

نحوطه ای جانان در ریاضی

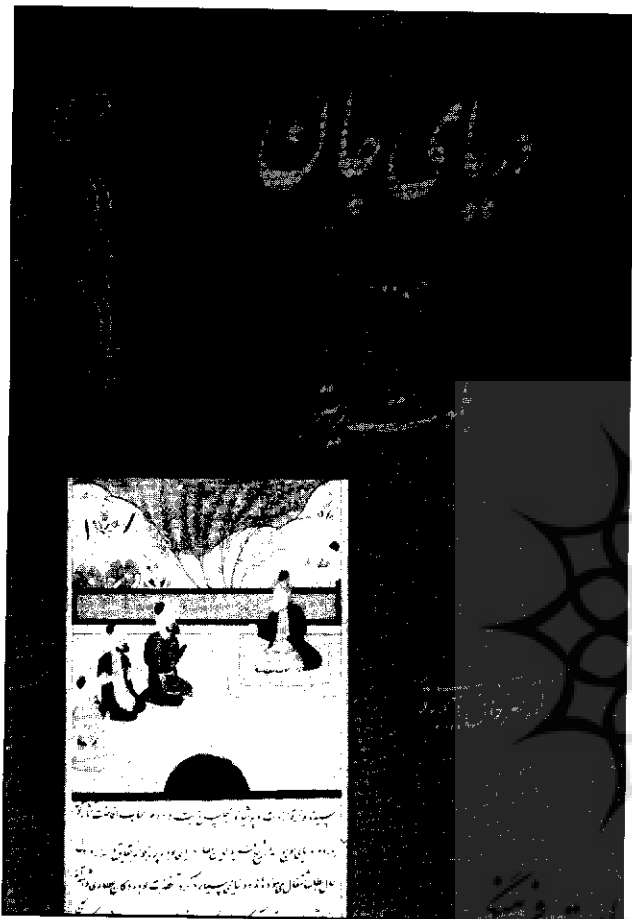
○ هانیه اعتصام

○ دریای جان ، جلد دوم

○ هلموت ریتر

○ ترجمه دکتر مهرآفاق بایبوردی

○ انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۹



کتابی که شاید بسیاری از عزیزان اهل کتاب، مشتاقانه در انتظار آن بودند. جلد دوم دریای جان، اثر هلموت ریتر و ترجمه مهرآفاق بایبوردی. به تازگی در دسترس دوستداران عرفان و دانش پژوهان قرار گرفته است. از اینرو خالی از لطف نیست که لحظاتی را - هرچند کوتاه - از نسیم جانبخش ساحلش بهره‌مند شویم.

به خاطر دارید که دکتر بایبوردی، عهده‌دار تمام کار نیمه‌تمام شادروان زریاب خوبی شدند و چه خوب از عهده تکمیل جلد اول و ترجمه جلد دوم این اثر ارزشمند برآمدند. اما ظریفه‌ای که نظر هر جوینده‌ای را به خود جلب می‌کند، فهرست‌ها و ضمیمه‌هایی است که در دو بخش - با نهایت دقت - در انتهای کتاب آمده است: یکی فهرست اعلام و مأخذ است که خود به دو بخش منابع فارسی - عربی (شامل قریب به ۴۹۰ عنوان) و منابع زبانهای اروپایی (شامل حدود ۳۳۰ عنوان) تقسیم می‌شود. دیگری، ملاحظات و الحاقات جدیدی است که آنرا رودولف ویلهیم، به کتاب ضمیمه کرده است. به گفته او «در متن چاپ حاضر، اغلاط چاپی، همراه با اصلاحات و الحاقات که در دو برگ

جداگانه ضمیمه چاپ اصلی (۱۹۵۵) شده بود و نزدیک به سیصد و اندی فقره را دربر می‌گرفت، تصحیح و منظور شده است. اینک اصلاحات و الحاقات بیشتری که همراه با تصحیحات و الحاقات قبلی از دستنویس هلموت ریتر (م. ۱۹۷۱) اخذ شده است، در پی می‌آید». (صفحه ۴۹۷) این ضمیمه، دقیق و قابل توجه است. ایجاد چنین امکانی برای خواننده، فهرست‌ها و ضمیمه‌ها، چیزی جز ذوق فنی و البته دلسوزانه نام نمی‌گیرد که به یقین از جانب جویندگان و دوستداران علم، درخور تحسین و تقدیر است.

جلد دوم این کتاب شامل دیباچه دوازده صفحه‌ای مترجم و پنج فصل اصلی در ادامه بیست و پنج فصل جلد اول است. هر فصل نیز به نوبه خود بخشهای مختلفی تحت عنوانهای جزئی‌تر و متفاوت دارد. مترجم در دیباچه‌اش - به عنوان مقدمه کاری مستقل - نگاهی دوباره، اما کوتاه، به عطار و اندیشه او و گاهگاه گریزی به آثار او و نقلی از اشعار او داشته است. به عقیده او: «عطار که درد حق بر جانش چیره شده است با تلاش و تکاپوی سالک حق نیز شناسست که برانگیخته از شوق و درد



عشق تمام کهکشان را زیر پا می‌گذارد تا ذات احدیت را که در بلنדהای ناشناخته مستور و اصل جوهر کائنات است، بازیابد.» (صفحه سه) «او، شاعری دلسوخته و سالکی دردمند است که درد عشق و درد دین دارد. او با تمام عشق و شیدایی خود، گام در راه سیر و سلوک و نیل به معرفت می‌نهد. ولی هرگز راه به سر منزل مقصود نبرده و به کشف و شهود نایل نمی‌شود. حیرت و حسرت از ابیات و افکارش می‌تراود. وی خود را خشک لب غرق دریا می‌خواند.» (صفحه دو)

البته این دومین سخن مترجم محترم را نمی‌توان پذیرفت. حیرت یاد شده در سخنان عطار و دیگر عارفان معنایی کاملاً خاص و متفاوت با فهم متعارف از این کلمه دارد. عطار، عارف کامل و واصل و غرق دریای کشف و شهود است. اگر جز این بود هیچگاه نمی‌توانست چنان زیبا، عمیق و دقیق مراتب سیر و سلوک را در کتابهای خویش به مشتاقان بیاموزد. این راه، رفتنی است نه گفتنی و آنکه نرفته است نمی‌تواند آن را بازگوید. کشف و شهود نیز جزء نخستین مراحل است که برای سالک رخ می‌نماید و هر چه پیشتر رود ژرفتر و وسیعتر برای او جلوه خواهد کرد و عطار نه یک مبتدی، بلکه یک کامل واصل بوده است. و از اینجاست که آن عارف کامل شوریده خود را در برابر عطار بسی کوچک می‌بیند و می‌گوید: هفت شهر عشق را عطار گشت - ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم.

اما دریای جان... با نگاهی اجمالی به جلد اول این کتاب، درمی‌یابیم که کانون توجه هلموت ریتر، «حکمت عملی» عطار بوده است. اینرا با نیم نگاهی به عنوان آن کتاب نیز می‌توان دریافت؛ آنجا که سخن از «دنیا داران» و «اربابان قدرت» رفته است و از «زهد و ریاضت»، یا آنجا که از «طاعت و عبودیت» و یا «فضایل اجتماعی» سخن می‌گوید. اما در این کتاب، سخن، سخن عشق است. سخن «عشق به پروردگار» و «سفر در خود» و «فنا در الوهیت». اینکه عشق خاکی چیست و اصلاً مقام عشق تا کجاست و چه کسی حقاً سزاوار عشق است؟ «در نزد عطار، شور و شوق فطری به تسلیم در برابر احساس شدید عشق، به گونه دیگری نمایان می‌شود. برای وی، تسلیم کامل و بی‌چون و چرا در برابر عشق، چندان ارزشی ندارد. بلکه آنچه مطرح است، آرمان و کمال مطلوبی است که فقط وصول به آن و برآوردن آن، شخص را سزاوار داشتن عنوان «عاشق صادق» می‌کند.» (صفحه هفت)

به هر روی، نویسنده تحت این پنج عنوان که می‌توان گفت همگی به یک سمت و سو می‌روند، مفصلاً به همه جوانب و جزئیات موضوع پرداخته و شواهد لطیفی نیز از آثار عطار نقل کرده است. اکنون فصلهای پنجگانه این کتاب را اجمالاً از نظر می‌گذرانیم.

فصل بیست و ششم: عشق دینی به خوبرویان

درباره درک زیبایی و زیبایی‌شناسی، نویسنده معتقد است که گاه انسان در مواجهه با جلوه‌های زیبایی، فراتر از درک حسی می‌رود و

عالمی را درمی‌یابد که در درک قوای ظاهریش نمی‌گنجد: «این دیگر یک احساس شادمانی نیست که انسان را به اوج می‌برد، بلکه یک ارتعاش عمیق و تقریباً یک تأثر خاطر مذهبی است که بر وی مستولی می‌شود.» (صفحه ۲) و چنین درکی از زیبایی می‌تواند از طریق مواجهه با جمال بشری نیز حاصل شود، آنچنانکه بسیاری از انسانها از مشاهده آن تاب نیاورده‌اند. البته برای گروهی از انسانها، چنین مشاهده‌ای کشف عالم ماورای پدیده‌ها است و از این رو آنان را به ستایش وامی‌دارد. نویسنده در ادامه، افلاطون را اولین کسی دانسته که چنین تجربه‌ای را وصف کرده است. در مسیحیت نیز نظریه تجسم و اعتقاد به اینکه مسیح، ذات الهی است که با حلول در قالب بشر ملموس شده است مبین این عقیده است که «ذات باری تعالی در دنیای مادی تجلی می‌کند».

البته اسلام، ذات اقدس الهی را از چنین تجسمی مبرا می‌داند و آنرا کاملاً رد می‌کند. حتی یکی از بخش‌های این فصل به بررسی عقاید مختلفی می‌پردازد که سعی در اثبات یا رد «تشبیه و تمثیل خداوند» دارند.

در اینکه دیدن خداوند متعال در این جهان محال است شکی نیست: «لا تدرکه الابصار» (انعام) «بشر در این جهان نمی‌تواند خدا را ببیند. او تاب تحمل نظاره او را ندارد. اگر خداوند حجاب از چهره برمی‌گرفت، درخشش جمال او هر آنچه را که نظر به آن می‌افکند، می‌سوزاند.» (صفحه ۱۰) اما به نظر نویسنده، آن گروه از مسلمانان که خداوند را در هیأت انسانی تصور می‌کنند مشتاقانه‌تر از کسانی که این شباهت را انکار می‌کنند به عبادت می‌پردازند. و از همین رو برای «عشق به خوبرویان عالم خاک» اثر تربیتی قایل شده است، یعنی آموختن راه و رسم عشق حقیقی. در این میان، گروهی - که حلولیه نام گرفته‌اند - پا از تشبیه و تمثیل فراتر نهاده و گفته‌اند که خداوند در وجود انسان حلول می‌کند. حتی یکی از فرقه‌های حلولیه (حلمانیه) در توضیح این آیه شریفه «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا ساجدین»، ادعا می‌کنند که «خداوند ملایک را از این رو به سجده در مقابل آدم فرمان داد که خود در تن آدم حلول کرده و او از اینرو در آدم حلول کرده است که او را در نیکوترین صورتها (احسن تقویم) آفریده است.» (صفحه ۲۹)

اما تمامی صوفیه هیچگاه به حلول معتقد نبوده‌اند، بلکه تنها سخن از «شاهد» می‌رانده‌اند، به معنای «گواه». «شاهد آنست که آنچه را که بر تو ناپیداست به تو نشان می‌دهد؛ یعنی قلب تو را به درک حضور آن یاری می‌دهد.» (صفحه ۵۷)

در گستره ادبیات فارسی، شاهد به پسری زیبا و گاهی نیز به زنی خوبرو اطلاق می‌شود. اما اینکه شاهد خوبرو برای یک صوفی چه مقامی داشته است، باید گفت که برخی از صوفیه محتاطانه می‌گفته‌اند که می‌خواهند صنع الهی را از طریق مشاهده مصنوع او بازشناسند و

عطار که درد حق بر جانش چیره شده است با تلاش و تکاپوی سالک حق نیز آشناست که برانگیخته از شوق و درد عشق تمام کهکشان را زیر پا می‌گذارد تا ذات احدیت را که در بلنדהای ناشناخته مستور و اصل جوهر کائنات است، بازیابد



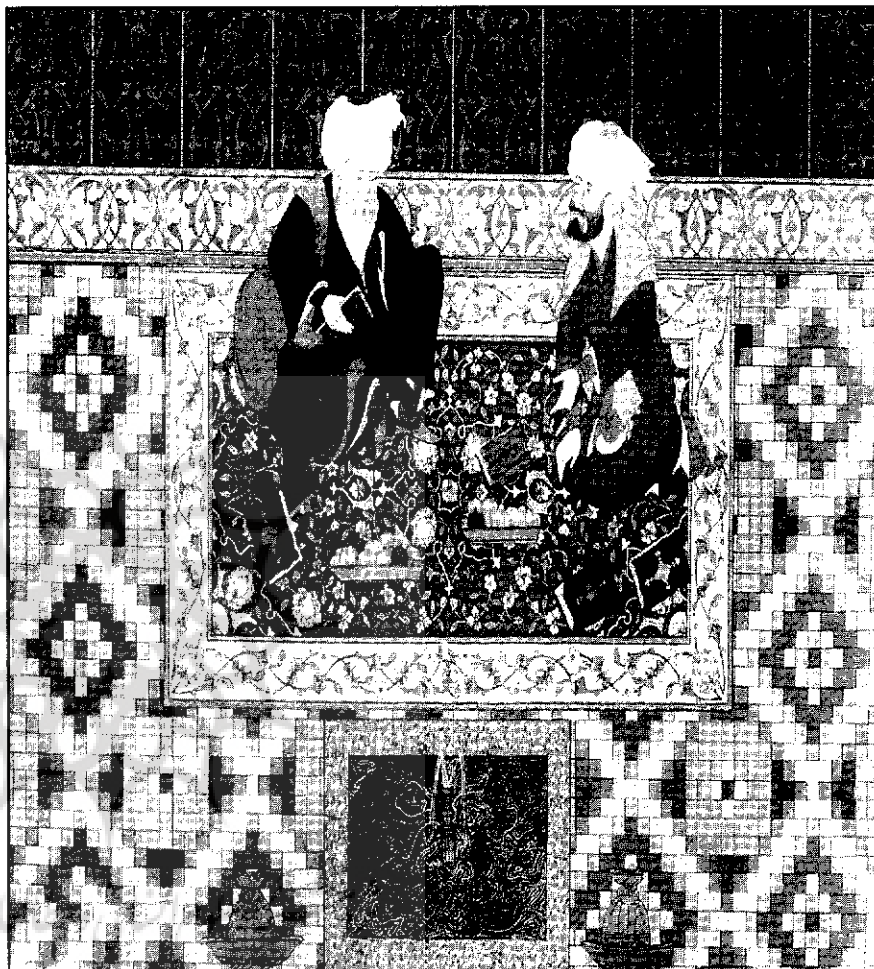
در نزد عطار، شور و شوق فطری به تسلیم در برابر احساس شدید عشق، به گونه دیگری نمایان می‌شود. برای وی، تسلیم کامل و بی چون و چرا در برابر عشق، چندان ارزشی ندارد. بلکه آنچه مطرح است، آرمان و کمال مطلوبی است که فقط وصول به آن و برآوردن آن، شخص را سزاوار داشتن عنوان «عاشق صادق» می‌کند

صوفیان از عشقشان دین ساخته‌اند و خواسته‌اند با آن به خدا نزدیک شوند، اما درحقیقت، «مهدب و مهیا کردن قلب برای ورود عشق خداوند تنها بهانه‌هایی هستند که به وسیله آنها، برای خداوند متعال همانندهایی بیآورند و آنها را چون خداوند دوست بدارند. بدینسان مجالس سماع، مجالسی شیطانی است که موجب برانگیختن عشق دوگانه می‌شود و در هر دلی به عشقی که در آنست دامن می‌زند.»

و اما عطار... در انتهای فصل نخست، نویسنده به عطار بازمی‌گردد در آثار عطار، به ندرت از «تجلی خداوند در انسان» سخن رفته است. از آن گذشته، اگر توصیف عشقی شده - از مقوله عشق درآویش و صوفیه و... - نه به معنای آنست که عشق خدایی در آنها متجلی است، بلکه عطار این عشق‌ها را رمز عشق حقیقی و سرمشقی برای آن می‌داند. به عقیده او، انسان زیبا فقط عکسی از جمال خداوند است و از این رو در حسن خویش باید حق تعالی را مشاهده کند. خداوند هم به همین سان آدم را آفرید تا در وجود او، جمال خود را تماشا کند. این عارف بزرگ در مقدمه مختارنامه می‌گوید که کتابش گنجی است از معانی قدس، و حدیث «کنت کنزاً مخفیاً...» را نقل می‌کند. او می‌گوید که برخی از ابیاتی «در لباس زلف و خال لب و دهان پوشیده شده است.» هر کس که اهل ذوق است از ظواهر سخن در پی معنی می‌گردد و حقیقت آنرا می‌بیند و آنها هم که اهل ظاهر و صورتند، باری از آن بی‌نصیب نمی‌مانند. به این ترتیب، عطار خوانندگان آثار خود را دو گروه می‌داند: نخست آنها که از این اشعار درکی عارفانه دارند، دوم آنها که به شهوت مادی خود از آنها لذت می‌برند.

فصل بیست و هفتم: عشق بنده به پروردگار

«در آثار نویسندگان اهل عرفان، مباحثی پیش می‌آید که هدف آن اثبات این نظر است: که تنها خداوند شایسته محبت است، زیرا جمیع اسباب و علل شناخته شده محبت تنها در مورد عشق به پروردگار، در حد کمال صدق می‌کند.» (ص ۱۱۱) امام محمد غزالی دلایل پنجگانه‌ای را به عنوان سبب عشق و محبت ذکر می‌کند و توضیح می‌دهد که همه این علتها تنها در مورد خدای تعالی به حد کمال خود می‌رسد. یکی از آن اسباب را «مناسبت و مشاکله» می‌نامد و معتقد است که بین خدا و انسان مناسبتی ازلی هست. برخی عرفا برآنند که همین مناسبت ازلی باعث بروز غیرارادی و نیمه آگاه محبت الهی در دل انسان می‌شود و این محبت غیرارادی را به زیبایی وصف می‌کند: «ایشان [عاشقان] با عشق خالص مطلق در طلب حق‌اند و چیزی جز او را نمی‌طلبند. حتی به سبب آگاهی خویش از وی یا خبری که کسی درباره او به آنها داده است، او را دوست نمی‌دارند. حتی نمی‌دانند که چرا او را دوست می‌دارند و برایشان آشکار نیست که از او چه می‌خواهند و سبب این طلب مناسبت و مشاکلت اصلی ذاتی است... یعنی حالتی که طی آن طالب حق، گرایش و کششی در خویش احساس می‌کند که یاری دفع آنرا ندارد... پس مجنوب و مایل و مشتاق حق می‌شود

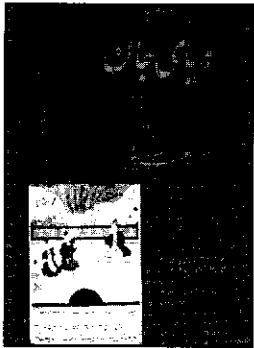


بدین ترتیب سعی داشته‌اند مقام ربوبیت را حفظ کنند. «ولی این صوفیان نیز از گزند مخالفان در امان نمانده، رازشان بر ملا می‌شود.» (ص ۴۰) بسیاری از مخالفان، اعتراض‌های اساسی بر آنها وارد دانسته‌اند و گفته‌اند که این طایفه صوفیه تنها برای پوشاندن هوسها و شهوت‌های خود اینگونه وانمود می‌کنند که نظر آنان، نظر عبرت و استدلال بر صنوع خداوند است و نه تنها ایرادی ندارد بلکه نظر به مظاهر جمال الهی و حتی عبادت است.

نویسنده در بخش دیگری از این فصل، به سماع می‌پردازد و می‌گوید که مردم عادی گردهماییهایی داشته‌اند که آنها را برای خوشگذرانی و تفریح و نوشیدن شراب و نواختن و رقص و آواز ترتیب می‌داده‌اند، اما مجالس سماع صوفیه از این تجمعات متمایز بوده، مستی و شراب و شهوات، در آن راه نداشته و به همه این مراسم جنبه روحانی و مذهبی داده می‌شده است. به گفته نویسنده «چنین مجالسی را ابوسعید ابوالخیر نیز تشکیل می‌داد.» (ص ۹۶) اما از نظر مخالفان، این



پایان هستی فردی، دیگر آن پایان تهدیدآمیز و دروازه ورود به پهنه ناشناخته سرنوشت در جهان دیگر، که انسان با ترس و تشویش به آن می نگرد و حتی پلی برای مشاهده چهره معشوق الهی نیست. بلکه انحلال و استهلاک در اصل هستی است. گم شدن قطره‌ای است در دریای لاهوت که خود از آنجا برخاسته... و او از آن پس در آن دریا ناپدید می شود و در عین حال محفوظ می ماند، گم می گردد، نهان می شود ولی همچنان برقرار است



امام محمد غزالی دلایل پنجگانه ای را به عنوان سبب عشق و محبت ذکر می کند و توضیح می دهد که همه این علتها تنها در مورد خدای تعالی به حد کمال خود می رسد. یکی از آن اسباب را «مناسبت و مشاکله» می نامد و معتقد است که بین خدا و انسان مناسبتی ازلی هست

(که از پاک ترین عشق های زمینی است) جای محبت الهی را نمی گیرد، و اصلاً عاشق صادق آنست که وساطت و مداخله غیر را بین خود و خدای خود نمی تواند تحمل کند نه اینکه مجبور باشد قلب خود را از غیر خدا خالی کند.

هلموت ریتر هم برای محبوب و هم برای محب غیرتی قائل شده است. حق تعالی آنگاه از عاشق خویش خشنود است که جز از حضرتش اطاعت نکند و جز به او محبت ارزانی ندارد. از سوی دیگر، محب غیور خداوند نیز آرزو دارد که پروردگارش را فقط خود، عاشق و ذاکر باشد: «حقیقت محب آنست که غیرت تو بر محبوب، آنچنان باشد که محبت چون خودی را نسبت به او تاب نیاری.» (ص ۱۴۹)

البته این غیرت دومی محل تأمل است، زیرا دوستدار راستین حضرت حق خود را در او فانی کرده و بدینسان از نفسانیات رها شده است و کمال را برای همگان می خواهد نه فقط خویشتن؛ پس چگونه از کثرت عاشقان بی تاب می شود؟!

ریتر پس از آنکه باز از غم و رنج به عنوان ملازمان همیشگی عشق یاد می کند، یادآور می شود که عاشق صادق کسی است که در مواجهه با هر «بلا و قضایی» صبر پیشه کند و نه تنها شکیبیا، بلکه راضی و خشنود باشد و این همان مقام «صبر و رضا» است. چنین عاشقی که گرداب صدمه را می گذراند و هر زخم و رنجی که از جانب حق برسد به جان و دل به آن راضی است، از مرگش چه باک؟! مرگی که «دیه اش بر ذمه خداوند است و خود اوست و خونیه اش، دیدار او» هزار بار از زندگی پرمحنت بر او گواراتر است.

پس از آن نویسنده به آن سوی می رود که یادآور شود پروردگار جهان، مستغنی از غیر است. نه نیاز به بندگی و اطاعت بندگانش دارد و نه نافرمانی و عصیان عاصیان، زبانی به او می رساند. نه محتاج عشق ورزیدن عاشقان است و نه نیازمند است که بنده را دوست بدارد و به او محبت کند. ریتر همچنین این مضمون - یعنی استغناء خداوند از عباد و عشاق خویش - را با این اندیشه که ذات حق، عاشق خویش و به خودمشغول است، مرتبط دانسته است: «گاهی نیز به صراحت گفته می شود که عشق خداوند به ذات خویش، مانع عشق وی به مخلوقات است.» (ص ۱۹۴)

یعنی خود انسان، موضوع محبت خدا نیست. خداوند مخلوقاتش را دوست دارد اما درحقیقت خود را دوست می دارد. با این همه خداوند متعال هیچگاه محبت و عشق محبان صادقش را بی جواب نمی گذارد. نویسنده در کتاب، نقل کرده است که خداوند فرمود: «من بندگان دارم که مرا دوست دارند، من نیز آنها را دوست دارم. شوق مرا دارند، من نیز شوق آنها را دارم و مرا یاد می کنند، من هم آنها را یاد می کنم.» (ص ۲۰۲)

پس بی نیازی خداوند از بندگانش، به این معنا نیست که آنها را دوست نمی دارد. چه، خود در جای جای قرآن نسبت به محبتش به عباد و گروههای مختلف مردم، تصریح فرموده است. (بگذریم از گروه

درحالیکه نمی داند این همه برای چیست و چگونه اتفاق افتاده است. این همان مناسبت ذاتی است.» (ص ۱۱۲).

اما همگان نیز این جاذبه بی اختیار را، که توصیفش گذشت، در خود حس نمی کنند. کم اند کسانی که به اندرز پیران طریقت و به آن هدفی که شایسته است ره یابند و از میان همین ره یافتگان نیز کم اند کسانی که همه علایقشان را از جان برکنند و همه خطرات راه را به جان بپذیرند و حتی خود را در این راه فدا کنند. در کتاب نقل شده است که روزی یاران ذوالنون از او علت گریبان بودنش را پرسیدند، گفت: «دوش در سجده چشم من در خواب شد. خدای را عزوجل به خواب دیدم. گفت: یا ابالفضل! خلق را بیافریدم، بر ده جزو شدند. دنیا را بر ایشان عرضه کردم، نه جزو از آن ده جزو روی به دنیا نهادند. آن یک جزو نیز بر ده جزو شدند. بهشت را بر ایشان عرضه کردم، نه جزو روی به بهشت نهادند. آن یک جزو دیگر، بر ده جزو شدند. دوزخ در پیش ایشان نهادم، نه جزو بر میدند و پراکنده شدند از بیم دوزخ. پس یک جزو بماند که نه به دنیا فریفته شدند و نه به بهشت میل کردند و نه از دوزخ ترسیدند. گفتم: بندگان من!... چه می طلبید؟ سرفرود آوردند و گفتند: «انت تعلم ما نريد» تو می دانی که ما چه می خواهیم.» (ص ۱۱۵) و تنها اینانند که گردن به عشق الهی نهاده اند. آنگاه چنان شوقی سراپای وجودشان را لبریز می کند که به سبب آن، پیغمبری چون شعیب، سالهای سال از عمرش را می گرید و نابینا می شود. اینان دمام در سبلی جانسوزند، بدون میل: مدام در آرزوی دیدار پروردگار. حتی تصور اینکه در روز محشر دمی از دیدار او محروم باشند آنها را تا حد مرگ دچار یاس و حرمان می کند. و این عطش دم به دم فروزی می گیرد. البته نباید گمان برد که در عشق الهی، هجران و حرمان نیست. همانگونه که عاشق زمینی طلاق دوری از معشوق خویش را ندارد و دمام در خیال اوست و در فراقش می سوزد، محب الهی نیز نمی تواند هجران معبودش را تاب بیاورد و حتی، فراتر از این، بدون حضور او نابود می شود. چه، به همان اندازه که شعله های عشقش هزار بار از عشق خاکی سوزانتر است، باید که هجرانش نیز هزاربار کشنده تر باشد. یکی از آنها که در شعله های این آتش سوخته است، می گوید: «سوگند به آنکه مرا بسته عشق و مجنون خود کرده و مرا بین قرب و بعد خود سرگردان ساخته است» اگر او دمی خود را از من مستور می داشت از درد فراق او ذره ذره می شدم.» (ص ۱۲۹)

پیداست که گذشته از حرمان و هجران، سرگردانی و حیرتی که درد عشق الهی به جان عاشق می اندازد از وصف خارج است؛ آنچنانکه کمتر کسی گنجایش قبول ذره ای، سوسوزنی، از محبت الهی را دارد.

اما آن که دعوی عشق حق تعالی را دارد در دلش هیچ جای تهی نمی ماند. چه، این عشق با هیچ عشق دیگری قابل جمع نیست. «اگر عشق حق داری، ترک دنیا کن و هر آنچه در آنست و اگر هوای دنیا داری، ترک عشق کن و برو.» در دل عاشق، حتی محبت همسر و فرزند





هلموت ریتر هم برای محبوب و هم برای محب غیرتی قائل شده است. حق تعالی آنگاه از عاشق خویش خشنود است که جز از حضرتش اطاعت نکند و جز به او محبت ارزانی ندارد. از سوی دیگر، محب غیور خداوند نیز آرزو دارد که پروردگارش را فقط خود، عاشق و ذاکر باشد: «حقیقت محب آنست که غیرت تو بر محبوب، آنچنان باشد که محبت چون خودی را نسبت به او تاب نیاری»

خاصی از بندگان، اولیاءالله، که خداوند از روز ازل آنها را دوست داشته است - اینان اندکند).

هلموت ریتر، پس از آن به «شهود حق در آخرت» اشاره می‌کند که برای عاشق خداوند، بالاترین و بلکه تنها سعادت است. اما آیا واقعاً در روز قیامت، خداوند به چشم دیده خواهد شد یا نه؟ غزالی که با تشبیه و تجسم مخالف است، می‌گوید که این نوع مشاهده نوعی معرفت عقلانی خداوند است نه اینکه حضرتش به یک صورت خاص و در یک مکان یا جهت معین قابل رؤیت باشد. (یعنی اساساً این مشاهده را انکار نکرده، منتهی آنرا از مقام ماده به یک درجهٔ عقلانی ترفیع داده است.)

ریتر در آخرین بخش از این فصل، از «رؤیت خدا در همه‌جا» یاد می‌کند و به اشعاری لطیف از عطار تمسک می‌جوید. او می‌گوید که سالک راه حق، غیر از خدا هیچ نمی‌بیند و نه سخنی غیر از سخن او می‌شنود و نه کسی را جز او می‌بیند و تنها به اوست که وجودش پایدار است: «این رؤیت حق و احساس قرب او در همه‌جا نه تنها به صورت یک حالت روحی عارف باقی می‌ماند بلکه در همین مقام است که آشکارا و به شکل ویژه‌ای با نظریه وحدت وجود درمی‌آمیزد.» (ص ۲۲۶).

فصل بیست و هشتم: فنا و اتحاد با الوهیت

گرچه در عرفان ناب سخن از وحدت است نه اتحاد و به قول عارف شبستری «حلول و اتحاد اینجا محال است - که در اینجا دوئی عین ضلال است» ریتر، بی‌توجه به این حقیقت، (شاید هم مترجم محترم با عدم دقت کافی در ترجمه) در این فصل، والاترین هدف هر نوع عرفان را اتحاد با خداوند - اصل جهان - می‌داند و بر آنست که این داعیه‌های وحدت با خداوند، هرگاه به صورتی خاص و به رنگی تازه درمی‌آیند؛ گاه در قالب شطحیات (سخنان کفر آلود لحظات بی‌خویشتنی) است و گاه نیز بیان نوعی خودآگاهی دینی فراتر از مرز تعادل رخ می‌نماید.

به عقیدهٔ عطار، وحدت پیامبر (ص) با خداوند عالم در شب معراج است که البته بشر قادر به درک عظمت و شکوهش نیست. او این لحظه را نمایش وحدت عرفانی پیامبر با خدا می‌داند تا آنجا که از احمد (ص) چیزی باقی نمی‌ماند و هرچه هست تنها خدای یکتاست: «زیرا از میان برداشتن دوئی در عرفان اسلامی چنان رخ می‌دهد که بشر در حقیقت در ذات ربوبیت به کلی مستحیل می‌شود به طوری که تنها یکی باقی می‌ماند و آن ذات الهی است.» (ص ۲۳۰)

عطار اساساً با «خویشتن بسی» و «انانیت» و «قدر نهادن بیش از حد به خویش» مخالف است و در اشعارش نیز آن را مورد نکوهش قرار داده است. این فنا که به معنای ترک «موجودیت» و «انانیت» شخص است همان فنای اخلاقی است که به تدریج به مفهوم صرف عرفانی تبدیل می‌شود.

ریتر معتقد است که برای معرفت نیز «ترک خود گفتن» یعنی «فنا»، شرط است و سالک عاشق همانقدر که شوق محبت دارد شوق معرفت

نیز دارد. راه معرفت نیز فنا و ترک خود است، چرا که اگر در مرحله‌ای بمیری در مرحلهٔ دیگر زنده می‌شوی: دیگر تو نیستی، همه محبوب است: «لا يزال العبد يتقرب الي باللذات حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذی يسمع و بصره الذی يبصر به...» و بر اساس توصیفی دیگر: «محبت، فنای صفات عاشق و اثبات ذات معشوق است.» (ص ۲۵۰)

عطار نیز با اشعارش به صورتهای گوناگون فنا را تمثیل کرده است. گاهی آنرا چون محو شدن سایه در خورشید به تصویر کشیده و گاه با نماد مرگ زیبایی پروانه در شعلهٔ شمع. در جای دیگر این فنا نه به معنای نابودی، بلکه به معنای مستحیل شدن جزئی از وجود در جوهر کل کائنات و «موی شدن در زلف معشوق» ترسیم می‌شود. اما عطار بیشتر به ناپدید شدن قطره در دریا می‌پردازد: در یکی از باشکوهترین تصویرها در یکی از آثارش - که به عقیدهٔ نویسنده اصالت آن مورد تردید است - جوانی که محبوب همه است خود را در دریا می‌افکند تا در بحر کل غرق و با آن یکی شود.

فصل بیست و نهم: خدا - جهان و جان کل

اینجا در این فصل صحبت بر سر آنست که آن جوهری که گاه چون نور خورشید و زمانی همچون دریا وصف می‌شود و سالک در آن غرق و فانی می‌شود چیست و صفاتش کدامند؟ آیا اساساً می‌توان به او راه یافت و او را بازشناخت؟ و اگر می‌شود از چه طریق؟ کوتاه سخن، نسبت بین پروردگار و جهان مخلوقش چگونه نسبتی است؟

ریتر معتقد است که در تعالیم سنتی اسلام، خداوند با مخلوقاتش ذاتاً متفاوت و صفاتش برتر و بالاتر است و با هر آنچه غیر اوست تفاوت دارد؛ یعنی یک تصور جامد از تصرفات ماوراء حسی ذات خداوند. اما این تصور در تصوف اسلامی، ملایم‌تر و متعادلتر می‌شود. «بر اساس اعتقاد اصحاب معرفت، این نان نیست که سیر می‌کند و آب نیست که تشنگی را برطرف می‌کند و مال نیست که غنی می‌کند و عدم (بی‌چیزی) نیست که فقیر می‌کند، بلکه این پروردگار است که سیر می‌کند و عطش را برطرف می‌کند و غنی و فقیر می‌سازد.» (ص ۲۶۴) حتی بر اساس این اعتقاد، کسی که اثر را به غیر خدا نسبت می‌دهد، مرتکب «شرک خفی» شده است.

بایزید می‌گوید: «من در بدایت امر در چهار چیز به خطا رفتم: من تصور می‌کردم که یاد او می‌کنم، او را می‌شناسم، او را دوست دارم و او را می‌طلبم، ولی در نهایت پی بردم که ذکر او، عشق او، معرفت او و طلب او از من پیشی گرفته است.» (ص ۲۶۶) ریتر این معنا را اینگونه به زیبایی بیان می‌کند: «جان بیقرار هرگز نمی‌تواند سر کردگار را حمل کند. این خود «اوست» که حاصل اسرار است.» (ص ۲۰۷)

ریتر این وحدت‌گرایی را به دو سو می‌کشاند که این دو سو در واقع یک حقیقت است با دو بیان: یکی اینکه: هیچ چیز در هستی غیر از خدا وجود ندارد (لیس فی الوجود الا الله)، همان یگانگی که صوفی در بالاترین درجهٔ معرفت می‌بیند یعنی دیگر خود را نیز نمی‌بیند و معرفتش را با فنا پیوند می‌دهد (الفناء فی التوحید)، و دیگر آنکه هر آنچه غیر خداست در حقیقت هیچ است و بدین ترتیب همان چیزی که از مظاهر خداوند و جلوه‌های وجودی اوست، در واقع چیزی نیست. ریتر در پاسخ به اینکه این پارادوکس را چگونه می‌توان دریافت، از غزالی نقل می‌کند که: «هر چیز جز «او» (حق تعالی) را چون ذاتاً اعتبار کنیم، عدم محض است و چون از جهت سریان هستی از ذات حق، به آن اعتبار کنیم، موجودی است به اعتبار کسی که به او وجود داده است. وجود واقعی





بایزید می گوید: «من در
بدایت امر در چهار چیز
به خطا رفتم: من تصور
می کردم که یاد او
می کنم، او را می شناسم،
او را دوست دارم و او را
می طلبم، ولی در نهایت
پی بردم که ذکر او،
عشق او، معرفت او و
طلب او از من پیشی
گرفته است.» ریتز این
معنا را اینگونه به زیبایی
بیان می کند: «جان بیقرار
هرگز نمی تواند سر
کردگار را حمل کند. این
خود «اوست» که حاصل
اسرار است.»



در منطق الطیر عطار می بینیم که این تجربه را مرغان هم درمی یابند؛ پس از اینکه به سیمرغ واصل می شوند. آن سی مرغ در عکس روی خود، چهره سیمرغ را عیان دیدند و شک نیست که آن سیمرغ همان سی مرغ بود.

به گفته ریتز این خودآگاهی متعالی که به عقیده عطار و دیگر عرفا با فنا پیوند خورده است، محو شخصیت فردی و یکی شدن با «اصل» و «کل» است. او معتقد است که این شناخت متعالی از خود، بر پایه جوهر الهی نهفته در انسان و جایگاه بلند او و موطن ازلی الهی (مقام قرب حق تعالی) که انسان از آن برخاسته است و باید به آن بازگردد استوار است. عطار نیز در چهار مثنوی خود برای شناخت مقام بلند انسان و جایگاه اصلی او، اهمیت ویژه قابل شده است. همان شناختی که منوط به فنا است.

اما چگونه است که عطار، این فنا را عین «بقا» و این نیستی را عین هستی می داند؟! به اعتقاد او اگر چشم سرت را باز کنی، در هر کجا که باشی، در بلندترین یا پست ترین نقطه عالم، جز آنچه به حس درمی آید، هیچ چیز نمی توانی ببینی. اما همین که چشم به روی دنیا ببندی و در جوهر ذات چشمی باز شود، آنوقت است که هر دو عالم را به عزت تو نثار خواهند کرد. اگر در وجود حق محو شوی، از رهگذر همین فنا و نیستی باقی و جاودان خواهی شد و به حیات تازه ای خواهی رسید. و اینگونه عطار از «بقایی» غریب سخن می گوید: بقای پس از فنا. فنایی که در آن بشر و موجودات و کثرات، به کلی در انوار ربوبیت محو می شوند. فنایی که حلال مشکل «من» و نجات دهنده سالک از دایره نفوذ نفس است. به قول ریتز: «برای عرفا وحدت وجودی خداوند در حقیقت، خود او - یعنی عارف - است. ولی فقط در حد و مفهوم فرعی از اصل و انشعابی از دریای وجود و نه در ساحت وجود اصلی و ازلی. فنای حقیقی و غایی زمانی رخ می دهد که «فرع» در «اصل» محو و ناپدید شود.» (ص ۳۲۴) و این همان چیزی است که عطار آنرا «فناء عن الفناء» می نامد: فنای حقیقی که بعد از آن بقا و حیات است. چرا که به عقیده او قطره ای که در دریا غرق می شود، نوری که در خورشید محو می شود، و جان منفردی که در جان کل فانی می شود، دیگر خود وجود ندارند و اصل و مبدأ آنهاست که باقی است و هست. قطره ای که به دریا پیوسته، درست است که نهان شده، اما مصون می ماند، و این به نظر عطار «بقا» و حیاتی دوباره است؛ چرا که در وجود مطلق فانی شده است و چون وجود مطلق، هستی ازلی و ابدی است آن قطره نیز به هستی جاودانه مبدل می شود.

به قول ریتز در برداشتش از مثنویهای عطار: «پایان هستی فردی، دیگر آن پایان تهدیدآمیز و دروازه ورود به پهنه ناشناخته سرنوشت در جهان دیگر، که انسان با ترس و تشویش به آن می نگرد و حتی پلی برای مشاهده چهره معشوق الهی نیست. بلکه انحلال و استهلاک در اصل هستی است. گم شدن قطره ای است در دریای لاهوت که خود از آنجا برخاسته... و او از آن پس در آن دریا ناپدید می شود. و در عین حال محفوظ می ماند، گم می گردد، نهان می شود. ولی همچنان برقرار است... تنها همین است که اهمیت دارد. بگذار قطره تنها در دریا محو شود و ذره تنها در خورشید ناپدید گردد» (ص ۳۳۱).

بگذار باقی شود.

فقط ذات حق تعالی است. بنابراین به عقیده او، هر موجودی دو وجه دارد، به جهت نفس خود، معدوم است و به اعتبار وجه الهی، دارای هستی و جز وجه خدای تعالی، موجودی نیست (کل شیء هالک الا وجهه. قصص / ۸۸).

اما نسبت میان خداوند را که یگانه دارنده هستی است از یکسو و اشیاء پوچ را از سوی دیگر، چگونه می توان دریافت؟ به بیان ریتز، «دنیا قطره ای است از دریای وجود» (ص ۲۷۹)، «جهان سایه خداست...» (ص ۲۸۰)، «آنکه غافل است، عکس را به جای وجود می گیرد و وجود را به جای عدم...» (ص ۲۸۲)، «اشیاء، آنگونه که به نظر می رسند نیستند، آنها در اصل یکی هستند. آنچه را که چشم می بیند، فقط یک «تصویر» است. یک مثال» (ص ۲۸۳).

اما از این نکته نیز نباید غفلت کرد که وجود محض الهی، ذاتاً فراتر از ادراک های حسی است و اگرچه در انعکاسات خود تجلی می کند، هرگز به دیده حس در نمی آید. او در پس مخلوقاتش مستور است و بدینسان اشیاء در عین متجلی کردن ذات الهی، حجاب وجود او نیز هستند، او از دیده ها پنهان است، چرا که در نهایت حضور و ظهور است [یا من هو اختلفی لفرط نوره].

عطار در مصیبت نامه از خداوند به عنوان دریای ازلی وجود یاد کرده است که همه موجودات از آن برخاسته اند. او به مسأله ارتباط انسان با این مبدأ اصلی جهان پاسخ می دهد و اظهار می دارد که آدمی از طریق جان خویش با این اصل نخستین در پیوند است و تنها از این طریق بدان راه می یابد. تنها از طریق دریای جان است که سالک می تواند سرانجام مطلوب خود را بیابد، زیرا که او جزئی از «وجود» مطلق است که از این دریا جدا شده است. و پس از پیوستن به این دریاست که دیگر نشانی از هیچ چیز نمی ماند همانگونه که در اصل هستی، نشانی از نیک و بد نیست: «تنها در وجود جزء است که سوالهای رنج آور پیش می آید. آفاق معرفت، محدود و ذهنیت، ساقط است.» (ص ۲۹۵)

فصل سی ام: سفر در خود - خودآگاهی ماوراء طبیعی آخرین فنا

ریتز در فصل گذشته، سخن از جان کل گفت و اینکه شعبه ای از آن جان کل، با جان فرد مرتبط است و تنها از طریق این انشعاب است که سالک به اصل وجود و مبدأ هستی راه می یابد. به عقیده عطار نیز جان کل، راهی پنهانی به سوی جانها دارد که وی آنرا «راه نهان» نامیده است چرا که از نظر عالمیان پوشیده است. نویسنده در فصل قبل اشاره کرده بود که از طریق «دریای جان» سالک می تواند پس از آنکه از همه مخلوقات عالم ناامید شد و پس از روی آوردن به تمام پیامبران سرانجام مطلوب خود را در معرفتی که پیامبر اکرم (ص) به او ارزانی می دارد بیابد. پیامبر (ص) سالک را پند می دهد که به جای اینکه جهان و افلاک را زیر پای بگذارد، راه را از دون خویش آغاز کند و پیش گیرد. در آنجا او پنج منزل خواهد یافت که باید همه آنها را طی کند، که آخرین آنها جان است. به اعتقاد او اگر سالک به پیروی از پند رسول اکرم (ص) سفر خود را آغاز کند، سرانجام به آخرین منزل که جان است نایل می شود و اگر جان (بشر) فقط راه خود به سوی مبدأ هستی را باز یابد تا ابد چهره او را پنهانی نظاره خواهد کرد. در فلسفه فلوطین هم، چنین معنایی را می توان یافت: «راه به سوی خدا، راه به درون ماست و بازگشت به سوی مبدأ کل و مطلق از طریق یک حالت بازگشت به «خود» تحقیق پذیر است.» (ص ۳۰۰)

بدینسان سیر آفاق و افلاک در طلب خداوند، سودی نخواهد داشت.