

عرفان ايرانى

در باره عرفان ايرانى سخن گفتن بطوريكه تمام جنبه‌هاى آن موردتفسير و شرح و تحليل و ادراك جامع و مانع قرار گيرد بسيار دشوار است.

زبان عرفان زبان رمز و راز (Mystic) و زبان عشق است، زبان شعر است و داراى حاشيه‌هاى خيال‌انگيز ميباشد.

عرفان ايرانى رودخانه وسيعى است كه از هزاران چشمه و جويبار و آب كوچك و بزرگ بوجود آمده است. اين آبهاى بزرگ غرش مى‌كنند، آبشار ميشوند، سريع و آهسته ميروند، بازي و خودنمايى مى‌كنند و از جنگل رصعرا مى‌گذرند، شفاف و گل آلود ميشوند و هزاران منطقه را سيراب مى‌كنند و در آخر به خانه جاودانى و بى نهايت خوبش، دريا ميريزند و آنجا براى هم نشيني با حقيقت و ابدت و تاربخ مسكن اختيار مى‌كنند و زبان بربرى با زمانه باز مينمايند.

قبل از هر چيز بايد گفت كه بنياد هر گونه عرفان اعم از عرفان يهودى يا مسيحى و يا عرفان پلوتن و گنوستيك‌ها همه چيز را ميدانم» همه در نظريه شناسائى افلاطون فيلسوف بزرگ يونان است. نظريه او در اين باره مبني بر توجه و عشق است....

(دانش در برترين درجه آن در نظر افلاطون يگانگى شناسنده و چيز شناخته شدنى است، اما از آنجا كه چيزهاى جهان ديده شدنى هميشه در حال تيير مدام هستند پس يكي شدن با آنها براى انسان كه حامل شناسنده است ممكن نيست زيرا يگانگى بسته بحضور مداوم دو چيز است در يك حال. پس شرط يگانگى همانا ذات داشتن يا باشندگى است و همچنين از آنجا كه به جز ايده‌ها (Eidôn) يعنى ذات فنا ناپذير چيزها هيچ چيز ديگر باشنده نيست پس شناسائى فقط به ايده است و انسان فقط در باره چيزى

دانش دارد که باشد نه چیزی که شود. چیزها تا زمانیکه از ایده‌ها بهره دارند، یعنی بصورت حقیقی خودنمایان میشوند هستند و زمانیکه از ایده‌ها بهره ندارند یعنی فقط احساس میشوند و با به‌پندار می‌آیند نیستند و از آنجا که دست فهم به ایده نیک نمیرسد یعنی دانش نیک ممکن نیست، این است که یگانه شدن با آن نیز ناممکن است. ولی زیبایی هم درجهان معنوی و هم در این جهان درخشش بیشتری داشته است و دارد و برتر آن بوسیله روشن‌ترین حواس ما یعنی بینائی تشخیص داده میشود، از این رو یگانه شدن با آن برای انسان ممکن‌تر است و اگر توجه انسان تاحد عشق‌ترکز یابد یعنی انسان از لطف عشق برخوردار شود و در مقامات عشق که همانا مقام بیش زیبایی است بالا رفته باشد بشناسائی ایده نیک بسی نزدیک خواهد بود. < ۱ >

سرچشمه کلیه شناسائی‌های عرفانی در آثار افلاطون است با این تفاوت که هر کدام از آنها نظریه افلاطون را با اصول عقاید و اصول دینی و یا فلسفی یا فرقه‌ای خود آمیخته‌اند. آنچه افلاطون ایده نیک مینامد در نظر «فیلون» یهودی و یا «پلوتین» و گنوستیک‌ها و عارفان ایرانی خداست. عارفان ایران من غیر مستقیم یعنی از جانب آثار پلوتین از نظریه شناسائی افلاطون متأثر است و از طرف دیگر بنیاد دیگری نیز دارد که فلسفه هندی و فلسفه ایران باستان «مهر آئینی» *Mithraisme* میباشد. عارفان صیغه مصدر عربی بمعنی شناختن و باز شناختن است و این همان علم نیست زیرا علم در مورد ادراک امر کلی مرکب میباشد ولی معرفت و یا دانش در امور جزئی ساده است و حالتی است که میشود گفت فهمیدن است نه تصور کردن و یا پس از ترتیب مقدمات منطقی به نتیجه رسیدن. از این رو می‌بینیم که عارفان ایرانی معتقدند که عارفان منبعی جز صفای قلب و تمرکز اندیشه و کشف و شهود نداشته و ندارد و بای استدلال و عقل درآیندورد چوین است. محمود شبستری می‌گوید:

کسی کو عقل دور اندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دور اندیشی عقل فضولی،	یکی شد فلسفی دیگر حلولی
دو چشم فلسفی چون بود احوال	ز وحدت دیدن حق شد معطل
رهاکن عقل را با حق همی باش	که تاب خور ندارد چشم خفاش

حافظ هم گفته است :

ی که از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

نمونه این عده امام محمد غزالی است که فلاسفه یونان و اسلام را کافر میدانند و کتاب (تهافت الفلاسفه) را بر ضد تمام فیلسوفان مخصوصاً

بن سینا نوشته است. «ارست و سان» فرانسوی در این باره می گوید :

داشخصی که نخست فیلسوف بوده و بعد بواسطه حیرت و یأس دست بدامن

رفان و تصوف میزند سخت تر بر دشمن فلسفه میشوند؛ به این جهت غزالی

مینکه صوفی شد بسیار کوشید که ناتوانی عقل را ثابت کند. حقیقتی که

باز مینماید به آن برسد بالاتر از شناسائی بختی و عقل است و چون

ز دائرة عقل وحس و دنیای محسوس بیرون است برای فهم آن «ادراک حسی

کفایت می کند و نه استدلال عقلی .

سنائی در این باره می گوید :

ک ره بدو باده دست کوتاه کن
شمای به زیر کان دیوانه ...

در نکته عاشقان و مشتاقان
شعر تر دلکش سنائی خوان

فریدالدین عطار نیز می گوید :

هین مکن چندین قیاس ای حق شناس
ز آنکه نباید کساری بی چون در قیاس

هر چه آن موصوف شد آن کی بود
بسامت آن گفتن آسان کسی بود ؟

آن نگو چون در اشارت نایدت
دم مزن چون در عبارت نایدت !

گفته شد که یکی از بنیادهای عرفان ایرانی در فلسفه هند است که

بین فلسفه نیز خود در فلسفه های ایران باستان تأثیر داشته و بعد از اسلام

در آثار عرفای ایرانی جلوه دارد و مخصوصاً شیخ شهاب الدین سهروردی

ز آن سخت متأثر بوده است پس بی مناسبت نیست اشاره مختصری به

فلسفه هند و ایران باستان بشود

در فلسفه هندی دو جریان فکری مشاهده میشود: یکی آنها که «حقایق

رتر از طبیعی و تجربی را انکار می کنند و دیگر آنها که به این حقایق

منتقدند. اوپانیشادها (Upanishad) که قدیمترین اثر فلسفی انسان و جزء ودها (Veda) که نویسندگان آنها از برهمنان هند بوده‌اند ضبط شده (۸۰۰ پیش از میلاد مسیح) حقیقتی برتر از جنبه‌های محسوس قبول دارد که همه جهان از آن آمده است و آنرا به برهمن (Brahman) یعنی قدرت مقدس تعبیر کرده‌اند و گفته‌اند که برهمن، «همه» و در همان حال «خود» است.

آئین بودا از جریان‌های فکری هندوان است که حقایق برتر از طبیعی را انکار می‌کند و املا در جستجوی آن نیست فقط از دو راه کامرانی و ریاضت راه میانه‌ای را تعلیم می‌دهد که سرانجام به آرامش می‌رسد. رهرو بودائی باید با توجه درونی (Dyana) و مکاشفه و دور کردن میل و طلب به چیزهای جهان، دستدار روشنی شود و پس از طی مقاماتی که بنام «راه هشتگانه آریائی» موسوم است به کشف و شهود، به بیداری و به نیروان «ذات بی‌مرگی» برسد.

عقاید ایرانی‌های قبل از اسلام و مذهب مانوی ترکیبی بود از عقاید زردشتی و آراه بودائی. «نیکلسن» معتقد است که صوفیه قرون اولیه اسلام کلمه صدیق که به روحانیان صوفیه اطلاق می‌کردند از کیش مانوی گرفته‌اند. جنبه زهد و ترک دنیا هم در مذهب مانوی اهمیت مخصوص داشته است.

از قرن دوم هجری که مسلمانان به نقل و ترجمه کتب سایر ملل پرداختند مقداری از آثار بودائی و آثار دیگر هندی به عربی ترجمه شد. همچنین باید دانست که متجاوز از هزار سال پیش از اسلام عقاید بودائی در شرق ایران، بلخ و بخارا و ماوراءالنهر رواج داشته و صومعه‌های بودائی مشهور بوده است.

سرگذشت ابراهیم ادهم از صوفیان قرن سوم که در تذکرة الاولیاء فریدالدین عطار آمده است بی‌شبهت به سرگذشت سید رته‌گوتنه «بودا» نیست. عقیده به فنا و محو شخصیت که صوفیه فنا «محو» و «استهلاک» می‌نامند در اصل هندی است و چنانکه اشاره شد رهرو بودائی پس از دور کردن میل‌ها و طلب و ورود در سکوت درونی دریا مانند و مکاشفه و مدیتاسیون (Meditation) و درون نگری به «نیروانه» می‌رسد که در آنجا حذف هرگونه شخصیت است. از نظر سیر و سلوک نیز بین بودائیسیم و عرفان ایرانی شباهت زیاد وجود دارد، راه هشتگانه آریائی که رهرو باید

یکی پس از دیگری بگذرد در عرفان به این ترتیب است که سالک باید ترتیب و تدریج از مقامی بمقام دیگر برود تا بمقام «اکتاز» از خود بیرون شدن و حذف هر گونه فردیت، برسد. در هر دو طریق، رهرو باید به حصر و کوشش و مجاهده درونی متوسل شود که آنرا در عرفان ایرانی «اره» و در بودایی **Dyana** مینامند و عارف به جایی میرسد که شناسنده شناخته شده یکی میشوند.

سنائی در این مورد گفته است:

بغدا از کسی تواند بود بی خدا، از خدای بر خوردار
سخن جلال الدین مولوی هم در همین مورد است که در مثنوی گوید:

از جنادی مردم و نامی شدم

وز نام مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی ز مردن کم شده؟

جمله دیگر بیستم از بشر:

تا بر آدم از ملایک بال و پر

وز ملک هم بایدم جشن ز جو

کسل شیشی هالک الا وجه

پس عدم کردم عدم چون ارغنون

گویدم کانا الیه راجعون!

البته باید تاکید کرد که مقصد عرفان ایرانی با مقصد بودایی یکی است. رهرو بودایی با مکاشفه و درون نگری بجایی میرسد که «ذلت می گوی» است و آرامش ابدی است اما آن دنیا را معتبر به نیروئی بنام خدا یا برهن و یا حقیقت و غیره نمی کند اما در عرفان ایرانی دنیای دیگر نیز است به هستی خدا و یا بهتر است گفته شود این دنیا خود اوست. نکته دیگر که تاکید روی آن بجاست این است که این رهروی بهیچوجه اضت و کشتن نفس از راه تمرینات مشکل و تحمل رنجهای شدید بدنی است بلکه کوشش همراه با بیداری و دانستگی است و از همینجا عرفان با وف پیدا میشود و بهیچ تعبیری نمیشود تصوف را به عرفان برگرداند. عارف صوفی یکی نیست و همانطور که حافظ بارها تاکید کرده است صوفی چون لوس و ریاکار است و آن رست نظر و بلندفکری ندارد و در عقیده

خود آنچنان یا برجا و محکم است که هیچگونه شکی به آن نیبرد و دیگران را همه بر خطا و خود را بر حق می بیند نمیتواند به پرده اسرار راه یابد، باضافه صوفی در درون خویش دشمنی پنهانی فرض می کند و به جدال با او مشغول میشود و از شرائط انسانی خویش غافل می گردد، پس تمرینش حافظ به او بجاست که می گوید :

خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم

دفتر ذرق به بازار خرافات بریم

و یا :

تو خرقة را ذ برای ربا همی پوشی

که تا به ذرق بری بندگان حق از راه.

بیا بیسکده و چهره ارغوانی کن

مرو به صومعه کاجا سیاهکارانتد :

و همچنین :

ابن الجوزی در کتاب تلبیس الییس که بر ضد متصوفه نوشته است می نویسد: «عثمان بن مطغون به تقلید بعضی زهاد و نساک مسیحی میخواسته است خود را اخفاء کند «از مردی بیندازد» و زن خود را طلاق بگوید و سر بیا بانها بگذارد ولی پیغمبر اسلام نداشت این کار را بکند و او را به اعتدال راهبری فرمود» .

باوجودیکه تاقرون ششم و در مثنوی مولوی هنوزین عارف و صوفی تفکیک ندهد و صوفی هنوز معنی خوب میدهد ولی اشاراتی هست که راه ریاضت طریقی نیست که به کشف حقیقت برسد. سخن مولوی در همین مورد است که میگوید :

هین مکن خود را خصی رهبان مشو

زانکه غف هست شهوت را گرو :

بی هوا نهی از هوا مسکن نبود

هم غذا با مردگان نتوان نسود

برای رسیدن به حقیقت نه خرقة لازم است نه کشکول و نه خانقاه و نه پوست و نمند و تاج و کلاه ترکی و با گیسوان و شارب و وصله هاییکه سبب امتیاز از مردم بشود (۱) بلکه کوشش همراه با بیداری لازم است.

(۱) تصوف ایران قسمی تئوزوفی Theosophie است که تمرینات و

ریاضت هائی برای شناختن خدا دارد .

بقول حافظ :

گرچه رسالت نه بکوشش دهد

هر قدر ای دل که توانی بکوش :

مولوی نیز با تعریض به این جناعت که دفترهای ذوق را در بازار
تراغات بشنریان اینگونه کالا می فروشند می گوید :

ورنه این زاغان دغل آموختند

بانگ بازان سپید آموختند

بانگ دهد گر پیاموزد قضا (۱)

راز دهد کور پیغام صبا ،

حرف درویشان و نکته عارفان

بستاند این بی حیایان بر زبان

حرف درویشان بدزدیده بسی

تا گمان گردد که هست او خود کسی

ظواهرش طعنه زند بر بایزید

شرم دارد از درون او یزید

نکته دیگر اینکه زاهدان اوائل اسلام چون حسن بصری، مالک دینار

و ابراهیم ادم برای رضای خدا دست به تصفیة خویش زده و ریاضت‌های

سخت متعمل میشده‌اند و کردار همین عده در پیدایش نهضت فکری عرفانی

تربینات صوفیگری مؤثر بوده است ولی آنها را نمیتوان عارف دانست .

حوالات فکری سیری تدریجی و بدون ترتیب و دارای نوسان‌های غیر منظم

ست و از این جهت نمیتوان بطور قطع و یقین گفت عرفان بمعنای اصیل کلمه

زکی و با چه کسی شروع شده است ، ولی زمینه کار هر چه باشد و مفردات

وش و سب و سلوک از هر کجا و هر فلسفه‌ای که آمده باشد با صورت ترکیبی

ذبیح و نازهای که مخصوصاً در آثار مولوی و سهروردی و حافظ ملاحظه

شود فرق دارد ، همانطور که زندگی از عناصر فیزیکی و شیمیایی داخل

آن تشکیل میشود ولی عین آنها نیست و بلکه نتیجه آنست ، عرفان ایرانی

زبطور محض آراء بودا و نظریات فلسفی ایران قبل از اسلام « پشت‌های

زردشت « متن‌های پهلوی و » شکند گمانیک و چار » (۱) و افکار مانی و نظریه نو افلاطونیان نیست بلکه این آراء و نظریات مفردات کار عرفای ایرانی بعد از اسلام بوده است .

شاید در اوائل مفهوم عرفان ساده بوده و بیشتر نزدیک به زهد و تصوف بوده و از حدود قرآن و حدیث و تشبه به اعمال بزرگان دین و زهد و مقدم شمردن آخرت بر دنیا تجاوز نمی کرده ... برود این نظر شدت یافته و عرفا از منابع مختلف استفاده کرده و از هر خرمی خوشه‌ای فراچنگ آورده و حوزه فکر خود را وسعتر کرده‌اند و مفهوم عرفان تغییر یافته و در هر زمان تعریف آن عوض شده و هر پیشوایی به نحوی خاص از آن تعبیر کرده‌است . معروف کرخی از صوفیان اوایل اسلام شخصی است مهربان ، با گذشت

و حتی تنها پیراهن خود را عاریه می‌دهد و همه ادیان را محترم می‌شمارد . سری سقظی مرید او اضافه بر زهد ، خدمت به خلق و ایثار را هم لازم میدانند ، صحبت از عشق و محبت می‌کند رمی گوید « شوق برترین مقام عارف است » و « مقدار هر مردی در فهم خویش بر مقدار نزدیکی دل او بود بخدای » ، بعد جنید بناداری که تصوف با او وارد مرحله تازه‌ای شده‌است می‌گوید : « پس از چهل سال ریاضت و طاعت مرا گمان افتاد که بمقصود رسیدم . در ساعت هاتمی آواز داد : یا جنید ! که آن آمد که ز نار گوشه تو بنمایم !

چون این بشنیدم گفتم : خداوند ! جنید را چه گناه آمده گفت : گناهی بیش از این میخواهی که توهستی ؟

جنید آه کرد و سر در کشید و گفت : « مطالبات فریبی من لسم بکن للوصال اهلا » *فکلی احسانه ذنوب* . تهور فکری او طوری است که مکرر به کفر و زندقه منسوب میشود . وی می‌گوید : « اگر فردا مرا خدای گوید که مرا به بین ! گویم چشم در

۱- (شکند گمانیک و چار) نام رساله ایست که حاوی دو بخش است بخش اول متن پهلوی است و در باره عالم هستی : اندیشه و پیدایش جهان بحث می‌کند و بخش دوم متن پازند است که زبان قرار دادی دانشمندان زردشت بوده و در این قسمت بیشتر به انتقاد از ادیان یهود ، مسیحیت و اسلام اختصاص داده شده . این رساله توسط « دو مناش » بزبان فرانسه ترجمه شده .

دوسنی غیر بود و بیگانه « و « خنک آن کس که در همهٔ عمر یکساعت حضور بوده است ». ذوالنون مصری برای فرار از اعتراض صاحبان دین و زاهدان ریائی اولین کسی است که رموز صوفیانه بکار برده است. او بیشتر از معرفت الهی بحث می‌کند تا اتحاد و وصول وی از فلاسفهٔ نو افلاطونی اقتباس بسیار کرده است. بایزید بسطامی تندتر از اوست و به شناسائی توجه بیشتری دارد و می‌گوید: «دیس فی جنبی سوی الله».

شاید از همینجاست که تصوف و عرفان از هم جدا میشود و صوفی به خاقله میرود و ریاضت بکشد و از آتش جهنم و «وقودها الناس والحجاره» این بنامند و عارف بدرون فکری و نظاره می‌برد از تابکشف حقیقت نایل گردد. اینجا عارف منحصرأ متوجه ساختمان شناسائی است و تکامل طبیعی یعنی در گور شدن سنگ به گیاه و گیاه به حیوان و حیوان به انسان و انسان بشماوند را اکیختهٔ عشق می‌شناسد و چون حافظ می‌گوید:

بر اچو خلعت سلطان عشق میدادند

ندا زدند که حافظ خموش باش خموش!

و دیگر تصوف را نمی‌ستایید... کسی که می‌گفت:

ای بی خبر بکوش که روزی خبر شوی

تاراه بین نباشی کی داهبر شوی؟

و راه کشف حقیقت را معتبر به ریاضت و حاضر شدن در محضر ادیب عشق میدانست می‌گوید:

به آب روشن می‌عارف طهارت کرد طهارت منجی

علی الصباح که خمخانه را زیارت کرد

و پس از آن:

مزه ای دل که میباید نفسی می‌آید

که ز انقباس خوشش بوی کسی می‌آید

از غم هجر مکن ناله و فریاد که دوش

زده ام فالی و فریاد رسی می‌آید

ز آتش وادی این نه منم خرم و بس

موسی اینجا به امید قبسی می‌آید!

و پس از رسیدن به نبض و یافتن آنچه مقصود جان بوده است می‌گوید:

بر نبات خودم این نکته خوش آمد که بجزور

بر سر کوی تو از پای طلب تشتم

بنیاد دیگر عرفان فلسفه نو افلاطونی است که توسط آمونیوس ساکس (Ammonios Sakkas) از مردم اسکندریه و فیلون (Philon) که اسفالتورات را بر بنیاد نظریه افلاطون تعبیر و تفسیر کرده و قبل از آمونیوس ساکس فسی « همه خدائی » تعلیم میداده است تأسیس شده و با پلوتن Plotin (۲۰۵ تا ۲۶۹ بعد از میلاد) به کمال رسیده است .

پلوتن در مقابل فلسفه مسیحیت و دین و فلسفه مهر آئینی ایران باستان که در رم شایع شده بود بر بنیاد فلسفه افلاطون فلسفه خویش را بنیاد گزارد . در سیستم او عظمت و نیکی و زیبایی خدا تصدیق میشود نه قهر و غضب و مجازات کردن گناهکاران و باداش نیکن که مورد قبول ادیان است و اصولاً باید دانست که خدا شناسی فلسفی و خدا شناسی دینی با هم تفاوت دارد .

در سینم او مراتب رسیدن به « يك » شرح داده میشود . او « همه خدائی Pantheisme » (۱) را قبول دارد ، یعنی حقیقت را « يك » میداند و پیدایش چیزها را جماعاً از گردش مبدأ نخستین می انگارد و هدف چیزها را هم بازگشت بسوی همان « يك » می داند . اگر در ما حالت نظاره و نگر بستن مداوم همراه با شوق و عشق بسوی « يك » برقرار شود بجائی میرسیم که يك ذات برین و حتی برتر از ذات تشخص میبیم . گفتار سعدی در همین باره است که می گوید :

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم
از هر چه گفته اند و شنیدیم و خوانده ایم

مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر
ما همچنان در اول وصف تو مانده ایم

بعقیده پلوتن در سیر بالارونده از جهان محسوس گذشته و به حالتی میرسیم که نمیشود گفت می فهم بلکه باید گفت می بینم ، که از این ذاتها که سازنده و پردازنده جهان هستند ذات برتری هست و این ذات برتر « يك » است . این ذات با گردشی درونی به بسیار میرسد و این گردش (Procession) به این ترتیب است :

(۱) - با غلط وحدت وجود ترجمه شده ولی ترجمه صحیح آن همه

خدائی است .

نخستین گردش « تجلی » يك به « هوش » است و پس از آن تجلی دیگری به « روان » که نیروی جنبش است صورت می گیرد . هوش و روان درون مانده (Immanent) « يك » هستند و وقتی که « يك » بصورت هوش و روان تجلی کرد از « يك » هیچ کاسته نشد . هر کدام از هوش و روان گردش بسا تجلی دارند و هوش جزئی و روان جزئی را میسازند . هر چه در جهان جنبنده است دارای روان است و این روان را از روان کلی دارد که در بدن ها وارد شده و هر يك از آنها بقدر استعداد از آن بهره یافته اند .

بهترین تشبیه برای این گردش و چگونگی تجلی يك در بسیار یا وحدت در کثرت توسط عرفای ایران آورده شده است که وحدت را بدریا و کثرت یعنی موجودات را به امواج شبیه کرده اند ، آب دریا بذات خود نمودی ندارد و جاوید و بی انتها و همیشه همان است ولی امواج همواره در تغییر و شدن بوده و با انتها و ناپایدار میباشند و آب دریا همینکه بحرکت در آمد شکل پذیرفته و تشکیل امواج میدهد و اگر گفته شود چگونه ذات بگانه میتواند دو یا چند صفت ذاتی داشته باشد باز به تشبیه میتوان گفت که سردی و رطوبت دو صفت آب است که آب هم سرد است و هم رطوبت دارد و نمیتوان گفت آب دو چیز است و هم چنین همان قسم که آب دریا سردی و رطوبت دارد نمینات او یعنی امواج هم هر يك سردی و رطوبت دارند و سخن معهود شبستری در همین مورد است که میگوید :

عدم آینه هستی است از مطلق
 کز او پیداست عکس نابس حق
 عدم چون گشت هستی را مقابل
 در او عکس شد اندر حال حاصل
 شد آن وحدت از این کثرت پدیدار

یکی را چون سردی گشت بسیار

یکی از پیروان فلسفه نو افلاطونی گفته است : همه دنیا نسبت بخدا در حکم اشعه است نسبت به آفتاب ، همه موجودات صادر از خداست . بالاخره به او بر خواهد گشت . پلوتن معتقد است که علت تجلی خدا نیکم ذات اوست و او میخواهد که همه چیز نیک باشد . کیفیت تجلی يك به بسیار در فلسفه پلوتن کم یا بیش بسا تفاوت مفهومی همان تجلی حافظ است

حافظ می گوید :

در ازل پرتو حنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

دم زدن تجلی یعنی تجلی را آغاز کردن و همینکه آغاز تجلی کرد
بخودی خود عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد . حافظ برای مرحله
دوم میگوید :

عقل میخواست از آن شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

مرحله دوم تجلی در سیستم بلوتن هوش است ولی چون هوش در
فلسفه اسلامی از منابع سربانی عقل ترجمه شده حافظ نیول نمی کند که
عقل ، چون نمود ضعیفی از هوش است ، در این مراتب بالاتر از عشق
باشد و همین دلیل می بینیم در اشعار سنائی و عطار و مولوی و سایرین
عقل را بیکاره دانسته اند . سنائی می گوید :

کاندر اقلیم عشق بیکارند عقل های نهی رو بر کار

و یا مولوی که می گوید :

آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

بهر حال عقل مفهوم روشنی نیست و چون بمعنی اندیشه جزئی از
همان قدم اول در فلسفه اسلامی آمده است مورد قبول عرفا نیست اما
مولوی از عقل کلی که همان هوش در فلسفه بلوتن است ستایش می کند
بمکس از عقل جزئی بد می گوید . حافظ عقل را بیگانه میدانند و هنگامی
که عقل میخواست از کیفیت تجلی سر در بیاورد « يك » عقل را بیگانه
دانست ، پرتو حسن « يك » در روز ازل نمایان شد و این نمود زیبایی
عشق را پدید آورد که جهان مادی را به جنبش و تغییر درآورد . آفرینش
آدم انگیزه همین غیرت عشق است :

جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد

مولوی نیز جهان را ساخته و برداخته عشق میدانند :

خودشید رخت چو گشت پیدا	ذرات دو کون شد هـویدا
مهر رخ تو چه سابه افکنند	زان سایه بدید گشت اشیاء
هم ذره بهر گشت موجود	هم مهر پندره گشت پیدا

آن لجه چه بود، عين آن موج

آن موج چه بود عين دریا

هر جزو که بود عين کل شد

پس کل باشد سراسر اجزاء

در سیستم بلوتن باید انسان توجه را از جسم و ماده منحرف نماید

و از عالم محسوس روی برگردانیده و به نظارت و سیر **Contemplation**

جهان معنوی پردازد و خود را باک و مافی نماید. در عرفان ایرانی نیز این مراتب هست.

باید تمایلات بدن که ما را از نظاره جهان معنوی باز میدارند کنار گذاشت، اگر ما به تن مسلط شویم روان میتواند اوج بگیرد و نیروی بینش یابد، درست است که تن و روان حوزه فعالیت مشترک دارند و تن در جامی است که روان باشد و روان جامی است که تن باشد ولی اگر تن تمایلات شدید داشته باشد روان نمیتواند نمایان شود. ما در تن زندگی می کنیم ولی بنده تن نیستیم و در بسیاری موارد به تن فرمان میدهیم و تن را طوری تنظیم می کنیم که احتیاج به بینش داشته باشد.

مولوی ضمن دم زدن از عشق دارد پاک کردن خود را توصیه میکند

پس و بسال ماکمند عشق اوست

مرگشانش می کشد تا کوی دوست

نور او درین و بسر و تحت و فوق

بر سر و بر گردنم مانند طوق ...

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود

آئینه غماز نبود چون بود ؟

آئینهات دانی چرا غماز نیست ؟

زانکه زنگار از رخسار ممتاز نیست

آئینه کز رنگ آلابش جداست

پر شعاع نور خورشید خداست

رو تو زنگار از رخ او پاک کن

بعد از آن آن نور را ادراک کن

بایزید بسطامی می گوید: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و مشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید

«همه» یکی تواند بود.»

رسیدن به يك که در سیستم یلوتن «اکستاز» نامیده میشود بانظاره عمیق در چیزهای زیبا شروع میشود و عارف برسد به آنجا که :

لطیفه ایست نهانی که عشق از آن خیزد

که نام آن نه لب لعل و خط زنگار بست .

و از آنجا نیز بی قراریش بایان نمی یابد بلکه طالب رسیدن به خداست و روان او آنقدر کوشش می کند که در حال حذف هر گونه فردیت و شخصیت به او ملحق شود .

عطار در این مورد می گوید :

تا دومی برجاست در شرکت بتافت

چون دومی برخاست توحیدت بتافت

تو در او گم کرد توحید این بود

گم شدن گم کن که تفرید این بود

این نظاره و حذف شخصیت با ریاضت های سخت بدنی و خواندن نمازهای هفتاد گانه میسر نمیشود بلکه با مجاهده و کوشش در اندیشه صورت می پذیرد. حافظ که نام زندگی را عشق میدانند چنین گفته است :

مباحثی که در آن حلقه جنون میرفت

ورای مدرسه و قیل و قال مسئله بود

حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنی است

بناله دف و نی در خسروش و ولول بود

آن آتش که در جان عارف است، آن آتش خود پرستی نیست که صوفی وزاهد را میسوزاند و هم اینان را فقط معطوف به ریاضت های سخت برای نجات خویش از قهر و غضب خدا مینماید بلکه آن آتش کشف حقیقت و جذب عاشق و معشوق است که :

آتش آن نیست که برشعلۀ آن خندد شمع

آتش آن است که بر خرمن پروانه زدند

و باید دانست که حدیث عشق و آسایش، صحبت سنگ و سبو و آب و آتش است و در این مرحله داشتن حالت مناسب یعنی دل سوختگی و شیدائی از لوازم حتمی است .

این شیدائی و توجه دو طرفه در عرفان ایرانی يك عنایت خدائی است و همانطور که مولوی بارها اشاره کرده است انسان عاشق خدایمیشود

و خدا نیز عاشق انسان میشود و قول مولوی در این معنی است که: بی عنایت
خدا هیچم هیچ! (۱)

عشق آمد و از غیر برداخت مرا

برداشت بلطف چون ینداخت مرا

شکر است خدای را که مانند شکر

در آب وصال خویش بگداخت مرا

عشق عالیترین و مهمترین بنیاد عرفان است و این عشق در عارف
کنشی ایجاد می کند و او را بطرف شناسائی راهبری مینماید، همان عشقی
که در روز ازل پیدا شد و آتش بهمه عالم زد و این همه سخنان نفرونکته
های بدیع از عشق و غم عشق است. اگر انسان پاک و صافی شود و از چاه
طبیعت بدر آید و روان را بر تن مسلط کند دیگر احتیاجی به زیارت کعبه
ندارد و میتواند بانوجه و به نیروی عشق به حقیقت برسد و این سیره، سیری است
درونی.

مولوی میگوید:

ای قوم به حج رفته کجائید؟ کجائید

معشوق هم این جاست بیائید، بیائید!

معشوق تو همسایه دیوار بدیوار ...

در باد، سرگشته شاد در چه هوایید؟

گر صورت بی صورت معشوق به بینید

هم خواجه وهم بنده وهم قبله شما بید.

گر قصد شما دیدن آن کعبه جهانناست

اول درخ آینه به صقل بزدانید.

به نیروی عشق این گشش دو طرفه ادامه می یابد و به وصال می انجامد
و از اینجا است که به نکتۀ مهمی در عرفان ایران بر می خوریم که بنظر بعضی
یکنوع جبر (Determinisme) میباشد و در بعضی از غزلیات حافظ
این موضوع در وقتی که وی به مدعی و زاهد و صوفی حمله می کند بخوبی
روشن است. میگوید:

ما یندلان مست دل از دست داده ایم

همراز عشق و همنفس جام بساده ایم

(۱) بردمن کیست که در میزند؟ جان جهان است و تمنای او

«مولوی»

بر ما بسی کمان ملامت کشیده اند
تا کار خود ز ابروی جانن گشاده آید
ای گل تودوش داغ صبوحی کشیده ای
ما آر شقایبیم که با داغ زاده ایم
شهاب الدین سهره وردی در رساله «فی حقیقة العشق» آنجا که عشق
را بیان می کند چنین می نویسد :

« از کجا می آئی و بکج. خواهی رفت و ترا چه خوانند ؟
عشق جوابش داد که من از بیت المقدس و از محله روح آباد. پیشه من
سیاحت است، صوفی محروم و هروقتی روی بر طرفی آدم و هر روز بتزلی
باشم و هر شب جانی مقام سازم . »

و باز شعر حافظ معتبر به همین معنی است که می گوید :

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد
آنچه خود داشت زیگانه تمنا میکرد
یدلی در همه احوال خدا با او بود
اونمی دیدش و از دور خدایا میکرد

عرفان سیستمی است زنده و چون اساس آن عشق و محبت است همیشه
نری و تنازگی دارد و گویانکه زبان آن شمر است ولی از نظر فلسفی نیز
واجب اهمیت و اعتبار است. بدیهی است اگر ما این اشعار را سرسری و
نه از روی تعمق و توجه به وصف عاطفی و فلسفی آن بخوانیم چیزی
دستگیر نخواهد شد. سیر درونی که در عرفان شرح داده میشود در واقع
اشاره ای بیش نیست و تنها در حالت های مخصوص احساس و تخیل میتوان
به مفهوم حقیقی آن نزدیک شد. *پایان جامع علوم انسانی*
بگفته مولوی :

دقت صوفی سواد و حرف نیست
زاد دانشمند آثار قلم ...
همچو صیادی سوی اشکار شد
چند گامش گام آهودر خور است
چونکه شکر گام کرد و ره برید
رفتن يك منزلی بر بوی نواف
سیر زاهد هر مهی تاپیشگاه
آن دلی کو مطلع مهتاب هاست
جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد صوفی بیت ؛ انوار قدم
گام آهو دید و بر آناش شد
بعد از آن خود ناف آهو رهبر است
لاجرم زان گام در کامی رسید
بهر از حد منزل گام و طواف
سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
بهر هارف تخت ابواب هاست

در مثنوی از همان بیت اول :

بشنو ازنی چون حکایت می کند
از جدائی ها شکایت می کند
تا پایان دفتر ششم :

چون فتاد از روزن دل آفتاب
ختم شد والله اعلم بالصواب
که قریب ۲۶۰۰۰ بیت است همه اشارات به این عشق و انسانی که از
خدا دور مانده میباشد که مولوی رنگ حدیث و قرآن به آن زده است .

از آراء مهم عرفان این است که زندگی انسان ها گردش دورانی
است ، از خدا آمده و به خدا برمی گردد ، مخصوصاً این امر به وضوح در
شعر مولوی « از جمادی مردم و نامی شدم » تا « از ملک هم بایدم جستن
ز جو کل شینی هالك الا وجهه » یعنی خدا میشوم ، دیده میشود . این
نظریه فیثاغورثی و « ارنیک » و هندی است که « ستتر » آن در عرفان و
شعر جلال الدین نایان است و بصورت اظهار و داستان است و هیچ دلیلی
ارائه داده نمیشود .

این گردش دورانی در دین زردشتی نیز هست ... در این دین گفته
میشود که اهورمزدا در آغاز و هومنه « نیروی نیک » را ساخت و اهریمن در
مقابل این نیروی نیک علم کرد . فره وشی های نیک و بد در مقابل هم قرار گرفته
و شروع به نبرد کردند . این نبرد ۳۰۰۰۰ سال طول کشید و بعد به زمین
آمدند و کیومرث « زنده میرنده » هم به زمین آمد و گاو را پرورش داد
و حمایت کرد . نیروی اهریمن گاو را کشت و گاو به اهورمزدا شکایت کرد ،
زردشت به روی زمین آمد و قانون درست کرد و راه نیک را نشان داد .
انسان ها باید نیروی نیک را حمایت کنند تا بر اهریمن چیره شود ...

طرز بیان طوری است که این نبرد بصورت يك گردش دورانی انجام
می گیرد و سرانجام به هومنه « با کمک انسان پیروز میشود . در بوداییسم
نیز این گردش دورانی هست . دهر دوره جهان يك بودا برای هدایت مردم
وجود می آید . البته این دوران خیلی طولانی است و اگر چه تاریخ آنرا
معین نکرده اند ولی بطوریکه از مقایسه معلوم میشود دوره های بزرگ (يك
میلیارد سالی) در نظر گرفته شده است .

گردش دورانی در عرفان ایران هزاره است . بابا ظاهر هریان
می گوید :

بهر الفی الف قدی بر آید
موان رندم که در الف آمد ستم
در شعر مولوی هم که با این بیت شروع میشود :

هر لحظه برنگی بت عیار بر آمد دل بسرد و نهان شد
 اشاراتی در این معنی هست. این گردش دورانی که در سیر پائین
 رونده انسان از جمال حقیقت دور شده و گذرش بر ظلمات و دنیای محسوس و
 ماده است و در سیر بالا رونده با رو بر گردانیدن از چیزهای دیده شدنی و
 دل بستگی های مادی و با نیروی عشق که نقطه شروع همه مجاهده هاست به
 وصال میرسد روی یک دایره (Circle) میباشد و این گردش دورانی
 هزار ساله ، تکرار میشود .

این دستگاه عرفانی و شعر که از قله های اندیشه بشر است ساخته
 مردانی نظیر مولوی ، حافظ ، سهره وردی است و باید دانست که اگر چه
 کتابهای بلو تن بعد از اسلام به عربی ترجمه شده و در دسترس دانشمندان
 بوده است ولی نمیتوان عرفان ایرانی را از تأثیر آراء بلو تن دانست ،
 بلو تن که معاصر او اهل ساسانی بوده برای فهمیدن فلسفه شرق به ایران
 مسافرت می کند ، مانی هم در همین دوره اشتهار داشته و پیش از او ، در
 یشت های زردشت مراتب تجلی اهور مزدا « مهر » شرح داده شده است .
 در حوزه رم که بلو تن در آنجا ساکن بوده عقاید مهر آمیزی رواج داشته ...
 بنا بر این نظر بعضی مستشرقین اروپائی که میخواهند عرفان ایرانی را تنها
 ساخته تأثیر نظریات بلو تن بدانند صحیح بنظر نمیرسد .

عرفان ایرانی که از جالب ترین ثمرات اندیشه انسان است در نظم
 و نثر زبان فارسی تأثیر بسزا داشته است و در نثر از کتابهای کشف -
 المحجوب ، اسرار التوحید ، کیمیای سعادت ، فیه مایه ، مصباح الهدایت ،
 مناقب العارفین ، بستان السیاحه و ریاض السیاحه و اصول الفصوص هدایت و
 گلستان سعدی و در نظم ، حدیقه سنائی ، منطلق الطیر و مصیبت نامه عطار ،
 مثنوی و دیوان غزلیات شمس تبریزی از مولوی و غزلیات عراقی و سعدی
 و حافظ که در این زمینه بوجود آمده میتوان نامبرد . هم چنین باید به تأثیر
 این فکر در تعلیم و تربیت ، اخلاق و رسوم و عادت ، قومیت و تشکیلات
 ملی ، مذهب و عقاید و آراء ، اشاره کرد .

عرفان ایران که به مشعل فروزان عشق روشن است هنگامی شروع
 به بر تو افشانی کرد که افکار و عقاید جزمی و روح اطاعت کور کورانه و
 و بسدگی سراسر این سر زمین را فرا گرفته بود و دکانداران شریعت و

صبر یفت که میخیزند بشر را تا حد يك بنده را بعد ضعیف و ذلیل پائین آورند و او را از تفکر صحیح در امور باز دارند و او را به راه زهد و تمبذ که سر انجام به خود بینی و ربامی انجام بکشاند بر فکر و روح همه مسلط بودند، عارفان پاکباز این سرزبان ندای عشق در دادند و دیگران را به داشتن روان کوشا و جان اندیشند و مروت و جوانمردی و تساهل (Tolerance) نسبت به عقاید دیگران دعوت کردند و گفتند که :

طویل هستی عشقند آدمی و پری

ارادتی بنما تا سعادتت بیری

بکوش خواهی و از عشق بی نصیب مباش

که بنده را نبرد کس به عیب بی هنری

اینجاست که عارفان این سرزمین برای مبارزه با عقاید جزمی و خشک خود را رند و لاابالی خوانده و گفته اند که ما پشت پا به تعصب و فرقه بازی زده ایم و از قبل و قال بدیده و جنگ هفتاد و دو ملت که جز افسانه نیست بر کناریم و بدیگران که گذشته خویش را در کتابها و حرف های بعضی که خود چون ندیدند حقیقت را افسانه زده اند جستجو می کنند گفته اند :

بشوی اوزاق اگر همدرس مانی که علم عشق در دفتر نباشد

این جایگی از نکات بزرگ عرفان آشکار است و آن اخلاق واقعی است، نه آن احکام و مقرراتی که در هر دوره به حسب مقتضیات زمان و مکان عوض میشود و جای خود را به مقررات و اصول موضوعه دیگر میدهد بلکه آن قانون اخلاقی درونی که مرفردی با داشتن آن میتواند از مفهوم انسانیت بهره ور شود و همین مفهوم است که اولییر بار «منصور حلاج بنام» انسان کامل «به زبانها افتاد و در غربت انسانیت مریوی در «شمس تبریزی» و در غزلیات حافظ در «بیرمغان» مصداق یافت.

اگر توجه کنیم که جنبه انسانیت وابسته به اخلاق است و انسان حیوان اخلاقی و موجود زنده اخلاقی است و انسانیت او در همین است می بینیم که عرفان ایرانی در این باب کوشش شگرفی کرده است تا این جنبه

انسانی را برجسته کند و او را بمقام رفیع تری برساند چنانکه حافظ گفته است :

روی جانان طلبی ، آمینه را قایل ساز
ورنه هرگز گزل و نسرین ندمد ذآهن ودوی

منابع مقاله

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| دکتر محمود هومن | ۱ - تاریخ فلسفه |
| دکتر ذبیح الله صفا | ۲ - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی |
| مرحوم دکتر قاسم غنی | ۳ - تاریخ تصوف |
| فریدالدین عطار | ۴ - تذکرة الاولیاء |
| جلال الدین مولوی | ۵ - مشنری |
| حافظ | ۶ - دیوای غزلیات |
| Ten principles of Upanishad - ۷ | |

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی