلوه بی‌نهایت و چون جلوه بی‌نهایت است اشتیاق و اضطراب بی‌نهایت است و وصل تمام هرگز دست نمیدهد زیرا هرگاه وصل تمام دست داد عشق از بین میرود زیرا عشق ناشی از احتیاج است و از بین رفتن احتیاج با از بین رفتن عشق توأم میباشد (۱۰۸).

عشق مجازی قنطره عشق حقیقی است (۱)

از جمله مذاهب مشهور تصوف (۲) یکی مذهب تجلی است. عشق بعالم طبیعت و جمال ظاهر نیز متفرع است بر مذهب تجلی. آنانکه خدا را در همه چیز جلوه‌گر می‌بینند و معتقدند:

جهان مرآت حسن شاهد ماست فشاهد وجهه فی کل مرات

می‌گویند جهان آیینه جمال جانان است و هر ورقی دفترست مشحون از مظاهر حسن معشوق ازلی و بهترین جلوه‌های جمال بی‌نظیر جانان را در زیباترین مظاهر ظاهری باید مطالعه کرد. جمال پرستان از صوفیه می‌گویند ما مظاهر ظاهری را می‌پرستیم زیرا جمال معنوی و جمال حق را در آن جلوه‌گر می‌بینیم و لطیف‌ترین عشق ظاهری که رهبر عاشق حقیقت بین بعشق معنوی و جمال مستور جانان است عشق بجمال صورت میباشد. از قرون ۲ و ۳ هجری جمال پرستی شروع شد و جمال پرستان وقتی آدم زیبایی را در کوچه میدیدند سجده میکردند و در مقام صلوات میگفتند «صل الله علیه و علی کل ملیح»، این عقیده در قرون ۷ و ۸ بین صوفیه بافراط گرائید و صوفیان جمال پرستی و صورت پرستی (که شاخص‌ترین شاخه جمال پرستی است) را وسیله تلذیف عقائد می‌دانستند و بزرگانی مثل غزالی و عراقی و اوحدالدین کرمانی علمدار این طریقه بودند. نباید تصور کرد این مکاتب مخفی بوده است بلکه مکاتب صوفیه نیز نظیر فرقه‌های مختلف مذهبی رسمیت داشته و یکی از این مکاتب و مسالک رسم جمال پرستی بوده است. همین مسلک را مولانا کامل کرد و مکاتب عرفان عاشقانه را بر اساس عشق و محبت استوار ساخت منتها عشق بمرد کامل و عشق بکمالات که از هرگونه شوائب

(۱) - مراتب حسن و جلوه و عشق مستفاد از افادات استاد بزرگوار آقای فروزانفر است

(۱) - عاشقی گرزین سرو گرزان سراسر است

عاقبت مارا بدان شه رهبر است «مولوی»

(۲) - برای مذاهب مشهور تصوف رك مقدمه ابن خلدون

شهوانی دوراست (۱). مولانا در دفتر ششم خدا را بوضوح «شاهد باز» لقب میدهد :
 عشق حق و سر شاهد بازیش بود مایه جمله پرده سازیش
 پس از آن «لولاك» گفت اندر لقا در شب معراج شاهد باز ما (۲)
 حافظ نیز جمال پرست و عاشق پیشه است و به رندی و نظر بازی خود افتخار میکند :
 عاشق و رند و نظر باز م و میگویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
 جای دیگر میفرماید :

میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز وانكس که در این شهر چومانست کدام است
 ایضا عاشقی و رندی و مستی خود را موهبتی از جانب معشوق ازلی میداند :

عاشق و رند مومی خواره با و از بلند وین همه منصب از آن خور پریوش دارم

عقیده مولانا در این باره مشحون از صراحت و کمال است ولی رقت و لطافت و معنویت در افکار حافظ بیشتر منعکس است . می‌توان «سعدی شیرازی» را سرآمد نظر بازان جهان نامید و این ادعا بوضوح در دیوان سعدی جلوه گر است که «جهان آینه و متجلی جمال ازلیست و در نظر مرد عارف هر يك از مظاهر وجود پللی است برای دیدار و درك جمال جانان و البته هر چه مظهر ظاهری زیباتر و کاملتر باشد درك جمال جانان بیواسطه‌تر و کامل‌تر خواهد بود ولی شرط جواز نظر بازی آنست که نظر بازی برای حصول نتیجه مذکوره یعنی درك حقیقت از مجاز بعمل آید نه بافتضای شهوت و غریزه ، و آن عارف کامل که قادر است در هر موجودی جمال موجود را عیان بیند و در این زمینه گردن کج اشتران حجاز را با چهره زیبا و قامت دلربای خو برویان چین و چگل در برابر دیده جان بین او فرقی نیست سعدی است » :

محقق همان بیند اندر ابل که در خو برویان چین و چگل
 یا : گویند نظر بروی خوبان غیب است نه این نظر که ما را است
 چشم چپ خویشتم در آرم تا دیده نه بیندت بجز راست
 یا : نظر خدای بینان طلب هوا نباشد سفر نیازمندان قدم خطا نباشد
 همه وقت عارفان را نظر است و عامیان را نظری معاف دارند و گروا نباشد

ولی تعمق در روحیه و افکار و عقائد و ذوق رندانه سعدی نشان میدهد که ادعای او در معانی و معارف از نوعی خود بینی و خود پسندی که مخالف حقیقت عرفان و معنویت و عشق است مالی نمیباشد و از صداقت و لطافت عرفانی حافظ و کمال و عمق معنوی مولانا بهره ای ندارد . جمال پرستی سعدی نیز از شائبه جسمانیت و میل غریزی خالی نیست و با نظر لطیف و عارفانه حافظ و نظر عمیق و لب بین مولانا مشابهتی ندارد .

عشق در مدارك کلاسیک تصوف

در اغلب مدارك کلاسیک تصوف بجای عشق کلمه «محبت» به کار رفته است و گرچه «محبت» اغلب متضمن مفهومی لطیفتر و خفیفتر از «عشق» میباشد ولی در مدارك مذکوره از آن اراده «عشق» شده :

مصباح الهدایة

عزالدین محمود بن علی کاشانی متوفی سنه ۷۳۵ در مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة «محبت» را مبنای کلیه «احوال» دانسته است : «بدانك بنای جمله احوال عالیہ بر محبت است همچنانك بنای جمیع مقامات شریفه بر توبت . و از آن جهت که محبت محض موهبت است جمله احوال را که مبنی اند بر آن مواهب خوانند . و محبت میل باطن است به عالم جمال و آن بر دو گونه است ، محبت عام اعنی میل قلب بمطالعه جمال صفات ، و محبت خاص اعنی میل روح بمشاهده جمال ذات . محبت عام ماهی است که از مطالع صفات جمالی روی نماید ، محبت خاص آفتابی که از افق ذات بر آید . محبت عام نوری که وجود را آرایش دهد ، و محبت خاص ناری که وجود را بالایش دهد » آنگاه محبت را به «شراب» تشبیه میکنند و میگویند «محبت عام بسبب ممازجت با اغراض شرابی حامل صفا و کدورت و لطافت و کثافت و خفت و ثقل و محبت خاص بجهت تنزه از مخالطت اعلال همه صفا در صفا و لطافت در لطافت و خفت در خفت ... لابل که لطافت و خفت این شراب در تلطیف و تخفیف جام اثر کند و کثافت آنرا بلطافت و ثقل بخفت مبدل گرداند ... محبان ذات این شراب را در اقداح ارواح نوش کنند و فضاله و صبابه آن بر قلوب و نفوس ریزند و للارض من کاس الکرام نصیب » در دنباله این بحث از قول عرفای بزرگ چون شبلی و ابو عبدالله قرشی و ابوعلی رودباری و جنید و رابعه و سهل عبدالله و رویم و ابوبکر کتانی و بایزید و ذوالنون درباره محبت استشهاد کرده است و چون اینهمه اسناد عشق و عرفان بشمار میرود مابند کر آنها می بردازیم :

حق تعالی بعزیر علیه السلام وحی فرستاد که ان من شرط المحبة ان تستقلل کثیر عبادتك فان لی مثلك کثیر و تستکثر قلیل فضلی فان لك لیس مثلی
 قلیل منك یکفینی ولكن قلیلک لا یقال له قلیل

شبلی . از شبلی پرسیدند که محبت چیست ؟ گفت : کاس لها وهج اذا استقر فی الحواس و سکن فی النفوس تلاشت یعنی همه وجود را محو گرداند و رنگ خود بخشد بشرط آنک حالی مستقر گردد و زود منتطفی نشود بر صفت بوارق و لوامع . شبلی گفته است : المحبة ایثار ما یحب المحبوب و ان کرهت و کراهة ما یکره المحبوب و ان احببت .

ابو عبد الله قرشی گفته است : المحبة ان تهب كلت لمن احببت ولا ياتي
لك منك شيء

ابو علی رودباری گفته است : ما لم تخرج من كلمتك لم تدخل في حد المحبة
جنید . وقول جنید : المحبة دخول صفات المحبوب على البذل من المحب
رابعه گفته است :

تعصى الاله وانت تظهر حبه هذا العمرى فى الفعال بديع
ان كان حبك صادقاً لاطعته ان المحب لمن يحب مطيع
سهل عبد الله گفته است : المحبة معانقة الطاعة ومباينة الفاقة

رويم . از رويم پرسیدند که محبت چیست گفت : الموافقة فى جميع الاحوال
ابوبکر کتانی گفته است : المحبة الاشار للمحبوب

بایزید . قول بایزید است : المحبة استقلال الكثير منك واستكثار القليل من حبيبك .
ذوالنون گوید : رایت فى ارض التيه امرأة تسير مع المحبة ، فسالتها عن غاية المحبة ،
فقال : ليس لها غاية . قلت : ولم ؟ فقالت : لان المحبوب لا غاية له

علامات محبت . بعد از شرح محبت صاحب مصباح الهداية بحثی دلکش در اطراف
علامات آن پیش کشیده است و آن بتلخیص چنین است : « اما علامات آن بسیار است .
چه هر موی بر اندام محبت شاهد عداست بر صدق محبت او ، و هر حرکتی علامتی و هر سکونی
امارتی ، و لیکن مشاهده آن جز بنیده محبت نتوان کرد علامتی از آن آنست که در
دل او محبت دنیا و آخرت نبود علامتی دیگر آنکه هر حسن که بر او عرض کنند بدان
التفات ننماید و نظر از حسن محبوب بنگردانند . حکایتی مشهور است که وقتی شخصی
بزنی جمیله رسید و اظهار محبت کرد . زن امتحان را گفت ان ورائی من هی احسن
منى وجهاً و اتم جمالاً و هی اختی . شخص باز نگر بست زن بتقریر و توییح اوزبان
بکشید که یا بطل اذا نظرتك من بعید ظننت انك عارف و اذا قربت و تكلمت ظننت
انك عاشق فلان لست بعارف ولا عاشق ، ... و علامتی دیگر آنك وسایل وصول محبوب را
دوست دارد و مطیع و مستسلم باشد چه آن محبت و طاعت عین محبت و طاعت محبوب بود
علامتی دیگر آنك از موانع وصول محبوب اگر خود فرزند بود بر حذر باشد ... علامتی
دیگر که بر ذکر محبوب مولع و مشغوف بود ... علامتی دیگر آنك محبوب را در جمیع
اوامر و نواهی طاعت دارد ... علامتی دیگر که هر چه اختیار کند نظر او در آن بر طلب
رضای محبوب مقصور بود نه بر غرضی دیگر ... و علامتی دیگر که اندک مراعات محبوب
بسیار داند و بسیار طاعت نمود اندک ... علامتی دیگر حیرت و هیمان در مشاهده جمال

محبوب ... علامتی دیگر که مشاهده محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد . بل هر لحظه در مشاهده و هر نفس در مواصلة شوقی جدید و تعطش داعی هل من مزید در نهاد او انگیزته میگردد ...» (۱) .

شوق . شوق یکی از لوازم محبت است و « مراد از آن هیمان داعیه لقای محبوب است در باطن محب و وجود آن لازم صدق محبت است . چنانکه ابو عثمان حیری گویند:

الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الي لقائه » (۲) .

رسالة التشرية

در رساله القشيره فرق بين محبت و عشق مشروحاً مذکور است . ابوالقاسم عبدالکريم بن هوازن القشيري نيشابوري متوفى در سنه ۴۶۵ هـ قول « ابو علي الدقاق » فرق عشق و محبت را چنین بيان میکند که عشق از افراط در محبت حاصل شود و نسبت افراط بخدا تا ممکن است پس وصف خدای بعبث مجال بود و آنچه خدای بدان نرسد بنده را رسیدن بدان چگونه بود ، و چون چنین بود نه محبت خدای را به بنده و نه محبت بنده را بخدای عشق نتوان نامید (۳) .

چنانکه در فرق عشق و محبت زهد جراز وصف خدای و بنده به عشق دیده میشود طرز استنتاج و استدلال صاحب رساله القشيره سخت زاهدانه و تکلف آمیز است ، و البته از ابوالقاسم قشيري که از بزرگان اهل قشیر در تصوف بشمار است و مناقشات و مخالقات او با ابوسعید ابوالخیر در هر فصل از اسرار التوحيد جلوه گر است جز این انتظار نمی رود و ناگفته نباید گذاشت که بحث عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایة (گرچه این کتاب نیز از مدارك کلاسیک تصوف بشمار است) در باب محبت سخت رقیق و لطیف و دلکش است .

در رساله القشيره نیز بحثی مفید ، مستند با احادیث و اقوال بزرگان عرفا ، در باره محبت رفته است و بعضی همانست که در « مصباح الهدایة » دیدیم و آنچه قابل توجه است از اینقرار میباشد :

(۱) - مصباح الهدایة چاپ تهران ص ۴۰۴ - ۴۱۱

(۲) - « « « « ص ۴۱۱

(۳) - و سمعته يقول (الاستاذ ابو علي الدقاق رحمه الله تعالى) العشق مجاوزة الحد في المحبة والحق سبحانه لا يوصف بانه يجاوز الحد فلا يوصف بالعشق ، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الحق سبحانه فلا يقال ان عبدا جاوز الحد في محبة الله تعالى فلا يوصف الحق سبحانه بانه يعشق ولا العبد في صفته سبحانه بانه يعشق ، فنفي العشق ولا سبيل له الي وصف الحق سبحانه لا من الحق للمبد ولا من العبد للحق سبحانه

حدیث نبوی : هر که دیدار خدای دوست دارد خدای دیدار او دوست دارد و هر که دیدار خدای دوست ندارد خدای دیدار او دوست ندارد (۱)

شبللی گوید : محبت را از آن محبت گویند که هر چه جز محبوب از صفحه دل بزدايد (۲)

محمد بن الفضل گوید : محبت یکسو شدن همه محبتهاست از دل جز محبت دوست (۳)

جنید گوید : محبت آنست که سخت بخواهی ولی نرسی (۴)

و گویند : محبت خارخاریست که از دوست در دل افتد (۵)

و گویند : محبت عشق و آشوییست که از جانان در جان پدید آید (۶)

و گویند : اول عشق فریب است و آخر آن مرگ (۷)

از قول ابن مسروق روایت کند که سمنون را دیدم سخن از عشق میگفت ناگاه قندیلهای مسجد جلگی بشکستند (۸). باز از سمنون روایت است که در مسجد نشسته بود و سخن از عشق میگفت ، ناگاه مرغی در آمد و گرد او پرواز میکرد و نزدیک میشد تا بنشست و بمنقار بر زمین میزد تا خون از زمین بجوشید و مرغ بقتاد و دردم ببرد

(۱) - (اخبرنا) ابو نعیم عبدالملک بن الحسین قال حدثنا ابو عوانة يعقوب بن اسحق قال حدثنا السلمي قال حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله ص : **من احب لقاء الله تعالى احب الله لقاءه وعن لم يحب لقاء الله لم يحب الله لقاءه**

- (۲) - وقال الشبلي سميت المحبة محبة لانها تمحو من القلب ما سوى المحبوب .
- (۳) - وقال محمد بن الفضل : المحبة سقوط كل محبة عن القلب الا محبة الحبيب
- (۴) - وقال الجنيد : المحبة افراط الميل بالانيل
- (۵) - ويقال : المحبة تشويش في القلوب يقع عن المحبوب
- (۶) - ويقال : المحبة فتنة تقع في الفؤاد من المراد
- (۷) - وقيل : الحب اوله ختل و آخره قتل
- (۸) - قس يا :

چون قلم آمد بر خود شکافت

چون قلم اندر نوشتن می شتافت

هم قلم بشکست وهم کاغذ درید

چون سخن در وصف این حالت رسید

جنید گوید: مهری که بر غرضی استوار باشد چون غرض یکسو شد آن مهر نیز یکسو شود (۱)

تقدم محبت بر معرفت: قشیری در تحقیق این مطلب میگوید که اکثر اهل تحقیق معرفت را بر محبت مقدم میدانند در حالیکه سمون محبت را بر معرفت مقدم میداشت. نزد محققین محبت استهلاك دلالت است و معرفت شهود در حیرت و فنا در هیبت. . .
 فرق شوق و اشتیاق: از ابا علی الدقاق نقل کند که فرق است بین شوق و اشتیاق: شوق بملاقات و دیدار آرام پذیرد و اشتیاق بدیدار از بین نرود (۲)

اشعة اللمعات

اشعة اللمعات شرحیست که مولانا عبدالرحمن جامی بر کتاب لمعات از مولانا فخرالدین عراقی نوشته و عراقی که حافظ را باشعار او اقبالی تمام بوده است در تألیف این کتاب بمسئوعات خود از صدرالدین قونیوی در باره معارف فصوص الحکم محیی الدین اعرابی توجه داشته. اشعة اللمعات مجموعه ایست مشتمل بر حقایق و معارف بی شمار و تبرکات پاره ای قسمتهای آنرا در اینجا نقل می کنیم:

وحدت مطلق یا «همه اوئی»:

ترازدوست بگویم حکایتی بی پوست
 همه ازوست و گرنیک بنگری همه اوست
 جمالش از همه ذرات کون مکشوف است
 حجاب تو همه پندارهای تو برتوست (۳)

جز عشق در عالم چیزی نیست: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

«و کیف ینکر العشق و ما فی الوجود الا هو یعنی چون ناشناخته ماند عشق و حال آنکه در وجود نیست الا عشق رباعی:
 در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق
 حاشا که ز سر عشق غافل مانم
 پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق
 چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق» (۴)

(۱) - وقال الجنید: كل محبة كانت لغرض اذا زال الغرض زالت تلك المحبة

عشقهائی کز بی رنگی بود عشق نبود عاقبت رنگی بود

(۲) - رك رسالة القشيرية طبع مصر «باب المحبة» ص ۱۴۶ و «باب الشوق» ص ۱۴۸

(۳) - چاپ هندلعمه هفتم ص ۷۲

(۴) - چاپ هندلعمه هفتم ص ۷۰

عشق قابل تقریر و بیان نیست (۱) :

«رتبت عشق برتر از آنست که بقوت فهم و بیان پیرامن سراپرده جلالت او توان گشت ، یا بدیده کشف و عیان ، بجمال حقیقت او نظر توان کرد :

تعالی العشق عن همم الرجال وعن وصف التفرق و الوصال
متی ما جل شیء من خیال یجل عن الاحاطة و المثال

بتیق عزت محتجب است و بکمال استغناء متفرد ، حجب ذات اوصاف اوست و صفاتش مندرج در ذات ، و عاشق جمال او جلال اوست ، و جمالش مندمج در جلال ، علی الدوام خود باخود عشق بازد و باغیر خود نپردازد ، هر لحظه از روی معشوقی پرده براندازد ، و هر نفس از راه عاشقی پرده آغاز سازد

عشق در پرده مینوازد ساز عاشقی کو که بشنود آواز؟ (۲)
هر نفس نغمه دگر سازد هر زمان زخمه کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز؟ (۳)

اتحاد عشق و عاشق و معشوق :

«اشتیاق عاشق و معشوق ، از عشق است ، و عشق در مقر خود از تعیین منز هست و در حریم عین خود از بطون مقدس . بلی بهر اظهار کمال از آن روی که عین ذات اوست ، خود را در آینه عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد ، حسن خود را بر نظر خود جلوه داد از روی ناظری و منظوری ، نام عاشقی و نام معشوقی پیدا شد لغت طالبی و مطلوبی ظاهر گشت ، ظاهر را بیاض نمود آوازه عشقی بر آمد ، باطن را بظاهر بسیار است نام معشوقی آشکارا شد» (۴)

(۱) - حافظ فرماید: ای آنکه بتقریر و بیان دم زنی از عشق

ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

(۲) - عقل در شرحش چو خرد در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

«مولوی»

(۳) - اشعة اللمعات ص ۲۷-۳۰

(۴) - « » ص ۳۵-۳۸

کتاب اللمع (۱)

ابونصر سراج در کتاب اللمع احوال اهل محبت را سه درجه میداند:

اول محبت عامه که از احسان خدا به بنده پیدا میشود و شرط این حال از محبت آن است که سمنون گفته «صفاة الود مع دوام الکر لان من احب شیئا کثر من ذکره»

حال دوم محبت صادقین و متحققین است که زائیده نظر قلب است به بی نیازی و جلال و عظمت و علم و قدرت خداوند و وصف این قسم محبت آن است که ابوالحسین نوری گفته «هناک الاسرار و کشف الاسرار» و نیز ابراهیم خواص گفته: «محبت» (محو ارادت است و احتراق جمله صفت بشریت و حاجات) (۱)

حال سوم محبت صدیقین و عارفین است که نتیجه نظر پاک و معرفت کامل آنها است باینکه خداوند بدون علت و سبب و بصرف فضل و رحمت آنها را دوست میدارد کذاک آنها هم بدون علت خدا را دوست میدارند (۳) و این همان مرحله ما عبادک خوفاً من نازک و لا طمعاً لجناتک بل رجواک اهل العبادات و عبودتک است.

«عشق در آثار مولانا حافظ در شماره آینده»

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجله علمی و پژوهشی

(۱) - «کتاب اللمع فی التصوف» تألیف ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی متوفی در سال ۳۷۸ یکی از قدیمترین و معتبرترین کتب مؤلفین قدیم صوفیه است و مشتمل بر مقدمائی است برای بیان تصوف و شناساندن عرفان و اهمیت مقام عرفا و بحث در احوال و مقامات سالک طریقت و اقامه ادله از قرآن و احادیث برای اثبات صحت مقالات صوفیه و مقامات عارفین و مناقب مشایخ قوم و ذکر آداب متصوفه و اثبات آیات و کرامات اولیا و توضیح الفاظ و اصطلاحات مشکله و تفسیر و توجیه شطحیات صوفیه. این کتاب در سنه ۱۹۱۴ میلادی در لندن باهتمام رینولد این نیکلسن بطبع رسیده است (برای تألیفات صوفیه رک تاریخ تصوف دکتر غنی ص ۵۳۱ ببعد)

(۲) - تذکره الاولیا ج ۲ ص ۱۵۶

(۳) - نقل از تاریخ تصوف دکتر غنی ص ۳۲۸