

صوفی

شمارهٔ چهل و چهارم

پائیز ۱۳۷۸

صفحه	در این شماره:
۵	۱- خدمت به خلق دکتر جواد نوربخش
۶	۲- نگاهی به عرفانِ ذن کریم زیانی
۱۹	۳- عرفای نوافلاتونی ماریا تُسکانو و خرمان آنکوچیا
۲۴	۴- گل‌های ایرانی ***
۲۶	۵- پیرِ حافظ تری گراهام
۳۳	۶- ... و تو آمدی رضا نافع
۳۷	۷- رساله‌ای دربارهٔ وحدت و جود مایکل خوتسکوویچ
۴۴	۸- توبهٔ نصوح باقرآمیرزاده
۴۶	۹- خوبتر از خوب علی اصغر مظهري

تک‌شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

خدمت به خلق

گزیده‌ای از سخنان پیر طریقت نعمت الهی، دکتر جواد نوربخش،
که در جمع صوفیان خانقاه نعمت الهی ایراد شده است.

یکی از اصول طریقت که باید مورد توجه خاص صوفی قرار گیرد، خدمت کردن به خلق است. این خدمت چند نتیجه دارد:

اول اینکه راه و رسم جوانمردی و فداکاری و ایثار را تجربه می‌کند تا اندک اندک جزو آداب و عادات وی می‌شود.

دوم، صوفی در خدمت به دیگران آنها را شاد می‌سازد که این خود یکی از آداب انسانی ویژه صوفیان است که گفته اند:

تا توانی دلی به دست آور دل شکستن هنر نمی باشد

سوم، خدمت به خلق موجب خشنودی خداوند و نوعی عبادت است که:

عبادت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست

چهارم، خدمت به دیگران موجب می‌شود که از خود خواهی و "من و مای" صوفی کاسته شود و این کار برای صوفی در سیر و سلوک سودبخش خواهد بود.

اینک داستان خدمت را از ابوسعید ابوالخیر بشنویم:

روزی شیخ ابوسعید در نیشابور در خانقاه مجلس می‌گفت، در میان سخن فرمود: از در خانقاه تا به بن خانقاه همه گوهر است ریخته، چرا برنچینید؟ جمع، جمله بازنگریستند، پنداشتند که گوهر است ریخته تا برگیرند. چون ندیدند، گفتند: ای شیخ! کجاست که ما نمی‌بینیم! شیخ فرمود: خدمت، خدمت!

نگاهی به عرفانِ دِن

ZEN

از: کویم زبانی

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

داستان این است که تکنولوژی، اقتصاد و سیاست بازی‌ها، آدمی را به انسانی وحشت زده، نگران، دردکش، تنها، ماشینی و شادی‌گریز تبدیل کرده؛ او را از اصل خود، که طبیعت است، دور ساخته، و در سرازیری دره‌ای ژرف و هولناک به نام زندگی مدرن می‌دواند. در این حرکت، که شتابی دم‌افزون دارد، انسان‌های "دل‌نگران ناگهان به خود می‌آیند؛ احساس می‌کنند از "نیستان" خود بریده شده‌اند. از خود می‌پرسند: به کجا می‌رویم؟ درد، تشویش، اضطراب، هراس، تنهایی و احساس بی‌پناهی‌شان از همین "بریده شدن" از ریشه است. به دنبال راه‌گریز می‌گردند و در این اندیشه فرو می‌روند که «چه کنیم؟»

از قلم یک فیزیکدان، فریت جوزف کاپرا، که آشنایی ژرفی نیز با عرفان‌های شرقی دارد، بخوانیم:

«تصویری که فلسفه‌های شرقی از جهان ارگانیک و زیست-بوم‌شناختی عرضه می‌کنند، بی‌تردید، یکی از زمینه‌های محبوبیت عظیمی است که آن مکتب‌ها اخیراً در غرب - به ویژه در میان افراد جوان - بدست آورده‌اند. در فرهنگ غربی ما که هنوز زیر سلطه فکری تصور مکانیستیک و جزء به جزء از جهان می‌باشد، شمار روز افزونی از مردم، همین عامل را دلیل بروز نارضایتی‌ها در جامعه و روی آوردن بسیاری از افراد به طریقه‌های "رهایی" شرقی می‌دانند. این، در خور توجه است - و نه چندان شگفت‌آور - که کسانی که جذب عرفان‌های شرقی می‌شوند و "آی‌چینگ" مطالعه می‌کنند، به تمرین یوگا و یا گونه‌ای دیگر

درظلمات تحمیلی مادی‌گرایی عصر حاضر بر جوامع بشری، ناگهان برق‌امیدی می‌درخشد و در گرماگرم سقوط دوزخی معنویت، احساس می‌کنیم دریچه‌ای گشوده می‌شود؛ انگار که در ابر سیاه غلیظی که آبی آسمان را خفه کرده روزنه‌ای باز شود و پرتوی از آفتاب بر زمین بتابد.

تب و تاب عطش عرفان، غریبان «ماشین زده» را فرامی‌گیرد و همچون پدیده‌ای همه‌گیر به لایه‌های گوناگون جامعه سرایت می‌کند و دامنه می‌گستراند. منابع عرفان و تصوف شرق و شرق دور به زبان‌های غربی ترجمه می‌شوند و دست به دست می‌گردند. در کتابفروشی‌ها و کتابخانه‌ها، ادبیات عرفانی آسیایی قفسه‌ها را پر می‌کنند. شعبه‌هایی از مکتب‌های عرفانی و تصوف گوناگون - برخی باستانی و برخی نسبتاً جوان - در شهرهای آمریکا و اروپا گشوده می‌شوند و مردم خسته و درمانده از شتاب تفرقه‌انداز تکنولوژی مدرن، خلاص خود را در آن کانون‌ها می‌جویند. ترجمه اشعار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ردیف نخست فهرست چاپ و انتشار شعر را در قاره آمریکا شمالی به خود اختصاص می‌دهد - تا آنجا که به موسیقی پاپ هم، درست یا نادرست، سرایت می‌کند.

داستان چیست؟

به یاد پیش‌درآمد متنی شریف مولانا می‌افتیم:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

وز جدایی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا بیریده‌اند

از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند



یکی از این روزنه های معنویت که در غرب بر تشنگان معرفت گشوده شده، مکتب ذن است که، به قصد آشناساختن خوانندگان "صوفی" با آن، در این جا مطرح می گردد. همین جا مقدمتاً باید توضیح دهیم که ذن یک مذهب نیست و با آن که ریشه در مذهب بودایی دارد، با خداپرستی کاری ندارد.^۱ اما روش و آئین ویژه ای را برای نوع خاصی مراقبه عرضه می کند که رسیدن به "حقیقت انسان" و کمال سرشتی انسان، هدف نهایی آن است.

ذن در سال ۵۲۰ میلادی در چین تولد یافت و پس از گسترش در آن سرزمین در سال ۱۱۹۱ به ژاپن برده شد. پس از جنگ جهانی دوم و اشغال ژاپن توسط ارتش امریکا، یعنی در آغاز نیمه دوم سده بیست، مردم غرب نیز با آن آشنا گردیدند.

ذن از هنگام ورود به سرزمین ژاپن، مورد استقبال مردم از هر طبقه قرار گرفت و گسترش یافت؛ تا آن حد که هم اکنون تقریباً در همه شئون زندگی آنان، از کارهای روزمره گرفته تا هنر، ورزش، کار، مدیریت، معماری، باغ آرایی، ورزش های رزمی و ... کاربرد پیدا کرده است. در غرب نیز، با آن که زمان درازی از آشنایی مردم با آئین ذن نمی گذرد، در میان کسانی که محدودیت فکر و جمود اندیشه نداشته و در جست و جوی معنویتی برای تحمّل پذیرکردن زندگی خود در عصر تکنولوژی بوده اند، مقبولیت فراوان یافته است. کتاب های بیشمار و بخش مهمی از ادبیات ذن از زبان چینی و ژاپنی به انگلیسی ترجمه و منتشر گردیده و کانون هایی برای آموزش اصول و تکنیک ذن به وجود آمده است. در ژاپن امروز دوشاخه از مکتب ذن به وجود آمده و نضج گرفته است: شاخه "رین زای" (Rinzai)، معروف به مکتب "ناگهانی"، و مکتب "سوتو" (Soto)، معروف به مکتب "تدریجی" که هر دو اصطلاح، به چگونگی رسیدن به هشیاری کامل اشاره دارد. "هایزیش دومولین"^۲ که از سال ۱۹۳۵ در ژاپن می زیسته و به مطالعه در ذن اشتغال داشته، این دو شاخه را چین مقایسه و تشریح می کند: «در "رین زای"، ما با ویژگی پر تحرک تجربه جسورانه "کون" (Koan) و به هشیاری رسیدن ناگهانی و برق آسا روبرو هستیم، در حالیکه ویژگی مکتب "سوتو"، خاموش به مراقبه نشستن (زادن) است و آرام زندگی کردن» (منبع ۲، ص ۵۶-۱۵۵).

در این نوشتار، کوشش بر این است که آشنایی مختصر ولی نسبتاً جامع و کلی درباره آیین ذن به خوانندگان تقدیم گردد.

مراقبه می پردازند، عموماً دارای یک روحیه ضد علمی مشخصی هستند. آن ها به این گرایش دارند که علم، به ویژه فیزیک را، یک نظام دور از خلاقیت ذهنی و کوتاه اندیش بدانند، که مسؤول همه پلشتی های تکنولوژی نوین می باشد. «(منبع ۱۴، ص ۲۵).

نیمه دوم سده بیستم، عصر گسترش و سرعت ارتباطات است. امکانات داد و ستد های فرهنگی بین ملت ها و مکتب های فکری به سرعت دامنه می گستراند. رسولان عرفان های باستانی، در لباس "پیر" های وارسته و نیز به صورت ترجمه های متن های کهن و اصیل عرفان ها و تصوف شرق، از قاره آسیا فرا می رسند و دست یاری به سوی مردم تکنولوژی زده دراز می کنند و آنان را به بازگشت به معنویت فرا می خوانند. روی ها به سوی شرق برمی گردد. بدین سان، در تاریکی فراگیر عصر مادیت گرایی، پنجره هایی به روشنایی گشوده می شود و تشنگان مهر و نور به آن ها روی می آورند. نهایت آن که، تصوف و عرفان ایرانی، عربی، هندی، تبتی و چینی و ... از محدوده های تاریخی خویش گام بیرون می نهند و جهانی می شوند.

یک قصه بیش نیست غم عشق و این عجب

از هر زبان که می شنوم، نامکرر است

(حافظ)

آنچه که در همه عرفان ها، با آنکه هر کدام برخاسته از فرهنگ و سرزمینی متفاوت هستند، چشمگیر است **عصرهای بنیادین مشترک آنهاست**. همه — با اندک تفاوت — یک سخن را می گویند، اما با بیان های گوناگون. در این مشترکات، دو عنصر بیش از همه جلب توجه می کند: یکی مفهوم "وحدت وجود" و دیگری، **خدایی بودن نهاد انسان** و امکان تعالی او تا رسیدن به مرتبه "انسان کامل"، دو عنصری که قویاً در تصوف ایرانی مطرح است و در زمینه آن ها سخن بسیار گفته و نوشته شده است:

"وحدت" از "خود" داری ما تهمت آلود دویی است

عکس در آب است تا استاده ای بیرون آب

(بیدل)

یا در زمینه به کمال انسانی رسیدن:

خواهی که خدای را ببینی

بگذار ز خود برون یکی گام

(دکتر جواد نوربخش)

تاریخچه

مکتب دِن در سال ۵۲۰ میلادی توسط یک روحانی بودایی هندی به نام بودهی دارما (BUDHIDHARMA) در چین پایه گذاری شد.

در بدو ورود، بودهی دارما به دیدار امپراتور "وو" (Wu)، که به عنوان یک بودایی مؤمن شهرت داشت، رفت. امپراتور از دیدار وی بسیار خرسند گردید و خدمات خود را برای او شرح داد: «من پرستشگاه های بسیاری ساخته ام؛ سوتراهای مقدس را تکثیر، و شمار زیادی از مردم را به مذهب بودا ارشاد کرده ام. ثواب و دستاورد من چیست؟»

"بودهی دارما" زیر لب پاسخ داد:

«هیچ، اعلیحضرتا! این ها همه انگیزه های ناسره هستند، حقیقت ندارند!»

امپراتور، که یکه خورده بود، پرسید:

«پس بگو بینم، نخستین اصل حقیقت مقدس چیست؟»

«خالی شدن بی انتها؛ تقدسی در کار نیست!»

که البته منظورش، خلاء ناشی از ناوابستگی کامل بود. امپراتور که دیگر تکلیف خود را با آن مرد نمی دانست، گفت:

«دقیقاً بگو بینم، این کیست که در برابر من ایستاده؟»

"بودهی دارما" اعتراف کرد که «نمی داند!» (به تلخیص از منابع گوناگون.)

"بودهی دارما" سپس با این دریافت که امپراتور برای آموزش های او آمادگی ندارد، کاخ را ترک کرد و راهی صومعه ای در یک کوهستان شد تا به مراقبه بنشیند.

در گذر سال های بعد شهرت فرزاندگی او رفته رفته به سراسر چین رسید و پیروان بیشتری را گرد او جمع آورد. مبانی آموزش مراقبه او با مبانی مراقبه بودایی رایج در چین آن زمان همانندی هایی اندک داشت. به همین دلیل، پیروان او عموماً کسانی بودند که از مذهب رایج خوشنود نبودند و اقیاع نمی شدند، چرا که احساس می کردند آن ها را به مقصد نمی رساند. بنابراین جذب مکتب "بودهی دارما" می شدند.

نام مکتب جدید، یا روش، در واژگان سانسکریت "دایانه" (Dhyana) بود که در زبان چینی به چان (Ch'an) تغییر شکل یافت و سپس در ژاپن، تلفظ ژاپنی دِن را به خود گرفت و با همین نام به جهان غرب معرفی شد.

«چان، یا دِن، از آغاز دارای هیچ نماد قدیس گونه نبود؛ چرا که خدایی برای پرستیدن، نداشت. ^۴ بر کتاب نیز تأکید نمی ورزید، زیرا تنها جزمیت آن این بود که، هرگونه جزمی بودن بی فایده است. آنچه از مراد به مرید منتقل می شد این درس تضادآمیز بود که، چیزی آموزش دادنی نیست. بنابراین [اصول] دِن، دریافتن [حقیقت] تنها از راه نادیده گرفتن عقل ^۵ و پرداختن به درک غریزی، یعنی دلیافت ^۶، امکان پذیر است» (Hoover 1977، ص ۴).

بدین سان، دِن (چان) چهره یک مذهب ضد عقلی، و به عبارتی معنوی، به خود گرفت و شاید همین ویژگی است که آن را در سال های اخیر رونق بخشیده است. ^۷

دِن چیست؟

هیچ یک از نویسندگان شرق و غرب تعریف جامع، کامل و مانعی برای دِن عرضه نکرده اند. اما چکیده ای از تعریف های داده شده، در زیر ارائه می شود:

* روند (process) متمرکز شدن و جذب و دریافت است که بوسیله آن، فکر آرامش می یابد و به مرتبه یکسونگری (one-pointedness) می رسد و آن گاه، کاملاً بیدار می شود... به عنوان شاخه بودایی مہایانه ^۸، دِن مذهبی است رها از جزمی گری و مرامنامه که نظام و آموزش های آن به خویشتن یابی [معرفت نفس] منجر می گردد - هشپاری کامل.

(Kapleau 1989، ص ۳۸۵).

* دِن یک تمرین مذهبی است با یک روش منحصر به خود برای تعلیم فکر - بدن که هدف آن "بیداری" یعنی خویشتن یابی می باشد (همان مأخذ، ص XV).

* دِن آمیزه منحصر به فردی است از تصوف هندی و طبیعت گرایی چینی که از غربال ویژه [فرهنگ] ژاپنی عبور کرده است. در این راه زندگی بنیاد عرفان باستانی هند، دوش به دوش نفوذ نیرومند انسان گرایی و عمل گرایی سرزمین کنفوسیوس و آموزش های لائوتزو ^۹، تائو، به خوبی نمایان است و شناسایی آن به عنوان یک «طریقت فرزاندگی» مستقل، منطقی به نظر می رسد (منبع ۲، ص ۱۳۹).

* دِن بودایی، مذهب نیست، فلسفه نیست، روانشناسی یا نوعی علم هم نیست. مثالی است بر آنچه که در هندوستان و چین

به عنوان «راه‌هایی» معرفی شده است، بنابراین، مشابه است با تائوئیسم، ودانتا^{۱۰} و یوگا^{۱۱}» (Humphreys 1992، ص ۳).

باور بنیادین ذن بر این است که «جهان و اجزای آن پرشمار (کثیر) نیستند، بلکه یک حقیقت واحد هستند. این واحد، جزئی از یک کلیت بزرگ تر می باشد که برخی آن را خدا می نامند. منطق، از راه تحلیل گونه گونی های جهان، بر این وحدت پرده می کشد. درک این [وحدت] تنها توسط بخش غیر عقلانی (Non-rational) مغز، یا بینش درونی [شهود] میسر است.^{۱۲} هوی ننگ (۷۳-۶۳۸م)، ششمین روحانی و معلم بزرگ ذن، در یک خطابه ثبت شده می گوید: انسان ها دارای یک نهاد بودا [هشیاری کامل] هستند و این سرشت (پیش از تولد و پس از آن) اصالتاً خالص است... انسان باید نهاد (طبیعت) خود را کشف کند» (دایرة المعارف کامپتون).

ذن، ریشه ای استوار در پیام بودا، که گفت: «به درون خود بنگرید، شما بودا^{۱۳} هستید» دارد. وی، همچنین، به هنگام مرگ خطاب به شاگردانش گفت: «روشنگر وجود خود باشید... با سخت کوشی، رستاخیز خود را فراهم آورید.» (Ross 1966، ص ۱۴۰).

از سوی دیگر، آموزش پایه ای کنفوسیوس، آموزگار بزرگ چین نیز ناظر بر وجود کمال در خود انسان است. این کمال در زبان چینی، Jen نامیده می شود که به معنای «انسان بودن» است. آموزش های کنفوسیوس بر این باور قرار دارد که، در وجود انسان یک ویژگی روحانی متعالی وجود دارد که فقط باید آن را بیدار کرد.^{۱۴} در مورد «دم» نیز هم بودای هندی و هم کنفوسیوس چینی قویاً بر متمرکز کردن ذهن بر دم (لحظه حاضر) تأکید دارند. تائو نیز بر ستیز نکردن با آنچه که روی می دهد—Wu-wei—پا می فشارد، که مفهوم آن، پذیرش لحظه همان گونه که هست، می باشد؛ «به سخن دقیق تر، پیروز شدن بر نفس یا فشارنده.^{۱۵} لائوتزو گفت: هر چیزی [یا رویدادی] همان است که هست... همه یکی است... تائو، که در واقع منطبق بر مفهوم «مطلق» در هندو می باشد (همان مأخذ، ص ۱۴۰).

کنفوسیوس درس اساسی خود را در زمینه مفهوم «دم» چین عرضه کرده است: «راه زندگی از همین نزدیکی می گذرد و مردم آن را در دور دست می جویند. کار زندگی در آسانی نهفته است و

مردم آن را در مشکل می جویند.» (همان مأخذ، ص ۱۴۰) بنابراین آنچه که گفته شد می توان نتیجه گرفت که مکتب ذن بر اثر یک داد و ستد فرهنگی که بین مذهب بودایی هند با دو مکتب فکری کلاسیک چین، یعنی کنفوسیوسیزم و تائو، در چین رخ داد، به وجود آمده است.

بررسی دقیق گفتار استادان و پیران ذن و نوشتارهای آنان بیانگر این نکته است که هدف بیان شده ذن بودایی چیزی نیست جز هدف مورد نظر بودای هندی: «رسیدن به آگاهی نهایی یا مطلق که در ماورای همه دگرگونی ها و نوسان اضداد نهفته است. سطح آگاهی نهایی که در ذن، "ساتوری" (Satori) نامیده می شود قابل قیاس با همان سطح بینشی است که بودا در سده ششم پیش از میلاد، هنگامی که در مراقبه عمیق در زیر درخت "بو" (Bo) نشسته بود، بدان راه یافت.» (همان مأخذ، ص ۱۴۱).

در سخنان آموزگاران ذن فراوان آورده شده که، ما همه در نخستین لحظه زندگی، بودا هستیم، یا به عبارت دیگر، هر یک از ما بالقوه یک بودا هستیم و سرشت بودایی بی خدشه ای در نهاد ما به ودیعه گذارده شده است. اما کسی که در طلب رسیدن به مرتبه بودایی است بایستی راه بس دشوار و پرمشقت رسیدن به هشیاری کامل را طی کند تا به دریافت کمال نهفته در نهاد خود موفق گردد.^{۱۵}

بدین ترتیب روشن می شود که ریشه ذن بودایی مستقیماً به بنیانگذار دین بودایی، یعنی سیدارتاگاتاما، ملقب به ساکیامونی — پرهیزگار خاموش — و مشهور به بودا می رسد؛ و بودا در هسته سنت های روحانی ذن، حضوری روشن دارد.

راث فولر ساساکی^{۱۶}، مدیر یک مرکز آموزشی نامدار ذن در کیوتو — ژاپن — و نویسنده کتاب "ذن، یک مذهب"، در نوشتاری ماهیت و هدف ذن را به صراحت و روشنی خاصی چنین بیان می کند: «هریک از ما تنها یک سلول هستیم از جسم خویشتن اعظم؛ سلولی که به هستی می آید، کار خود را انجام می دهد، می میرد و به جلوه ای دیگر تغییر شکل می دهد. گرچه ما فردیتی موقت داریم، ولی آن فردیت موقت نه یک خویشتن حقیقی است و نه خود حقیقی ما. خود حقیقی ما همان خویشتن اعظم است. جسم حقیقی ما هم، همان جسم حقیقت است.^{۱۷}» (همان مأخذ، ص ۱۴۵).

در آئین دین، نظام ویژه ای برای مراقبه وجود دارد که آن را "زادن" (Zazen) می گویند. طبق این نظام، تمرین کنندگانی که مرحله پذیرش را گذرانده اند در یک تالار ویژه مراقبه گرد می آیند، به سخنان استاد گوش می دهند و پس از دریافت آموزش انفرادی به مراقبه می نشینند. "زادن"، به کوتاه سخن، کوششی است نظم یافته برای دستیابی به کنترل برفکر، و سپس بکار بردن آن در جهت نفوذ به لایه های حواس پنجگانه و حس ششم - استدلال - که به خویشتن یابی (معرفت نفس) منجر می گردد.

"زادن" را نباید با مراقبه یا "مدیتیشن" (meditation) متعارف، که همراه با ذکر است، اشتباه کرد. در مراقبه، «چیز»ی در کانون توجه فکر قرار داده می شود که می تواند یک ذکر، یک نماد مقدس، یک مفهوم، یا حتی تصور یک شیئی (مانند گل) باشد. این کار، فکر را از پربیشان شدن و بیراهه رفتن باز می دارد. حال آنکه، در "زادن" «ذهن از پیوند با هر نوع تفکر، تصور، شیئی، یا تخیل بازداشته می شود و به سطح خلاء مطلق برده می شود. در آن سطح است که امکان دارد شخص، زمانی به سرشت (طبیعت) خود، یا کیهان، راه یابد» (Kapleau 1989، ص ۱۳).

در "زادن"، توجه به دم و بازدم (تنفس) نقشی اساسی دارد و یکی از ستون های آن است. تمرین "زادن" برای مبتدیان، با شمارش دم و بازدم (۱ تا ۱۰)، با ریتم طبیعی آن و بدون کوشش، آغاز می گردد، که نخستین گام برای آرام کردن فعالیت اندام ها، خاموش کردن افکار تفاوت گذار و تقویت تمرکز است. همین که هشیاری نسبت به تنفس کامل گردید و شمارش بی آنکه گم شود، حالت خودبه خودی آگاهانه پیدا کرد، در مرحله بعد، دنبال کردن ریتم دم و بازدم فقط با چشم ذهن انجام می گیرد، که نسبت به مرحله نخست، دشوارتر است. نتیجه این تمرکز ناگسسته بر تنفس، جریان یافتن یک نوع سرور و وجد است در بدن.^{۱۸} لاما گویندا (Lama Govinda) این حالت وجد را چنین تشریح می کند: «از این حالت تعادل کامل فیزیکی و ذهنی، و موزونی درونی حاصل از آن است که وجد و سرور زاییده می شود، چنانکه تمام بدن را با احساسی از وجد متعالی آکنده می کند - مانند خنکی شاداب کننده آب چشمه ای که به درون دریاچه ای در کوهپایه جاری می گردد... بدین ترتیب، دم و بازدم تبدیل می شود به وسیله ای برای تجربه ای روحانی، و واسطه ای بین ذهن و بدن. این نخستین

گام است به سوی تبدیل بدن از حالت یک وسیله فیزیکی کم و بیش انفعالی و ناخودآگاهانه عمل کننده، به ابزاری برای یک ذهن کاملاً توسعه یافته و هشیار شده... جریان تنفس، حلقه اتصال بین ضمیر ناخودآگاه و خودآگاه، بین ماده زمخت و ماده ظریف، بین کارکردهای نارادی و ارادی است. بنابراین، کامل ترین بیان (ابراز) طبیعت کل زندگی است.» (Govinda 1960، ص ۵۲-۱۵۱).

ذنیست ها می گویند و باور دارند که آن کس که هر روز، با اعتقاد، به "زادن" می پردازد و هر بار، ذهن را از اندیشه های تفاوت گذار، پاک و آزاد می کند، به زودی پی می برد که بهتر و آسان تر از گذشته می تواند خود را با کارها و وظیفه های روزانه اش مرتبط سازد و آرامش هم داشته باشد. توجه و تمرکز کامل در هر مرحله از تمرین، راهیابی به خلاء فکری (خالی شدن ذهن از فکرها) را تسهیل می کند. پیروان و استادان "ذن" همچنین معتقدند که "ذن" به موازات غنی ساختن منش فرد و تقویت شخصیت او، سه ویژگی هستی را که بودا اعلام کرده، وضوح می بخشد (Kapleau 1989، ص ۱۶-۱۵):

۱- همه چیزها (شامل اندیشه، احساس های و مفهوم ها) گذرا هستند و هنگامی بروز می کنند که علت ها و شرایط ویژه ای آن ها را به وجود می آورند. با بروز علت های تازه نیز، نیست می شوند.

۲- زندگی رنج و تحمل است. رنجی که حاصل چنگ زدن و آویختن به آرزوها و خواسته ها می باشد. ذهن و احساس وقتی که با استدلال و سنجش، به تجربه های جهانی می آویزند، از کار کرد درست باز می مانند.^{۱۹}

۳- هیچ چیز قایم به خود نیست. همه شکل ها و قالب ها در گوهر خود خالی هستند. به دیگر سخن، شکل هایی از انرژی های سیال و دگرگون شونده هستند که متکی به یکدیگرند. ولی در عین حال، دارای یک واقعیت محدود در زمان و مکان نیز هستند.^{۲۰} درست مانند یک حرکت یا رویداد در یک فیلم سینمایی، که در بستر فیلم واقعیتی به شمار می رود ولی در بیرون از آن، بی ذات و غیر واقعی است.

برای "زادن" باید به صورت ویژه ای نشست که وضعیت نیلوفر (Lotus Position) نام دارد. روی یک تشکچه، یک

زنجی " (Keiho-Zenji)، یکی از پیران روزگار کهن چین، تدوین گردیده است. هریک از این انواع، نام خاصی دارد و ویژه یک طبقه اجتماعی از مردم است (به تناسب نیاز و امکان آن طبقه از مردم (برای آگاهی از جزئیات، نگاه کنید به Kapleau 1989، ص ۴۶-۴۲).

آموزش

یکی از پیران ذن گفته است؛ ذن یاددانی نیست، یادگرفتنی است.^{۲۲} پیروان ذن، ضرورتاً باید پاسخ هر پرسشی را در خویشتن بیابند. پرسش‌ها در ضمیر انسان برانگیخته می‌شوند؛ بنابراین پاسخ را هم در جایی باید جست که پرسش زاییده شده است؛ و این در مرحله رسیدن به فرزنگی، هشیاری کامل، میسر است.^{۲۳} آنچه که آموزش دادنی است، روش ذن است.

یادگرفتن ذن و موفق شدن در آن، از طریق فهم و درک قطعه‌های چیستان گونه‌ای است به نام "کون" (Koan) که در روزگاران کهن تدوین گردیده و توسط استاد به شاگرد داده می‌شود. پس از آن که مرید، یکی را فهم کرد و گشود، قطعه دیگری به او داده می‌شود. "کون" عنصر برجسته‌ای در آموزش "ذن" است و در ادبیات این آئین همتایی ندارد.

هر قطعه "کون"، شرح گفت و گوی یک استاد طریقت است با مرید و حاوی معنی و پیامی ویژه می‌باشد، که به صورت واضح بیان نشده است و با آن که در ظاهر، ساده به نظر می‌آید، فهم آن برای یک شخص معمولی که مراحل "ذن" را تجربه نکرده متدور نیست. هر شاگرد خودش باید به فهم تجربی پیام، راه پیدا کند. در واقع، "کون" مسئله یا موضوعی است که در نگاه نخست، بی معنی یا حل ناشدنی به نظر می‌رسد، حال آنکه چنین نیست. پاسخ و معنی "کون"‌ها با روش استدلال و نتیجه‌گیری متعارف به دست نمی‌آید و یک پاسخ واحد و مشخص نیز ندارد.

مجموعه کون‌های "ذن"، در دو اثر کلاسیک جمع‌آوری شده‌اند:

۱- هکی گان رُکو (Hekiganroku)، در حدود سال‌های ۱۰۵۲-۹۵۰ میلادی توسط استادی به نام "ستچو" (Setcho) جمع‌آوری، انشاء و تدوین گردیده و شامل یکصد قطعه است.

۲- مامون کان (Mamonkan)، یکصد سال بعد جمع‌آوری و تدوین گردیده و شامل چهل و هشت قطعه است (قدمت هر "کون" بیش از این‌ها و نا معلوم است).

کوسن گرد نسبتاً کلفت قرار داده می‌شود. مراقبه‌کننده چهارزانو روی کوسن می‌نشیند، به طوری که پشت پای چپ، روی ران راست قرار گیرد و پشت پای راست، روی ران چپ. آنگاه، پشت دست راست روی پای چپ (کف دست رو به بالا) و پشت دست چپ در کف دست راست و انگشت‌های شصت دو دست مقابل هم قرار داده می‌شوند. بدن باید راست (عمود) و در حال تعادل باشد و به هیچ سو متمایل نگردد. زبان به سقف دهان می‌چسبد و دندان‌ها و لب‌ها بسته. چشم‌ها همیشه باز خواهند بود. مدت مراقبه طولانی است. لباس باید راحت باشد و محل، بی سروصدا؛ خوردن و نوشیدن در حد اعتدال. مراقبه‌کننده بایستی خود را در آن حال از تمام وابستگی‌ها رها سازد؛ نه به خوب بیندیشد و نه به بد؛ داوری نکند؛ همه خواسته‌ها، مفهوم‌ها و داوری‌ها را کنار بگذارد؛ و تنفس منظم شود. در چنین حالتی، تمرکز خود به خود، دست خواهد داد (خلاصه از Ross 1966، ص ۱۴۷).

توجه نشستن به وضعیت نیلوفر این است که، چون جسم جنبه مادی فکر است و فکر، جنبه غیر مادی جسم، اتحاد بخشیدن به آن‌ها (درحالتی که پاها در هم قفل است و دست‌های به هم پیوسته روی پاها قرار دارند) یگانه شدن ذهن را آسان می‌کند. افزون بر آن، احساس ریشه در زمین داشتن را همراه با احساس "واحد" شدن (اگرچه نامحسوس در ابتدا) در شخص می‌آفریند. اما، چنین احساسی زمانی به وجود می‌آید که مراقبه‌کننده قادر بشود بدون دشواری، در وضعیت "نیلوفر" بنشیند و به راحتی به مراقبه ادامه دهد.^{۲۱}

هدف‌های ذن

هدف‌هایی که برای ذن ذکر شده، به کلام کوتاه، چنین است:

- ۱- توسعه نیروی تمرکز بخشی.
- ۲- رسیدن به بیداری کامل (روشنگری، عالی‌ترین سطح هشیاری).
- ۳- به فعل درآوردن طریقت عالی (Supreme Way) در زندگی روزمره.

طبقه بندی ذن

برای انطباق دادن ذن با موقعیت اجتماعی گروه‌های مردمی، پنج نوع کلی ذن به وجود آمده، که بر اساس طبقه بندی "کیهو

۱. م. گریمستون (A.M. Grimstone) تشبیه و تجسم جالبی از این مجموعه و کارکرد آن‌ها ارائه داده است:

«مجموعه کون‌ها مانند یک سالن ورزش مجهز است که شاگرد باید در آن به تمرین بپردازد [همه گونه وسایل تمرین وجود دارد]. شاگرد می‌تواند از تمرین‌های نسبتاً ساده آغاز کند و اندک اندک به تمرین‌های سخت‌تر برسد. در آنجا آنچه شاگرد فرا می‌گیرد بستگی به تلاش خودش دارد. سالن ورزش برایش مفید نخواهد بود مگر آنکه در آن با جدیت کار کند.» (Sekida 1995، ص ۱۵).

بنیان همه "کون"‌ها، تجربه‌ها و رویدادهای واقعی است.

ادبیات دُن

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، همه عرفان‌ها، با آنکه بنیادشان بر فرهنگ‌ها یا دین‌های گوناگون نهاده شده، حرف آخرشان یکی است: وحدت وجود یک وجود مطلق و حقیقی، یگانگی هستی، غیر واقعی و ناپایدار بودن جلوه‌ها (تعینات) و آنچه به چشم ظاهر دیده می‌شود.

در این بخش نگاهی کوتاه خواهیم داشت به گفتار استادان بزرگ دُن و تائو و روایت‌هایی که از آنان به جا مانده و آوردن مشابه آن مفاهیم از ادبیات فارسی تصوف:

* چیزی بود، مبهم، پیش از آنکه آسمان و زمین برقرار گردند؛

چه آرام! چه خالی!

یکی است، بی دگرگونی.

همه جا در کار است، بی خستگی.

می‌توان مادر همه چیز دانست، در زیر عرش.

من نامش را نمی‌دانم،

ولی آن را تائو بنامید.

(لائو-تزو)

= از روز ازل تا به ابد در همه عالم

پیدا و نهان زاندک و بسیار تو بودی

(دکتر جواد نوربخش)

= جهان را بلندی و پستی تویی

= ندانم چه ای، هر چه هستی تویی

(عراقی)

= تو جهانی، لیک چون آبی پدید

جمله جانی، لیک چون گردی نهان

چون که پیدایی، چو پنهانی مدام

چون نهان گردی، چو پیدایی عیان

هم عیانی هم نهان، هم هر دویی

هم نه اینی هم نسه آن، هم این و آن

(عراقی)

= صیاد همو صید همو، دانه همو

ساقی و حریف و می و پیمانان همو!

= به خیال در ننگد، تو خیال را مرنجان

ز جهت بود مبرا، مطلب به هیچ سویی!

(ملا محمد حسین کاشفی - لب لباب)

* روزگاری، کاهلی دنبال آتش می‌گشت،

با فانوسی روشن!

اگر می‌دانست که آتش چیست،

بسی زودتر می‌توانست برنج خود را بپزد!

(Gateless Gate)

= در جان و در دلی، دل و جان از تو بی خبر

نقش تو در خیال و خیال از تو بی خبر!

(عطار نیشابوری)

= آن چشمه که خضر خورد از آن، آب حیات

در منزل توست، لیکن انباشته ای

(عراقی)

= ای قوم به حج رفته کجائید، کجائید؟

معشوق همین جاست بیاید، بیاید

معشوق تو همسایه دیوار به دیوار!

در بادیه، سرگشته، شما در چه هوایید؟

(مولانا جلال الدین محمد بلخی)

* "یاج نادانا" گمان کرد سرش را گم کرده است و شروع کرد

به جست و جو برای یافتن آن [و نیافت]. اما همین که دست از

جست و جو کشید، دریافت که همه چیزش درست و سر جاییشان

هستند.

(لین چی)

= یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم

آب در کوزه و ما تشنه لبان می‌گردیم

گفتا که مرا مجو به عرش و به بهشت
 نزد دل خود! که نزد دل پویم من
 = مردان خدا پرده پندار دریدند
 یعنی همه جا غیر رخ یار ندیدند
 (فروغی بسطامی)
 = در راه طلب، رسیده ای می باید
 دامن ز جهان کشیده ای می باید
 بینایی خویش را دوا کن، زیرا که
 عالم همه اوست، دیده ای می باید
 (نجم الدین کبری)
 * آن که «خواستنه» ندارد، اسرار را عیان می بیند؛
 آن که همیشه خواسته دارد، جلوه ها را می بیند!
 (از Gateless Gate)
 = تو را با خلق و عقل ار کار باشد
 حقیقت دیدنت دشوار باشد
 (دکتر جواد نوربخش)
 = آن را که دگر "طلب" نباشد
 کاریش بجز طرب نباشد
 (دکتر جواد نوربخش)
 * تنها "این" وجود دارد. همه چیز و هر چیز، که به صورت
 یک "هست" یا پدیده منفرد به نظر ما می رسد، چه یک سیاره چه
 یک اتم، چه یک موش و چه یک انسان، هیچ نیست جز یک جلوه
 ناپایدار [تعین] از "این" در یک قالب. هر کنش یا رویداد، خواه
 یک تولد یا مرگ، خواه مهرورزی یا خوردن صبحانه، هیچ نیست
 جز یک جلوه موقت از "این" به صورت یک فعالیت.
 (R.F. Sasaki)
 = "این" : "هو".
 = اشیا اگر صداست و اگر صد هزار بیش
 جمله یکی است چون به حقیقت نظر کنی
 (عراقی)
 = در هر دو جهان یکی است موجود
 باقی همه صورت نگاریم
 یک باده و صد هزار جام است
 ما جمله یکیم اگر هزاریم
 (شاه نعمت الله ولی)

= سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد
 آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می کرد
 (حافظ)
 = عالم، ظهور جلوه یار است و جاهلان
 در جست و جوی یار به عالم دویده اند
 (فواد کرمانی)
 = ای دوست تو را به هر مکان می جستم
 هر دم خبری از این و آن می جستم
 تو در دل من، تو را به جان می جستم
 خجلت زده ام کز تو نشان می جستم
 (عراقی)
 * خانه انباری من که سوخت، دیگر چیزی مانع دیدن ماه نمی
 شد! (Mas)
 = میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
 تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز
 (حافظ)
 = خواهی که خدای را بینی
 بگذار ز خود برون یکی گام
 (دکتر جواد نوربخش)
 = گفتم حجاب بردار تا بی حجاب بینم
 گفتا تویی حجابم، چون بی حجاب بینی
 (شاه نعمت الله)
 = چشم بند خلق، جز اسباب نیست
 هر که نگذشت از سبب، اصحاب نیست
 (مولانا)
 * اگر نتوانی همان جا که ایستاده ای پیدایش کنی، فکر می کنی
 کجا، باید دنبالش بگردی؟
 = سرمویی اگر از سر هویت دانی
 دوست را در همه آفاق هویدا بینی
 (منصور حلاج؟)
 = درویشی پرسید: او را کجا جویم؟
 گفت: کجایش جُستی که نیافتی؟
 (ابوسعید ابوالخیر - تذکرة الاولیاء)
 = گفتم ملکا تو را کجا جویم من؟
 وز خلعت تو وصف کجا گویم من؟

چیزهایی که من به شما می گویم تنها برای همین دم است؛ دارویی برای درمان. (لین چی)
=دم غنیمت است.

=رندان بزم ما غم فردا نمی خورند

دانند در نهان و عیان، دم غنیمت است

(دکتر جواد نوربخش)

=به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح

که دل مرده مگر زنده کند، کاین دم از اوست

(سعدی)

✽ آن کس که نمی داند، حرف می زند؛ آن کس که می داند،

حرف نمی زند! (لا توتزو)

این مدعیان در طلبش، بی خبراند

آن را که خبر شد، خبری باز نیامد!

... و چند حکایت:

نفس پرستی

نخست وزیر سلسله امپراتوری "تنگ" ... یک قهرمان ملی به شمار می رفت. وی با وجود برخورداری از شهرت، قدرت و ثروت، خود را یک بودایی سرسپرده و فروتن می دانست و مرتباً به دیدار استاد "ذن" مورد علاقه خود می رفت و از او درس می گرفت ...

روزی به هنگام دیدار معمول، نخست وزیر از استاد پرسید:

«جناب پیر، در آیین بودا نفس پرستی چیست؟»

پیر ناگهان چهره اش برافروخته شد و با لحنی شماتت بار و توهین آمیز فریاد زد:

«این چه پرسش ابلهانه ای است؟»

این پاسخ نامنتظر چنان نخست وزیر را برآشفته که چهره اش خشمگین و ترش گشت. در این هنگام، پیر لبخندی زد و با اشاره به حالت نخست وزیر گفت: «عالیجناب، این نفس پرستی است!»

هشیاری کامل

پس از ده سال خدمت و شاگردی، "تنو" به رتبه معلّمی "ذن" دست یافت. وی در یک روز بارانی به دیدار "نن این" که پیری پرآوازه بود، رفت. هنگامی که به اتاق پیر قدم نهاد، پیر به او خوش آمد گفت و پرسید:

«چتر و پوتین خود را در ایوان گذاشتی؟»

«بلی!»

=در دایره وجود، موجود یکی است

نقشی است برآب، هستی و بود یکی است

در بحر فنا اگر شوی گم، بینی

دریا و حباب و قطره و رود یکی است

(دکتر جواد نوربخش)

=این همه نقش عجب در همه عالم از "او" است

این خیالی که مجسم بود و خرم، از "او" است

(دکتر جواد نوربخش)

=چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست

عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست

(عبرت نائینی)

=آفتابی در هزاران آبگینه تافته

پس به رنگ هریکی، تابی عیان انداخته

جمله یک نور است، لیکن رنگ های مختلف

اختلافی در میان این و آن انداخته

(عراقی)

=چون جمالش صد هزاران روی داشت

بود در هر ذره، دیداری دگر

لاجرم هر ذره را بنمود باز

از جمال خویش، رخساری دگر

(عراقی)

✽راه بزرگ دروازه ندارد؛

هزاران راه به آن می رسد.

همین که کسی از این ورودی بی دروازه گذشت،

به آزادی بین عرش و فرش گام می زند!

(Zen Flesh, Zen Bone)

=وادی حیرت:

مرد حیران چون رسد این جایگاه

در تحیر ماند و گم کرده راه

گم شود در راه حیرت، محو و مات

بی خبر از بود خود و زکاینات

گر کسی این جا رهی دریافته است

سَرکل را او سراسر یافته است!

(عطار نیشابوری، منطق الطیر)

✽ آنچه به حساب می آید، این لحظه حاضر است ... همه

«چتر را سمت راست پونین گذاشتی یا سمت چپ؟»

تو هر چه فکر کرد نتوانست به خاطر بیاورد، و همان جا دریافت که هنوز به جایگاه «هشیاری کامل» نرسیده است! مرید "تن این" شد و ده سال دیگر در خدمت او شاگردی کرد.

دل‌مشغولی

دو مرید در راه سفر به رودخانه ای رسیدند. زنی آنجا ایستاده بود که از جریان آب می ترسید. از آن دو خواهش کرد که او را کمک کنند تا از آب بگذرد. یکی از آن دو در کمک به زن تردید کرد ولی دیگری بیدرنگ زن را بر شانه خود سوار کرد و در طرف دیگر آب بر زمین نهاد. زن سپاس گفت و به راه خود رفت.

پس از مدتی راه سپاری، مرید اولی که همچنان در فکر آن زن و کار همسفرش بود، بیش از آن نتوانست خودداری کند و به دیگری گفت:

«برادر، آموزش های روحانی ما به ما می گوید که از هرگونه تماس با زن پرهیزیم، درحالی که تو آن زن را بردوش گرفتی و با خود حمل کردی!»

دیگری پاسخ داد:

«ولی برادر، من او را در سوی دیگر رودخانه بر زمین گذاشتم در حالی که تو هنوز داری او را حمل می کنی!»

جامت را خالی کن

یک استاد دانشگاه به دیدار یک "پیر" معروف دُن رفت تا از او چیزی بیاموزد. همچنانکه پیر سرگرم ریختن چای برای مهمان بود، استاد درباره دُن سخن می گفت. پس از چند لحظه استاد متوجه شد که فنجان از چای پر است ولی پیر همچنان به ریختن چای ادامه می دهد، بطوری که چای از فنجان سرریز شده است. استاد، خودداری نتوانست و گفت: «فنجان کاملاً پُر است و بیش از این ظرفیت ندارد!»

پیر پاسخ داد: «شما مانند این فنجان هستید، چگونه می توانم دُن را به شما بشناسانم پیش از آن که فنجانتان را خالی کنید؟»

=دل از اغیار خالی کن چو عزم کوی ما داری
نظر بر غیر ما مکن چو قصد روی ما داری

کسی چه می داند؟

از کشاورز پیری، که پیرو آئین "تائو" بوده نقل است که، روزی تنها اسب او که در مزرعه کار می کرد، فرار کرد. همسایگان به شنیدن این خبر به دیدن کشاورز فقیر آمدند و از راه همدردی

گفتند:

«چه بد شانس ناگواری!»

پیر مرد پاسخ داد:

«شاید!»

روز دیگر اسب بازگشت، درحالی که سه اسب وحشی نیز همراه او بودند. همسایگان کشاورز باز به دیدن او آمدند و با شادی گفتند:

«چه خوشبختی شگفتی!»

کشاورز پیر جواب داد:

«شاید!»

روز دیگر پسر کشاورز پیر، هنگامی که می کوشید یکی از اسبان وحشی را رام کند، به زمین پرتاب شد و پایش شکست. همسایگان خبردار شدند و به دیدن پیر مرد آمدند و همدردی خود را ابراز داشتند [پسر، تنها کارگر مزرعه بود] و گفتند:

«بدبختی بزرگی است.»

پیر گفت: «شاید!»

روز بعد، مأموران حکومت برای سربازگیری به دهکده آمدند و همه پسران مشمول را ثبت نام کردند و بردند بجز پسر کشاورز را چون پایش شکسته بود. همسایگان ضمن تبریک به او، که پسرش از سربازی معاف شده بود، گفتند:

«خوشبختانه اوضاع به سود تو چرخید!»

پیر مرد پاسخ داد:

«شاید!»

در لحظه باشید

یک جنگجوی پیرو "دُن" ژاپنی اسیر دشمن گردید و به زندان افکنده شد. شب هنگام هر چه کرد نتوانست بخوابد، چرا که نگران فردا بود که حتماً او را بازجویی و شکنجه خواهند کرد و سپس اعدام: ناگهان در کمال استیصال، به یاد سخنان پیرش افتاد که روزی به او گفته بود: «فردا، یک چیز واقعی نیست، یک توهم است. تنها زمان واقعی، اکنون است، این لحظه!» با این یادآوری دلش آرام گرفت و به خواب رفت.

ترس

در روزگار خان سالاری در ژاپن جنگی رخ داد و یک سپاه مهاجم توانست در مدت کوتاهی منطقه ای را به زیر کنترل خود درآورد. همه مردم شهر و روستا گریختند جز یک نفر که پیر "دُن"

بود. ژنرال فرمانده وقتی خبردار شد پیرمردی است که فرار نکرده، کنجکاو شد او را ببیند که چگونه آدمی است که ترسیده و از برابر ارتش او نگریخته است.

هنگامی که ژنرال وارد صومعه او شد و با بی تفاوتی وی روبرو گردید و تعظیم و تکریمی ندید، ناگهان از خشم منفرج شد و درحالی که دستش بر قبضه شمشیر بود، فریاد زد: «تو کودن، نمی فهمی که در حضور کسی هستی که می تواند بی پلک برهم زدن، شمشیرش را از تن عبور دهد؟»

علی رغم خشم و تهدید و انتظار ژنرال، پیرمرد بی آنکه حرکتی بکند به آرامی گفت: «و تو... نمی فهمی که در حضور کسی هستی که می تواند عبور شمشیر تو را از تنش ببیند، بی آنکه پلک برهم زند؟!»

یادداشت‌ها

۱- واژه چینی "تائو" به معنی راه است که منظور از آن، به زبان ساده یعنی راه طبیعت. پیروان تائو مسیر چرخه ای طبیعت و دگرگونی های پیوسته دنیای طبیعی را نشانه ها و آیات یک نیروی عظیم و کیهانی می بینند. آن ها این نیروی نادیدنی را تائو می نامند. برای برخی، تائو به معنی حقیقت نهایی است؛ یک حضور قدیم که پیش از تشکیل کیهان وجود داشته و همچنان به راهبری جهان و هر چه در آن است ادامه می دهد. تائو گاهی به عنوان مادر یا منشاء همه چیزها شناخته می شود؛ اما [در باور تائو] این منشاء خدا یا یک وجود متعالی نیست، زیرا که تائو، برخلاف دین های آسمانی رسمی، دین خداپرستی نیست. [به سخن دیگر] پیروان تائو، خدایی را پرستش نمی کنند، بلکه تلاش خود را بر هم آهنگ شدن با تائو - راه - متمرکز می سازند (Hartz 1993، ص ۸). یکی از ستون های پایه ای دین، تائو (Tao) است که یک مکتب فکری بسیار کهن چینی است. تفاوت مهم این مکتب فکری با مفهوم متعارف خدا این است که مکتب ها یا دین های خداپرستی می گویند خدا جهان را به روش ساختن (wei) آفریده، اما در باور تائو جهان با ناساختن (wu-wei) که تقریباً معنی رشد، یا رویش را می دهد، به وجود آمده است. زیرا چیزهایی که "ساخته" می شوند شامل اجزای جداگانه ای هستند که برهم سوار شده اند. مانند یک ماشین یا چیزهای بدون باطن، مانند تندیس. درحالی که چیزهایی که "رشد" می کنند، خود یک کل هستند و به اجزاء تقسیم می شوند، از درون به بیرون. از آن جا که کیهان طبیعی بنا بر اصول رشد کار می کند، برای ذهن چینی بسیار عجیب می نماید که پرسد، جهان چگونه "ساخته" یا آفریده شده است.

۲- Helnrich Dumoulin نویسنده کتاب
Zen Buddhism: A History.

۳- Sutra (سانسکریت): پیام های بودایی، سخنان بودا یا مراجع دیگر که به عنوان متن آموزشی پذیرفته شده اند. معنی لفظی: رشته ای که دانه های گوهر به آن می آویزند.

۴- تفاوت اساسی "دین" با تصوف و عرفان های مذهبی متکی بر خداپرستی در

همین نکته است که دین یک دین یا مکتب خداپرستی نیست.

۵- به فرموده حافظ:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگرداند!

۶- واژه "دلیافت" برابر intuition برگزیده شد.

۷- دیرزمانی است که مشخص گردیده که نیمکره چپ مغز تنظیم امور استدلالی، ریاضی و تحلیل عقلانی را برعهده دارد و نیمکره راست حاکم بر دلیافت ها (الهام، کشف، شهود)، ادراکهای غیر بیانی، و فهم می باشد. دین - ظاهرآ مانند تصوف - با نیمکره راست که به ضمیر می پردازد سروکار دارد، نه نیمکره چپ که عقل مسؤول اداره آن است.

۸- مَهایانه (Mahayana): اصطلاح بودایی به مفهوم انتقال دهنده بزرگ.

۹- Lao-Tzu: سده ششم پیش از میلاد و هم روزگار کنفوسیوس. وی کتاب معروف: *Tao Te Ching* (کتاب راه) را که شامل آموزش های کهن تائو می باشد، تدوین کرد. فلسفه سنتی چین، هم مکتب کنفوسیوس و هم مکتب تائو را از یک منشاء قدیمی تر به نام I Ching (کتاب دگرگونی ها) می داند که در واقع زیربنای فکری و فرهنگی مردم چین را تشکیل می دهد (۳۰۰-۱۲۰۰ سال پیش از میلاد) (Humpherys 1992، ص ۱۳).

۱۰- Vedanta: به معنی پایان وداها، مرجع اصلی هندویزم نوین است.

۱۱- Yoga: به معنی یکی شدن یا اتصال یافتن با خدا: روش هایی است در مذهب هندو برای "رها سازی" [از بند نفسانیات] یا رسیدن به مرتبه پیوستن به خدا (=فای فی الله).

۱۲- تصوف: «هدف تصوف، شناخت حقیقت است... نه انسان که افهام و عقول فلاسفه با منطق و استدلال آن را می پذیرد، بلکه شناخت حقیقت با چشم دل و وجدان و به طریق کشف و شهود.» (در بهشت صوفیان، دکتر جواد نوربخش ص ۱۱).

۱۳- Buddha: الف) حقیقت نهایی، خرد مطلق؛ ب) کسی که به هشپاری کامل، و در نتیجه به حقیقت رسیده است.

۱۴- شاه نعمت الله ولی می فرماید:

جان و جانان تویی، چه پنداری باش یکتا، دویی چه پنداری؟
از حدوث و قدم چه می گویی؟ کهنه و نو تویی، چه پنداری؟
یار در خانه و تو سرگشته دره در می روی چه پنداری؟
و سعدی فرماید:

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدیت
عین القضاة همدانی درباره حقیقت نهفته در نهاد انسان چنین می گوید: «هر که راه معرفت ذات او طلبد، نفس حقیقت خود را آینه سازد و در آن آینه نگرند» (تمهیدات، ص ۵۸).

همچنین، از شمس الدین محمد لاهیجی در شرح گلشن راز (ص ۲۰۴) می خوانیم: «بدان که مسافر و سالک کسی را نامند که او به طریق سلوک و روش، به مرتبه و مقامی برسد که از اصل و حقیقت خود آگاه و باخبر شود و بداند که او همین نقش و صورت که می نماید نبوده است و اصل و حقیقت و جامعه الهیه است... اطلاع بر حقیقت حال وقتی میسر می تواند بود که اصل انسانی که

حقیقت مطلقه است، از قید تعین [جلوه مجازی] میرا گردد» یعنی به انسان کامل تبدیل شود.

۱۵- «صوفی کسی است که با پای عشق و ارادت به سوی حقیقت گام برمی دارد... تصوف راهی است به سوی حقیقت که توشه آن عشق، روش آن یکسو نگریستن و مقصد آن خداست...

«انسان کامل از نظر ذهنی و نظری، در نظر صوفی، کسی است که از قید تسلط نفس آماره جسته... از من و مای اعتباری رسته و به حق پیوسته و خلاصه، آئینه... حق و حقیقت باشد؛ چون در او نگرند جز حقیقت نبیند» (در بهشت صوفیان، ص ۱۳).

تا عارف خوبش نگریدی هرگز نشوی به دوست عارف

(دکتر جواد نوربخش)

۱۶- Ruth Fuller Sasaki

۱۷- در تصوف برای بیان وجود مطلق و تعینات، یا جلوه های او، از مثال دریا و موج استفاده شده (دریا تمثیل وجود مطلق و موج، تمثیل تعین یا جلوه موقت): «برای بیان وحدت وجود، مثالی بهتر از این نیست که دریا را به وجود مطلق تشبیه کنیم. در آن صورت، امواج دریا موجوداتی هستند که حقیقت آنها آب است و شکل اعتباریشان، موج. بدیهی است شکل موج هر لحظه فنا پذیرد اما حقیقت موج که آب است همیشه باقی خواهد بود.» (سی پیام و چهل کلام، دکتر جواد نوربخش، ص ۳۹).

فخرالدین عراقی شاعر عارف نامدار، همین مفهوم را چنین بیان می کند:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست

آن، صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو

موجش خوانند و در حقیقت دریاست

یا شاه نعمت الله ولی:

موج و بحر و حباب هر سه یکی است جز یکی نیست زانندک و بسیار
و مولانا:

ما "عدم" هائیم "هستی" ها نما تو "وجود مطلق" و هستی ما

۱۸- در مراقبه همراه با ذکر نیز توجه به دم و بازدم از اهمیت ویژه ای برخوردار است. بدین ترتیب که ذکر باید منطبق بر تنفس باشد. اگر مراقبه را موسیقی ویژه همراهی کند (مانند مراقبه گروهی در حلقه و سماع) ضروری است که ذکر، تنفس و ضرب آهنگ موسیقی، همخوان شوند و برهم منطبق گردند تا نتیجه مطلوب حاصل گردد.

۱۹- در ادبیات صوفی، بردست شستن از آرزوهای نفسانی و نتیجتاً، در "دم" زندگی کردن، تأکید فراوان بکار رفته است. در دیوان نوربخش می خوانیم:

آن را که دگر طلب نباشد کاریش بجز طرب نباشد

به سخن دیگر، آن کس که از دست و بند آرزوها و خواسته ها آزاد شود، همیشه طربناک خواهد بود. فخرالدین عراقی می گوید:

نا ترک مراد خود نگیری صدار یک بار مراد درکنارت ناید!

که مراد نخست اشاره به "خواسته ها" است و مراد دوم یعنی مطلوب.

۲۰- تصوف می گوید: «خدا وجود مطلق است و هر آنچه هست و موجود است، تعینات و مظاهر اوست... هستی به وجود حق پیداست؛ هر چه هست نمود بود اوست... کل شیناً هالک الا وجهه (۲۸: ۸۸)؛ یعنی هر چه جز اوست فناپذیرد...» (سی پیام و چهل کلام، دکتر جواد نوربخش، ص ۳۸).

۲۱- همان گونه که بودا می نشست. این حالت اشاره دارد به گل نیلوفر که از قعر آب خود را به سوی نور می کشد و برآب می نشیند و چهره اش خیس نمی شود؛ همین توجیه، رمز و نشانه و تمثیل تجرید و انقطاع می باشد.

حافظ می فرماید:

آشنایان ره عشق در این بحر عمیق غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده

۲۲- «تصوف شدنی است، نه شنیدنی» (سی پیام و چهل پیام، ص ۳۱). «عشق آمدنی بود نه آموختنی» (مولانا).

«تصوف راهی است که باید رفت و دید، نه آرمد و شنید» (در بهشت صوفیان، ص ۱۱).

۲۳- از عین القضاة همدانی بشنویم:

ای آنکه همیشه در جهان می پویی این سعی، تو را چه سود دارد گویی؟

چیزی که تو جویای نشان اوئی با توست همی، تو جای دیگر پویی؟

و نیز گوید: «راه طالب، خود در اندرون اوست؛ راه باید که در خود کند.» (تمهیدات، ص ۲۳).

و در دیوان نوربخش می خوانیم:

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

مقصود تو از تو نیست بیرون قفل تو، تو راست نیز مفتاح

فهرست منابع

- Capra, F. (1991). *The Tao of Physics*. Shambhala, Boston.
- Domoulin, H. (1988). *Zen Buddhism: A History*, trans. by James W. Heisig & P. Knitter, N.Y.: Mac Millan Publishing.
- Dumoulin, H. (1987). *Zen Enlightenment*, Wetherhill Inc. N.Y.
- Govinda, L. & E. P. Dutton (1960). *Foundations of Tibetan Mysticism*.
- Hartz, P. R. (1993). *Taoism, World Religions*, Facts On Files Inc, N.Y.
- Hoover, T. 1977. *Zen Culture*, N.Y.: Random House.
- Humphreys, C. (1992). *Zen, A Way of Life*, NTC Publications Group.
- Kapleau, R. P. (1989). *The Three Pillars of Zen*, Doubleday, N.Y.
- Katsuki Sekida (trans.) (1995). *Two Zen Classics*, Weatherhill Inc., N.Y.
- Watts, A. (1989). *The Way of Zen*, Vintage Books, N.Y. 1989.
- Wilson Ross, N. 1966. *Three Ways of Asian Wisdom*, N.Y.
- تمهیدات، عین القضاة همدانی، ویرایش و مقدمه عنیف عسیران، چاپ دوم، کتابخانه منوچهری، تهران.
- در بهشت صوفیان، دکتر جواد نوربخش، خاتمه نعمت الهی، لندن، ۱۳۶۲ خورشیدی.
- سی پیام و چهل کلام، دکتر جواد نوربخش، تهران، ۱۳۷۳ خورشیدی.

عرفای نوافلاطونی

ای متعالی تر از همه چیز! چگونه می توان با نامی دیگر ترا خطاب کرد؟
چگونه ثنای ترا بگویم که از همه چیز والاتری؟
چگونه وصف ترا بگویم که در کلمات نگنجی؟
تو خود غیر قابل توصیفی، گرچه پدید آورنده سخنی،
هرگز از راه تفکر کسی به درگاهت راه نیافت، زیرا عقل از ادراک تو قاصر است.

(پروکلس، ۴۸۵-۴۱۰ میلادی)

از: ماریا تسکانو و خرمان آنکوچیا

ترجمه م- پیروز

در فرهنگ یونان باستان، آثار افلاطون و نوافلاطونیان راهنمایی های ارزشمندی را ارائه داده اند.

افلاطون (از ۴۲۷ تا ۳۴۷ قبل از میلاد)

حیطه پنهان، تنوع و وضوح تفکر افلاطون در طول مدت ۵۰ سال به راستی شگفت انگیز است. گفته اند که تاریخ فلسفه غرب جز یادداشت هایی بر تفکر افلاطون نیست.

در تمثیل معروف "غار" در آغاز فصل هفتم کتاب "جمهوریت"، افلاطون به تمایز بین شناخت معتبر واقعیت و برداشت وهمی پدیده ها می پردازد. او همچنین در اینجا به توضیح پیشرفت ذهن انسان از بدوی ترین مرحله تاریکی و جهل تا والاترین مرتبه دانش بشری - که درک نظام طبیعی و اخلاقی تمام عالم آفرینش را دربردارد - و همان معرفت و دانش مربوط به خوبی است، می پردازد.

در تمثیل غار افلاطون چنین شرح می دهد که اکثریت انسانها مانند زندانی های اند که پاها و گردنشان آنچنان به زمین غاری زنجیر شده که نمی توانند به پشت خود نگاه کنند تا روشنایی آتشی

عرفان پدیده ای است که بینش های عمیق و جاودانگی اش درباره انسان بارها در طول تاریخ و در قالب زبانهای فلسفی و دینی تکرار شده، زیرا جزء لاینفک انسان است. این پدیده انسانی در زمانهای مختلف در تمامی فرهنگ ها و مذاهب وجود داشته و بنا به مقتضیات زمان اشکال و رنگهای متنوعی بخود گرفته، گرچه حقیقت آن جاودانگی است.

عرفان ریشه های تاریخی عمیقی در مغرب زمین داشته و برای آگاهی از چگونگی پیدایش و انحطاط آن می بایست با این ریشه های تاریخی آشنا شویم. نخستین بذره های فلسفی و دینی تجربه عرفانی در مغرب زمین توسط پیروان فرقه های پنهانی دریونان باستان افشاندند و در طی قرون بعدی بوسیله افلاطون و نوافلاطونیان به ثمر رسید. این جریانهای فکری بر مسیحیت و اسلام و حتی یهودیت تأثیر گذاشت و باعث ایجاد و گسترش مکاتب عرفانی در این مذاهب شده است. درباره اهمیت این مکاتب سوری و عرفانی در یونان باستان اطلاع دقیقی در دست نیست، جز اینکه احتمالاً آئین معنوی آنان ریشه های غیر یونانی و شرقی داشته است. اما درباره چگونگی تأثیر و اهمیت این مکاتب



میناتور افلاطون
در حال رام کردن
حیوانات وحشی
توسط موسیقی، از
کتاب اسکندرنامه،
با موافقت کتابخانه
موزه بریتانیا.

دانش حقیقی و هماهنگی بین انسان و عالم آفرینش که توسط خوبی مطلق اداره و منور شده است، نائل شود. از نظر افلاطون آدمی تنها از طریق گسترش عقل و اراده خویش و به یاد آوردن دنیای خارج از غار و شوق بی حد وصال لایزال، قادر به حصول خرد الهی است. اما آزادی شخص از بند زنجیر و تاریکی غار مستلزم کوشش های مداوم او در زمینه های عقلی - که از نظر افلاطون بالاترین مرحله روح است - و اخلاقی است تا بتواند از دنیای محسوسات خارج شود و به عالم گم گشته اعیان ثابتة دوباره راه یابد.

می توان گفت که چکیده فلسفه افلاطونی همان دانش و شناخت اعیان ثابتة است که اینها ذوات ازلی و لایزال اند و روح آدمی نیز که شناسنده آنها است از این مقوله است. از طریق این عالم مُثُل یا اعیان ثابتة - که از کیفیت هستی و درجه واقعی و الاثر از عالم آفرینش برخوردارند - تمامی اصول حاکم بر عقل کل در دسترس فرد قرار می گیرد. میراث افلاطون در هزاره بعد همین مردود شمردن عالم حس در مقایسه با اعیان ثابتة و توجه او به تکامل روح بشر است. عرفان افلاطون، این شخصیت مبتکر یونان باستان، به صورت مفاهیم جدید دینی - از قبیل رستگاری، رجعت به خداوند و یکی شدن با او - به نسل های آینده منتقل گردید و به صورت آرمان های بشر در مکاتب دینی نضج یافت.

که در آن غار شعله ور و یا مهمتر از آن نور خورشید را در محل ورودی غار مشاهده کنند. بین زندانیان و آتشی که در آن غار شعله ور است مجسمه هایی هستند که زندانیان از آنان نیز بی خبرند و تنها تصویرشان در مقابل آنان بر روی دیوار غار منعکس می شود و زندانیان این تصاویر را حقیقی می انگارند. در بیرون غار نیز موجودات حقیقی هستند (مُثُل افلاطونی) که الگوی اصلی آن مجسمه های داخل غارند.

تنها آن کسی که توفیق یافته و توانسته زنجیرهای خود را بگسلد و از غار خارج شود، می تواند به دنیای حقایق خارج از غار راه یابد و حقایق را آنگونه که هستند مشاهده کند. در ابتدا این شخص چنان مبهوت نور خورشید می شود که قادر به درک واقعی آن نخواهد بود، اما بتدریج که به نور خورشید عادت می کند، به حقایق اشیا پی می برد. او حاضر است که هرگونه مشقتی را تحمل کند، تا اینکه به جمع جاهلان غارنشین که پندارهای خطای خویش را واقعیت می انگارند، بازگردد. زیرا اگر از دنیای خارج از غار برای آنان سخن گوید و اینکه ادراکات آنان تنها انعکاسات نادرستی از حقایق است، او را مسخره می کنند و در صدد آزار و اذیتش خواهند شد.

بنابراین از نظر افلاطون وظیفه فیلسوف آن است که خود را از غار سایه های خطاگونه رها بخشد و ذهن خویش را متوجه نور که منبع حقیقی عالم هستی است معطوف کند، تا بدین وسیله به کسب

مکتب نوافلاطونی

مکتب نوافلاطونی که سرچشمه آن افکار افلاطون است، بر خورد متفاوتی در رابطه با حقیقت دارد و آن استفاده از کشف و شهود است به عنوان وسیله شناخت حقیقت.

می توان گفت که در طول شش قرن یعنی بعد از درگذشت افلاطون تا به ثمر رسیدن مکتب نوافلاطونی در قرن سوم میلادی، تغییر و تحولات گوناگونی به دلیل جنگ های مقدونیه و رم و سیاست استعمارگر رم بوجود آمد. از جمله این تحولات، معرفی فرهنگ یونان و رم بود به فرهنگ های کاملاً متفاوتی مانند بابلی، هندی، ایرانی و مصری. نظریات دینی یهودیان و مسیحیان نیز سهم به سزایی در ایجاد جهان بینی معنوی و در عین حال درهم و برهم قرن سوم میلادی داشته است. به نظر می رسد که این معجون دینی در این دوره جوابگوی افرادی بود که به علت محیط خصم آمیز و ناپایدار خویش در جستجوی آرامش درون بودند. برای مثال، می توان از گفتار نوموس (Numenius) که در نیمه دوم قرن دوم میلادی در سوریه می زیست، یاد کرد: «مهم اینجاست که افکار فیثاغورثی را با نظریات افلاطون و اعتقادات عامه درآمیخت و همچنین از نظریات برهمن ها، یهودیان، زردشتیان و مصریان نیز نباید غافل بود.»

این نحوه تفکر در آثار افلوپین در قرن سوم میلادی به اوج خود رسید، زیرا او با آمیختن عنصری کاملاً عرفانی به فلسفه افلاطون توانست فلسفه نوافلاطونی را که جنبه بسیار کلی و تا حدودی عقلانی داشت بوجود آورد. این جهان بینی با دربرگرفتن فلسفه افلاطون و ایجاد تغییراتی در آن پاسخگوی مسائل روانی و دینی مردم آن زمان شد.

افلوپین (از ۲۰۵ تا ۲۷۰ میلادی)

از آغاز قرن دوم میلادی تا دو قرن بعد، شهر اسکندریه در مصر جایگاه برخوردار عقاید بیشمار و پیدایش فرق گوناگونی بود. افلوپین که در نزدیکی اسکندریه متولد شده بود در ابتدا در کلاسهای درس اکثر این استادان شرکت جست، اما آنچه در جستجویش بود نیافت. سپس به دنبال فراگیری مکاتب شرقی به لشکر گوردین (Gordian)، امپراطور آن زمان، پیوست و در جنگ با ایرانی ها شرکت جست. افلوپین مشتاق بود که درباره روش ایرانیان و جهان بینی هندی ها تحقیق کند و در بازگشت خود از این سفر وی در رم سکنی گزید و طولی نکشید که از محبوبیت

زیادی برخوردار شد.

در بخش هایی از آثار خویش، افلاطون به این موضوع اشاره می کند که در رابطه با شناخت حقیقت عقل انسان ابزار بسیار ناپسندیده ای است و مهمتر اینکه یافته های حقیقی را نمی توان بوسیله

مفاهیم ذهنی بازگو کرد. این مبحث در فلسفه افلاطون برای افلوپین بسیار جالب بود و در واقع نقطه شروع تفکر افلوپین از همین جا بود. از سوی دیگر، استقبال چشمگیر عامه از مطالب معنوی، منجر به این شد که فلاسفه به جستجوی دانشی جدید و متعالی پردازند. می توان گفت که در نظام فلسفی افلوپین، جنبه های معنوی فلسفه افلاطون و فیثاغورث از قبیل اعیان ثابت، عروج روح و رستگاری از طریق یادگیری فضیلت الهی، تکمیل شد و به اوج رسید. در واقع مکتب نوافلاطونی پاسخ عقلایی به شور و اشتیاق مردم آن زمان بود که در جستجوی رستگاری بودند.

از نظر افلوپین خداوند کاملاً منزّه است. او واحد و ماورای همه هستی و تفکر بشر و غیر قابل توصیف و درک است. نه وجود، نه ماهیت و نه حتی حیات را نمی توان به خداوند نسبت داد. و این به دلیل آن نیست که خداوند از این صفات بی بهره است، بلکه برعکس، به دلیل آن است که خداوند بیشتر از همه چیز از آنها بهره مند است. از آنجا که خداوند وحدت محض است و در او کثرت و تعین وجود ندارد، نه از لحاظ جوهر و نه از لحاظ عرض دوگانگی در خداوند وجود دارد. به این خاطر افلوپین حتی مایل نیست که صفات مثبت را به خداوند نسبت دهد. او می گوید: «یقیناً حقیقت مطلق با چیزهایی که خالق آنها است متفاوت است و منزّه است از هر صفتی حتی وجود.» (رسالات اخلاقی افلوپین، جلد دوم، ص ۱۳۴). همچنین نه تفکر، نه اراده و نه فعالیت صفات خداوندی اند، و انتساب این صفات به خداوند مستلزم فرض دوگانگی بین خداوند و اعمالی است که توسط او انجام می شود. حتی درباره خداوند نمی توانیم بگوئیم که این طور است و آن طور نیست، زیرا در هر دو صورت برای خداوند حد قائل می شویم و خداوند منزّه است از هر حد و رسمی.

لیکن اگر وحدت مطلق ماورای هستی است، چگونه افلوپین می تواند هستی و کثرت عالم ماده را توضیح دهد؟ و یا اینکه چگونه می توان درباره حقیقتی غیر عقلانی که غیر قابل توصیف است به تفکر پرداخت؟ افلوپین خود کاملاً به این مسائل آگاه بود، زیرا

توسط عشق از دوگانگی رهایی یابد. او بارها در نوشته های خویش به شرح تجارب عرفانی اش پرداخته و به این نکته اشاره کرده که این حالات مستلزم ترک اراده است. درجایی دیگر چنین توضیح می دهد: «وقتی که عاشق در درون خویش تصویری غیر مادی از معشوق ایجاد می کند، عشق متولد می شود و عاشق در اشتیاق دیدار معشوق این تصویر را زنده نگاه می دارد» (همان مرجع، جلد ۵، ص ۲۰۱). باز افلوپین می گوید: «این شناخت نفس است در کمال بی آلاچی. اما این رویت و شناخت مانند شناخت عادی نیست، زیرا مستلزم ثبوت نیست و در کمال وحدت تحقق می پذیرد. در این حالت شخص به حدی تغییر می کند که دیگر اثری از او باقی نیست و با وحدت یکی می شود» (همان مرجع، جلد ۵، ص ۲۵۱). در این جذبۀ عرفانی، روح تمامی صور حتی صورت خویش را رها می کند و به حقیقتی بی شکل تبدیل می شود.

آنچه از لحاظ تاریخی درباره افلوپین می دانیم این است که زندگی و رفتارش با نظریاتش هماهنگ بوده و وحدتی که به وضوح از آن سخن می گوید براساس تجربیات شخصی اش بوده و از این لحاظ آثار افلوپین از «سادگی، عمق، زیبایی و لطافت خاصی برخوردار است که در بقیۀ آثار این دوره مشهود نیست» (Hadot 1998, p. 938).

هدت (Hadot) در کتاب خود درباره افلوپین باز به نحوه رفتار و برخوردش با مردم تأکید دارد و می گوید: «زندگی افلوپین شاهد این مدعاست که حصول صفای باطن و ذکر دوام و سیرمدام منجر به عدم توجه او به دیگر انسانها و امور دنیوی و زندگی شخصی اش، نمی شود. همان عشقی که سبب توجه ما به دنیای روحانی است، باعث توجه ما به بقیه انسانها است. چنین توجهی توأم با نرمی و مهربانی است و هنگامیکه دیده حقیقت بین ما گشوده شود، به وضوح لطف خداوند را در همه چیز مشاهده می کنیم (همان مرجع، ص ۹۵).

عقاید و آثار این حکیم نوافلاطونی، بخصوص سخنانش درباره خویشی و نزدیکی روح انسان با خداوند، در بسیاری از مکاتب نوافلاطونی که بعد از افلوپین بوجود آمد، مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت. از میان این مکاتب که خود را دنباله رو افلوپین می دانستند، می باید از مکتب پروکلس (Proclus) حکیم مشهور مکتب آتن نام برد.

چنین شرح می دهد: «اینجا دیگر هیچ عبارتی مناسب نیست، زیرا خداوند غیر قابل توصیف است و عباراتی که برای توصیف خداوند استفاده می کنیم در واقع برای خودمان است و ربطی به حقیقت خداوند ندارد» (همان مرجع، جلد چهارم، ص ۵۴).

از نظر افلوپین همه چیز از وحدت مطلق توسط جریانی که او آنرا فیض می نامد، صادر می شود. تمثیلی که او در این رابطه به کار می برد، خورشید است که نورش با اجبار همه جا ساطع می شود، بدون اینکه از حقیقت خورشید کاسته شود. ناقص از کامل بوجود می آید و کثرت از وحدت. این فیض غیر قابل توصیف کمال مطلق باعث آفرینش عالم و طبقه بندی گوناگون در آن است. در ابتدا عقل الهی یا عقل کل توسط وحدت مطلق خلق می شود. عالم مثل یا اعیان ثابت در این عقل کل جای دارند و آنها علت جهان هستی و نظم آنند. عقل کل خود آفریننده روح جهان است که خود منبع تمامی ارواح موجودات زنده است و حدّ مابین عقل کل و دنیای مادی است.

سؤالی که در اینجا باید مطرح شود این است که چگونه افلوپین می تواند چنین نظریه ای درباره آفرینش، بدون انتساب صفتی به خداوند، ارائه دهد؟ خود افلوپین می گوید تمام جملات درباره خداوند نادرست اند و در واقع با منطق و عقل امکان پذیر نیست که به ماهیت خداوند پی برد و برای این کار منطق و روشی دیگر لازم است که در آن بتوان هر صفتی را هم به خداوند نسبت داد و هم نداد. مثل اینکه بگوئیم خداوند در همه جا هست و در هیچ جا نیست و به حقیقت این موضوع نمی توان از طریق منطق پی برد. بنابراین از نظر افلوپین برای شناخت وحدت مطلق گونه ای کشف یا تجربه فردی لازم است.

یکی از شاگردان افلوپین به نام پروفیری (Prophyry) می گوید در مدتی که در خدمت استاد بوده، افلوپین چهاربار به حالت کشف دست یافت و خود افلوپین حالاتش را چنین توصیف می کند: «چندین بار چنین اتفاق افتاد که از بدنم جدا شدم درحالی که هنوز موجودیت خویش را حفظ کرده بودم. ابتدا به مشاهده زیبایی تحیرآمیزی پرداختم، سپس بیش از همیشه از وجود نظمی متعالی در عالم آفرینش باخبر شدم، بعد از آن با خداوند یکی شدم و این حالات ماورای دنیای معقولات و کلمات است.» (همان مرجع، جلد سوم، ص ۱۴۳).

از نظر افلوپین فیلسوف باید حالت عاشقی را داشته باشد که

پروکلس (از ۴۱۰ تا ۴۸۵ میلادی)

اطلاعات پروکلس از افکار و آثار متقدمین اش مانند افلاطون و ارسطو و افلوپین بی نظیر بود و علاوه بر این علاقه و شوق وافری به عقاید و آداب دینی داشت. سعی او بیشتر بر این بود که عناصر مختلف سیستم های فلسفی ای که تا زمان او بوجود آمده بود، هماهنگ سازد و توسط روش خاص دیالکتیکی خود فلسفه ای کلی و همه جانبه ابداع کند. به همین دلیل است که از وی به عنوان آخرین فیلسوف عهد باستان نیز نام برده اند.

برای پروکلس همانند بقیه متفکران این دوره مهم ترین مبحث فلسفی مسئله پیدایش کثرت از وحدت بود. کوشش فلاسفه نوافلاطونی قبل از او بر این بود که از فرض هرگونه دوگانگی ای بین خداوند و طبیعت اجتناب کنند و همانگونه که یادآور شد با استفاده از جریان "صدور" یا فیض و طبقه بندی هستی به حل این معما پرداختند. در نظام فلسفی پروکلس طبقه بندی ساده افلوپین به طرز پیچیده ای گسترش یافت و طبقات و بخش های متعددی به آن اضافه شد. در صدور طبقات هستی از والاترین مرتبه تا پائین ترین طبقه، هر طبقه ای از طبقه ماقبل خود صادر می شود و به این خاطر از لحاظی با علت یا بوجودآورنده خود مشابهت دارد و از لحاظی با آن متفاوت است. لیکن در هر مرتبه از وجود تمایل طبیعی به سوی خوبی مطلق است و این بدان معنی است که مراتب وجود همه در تلاش بازگشت به مرتبه قبلی یا صادرکننده شان می باشند و برای اجتناب از تسلسل می باید علت غایی ای وجود داشته باشد که همان وحدت محض است و خالق دنیای کثرت.

از آنجا که تنها چیزهایی که با هم مشابه اند می توانند با یکدیگر در ارتباط باشند، پروکلس برای روح آدمی قوه ای فرض کرده که ماورای قوه تفکر است و به وسیله آن شخص به عالم وحدت راه می یابد. این قوه از نظر پروکلس چیزی جز "وجد" نیست. در حال وجد روح آدمی به مراتب گوناگون عروج می کند، تا بالاخره با وحدت مطلق یکی می شود. در این معراج روح، پروکلس از سه مرتبه عشق، حقیقت و ایمان سخن می گوید. حقیقت، روح را به ماورای عشق زیبایی ها می کشاند و از دانش حقایق راستین باخبر می سازد. در حالیکه ایمان همان سکوت عرفانی است در مقابل حقیقتی غیر قابل فهم و توصیف.

منظور پروکلس در اینجا همان نکته ای است که افلوپین بارها به آن اشاره کرده، یعنی اینکه بهیچوجه نمی توان به اصل غایی که

همان خداوند است صفت مثبتی نسبت داد و تنها می توانیم درباره آنچه او نیست صحبت کنیم، زیرا خداوند ماورای عقل جزئی انسان است. او چنان به این نکته تأکید داشت که قطعه ای شعرگونه به مضمون «چگونه می توان خداوند را خطاب کرد؟» سرود:

تنها هستی مطلق غیر قابل شناخت است،
و تو آکنده از فکر و اندیشه ای.

تمام موجودات، چه آنان که از تکلم برخوردارند و چه آنها که نیستند، ثنای تو می گویند،

زیرا همه امیال و دشواری ها برای تو است.

همه ترا ستایش می کنند و آنان که لحظه ای از وجودت با خبر شوند،

تنها سرودی از سکوت نثارت خواهند کرد.

درخشندگی و ثبات همه چیز از پرتو تو است،

تو محتاج چیزی نیستی و همه در آرزوی تو اند.

هم وحدتی و هم کثرت، لیکن نه وحدتی و نه کثرت.

ترا به نام های گوناگون می خوانند،

اما چگونه ترا خطاب کنم که غیر قابل توصیفی؟

آیا روح ملکوتی قادر به شناخت تو است؟

ای متعالی تر از همه، با ما مدارا کن.

آیا می توان ترا با نامی دیگر خطاب کرد؟

* * * *

این مقاله بخشی از کتاب

Misticos Neoplatonicos, Neoplatonicos Misticos

تألیف نویسندگان این مقاله است که در سال ۱۹۹۸ میلادی در مادرید، اسپانیا به چاپ رسید.

فهرست منابع

Hadot, P. 1998. *Plotinus or The Simplicity of Vision*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Plotinus. 1917. *The Ethical Treatises*. Translated by S. Mackenna. London: The Library of Philosophical Translations.

Sells. M.A. 1994. *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

گلهای ایرانی

خیمه وحدت

دل را به هوای تو به چیزی هوسی نیست
جز زلف چلیپای تو اش ملتسمی نیست
زان آتش سوزنده که در طور دل ماست
موسی نگران است و امید قبی نیست
هر چند شناسای تو نشناخت کسی را
چون نیک بدیدیم به غیر از تو کسی نیست
در پهنه توحید زدم خیمه وحدت
کانجا نبود مفتی و پیدا عسی نیست
در وادی حیرت شده ام گم که در آن دشت
از قافله گردی و صدای جرسی نیست
ای زاهد بی مایه مکن جلوه بی جا
در عرصه سیمرغ مجال مگسی نیست
آن نور که بخشند به رندان جهانسوز

پیداست که روشنگر هر خار و خسی نیست

دکتر جواد نوربخش

جام وداع

کس ز سوز سینه ما خستگان آگاه نیست
کاندرین خلوتسرا جز خستگان راه نیست
تا چه پیش آید درین ره همتی خواهیم کرد
گرچه از این راه و پایانش کسی آگاه نیست
در طریقت ترک جاه و ما و من شرط وفاست
ورنه در دیر مغان پروای صاحب جاه نیست
شرط عشق آمد فنا در حضرت سلطان عشق
کاندر اینجا گفتگو از خواه یا ناخواه نیست
تاچه گوید شیخ و زاهد در حق ما گوبگو
زین جماعت در دل ما جای هیچ اکراه نیست

تکیه بر لطف خدا باید که بی الطاف او

کوهی از طاعت گهی هم وزن برگ کاه نیست
گر بخواهد پشه را صیاد شاهینی کند
ور بخواهد شیر نر را صولت روباه نیست
«قامت ناساز بی اندام ما» هم آن اوست
پس چه غم تشریفش از کوتاه یا کوتاه نیست
هان مشو نومید ازین درگه که با سودای او
ناامیدی را امیدی اندرین درگاه نیست
ساقیا جام وداعی ده که گاه رفتن است
گرچه بیگانه است جانانارفته را بیگانه نیست
یارب آن غماز ناز و ناوک انداز از کجاست؟
کز شرار غمزه اش جان را توان آه نیست
نوربخش شام تار جان ما و آشناست
آنکه سقف نه فلک را همچو رویش ماه نیست
حسین محمدی (آشنا) - مشهد

نشد

بود امیدم از درش هجر بسم شود نشد
در ظلمات بیکسی دوست کسبم نشود نشد
تیر به زه کمان بکف تا بدرم دل هدف
لوح سیاه بخت اگر تیر رسم شود نشد
هر نفسم به ذکر او، ذاکر و دل به آرزو
بلکه به عمر یک نفس هم نفسم شود نشد
من شده بند بود من، تن قفس وجود من
من به دعا که جان رها از قفسم شود نشد
شب همه شب به سرزدم بر در دوست در زدم
تا نظری بر این دل ملتسم شود نشد
ملعبه هواستم، از در عشق خواستم
عقل عقاب دائمی بر هوسم شود نشد
رفت و نرفت خاطرش «ارفع» و دوری از برش
بود امیدم از درش هجر بسم شود نشد
سید محمود توحیدی (ارفع کرمانی) - کرمان

نمی روم

از کوی می فروش به جایی نمی روم
 بر هر دری به حال و هوایی نمی روم
 گر سر رود بگو برود در رضای دوست
 از جان دریغ نیست، به رأیی نمی روم
 از پیر باده نوشم و از غیر پیر، نه
 در ملک هرکسی به گدایی نمی روم
 از طعنه و ملامت خلقم هراس نیست
 از دست ناکسان به سرایی نمی روم
 اکنون که دیو رهزن افراد بز دل است
 جز سنگر تو من به پناهی نمی روم
 یارا مرا رها مکن یک لحظه با خودم
 من بنده توام به رهایی نمی روم
 دارم امید مرحمتی از جناب پیر
 باور مکن ز کوی تو جایی نمی روم
 هستم جلال خسته دل بی نوای تو
 جایی دگر ز بهر نوایی نمی روم
جلال باقری - رودسر

خود اوست

با چشم "من" می دیدم و نمی دیدم
 با گوش "من" می شنیدم و نمی شنیدم
 با زبان "من" می گفتم و نمی گفتم
 با پای "من" می رفتم و نمی رفتم
 با اندیشه "من" جستجو می کردم و نمی یافتم
 با عشق "من" عاشق می شدم و "خود" معشوق بودم
 "او" آمد بی آنکه "من" بدانم
 آنگاه
 با چشم "او" دیدم و دیدم
 با گوش "او" شنیدم و شنیدم
 با زبان "او" گفتم و گفتم
 با پای "او" رفتم و رفتم
 با اندیشه "او" جستجو می یافتم
 با عشق "او" عاشق شدم و معشوق "خود" بودم
 و دریافتم
 "خود" "او" است

لی لی نبوی - تورنتو

محبت

خوردیم می از ساغر سبحان محبت
 خواندیم به دل دفتر ارکان محبت
 رانیدیم ز خود آنچه که از ما و منی بود
 کردیم گدایی ز گلستان محبت
 شستیم ز خونابه دل خانه جانان
 گشتیم به دل تشنه باران محبت
 کندیم دل از صورت و آرایش دنیا
 بستیم به هم حلقه و پیمان محبت
 در اشک وضو کرده و محراب نشستیم
 تا سر بنهیم از پی سلطان محبت
 بردیم به کف لاله خونین چمن را
 دادیم دل خویش به جانان محبت
 رستیم چو پروانه از آن بال و پر خویش
 ماندیم در این حلقه یاران محبت

در میکده عشق نشستیم به خلوت
 دیدیم همه قدرت ایمان محبت

خورشید مودت بدرخشید به انجم
 شد حاصل ما یوسف کنعان محبت

در حلقه ما غیر یکی هیچ دویی نیست
 نقشبست از آن خالق سبحان محبت

مهری تو به خلوتگه دل چند نشینی
 در جان بودت ساقی مستان محبت

مهرانگیز وفایی - تهران

ای بی تو حرام زندگانی ای جان
 خود بی تو کدام زندگانی ای جان
 سوگند خورم که زندگانی بی تو
 مرگست به نام زندگانی ای جان
 - مولوی

پیر حافظ

از: تری گراهام

ترجمه فرزانه فرحزاد

می گوید: طریقت حول پیر— که برای صوفیان چون پیامبری در میان پیروان اوست— می چرخد و هیچ کس بدون راهنمایی و ارشاد پیر نمی تواند به مقصود رسد.

و بایزید در نهایت سادگی کلام می گوید:

«هرکس پیر ندارد شیطان پیر اوست.»

بدین ترتیب به منظور رفع شبهه مقدماً لازمست به تبری از این اتهام یا حداقل حلّ معماهای موجود در اطراف حافظ پرداخت. در مورد عدم سرسپردگی حافظ، منتقدان کنونی بی اعتنا به تصوف، که اعتقاد بر آن دارند حافظ دست ارادت به پیری نداده است، می توانند به آثار عبدالرحمن جامی (متوفی ۱۴۹۲م) که در میان صوفیان از اعتبار و اهمیت خاصی بهره دارد در این باره مراجعه نمایند. جامی در بخشی از نفحات الانس (ص ۶۱۲) درباره حافظ می گوید: «هرچند معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوف به یکی از آن طائفه نسبت درست کرده باشد، اما سخنان وی چنان بر مشرب این طائفه واقع شده است که هیچ کس را به آن اتفاق نیفتاده.»

معصومعلی شیرازی، نویسنده طرائق الحقایق ضمن نقل این گفته جامی می گوید:

«اگر بی پیر چون حافظ توان شد، کاش مولوی (و) جامی هم پیر نداشتی و چنانکه در ترجمه اویس قرن به ظهور پیوست که بدون استاد بنیادش بریاد است و اصرار خواجه (حافظ) در وجود پیر بیش از همه است.» اشعار ذیل به عنوان نمونه درخصوص رأی صاحب طرائق بر اعتقاد حافظ به لزوم حضور پیر و مرشد در طریقت نقل می گردد:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم

که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد

خواجه شمس الدین محمد حافظ را می توان اسرارآمیزترین شخصیت در ادبیات فارسی و تصوف ایران نامید. حافظ نزد تمامی کسانی که به زبان فارسی آشنایی دارند از گونه ای ارج و احترام خاص برخوردار است که هیچ شخصیت ادبی یا روحانی دیگری را نمی توان با او مقایسه کرد. چنانکه دیوان غزلیات او، زینت بخش خانه هر ایرانی از هر دین و مذهبی است و غالباً در کنار کتاب مقدس مذهبی، زینت بخش سفره هفت سین نوروزی ایرانیان است و علاوه بر آن دیوان حافظ نزد ایرانیان از تقدس و تبرکی نظیر قرآن و اوستا و انجیل و تورات برخوردار است بدانگونه که او را لسان الغیب می خوانند و همیشه و همه جا به طریق تفننی یا اعتقادی از آن تقال می زنند.

شهرت و علاقه به حافظ در میان مردم پس از مرگ او به نحوی بود که قشربون متعصب مقبره او را که "بابو" نامیده می شد و حتی شبکه های آهنین اطراف آن را که به دستور وزیر دولت وقت، به نام فرهاد میرزا معتمدالدوله، ساخته شده بود ویران کردند (ر. ک. شیرازی، ج ۲، ص ۶۸۳).

پس از انقلاب مشروطه، با روی کار آمدن دولتی فارغ از سلطه مذهبیون متخاصم، ایران توانست احترام خود را نسبت به میراث صوفیه ظاهر نماید و از آن پس ایرانیان آرامگاههایی در شأن صوفیان نامی گذشته خود از جمله حافظ بنا نمودند.

غیر از ایرادات مخالفان صوفیه، بسیاری از صوفیان و متصوفه نیز بر حافظ خُرده می گیرند که سرسپرده پیر و مرشدی نبوده است. چون اولین شرط گام نهادن در طریقت، سرسپردگی به پیر و مرشد حی و حاضر است، بنابراین بیان این ادعا در حق حافظ، می تواند به تهنایی سبب اعتراض صوفیان به وی باشد. بایزید بسطامی (متوفی ۸۷۴م.) و شیخ ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۱۰۴۹) اهمیت سرسپردگی را به وضوح بیان نموده اند چنانکه شیخ ابوسعید

به هنگام تشرّف از دم پیر به او تلقین می گردد معطوف دارد .
حافظ مریدی ابدی است که پیوسته از جایگاه ارادت، با دیگر
مریدان یا هر که در طلب معشوق الهی و در صدد رهایی از دلبستگی
های دنیایی است سخن می گوید .

بیت دیگری از این غزل، هرگونه تردید را در مورد سرسپهر
نبودن حافظ از میان می برد .

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزل ها
سالک اصطلاحاً کسی را گویند که در طریق تصوّف راه سپرده
و در واقع همان مراد است . پس بدون تردید در این بیت حافظ به
طریقت تصوّف به معنای دقیق آن اشاره دارد . استفاده از چنین
کلمات و عباراتی از احوال کسی که شخصاً در بطن سلوک و طیّ
طریق قرار گرفته و به یقین در خدمت و تحت ارشاد پیری بوده
حکایت دارد . مفهوم این بیت، در واقع چگونگی طیّ طریق را به
ایجاز بازگو می کند و همچون نمونه های متعددی که در تاریخ
تصوف نقل شده است، اطاعت بی چون و چرا از پیر را موجب
پیشرفت مرید می شمارد .

به طور مثال حکایت مولانا نقل می شود که در امتثال امر پیر
خود، شمس تبریزی، جام شراب بر کف گرفته در شهر پرسه می زد
و نورعلیشاه اصفهانی در اطاعت امر پیر خود معصوم علیشاه،
آماده سقوط از صخره ای بلند گردید .

بنابراین فقط با اطاعت محض از پیر طریقت می توان به
مقصود رسید و در غزل فوق حافظ این نکته را به وضوح بیان
می دارد . با پیگیری غزلیات خواجه شیراز، می توان با مراحل
مختلف طلب و سلوک آشنایی یافت، برای نمونه به سرآغاز یکی از
غزلیات حافظ اشاره می شود :

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود

طلب از گمشدگان لب دریا می کرد

حافظ در این غزل تا مقطع ایات فوق به توصیف طلب

ناآگاهانه، یعنی جستجوی قبل از یافتن پیر و مرشد می پردازد، زیرا
وقتی آدمی قادر به شناخت اسرار درونی خود نباشد، فقط رهبر
معنوی می تواند از آن راز پرده برگردد و وسیله کشف اسرار نهفته او
را فراهم سازد .

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود

از گوشه ای برون آی ای کوکب هدایت

همه کارم ز خودکامی به بدنامی کشید آخر

نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفلها

بررسی دیوان حافظ به تنهایی نمی تواند جایگاه حقیقی او را
در میان مردان و زنانی که حین مطالعه اشعار آن، خویشان را به
جای او احساس می کنند روشن سازد، لکن حافظ نظیر هر
گمگشته صادقی در جستجوی هادی و رهبر است و هرگز مدعی آن
نیست که صوفی می تواند بدون راهنمایی پیر طیّ طریق نماید، بلکه
به عکس، اعتراف دارد که برداشتن هر گام خودسرانه ای در طریقت
نتیجه ای غیر از ویرانی و سرگردانی نخواهد داشت و هر کلام حافظ
مؤید این نظر اوست که بدون استفاده از ارشاد پیر، پیشرفت در
طریقت میسر نیست .

حافظ در یکی از غزلیات خود عجز خویش را از طیّ طریق
بدون راهنمایی پیر و مرشد چنین بیان می دارد :

الا یا ایها السّاقی، ادرکاساً و ناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

بیت فوق در توصیف احوال مریدی است که چنگ در دامن
پیر طریقت که ساقی شراب روحانی است و آن را عرضه می دارد می
افکند .

مضمون سراسر این غزل، بیان احوال مرید در طیّ مراحل
مختلف طریق است و نشان می دهد که هرگاه مرید به قصد طیّ
طریق به تنهایی گام برمی دارد و خود را بی نیاز از مرشد می بیند،
دچار خطا و سرگستگی و محتاج یاری می گردد .

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین حائل

کجا داند حال ما سبکباران ساحلها

منظور از سبکباران، کسانی است که در معرض آزمونهای
طریق قرار ندارند، حافظ در دنباله این بیت از حال و روز خود
شکوه می نماید و بدین ترتیب برای تبیین بیت آخر که اندرزی به
سالکان ثابت قدم است مقدماتی فراهم می سازد :

حضوری گر همه خواهی ازو غایب مشو حافظ

متی ما تلق من تهوی دع الدنیا و اهملها

حافظ با این بیت پیامی را به مرید می رساند که می بایست
برای غیبت از خویش و حضور حق پیوسته توجه خود را به ذکری که

با مراجعه به ابیاتی که در آنها حافظ مستقیماً از پیر خود یاد نموده، هرگونه تردیدی در مورد سرسپرده بودن او از میان می رود نظیر این بیت که حافظ به شیوه خاص خود، از زبان یک صوفی ناصح با صوفیان دیگر سخن می گوید:

نصیحتی کنت یادگیر و در عمل آر

که این حدیث ز پیر طریقتم یاد است
بدین ترتیب یقیناً حافظ به حکایت اشارات خویش، آشکارا و به طور رسمی در سلک صوفیان قرار داشته و سرسپرده پیری بوده است چنانکه می فرماید:

صوفی صومعه عالم قدسم لیکن

حالی‌ا دیر مغانست حوالنگاهم
در اصطلاح صوفیه، "دیر مغان" مانند میخانه به معنای خانقاه یعنی محل تجمع صوفیان است. تفسیر بیت فوق چنین است که به اعتقاد حافظ، او نیز همانند دیگر صوفیان می بایست در خانقاه تحت آموزش و ارشاد پیر قرار گیرد تا اصل و حقیقت ازلی خویش را بازشناسد.

در بیتی دیگر حافظ از نمادگرایی روی برمی تابد و بی پرده از خانقاه و درویشان سخن می گوید:

دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش

که سیر معنوی و کنج خانقاهت بس
او بی شک خود را در زمره صوفیان می دانسته است، چنانکه می گوید:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما

چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما
ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون
روی سوی خانه خمّار دارد پیر ما
در اینجا حافظ نشان می دهد که پیر چگونه مرید را از مقام شریعت به مقام طریقت رهنمون می گردد و بت های ذهنی و پیش داوری هایی را که نفس اسیر آنهاست درهم می شکند. حافظ در مقام مریدی، با سختی و ریاضت و آموزش معنوی که مرید توسط آن از سوی پیر در معرض آزمایش قرار می گیرد تا از چنگال نفس و هویت فردی و تعلقات آن رهایی یابد آشنایی دارد و از اینرو می گوید:

دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی

چو شمع خنده زنان ترک سر توانی کرد

سپس در پی این ابیات می گوید:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش

کو بتأئید نظر حلّ معمّا می کرد

دیدمش خرّم و خندان قحح باده به دست

واندر آن آینه صد گونه تماشا می کرد

در هیچ متن منظوم و منثور دیگری، جریان ورود به طریقت بدینگونه روشن و صریح و با ذکر تأثیر پیر و مرشد بیان نشده است. حافظ سپس بیانگر شادی رسیدن طالبی پریشان و سرگردان به پیر است.

آنگاه حافظ مرحله بعد را در ابتدای غزلی دیگر توضیح می دهد و این همان مرحله ای است که شادی نخستین مرید در آن رنگ می بازد و در کوزه آزمونهای مختلف عشق، یأس و نومیدی ناشی از فرود از اوج به حسیض چنان او را می گدازد که فریاد برمی آورد و از پیر خود مدد می خواهد و شراب الهام بخشی را طلب می کند که او را به خلسه و جذب کشانیده موجب دگرگونی احوالش گردد. در بیتی دیگر، حافظ سرسپردگی خود را آشکارا بیان می دارد و ضرورت سرسپردن به پیر و نقش مرشد را در طریقت به وضوح نشان می دهد:

تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود

سر ما خاک ره پیر مغان خواهد بود
منظور حافظ در این بیت از ذکر میخانه "خانقاه" است و منظور او از "می" شوری است که پیر در دل مرید برمی انگیزد. در پی شاه بیت فوق چنین می گوید:

حلقه پیر مغانم ز ازل در گوش است

بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود
حافظ در این بیت اشاره به سخنی کهن دارد که طبق آن، در گوش غلامان، به نشانه بردگی حلقه می کردند. در بیت بعدی حافظ خود را در مقام ناصح ابدی صوفیان و سالکان طریقت قرار می دهد و می گوید:

بر سر تربت ما چون گذری همّت خواه

که زیارتگه رندان جهان خواهد بود
"همّت" اصطلاح دیگری در تصوف است که معنای آن توجه و قصد مریدی است که پیر به آن پاسخ می گوید. "رند" در لغت به معنای لاقید و لاابالی و در اصطلاح صوفیه شخصی را گویند که در عالم باطن حضور دارد اما به ظاهر چون دیگر مردمان عادی است.

موضوع در بخش دیگری مورد بررسی قرار خواهد گرفت. هر چند قصد ذکر نام افراد دیگری که طبق نظر پژوهشگران گذشته احتمالاً پیر خواجه شیراز بوده اند در میان نیست، اما مستنبط از شواهد موجود شخصی بنام شیخ محمود عطار، معروف به پیر گلرنگ، پیر حافظ و همان کسی است که خواجه شیراز سرسپرده او بوده است. شیخ محمود پس از روزبهان بقلی شیرازی (متوفی ۱۲۰۹ م) سومین قطب سلسله روزبهانیه بوده است.

سابقه این سلسله که در شرح سودی بر حافظ (جلد دوم) آمده به شرح ذیل است:

- شیخ ابو محمد روزبهان بقلی شیرازی (متوفی ۱۲۰۹ م) در سلسله کازرونی که روزبهانیه منشعب از آنست، به فقر تشرّف یافته است.

- شیخ فخرالدین احمد روزبهانی، که در سایر شجره نامه ها به جای پدرش، جانشین روزبهان اول معرفی شده است (متوفی ۱۲۸۶).

- شیخ عبدالسلام (به احتمال قوی، زین الدین عبدالسلام کاموسی اصفهانی) دومین قطب پس از بزغش شیرازی (متوفی ۱۲۷۹ م) در شاخه سهروردیه بود. عارف بنام و نویسنده کتابهای متعدّد از جمله شرح فصوص، و یکی از مشایخ شاه نعمت الله ولی بود.

- شیخ محمود عطار شیرازی، معروف به پیر گلرنگ، که شرح مبسوطی درباره او در بخش بعدی خواهد آمد.

دانشمند فقید هانری کرین معتقد است که پیر گلرنگ شخصی است بنام خواجه عبدالدین محمد بن عطار چغانیانی بخاری (متوفی ۵۷۹۵ ق. ه) که سه سال پس از حافظ خرّقه تهی کرده است. فرزند وی حسن عطار (متوفی ۸۲۶ ه. ق.) در شیراز دار فانی را وداع گفت و در موطن خویش، چغانیان واقع در خوارزم در جوار پدر به خاک سپرده شد.

به علت وجود شواهد متناقض، می توان گمان کرین را مبنی بر اینکه شیخ محمد عطار همان خواجه علاءالدین محمد عطار بوده است هم قریب به یقین و هم بعید دانست. گواه اصلی در تأیید این گمان هم عصر بودن آندو است، اما هیچ گونه نشانه ای که حضور علاءالدین محمد در شیراز یا اصولاً خروج او از موطنش بخارا را تأیید نماید در دست نیست در حالیکه درباره شرح زندگانی فرزند و سایر معاصران وی یعنی شیخ بهاءالدین نقشبندی (متوفی ۱۳۰۹ م)

گاه آزمونهای طریقت چنان هولناک است که حافظ احساس می کند اگر چه دیگر سالکان طریق نیز با او در این احوال شریکند، لکن خود را همچون او صوفی نمی شمارند چنانکه در بیت ذیل می گوید:

عارفان جمله حریفند و نظرباز ولی

زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

هر چند خواجه شیراز خود را صوفی می دانسته و گهگاه به صداقت از سرسپردگی خویش سخن گفته است، لکن ضمن نصیحت اهل طریق، مدّعی شأن و مقامی برای خویشان نیست بلکه متواضعانه خود را هم پایه مخاطبین نصایح به شمار می آورد چنانکه می گوید:

یک حرف صوفیانه بگویم اجازت است؟

ای نور دیده، صلح به از جنگ و داوری

پس شواهد موجود دلالت بر آن دارد که حافظ نه فقط سرسپرده پیری بوده و خود را مرید و صوفی می دانسته است، بلکه بیش از هر صوفی شاعر دیگری خود را ملزم می دانسته که درد و محنت طی طریق را عیان سازد تا دیگران مشکلات خویش را آشکارا در کلام او شاهد باشند و دل قوی دارند و بدانند که در این وادی تنها نیستند. آنان که سرسپردگی حافظ را باور ندارند می گویند او از صوفیان و از خانقاه انتقاد کرده است. در این مورد باید گفت: صوفیان حقیقی در هر عصری پیوسته رفتار صوفی نمایانی که خرّقه تواضع صوفیان حقیقی را به تزویر و ریا می آلاینند، مردود دانسته اند.

به طور مثال، هجویری در حدود یکهزار سال قبل در کتاب کشف المحجوب، صوفی نمایان عصر خویش را به شدت محکوم نموده و در رد ایشان به فراوانی سخن گفته است.

اما باید دید حافظ مرید که بوده و به وسیله چه کسی دستگیری شده است. در مورد پیر حافظ اقوال گوناگونی وجود دارد، گروهی معتقد هستند که به احتمال قوی مرشد او امین الدین محمد بلیانی (متوفی ۱۳۴۴ م) پیر سلسله کازرونی بوده است. هر چند حافظ با سرودن قصیده ای در مدح امین الدین، تقوی و پرهیزگاری وی را ستوده، لکن وی چنان متشرّع و متعصّب بوده که نمی توان او را مصداق توصیف اشعار شاعر درباره آمدن از مسجد به میخانه و روی آوردن به خانه خمّار به جای کعبه دانست. لازم به ذکر است که حافظ در حق این پیر احترام فراوانی قائل بوده است و این

و خواجه محمد پارسا (متوفی ۸۲۲ ه. ق.) در آثار مورخان سلسله نقشبندی اطلاعات مشروحی به جای مانده است و چنانکه می دانیم از زمان خواجه یوسف همدانی (متوفی ۱۱۶۶) تاریخچه سلسله نقشبندی به دقت و تفصیل بسیار ثبت شده است. برجسته ترین مورخان نقشبندی که تقریباً بلافاصله پس از دوره فوق به ثبت تاریخچه این سلسله پرداختند عبارتند از: جامی و فخرالدین علی واعظ کاشفی (متوفی ۹۳۹ ه. ق.) نویسنده رشحات عین الحیات، و در هیچیک از آثار ایشان اشاره ای به سفر مرشد از موطنش دیده نمی شود.

در کتاب مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی (اوبن، ص ۶۲) که زندگینامه مؤسس سلسله نعمت اللهی به قلم عبدالرزاق کرمانی است، نام خواجه علاء الدین محمد عطار در ردیف اقطاب پرآوازه معاصر با شاه نعمت الله نظیر خواجه ظهیرالدین ۳ بار درج شده است.

در حکایتی (زندگی و آثار شاه نعمت الله، ص ۴۳ و ۴۴ و طرائق الحقایق، ص ۵۶) چنین آمده است که شیخ خواجه علاء الدین محمد عطار، به نام خواجه ظهیر، روزی بر یکی از مریدانش به نام فخرالدین شیرازی خشم می گیرد. حضرت شاه بر احوال او آگاهی یافته و خواجه را به خدمت می پذیرد و بر اثر این ملاقات خواجه ظهیر چنان از عفو و لطف شاه نعمت الله منقلب می گردد که خود به شاه، سر می سپارد. گویند جناب شاه نعمت الله به همین مناسبت در مورد جدایی از نقشبندی های صورتگر بیت زیر را انشاء فرموده است:

بی تکلف نعمت الله را نگر / وز طریق نقشبندی درگذر
در این قطعه دو جناس بکار رفته است. نخست نعمت الله (نعمت خداوند) و سپس نقشبندی (ر. ک). همان مأخذ، ص ۴۴.

با توجه به اصرار شاه نعمت الله در مورد تنگ نظری نقشبندی ها، که حتی با سماع متداول صوفیان مخالفت می ورزند (مرتضوی، ص ۱۷۴) و بطور کلی حالات خلسه آمیز را مردود می شناسند، تردیدی نیست که حافظ به دلیل احوال خاص خود هرگز نمی توانسته سرسپرده مرشد سلسله ای باشد که در قوانین شرع بسیار دقت دارد. و خواجه علاء الدین محمد چنان مرشدی است که شیخ و مریدش خواجه ظهیر طریق او را انکار نموده و درصدد گسستن از او و پیوستن به سلسله دیگری که کمتر به احکام

و بیشتر به آموزش توأم با عشق توجه دارد برمی آید.

صوفیان عموماً در اعمال و عقاید خود به دو گروه تندرو و میانه رو تقسیم می شوند و نقشبندی ها ظاهراً جزء گروه اول می باشند درحالیکه روزبهان، حافظ و شاه نعمت الله به گروه دوم تعلق دارند. در عین حال روشن نیست چگونه و چرا عبدالرزاق کرمانی که خود مورخی از سلسله نعمت اللهی بوده است این چنین با ابهام به ذکر اقطاب نقشبندی (بدون تذکار مقام ایشان) پرداخته است و اصولاً آیا غیر از هم عصر بودن ارتباط دیگری میان آنان برقرار بوده است یا خیر؟

طبق نوشته های کرمانی، عطاری که او یاد می کند، از طریق میر سید شریف گرگانی با شاه نعمت الله مرتبط بوده که گرگانی ظاهراً هم مرید عطار و هم شیخ شاه نعمت الله بوده است. حافظ نیز بر اساس روایات مختلف، به صورتی غیر مستقیم با هر دو ایشان ارتباط داشته است. اگرچه چنانکه از شواهد امر برمی آید حافظ هیچگاه توفیق زیارت حضرت شاه نعمت الله را نیافته است، لکن وجود ارتباطی معنوی میان ایشان کاملاً محرز است و گواه آن گفتگویی است که در مطلع غزلیات آن دو به چشم می خورد.

جناب شاه در غزلی می گوید:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم

صد درد را به گوشه چشمی دوا کنیم

و حافظ پاسخ می دهد:

آنها که خاک را به نظر کیمیا کنند

آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند

تا کنون بحث های فراوانی درباره اینکه کلام حافظ در این شعر طعنه آمیز است یا از روی احترام، مطرح گردیده اما چنانکه از بیت فوق مستفاد می شود رابطه ای میان این دو بزرگوار وجود داشته است. ارتباط دیگر بین ایشان از طریق میر سید شریف گرگانی برقرار گردیده است که نه فقط شیخ شاه نعمت الله، بلکه عضو محفل سیاسی و ذهن گرای شافعی ها نیز بوده است (اوبن ۱۹۹۱، صص ۲۳۸ و ۲۳۹). حافظ نسل ماقبل ایشان را ستوده و در مدیحه سرایی های خود آنان را تأیید کرده است.

ارتباط حافظ با گرگانی به دلیل رونق مکتب شافعی ها که در آن زمان در شیراز مدارس متعددی داشته اند، بوده است.

شیراز در آن ایام یکی از مراکز جهانی فقه شافعی محسوب می شده و پیروان سلسله های گوناگون تصوف، در مدارس شافعی

به ارادت عمیق شافعی‌ها به ائمه پی برد و این امر باعث گرایش او به مذهب شیعه گشت. هوشمندی و ذکاوت و مجاهدت و ثبات وی در مراقبه، همراه با عامل نزدیکی زمان و مکان زیستن او با خواجه شیراز، موجب شد نظریات وی اعتبار خاصی کسب نماید. دوانی به سال ۱۴۲۶ م. در شیراز چشم به جهان گشود و به همان مدرسه ای که حافظ برای کسب مقدمات علوم در آن تعلیم می دید وارد شد و قسمت اعظم عمر خود را در تجمعی علمی و معنوی سپری کرد که حافظ سالها قبل در آن گذرانیده بود.

بدین ترتیب دوانی در جایگاهی قرار گرفت که توانست جنبه های واقعی زندگانی حافظ را به دور از روایات و داستانهای ساختگی رایج درباره او روشن سازد. دوانی در شرح بیستی از حافظ، پیر و مرشد حافظ را شیخ محمود عطار می خواند. «خواجه حافظ مریدی بود که بدست پیر گلرنگ، شیخ الشیوخ زمان خود ارشاد شده بود.» (دوانی، همان مأخذ، ص ۱۳۸).

این گفتار شخص صاحب نظری معاصر حافظ است که بزرگترین متفکر آن دوران و در عین حال آشنا با عوالم معنوی بوده است. او یک نسل پس از حافظ در شیراز می زیسته و از طریق استادان مشترک و حلقه صوفیان آن شهر، با او ارتباط یافته است:

«درحلقه صوفیان شنیدم که درویشی می گفت حافظ به دست پیر من که قطب زمانه بود، دستگیری و ارشاد شد. از آن گذشته، در همانجا شنیدم که صوفی بنامی می گفت: سالی طی سفرهایم، بر حسب اتفاق به شیراز رسیدم و درخانقاه متبرک مرشد بزرگی اطراق کردم. مردی به جمع وارد شد و در مورد حقیقت آثار حق مطالبی گفت از قول بزرگترین عارف و عاشق ساکن عالم الهی، مفسر شطحیات، شیخ ابومحمد روزبهان. او مسلماً پیرو طریقت مهرآمیز، روزبهانیه بود. پس آنچه را که از آن درویش شنیده بودم، برای وی بازگو کردم و او پاسخ داد، او مرشد عزیز من است» (دوانی، ۱۹۸۵، صص ۹۴-۹۳).

علت اصلی نقل مطالب فوق روشن کردن بعضی زوایای زندگانی حافظ است به این امید که بتوان به انگیزه های نامکشوف احوال متفاوت او دست یافت این روش در واقع شیوه شارحان و مفسران دیوان حافظ بوده است. آنان تا حد امکان به بررسی احوالی که بر کلام وی حاکم بوده پرداخته اند و از این راه سعی داشته اند به انگیزه های نهفته وجود شگفت انگیز او آشنا شوند.

شرح دوانی، بینش شخصی است که در نزدیکترین زمان و

شیراز تحت تعلیم قرار می گرفتند از جمله روزبهان که حتی جناب شافعی را در واقعه ای زیارت می کند (ر. ک. بقلی، ۱۹۹۷، صص ۸۳ و ۱۵۵). اگر تاریخ تولد حافظ را حسب گمان عموم محققان دهه ۷۲۰ ه. ق. فرض کنیم، با توجه به اینکه شاه نعمت الله در ۷۳۱ ه. ق. چشم به جهان گشوده، تاریخ حضور و تلمذ آن دو در مدرسه شافعی ها حدود ۱۰ سال با یکدیگر اختلاف داشته است. از اینرو احتمال اینکه هرگز یکدیگر را ملاقات نکرده باشند بسیار است. بویژه آنکه شاه نعمت الله که در حلب متولد گردیده احتمالاً فقط چند سالی برای تکمیل مقدمات علوم در شیراز ساکن بوده و پس از آن عازم سفر به مکه و از آنجا به ترکستان در آسیای مرکزی گردیده و به دستگیری و ارشاد مریدان و کشاورزی مشغول شده است.

سرانجام به هنگام بازگشت مجدد شاه نعمت الله به شیراز در سال ۱۴۰۹ م، ۲۰ سال از فوت خواجه شیراز گذشته است. البته این امر، احتمال وجود ارتباط غیر حضوری (مثلاً از طریق مکاتبه) یا رابطه معنوی میان ایشان را رد نمی نماید.

در مورد سید شریف گرگانی باید گفت که خانواده وی ارتباطی دیرینه و احترام آمیز نسبت به خاندان و سلسله نعمت الهی داشته اند و پیوسته حتی تا قرن بعد نیز که با استیلای صفوی در سال ۱۵۰۲ م، مذهب شیعه مذهب رسمی کشور اعلام گردید، ارادت ایشان همچنان ادامه داشت. در مورد سید شریف دو نکته قابل ذکر است. نخست ارتباط وی با خواجه علاءالدین محمد عطار و سپس ارتباط او با مشهورترین شاگردش در مدرسه دارالشفاء بنام جلال الدین محمد دوانی (متوفی ۱۵۰۱ م). او اولین شارح بزرگ دیوان حافظ می باشد که به ابعاد عرفانی و نمادگرایی اشعار حافظ توجه کامل نموده است، چنانکه می گوید:

«معنای واقعی ابیات حافظ در اوج حضور و تجلی حق درک می شود و هوشمندی که صاحب دل باشد در چنین احوالی به سر می برد» (دوانی، ۱۹۸۵، ص ۹۲).

چنانکه پیداست، دوانی، همچون فقهای مکتب اشراق، از جمله ملاحظه های شیرازی (متوفی ۱۶۴۱ م) بی آنکه رسماً در طریقت صوفیان بوده باشد، از طریق عبادت و مراقبه و حشر و نشر با اقطاب زمان خود به مقام بصیرت عرفانی دست یافته است. بعلاوه او همچون بهاءالدین عاملی (متوفی ۱۶۲۱ م) شیخ طریقت، جامع الاطراف بوده است. ظاهراً دوانی به دنبال واقعه ای

بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور

به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد

فهرست منابع

احمد، ن. ۱۳۷۰ ش. نظری بر دیوان حافظ، مجله تحقیقات اسلامی، جلد ششم، شماره های ۱ و ۲.

اوبن، ژ. ۱۳۶۱ ش. شاه نعمت الله ولی کرمانی، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.

دوانی، ح. ۱۳۶۴ ش. شرح بیبی از حافظ. فصلنامه رابزنی فرهنگی ایران. اسلام آباد: مرکز ایران و پاکستان، جلد اول، شماره ۳.

غنی، ق. ۱۳۵۶ ش. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران.

دیوان خواجه حافظ شیرازی. ۱۳۶۱ ش. تصحیح انجوی شیرازی، سازمان انتشارات جاویدان، تهران.

ابن عثمان، م. ۱۳۷۶ ش. مفتاح الهدایه و مصباح العنایه. تصحیح شیخ الحکایی. انتشارات روزنه، تهران.

جامی، عبدالرحمان. ۱۳۷۰ ش. نفحات الانس. تصحیح عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران.

سمرقندی، د. ۱۳۳۸ ش. تذکرة الشعراء. تصحیح رضایی، تهران.

سودی، م. ۱۳۶۴. شرح سودی بر حافظ، ترجمه از ترکی به فارسی توسط دکتر عصمت ستارزاده، انتشارات انزلی، تهران.

شیرازی، معصوم علیشاه، بدون تاریخ، طرائق الحقایق، تصحیح دکتر محمد محبوب، کتابخانه سنایی، تهران.

مرتضوی، م. ۱۳۳۴ ش. پیر از نظر خواجه شیراز. نشریه دانشکده ادبیات تبریز، تبریز.

نوربخش، دکتر جواد. ۱۳۳۸ ش. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله ولی کرمانی. انتشارات خانقاه نعمت اللهی، تهران.

Arberry, A.J. 1960. *Shiraz: Persian City of Saints and Poets*. University of Oklahoma Press.

Aubin, S. 1991. "De Kuhbanan a Bidar: la famille Ni'matullahi". In: *Studia Islamica*. vol. xx, No. 2. Paris.

_. 1983. *Materiaux pour la biographies de Shah Ni'matullah Wali Kirmani*. Tehran: Tahuri.

_ Bagli Shirazi, R. 1997. *The University of Secrets: Diary of a Sufi Master*. Translation of Kashf al-asrar from Arabic by C. Ernst. Chapel Hill, N.C.: Parvardigar Press.

Corbin, H. 1986. *Histoire de la philosophie Islamique*. Paris: Gallimard.

محیط فرهنگی و اجتماعی با حافظ می زیسته است و علاوه بر آن بخش اعظم اندیشه و علم دوران حیات خود را صرف شناخت حافظ و تحقیق در مسائلی نموده که بیش از ۵ قرن توجه سایر پژوهشگران را به خود مشغول داشته است. حافظ شناسان کنونی از اینکه نسخه دستنویس دوآنی تاچند سال اخیر در بایگانی کتابخانه های شبه قاره بلااستفاده و از نظرها پنهان بوده است، بسیار متأسف هستند.

متن تازه تری در مورد حافظ به قلم عبداللطیف شیروانی (متوفی ۱۵۵۹ م) وجود دارد. این نویسنده احتمالاً همان عبداللطیف صوفی ذهبی یا نعمت اللهی است که در دوران صفویه به هندوستان پناهنده شد و آموزگار اکبرشاه امپراطور مغول بود. وی در رساله "حل ما لاینحل" می نویسد:

«می گویند در شیراز مرشدی بود که آینه دل را صیقل می داد. پیشانی اش به نور خلوص روشن و چهره اش از پرتوی گلگون، که پارسایی از آن ساطع می شد، تابناک بود، از این رو وی را پیر گلرنگ می خواندند. هر آنکس که به وی می نگریست، او را چون گل می دید. غزلیات حافظ در حقیقت انعکاس کلامی است که حافظ در جلسات روح پرور از پیر گلرنگ می شنید و سپس این در سفته را به رشته نظم می آراست و هر چه حافظ از رحمت حضور او در می یافت، به شعر باز می گشت» (همان مأخذ).

علاوه بر اینها، در حاشیه یکی از دستنویس های نفحات الانس، آنجا که جامی سرسپردگی حافظ را انکار می کند، شخصی به نام محمد دیدار چنین نوشته است:

«در شیراز مرشدی بود موسوم به پیر گلرنگ. وی بیشتر اوقات خود را در مسجد عتیق می گذرانید، مسجدی که روزبهان در آنجا به منبر می رفت و وعظ می کرد و شاه نعمت الله به مناسبتی همراه با میرسید شریف و اسکندر بن عمر شیخ، فرزند تیمور و شاهزاده وقت، در آن حضور یافته بود. خواجه به قدری در مجالس پیر گلرنگ حاضر می شد که همه او را مرید وی می دانستند.»

این نکته را می توان از بیت زیر دریافت:

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان

رخصت خبث نداد ار نه حکایت ها بود

توسل به پیر که با ارتباط معنوی خویش می تواند از دم حق یا

از برکت نظر کیمیا اثرش ظلمت دل مرید را به نور هدایت روشن

گرداند، از نظر حافظ ضروری است، چنانکه می گوید:

... و تو آمدی

از: رضا نافعی

- چرا مرا زادی؟

مادر گفت: تو خود خواستی و خود آمدی.

- یکبار گفتمی "چون تو چالاک ترین بودی."

- این داستانی است که گرچه هر روزی و تکراری است اما

سخت شگفت آور و دور از باور می نماید.

- امشب آن داستان را بگو.

مادر گفت:

در آن هنگام که هنگام نبود. شب نبود و روز نبود. آتش،

خود خویش را آفرید - چون گرداب. از ژرفترین ژرفاها،

برخاست، فراجوشید از خویش، تنها. آنگاه به تنگ آمد از تنهایی

خویش. ستیزنده، سرکش، توانمند، خروشان و چرخان و پیچنده

بر خویش، مهاجم چو طوفان - یورش ورز و تازان و سوزان - بی

خواب، بی جامه، بی بستر، بر جدار کوبید. پوسته پاره شد، تن

درید. کوه شکافت.

کودک شگفت زده تکرار کرد: کوه شکافت!

مادر گفت: کوه شکافت و آتش سرکش - خون سوزان زمین

- به آسمان فواره زد.

کودک گفت: خون زمین فواره زد. کوه آتشفشان شد.

مادر گفت: آن جانِ سرخ زمین بود که، رها از تنگی و

تنهایی، در شب فرورفت. با شب آمیخت، شب سیاه داغ شد،

سرخ شد. سرخی در سیاهی، در اوج، دست افشان بود. دست در

دست باد میرقصید. گاه به چپ می چمید، گاه خمیده به راست،

گاه به پس میرمید، گاه دویده به پیش. غوغا بود. هنگامه ای

تماشایی بود. آتشیپاره های از بند رسته، در سیاهی می جهیدند،

می پریدند، در شیارها می دویدند، به بازی سر در پی هم

می نهادند، بر صخره ها می سریدند، می تاختند، از هم پیشی

می گرفتند، بر هم می غلطیدند و از هم می گذشتند.

در آن هنگامه، از آن دریای آتشناک طوفانی، شراره ای تنها و

تیزرو چنان به فرازان تاخت که به ماه، به شبستان او، به خوابگاه

مهرجوی ماه نشین افتاد.

شراره آتش زاد، در آن خلوت، با مهرجوی ماه نشین

آمیخت. یگانه شدند و در یگانگی دیرگاهی بالیدند. آنگاه از آن دو

تخمه یگانه تروئیدی که امروز از من می پرسی چگونه زاده شدی.

از آن انبوه زورمند آتش که کوه را درید و هم دودکشان به آسمان

تاخت، از میان آن شراره های برون از شمار، تو تیزروترین تکنازان

بودی که خود را به شبستان مهرجویی رساندی، که فقط در انتظار

یکی بود. چشم به راه آن یگانه ای بود که در خیل بی شمار

شوریدگان، مست ترین، تیزترین و چالاک ترین بود.

کودک پرسید: پس آتشفشان چه شد؟

مادر گفت: آتش آسمان پو، پاره پاره، گدازان، سوخته و

سوزان بر صخره ها فرو می ریخت. سیل آسادر شیارها

می غلطید. بر سراسیم ناهموار، موج بر موج فرو می لغزید. در

دامان کوه، سیل از جوش می افتاد. آرام آرام می لمید، میماسید،

اندک اندک سخت می شد. سیاه می شد. سنگ می شد.

کودک پرسید: همه آدمها از آمیزش آن شراره و آن مهرجو

پدید آمده اند؟

مادر گفت: همه مردمان میوه همان طوفان هوش ربا هستند،

از آن آمیزش سرمست و بی پروا پدید آمده اند.

کودک پرسید: پس چرا دیگر جرقه ها نمی خواهند به آن که

در ماه است برسند؟ حتماً از تاریکی می ترسند. می ترسند گم

شوند. من هم از تاریکی می ترسم.

مادر گفت: خواستن در کار نیست. کششی هست و

پروازی. آغوش نیاز باز و همگان در پرواز. اما راه دراز است و

بالها فرسودنی، پویه ها نارسا و آن مهرانگیز در قعر آسمان.

کودک پرسید: چرا خواستن در کار نیست؟

مادر گفت: خواستن و نخواستن، بروم یا نروم، بکنم یا

نکنم؟ پرسش خانه نشینان است. شوریدگان در پروازند. بکجا؟

بکدام سو؟ برای که؟ برای چه؟ نمی دانند، اما آن نیاز بی نام، آن

کشش ناپیدا سرانجام، می کشاند جرقه ها را.

- به آشیان؟

- به آسمان.

- تاکی؟

- نمی دانم. تاکی و تا کجا؟ پرسش شوریدگان نیست.

شوریدگان مست راهند نه منزل.

کودک گفت: ولی من از تاریکی می ترسم.

مادر گفت: تاریکی دایه زندگی است. ریشه تا آن هنگام که در شبستان خاک کاونده ناپیداست درخت بریاست و در آن دم که آفتاب بوسه بر پیکر عریان ریشه زند، جان از درخت و ریشه می گریزد. جان جوشان زمین با آنهمه تب و تاب. در دل تاریکش نهفته است. شبستان مهرجوی ماه نشین تاریک است. در گذرگاه پیچاپیچ خون تونیز چراغانی نیست. رگ ها تاریکند. آغازگاه تاریک است. از راهگاه تاریک برمی آئیم و به رازگاه تاریک فرو می رویم.

کودک گفت: من آن ذره را می جویم که نادیدنی بود، همان که گفتمی چالاک ترین ذره ها بود، که پرواز می کرد در آن هنگام که همه در شیارها شناور بودند. آن که از خود بیخود بود. آن که بی پروا از لابلای خیزاب ها، سیلابها، از گذرگاه آتشبار، شوریده، سبکبال، پُران و پیشتاز خود را به خلوت آن یکتا انداخت و چنان در او ذوب شد که از آن دوگانه، یگانه ای برجای ماند، آن را می خواهم.

مادر گفت: آری، ذره ای که کیهان ها راز در دل داشت. آن ذره که در آن سحرگاه می دانست چگونه می توان دل را به تپش آورد.

کودک گفت: آن سحر خیز را می جویم که، فارغ از پرسش ها و پاسخ ها، در صبحگاه جهان، مغز اندیشور را بار آورد. کجاست آن نستوه پیوسته پویا، کجاست؟ او را می خواهم.

مادر گفت: همه او را می جویند.

کودک پرسید: آیا او را خواهم دید؟

مادر آئینه ای به دست او داد و گفت: نگاه کن! آن چابکناز یگانه بیمانند را ببین!

کودک نگاهی بر آینه افکند و گفت: اگر من او هستم، پس کو بال پروازم؟ کجاست آن چابکی؟ کو آن نکتازی؟ آن دلاوری؟ کجاست آن دانش بیکران کیهانی؟

مادر گفت: از بار و برگ بسیار گفتمی اما از کشتزار، از رستگاه، از ریشه، از تخمه نگفتمی، نگفتمی آن همه از چه می رویند.

کودک پرسید: از چه می رویند؟

مادر گفت: از عشق.

- عشق چیست؟

- آن زورمند بیکرانه که آن ذره را به آسمان پرواز داد.

کودک پرسید: اگر آن نبود چه می شد؟

مادر گفت: اگر عشق روی برتابد، اگر مهر فرونشیند، همه چیز سنگ می شود. حتی آن آتش شب افروز که کوه را درید نیز سنگ می شود.

کودک گفت: می خواهم عاشق شوم.

- خواستی نیست.

- پس چیست؟

مادر پاسخ داد: گفتم.

- چه گفتمی؟

گفتم که آمدنی است.

- پس بگو بیاید.

- نه بفرمان روی می نماید، نه به فرمان رخ برمی تابد. خود،

آن هنگام که خواهد، می آید و چون آمد، چنان بر زمینت می کوبد که خاکسار شوی.

- چرا بر زمین می کوبد؟ مگر ناهربان است؟

- چون مهربان است بر زمینت می کوبد، تا هر پرسش و پروا

که در دل داری بر خاک ریزی.

- چرا؟

- تا سبک دل و سبکبار شوی.

- چرا؟

- از آنرو که دل پر بارلخت است و ترسان. ساحل نشین و

پربسته، آشیان خو و شناگر در جو. دل ترسان از بند عشق رمان

است. پرواگر و پرسان است. پرسش و پروا هم پای را می بندند

هم پر پرواز را.

- اما بند، بند است و دام، دام است. من از بند می ترسم.

- آن که در بند عشق است، هم دربند است و هم

گشاده بال تر از هر بی بند است. عشق ترا، نه از بند که از زیر بار،

از زیر آوار بار، به در می کشد.

کودک پرسید: کدام آوار؟

مادر گفت: آوار رنج های دل شکن، آرزوهای رنگین،

دلشوره های مدام و نگرانی های بی نام. آن سیمیرغ دردزایی که

خموده ای شکسته امید و فرسوده دل را بر می کشد تا او، چون بذر

نو، سر از خاک پوسیدگی بدر کند، جوانه زند، سرسبز شود و

دوباره میزبان باران گردد، آن بلند آوا، که به او پای رفتار و پر پرواز

بی گزینش، به کوه یا به دریا، بر شهر یا بر روستا. دور از این پرسش که بر که می بارم، به کجا می بارم؟ چرا می بارم؟ چرا نبارم؟ خوب می بارم یا بد می بارم؟ آیا ماهی مرا خواهد یافت؟ آیا گیاه از من تازه خواهد شد؟ امروز ببارم یا فردا؟ اینجا ببارم یا آنجا؟ ابر، بی پرسش و بی پروا، بی دریغ می بارد و هرچه دارد فرو می بارد. گل ناب است: رخشان است و بالنده. سرخ یا سفید، خورد یا کلان، هرچه هست همان است که هست. عریان، اما نه شرمناک و نه بیمناک و در غم آن نیست که کدام پروانه رنگین بال گرد من پرواز خواهد کرد، بوی خوشم کدام سینه را خواهد انباشت و یا زینت افزای کدامین گیسو خواهم بود. نمی گوید بگذار کمی از این رنگ و بوی را برای فردا بگذارم!

کودک گفت: قصه پرنده را بگو.

- پرنده گفت: «چه بویی، چه آفتابی، آه

بهار آمده است

و من به جستجوی جفت خویش خواهم رفت.»

پرنده از لب ایوان

پرید، مثل پیامی پرید و رفت

پرنده کوچک بود

پرنده فکر نمی کرد

پرنده روزنامه نمی خواند

پرنده قرض نداشت

پرنده آدم ها را نمی شناخت

پرنده روی هوا

و بر فراز چراغ های خطر در ارتفاع بی خبری می پرید

و لحظه های آبی را

دیوانه وار تجربه می کرد

پرنده، آه، فقط یک پرنده بود.^۱

- تمام شد؟

- پرواز نه! قصه تمام شد. ابر و گل، پرنده هر جا باشند،

می بارند و می رویند و می پرند و عشق هر جا که باشد آتش افروز است.

کودک گفت: مثل آدم ها.

مادر گفت: آه از انسان که هم آفتاب است و هم آفت، هم ابر

۱- «پرنده فقط یک پرنده بود»، شعر از فروغ فرخزاد.

می دهد تا با او برود، بدود، بتازد و گردباد وار در پروازی بی هراس و کهنه برانداز، نوینه ساز گردد و آواز در افلاک اندازد که: «نو فروشانیم و این بازار ماست»، آن عشق است. در آن هنگام است که از شور شیدایی و شوق شیفتگی مستی، تازه در می یابی که هستی. همیشه هستان، همیشه مستانند، همواره مستان، همواره هستانند. مهرورزان هم آیند و هم آند. آنچه ترا به فراز می برد. به فراخستان پرواز، پر می دهد، عشق است. عشق پرواز است. با هر بال که می کوبی، او را دوباره می آفرینی. می آید و می رود. می زاید و می میرد. هم آغاز است هم انجام. زاینده میرنده است. زایای میر است. در دم زنده است. اگر دمی بال نکوبی او رفته است و تو افتاده. شنیدم شامگاهی، از فراز افتاده ای، عشق را آواز داد:

کمند زلف در گردن گذشتی روزی از صحرا

هنوز از دور گردن می کشد آهوی صحرايي

و آنگاه اندوهناک به نجوا آرزو کرد: «کاش آن به خشم رفته ما

باز آمدی».

کودک پرسید: آمد؟

مادر گفت: نمی دانم.

کودک پرسید: آهو هنوز آنجاست؟

مادر گفت: آهو هنوز هست. آنروز آنجا بود و امروز

اینجاست.

کودک پرسید: چرا رفت؟

مادر گفت: عشق آرام و قرار ندارد، پیوسته در تک و تاز

است، هم بازیگوش است و هم ترا بازی می دهد. اگر سر در

بی اش بگذاری می گریزد. مثل آهو، آنقدر چپ و راست می زند تا

از نفس بیفتی. آنگاه می ایستد، نگاهی به تو می افکند و تو خیال

می کنی که می گوید: خسته شدی؟ طفلک! بیا من ایستاده ام! بیا و

مرا بگیر! و باز تا تو بجنبی او رمیده است و رفته!

مرد، حیران، عشق را آواز داد:

آهو ز تو آموخت چنین رسم دويدن

استادن و رم کردن و واپس نگریدن

شاید هم عشق نازکدل است. دیر می آید و زود می رود. زیرا

همچو خودی را می جوید. ناب، یک رویه. یک دل، بی پروا،

پاکباز و تمام خواه. با ناخنک زنها سرآشنایی ندارد.

کودک پرسید: ناب چیست؟

مادر گفت: نمی دانم. ابر ناب است. می بارد، بی سنجش،

که افق دیده اش دیواره های صندوق گشت، دیگر آن دیده کیهان نورد نیست، پروازش می ریزد، از آن تکاور شب شکاف، از آن زنده بیدار، ذیلی برجای می ماند با نیم جانی سود آشنا و نیم کوری مشتری جو.

کودک گفت: ولی دل آقای دکتر اینطور نیست. هست؟
مادر گفت: هر دل سنجشگر، هر دل بالاگزين، هر دل سلطه جو، دلی است از خود دورافتاده، دلی است بازاری، حتی اگر در سفینه فضایی باشد.

کودک گفت: دلم چرکین است. باید بشویمش. می توانم با خود به استخر ببرمش؟

مادر گفت: دل را باید در چشمه های عشق شست تا رختان و تابناک گردد.

کودک پرسید: چشمه های عشق خیلی دورند؟ کجا هستند؟
مادر گفت: همه جا. در طراوت باران، در بوی علف های نمناک، در رنگ گلهای خیس، در خنکای خاک صبحگاهی، در نرمی سبزه زیرپای بی کفش خرگوش ها، در آواز پرندۀ جفت جو، در نقش بال پروانه، در آواز پرواز کبوتر، در تلاش خاموش موران، در مشغله پر جوش زنبوران، در نجوای مهرآمیز دلدادگان، در اندوه دل دورماندگان، در شادی دیدار دوستداران، در نوازش رخسار یار.

کودک گفت: چرا در اینها؟

مادر گفت: برای آنکه آواز پرواز کبوتر ناب است، طراوت باران، رنگ گل، نرمی گیاه، نقش بال پروانه، تلاش موران و مشغله زنبوران همه نابد و بی عشق. ریا، ظاهرسازی، تقلب و فریب در آنها راه ندارد. سرشار از نیروی بی پایان زندگی هستند و مالا مال از عشق و زیبایی که اگر چشم و گوش و پوستت به آنها راه یابند، اگر بتوانی آنها را بیویی و بچشی تو نیز دیگر بار همان ذره چالاک خواهی گشت که بودی.

- اما چگونه؟

-مادر گفت:

استاد تو عشق است چو آنجا برسی

او خود به زبان حال گوید چون گن

خوابت خوش.

است هم طوفان، هم کبک است هم کفتار، هم پروانه هم پلنگ. داستان انسان داستان دیگری است. آنرا فردا شب برایت خواهم گفت. خوابت خوش!

قصه انسان

کودک گفت: امشب قصه آدمها را بگو.

مادر گفت: از اینجا شروع می کنم که زن به مرد می گوید اگر چنین باشی و اگر چنین باشی... و مرد به زن می گوید اگر تو چنین باشی و چنان باشی... و فرزند می گوید اگر پدر چنان بود و اگر مادر چنین بود. دلدار می گوید: اگر ماه برآید، برایت می خوانم. دوست می گوید: اگر خورشید بتابد به خانه ات می آیم... اگر چنین بود... آنوقت چنان می شد و اگر چنان بود آنگاه چنین می شد.

دلبندم! نازنینم! فرزندم! ما آدمیان از بامگاه تا شامگاه میان "اگر" و "مگر" دست و پا می زنیم و با چرتکه ای در دست و خیالی در سر، آرزوها می کاریم و اندوه ها درو می کنیم. زیرا که هیچ پدیده ای در جهان اعتنایی به ما و به "اگر" و "مگر" ما ندارد. و آنگاه ما، در سوگ جاوید خویش، آه می زنیم و اندوهناک می خوانیم:

اگر غم را چو آتش دود بودی

جهان تاریک بودی جاودانه

این دل غمزده "اگری"، این اندوهناک آلوده، این پلاسیده چروکیده، تیره، کف، دستمالی شده، از رنگ و رمق افتاده، این دلیل زخم خورده نیمه جان که می بینی، این همان آتشپاره چالاک است که شی، تنها و تیزپو، تا شبستان مهبانو رفت. این همان یگانه ای است که در میان ششصد میلیون همسانان خود سرآمد شد. این همان راز آگاه بیکران است که اینک به این روز افتاده است.

کودک پرسید: چرا اینطور شد؟

- اعتیاد او را چنین کرد.

- اعتیاد به چه؟

- به "اگر" و به "مگر". اعتیاد به سنجش ها، به سبک و سنگین کردن ها. به چهره سازی های دروغین و ریاکاری های راستین. دلی را که هر روز با خود به بازار بردی، از جیب درآوردی و در صندوق، لای اسکناس، چک و سفته جای دادی، آرام آرام رنگ سکه های چرکین و چهره اسکناس های هزار دست گشته را پیدا می کند. دلی که هم نشینش سفته و هم کلامش سکه شد، دلی

رساله‌ای درباره وحدت وجود

ترجمه از عربی به فرانسوی توسط مایکل خونسکوویچ

ترجمه به فارسی: دکتر فاطمه مظاهری

افرادی نشوی که معتقد به حلول هستند. زیرا او بهیچوجه در چیزی نیست و هیچ چیزی نیز در او نیست بدان نحو که تصور کنی که شیئی در او نمود می کند یا از او خارج می شود. مصلحت است که الله را بدین نحو بشناسی نه بوسیله علم [نظری]، عقل جزئی، فهم یا حدس و نه بوسیله چشم یا حواس ظاهری و نه حتی بوسیله نظر باطن یا قوه تمییز. هیچ کس او را نمی بیند، اگر او نباشد، هیچ کس به او واصل نمی شود، اگر او نباشد، هیچ کس او را نمی شناسد. او ذات خود را تنها بوسیله خود می شناسد. هیچ کس جز او، او را نمی بیند. حتی وحدت اوست که حجاب اوست، نه چیزی که "جز او" باشد. همان وجود اوست که او را می بیند. وحدت او، او را مستور کرده است، بدون هیچ کیفیتی.

۴

هیچ کس "جز او" او را نمی بیند. پیمبر مرسل، قدیس کامل یا فرشته مقرب نیست که او را بشناسد. نبی او، اوست، رسول او، اوست. او خود را لنفسه، از خود به خود فرستاده است. واسطه یا سببی که جز او باشد، نیست. میان مرسل (فرستنده) و مرسل (فرستاده شده) و مورد ارسال، هیچ فرقی نیست. حتی حروف نبوت همان وجود اوست. ممکن نیست که موجود "دیگری" باشد که وجودی را فانی کند [بعد از بوجود آمدن] یا درباره کسی از "اسم" و "مسمّا" صحبت کند.

۵

از اینرو است که پیغمبر (ص) فرمود: «هر که خود را شناخت، پروردگار خود را شناخته است». . . . و نیز فرموده است: «من پروردگارم را به پروردگار خویش شناختم — معرفت

۱

بنام خداوند بخشنده مهربان. ستایش مر خدای را که پروردگار جهانیان است. تفسیر: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» هر که نفس خود را شناخت، پروردگار خود را شناخت. ستایش مر خدای را قبل از وحدانیت، وجودی که بهیچوجه "از قبل" بر او مقبول نیست — مگر اینکه او خود این "قبل" باشد — و بعد از فردانیت، وجودی که بهیچوجه از "بعد" بر او مقبول نیست — جز اینکه او خود این "بعد" باشد.

۲

او بوده، با او هیچ نبوده، نه بعد، نه قبل، نه بالا، نه پائین، نه قُرب، نه بُعد، نه کیف، نه کجایی [این]، نه وقت [متی]، نه لحظه ها، نه زمان، نه موجود ظاهر، نه مکان، و حالا هم، چنان است که بوده. «کان الله و لم یکن معه شیئاً و الآن کما کان»، او واحد است بدون وحدت، فرد است بدون فردیت. او بهیچوجه مرکب از اسم و مسمّا نیست. زیرا اسم او اوست و مسمّای او اوست، بهیچوجه اسم یا مسمّایی جز او نیست. او اول است بدون تنذّم، او آخر است بدون تأخّر. او ظاهر است بدون ظهور، و باطن است بدون بطون و او حتی وجود همین حروف اسم الاول و اسم الآخر، اسم الباطن و اسم الظاهر است. اول یا آخر، ظاهر یا باطنی جز او نیست، بی آنکه حروف [مقومه این اسماء] او شوند و بی آنکه او این حروف شود.

۳

این مطالب را خوب درک کن برای اینکه مرتکب اشتباه

نمی بود. و در واقع، شریک او [برحسب تعریف] لزوماً لنفسه واجد وجود می بود، نه توسط الله. در آن وقت، دیگر محتاج به الله نبود و بالتیجه رب دیگری می بود، و این امر ممتنع است. الله نه شریک دارد، نه تساوی، نه شبیه.

۹

در مورد کسی که چیزی را توسط الله می بیند، که یا از او بوجود آمده و یا در اوست، مع هذا، این شئی بر حسب ربوبیت الله، قائم به اوست، این شخص نیز برای الله شریکی قائل شده است، هر چند که این شریک بر حسب ربوبیت الله، قائم به او باشد: آن که قبول می کند که وجود چیزی با الله ممکن است، یا این شیئی وجود قائم بالذات باشد یا قائم به الله، که آن شیئی در حال فنا باشد یا "فناء فنا" آن شخص نیز ذوق توحید نداشته است، زیرا آنکه قبول می کند که وجودی جز او ممکن است، که قائم به او و در او باشد و متوالیاً حال های فنا و سپس فناء فنا را پشت سرگذارد که این خود شرک در شرک است، نه شناخت خود. این شخص مشرک است، نه الله را شناخته و نه خود را.

۱۰

اگر سؤال کنند: طریق وصول به معرفت خود و معرفت الله کدام است؟ پاسخ می دهی که: آن راه عبارت از این است که با علم الیقین بدانیم که "الله" بوده، و هیچ چیز با او نبوده، و الآن هم چنان است که بوده. «کان الله و لم یکن معه شیئاً و الآن کما کان».

ممکن است که اعتراض کنند و گویند: «من خود را جز الله و الله را غیر از خود می بینم» چگونه است؟ جواب این است که «انی ارنی نفسی» لفظ نفس (که در حدیث فوق با ضمیر پیوسته "نفسه" آمده است، مورد تأمل است و می توان به جای آن "نفس" را نیز بکار برد و پیغمبر (ص) بدان وسیله وجود و حقیقت ذاتی ترا مراد فرموده است، نه نفسی را که با اوصاف لوآمه و اماره و مطمئنه توصیف شده است. او با این لفظ به هر آنچه [در ظاهر] "جز الله" است، اشاره کرده است. به همین وجه فرمود: اللهم ارنی الاشیاء کماهی (خدایا، اشیاء را همان گونه که هست به من بنما). در این کلام، اشیاء مبین چیزی است غیر از الله، یعنی: «خدایا، آنچه را که [به ظاهر] غیر از تو است به من بشناسان، برای اینکه بدانم آیا اشیاء — هر چه هستند — تواند یا [واقعاً] جز تو، آیا آنها قدیم و باقی اند، یا حادث و فانی. آنگاه خداوند به او نمایاند که آنچه اوست عین اوست و ماسوای او باطل است. او "اشیاء" را کماهی (همان گونه که هستند) دید، و دید که اشیاء همانا ذات الله است بی

ربی برّبی. «پیغمبر (ص) با این بیان اشارت کرده اند که، تو "تو" نیستی، بلکه تو "او" هستی. "تو" وجود ندارد، نه این که او در تو حلول کرده، یا از تو خارج شده باشد، یا تو در او داخل شده یا از او خارج شده باشی. مضافاً اینکه کلام مذکور بدین معنی باشد که تو واجد وجود و متّصف به اوصاف باشی. خیر، هرگز، مراد ایشان این است که تو کاملاً فاقد وجودی و هرگز هم نبوده ای، چه بوسیله خودت باشد یا بوسیله او، یا در او.

از تو سخن نمی توان گفت، نه اینکه تو فانی شده ای و نه اینکه تو هستی. تو او هستی و او تو است، بی آنکه هیچیک از این نقص ها موجود باشد. اگر بدین وجه تو "وجود" خود را بشناسی، آن وقت الله را می شناسی، و الاً تو او را نمی شناسی.

۶

اغلب عرفا معرفت الله را موقوف به فناء وجود و فنای فنا کرده اند. این بیان، ناشی از اشتباه و فقدان تمیز است. معرفت حق نه مقتضی فنای وجود است و نه مقتضی فنای فنا، و نیز اشیاء وجودی ندارند، پس چیزی که وجود ندارد، فانی نمی شود، و فنا مستلزم این است که دربادی امر قبول شود که آنچه فانی می شود، بوده است. اگر تو خود را چنان بشناسی که نبوده ای و فانی نشده ای، در آن وقت الله را می شناسی، و الاً تو او را نمی شناسی.

۷

معرفت الله را بر فنای این فنا موقوف کردن، نوعی تعلیم دادن شرک است، زیرا این امر مستلزم این است که آنچه جز الله است و مغایر با اوست واجد وجود باشد: در این معنی شرکی جلی وجود دارد. پیغمبر (ص) فرمود: «هر که خود را شناخت، ربّ خود را شناخت»، نفرمود که: «هر که خود را فانی کرد، ربّ خود را شناخت». «بنابر این باید قبول کرد که "جز خدا" وجود ندارد و این امر با فنای موجود متناقض است [زیرا آنچه هست نمی تواند نباشد] و یا اینکه این قبول و تأیید غیر ممکن است، بالتیجه نمی توان از فنا بحثی به میان آورد [زیرا برای فانی شدن، باید بوده باشد].

۸

تو عدم محضی و آن که عدم محض است ممکن نیست با هیچ چیز نسبتی داشته باشد، چه آن شیئی مناسب فنا باشد یا نباشد، موجود باشد یا لا موجود. پیغمبر با اشاراتی دقیق نشان داده است که تو همان گونه که قبل از خلق، فاقد وجود بودی، الآن هم عاری از آن هستی، زیرا این "الآن" بی ازل و بی ابد و بی قدیم است. الله خود وجود ازل و ابد و قدیم است، هر چند که [در رابطه دیگری] نه ازل موجود بوده و نه ابد، نه قدیم. و الاً او "یگانه، بدون شریک"

کیف و بی "این" [بدون کیفیت و بدون مکان (کجایی)]. لفظ "اشیاء" به نفس نیز اطلاق می‌گردد، هستی نفس و هستی اشیاء دیگر نیز در مقوله «شیئی» قرار دارند. پس همین که اشیاء شناخته شود، خود (یا نفس) شناخته می‌شود و همین که خود شناخته شود، پروردگار شناخته می‌شود. زیرا چیزی را که تصور می‌کنی جز الله است، جز الله نیست، اما تو آن را نمی‌دانی، تو او را می‌بینی، و نمی‌دانی که تو او را می‌بینی.

۱۲

آنگاه که این سر بر تو آشکار شد، می‌دانی که تو جز الله نیستی، بلکه تو خود غایت مرادی، و تو هیچ نیازی به فنا نداری، تو هرگز معدوم نبوده و معدوم هم نخواهی شد، تو در وراء هر "وقت" و هر "لحظه" هستی، چنانکه در بالا بدان اشارت رفت: تو اوصاف خود را چون اوصاف او می‌بینی، ظاهر خود را همچون اسم الظاهر او، باطن خود را همچون اسم الباطن او، و ولادت خود را همچون اسم "الاول" او، و موت طبیعی خود را همچون اسم الآخر او می‌بینی، بی آنکه در این باره کمترین شک و تردید در دل تو موجود باشد. تو اوصاف او را همچون اوصاف خود و ذات او را همچون ذات خود می‌بینی، بی آنکه تو او شده باشی یا او تو شده باشد، به هر مرتبه‌ای که باشد.

۱۳

«کل من علیها فان، و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (هر چه غیر از اوست فانی است و وجه او ذوالجلال و الاکرام باقی است) (سوره ۵۵، آیه‌های ۲۶ و ۲۷). «کل شیئی هالک الا وجهه»، همه چیز جز ذات پاک الهی هالک و نابود است (سوره ۲۸، آیه ۸۸).

این آیه متضمن این معنی است که لا موجود الا الله — موجودی جز الله نیست — پس فنا بی ندارد چون وجه او باقی است. به عبارت دیگر، اگر وجه او نباشد، هیچ چیزی نخواهد بود.

۱۴

چنانکه اگر کسی فطرتاً چیزی را نشناسد، بعداً بدان علم یابد، شخص نادان فانی نمی‌شود تا شخص دیگری جای او را بگیرد، بعلاوه میان موجود نادان و دانا اختلاط و تداخلی نیز صورت نمی‌گیرد، فقط جهالت به سادگی محو می‌شود و زایل می‌گردد.

۱۵

بنابراین، تصور ممکن [برای معرفت او] در بادی امر باید فانی شوی، زیرا اگر این فنا ضرورت داشت، واجد این معنی بود که تو

حجاب او باشی. در نتیجه او با جز خود مستور می‌شد و این امر مستلزم این بود که جز او بتواند بر او حمل شود و مانع رؤیت او گردد. این مطلب اشتباه است و فاقد تمییز. همان گونه که یادآور شدیم، حجاب او جز وحدانیت و فردانیت او نیست. حال آنکه به حقیقت واصل شد و فرمود: «انا الحق» یا «سبحانی». هیچ کس حقیقتاً واصل نمی‌شود مگر اینکه اوصاف خود را همچون اوصاف الله و ذات خود را همچون ذات الله ببیند، بی آنکه از او، از ذات او و از اوصاف او بیرون شده باشد و یا به او وارد شده باشد و نیز بی آنکه در رابطه با الله فنا و بقایی داشته باشد. او خود را چنان می‌بیند که گویی همواره فاقد وجود خاص بوده است، نه اینکه اول موجود بوده و بعد فانی شده است. خودی جز خود او نیست، و خودی جز وجود او نیست. پیغمبر (ص) به این معنی اشارت فرمود آنگاه که فرمود: «به دهر دشنام ندهید، زیرا الله دهر است» و بدین جهت تأیید فرمود که تنزیه الله، میراً از هر گونه شریک، تساوی و شبیه است.

۱۶

و نیز از پیغمبر (ص) روایت شده است که «الله فرمود ای بنی آدم من بیمار بودم و تو به عیادت من نیامدی، من گرسنه بودم و تو سیرم نکردی، من از تو چیزی طلب کردم و تو به من عطا نکردی. . .» در این مطلب اشارت ضمن است دال بر اینکه سائل، وجود اوست، بیمار، وجود اوست. همینکه این معنی ممکن شد، این امکان هم خواهد بود که وجود تو وجود او باشد و وجود تمامی موجودات [مکونات] — جواهر یا اعراض — وجود او باشد.

۱۷

آنگاه که فقط سر یک اسم بر تو آشکار شد، سر تمامی موجودات، عیان یا نهان، بر تو آشکار خواهد شد، و تو دیگر دو عالم را غیر از الله نبینی: اسماء و مسماهای آنها عاری از حقیقت می‌شوند، به عبارت دیگر، اسماء آنها و مسماهای آنها و ذات آنها او است. بدون کمترین تردیدی تو الله را چنان نمی‌بینی که گویی هرگز موجودی را خلق کرده است، بلکه او را چنان می‌بینی که «کل یوم هو فی شأن — هر روزی به شأن کاری پردازد» (سوره ۵۷، آیه ۱۳) که آن شأن گاهی عیان و گاهی نهان است، و این کیفیت است: زیرا «او اول، آخر، ظاهر و باطن همه چیزها و به هر چیزی علیم است» (سوره ۵۷، آیه ۳).

او بواسطه وحدانیت خود الظاهر و بواسطه فردانیت خود الباطن است، او بواسطه ذات خود و قیومیت خود الاول و بواسطه دیمومیت خود الآخر است. او حتی وجود اسم "الاول" و اسم

جز او نیست، وجود به هیچ کس تعلق ندارد و جز او، الله دیگری در کنار او نیست، خدایی جز او نیست.

۲۱

اگر اعتراض کنند که: «عَطَلْتَ رُبُوبِيَّةً»، ربوبیت او را عاطل کرده ای، جواب این است: «من ربوبیت او را عاطل نکرده ام، زیرا او هرگز ربوبیت و در عین حال مربوبیت را تعطیل نکرده است، به همان وجه که هرگز خالقیت و در عین حال مخلوقیت را تعطیل نکرده است. و الآن کما کان - اکنون هم چنان که بوده. اوصاف خالق یا رب از هستی مخلوق یا مربوب جدا است، تمامی اوصاف قبل از امر "کن" که بدان سبب مکونات موجود شده اند، به او تعلق داشته است «و الآن کما کان» او اکنون هم چنان است که بوده. صفت خالقیت او و ربوبیت او مستقل از هستی یک مخلوق و یا یک مربوب است. او قبل از اینکه به مخلوقات هستی بخشد، به تمامی اوصاف خود متصف بوده است. «و الآن کما کان» (و اکنون هم چنان است که بوده). در وحدانیت او، میان حادث و قدیم، هیچ فرقی نیست، حادث آن است که مقتضی ظهور و تجلی است و قدیم آن است که مقتضی بطون است. ظاهر او عین باطن او و باطن او عین ظاهر اوست. اول او عین آخر او و آخر او عین اول اوست، جمیع واحد است و واحد جمیع. او در هر روزی شأنی دارد، «کل یوم هو فی شأن» هر روزی به شأن و کاری پردازد» (سوره ۵۷، آیه ۳).

پس چیزی جز او نیست. «و الآن کما کان» (و اکنون هم چنان است که بوده) و هر چند که شیئی که «جز او» است، در حقیقت واجد هیچ نوع واقعیتی نیست - او همواره بدون اول و قدیم بوده است «کل یوم هو فی شأن» و حال آنکه هیچ شیئی وجود نداشته، و او اکنون هم چنان است، نه شئی ای هست و نه روزی، همان گونه که هیچ گاه نبوده، در کمال ازلیت، نه شئی نه روزی. هستی داشتن مخلوقات یا هستی نداشتن آنها، دقیقاً یکی است، اگر چنین نباشد، ضرورتاً نتیجه می شود که در وحدانیت او امکان وقوع چیزی باشد که در آن یافت نمی شود و این امر متضمن نقض است که مانع جلال و وحدانیت او می شود.

۲۲

آنگاه که تو خودت را بدین نحو شناختی، بدون آنکه ضد، شبیه، تساوی یا شریکی برای الله قائل شوی، آری در آن وقت حقیقت خودت را می شناسی و می دانی که چرا پیغمبر (ص) فرموده: کسی که خود را شناخت پروردگارش را شناخت و نفرمود: کسی که خود را فانی کرد، پروردگارش را شناخت. زیرا

"الآخر"، اسم "الظاهر" و اسم "الباطن" است. او فی حد ذاته اسم و مسماً است. نیز همانگونه که وجود او واجب است، وجود غیر او ممتنع است. در حقیقت، وجودی را که تو تصور می کنی «جز او است»، جز او نیست. "جز او" اوست، تنزیه او مبراً از این است که "غیر از او" حقیقت غیر باشد. "غیر از او" اوست، بی آنکه واقعاً غیریتی باشد، چه "با او" باشد، یا "در او" باطناً یا ظاهراً.

۱۸

آنکه بدین نحو وصف شود، واجد اوصاف بی شماری است که نه حدی دارند و نه نهایی. همان گونه که میت یعنی کسی که صورت بدنی او نابود شده است (مرگ طبیعی)، از تمامی اوصاف، چه فضایل و چه رذایل، محروم است، آنکه موت معنوی (ارادی) دارد نیز فاقد تمامی اوصاف، فضایل یا رذایل می شود. الله در تمامی حالات او تجلی می کند، ذات الله، ذات او، اوصاف الله، اوصاف او می گردد. بدین جهت است که پیغمبر (ص) فرموده: **موتوا قبل ان تموتوا**، یا به عبارتی، خودت را قبل از مردن بشناس و نیز فرمود: «بندۀ من با بجا آوردن مستحبات پیوسته به من نزدیک می شود تا اینکه او را دوست بدارم، چون او را دوست داشتم، گوش او می شوم که با آن بشنود و چشم او که با آن ببیند و زبان او که با آن سخن گوید و دست او که با آن بگیرد و پای او که با آن راه برود.»

و این مطلب اشارت است بدین معنی که آنکه خود را شناخت و وجود خود را بنحو کامل مانند وجود الله می بیند، بی آنکه دربادی امر در ذات او یا اوصاف او تغییری کیفی لازم باشد. در حقیقت، به چنین تغییری بهیچوجه نیازی نیست، زیرا او در واقع هستی خاصی نداشت، بلکه تا آن زمان فقط نسبت به معرفت حقیقی خود جاهل بود.

۱۹

آنگاه که تو خودت را شناختی، انانیت تو از میان می رود و می دانی که تو "جز الله" نیستی. اگر واجد وجودی مستقل بودی، نه به فنا نیازی داشتی و نه به شناخت خود، پس پروردگاری بودی در کنار او، اما تبارک الله آن یوجد رباً «و او منزّه از پروردگاری است که در کنار او باشد.»

۲۰

ثمره خودشناسی این است که به یقین شناسی که تو نه موجودی و نه هستی بلکه هرگز نبوده ای و هرگز نخواهی بود. به این نحو است که معنی لا اله الا الله بر تو عیان خواهد شد، خدایی

می دانست و می دید که هیچ چیزی بیرون از او نیست، سپس نشان داد که شناخت خود همانا معرفت الله است. به عبارت دیگر: «تو خودت، خودت را بشناس.» یا «وجود خودت را بشناس» بدین معنی است که: بدان که تو "تو" نیستی و حال آنکه آن را نمی دانی، بدان که وجود تو وجود تو نیست و بعلاوه چیزی جز وجود تو نیست. تو موجود نیستی، تو لاموجود نیستی، بعلاوه تو چیزی جز موجود و لا موجود هم نیستی. وجود و لا وجود تو، وجود اوست، بی آنکه بتوان از وجود و لا وجود صحبت کرد، زیرا هر دو با وجود او یکی است و بعکس.

۲۳

پس اگر تو اشیاء را چنان بینی که گویی بالله یا در الله نیستند، اما آنها را عین او بینی، محققاً در آن وقت خودت را می شناسی و چنین خود شناسی همانا شناسایی الله است، بری از هرگونه شک و منافی هرگونه مرکبی که در او حادث با قدیم، یا در او، یا بواسطه او همراه باشد.

۲۴

حال اگر کسی از تو سؤال کند: «چه راهی منجر به وصل می شود؟ در واقع تو تصدیق می کنی که «جز او» وجود ندارد، یا آنچه یگانه است ممکن نیست با خودش یکی شود. جواب همین است. تردیدی نیست که در هر حقیقتی نه وصل است و نه فصل، نه بعد است و نه قرب، زیرا وصل مستلزم دو حد مساوی یعنی مشابه یا نامساوی یعنی متضاد است، اما تعالی او میراست از اینکه او دارای شبیهی یا ضدی باشد: پس وصل مشتمل در چیزی جز وصل می شود، قرب مشتمل در چیزی جز قرب، بعد مشتمل در چیزی جز بعد. وصل بدون وصل، قرب بدون قرب، بعد بدون بعد می شود.

۲۵

اگر بما بگویند: ما «وصل بدون وصل» را می فهمیم، اما معنی «قرب بدون قرب» و «بعد بدون بعد» چیست؟ جواب بنحو ذیل خواهد بود:

به جهات فوق الذکر من قبول می کنم که در لحظات "قرب" و "بعد" تو جز الله نیستی. اما در آن لحظه خود، خود را نمی شناسی، تو نمی دانی که تو او هستی، بدون اینکه یک «تو» وجود داشته باشد. آنگاه که تو به الله وصل شدی، یعنی وقتی خود خودت را بنحوی شناختی که هر عبارت و اصطلاحی را در وجهی مشخص، تعالی بخشد، تو می دانی که او هستی، در حالی که قبلاً نمی دانستی آیا تو او هستی یا جز او. آنگاه که معرفت یابی، تو

۲۶

فرض می کنیم مثلاً تو نمی دانی که اسم یا مسمای تو محمود است، زیرا اسم و مسمای فقط شیئی واحدی هستند و تصور می کنی که اسم تو محمد است، اما وقتی بعداً فهمیدی که اسم تو واقعاً محمود است، موجودیت تو سلب نمی شود، فقط خود را محمد نمی دانی و به اسم محمود می شناسی. آیا در این امر فنایی درکار بوده است، خیر. [همان گونه که قبلاً گفته شد] فنا مستلزم این است که «جز او» قبول شود و هر که «جز او» را قبول کند، متهم به شرک است. در مثال فوق، حقیقت محمود شامل هیچ نقضی نیست، محمد در محمود فانی نشده است [در لحظه ای که توبه عینیت حقیقی آگاهی می یابی] و نیز محمود نه در محمد حلول کرده و نه از او اخراج نموده و باز هم محمود در محمد تجسد نیافته است. آنگاه که محمود دانست که محمود بوده است نه محمد، او حقیقت خود را بواسطه خود شناخت نه بواسطه محمد، زیرا محمد کمترین واقعیتی نداشت، پس چگونه ممکن است چیزی را بوسیله چیزی شناخت که وجود واقعی ندارد.

۲۷

پس بدین وجه عارف و معروف یکی است، و نیز واصل و موصول، ناظر و منظور هم. "عارف" صفت است و "معروف" ذات او، "واصل" صفت اوست، "موصول" ذات او. اما در حقیقت، صفت و موصوف یکی است. آری چنین است تبیین جمله مقدسه «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

۲۸

آنکه این مثال را می فهمد می داند که در واقع نه وصلی است و نه فصلی، و عارف اوست، معروف اوست، ناظر اوست، منظور اوست، واصل اوست، موصول اوست، هیچکس جز او به او نمی رسد و هیچکس جز او از او جدا نمی شود، هر آنکه این معنی را بفهمد، کاملاً از شرک الشریک مبرا خواهد بود و آنکه آن را نفهمد، رایحه رستگاری از شرک را نخواهد بوئید.

۲۹

خلاصه آنکه فنا و فناء فنا، محو، اصطلاح و ... همه این اصطلاحات و علائم ناشی از شرک محض است، زیرا آنکه وجود خود را در کنار او قبول می کند و آماده فنا می شود و بعد فناء فنا و ... قبول می کند که جز او هست، یعنی به او شریکی نسبت می دهد نعوذ بالله، الله ما را به راه راست هدایت فرماید.

۳۰

تو برای خود این تصور را ساخته ای که بوده ای، اما بهیچوجه نبوده ای و هرگز هم نخواهی بود، زیرا اگر تو می بودی رب می شدی - و دومی نیز هم - این تصور را رها کن. میان وجود او و تو هیچ فرقی نیست.

او متمایز از تو نیست، و نیز تو از او - اگر برحسب جهل خود اظهار کنی که تو جز او هستی، مشرکی. اما اگر جهل تو از میان رود، تو خودت را قبول می کنی - زیرا وصل تو هجر و هجر تو وصل است. عقل را رها کن و با نور (تجلی) بفهم، برای اینکه بهیچوجه چیزی را که تو خودت از او می گیری از دست ندهی. هیچ چیزی را با الله شریک مکن - برای اینکه هبوط نکنی - زیرا شرک هبوط است.

۳۱

اگر کسی متعرض شود که: تو نشان دادی که شناسائی خود، معرفت به الله است، اما آنکه خود خود را می شناسد، غیر از الله است، پس چگونه کسی که غیر از الله است، الله را می شناسد و چگونه به او وصل می شود؟ جواب این است:

آنکه خود را می شناسد، می داند که وجود او نه وجود اوست و نه وجودی جز وجود او، بلکه وجود الله است، بدون اینکه وجود او به وجود الله صیوررت یافته باشد، در او حلول کرده باشد یا از آن خارج شده باشد، با او یا در او باشد، او وجود خود را چنان می بیند که قبل از موجود شدن بوده است، بدون اینکه در این مورد به "فناء"، "محو"، یا فناء فنا نیاز باشد، زیرا فنای چیزی مستلزم این است که قبلاً بوده باشد، و این امر نیز بنوبه خود مستلزم این است که لافسه باشد نه بواسطه حول و قدرت الله، بدیهی است که این امر، ممتنع است، پس به روشنی نتیجه می شود که معرفتی که عارف به خود دارد همان معرفتی است که الله از خود دارد، خود عارف جز او نیست.

۳۲

پیغمبر (ص) لفظ نفس را به وجود تعبیر فرموده است، آنکه به این مقام رسد، وجود او، باطناً و ظاهراً وجود او نیست، بلکه وجود الله است، قول او قول الله و فعل او فعل الله است، آنگاه که از معرفت الله سخن می گوید، سخن از شناسایی خاص خود دارد، اما تو کلام او را چنان می شنوی که گویی از اوست و افعال او را چنان می بینی که گویی ناشی از اوست، تو او را جدا از الله می بینی، همان گونه که خودت را غیر از الله می بینی، زیرا از حقیقت وجودی خود آگاهی نداری.

۳۳

«مؤمن آینه المؤمن است.» پس مؤمن بواسطه نظر خاص خود با او یکی است، زیرا چشم مؤمن، در واقع چشم الله است، نظر او نظر الله است، به نحوی که هر کیفیتی را تعالی می بخشد، محققاً در نظر تو، یا برحسب علم تو، فهم تو، خیال تو، او نیست. اما در نظر الله، در علم او و رؤیت او، اوست.

اگر (این عارف) به تو بگوید: من الله هستم، این قول را از او بپذیر، زیرا آن که می گوید «من»، الله است نه او، تو هرگز به مقامی که او رسیده است نرسیده ای، هرگاه بدان مقام نائل شدی خواهی فهمید که او چه می گوید، تو هم آنچه را که او می گوید خواهی گفت و آنچه را که او می بیند، خواهی دید.

۳۴

خلاصه آنکه وجود تمامی اشیاء وجود اوست و اشیاء فاقد وجودند [جدا از او]. اما مراقب باش که اشارات دقیق ترا گرفتار خلط و اشتباه نکند، و بخصوص این تصور را در تو متصور نکند که خیال کنی الله مخلوق است. یکی از عرفا گفته است که: «صوفی غیر مخلوق است.» چنین است، اما بعد از تجلی کامل و زوال شک ها و خیالات بدون اساس (موهومات). اما این مائده معنوی فقط شایسته کسی است که قدرت و ظرفیت او وسیعتر از گستره دو عالم پیوسته است، نه سزاوار آنکه ظرفیت او فقط به اندازه دو دنیا است، زیرا آن مائده گسترده تر از دو دنیا است.

۳۵

مختصر آنکه، بدان: رائی و مرئی، یابنده و یافت شده، عالم و معلوم، وجود دهنده و موجود شده، مدرک و مدرک، یکی است. او وجود خود را بواسطه وجود خود می بیند، می شناسد، درک می کند. او وراء هر گونه کیف و هر گونه صورت مربوط به رؤیت، شناخت یا ادراک است. همان گونه که وجود او "کیف" را تعالی می دهد، به همان گونه، رؤیت، معرفت یا ادراکی که او از خود دارد، بدون "کیف" است.

۳۶

اگر کسی از ما سؤال کند و بگوید: «پس تو به امور نفرت انگیز و شوق انگیز با چه نظری نگاه می کنی؟ مثلاً وقتی ما فضولات و یا مرداری را می بینیم، آیا می گوئیم: این الله است (نعوذ بالله).» جواب این است: قدوس بودن و منزّه بودن الله میراست از اینکه یکی از این امور باشد، این تصور از ما بعید است، اما سخن ما در مورد کسانی است که نه مُردار را همچون مُردار می بینند و نه فضولات را به عنوان فضولات. مورد خطاب ما

نفس من منزّه شد [از هر خلط و فسادی]

من به وصل محبوبم رسیدم، نه قریب هست و نه بُعدی. من از کرم بی منتهای او عطیه ای دریافت کردم — که نه الهشاً دارد و نه علّت، بی آنکه نفس من در او فانی شود.

۳۹

اگر از من بپرسند: «تو الله را قبول می کنی و واقعیت تمامی اشیاء را انکار می کنی، پس این اشیایی که ما می بینیم چه هستند؟ جواب این است: این سخنان در مورد کسانی صادق است که غیر از خدا هیچ چیزی نبینند، آنکه جز خدا چیزی ببینند، ما با او سخنی نداریم و جوابی نیز بر او نداریم. او جز آنچه می بیند، نبیند و آنکه خود را می شناسد، جز خدا نبیند. اما آنکه خود را نمی شناسد، الله را نمی بیند، «از کوزه برون همان تراود که دراوست.» ما مطالبی را تبیین کرده ایم و اگر بیشتر از این ادامه دهیم، آنکه نمی بیند باز هم هرگز نخواهد دید، نخواهد فهمید و دریافت نخواهد کرد، اما آنکه می بیند او را می بیند، می فهمد و درمی یابد بی آنکه به مطالب بیشتری نیاز داشته باشد.

همین اشارت برای آنکه به مقصد رسیده است کفایت می کند، اما آنکه به مقصد نرسیده است، بواسطه تعلیم نظری، بواسطه آموزش، بواسطه تکرار، بواسطه سعی عقلی، بواسطه علم نیز به مقصد نخواهد رسید، بلکه فقط باید در خدمت مرشدی درآید، تا در اثر نور او هدایت شود و به برکت قدرت معنوی و همت او پیشرفت نماید و انشاء الله به مقصد خواهد رسید.

۴۰

الله با فیض خود آنچه را می خواهد بر ما آسان سازد و گفتار و کردار نیک و دانش نور و هدایت به ما عطا فرماید، او بر هر چیزی توانا است و بر همه چیز دانش و بینش دارد.

لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم

(هیچ نیرو و قدرتی جز به مدد الله علی عظیم نیست).

سلام و درود فراوان بر پیامبر و خاندان او باد.

این رساله یا منسوب به شیخ الاکبر محی الدین عربی است و یا به عبدالله و یا محمد البانی. محمد البانی فقیه و محدث، شاگرد ابوعلی دقاق (فوت ۴۰۵ ه. ق. ۱۰۱۴ م) است و فوت او در ۷۵۸ ه. ق. ۱۳۵۷ میلادی اتفاق افتاده است. ابوعلی دقاق مرشد ابو القاسم قشیری (۴۶۵ ه. ق. ۱۰۱۴ م) مؤلف رساله قشیره است. اهم تعلیمات البانی بر این جمله مبتنی است: «تو بخود بگو که جز الله نیست.»

افرادی هستند که دارای بصیرتند و کور متولد نشده اند. آنکه خود حقیقت خود را شناسد از بدو ولادت کور بوده است و نمی بیند، مادام که کوری او از بین نرفته است، ممکن نیست قادر شود معانی خاص سخن ما را دریابد. درحقیقت خطاب ما الله است نه جز او، و نه کور مادرزاد. آنکه به این مقام معنوی نائل شود می داند که جز الله موجود نیست. بنابراین ما برای افرادی سخن می گوئیم که با عزم راسخ و همت عالی، با نیل به معرفت الله، به تحقیق معرفت خود پرداخته اند و قلب آنها مالا مال از تصویر موضوع پژوهش آنها و شوق وصول به الله است. ما به کسی که در این باره نه مشتاق است و نه عنایتی دارد، سخنی نداریم.

۳۷

اگر از ما بپرسند و بگویند خداوند در قرآن کریم فرموده است: لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر — او را هیچ چشمی درک نمی کند و حال آنکه او بینندگان را مشاهده می کند و او لطیف و به همه چیز آگاه است، و اما سخن تو با این آیه مغایرت دارد، چگونه مقصود خود را توجیه می کنی؟ جواب این است تمامی اقوال گذشته ما دقیقاً درباره این آیه «مقدسه است که لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» و این آیه بدین معنی است که هیچ چیزی با او نیست و بدین جهت است که هیچ بصری او را ادراک نمی کند، زیرا اگر قبول کنند که «جز او» وجود دارد، بدان جهت نیز قبول می کنند که این جز او می تواند او را دریابد. او با این آیه که «لاتدرکه الابصار» اعلام فرموده است که اصلاً غیر از او "دیگری" وجود ندارد، پس هیچ بصر "دیگر" نمی تواند او را دریابد، بلکه خود اوست که خود را ادراک می کند، اگر او نباشد "جز او" نخواهد بود. فقط خود اوست که به ذات خود واصل می شود نه جز خود او. پس ابصار او را نمی یابند برای اینکه با وجود او یکی هستند. آنکه می گوید: ابصار او را ادراک نمی کنند، برای اینکه حادث هستند و حادث قدیم و دیمومت را نمی تواند دریابد، او هنوز خود خود را نمی شناسد، زیرا "اشیاء" و "ابصار"ی که او نباشند، وجود ندارد، او خود را خود، بدون ادراک، بدون کیف، بدون "دیگر" درمی یابد.

۳۸

من ربّ را بواسطه ربّ شناختم [عرفت ربّی برّبی] — بدون تردید و بی شک ذات من حقیقت ذات اوست — بدون نقص و بی عیب. بین ما، صیوروت و شدنی، وجود ندارد — و نفس من مکانی است که در او بطون ظهور می کند همین که او را شناختم،

توبه نصوح

از: باقر آمیرزاده

دریافت، اما از آنجا که مردان خدا هرگز پرده دری نکنند به روی خود نیاورد و نصوح را دعا کرد.

دعای آن عارف وارسته از هفت گنبد آسمان در گذشت و در پیشگاه حق مستجاب گردید.

دعای شیخ را نباید با یک دعای مرد عادی و عامی معادل دانست، زیرا:

کان دعای شیخ نه چون هر دعا است

فانی است و گفت او گفت خداست

به هر حال روزی از همان روزهای عادی که نصوح در حمام مشغول کار بود، گوهر پربها و بی ماندی از گوشواره دختر پادشاه گم شد. پس در حمام را بستند و ابتدا رخت ها و لباس ها را گشتند، چون نیافتند لاجرم در دهان و گوش کسانی که در حمام بودند نیز به جستجو پرداختند، اما نشانی از آن گوهر پربها یافت نشد.

دختر پادشاه که از این امر به خشم آمده بود، دستور داد تا همگان لخت شوند و همه را یکی یکی با دقت بگردند.

در اینجا حال و روز نصوح را خوب می توانید دریابید:

از ترس در کنجی مخفی شد، مرگ را به وضوح در پیش چشمانش می دید، از ریختن آبرو سخت در هراس بود، مانند برگ درخت از وحشت و اضطراب به خود میلرزید و در زیر لب با خود می گفت:

نوبت جستن اگر در من رسد

و ه که جان من چه سختی ها کشد

در این لحظه چنان ناامید و درمانده می شود که آرزوی مرگ خود را می کند:

کاشکی مادر نزادی مرا

یا مرا شیری بخوردی در چرا

در اوج حرمان و یأس، روح خطاکار او متوجه رحمت الهی

در قرآن مجید آمده است که: یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبه نصوحاً (سوره تحریم، آیه ۸)، یعنی: ای کسانی که ایمان آوردید، در پیشگاه خداوند مانند نصوح توبه کنید.

مولوی داستان توبه نصوح را در مثنوی خود چنین روایت می کند:

در روزگاران پیش مردی زندگی می کرد که خصائص و احساسات مردانگیش کامل اما رخسارش چونان زنان بود. این مرد زن نما که نصوح (با فتح نون و ضم صاد) نام داشت با سوءاستفاده از ظاهر خود و به منظور ارضای نفس سرکش و خوشگذران، حرفه دلاکی در حمام های زنانه را برای خود انتخاب کرده بود و کار خود را آنچنان استادانه انجام می داد که آوازه شهرتش به گوش دختران خسروان و بزرگان هم رسیده بود، بقسمی که همگی از او برای استحمام کمک می خواستند.

چادر و سربند پوشید و نقاب

مرد شهوانی و در غره شباب

دختران خسروان را زین طریق

خوش همی مالید و می شست آن عشیق

گاهی از سقوط خویش به ورطه عصیان و تباهی به فکر فرو می رفت، فریاد اعتراض وجدان خود را به وضوح می شنید، می خواست توبه کند اما چون سست اراده بود نفس کافر، توبه او را یکی پس از دیگری می شکست.

از آنجا که بی عنایات حق هیچ کاری ممکن نیست، سرانجام دست هدایت، او را به سوی عارفی کامل رهنمون شد و نصوح بی درنگ چنگ در دامان گهربار آن خدامرد انداخت و نیاز خود را چنین اظهار داشت:

رفت پیش عارفی آن زشت کار

گفت ما را در دعایی یاد دار

آن عارف ربّانی از راه باطن، پلیدی سرکار نصوح را

می شود و ندا سر می دهد که :

گر مرا این بار ستاری کنی

توبه کردم من ز هر ناکردنی

با تمام وجود خود، در لب پرتگاه با خدا عهد می بندد که :

من اگر این بار تقصیری کنم

پس دگر مشنود دعا و گفتم

بیمناک از آبروی ریخته و رنج عذاب و مجازات، با همه

وجود، در پیشگاه حق اظهار ندامت می نماید و طلب عفو و

بخشش می کند :

توبه ام پذیر این بار دگر

تا بینم بهر توبه صد کمر

روان شکسته او در این لحظات سنگین و طاقت زا آنچنان با

دل نادم و پشیماننش لابه و زاری می کند که در و دیوار حمام با او

همهانگ می گردد :

ای خدا و ای خدا و ای خدا چندان بگفت

کان در و دیوار با او گشت جفت

با نهایت شرمساری و از عمق جان گناهکار، از پیشگاه حق

طلب مغفرت می کند و مراتب عذاب خود را چنین به عرض می

رساند :

ای خدا آن کن که از تو می سزد

که ز هر سوراخ مارم می گزد!

نیش این مار عصیان و گناه، سراسر وجود او را زهرآلود و

سیاه ساخته است . آیا فراری ممکن است؟

در میان همه و غلغله ناشی از نیافتن گوهر گمشده، و از

آنجا که همه را عریان کرده و گشته بودند مگر نصوح را که از

خجالت در گوشه ای مخفی شده بود، ناگهان بانگ برمی آورند که

ای نصوح کجا هستی؟ می خواهیم تو را بگردیم . پیش آ!

نصوح از شدت اضطراب و ترس همچون دیوار شکسته نقش

بر زمین می گردد و چون هوش ظاهر او برفت، سر او با حق

پیوست و از آنجا که برای یک لحظه از هستی و منبت خالی گشت،

خداوند مهربان کشتی شکسته دل او را در دریای بیکران رحمت

خود جا داد و توبه او را پذیرفت :

چونک هوشش رفت و پایش برگشاد

می پرد آن باز سوی کیقباد

به مصداق " کل شی یرجع الی اصله " مرغ دل او به هوا

خواهی معبود در پرواز درآمد .

در اینجا مولوی از تغییر حالت روانی فرد و تغییر جهت

اخلاقی انسانها حرفهایی دارد که شنیدنی است :

ذره لاغر بی ارزش وجود نصوح پربها و با ارزش گشت،

فرش خاکی روح او اطلس و زربفت شد، مرده صد ساله روان

عصیانکار او از گور تاریک خارج گردید، دیو سیاهدل آنچنان زیبا

و جذاب شد که رشک حوریان و پریان قرار گرفت، شوره زار روح

او از خشکی و بی برگی سرسبز و پرتراوت شد و چه شگفتا که

چوب خشک و جودش ناگهان شکوفه کرد و نغز و خرم گردید .

توبه نصوح تنها شرح حال یک دلاک حمام زنانه نیست، که

یک جریان است، یک الگوی پربها برای رهایی از قید و بندهایی

است که به ناحق بر تن زده ایم، یک عصیان است، یک استحاله

روحی است که حضرت دوست توبه او را نمونه ترین توبه ها

می شمارد و به همگان توصیه می فرماید که اگر می خواهید ندامت

کنید، مانند نصوح توبه کنید . نصوح با قرار گرفتن در مسیر عشق

الهی یک شبه ره صد ساله می رود . از قعر پلیدی به اوج پاکی

می رسد، از اولیای خدا می شود آنچنان که حضرت حق او را الگو

قرار می دهد . بشارت باد بر آنها که با مدد سیمغ تیز پرواز عشق،

هزاران فرسنگ را در آنی طی طریق می نمایند .

و بشنود بقیه ماجرا که به نفع نصوح تمام شد .

لحظاتی پس از آنکه نصوح نقش بر زمین گردید، از همه و

غریب شادی زنان که گوهر گمشده را یافته بودند به خود آمد .

بانگ آمد ناگهان که رفت بیم

یافت شد، گم گشته آن در یتیم

این بیداری و هوشیاری او با قبل فرق می کرد .

او نصوح چند دقیقه پیش نبود، چشمانش تابش و گرمی صد

نور به خود گرفته بود . زنان یکی یکی جلو می آمدند، از اینکه به او

گمان بد برده بودند عذر می خواستند و بوسه ها بر دستش

می زدند . آفرین بر دستی که دیگر گرد خطا و گمراهی نخواهد

گشت . اما نصوح در پاسخ اظهار می داشت :

گفت بُد فضل خدای دادگر

ورنه ز آنچه گفته شد، هستم بتر

و انبوه گناهان خود را در مقابل رحمت پروردگار به یاد

می آورد :

من همی دانم و آن ستار من جرم ها و زشتی کردار من

و در دل به ذکر خدا مشغول گشت :

هر چه کردم جمله ناکرده گرفت

طاعت ناکرده، آورده گرفت

نصوح اینک سرمست از حال خوشی که به او دست داده با

آفریدگار یکتا به راز و نیاز مشغول می شود :

همچو سرو و سوسنم آزاد کرد

همچو بخت و دولتیم دلشاد کرد

نصوح اینک از تغییر درونی خویش و ارتقاء خود به بهشت امن

الهی اطمینان دارد :

نام من در نامه پاکان نوشت

دوزخی بودم ببخشیدم بهشت

و از اینکه باران رحمت لطف خداوندی بر سرش باریدن

گرفته می گوید :

در بن چاهی همی بودم زیون

در همه عالم نمی گنجم کنون

آن رسن بگرفتم و بیرون شدم

شاد و زفت و فربه و گلگون شدم

و در ستایش یزدان پاک صادقانه عرض می کند :

آفرین ها بر تو بادا ای خدا

ناگهان کردی مرا از غم جدا

گر سر هر موی من یا بد زبان

شکرهای تو نیاید در بیان

پایان ماجرا

همان روز در حمام، دختر پادشاه برای نصوح پیام می فرستد

که طبق معمول در حضورش حاضر شود و او را شستشو دهد :

بعد از آن آمد کسی کز مرحمت

دختر سلطان ما می خواندت

دختر شاهت همی خواند بیا

تا سرش شویی کنون ای پارسا

اما نصوح ما که اکنون دست از همه پلیدی ها شسته، پاک

شده و مورد عنایات خاصه قرار گرفته تمارض می نماید و پاسخ

می دهد :

رو کسی دیگر بجو اشتاب و تفت

که مرا والله دست از کار رفت

و با دل خونین اظهار می دارد :

با دل خود گنت کز حد رفت جرم

از دل من کی رود آن ترس و گرم

و در حالیکه از حمام خارج می شد زیر لب زمزمه می کرد :

توبه ای کردم حقیقت با خدا

نشکنم تا جان شدن از تن جدا

خوبتر از خوب

ای خوبتر از خوب مرو تا سحر آید

بنشین و بز باده که اندوه سر آید

دور از تو چه شبها من و دل تا به سحرگاه

بیدار نشستیم که یار از سفر آید

اکنون که به مهتاب تو چشمم شده روشن

بنشین که به دیدار تو خورشید بر آید

بگذر ز غم رفته و امشب به طرب کوش

بگذار که فردا و غمش دیرتر آید

بنشین که دگر بار تو را سیر بینم

زان پیش که مرگ از در من بی خبر آید

پروا مکن از عشق که جز عشق نماند

از ما اثری تا که گروه دگر آید

دیگر دل شیدای مرا تاب و توان نیست

بنشین و مرو از بر من تا سحر آید

ای خوبتر از خوب بیا همدم جان باش

تا «مظهری» از حالت مستی به در آید

علی اصغر مظهری - ونکوور - کانادا