

# صوفی

تابستان ۱۳۷۹

شمارهٔ چهل و هفتم

صفحه	در این شماره:
۵	۱- عقل و عشق دکتر جواد نوربخش
۶	۲- وحدت وجود کریم زیانی
۱۷	۳- هوش زمینی و هوشیاری آسمانی پرویز نوروزیان و نیسان قولیان
۲۲	۴- فریتس مایر تری گراهام
۲۶	۵- گلهای ایرانی ***
۲۸	۶- خدای روزبهان رضا دانشور
۳۲	۷- ابن سینا محمد علی جم نیا
۳۸	۸- تقریظی بر کتاب "دل و نفس" جلیل حقیر
۳۹	۹- حکایت زن صالحه مژده بیات
۴۴	۱۰- راز مرشدی د- قلندر
۴۶	۱۱- برگریزان علی اصغر مظهری کرمانی

تک شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

# عقل و عشق

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

عاقلان نقطهٔ پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگرداند  
(حافظ)

پس از اینکه "من" انسان رشد پیدا کرد و به کمال رسید یا به زبان دیگر انسان بالغ گردید، برای ترقی و تعالی ناگزیر است که دو راه را انتخاب کند.

## اول راه عقل

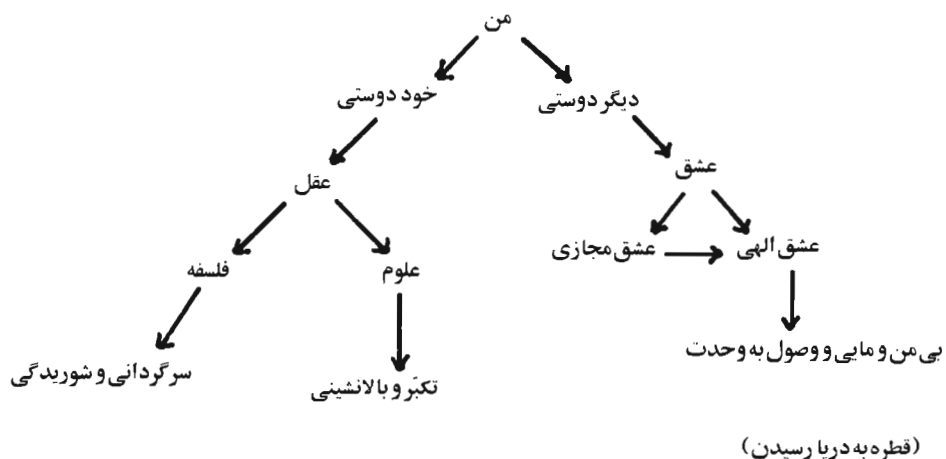
به مدد عقل که بر اساس خود دوستی است، انسان دو راه را انتخاب می‌کند، علم و فلسفه. راه علم نتیجه اش تکبر و جاه طلبی و بالانشینی است. راه فلسفه پایانش سرگردانی و شوریدگی است.

## دوم راه عشق

به مدد عشق "من" دیگر دوستی را بر خود دوستی برمی‌گزیند. این عشق یا مجازی است یا حقیقی که عشق مجازی هم به عشق حقیقی منتهی می‌گردد.

عاشقی گرزین سر و گرزان سر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است  
(مولوی)

عشق حقیقی همان عشق الهی است که به بی من و مایی و وصول به وحدت (قطره به دریا رسیدن) منجر می‌شود.



محبوب گشته است محب جمال خویش

مطلوب خویش راست خریدار آمده  
(شمس مغربی)

صیاد هم او، صید هم او، دانه هم او

شمع و لگن و آتش و پروانه هم او

محبوب و محب و جان و جانانه هم او

ساقی و حریف و می و پیمانانه هم او

(احمد غزالی)

هم ذره به مهر گشت موجود

هم مهر به ذره شد هویدا  
(شبستری)

# وحدت وجود

## از: کریم زبانی

می نشیند، ترانه ی "حقیقت" را در ضمیرم می سراید؛ کتاب من و تو "همه" را که "او" ست می گشاید؛ نغمه ی یگانگی را ترنم می کند: یکی بود و یکی نبود... و چه عاشقانه می خواند:

که سراسر جهان و هرچه در اوست

عکس یک پرتوی است از رخ دوست

(شاه نعمت الله ولی)

\* \* \*

اکسیر اعظم عرفان و تصوف ایران عشق است. "تصوف راهی است به سوی حقیقت که توشه ی آن عشق، روش آن، یکسو نگرستن، و مقصد آن خداست" (در بهشت صوفیان، ص ۱۱). عشق، حقیقتی است که صوفی سالک را به فنای از خویشتن خود و یکی شدن با معشوق می رساند. حالتی که در آن، زمان و مکان مفهوم خود را از دست می دهند و عشق و عاشق و معشوق یکی می شوند. یعنی درک و احساس اتصال به کل یگانه ی هستی و حقیقت نهایی، و این ادراک کامل وحدت وجود است. در این حالت، مفاهیم و ارزش های قراردادی انسان یعنی گذشته، آینده، پس، پیش، جهت، خوب، بد، رنگ می بازند و بی معنی می شوند، زمان، سیر ندارد و مکان، لامکان است.

تفکر عرفانی، به ویژه صوفیانه، همه ی اشیاء و رویدادها را اجزای مرتبط و به هم پیوسته ای می شناسد که جلوه ها یا تعینات یک وجود حقیقی کل هستند. بر اساس همین اندیشه، گرایش ما به

"یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا هیچکی نبود!"

در سراسر دوران خرد سالی همیشه هر قصه ای از بزرگترها می شنیدم (و حتماً شما نیز) با همین جمله شروع می شد. جمله آهنگینی که در ضمیر من طنینی دلپذیر داشت و سبب متمرکز گردیدن حواسم بر قصه ای که در پی آن می آمد، می شد.

در آن روزگار فقط افسون زده این جمله جادویی می شدم که ذهنم را مرتعش می ساخت و سپس، تمرکزی به من می داد که با تمام وجود آماده ورود به دنیای قصه شوم. این جمله جادویی چه در خود داشت و چرا در سرآغاز همه قصه ها قرار گرفته بود؟ هرچه بود، کلامی بود سحرآمیز و دوست داشتنی؛ شعری بود یگانه که تکرارش نه تنها هرگز ملال نمی آورد که موجی از شادی و لذت در وجودم جاری می ساخت.

امروز، اما، سحر این کلام مرا به فضا و مفهوم "قصه ی نی" مولانا جلال الدین محمد بلخی می برد و سپس، ازل، ابد، الست، آغاز آغازها، مهبانگ (Big Bang) و یگانگی هستی را تداعی می کند. به من این احساس را می دهد که فرهنگ ما از دیرباز، از همیشه، فرهنگی عرفانی و هستی شناختی بوده است.

هنگامی که این کلام به فعل زمان حاضر درآورده شود صورت روشن تری از آن پدیدار می گردد که به زیبایی تمام، خود را بیان می کند: یک حقیقت است؛ یک، دو، سه، ... ده تای دیگر نیست؛ به جز خدا حقیقتی نیست. اکنون این کلام چون به گوشم

درگذر تاریخ طولانی عمر بشر اندیشمند و سخنگو، همیشه باور بر این بوده است که دانش و عرفان در دو جهت نه تنها ناموازی، بلکه دور از هم، سیر می کنند. در طی این سده ها - می توان گفت تا یکی دو دهه ی نخستین سده ی بیستم میلادی - نظریه ها و دستاوردهای گوناگونی در قلمرو دانش، فن آوری و فلسفه فراچنگ آمد و پیشرفت های حیرت آوری حاصل گردید ولی نه تنها زمینه ی سازشی میان دانش و عرفان - و به ویژه تصوف - در چشم انداز آن پیشرفت ها پدیدار نشد که نظریه های مادی و مکانیکی عرضه و پذیرفته شده، انسان رها شده از فشارهای بی اندازه ی مذهبی قرون وسطی، اما صنعتی شده و مادی گرا را به گونه ی ناامید کننده ای از روحانیت دور ساخت.

غریبان، خاستگاه دانش و فلسفه ی خود را یونان باستان می دانند، چرا که متفکران و دانشمندان نام آوری در آن روزگار می زیسته اند که اندیشه ها و دستاوردهای آنان هنوز مطرح می باشد، اگرچه به تاریخ پیوسته است. در آن زمان برخی از متفکران، دیدگاه هایی داشتند که گرچه علمی یا فلسفی بود، اما رنگی و رگه ای از عرفان در آن به چشم می خورد.

در غرب، نخستین تفکر عرفانی را شاید بتوان به مکتب Milesian نسبت داد. هدف پیروان این مکتب، کشف طبیعت یا ماهیت واقعی اشیاء بود. همه ی شکل های هستی را جلوه های فیزیس (Physis) - دارای زندگی روحانی و روحانیت - می دانستند و قایل به تفاوتی میان جاندار و بی جان نبودند. آنان می گفتند همه ی اشیاء پر از خدا هستند. اناکسیماندر (۶۰۰ ق. م) همه ی کیهان را یک وجود می دانست که با تنفس کیهانی (Pneama) دم می زند، همان گونه که بدن انسان با تنفس هوا زنده است. (ف. کاپرا، ص ۲۰).

آنچه که آن دانشمندان در روزگار خود برجا نهادند پایه ی علوم روزگاران بعد شد. اما هرچه زمان بیشتر گذشت، علم و دانش به گونه ای فزاینده ای از عرفان فاصله گرفت و به مرحله ای رسید که بکلی با عرفان شرق در تضاد بود.

اکنون گاهی دانشمندان، به زبان ریاضی یا گفتاری، مطالبی را عنوان می کنند که عارفان فرزانه، قرن ها پیش، به زبان ساده تری بیان کرده اند، ولی دانش به آن توجهی نشان نداده است. فیزیک امروز ما را به یک جهان بینی علمی نوین رهنمون می شود که رگه ای از عرفان در آن به چشم می خورد. این جهان بینی نوین را،

دیدن و فهم جهان و خود به صورت واحدهای جدا و منفرد، توهمی است که ساخته و پرداخته ی ذهن سنجشگر و جداکننده ی ماست. این سنجش و طبقه بندی و جداسازی ذهنی، ناشی از اغتشاش ذهن می باشد. بودا می گوید: «هنگامی که ذهن دچار اغتشاش می شود، کثرت اشیاء ظاهر می گردد، اما همین که ذهن به آرامش دست یافت، کثرت ناپدید خواهد شد.» (Ashvagoshā, p. 78).

"وحدت وجود" مهم ترین اصلی است که در تصوف وجود دارد. اصل وحدت وجود چنین تعریف شده است: "دانش و بینشی که بر این اصل استوار است که در همه ی کاینات جز یک وجود مطلق، هیچ نیست و هرچه هست موجود به وجود اویند" (چهل کلام و سی پیام، ص ۳۸). بنابراین تعریف، در کل هستی یک "حقیقت" و یک "وجود حقیقی" بی آغاز و پایان وجود دارد و آنچه در جهان به چشم می آید، وجود های مجازی هستند که در واقع تجلی یا تعیین همان "وجود حقیقی" می باشند که در عالم قابل رویت، ظاهر می شوند، عمری به تناسب حال خود می گذرانند و می روند و نمی یابند.

بینش وحدت وجود، از هزاران سال پیش در عرفان ها و فرهنگ های ملت ها با تمثیل ها و بیان های گوناگون حضور داشته و عارفان بزرگ و پرآوازه، آن را دریافته و به زبان آورده اند. بازتاب آن اندیشه را در متن های باستانی سراسر جهان می توان یافت. در تصوف ایرانی، نخستین تجلی روشن این بینش در آثار محی الدین عربی آشکار می گردد. این را نیز اضافه کنیم که محی الدین عربی در هیچ یک از آثار، اصطلاح "وحدت وجود" را بکار نبرده است، اما بینش و مفهوم آن را جا به جا مطرح ساخته است. اصطلاح "وحدت وجود" پس از ابن عربی - و احتمالاً توسط شاگردان او - رواج یافت و در گذر سده های بعدی، بزرگان صوفیه تقریباً همه، در این زمینه کتاب ها، آثار و اشعاری از خود به جای گذارده اند.

همان گونه که گفته شد، "وحدت وجود" نه تنها در تصوف ایرانی که تقریباً در همه دین ها و مکتب های فکری و عرفانی آسیا وجود دارد و گرچه هر کدام، نامی خاص برای آن یک "وجود حقیقی" قایل هستند، ولی همه یک چیز می گویند و یک مفهوم را بیان می کنند، اما با زبانی متفاوت.

\*\*\*

است و وجود واقعی مختص ذات حق می باشد. این حقیقت واحد که وجود حق است دارای یک "تجلی ازللی است" که ابن عربی آن را **فیض اقدس** می خواند و عبارت است از تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات. این صورت های ممکنات (اعیان ثابته در عدم)، در علم خدا ثابت هستند و برحسب اقتضا از عالم معقول به عالم محسوس آورده و ظاهر می شوند. بنابراین از دیدگاه ابن عربی، وجود حقیقتی است واحد که چون آن را به مظاهرش بنگرند کثرت دیده می شود - خلق - و چون آن را به حقیقتش بنگرند واحد دیده می شود. عالم، که خلق است، هر چند مساوی و عین حق نیست ولی از آن هم جدا نیست چنان که حق هم از خلق جدا نیست. در همین معنی است که می گوید: سبحان من خلق الاشیاء و هو عینها (پاک است پروردگار که همه چیز را آفرید و خود عین آن هاست). تفاوت بین حق و خلق، در واقع، اعتباری است و حقیقت آن ها یکی است.

بیرون دوید یار ز خلونگه شهود

خود را به شکل جمله جهان، خود به خود نمود

با آن که شد غنی همه عالم ز گنج او

یک جو از او نکاست، نه در وی جوی فرود

طبق نظر ابن عربی هر یک از اعیان موجود (تجلی اشیاء و رویدادها) از تمامی صفات حق برخوردار است، زیرا تجلی هستی است، و هستی عین خداست و او (حق) حقیقتی است موسوم به جمیع این اسماء. لیکن هر یک از اعیان، ظاهرکننده ی همه ی صفات نیست.

**سهروردی** "خدا را مجموع هستی های حسّی و انگاری

می شمارد که همان مفهوم وجود است. "وی وجود حقیقی

و موجودهای دیگر را چنین شرح می دهد: "ذات نخستین

نور مطلق، خداوند، پیوسته نورافشانی می کند و از همین راه

متجلی (عیان) می شود، همه ی چیزها را به وجود می آورد و با

شعاع خویش، آن ها را زندگی می بخشد. همه چیز در این جهان،

منشعب از نور ذات اوست و هر زیبایی و هر کمال، موهبتی از

رحمت اوست ... " (عبدالرفیع حقیقت، ص ۱۰۷).

**شبستری** وجود ازللی و موجود های موقت (قدیم و محدث)

را از هم جدا نمی داند و بقای اشیاء و رویدادها (مُحدث) را از

هستی مطلق که ازللی - ابدی و واجب الوجود است می داند:

از جهتی می توان نوعی نزدیک شدن علم به عرفان تلقی کرد که از سال های ۱۹۲۰ آغاز شد وقتی که تعبیرهای تازه ای از تنوری کوانتوم ارائه شد و سبب دگرگون شدن نگاه دانشمندان به جهان و موجودات گردید. با این همه، هنوز هم دانش از عرفان فاصله ی زیادی دارد و اساساً، راه متفاوتی را می پیماید، زیرا که در قلمرو وحدت موجودات دست و پا می زند و نه وحدت وجود. به این معادله ی جالب ریاضی - عرفانی بنگرید:

$$E=mc^2=$$

دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی<sup>۱</sup>

در عرفان شرقی، کیهان با همه ی موجود های آن، یک "کل" به هم پیوسته و "ناجدا" می باشد. اینک شرح و بسط را کوتاه کنیم و چهره ی یک حقیقت را در آینه های دیدگاه های عرفانی بنگریم.

### تصوف ایرانی و اسلامی

از دل هر ذره ای می شنوم دوست، دوست

ذره مبین در میان، نیست جز او، اوست اوست

(دیوان نوریبخش)

**قرآن مجید** به حضور الله، حقیقت یکتا، در همه و همه جا و

جدانبودن حق از خلق اشاره هایی دارد، از جمله: "و او با

شماست، هر جا که هستید" (۵۷: ۴). "از آن خداست خاور و

باختر، پس به هر سو که روی بگردانید همان، روی خداست" (۲:

۱۱۵). از حضرت علی (ع) نقل است که فرمود: "چیزی را ندیدم

مگر آن که خدا را در آن دیدم."<sup>۲</sup> در حدیث قدسی آمده است:

"گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم."<sup>۳</sup>

**ابن عربی** در شماری از منابع عرفانی به عنوان پایه گذار

اندیشه ی "وحدت وجود" نام برده شده است. وی، گرچه در

آثارش، اصطلاح وحدت وجود را به کار نرفته، ولی این باور را

در قالب هستی شناسی فلسفی بیان کرده و در جا به جای آثارش،

مفهوم "وحدت وجود" را مورد بحث قرار داده است. بنابراین،

اصطلاح یاد شده پس از ابن عربی در آثار صوفیه کاربرد پیدا کرده

است. آنچه که از فصوص الحکم برمی آید، از نظر ابن عربی،

وجود، حقیقتی است واحد و حدوث و تعدد و تکثر ندارد. این

حقیقت واحد عبارت از همان ذات حق است که ازللی است و عالم

درواقع وجود حقیقی ندارد، بلکه نمود و نمایش و وهم صرف

اعیان موجودات ممکنه، به نور حق پیدا و روشن گشته اند و به واسطه‌ی تجلی او به صورت اشیاء است " که آن‌ها را موجود نامیده‌اند، و " به حقیقت، غیر حق هیچ موجودی نیست و جمیع اشیاء به او نمودار شده‌اند " (شرح گلشن راز، ص ۷۸).

جهان را سر به سر آینه‌ی ای دان

به هر یک ذره در، صد مهر تابان

جهان سر به سر، آینه‌ی وجود حق است و حق به صورت "شئون ذاتیه، مفصلاً در این آینه ظاهر گشته است و در درون هر ذره صد مهر تابان مخفی است، زیرا وجود حق واحد است و اصلاً امکان تجزیه ندارد... و همچنان که آسمان و کواکب و زمین و عقول و نفوس، مظهر آن حقیقت‌اند، ذره نیز مظهر آن حقیقت است " (شرح گلشن راز، ص ۱۰۰).

تمثیل:

نقطه: که همه‌ی شکل‌ها از حرکت آن پدید می‌آید.

یک: که بینهایت عدد از آن زاده می‌شود.

قطره: که حقیقت دریا را در خود دارد.

ز هر یک نقطه زین دور مسلسل

هزاران شکل می‌گردد مشکل

منصور حلاج در بیان این که "تجلی" ها یا اعیان از حق جدا نیستند، سخن پر معنایی دارد. ابراهیم محمد سیروانی از حلاج پرسید: "ای شیخ! برایم از توحید سخن بگوی." گفت: "بدان که بنده اگر پروردگارش را توحید کند خود را اثبات کرده است، و آن که خود را اثبات کند، مرتکب شرک خفی شده است..." (حلاج، شهید عشق الهی، ص ۱۳۱).

عبدالرحمن جامی در تحفه الاسرار، از حقیقت مطلق چنین سخن می‌گوید:

ای ز وجود تو نمود همه جود تو سرمایه بود همه

نام و نشانت نه، دامن کشان می‌گذری بر همه، دامن فشان

باهمه چون جان به تن، آمیز ناک پاک ز آرایش ناپاک و پاک

گرچه نمایند بسی غیر تو نیست در این عرصه کسی غیر تو

**دکتر جواد نوربخش،** پیر طریقت نعمت الهی، وحدت

وجود را در ساده‌ترین شکل خود و به روشنی چنین مطرح

می‌سازد: "لیس فی الوجود الا الله - جز او دیاری در دیار هستی

نیست... علمای ظاهر در تفسیر <الله نور السموات و الارض>

(۲۴: ۳۵) می‌گویند، خداوند منور یا روشنی بخش آسمان‌ها و

قدیم و محدث از هم، خود جدا نیست

که از "هستی" است باقی دایماً "نیست"

وی جهان را اعتباری می‌خواند و با ارائه‌ی مثال و تمثیل

می‌گوید، چون امور جهان (اشیاء و رویدادها) اعتباری، خیال

و نمود بی بود هستند، با وحدت وجود مطلق، جایی برای دویی

باقی نمی‌ماند. اختلاف و کثرت اسمی و صفاتی که به چشم ما

می‌آید، اعیان ممکنه‌اند:

ظهور اختلاف و کثرت شان

شده پیدا ز بوقلمون امکان

شبستری پیدایش هستی و تعین‌ها را چنین بیان می‌کند:

عدم، آینه‌ی "هست"ی است مطلق

کز او پیداست عکس تابش حق

عدم چون گشت هستی را مقابل

در او عکسی شد اندر حال، حاصل

عدم، آینه، عالم، عکس و انسان

چو چشم عکس در وی شخص، پنهان

تو چشم عکسی و او نور دیده ست

به دیده، دیده‌ای را دیده، دیده ست

چو نیکو بنگری در اصل این کار

هم او بیننده، هم دیده ست و دیدار

حدیث کنت کنزاً رأیاً فرو خوان

که تا پیدا بینی سر پنهان

عدم در ذات خود چون بود صافی

از او در ظاهر آمد گنج مخفی

جهان انسان شد و انسان، جهانی

از این پاکیزه تر نبود بیانی

تعین هر یکی را کرده محبوس

به جزویت ز کلی کرده مأیوس

عدد گرچه یکی دارد بدایت

ولیکن نبودش هرگز نهایت

شد آن وحدت از این کثرت، پدیدار

یکی را چون شمردی، گشت بسیار

یعنی، با ظاهر شدن کثرت (اشیاء)، وحدت رویت پذیر شد.

چنانکه وقتی یک را مکرر بشماری، بسیار پدید خواهد آمد، ولی از

بسیاری شمردن، ذات یک تغییر نمی‌کند و کثیر نمی‌شود. "جمیع

و در مثنوی می فرماید :

مثنوی ما دکان وحدت است

غیر وحدت هر چه بینی آن بت است

همچو یک خورشید در صحن سما

صد شود نسبت به صحن خانه ها

گرتو صد سیب و صدآبی بشمری

یک شود چون آب آن را بغشری

و در جای دیگر می فرماید :

نیست را بنمود هست و محتشم

هست را بنمود بر شکل عدم

بحر را پوشید و کف کرد آشکار

باد را پوشید و بنمودت غبار

جنبش کف هاز دریا روز و شب

کف همی بینی و دریا، نی، عجب

لاجرم سرگشته گشتی از ضلال

چون حقیقت شد نمان، پیدا خیال

این قباها پرده ی آن وجه گشت

چون چراغ خفیه اندر زیر طشت

این که برکار است بیکارست و پوست

وان که پنهانست، اصل مغز، اوست

مرغ بر بالا و زیر، آن سایه اش

می رود بر خاک، پنهان مرغ و ش

ابلهی صیاد آن سایه شود

می دود چندان که بی مایه شود

بی خبر کان عکس آن مرغ هواست

بی خبر که اصل آن سایه کجاست؟

صفای اصفهانی می گوید :

تجلی گه خود کرد خدا دیده ی ما را

در این دیده در آید و ببیند خدا را

خدا در دل سودازده گان است، بجوید

مپوید زمین را و مجوید سما را

(در بهاگاواد گیتا می خوانیم: "اما تو با چشمان کنونی ات

قادر به رؤیت من نیستی، بنابراین، من به تو چشم های الهی

می دهم ... "، آیه ۸ فصل ۱۱؛ و در دیوان نوریبخش

می خوانیم: معشوق تو را نوریبخشید به جمالش از دیده ی او بنگر

زمین است و صوفیه اظهار می دارند که خداوند وجود آسمان ها و زمین و حقیقت آن هاست. بر این اساس، دانش و بینشی را که بر این اصل استوار است که >در همه ی کاینات جز یک وجود مطلق هیچ نیست و هر چه هست موجود به وجود اویند<، فلسفه ی وحدت وجود گفته اند. اما ما این مطلب را فلسفه نمی دانیم، زیرا فلسفه چیزی است که بافته ی عقل باشد و قابل تغییر. در حالی که این پیش یافته ی دل است و لایزال و زوال ناپذیر. فلسفه با عقل و گفت و شنود مربوط است، ولی بینش وحدت وجود با عشق و کشف و شهود ارتباط دارد. بنابراین بهتر است به جای "فلسفه وحدت وجود"، آن را "اصل وحدت وجود" بنامیم... از نظر صوفی خدا وجود مطلق است و هر آنچه هست و موجود است تعینات و مظاهر اوست... هستی به وجود حق پیداست و هر چه هست، نمود بود اوست و بی آن، همه هیچ هستند... صوفیه، عالم هستی را جدا از وجود مطلق نمی دانند" (چهل کلام و سی پیام، ص ۲۸ و ۲۹).

فریدالدین عطار در کتاب منطق الطیر، وحدت وجود را در قالب داستان بسیار زیبای مرغان در جست و جوی سیمرغ (حقیقت) بیان کرده است. مرغان در پایان سفر عرفانی و توانسوز خود در می یابند که خودشان تجلی سیمرغ هستند در آینه ی هستی؛ و هر کس با شناخت معرفت کامل به خود بنگرد حق را می بیند.

**مولانا جلال الدین محمد بلخی** در جای جای مثنوی با ارائه مثال های قابل لمس و در عین حال زیبا و گویا به وحدت هستی همراه با تعدد تجلیات آن اشاره دارد. از جمله در غزلی شیوا با استعاره های زیبا با مطلع "ایها العشاق آتش گشته چون استاره ایم"، مفهوم "کل" را که فراگیر همه ی اجزاء است و اجزایی که مجموعشان همان کل است بیان کرده است. در این غزل، وجود کل به قرآن و موجودات به سی جزء آن تشبیه شده اند:

نهره ی لبیک لبیک از همه برخاسته

مصحف معنی تویی، ماهر یکی سی پاره ایم

در این معنی اگرچه هر یک از جزءها قرآن را در خود دارند،

"کل" نیستند اما کل، هم کل است و هم جزء. در جای دیگر نشان

می دهد که جزء، جلوه ای از کل است که از کل ظاهر می گردد و به

کل باز می گردد:

همچو موج از خود برآوردیم سر

باز هم در خود تماشا می رویم

و خود ترک بصر کن).

عین القضاة در "تمهیدات" از حقیقت یگانه چنین سخن می گوید:

"اوست که اوست و هر چه هست بدو هست ...  
او را در قدم او شریک نیست،  
و با او هیچ آفریده نیست ...  
دی و امروز و فردا همه در علم او یک رنگ دارد  
— که البته به قلیل و کثیر در آن تفاوت نیست —  
در ذات خود یگانه است ...  
علم اوست که او را دریابد،  
و زبان اوست که نام او تواند برد،  
و سمع اوست که کلام او تواند شنود،  
و بصر اوست که او را تواند دید،  
و کمال او کس نداند و کس نیابد و کس نبیند.  
... در ظهور چیزها او ظاهر است،  
و از ظهور چیزها او باطن است.

... ..

و همه ی او در همه ی او.

خود او، "او" بی او، بی الف و واو ...

... عقول را در حقیقت او، روشنی نه ...

"او" و "این" و "آن" همه او،

و جلال او، نه این و نه آن و نه او.

کمال فضل او جلوه کند و [با] هر ذره ای،

و جلال قدر او پوشیده شده در هر ذره ای،

و کبریای جبروت او آمیخته شده، و [با] هر ذره ای."

در دیوان شاه نعمت الله ولی، سرسلسله ی صوفیان نعمت الهی، باور وحدت وجود کراراً با بیانی لطیف و شاعرانه مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است:

\* موج و حباب و قطره در این بحر ما یکی است

نقش حباب گر چه هزارند، ما یکی است

\* تمثال، صد هزار در آینه رو نمود

دیدیم آن یکی و همه نزد ما یکی است

گر آشنای خویش شوی، نزد عاشقان

معشوق و عشق و عاشق و آن آشنا یکی است

\* در مذهب ما محب و محبوب یکی است

رغبت چه بود؟ راغب و مرغوب یکی است

گویند مرا که عین او را بطلب

چه جای طلب؟ طالب و مطلوب یکی است

\* ما همه آب حیاتیم و همه بحر محیط

گر چه مانند حبابیم و به روییم همه

نعمت الله چو یکی باشد و آن یک همه اوست

هر یکی را سزد از زانکه بگوئیم همه

\* می به رنگ جام پیدا آمده

یک شراب است او ولی ساغر همه

\* دیده ایم آینه ی گیتی نما

نور او در جمله اشیاء آمده

\* همه عالم خیال می بینم

در خیال، آن جمال می بینم

\* این عجایب که دید یا که شنید؟

که یکی بیشمار می بینم

ملاصدرا معتقد است، وجود هر چیز شکل کاملاً مجزاً و

متباین نیست، بلکه هر موجودی درجه ای از نورانیت وجود محض

است. به این معنی که در پشت حجاب کثرت ماهیت ها و

وجودهای متباین، وحدت وجود برقرار است (سه حکیم مسلمان،

ص ۳۱).

ملاصدرا وجود حقیقی را از "کل" هم فراتر می داند. وی

می گوید: "وجود اگر کلی باشد در کلی بودن فرد محدود

می شود، اگر جزئی باشد نمی تواند کلی شود و اگر حادث باشد،

یعنی چیزی دیگر او را آفریده باشد، مستقل نیست." نفس

رحمانیه "وجود، همه ی چیزها (اشیاء) را فرا می گیرد و سبب

می شود که اشیاء ظاهر گردند. از وجود، چیزی در تمام اشیاء

هست و با این که وجود، اشیاء را در بر نمی گیرد، موجودیت هر

شیئی، وابسته به آن چیزی است که از وجود در آن شیئی موجود می

باشد، و اگر از شیئی گرفته شود، موجودیت آن از بین می رود.

به باور ملاصدرا، وجود هم محسوس است و هم معقول. ما

با حواس خود موجود بودنش را تصدیق می کنیم و با عقل خویش

می پذیریم که وجود دارد. دلیل این که پی بردن به علت وجود

مشکل است، این است که چیزی برجسته تر و درخشانتر از

وجود در دست نداریم تا بتوانیم آن را توضیح دهیم (هانری گرن،



فصل ۱۹).

فخرالدین عراقی در لمعات، در بیان وحدت وجود، سخنان شیوای فراوان دارد که پیوستگی و یکی بودن حق و خلق، عاشق و معشوق، شاهد و مشهود و عابد و معبود را می‌رساند. از آن جمله اند:

\* روزت بستودم و نمی دانستم

شب با تو غنودم و نمی دانستم

ظن برده بدم به من که من، من بودم

من، جمله تو بودم و نمی دانستم

\* [فانی فی الله] در خود نگرد، همگی خود را " او " بیند

\* ففی کل شیء له شاهد تدل علی أنه واحد

(در همه چیز گواهی بر او وجود دارد که بر یگانه بودن او

دلالت می‌کند.)

\* محب چون خواهد که مراقب محبوب باشد، چاره‌ی او آن

بود که به هر چشمی مراقب باشد و به هر نظری ناظر، چه او را در

هر عالمی صورتی است و در هر صورتی، وجهی. پس در همه‌ی

اشیاء ظهور او را مراقب باشد... هیچ چیز را نبیند که او را پیش از

آن یا پس از آن و یا در آن یا به آن نبیند... [در این حالت، دیگر

تنهایی و عزلت ندارد، زیرا] محبوب را عین اشیاء بیند.

\* اشیاء اگر صد است و گر صد هزار بیش

جمله یکی است چون به حقیقت نظر کنی

\* شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری گفت: " حق تعالی

خواست که صنع خود ظاهر کند، عالم آفرید، خواست که خود را

ظاهر کند آدم را آفرید. "

\* همه هیچند هیچ، اوست که اوست

که همه هست ها ز هستی اوست

هاتف اصفهانی شاید شاعرانه ترین تعریف وحدت وجود را

در ترجیح بند معروف و باشکوه خود عرضه کرده که ترجیح آن این

است:

که یکی هست و هیچ نیست جز او

و حده لا اله الا هو

و این ترجیح، سخنی است که در قطعه‌ی مورد بحث، از هر

آوا و در هر مکان - دیر مغان، کلیسا، کوی می‌فروشان، پیرمغان،

ناقوس کلیسا، دختر ترسا، اندام‌های خود انسان - به گوش

می‌رسد. از آن رو که این ترجیح بند طولانی در ظرفیت این نوشتار

نمی‌گنجد، گزیده‌ای از دو بند آن در اینجا نقل می‌شود:

چشم دل بازکن که جان بینی

دل هر ذره‌ای که بشکافی

جان گدازی اگر به آتش عشق

از مضیق جهات درگذری

آنچه نشنیده گوش، آن شنوی

تا به جایی رساندت که یکی

با یکی عشق ورزی از دل و جان

که یکی هست و هیچ نیست جز او

و حده لا اله الا هو

بار بی‌پرده از در و دیوار

شمع جوئی و آفتاب، بلند

گر ز ظلمات خود رهی، بینی

پا به راه طلب نه و از عشق

تا به جایی رسی که می‌نرسد

هاتف ارباب معرفت که گهی

از می و جام و ساقی و مطرب

قصد ایشان نهفته اسراری است

گر بری پی به رازشان، دانی

که یکی هست و هیچ نیست جز او

و حده لا اله الا هو

شمس مغربی می‌فرماید:

جام گیتی نمای را بطلب

تا بینی در او به عین عیان

که جز او نیست در سرای وجود

به حقیقت کسی دگر موجود

\* این نقش‌ها که هست، سراسر نمایش است

اندر نظر چو صورت بسیار آمده

این کثرتی است لیک ز وحدت عیان شده

وین وحدتی است لیک به اطوار آمده

### هندوییزم

در هندوییزم، زیربنای آموزش روحانی کریشنا این فکر است

که همه چیزها و رویدادهای بیشمار دور و بر ما، فقط جلوه‌های

یک حقیقت یگانه هستند، که در آن آیین، برهمن خوانده

می‌شود. با همین مفهوم است که آیین هندو، با وجود خدایان

یعنی گوهر اصلی هر چیزی که در جهان هست. این، در واقع، دکترین وحدت وجود خداشناسی و جهان است. در این معنی، قصه ی گویا و زیبایی در "اوپانیشاد کاندوگیا" آمده است که نقل می شود:

اودالاکا وقتی پسرش، سوتاکتو، به دوازده سالگی رسید او را به نزد آموزگاران مذهبی فرستاد. سوتاکتو دوازده سال درس خواند و خوشحال و سرفراز به نزد پدر برگشت. او کتاب "ودانتا" را از حفظ می خواند - چیزی که هدف مذهب رسمی یا شریعت ودانتایی بود.

پدرش از او پرسید:

"سوتاکتو، آیا [از آموزگارت] خواستی که علمی را که بوسیله ی آن می توان ناشیدنی ها را شنید، درک ناشدنی ها را دریافت و نادانستی ها را دانست به تو بیاموزد؟

سوتاکتو پرسید:

"آن چه علمی است پدر؟"

پدر پاسخ داد:

"پسرم، وقتی یک قطعه گل را بشناسیم همه چیزهایی را که با گل ساخته می شود، می شناسیم. تفاوت آن چیزها فقط در اسمشان خواهد بود و این تفاوت ناشی از گفتار ماست. هنگامی که یک قطعه زر را بشناسیم همه چیزهایی را که از زر ساخته شده اند، می شناسیم و تفاوت آن چیزها فقط در اسمشان است و این تفاوت ناشی از گفتار ماست. آن علم هم دقیقاً چنین است: دانستن چیزی که همه چیز را به آن بشناسیم."

پسر گفت:

"بی تردید، آموزگاران من از این علم غافل بوده اند. چون اگر می دانستند به من می آموختند. اکنون ممکن است شما آن علم را به من بیاموزند؟"

"چنین کنم... در آغاز، فقط هستی [هست] وجود داشت - تنها یک هست و بدون دومین. بعضی می گویند در ابتدا عدم بود و کیهان از عدم زاده شد. اما چگونه ممکن است چنین چیزی؟ چگونه ممکن است هست از نیست به وجود آید؟ نه پسرم، در آغاز، هستی تنها بود - یکی و بدون همتا. او، یکتا، با خود اندیشید: می خواهم زیاد شوم! بنابراین، از خویشتن، کیهان را آشکار ساخت و خود در هر وجودی داخل شد. همه ی چیزهایی که هستند، "خویشتن" خود را فقط در او دارند. او جوهر مبسوط

متعدد، یک آیین یکتاپرستی تعبیر می شود. بررسی اوپانیشاد و بهاگاواد گیتا (ص ۷۸) ما را به این نتیجه می رساند که برهمن، حقیقت نهایی است و به عنوان جوهر درونی جاری در همه اشیاء شناخته می شود. برهمن فراتر از فهم و درک است و محدودیت ندارد. نه به زبان واژه شرح پذیر است و نه در محدوده ی عقل و منطق می گنجد. "برهمن بی آغاز است، متعالی است، فراتر از هر چه هست و هر چه نیست" (بهاگاواد گیتا ۱۳، ۱۲). "به ادراک در نمی آید آن روح اعظم، نامحدود است و زاده نشده، نه به استدلال در می گنجد و نه در تفکر" (میتری اوپانیشاد ۶، ۷۱).

از عهد "تألیف اوپانیشاد، مثلی ذکر کرده و گفته اند... روح فرد شبیه به موجی است که از دریا برمی خیزد و دوباره در دریا فرو می ریزد، یا چون قطره آبی است که موقتاً از دریا جدا مانده ولی در حال، به دریا درون می رود. موج، به خودی خود، وجود حقیقی ندارد، بلکه همان دریاست که بدان صورت درهوا نمایان شده و هویت و شخصیت آن ظاهری است. بنابراین همه ی مخلوقات عالم امکان، مظاهر و نمایش هایی هستند که گرچه به ظاهر حقیقتی دارند، در باطن، همان نفس کلی مطلق (برهمن - آتمن) می باشند که بدان صورت جلوه گر شده اند" (تاریخ ادیان، ص ۱۷۷).

پایه و اساس ودانتا وحدت وجود است. آزادفکران مکتب ودانتا بر این باورند که عالم بیرونی و احساسات (حواس) انسان عبارت اند از یک ظاهر فریبنده و غیر حقیقی و وهمی (مایا) که همچون سراب، خیالی باطل هستند. پیروان سانکارا (یکی از سه شاخه ی ودانتا که پس از ودانتا شکل گرفته) معتقدند که جهان و برهمن در حقیقت از یکدیگر جدا نیستند و تنها وجود برهمن است که حقیقی، کلی و توصیف ناپذیر است و باقی همه اندیشه ی باطل و خیال می باشد (تاریخ ادیان، ص ۱۸۸-۱۸۶).

آن گونه که از متن "بریهاد آرانکایا" اوپانیشاد برمی آید، خدایان دیگری که در آیین هندو مورد پرستش مردم عام هستند، تعین ها (یا به قولی، رب ها) و جلوه های گوناگون برهمن - حقیقت نهایی - می باشند (۶، ۴، ۱). نکته ی در خور نگرش و مهم دیگر این است که تعین برهمن در روح انسان، آتمن نامیده می شود و یکی بودن حقیقت نهایی و فرد - برهمن و آتمن - جوهر اصل اوپانیشاد است (کاندوگیتا اوپانیشاد ۶، ۴، ۱). در اوپانیشاد به یک نام یا اصطلاح دیگر نیز برمی خوریم و آن "خویشتن کیهانی" است. خویشتن کیهانی، در اوپانیشاد، همه ی موجودات است،

دگرگونی ناپذیر، جایگاه حقیقت، جایگاه هوشیاری، جایگاه رحمت. ابدی، فناپذیر، همه جا حاضر، یکسان، بی کاستی، بی حدود، همه سو بین. گم ناشدنی، و دست نیافتنی. بی حامی، مستقل، برتر از صفات. بی عمل، بسیط، بی گزینش، بی کمبود، تعریف نشدنی. فراتر از عقل و گفتار، بی نیاز. آشکار، سره، آگاه، و بی شباهت به آن چه می شناسیم.

### سیکھیزم

بنیانگذار مذهب سیک فردی بود به نام نَنک (Nanaak). جان ناس، تاریخ نگار، این مذهب را مبتنی بر وحدانیت اسلامی و برخی اصول هندوییزم، به اضافه ی اندیشه های ابداعی بنیانگذار آن می داند. نَنک می گوید: "خداوند ماده را خلق کرد، به این طرز که نقابی از باطل بر رخساره ی حق کشید و عالم هستی به صورت های گوناگون و بی شمار جلوه گر گشت... ارض و سماء و انسان و حیوان و نبات، همه، صورت های مختلف حق اند که در پرده ی پندار خطا متجلی شده اند. عوامل محدوده ی خلقت در سلسله اسباب و مسببات، همه اندیشه های باطل و فریبا هستند و فقط خدا که مبدأ خلقت است حق است و لاغیر. از این رو، جهان سرابی موهوم بیش نیست که مانند لَمعه ی برق، زودگذر و فانی است" (تاریخ ادیان، ص ۲۱۲-۲۰۷).

### تائوییزم

تائو<sup>۴</sup> با آن که دین خداپرستی نیست و تنها یک مکتب فکری است ولی حقیقت یکتا را باور دارد. تائو در لغت به معنی راه است - راه طبیعت، راه هستی. باور تائوییزم بر این است که همان یکتا (One) است که گوهر اصلی همه چیزهاست (جوهر تجلی ها). در شعر زیر و تفسیر آن، شباهت کلی تائو را با دیدگاه اشراق که می گوید، هستی و موجودات بازتاب عکس پرتو "او" است در آیینه ی عدم، در می یابیم:

"آن ها که از ازل، واصل به یکتا بوده اند،

ملکوت به یکتا واصل است، پس شفاف است،

زمین به یکتا واصل است، پس در آرامش است،

روان ها به یکتا واصل اند، پس ثمر بخش اند،

دره ها به یکتا واصل اند، پس زاینده اند،

ده هزار چیز به یکتا واصل اند، پس به "هست" آمده اند.

یکتاست که ماهیت هر چیز را به آن می بخشد تا آن باشد که

هست... یکتا ازلی و پایدار است."

همه چیزهاست - او حقیقت است، او خویشتن است، و او، سوتاکتو، تو است."

پسر گفت:

"خواهش می کنم درباره ی این خویشتن بیشتر بگویید."

"چنین کنم پسر... وقتی که زنبورها با جمع آوری شهد گل های بیشمار عسل می سازند، عسلی که چنین ساخته شده نمی داند که از چند گل به وجود آمده است. به همین سان، پسر، همه ی موجودها هنگامی که در آن یک "هست" به هم می پیوندند، چه در خواب بی رویا و چه در مرگ، از گذشته و حال خود چیزی نمی دانند، زیرا نبود بصیرت، آنان را فراگرفته است - نمی دانند که در او پیوسته اند و از او آمده اند."

"این موجودها هر چه باشند، چه یک شیر و چه یک خرس یا کرم، چه یک مگس و چه یک حشره، هنگامی که از خواب بی رویا بازمی گردند همان خواهند بود. موجودیت همه ی این ها تنها در اوست، او حقیقت است، او جوهر منبسط همه ی چیزهاست، و او سوتاکتو، تو است."

پسر گفت:

"خواهش می کنم باز هم از این خویشتن بگو!"

"چنین کنم... رودخانه ها در خاور [عالم] به سوی خاور می روند، رودخانه ها در باختر به سوی باختر می روند و همه به دریا می پیوندند. از دریا تا دریا در گذر هستند. ابرها آن ها را به صورت بخار به آسمان می برند و به صورت باران به زمین می فرستند. این رودها هم وقتی به دریا می پیوندند، نمی دانند این هستند یا آن رودخانه. همه ی موجودها هم که نام بردم، به همین سان، وقتی از برهن باز می آیند نمی دانند از کجا آمده اند. همه ی این موجودها "هست" خود را فقط در او دارند [به وجود او "هست" هستند]. او حقیقت است، و او سوتاکتو، تو است."

در عرفان هندو - اوپانیشاد - به این مفهوم می رسیم که آگاهی عقلانی متکی به حواس، نمی تواند به خویشتن کیهانی راه پیدا کند. "خویشتن" تنها در تجربه ی مستقیم و بی واسطه ی ضمیر عارف، "شناخته" می شود.

یکی از سرودهای اوپانیشاد، حقیقت یگانه را چنین توصیف می کند:

"هیچ موجود دیگری وجود ندارد جز یکی، برهن که بی

همتاست، که کامل است - بی آغاز و بی پایان - سنجش ناپذیر،

(Ellem M. Chen pp. 149-50)

موجودی بود یگانه، بی خلاف، و در حد کمال که پیش از پیدایش زمین و آسمان وجود داشت.

بی صدا و شکل،

بی انکاء به چیزی و دگرگونی ناپذیر

همه جا درکار است و از هر خطری برکنار

شاید بتوان آن را مادر کیهان نامید.

نامش را نمی دانم، آن را تاو می خوانم.

اگر مجبورم کنند که نامی بر آن نهم،

آن را "اعظم" خواهم نامید.

لازمه ی عظمت، همه جا درکار بودن است.

لازمه ی همه جا درکار بودن فراگیر بودن است

لازمه ی فراگیر بودن، به آغاز برگشتن است.<sup>۵</sup>

"یکی بود و شکلی وجود نداشت. چیزها چون آن را گرفتند، هستی یافتند. همه ی نیروهای خلاق کلان در کیهان با اصل شدن و در خود داشتن آن یکتا در هسته ی خود، شده اند آنچه هستند" (Watson p. 131).

یک عین متفق که جز او ذره ای نبود

چون گشت ظاهر، این همه اغیار آمده

پیروان تاو سبک های طبیعت و دگرگونی های مدام در جهان

طبیعی را نشانه های زمینی یک نیروی عظیم کیهانی می شناسند.

آنان این نیروی نادیدنی را تاو می دانند. از دیدگاه برخی، تاو،

حقیقت نهایی است - یک حضور قدیم که پیش از پیدایش کیهان

وجود داشته و به رهبری جهان و هر چه در آن است، ادامه می دهد

(تاوئیزم - ص ۸).

جان ناس، وجود مطلق یا حقیقی در تاو را چنین توصیف

می کند: "هر چیزی به نقطه ی اصلی حرکت خود رجعت می کند و

در آن جا همه ی موجودات درهم آمیخته، یک واحد مطلق تشکیل

می دهند... تاو مستور و مخفی از انظار است، ولی بر تمام

موجودات احاطه دارد. چون با دیده بر تاو نظر می کنند، آن را

نمی تواند ببینند، از این رو آن را معدوم یا نامعلوم گفته اند. چون

گوش بر آن فرا می دهند، آن را نمی توانند بشنوند، از این رو آن را

صوتی ساکت نامیده اند... آلات و ادوات حواس در تاو موشکافی

می کنند، لکن عاقبت همه ناکام برمی گردند... او و تمام مظاهر

صورت های طبیعت و حادثات عالم کون و وقایع دور زمانی، که

همه را انسان در عالم محسوسات درک می کند، در عالم دل و معنی یکسانند و تمیزی از یکدیگر ندارند. " (تاریخ ادیان، ص ۲۳۲).

### آیین بودا

آیین بودا<sup>۶</sup> گرچه برخلاف هندوییزم به روحانیت و الوهیت و چگونگی آفرینش نمی پردازد و بیشتر زمینه ی روانشناختی دارد تا روحانی. اما از طریق دیگر، سرانجام به حقیقت یگانه و متعالی هستی می رسد و آن را مطرح می سازد. اشاره ی اساسی دکترین بودا، به منشاء رنج و درماندگی انسان و چگونگی غلبه بر آن می باشد که به یاری مفاهیمی چون "مایا"، "کارما"، "نیروانا" و غیره، که از مفاهیم سنتی هندو می باشند، صورت می گیرد. بودا، تعبیر هایی تازه، دینامیک و روانشناختی از این مفاهیم عرضه کرد و بکار گرفت.

"... یک وحدت عمومی نهانی در خود عالم وجود و جهان هستی موجود است. نفس فردی وقتی از برکات آرامش و آسایش این وحدت مطلقه برخوردار می شود که کلمه ی من را فراموش کند، یعنی انانیت و منیت او در عالم بی انتها و بی شکل نیروانا منحل شود، درست مانند قطره ای که از دریا جدا مانده و عاقبت بعد از سیر تحول طولانی به دریا باز می گردد" (تاریخ ادیان، ص ۱۳۲).

گوهر یگانه ی وجود، یا یکتای مطلق، بنابر بوداییزم "مهیاانه" در مظاهر عشق و محبت جلوه گر می شود و بودا<sup>۷</sup> را به وجود می آورد، چنان که گویی جوهره ی بودا در قلب عالم کون وجود دارد و ظهور پیدا می کند. او نماینده ی کل مطلق و واحد اصلی می باشد که به صورت ماهیت ها و تعینات پدیدار شده و حقیقت عشق است.

در عرفان خاور دور، معمولاً، عقل (Intellect) وسیله ای است برای گشایش راهی به سوی تجربه ی مستقیم عرفان که بوداییان آن را "ضمیر-بیداری" (awakening) می خوانند. گوهر این تجربه، رفتن به ماورای جهان فرق ها و اضداد عقلانی است برای رسیدن به جهان تعقل ناپذیر (unthinkable)، جایی که حقیقت به صورت "او" ی تقسیم نشده (یگانه) و یکسان (undifferentiated) ظاهر می گردد. این همان نقطه ای است که بودا به آن رسید: دریافت حقیقت یگانه و یکپارچه - وحدت وجود.

**تانتریک بودیزم**، شاخه‌ای از بوداییزم "مهیاانه" است که دوهزار و سیصد سال پیش در هند آغاز به رشد کرد و امروز مکتب اصلی بودایی تبت است. کتاب مقدس این مکتب، تانتر نام دارد که در ریشه‌ی سانسکریت، به معنای "بافتن" است و اشاره به، درهم بافتگی و پیوستگی متقابل همه اشیاء و رویدادهای هستی دارد. در آموزش بوداییان مهیاانه، استعاره‌ها و اشاره‌های فراوانی وجود دارد که نشان دهنده‌ی اعتقاد آن مکتب به بستگی و پیوند متقابل همه‌ی اجزاء کیهان می‌باشد.

"بودایی به یک جهان موجود بیرونی، که او بتواند خود را به درون نیروهای جنبشی آن وارد سازد، باور ندارد. جهان بیرونی و جهان درونی خودش در نظر او، دو روی یک نَسج بافته است که در آن، تار و پود همه‌ی نیروها و همه‌ی رویدادها، همه‌ی اشکال هوشیاری‌ها [وجدان‌ها و باطن‌ها] و شینی‌ها به صورت شبکه‌ای بی‌حدود و تجزیه‌ناپذیر از روابط متقابل به هم بافته شده‌اند." (لاما آنکاریکا گویندا، ص ۹۳).

\*\*\*

... و سخن را با بیان رسای شیخ محمود شبستری به پایان می‌بریم:

کسی بر سر وحدت گشت واقف

که او واقف نشد اندر موافق

دل عارف شناسای وجود است

وجود مطلق او را در شهود است

بجز هست حقیقی، هست نشناخت

و یا هستی که هستی پاک درباخت

وجود تو همه خار است و خاشاک

برون انداز از خود جمله را پاک

برو تو خانه دل را فرو رو

مهیا کن مقام و جای محبوب

چو تو بیرون شدی او اندر آید

به تو، بی تو، جمال خود نماید

### یادداشت‌ها

۱- فورمول معروف انرژی هسته‌ای اینشتین، شعر از هاتف اصفهانی.

۲- لارایت شیاً الارایت الله فیه.

۳- کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف.

۴- با بهره‌گیری از مجله صوفی، شماره ۲۳ و سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر.

۵- کاراکتری که در خط چینی کلمه‌ی تائو را نقش می‌کند هم معنی راد درونی (سیر روحانی) و هم معنی راه بیرونی را حامل است... تائو ترکیب دو کاراکتر است یکی نمایندگی سر و دیگری نماینده‌ی پا. کاراکتر پا گویای جهت و طریقه است و کاراکتر سر گویای اندیشه یا تفکر ضمیر می‌باشد. هم چنین سر مفهوم آغاز یا سیر کیهان را نیز الء می‌کند (تائویزم ص ۹).

۶- بودا: (در آئین بودایی)، کسی که به مرحله‌ی اشراق و بیداری کامل رسیده است.

### فهرست منابع

در بهشت صوفیان، دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، لندن، ۱۳۶۲ شمسی.

چهل کلام و سی پیام، دکتر جواد نوربخش، تهران، ۱۳۷۳ شمسی.

سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، کتاب‌های جیبی، چاپ سوم، تهران.

تاریخ ادیان، جان ناس، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۴ شمسی.

بهاگوادگیتا، آ.ج. بهاگتی ودانتا سوامی پرابهوپادا. ترجمه ف. سیاه‌پوش، ب. گل‌بیدی. ا. فرمانی، نشر دری، ۱۳۷۷ تهران.

گلشن راز. شیخ محمود شبستری، تصحیح و مقدمه: دکتر جواد نوربخش، انتشارات نعمت‌اللهی، ۱۳۵۵.

ملاصدرا، هانری کرین، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، انتشارات جاویدان، تهران ۱۳۶۱. شهید عشق‌اللهی، دکتر جواد نوربخش، تهران، ۱۳۷۳ شمسی.

Watson, Burton, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, N.Y. 1968.

Ashvagoshā, *The Awakening of Faith*, Translated by D. T. Suzuki, Open Court, Chicago, 1900.

Fung, Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, McMillan, N.Y. 1958.

Lama A. Govinda, *Foundation of Tibetan Mysticism*, Samuel Weiser, N.Y. 1974.

FritzoF Capra, *The Tao of Physics*, 3rd. Ed. Shambala, Boston, 1991.

Muller, F.M. (ed). *Budhism Mahayana Sutras*, Oxfod University Press.

Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, mentor Books, N.Y.-Toronto, 1960.

# هوش زمینی و هوشیاری آسمانی

## از: پرویز نوروزیان و نسیان قولیان

انگاری " در خلال چند سده اخیر است تا جایی که خود آدمی را نیز فرا می گیرد .

چکیده جریان شی نگرى را می توان به این قرار خلاصه کرد که : امید بستن آدمی به اشیاء و روابط آن ها برای کشف رموز هستی ، یافته های فراوانی درباره عالم اشیاء به دست داد که مهم ترین آن تأمین رفاه برای آدمیان بود . در مرحله بعدی ، این دانش پا به قلمرو جانداران و جانوران و روابط آن ها گذارد . گسترش دانش در این قلمرو نیز متضمن تأمین نیازهای رفاهی فراوان شد . و سرانجام ، آدمی خود ، موضوع مطالعه این نوع دانش قرار گرفت و با همان معیارها و موازین " تعریف " شد .

در این مرحله از گسترش اندیشه علمی ، آدمی ابتدا به فیزیک یا جسم خود توجه کرد ، سپس در پی تردیدهای فراوان درباره وجود دیگر خود از قبیل روح یا جان ، که در جهان بینی های پیش از عصر روشنگری ، بر اساس روش های شناخت شهودی مطرح بود ، به انکار آن پرداخت . شکست دانش نوین در حل مشکلاتی که تا اندازه ای خود مسؤول بروز آنان بود مانند ازدیاد بیش از حد جمعیت و اتفاقات ناگوار نیمه اول قرن بیستم (دو جنگ جهانی) باعث بوجود آمدن تردیدهایی در صحت جهان بینی " شی گرا " گردید . از میان این تردیدها علوم جدیدی چون " شناخت شناسی " و " روان شناسی ناخودآگاه " سربرآورده ، که در آن ها " خود شناسی " محور اصلی توجه قرار گرفته است . معتقدان این علوم اندک اند زیرا گرایش غالب در جهان توسعه یافته هنوز به نگرش " شی نگر " معطوف است که در آن آدمی به مثابه شی انگاشته شده و

## ایراد متصوفه به تصوف

عده ای بر این تصور اند که اندیشه صوفیانه برداشتی ذیلانه از دین است و به عقیده آنان در این وادی ، زمین حاصلخیزی برای اندیشه های علمی و توسعه نیست . در توجیه این نظریه ، چنین استدلال کرده اند که صوفیه معتقدند انسان در این جهان مسافر است و شایسته نیست مسافر به مسافر خانه توجه چندانی بنماید ، لذا آنان دنیا را جدی نمی گیرند (سروش ، مجله فرهنگ و توسعه شماره ۱۳ و ۱۴) . در این نتیجه گیری ، استناد آنان بعضی از نوشته های صوفیه است .

بر همگان روشن است که " اندیشه علمی و توسعه " دستاورد کوشش اندیشمندان دنیای " غرب است که در پی تغییر جهان بینی " خدامدار " به " انسان مدار " پس از رنسانس حاصل گردیده است . باید دید که این تغییر هدف که در ابتدا پرچم دار " اومانیزم " ، انسان سالاری ، بود باعث چه تحولی در انسان شده و قرن ها طی طریق در این راه به کجا انجامیده است . و انسان غربی امروزه چه ویژگی هایی را دار است .

## انسان در جهان توسعه یافته

مهم ترین نکته مربوط به تغییر نگرش آدمی در دوران مشهور به عصر روشنگری یا رنسانس که در غرب پا گرفت ، اعتبار دادن بیش از حد آدمی به اشیاء و به عبارتی دیگر امید بستن به اشیاء و روابط شیئی است (شایگان ، بتهای ذهنی و خاطره ازلی ، ص ۷۰) . صرف نظر از علل استیلای این نگرش به جهان هستی ، موضوعی که در اینجا در مدار توجه قرار می گیرد سیر " شی نگرى " یا " شیئ

یابی و ... ارزیابی و ارزش‌گذاری می‌شوند. علاوه بر این برچسب‌های "شایستگی و ناشایستگی" ناشی از نتایج این آزمون‌ها به نحو پنهان بر قضاوت مردم دربارهٔ دیگران و حتی خودشان تأثیر می‌گذارد.

اندیشمندانی نظیر اریک فرام و کارل راجرز با به میان آوردن ظریفی از وجود آدمی در صدد برآمده‌اند تا با این جریان سیل آسایی که آدمیان را فقط آجرهایی در بنای "جامعهٔ اقتصاد مدار" به شمار می‌آورد مقابله کنند و از همه بارزتر کارل یونگ اعلام نمود سرگشتگی و گسیختگی جهانی انسان مدرن بهای متلاشی شدن سنت‌های اخلاقی و معنوی است (یونگ، انسان و سمبول‌هایش، ص ۱۴۱). اما گرایش عمومی در غرب به مخالفت با این اندیشمندان ادامه داده است. این مخالفت‌ها مبتنی بر چند علت بوده است. مخالفین یا نمی‌دانند که شناخت آدمی محدود به آنچه از طریق حواس به او می‌رسد نیست، و یا اگر مطالبی در بارهٔ قابلیت‌های "فراحسی" آدمی شنیده‌اند، آن را در مقولهٔ "خرافات" طبقه‌بندی و طرد کرده‌اند. شاید علت‌العلل این انکار در این نکته نهفته است که دانشمندان مادی‌گرای غرب قادر به "شناخت" موضوعات فراحسی، در چارچوب "علم امروزی" نیستند و از این واقعیت غافلند که ادراک این قبیل توانمندی‌ها و قابلیت‌های آدمی از طریق "معرفت" و منحصراً توسط "کشف و شهود" امکان‌پذیر است.

صرف‌نظر از اینکه اندیشه علمی چه بر سر انسان غربی آورده است، ظاهراً آن عده که زبان به انتقاد از تصوف به اتهام اینکه در آن اندیشه علمی محلی برای بروز و ظهور ندارد گشوده‌اند، فرض را بر این مینا گذاشته‌اند که اندیشه علمی و توسعه به شکل غربی آن مطلوب است. آنان یا نسبت به سرنوشتی که انسان در دنیای غرب داشته است تغافل می‌کنند یا جامعهٔ توسعه‌یافته را بدون تبدیل شدن انسان از مجموعهٔ جسم و جان، موجودی انحصاراً جسمانی می‌خواهند. در این صورت لازم است تعریف جدیدی نسبت به انسان ارائه نمایند که با جهان بینی متکی بر اندیشه علمی سازگار باشد.

تصوف معتقد است انسان علاوه بر برخورداری از نیروی ممیزه‌ای که متکی بر برداشت‌های حسی است و عمدتاً عقل‌ناپذیر می‌شود، دارای قابلیت ادراک مفاهیمی است که از حوزه عقل فراتر قرار می‌گیرند. بنظر می‌آید آنچه موجب اعتراض بر متصوفه

در جهانی به فرماندهی اشیا و در خدمت آن قرار گرفته است.

### روانشناسی، مذهب مردمان مدرن

در روزگار حاضر، روانشناسی که به رفتارشناسی محدود شده است، هر روز بیش و بیشتر در قالب نهادهای اجتماعی، به جوانب گوناگون زندگی آدمی نفوذ می‌کند و آینده‌های تحصیلی و شغلی افراد و اعتبار و منزلت اجتماعی آنان را رقم می‌زند. این نفوذ بقدری گسترده شده است که شایستگی تأمین نیازهای زیستی آدمیان را نیز در برمی‌گیرد. فراتر از این، بر زندگی فردی و خصوصی مردمان و مخصوصاً بر خویش‌نگری آنان نیز تأثیر روزافزون برجای می‌گذارد. ارزیابی‌ها و ارزش‌گذاری‌های گوناگون که در مراحل زندگی بشر امروزی از به اصطلاح توانمندی‌ها و شایستگی‌ها و در نتیجه، از سرنوشت و رسالت او به عمل می‌آید، همه را نهاد روانشناسی رقم می‌زند. در این میان، جهان بینی شنی مدار، سازگاری اجتماعی را میزان شایستگی بازدهی اقتصادی یا تولیدی تعریف کرده است. علاوه بر این، تصویری که مردمان این روزگار از خویش‌نگری خویش در ذهن دارند و می‌پرورند نیز بیش از هر دورانی، بر اساس همین قالب‌ها و الگوهای شایستگی و بر زندگی شکل گرفته است. در واقع اینک ابناء بشر همه، این الگورا ناآگاهانه فراره همهٔ دآوری‌های خود دربارهٔ خود و دیگران دارند که گویی آدمی فقط شنی است که بایستی جایش را در میان سایر اشیاء شناسایی و تعیین نماید. نه تنها در خانه، مدرسه، کارخانه، مؤسسات اقتصادی و تولیدی حتی در دانشگاه‌ها و مراکز علمی نیز آدمیان فقط برای اشتغال و احراز آمادگی شغلی، آموزش می‌بینند. در هیچ مؤسسه و نهاد آموزش رسمی، امکان و جا برای تأمل و خویش‌نگری ابناء بشر باقی نمانده است.

### آزمون‌های هوش

دنیای غرب در خلال صد و پنجاه سال اخیر عجولانه و شاید به طریقی جبری، آدمی را بمشابهٔ شی در نظر گرفته و موضوع مطالعات علمی قسار داده است (The Hilgards Introduction to Pshychology, p. 663) در اوائل قرن بیستم اولین آزمون هوش که توانایی‌های ذهنی انسان را اندازه می‌گرفت توسط آلفرد بیته و تئودور سیمون ابداع شد. یک قرن پس از این ابداع، آنچه امروزه در اختیار مؤسسات سنجش قرار دارد، شکل تجدید نظر و اصلاح شده آزمون اولیه است که با کمک انواع گوناگون آن، آدمیان، در مراحل مختلف رشد و تحصیل و شغل

دست عقل آن خس بیک سو می زند

آب پیدا می شود پیش خرد  
مولانا در جای دیگر مثنوی شریف، فکر و اندیشه ناشی از  
برداشت های حسی را با آبی که در ناودان جاری می شود در مقابل  
افزونی و وسعت باران به عنوان نمادی از کشف و شهود محک زده  
است.

آب اندر ناودان عاریتی است

آب اندر ابر و دریا فطرتی است  
فکر و اندیشه است مثل ناودان

و حی مکشوفست ابر آسمان

به این ترتیب فکر و اندیشه که بر اساس برداشت های حسی  
حاصل می شود، گرچه نوعی هوشیاری است، اما تحت شرایطی  
محدود که ناودان نماد آن است، از آب هوشیاری، عاریت گرفته  
شده است. این عاریتی بودن به دلیل کاربرد دنیایی آن و تبعیت  
کردن از شرایط محدود مادی است.

ثانیاً به نظر می آید ندای مرشدان در توصیه مریدان به پرهیز از  
استغراق در دنیا باعث بروز این تصور شده است که صوفیان دنیا را  
جدی نمی گیرند. آنان که چنین برداشتی از نوشته های صوفیان  
می کنند، از این اصل مهم که مکرر توسط بزرگان تصوف ابراز شده  
است، غافل بوده اند که ظرائف و لطائف تصوف در قالب الفاظ و  
کلمات نمی گنجد، و معرفت آن جز از راه تسلیم شدن به مرشدی  
صاحبدل و طی مراحل سیر و سلوک زیر نظر او حاصل نمی گردد.  
صوفیان این قبیل افراد را که فقط به نوشته ها و بیانات صوفیه اکتفا  
می نمایند متصوفه می خوانند و معتقدند که متصوفه محروم از ذوق  
ادراک ظرائف و لطائف، تصوف را وسیله ای برای نیل به مقاصد  
دیگری مورد استفاده قرار می دهند، به قول مولانا:

حرف درویشان بسی آموختند

منبر و محفل بدو افروختند

\*\*\*

حرف درویشان بدزد مرد دون

تا بخواند بر سلیمی زان فسون

\*\*\*

حرف درویشان و نکته عارفان

بسته اند این بی حیایان بر زبان

\*\*\*

قرار گرفته این قابلیت است، زیرا آنان، بنا به تعریف، فاقد این  
قابلیت اند. بنابراین لازم می آید دیدگاه تصوف در مورد این قابلیت  
و علت تعلق آن به صوفیان تشریح گردد.

### هوش از نظر تصوف

واژه "هوش" با مفهومی که امروزه از آن برداشت می شود،  
در ادبیات تصوف بکار برده نشده، اما با معانی دیگری از آن استفاده  
شده است. جایی به معنی "مرکز آگاهی" مورد نظر بوده است،  
مانند مفهوم آن در شعر زیر مولانا در مثنوی:

هوش من از غیر حق آگاه نیست

در دل مؤمن بجز الله نیست

جای دیگر به معنی عقل:

هوش را بگذار و آنگاه هوش دار

گوش را بر بند و آنگاه گوش دار

در همین ردیف، از واژه هایی چون خرد، و فرزانی نیز بهره  
گرفته شده است. عقل رایج ترین اصطلاح در این زمینه است.  
همچنین تفکیک آن به دو مقوله "عقل معاش" و "عقل معاد" در  
ادبیات تصوف نشان از دوگانگی این مفهوم می دهد. از این دیدگاه  
انسان برخوردار از دو مرکز آگاهی دیده می شود: یکی عقل فطری  
و دیگری عقل خلقی. اولی مظهری است برای ظهور محبت الهی و  
دومی ابزاری برای تدبیر امور زندگی (مصباح الهدایه  
مفتاح الکفایه، ص ۹۵).

عقلی که در تقابل و تعارض با عشق، در ادبیات تصوف  
بکار برده شده، عقل معاش است که شمول عام دارد و هدف آن  
صیانت نفس و کسب منافع است که آن، برای بقای شخص،  
ضروری تشخیص می دهد. آنچه صوفیان بر رد آن اتفاق نظر  
دارند، نه خود عقل بلکه توقع بکارگیری عقل معاش، برای  
رسیدن به حق است. آنان بر این باورند که استعداد انجام این کار،  
برای چنین عقلی، مقدر نشده است. آنچه توانایی نیل به این  
مقصود را دارد نوع دیگری از هشیاری یعنی عقل معاد است. مولانا  
در توصیف این عقل، آن را با تمثیل "دستی که خس و خاشاک روی  
آب را کنار می زند تا به آب صاف پنهان در زیر آن دست بیابد"، رمز  
پردازی کرده است:

حس ها و اندیشه بر آب صفا

همچو خس بگرفته روی آب را



بوده است، نه کمتر و نه بیشتر. نکته با اهمیت این است که مرید به علت کامل نبودن قادر به شناخت حد و منزلت دنیا نیست. اگر به آن بی توجهی نماید، در مقام زهد، که مطلوب تصوف نیست باقی می ماند و اگر بیش از حد آن به آن توجه نماید، در دام حرص و آز می افتد. آنچه مورد مذمت بزرگان تصوف بوده است زهد و آز بوده، نه برخورداری صحیح از نعمت های دنیا. مولانا در این باره می فرماید:

لقمه اندازه خور ای مرد حریص

گرچه باشد لقمه حلوا و خبیص

هین ز حرص خویش میزان را مهل

آز و حرص آمد ترا خصم و مذل

نعمت از دنیا خورد عاقل نه غم

جاهلان محروم مانده در ندم

### عالم اضداد و عالم وحدت

در اساطیر مزدیسنا (دین ایرانیان باستان) روایت شده است که ساختار جهان از آمیزش ضدها شکل گرفته است (دادگی فرنیغ، بُندهش، فصول مربوط به آفرینش). نیروهای متضاد به آمیزش و نبرد دائمی تا روز رستاخیز مشغول اند. این عناصر متضاد، در کنار هم و در تعارض با یکدیگر، اظهار وجود می کنند و هم باعث بروز و نمود صفت ضد خود می گردند. از یک طرف این اضداد با هم در جنگ اند، و از طرف دیگر، اعتبار و موجودیت ضد خود را نیز باعث می گردند (تاریکی ضد روشنایی و هم باعث ظهور آن است). به خاطر این خاصیت بین آنها نوعی "تفاهم" و به روایت اسطوره "آمیزش" یا به تعبیر مولانا "صلح" واقع شده است:

صلح اضداد است عمر این جهان

جنگ اضداد است عمر جاودان

جنگ اضداد در این جا به معنی از بین رفتن ضدیت در تضادها و نیل به عالم وحدت است که در آن پررنگ ترین تضادها یعنی بود و نبود، رنگ باخته و بی اعتبار می شوند. به قول مولانا:

چون به بی رنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون دارند آشتی

در چنین ساحتی، چون بود و نبود هم به عنوان تعینات هستی مطلق محو شده اند، آنچه باقی می ماند عمر جاودان است. گرچه این عبارت برای بیان آن ساحت گویا نیست، اما به علت

حرف درویشان بدزیده بسی

تا گمان آید که هست او خود کسی

خرده گیرد در سخن بر بایزید

ننگ دارد از درون او یزید

### ضرورت وجود پیر

اگر صرف وجود کتب تصوف برای تربیت طالبان کفایت می کرد، چه نیازی به وجود پیر بود؟ ضرورت وجود پیر و شروط سرسپردگی به مرشدی کامل، توسط همه بزرگان تصوف مکرر در کتب صوفیه آمده است که ذکر همه آن ها در اینجا مناسبتی ندارد و تنها به شهادت دو تن از نامدارترین آنان در این زمینه اشاره می شود، حافظ می فرماید:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم

که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد

مولانا در مثنوی شریف بارها به این ضرورت اشاره کرده است

که یک نمونه آن چنین است:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر

هست بس پرافت و خوف و خطر

آن رهی که بارها تو رفته ای

بی قلاوز اندر آن آشفته ای

پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ

هین مرو تنها ز رهبر سرمیچ

انتساب اتهام ترک دنیا به صوفیه، ناشی از تفسیر نادرست متصوفه از کلمات پیران تصوف است. آنان که از موهبت ارادت به مرشدی کامل برخوردار بوده اند نیک می دانند مهم ترین مزیت وجود پیر، رهنمون های وی در چگونگی گذران زندگی است. برای چنین مریدانی هیچ حکمی در کتب صوفیه، تا زمانی که به تأیید مرشدشان نرسیده است، لازم الاجرا نیست. علاوه بر آن سرمشق و الگوی مریدان در نحوه گذران زندگی، مرشد است و همچنین اوست که با توجه به ساختار وجودی مریدان روش گذران زندگی هریک را ارائه می دهد.

### زهد و آز

آنچه مرشدان دل آگاه به مریدان خود عملاً تعلیم داده اند، اعراض از دنیا و امور معاش نبوده است، بلکه دنیا در نظر آنان خود جلوه ای از تجلی حق سبحانه است و از این نظر اعتبار و منزلت خود را دارد. تعالیم مرشدان ناظر بر توجه به دنیا در حد منزلت آن

محدودیت‌های زبان، واژه یا عبارت دیگری نمی‌توان یافت که بیانگر آن باشد.

صوفیه پس از تجربه‌ی شهودی عالم و وحدت اعلام کرده‌اند که دو نوع ابزار آگاهی برای انسان مقدور شده است: یکی هوشیاری که واسطه‌ی ادراک عالم و وحدت است و دیگری عقلی که شمول عام دارد و وسیله‌ی ادراک عالم ضدها است. به بیان دیگر یکی هوشیاری آسمانی و دیگری هوش زمینی است. هوش زمینی مجهز به ابزاری است که سهروردی علاوه بر حواس پنجگانه ظاهر معتقد به همین تعداد حواس، در باطن نیز شده است که عبارتند از: حس مشترک، خیال، واهمه، متخیله و حافظه (پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۳۶۴). با این وسائل می‌توان فقط دنیای تضادها را که زمین اشاره به آن است ادراک کرد.

بدن و ذهن انسان که دربرگیرنده‌ی این قوای دوگانه‌اند خود نیز تابع قوانین جهان اضداد می‌باشند. تعدادی از این ضدها عبارتند از: مرگ و زندگی، جوانی و پیری، بیماری و تندرستی، تیزهوشی و کندذهنی و بالاخره مردود بودن و زن بودن. واضح است که بدون همزیستی این تضادها، زندگی به شکلی که می‌شناسیم ناممکن است. هوش زمینی انسان دستگاهی است که وظیفه‌اش ضمن ادراک تضادها، نشان دادن واکنش‌های مشخصی به آنها است. مثلاً قوه بینایی نسبت به ترکیب‌هایی از نور و تاریکی، اشیاء و وقایع را شناخته و نسبت به آنها واکنش نشان می‌دهد. در نور مطلق و تاریکی مطلق این قوه از کار می‌افتد.

### هوشیاری و غفلت

مضاف بر مجموعه احکام دینی که شریعت هر مذهب را تشکیل می‌دهد و چگونگی رفتار عموم مؤمنین را مشخص می‌کند، راه و روشی دیگر برای خواص وجود دارد که در میان ادیان بزرگ جهانی نام‌های خاص خود دارد، در دین بودایی: طریقت ذن، در یهود: کابالا، در مسیحیت: مسالک گنوسی و در اسلام: تصوف. بشارت این مکاتب باطنی "عالم وحدت" جهان ماوراء تضادها است.

همانطور که اشاره شد، وظیفه عقل (هوش زمینی) رسیدگی به امور عالم اضداد است. به همین علت مولانا این هوش را عامل مشروعیت این عالم دانسته و آن را به علت ناتوانی از ادراک عالم وحدت با اصطلاح "غفلت" موسوم کرده است:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است  
هوشیاری در تقابل با غفلت، همان چیزی است که به عالمی  
ورای جهان اضداد اشاره می‌کند. علاوه بر این اصالت عالم  
وحدت و اعتباری بودن عالم اضداد را نیز مشخص می‌سازد.  
ویژگی هوشیاری محو کردن تضادها است لذا آفت و دشمن این  
جهان است:

هوشیاری زان جهان است و چو آن

غالب آید پست گردد این جهان

هوشیاری آفتاب و حرص یخ

هوشیاری آب و این عالم وسخ

آفتاب هوشیاری که در اثر تجربه وحدت وجود کشف  
می‌شود، موهبتی ویژه است که به خواص می‌تابد و شمول عام  
ندارد. به این ترتیب از دیدگاه تصوف وجود عالم اضداد و  
ضرورت تداوم آن مشیت حق است. چنانچه مولانا علت عدم  
رواج هوشیاری آسمانی را همین مشیت دانسته است:

زان جهان اندک ترشح می‌رسد

تا نخیزد زین جهان حرص و حسد

ور ترشح بیشتر گردد ز غیب

نی هنر ماند در این عالم، نه عیب

شاید به همین علت است که پرستندگان هوش زمینی، تحت  
سلطه آن به طرد و تکفیر صوفیه پرداخته‌اند. زیرا اگر هوشیاری  
آسمانی که عامل آگاهی انسان از عالم وحدت است، شامل حال  
همه گردد، تضادها از جهان بر می‌خیزد و در این صورت پایان گیتی  
نیز فرا رسیده است.

### فهرست منابع

- پورنامداریان، تقی. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- دادگی فرنیخ، بندش، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، چاپ اول ۱۳۶۹.
- سروش، عبدالکریم. مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۱۳ و ۱۴.
- شایگان، داریوش. بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- کاشانی، عزالدین. مصباح الهدایه و مفتاح الکنایه، انتشار کتابخانه سنایی، چاپ دوم.
- یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، انتشار کتاب پایا، سال ۱۳۵۹.

*The Hilgards Introduction to Psychology, 13th ed. 1997.*

## فریتس مایر

### محقق برجسته معاصر سوئیسی در زمینه تصوف

نکات عرفانی را نباید از دیدگاه غیر عرفانی تعبیر کرد.

— فریتس مایر

از: نوری گراهام



فریتس مایر (Fritz Meier) با ذوق صوفیانه دنیا را ترک کرد. او پس از نشاط ناشی از بزمی که در مهمانی در خانه یکی از دوستانش به مناسبت سالگرد تولد وی برگزار شده بود، با دسته گل سرخی در دست، نیمه شب به خانه رسید و همان شب در خواب درگذشت. این خدمتگزار فرهنگ و تصوف ایران در روز و ماه مقارن با تولدش (۱۰ ژوئن)، در سن ۸۶ سالگی، به سال ۱۹۹۸ میلادی، بدرود حیات گفت.

مایر از چند ماه پیش از درگذشتش، مشغول سر و سامان دادن نهایی به متعلقانش بود، گویی می دانست که بزودی این جهان را ترک خواهد کرد. به عنوان مثال، در طی دو هفته آخر عمرش کتابخانه اش را به دانشگاه "بازل" (Basel) واگذار کرد که علی رغم مسائل اداری دانشگاه، این کار بسیار سریع انجام شد. دکترای افتخاری وی از دانشگاه فرایبورگ (Freiburg) آلمان و از دانشگاه تهران، نشانگر دو عرصه فعالیت فرهنگی اوست.

محلّ وفاتش هم چندان از زادگاهش دور نبود. وی در "بازل" به دنیا آمد و در دهی به نام "گلترکیندن" در حومه "بازل" درگذشت.

استعدادش رسم فنی و موسیقی را نیز در برمی گرفت، بطوریکه تا اواخر عمرش با مهارت و انرژی پیانو می نواخت و به شکل حرفه ای همراه نوازندگان ارکستر سمفونیک در کنسرت های عمومی شرکت می جست.

در همان دوران مدرسه نبوغ "مایر" آشکار شد و کاملاً روشن بود که برای این شاگرد ممتاز، محیط روستایی بسیار تنگ و محدود است. نه تنها در دروس عادی خود موفق بود، بلکه دامنه

کبرویه از اثر دیگری به نام "نسخه های خطی استانبول مربوط به سه عارف ایرانی" که در سال ۱۹۳۷ میلادی منتشر شده بود، اقتباس شد. سه عارف مورد نظر عبارت بودند از: نجم الدین کبری، نجم الدین رازی و شهید عشق الهی عین القضاة همدانی.

استعداد و علاقه مایر به زبان و فرهنگ فارسی چنان بود که او فارسی را پیش از آمدنش به ایران به روانی می دانست، به حدی که نسخ خطی را تصحیح می کرد! این کار شاید برای کسی که زبان مادری اش، فارسی است، آسان باشد، ولی برای یک غیر ایرانی، بسیار دشوار است.

مایر حتی تحقیقاتی درباره زبان پارسی دارد. به عنوان نمونه مقاله ای تحت عنوان "تلفظ در پیشینه فارسی امروزی" نگاشته است. از جمله نکات مورد نظر مایر در این نوشتار تلفظ مجهول از حروف "و" و "ی" است که در پارسی نوین ایران از بین رفته ولی کماکان در پارسی دری افغانستان بجا مانده است. مثلاً در این شعر مولانا:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر

گرچه باشد در نوشتن شیر شیر

که "شیر" اول یعنی شیر درنده، در پارسی به اصطلاح کلاسیک "شیر" با فتح اول تلفظ می شود و بدین ترتیب بیت مولانا معنی غنی تری می یابد. بر همین سیاق تلفظ قدیمی (دری) "ی" به شکل "ای" است، تلفظ "و" نیز "او" می باشد و به عنوان مثال "روز" "رَوز" می شود.

مایر همچنین در مقاله ای راجع به سیبویه و سایر ایرانیان زبان شناس، که صرف و نحو عربی را برای نخستین بار به شکل کتاب دستور زبان جمع آوری و تدوین نمودند، ابتکارهای ایشان را در صدر اسلام جزو افتخارات ایرانیان قلمداد کرده است. لازم به یادآوری است که "مایر" برای تحقیق بیشتر و نوشتن مقاله فوق که در اواخر عمرش انجام شد، به اسکندریه مصر رفت. همچنین او در حین پژوهش های اولیه خود به شاعر فارسی آذربایجانی "مهستی" (شکل قدیمی "مهستی") هم علاقمند شد.

در بحبوحه جنگ جهانی دوم، در سال ۱۹۴۱ میلادی، با وجود اینکه سوئیس کشوری بی طرف بود، همه اتباع آن بسیج و به خدمت و وظیفه فرستاده شدند. مایر هم مجبور به شرکت در جنگ شد ولی محل خدمت او بخش غیر رزمی ارتش بود. وی در همین اثنا توانست به کارهای تحقیقاتی خود ادامه دهد و رساله خود را

در دانشگاه "بازل" بود که به آرمان اصلی عمرش، یعنی تخصص در اسلام شناسی - که البته بیشتر در زمینه تصوف و دستاوردهای فرهنگ اسلامی بود - دست یافت. بنابراین بدون اینکه مجبور شود از شهر "بازل" خارج شود، با بهترین برنامه های آکادمیکی مورد پسند خود مشغول بود، چنانکه تمام عمرش را توانست در منطقه زادگاهش به سر برد.

اقبال بزرگ مایر بر خورد با یکی از بزرگترین شرقشناسان آلمانی زبان، به نام "رودلف چودی" (Rudolf Tschudi) بود. البته تخصص "چودی" در زبان ترکی و تاریخ اقوام گوناگون و فرهنگ ترک ها بود. این استاد، استعداد و علاقه معنوی مایر را درک کرد و از این رو قرار گذاشت که شاگردش دوره ای را با دانشمند آلمانی دیگری به نام "هلموت ریتز" (Helmut Ritter) که ساکن استانبول بود، بگذراند. مایر در سال ۱۹۳۵ میلادی به پایتخت سابق ترکیه رفت و "ریتز" او را به شاگردی پذیرفت.

این دوره نقطه عطفی در برنامه شغلی آینده وی بود. در سال بعد که مایر به "بازل" برگشت، رساله دکتری خود را درباره ابواسحاق ابراهیم بن شهریار کازرونی (وفات ۴۲۶ ه. ق.)، سرسلسله طریقت کازرونی در فارس، نوشت. البته این کار مایر درباره کازرونی دوازده سال بعد به عنوان کتابی از شرح حال اصلی آن پیر طریقت، به نام "فردوس المرشدیه" بعد از جنگ جهانی دوم (در سال ۱۹۴۸ میلادی) در شهر "لایپزیک" (Leipzig) به چاپ رسید.

تحقیقات مایر درباره کازرونی و کازرونیه وی را درصف اول دانشمندان ایران شناس قرار داد. جالب توجه این است که مایر، با راهنمایی استادی ترک شناس و تحت عنوان "اسلام شناسی" در زمینه "ایران شناسی" تحقیق می کرد. یکی از دلایل عمده این امر، بجز علاقه قلبی وی، امکان دسترسی او به کتب فارسی و نسخه های خطی در "توپ کاپی" استانبول و سایر کتابخانه های قدیمی این شهر بود. در واقع تمامی سروکار وی با نوشته های پارسی بود. دکترای افتخاری هم که دانشگاه تهران به وی عطا کرد نشانه به رسمیت شناختن و اصولی دانستن تحقیقات او از سوی دانشمندان ایرانی بود.

با گرفتن دکتری، مایر در سال ۱۹۳۷ میلادی، عازم ایران شد. نتیجه این سفر انتشار نخستین اثر وی درباره نجم الدین کبری به سال ۱۹۳۸ میلادی بود. این کار تحقیقی مایر درباره سرسلسله

می کرده است.

یکی از کسانیکه در روش فکری مایر تأثیری بسزا داشت، هموطن سوئیسی او و روانپزشک مشهور "کارل گوستاو یونگ" (Carl Gustav Jung) بود. این هر دو آلمانی زبان و پروتستان و "کالوینیست" (Calvinist) بودند، ولی هر دو این قیود را رها کرده، تحت تأثیر عرفان و فرهنگ شرقی قرار گرفته بودند.

"مایر" افکار و نظریات امثال "یونگ" را به قلمرو تصوف کشاند و اثر نوین وی کتابی بود کم حجم و جزوه مانند به نام «در باره عرفان اسلامی» (Von Wesen Der Islamischen Mystik) که تصوف را به آلمانی زبانان معاصر معرفی نمود و راه را برای فهمی نو در ابعاد مختلف آن باز کرد. بعد از این هم تعدادی از سخنرانی های مایر در اواخر دههٔ چهارم و اوائل دهه پنجاه میلادی به چاپ رسید. این سخنرانی ها را وی در برنامهٔ سمینارهای محفل ادبی "ارائوس" (Eranos) که "یونگ" و همکارانش در شهرک کوهستانی "آنکونا" (Ancona) همه ساله تشکیل می دادند، ارائه داده بود. دانشمندان و محققان هر سال در این سمینارها که دربارهٔ عرفان و حکمت و فلسفه در چهارچوب مذاهب و مکاتب مختلف بود، گرد هم جمع می شدند.

معهد مایر این سخنرانی ها را کارهایی خام و ابتدایی تلقی می کرد و در مجموعهٔ سه جلدی و قطور آثارش به نام "سنگ بنا" (Bausteine) که در سال ۱۹۹۲ منتشر شد، آنها را درج نکرده است. این مطالعات هنوز در زمینهٔ تحقیق در موضوع تصوف اعتبار ویژه ای دارند، بخصوص دو رساله به نام "اولیاء نزد عطار" (Geist Menschen bei Attar) (۱۹۴۶ م.) و "عالم مثال نزد علی همدانی" (Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani) (۱۹۵۰ میلادی).

طیف محتوای کتاب ها و مقالات بی شمار "مایر" دربارهٔ تصوف، از تحلیل رفص درویشان تا جنبه های "صحو" و جنبه های تقریباً خشک تصوف را که در تعبیری از "ترتیب السلوک" قشیری آمده است، دربر می گیرد.

"مایر" از زمانیکه جانشین "چودی" شد (۱۹۴۹ میلادی) تا زمان بازنشستگی اش در سال ۱۹۸۲ میلادی، محل کار خود را تغییر نداد. حتی هنگامیکه کرسی استادی دانشگاه هاروارد آمریکا که پیشتر متعلق به "سر همیلتون گیب" (Sir Hamilton Gibb) بود، به وی پیشنهاد کردند، نپذیرفت. در واقع حوصله ترک وطن

برای دانشگاه "بازل" در مورد "مهستی" بنویسد و در سال ۱۹۴۱ توانست از همان دانشگاه اجازهٔ تدریس دریافت کند. دو سال بعد در سال ۱۹۴۳ میلادی کتابی تحت عنوان "در بارهٔ عرفان اسلامی" منتشر ساخت. بعد از جنگ، مایر جوان به مدت دو سال از ۱۹۴۶ تا ۱۹۴۸ بنا به دعوت دانشگاه ملک فاروق در اسکندریه به آنجا رفت و به ریاست بخش مطالعات فارسی منصوب شد و بعد از مدتی کوتاه کارش چنان بالا گرفت که به عنوان ایرانشناسی صاحب نام شناخته شد.

در همان ایام "مایر" به استادی دانشگاه "بازل" نیز انتخاب شد و پس از بازگشتش از اسکندریه، صاحب کرسی زبان های شرقی و جانشین "چودی" شد. بخاطر شهرت "مایر" در این رشته، دولت سوئیس در سال ۱۹۶۲ لایحه ای تصویب کرد و بدان کرسی رسمیت قانونی بخشید. البته نامی که برای آن کرسی در نظر گرفتند بسیار پرطمطراق و مغلط بود، یعنی "کرسی دانش اسلامی از نظر بررسی سرگذشت تاریخ مذهبی اسلام و ادبیات پارسی"! گویی می خواستند جانب همهٔ آراء و اذهان را نگهدارند. زیرا می دانستند که خود مایر بیشتر به زبان و ادبیات پارسی علاقمند است تا دین اسلام، اما مجبور بودند که حامیان خود را نیز خرسند نگهدارند.

علاقهٔ "مایر"، از همان زمانی که در استانبول بود، هم به ادبیات ایرانی و هم به معارف تصوف بود و وی این دو رشته را از هم جداناپذیر می دانست. در سال ۱۹۶۳ میلادی یکی از نتایج این علاقهٔ دوگانه به شکل کتابی، که اقتباس از رساله اش "مهستی" بود، به نام "مهستی زیبا" در ویسبادن به چاپ رسید. این اثر نیز مانند سایر آثارش به زبان آلمانی بود.

"مایر" در نوشتار و سخنرانی و تدریس به زبان آلمانی ذوق و دقتی در حد و سواس به خرج می داد و برایش کیفیت کار اهمیت بسیار والاتر از کمیت داشت. همین ذوق و دقت را نیز در مطالعه و بیان تصوف و ادبیات پارسی در نهایت به خرج می داد، چنانکه هریک از آثارش در این زمینه شاهکاری است در ارائه و توضیح مسایل ادبی و عرفانی. حتی اولین تألیف وی دربارهٔ تصوف که همان "در بارهٔ عرفان اسلامی" است و در واقع چیزی بیشتر از یک بررسی تاریخی نیست، اما چنان با لطافت نوشته شده که شیوه ای نو در بیان تصوف ایجاد کرده است و نشانگر آن است که "مایر" مسایل عرفانی را با چه درک و شور و علاقه خاصی مطرح و تحلیل

باطنی وی را با معانی ملموس ارائه داد.

تا آن زمان تحلیلات محققان در زمینه تصوف و عرفان و تجارب معنوی، مانند مکاشفات و مشاهدات و وقایع و واردات، همه خشک و بدون درک و فهم تألیف شده بود. "ماير" در تحلیل خود از تجارب باطنی نجم الدین کبری و تعریف وی از طیف رنگ‌ها، نظام پیچیده نجم الدین را برای غیرفارسی زبانان به روشنی بیان کرد و معنی سخنان آن "پیر ولی تراش" را در دسترس ایشان قرار داد.

کتاب مهم دیگر "ماير"، یعنی شرح حال ابوسعید ابوالخیر، بیست سال بعد در سال ۱۹۷۶ میلادی منتشر شد. تیترا کامل این کتاب "ابوسعید ابوالخیر: واقعیت و افسانه" است. "ماير" در این کتاب داده‌ها و وقایع زندگی ابوسعید را از افسانه‌های اسطوره‌مانند جدا می‌کند و تعریف مفصلی از سیرت تعلیمات و افکار آن پیر خراسان و شیوه زندگی او ارائه می‌دهد.

با استفاده از پدیده‌شناسی و با توجه و آگاهی که از عرفان داشت، "ماير" توانست در شرح حال ابوسعید، برای اولین بار، جنبه شادی و نشاط الهی در تصوف را به غریبان معرفی کند. در این کتاب، برخلاف کتاب او درباره نجم الدین کبری که بیشتر به جنبه‌های عقیدتی و نظری تصوف می‌پردازد، "ماير" به جنبه‌های عملی و تعلیماتی تصوف پرداخته است. در ضمن این کتاب (شرح حال ابوسعید)، گذشته از معرفی تصوف، دستاورد مهمی است در زمینه تاریخ اجتماعی ایران در قرون چهارم و پنجم هجری.

ده سال پس از تألیف شرح حال ابوسعید، سومین اثر "ماير" درباره یکی دیگر از بزرگان صوفیه به رشته تحریر درآمد. عنوان این کتاب "بهاء‌ولد: رویدادهای اصلی زندگی و عرفان او" است. این کتاب تحلیل عمیقی است از کتاب "معارف" بهاء‌ولد توأم با توضیح مبتکرانه‌ای از روانشناسی صوفیان. لطافت برخورد فکری ماير با مباحث تصوف در این کتاب نمایان است و در واقع ادامه و گسترش افکار او در بیان جنبه شادی در تصوف و تعالیم عملی پیران طریقت است.

درخاتمه باید گفت که ماير محققى بود که جنبه معنوی و ایمانی مسائل مورد تحقیق خود را درک کرده بود و به اشخاص مورد بررسی خود احترام کامل می‌ورزید. اگرچه خودش پیرو هیچ مذهبی نبود، اما مطالعات و تحقیقات او در زمینه تصوف در شیوه زندگی او تأثیر بسزایی داشت.

و تدریس به زبانی غیر از آلمانی را نداشت. او به این زبان عشق می‌ورزید و در نوشتار و سخنرانی و تدریس سعی کامل در رعایت فصاحت و بلاغت را داشت. تنها سفر طولانی "ماير" مسافرت او در سال ۱۹۵۹ به ایران بود، وگرنه او کمتر سفر می‌کرد و در جای دیگری اقامت نمی‌گزید.

"ماير" با انرژی و ذوق فراوان تدریس می‌کرد و منبع الهامی برای شاگردان خویش بود. یک نسل تمام دانشمندان آلمانی زبان که بعد از وی بسیار زحمت کشیدند تا آثار صوفیان بزرگ گذشته را به دنیای امروز معرفی کنند، از شاگردان و همکاران وی هستند که مطالعاتشان را با شور و شوق ادامه می‌دهند. از زمره این دانشمندان "آن مری شیمل"، "هلموت ریتسر" و "هرمان لئاوولت" می‌باشند.

علاوه بر تألیفات جامع درباره موضوع تصوف، "ماير" چند کتاب مفصل درباره صوفیان برجسته، به ویژه نجم الدین کبری، ابوسعید ابوالخیر و بهاء‌الدین ولد پدر مولانا، نگاشته است.

شاهکار "ماير" شرح وی از "فوائح الجمال و فوائح الجلال" نجم الدین کبری است که در سال ۱۹۵۷ میلادی منتشر شد. این اثر پیشقدم روش جدید مطالعات در زمینه تصوف بود و به قول پرفسور "لاندولت": «تحلیل پدیدارها در تجربه عرفانی و سیری در تصوف ایرانی است و برپایه محکمی ساخته شده است» و آن مری شیمل می‌گوید: «به نظر من این کتاب زیباترین و مهم‌ترین اثر او است.»

این اثر "ماير" نه تنها متأثر از عقاید روانشناسی "یونگ" بود، بلکه تحت تأثیر دیدگاه متفکرین آلمانی معاصرش مانند "هوسرل" (Husserl)، "یاسپرس" (Jaspers) و "هایدگر" (Heideger) و دیگر فلاسفه مکتب "پدیده‌شناسی" (Phenomenology)، قرار داشت.

"ماير" با اسلام‌شناس و ایران‌شناس معروف فرانسوی پرفسور "هانری کربن" (Henry Corbin) دوستی نزدیکی داشت و "کربن" او را «تنها همکار» (Seul Collégué) خویش می‌دانست. "کربن" مخصوصاً تحت تأثیر روش ماير در استفاده از روش پدیده‌شناسی در تحلیلاتش از موضوعات عرفانی، قرار گرفت. اثر "ماير" درباره نجم الدین کبری، نخستین کوشش او در راه بکار بردن شیوه پدیده‌شناسی بشمار می‌رود. بدین ترتیب ماير نجم الدین کبری را برای خوانندگان امروز زنده کرد و در ضمن سیر

# گلهای ایرانی

## فرّهای دل

نازَم به سوزِ سینه دردآشنای دل

کاتش فکنده در حَرَم کبریایِ دل

سوزِ درونِ سینه صفا می دهد به جان

جان را مسلّم است، صفا از صفای دل

عنا صفت فراتر از اندیشه ها نشست

آنکو گرفته سایه فرّهایِ دل

سودا چه می پزی به هوی و هوس که یار

دارد نظر به منظر آئینه سایِ دل

زاهد ز خود نرسته چسان پاک می شود

پاکیزه باشد آنکه بود پارسایِ دل

در شرع عشق و کیشِ محبت فدا کنند

هر دم هزار جانِ گرمی به جایِ دل

امواج سینه خیز هوس می کشد به کام

هر کشتی ای که نیست درو ناخدایِ دل

دل خانه خداست در آنجا نشانده ای

اهریمنانِ ددصفت الاّ خدایِ دل

چندی به پای میل و هوی ره بریده ای

چندی دگر بمان و مران جز به پایِ دل

مشکل گشایِ خویشی و از یاد برده ای

تار و نهی به حضرت مشکل گشایِ دل

نور از نبخشد آن مه تابان و نوربخش

چون زلفِ شام تیره بماند فضایِ دل

اگه نشد کسی ز من و ماجرایِ من

جز آشنایِ قصه پرماجرایِ دل

**حسین محمدی (آشنا) - مشهد**

## دیدارِ محبوب

روزگاری راه ناهموار و دوری داشتیم

با خیالِ خویشتن شور و فتوری داشتیم

از فراقِ یوسفی بنشسته در بیت الحزن

همچو یعقوب اشکبار و چشم کوری داشتیم

دربدر هر سو پی گمگشته خود روز و شب

پای لنگ و چشم کور و جسم موری داشتیم

سال پیش این روزها سرمست ایام حضور

فارغ از اندوه و غم وجد و سروری داشتیم

آفتاب انور از مشرق شود طالع ولی

ما ز شمس مغرب الانوار نوری داشتیم

جام هالبریز بود از باده ما مست وصال

ساقی سیمین عذار همچو حوری داشتیم

نازآغوشی کناری بوسه ای در حجله ای

از حقیقت پیکر عریان و عوری داشتیم

در طواف شمع رخساری پَر پروانه ای

سوز و سازی، عالمی، حالی، غروری داشتیم

کاشکی امسال هم در خانه تاریک دل

از وجودی نازنین فیض حضوری داشتیم

کاشکی در خانه تاریکمان چون پارسال

نوری از شمس وجود نوظهوری داشتیم

تا برقصیم از نشاط و وجد یکبار دگر

کاش از ساز جنون آهنگ شوری داشتیم

کاش ما هم هر شب از صبح بناگوشی سفید

همچو موسی نورها از کوه طوری داشتیم

با حضوری بی غیاب و رسته از کیش و مرام

کاشکی باردگر بزمی و سوری داشتیم

تا نباشد دلبری را بعد از این پای گریز

کاش از بهر فنای خویش زوری داشتیم

«آیتی از آسمنانی چه ره ای پیش نظر

مصحفی، توراتی، انجیلی، زبوری داشتیم»

«جان به لب آمد ز هجران مژده و صلی فرست

ای سلیمان هیچ می گویی که موری داشتیم»

«یا بیا یا نامه ده کز آتش غم آب شد»

«جای دل در سینه گر سنگ صبوری داشتیم»

**فدایی نژاد - تهران**

## یاد خیر

باد اگر اوفتد مرا ببرد

چونکه در زیر جامه جانی نیست

شوق دیدار دوست می کشدم

دیدنش غیر ارمغانی نیست

گر انالالحق شنیدم از لب او

یک دمی بود هرزمانی نیست

اشک شوق وصال از دیده

فوران داشت نک گمانی نیست

حسرت روی پیرو و مرشد جان

سوخت جان راوز آن فغانی نیست

نوربخش زمان و باغ ارم

قسمت هر دنی و دانی نیست

چون مهنا شدم ز همت او

دیگرم ناله و فغانی نیست

**مهنا - زاهدان**

## گذر عشق

چه دیده ای مگر ای غم ز همزبانی من  
 که می کنی همه عمر میزبانی من  
 اگر هوای من افتاده در سرت ای شمع  
 پیرس از پیر پروانه ها نشانی من  
 هزار چینه کشیدم به دور کعبه دل  
 که برملا نشود راز جاودانی من  
 به زلف چنبریش بسته ام امید دراز  
 به رغم طعن رقیبان به خوش گمانی من  
 سپاس حضرت معشوق کر عنایت او  
 گذشت در گذر عشق عمر فانی من  
 کشند عقد ثریا به روی پیچۀ خویش  
 گر آشکار شود اختر نهانی من  
 عجب مدار اگر می کند حمایل تیغ  
 به قصد جان من زار یار جانی من  
 مراست شیوه آزادگی چو سرو سهی  
 مکن نگاه بر این قامت کمانی من  
 هزار دست دریغ ار به هم زنی "جلوه"

گذشت و باز نگرده دگر جوانی من  
 ارفع السادات توحیدی (جلوه کرمانی) - کرمان

## مسیحادم

ای که در هر دو جهان سیرت فرزانه تویی  
 حرمت عشق تویی دردی و دردانه تویی  
 کلبه جان شده ویران ز فراق چه کنم  
 آنکه آباد کند کلبه ویرانه تویی  
 ای که خورشید جمالت لب گل خندان کرد  
 خبرت هست که سوزنده پروانه تویی  
 نفسم نیست دگر مرغک پر بسته منم  
 عشق تو دام دلم، صید تو من، دانه تویی  
 صبح یلدای منی جام تمنای منی  
 عشق جانسوز منی آتش کاشانه تویی

بردر می‌کده عشق گدای تو منم

ساغر عشق تویی ساقی مستانه تویی  
 جام بشکسته منم عاشق و دیوانه منم  
 آنکه بخشد نفسی بر دل دیوانه تویی  
 ای نیازم به نیازم تویی آن نبض کلام  
 عمق تسبیح تویی یکصد و ده دانه تویی  
 جام صهبای دلم مستی چشم تو گرفت  
 باده عشق منم مستی پیمانۀ تویی  
 قلم دل بشکست و ورق جان بدرید  
 نتوان وصف تو گفتن همه افسانه تویی  
 دارم امید به دل تا که تویی شمع رهم  
 نوربخش شب تار و مه جانانه تویی  
 توبه خلونگه مهری نظری کن ز وفا  
 سوخت این دل ز غمت شعله خمخانه تویی  
 قدمی رنجه کن از راه محبت به درآی

جان فدای قدمت صاحب این خانه تویی

مهرانگیز وفایی (مهری) - تهران

## رسوا؟

بنگر که چه کردی!  
 با پای خود به خراباتم کشاندی  
 خراباتی ام خواندی  
 با غمزه ای دلم ربودی  
 مجنونم خواندی  
 از مینای خود در ساغر م کردی  
 بد مستم خواندی  
 دین و ایمانم گرفتی  
 بی دینم خواندی  
 چون رفتی از برم، به دنبال تو دیدم  
 دیوانه ام خواندی  
 این همه تو کردی!  
 که مرا رسوا کردی.

امیر سلیمی - مونترآل، کانادا



بایزید گفت: به صحرا رفتم، دیدم عشق باریده بود و زمین

تر شده، چنانکه پای به برف فرو رود، به عشق فرو می شد.

(تذکره الاولیاء عطار)

# خدای بایزید

## از: رضا دانشور

یکی از نکاتی که صوفیان به آن توجه کرده و بر آن تأکید داشته اند این است که خدای حقیقی ورای این تشبیهات و بطورکلی تخیل بشر است و تنها راه رسیدن به او از طریق تمرینات عملی است، نه تفکرات دینی یا فلسفی.

برای مثال در کشف المحجوب هجویری (ص. ۱۳۴)

داستانی درباره بایزید می خوانیم به این شرح:

«بایزید گفت: یک بار به مکه شدم، خانه مفرد دیدم. گفتم حج قبول نیست که من سنگ ها از این جنس بسیار دیده ام. بار دیگر برفتم، خانه دیدم و خداوند دیدم، گفتم که هنوز حقیقت توحید نیست. بار سوم برفتم همه خداوند دیدم و خانه نه. بر سرم فرو خواندند یا بایزید، اگر خود را ندیدی و همه عالم را دیدی مشرک بودی و چون همه عالم بینی و خود را بینی مشرک باشی. آنگاه توبه کردم و از دیدن هستی خود نیز توبه کردم.»

موضوع داستان بسیار ساده بنظر می آید. بایزید به حج می رود، اما خدا را نمی بیند. با خود عهد می کند که آنقدر به حج برود تا خدا را ببیند و بعد از چند بار بالاخره موفق به دیدار خداوند می شود. بسیار خوشحال از یافت خود بوده که به او الهام می شود که تا زمانی که خود را ببیند، ولو اینکه همه عالم را ببیند و تنها خدا را ببیند، باز مشرک است. بایزید در اینجا از هستی خود توبه

در مسیر تاریخ، هر قوم و ملتی بنا به شرایط و مقتضیات زمان خویش، مفهومی خاص و ویژه از خدا داشته و ادیان گوناگون نیز هر یک به نوبه خود تصویری منحصر بفرد از خدا ارائه داده اند. مثلاً شاید بتوان گفت که خدای یهود بیشتر قهار است تا رئوف و برعکس خدای مسیحیت بیشتر جنبه لطف دارد تا قهر و از حیث این دو صفت خدای اسلام حدّ مابین خدای یهود و مسیحیت است.

برخلاف علمای علم کلام که فقط به تنزیه خداوند معتقدند یعنی اینکه هیچ صفتی را نمی توان به خدا اطلاق کرد و خداوند منزّه است از تمام صفات بشری - صوفیان در آثار خود بیشتر به تشبیه خداوند پرداخته و صفات انسانی را به خداوند اطلاق کرده و خداوند را با نام هایی از قبیل معشوق، محبوب، یار و دوست خطاب کرده اند. دلیل این امر هم آن است که چون صوفیان سعی بر این دارند که عاشق خداوند باشند، مشکل می توانند به خدایی عشق ورزند که از تمامی صفات انسانی منزّه باشد. از سویی دیگر، در امر تشبیه ممکن است انسان به جایی رسد که دچار تخیلات و توهمات ذهن خویش شود. برای مثال در داستان موسی و شبان مولانا، شبان توسط تشبیهات پیش و پا افتاده خود به خداوند عشق می ورزد و در آخر داستان تازیانه موسی باعث می شود که شبان به حقیقتی ماورای تخیلات و تفکرات خویش درباره خداوند پی برد.

می کند، تا خدای حقیقی را رویت کند.

این داستان از بسیاری جهات جالب توجه است. اول اینکه در وهله اول بنظر می رسد که داستان تناقضی دربردارد و آن این است که با وجود اینکه بایزید خدا را در مکه دیده، باز هم مشرک است. این چگونه خدایی است که حتی رویت آن انسان را به توحید نمی خواند و در شرک باقی می گذارد؟ جواب آن است که این خدا زائیده ذهن و تخیل بشر است. می توان تصور کرد که بایزید در هر سفرش به مکه، بیش از پیش در افکار و اذکار و تفکرات خویش درباره خدا غرق می شده، بطوری که تمام عالم را فراموش می کرده و به خیال خویش تنها خدا را می دیده است.

در مقابل این خدای کاذب که زائیده تفکرات و تخیلات بشری است، خدای حقیقی وجود دارد. از نظر بایزید، خدای حقیقی خدایی است که حصول و رویت آن تنها از طریق نفی "من" یا "انانیت" شخص امکان پذیر است. چنانکه خود او می گوید: «حق تعالی را به خواب دیدم و پرسیدم که: راه به تو چون است؟ گفت ترک خود گوی و به من رسیدی» (تذکره الاولیاء عطار، ص ۲۰۲). و یا روزبهان بنلی در این مورد می نویسد: «یکی در بایزید بکوفت، گفت که را می طلبی، گفت بایزید را می طلبم. گفت: سی سال است بایزید در طلب بایزید است و او را ندید، تو او را چون خواهی دید.» (شرح شطحیات روزبهان، ص ۱۰۲).

اما چرا خدای زائیده تفکرات و تخیلات بشر حقیقی نیست؟ به دو دلیل: اول آنکه نتیجه تفکرات و تخیلات بشر درباره خداوند گوناگون است و هر قومی به اعتبار فرهنگ و قومیت خویش، خدایی را می پرستد که از دیگران متفاوت است و چه بسا این امر در طول تاریخ باعث تفرقه و جنگ و جدال های متعدد بین ملل مختلف شده است. اما حقیقت خداوند یکی است و دستخوش تغییر و تحول نیست.

دومین و مهم ترین دلیل آنکه تفکر و اندیشه درباره خداوند به تنهایی تغییر و پیشرفتی به سوی کمال انسانی در شخص بوجود نمی آورد. به این صورت که ممکن است شخصی در نتیجه تفکرات خود درباره خداوند به این نتیجه برسد که خداوند لطف محض است و جبار نیست، اما چنین اندیشه ای به هیچوجه منجر به این نخواهد شد که او با دیگران به لطف و خوبی رفتار کند، و این نتیجه مطلوب نیست، زیرا رویت و حصول خداوند باید در رفتار شخص تأثیر مستقیم داشته باشد و او را به سوی کمال اخلاقی و انسانی

هدایت کند. حافظ در شعر زیر به این موضوع چه زیبا اشاره کرده است:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند

چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند

به این ترتیب می بینیم بایزید از خدایی که زائیده توهمانش است خسته شده و این شناخت برایش بوجود آمده که این خدا، خدای حقیقی نیست و شناخت خدای حقیقی تنها توسط نفی "من" صورت می گیرد. در اینجا به نکته دوم این داستان برخورد می کنیم و آن اینکه از نظر بایزید شناخت خداوند عملی و بر اساس نفی "من" است و نه بر مبنای تفکر و تخیل.

بالطبع نتیجه منطقی نفی "من" این است که خداوند جایگزین "من" شود. در این مقام که بایزید از خود خالی شده و از خداوند پر شده است، سخنانی گفته است که به شطحیات معروف است. در اصطلاح صوفیه، شطحیات عباراتی کفرآمیزند که صوفیان در حال وجد و غلبه شهود حق می گویند. یکی از شطحیات معروف بایزید، عبارت: «سبحانی ما اعظم شأنی» است، یعنی منزلت و مقام خدای من بالاتر از منزلت من نیست. روزبهان نیز شطحیاتی به بایزید نسبت می دهد از جمله این داستان:

«بایزید گوید که: مرا گفت در غیب که ای بایزید! تو مثل منی. ای مثل من! من بترسیدم. گفتم تو مثل تویی، ترا مثل نیست. گفت: ای بایزید! بگویی به خود تا باشد. گفتم به تو گویم تا باشد. بعد از آن گفتم که زمینی بیاش! زمینی منبسط دیدم. گفتم: آسمانی. ناگاه آسمانی ساقف دیدم. پس گفتم: این جمله هبا دیدم. آنگاه مرا گفت که صفت ما بخوان. گفتم: له ملک السموات و الارض یحیی و یمیت و هو علی کل شیء قدیر (۲/ ۵۷). آنگاه در من هیجانی برخاست. از من قرائت برفت. بعد از آن بایزید می گوید به حق او که مرا هست ملک آسمان و زمین و ملکوتیت حیات و موت» (شرح شطحیات روزبهان، ص ۱۴۴).

اما چگونه می توان "من" را نفی کرد و به خدا رسید؟ از لابلای داستان ها و گفتار بایزید می توان چنین استنباط کرد که او تنها از دو طریق این امر را امکان پذیر می دانسته است. یکی از راه خدمت و شفقت به خلق و دیگری از طریق ملامت یا مخالفت با نفس.

خدمت و شفقت به خلق از نظر بایزید، با خدمت معمولی و یا آنچه بین مردم کوچه و بازار متداول است، تفاوت دارد و خدمتی

او را بگوی که بایزید عذر می خواهد و می گوید که دوش آن بریط در سرما شکستی. این قراضه بستان و دیگری را بخر. و این حلوا بخور تا غصه شکستگی و تلخی آن از دلت برود. چون جوان حال چنان دید، بیامد و درپای شیخ افتاد و توبه کرد و بسیار بگریست. و چند جوان دیگر با او موافقت کردند، به برکت اخلاق شیخ. «(تذکرة الاولیاء عطار، ص ۱۷۱).

داروی دیگری که بایزید به منظور نفی "من" و رویت خداوند تجویز می کند، طریق ملامت یا مخالفت با نفس است. عطار در تذکرة الاولیاء داستان جالبی در این باره نقل می کند:

«نقل است که زاهدی بود از جمله بزرگان بسطام، صاحب تبع و صاحب قبول، و از حلقه بایزید غایب نبود. روزی گفت: ای شیخ! سی سال است تا صایم الدهر و قایم اللیل ام و خود را از این علم که تو می گویی اثری نمی یابم و تصدیق می کنم و دوست می دارم. شیخ گفت: اگر سیصد سال به روزه باشی و نماز کنی، یک ذره بوی این حدیث نیایی. گفت: چرا؟ گفت: از بهر آن که تو محجوبی به نفس خویش. گفت: دوایی هست؟ شیخ گفت: هست بر من که بگویم، اما تو قبول نکنی. گفت: قبول کنم که سال هاست تا طالبم. شیخ گفت: این ساعت برو، و موی سر و محاسن بازکن و این جامه که داری بیرون کن و ازاری از گلیم در میان بند و بر سر آن محلت که تو را بهتر شناسند بنشین و توبره ای جوز کن و پیش خود بنه، و کودکان جمع کن و بگو که: هر که سیلی مرا زند، یک جوز بدهم و هر که دو سیلی زند، دو جوز بدهم. در شهر می گرد تا کودکان سیلی برگردنت می زند، که علاج تو این است. مرد گفت: سبحان الله! لا اله الا الله. شیخ گفت: اگر کافری این کلمه بگوید، مؤمن شود و تو بدین کلمه مشرک شدی. گفت: چرا؟ شیخ گفت: از آن که تو در این کلمه که گفتی، تعظیم خود گفتی نه تعظیم حق. مرد گفت: من این نتوانم کرد. دیگری را فرمای. شیخ گفت: علاج تو این است و من گفتم که نکنی. «(ص ۱۷۳).

برای بایزید در ابتدای سلوک این گونه نفی "من" یا مخالفت با نفس نمی تواند بدون راهنما و استاد انجام گیرد، زیرا نفس حيله گر است و بر شخصی که در این راه آزموده نیست، چیره می گردد. و همانطور که در داستان فوق می بینیم، بایزید به عنوان مرشد طریق، روش مخالفت با نفس را برای زاهد تازه کار معین می کند.

است که نه فقط بدون توقع پاداش است، بلکه در انجام آن، شخص حتی توجه و اعتنایی به خدمت خویش ندارد. در مناقب العارفين افلاکی داستانی درباره خدمت بایزید می خوانیم:

«اغلب ابایزید... رحمه الله... به حج پیاده رفتی، و هفتاد حج کرده بود. روزی دید که خلق در راه حج از بهر آب سخت درمانده اند و هلاک می شوند. سگی دید نزدیک آن آب چاه که حاجیان بر سر آن آب چاه انبوه شده بودند و مضایقه می کردند. آن سگ در بایزید نظر کرد، الهام آمد که برای این سگ آب حاصل کن. منادی کرد که می خرد حجی مقبول به شربتی آب؟ هیچ کس التفات نکرد، برمی افزود پنج حج پیاده مقبول و شش و هفت تا به هفتاد حج رسید. یکی آواز داد که من بدهم. در خاطر بایزید بگذشت که زهی من که جهت سگی هفتاد حج پیاده به شربتی آب فرو ختم. چون آب را در تغار کرد و پیش سگ نهاد، سگ روی بگردانید. بایزید در روی افتاد و توبه کرد، ندا آمد که چنین با خود گویی: این کردم و آن کردم جهت حق، می بینی که سگی قبول نمی کند! فریاد برآورد که توبه کردم، دگر نیندیشم. در حال سگ سر در آب نهاد و خوردن گرفت» (مناقب العارفين افلاکی، ص ۶۷۱).

این موضوع که خادم حتی توجهی به خدمت خویش نداشته باشد، در داستان های پیرامون بایزید فراوان به چشم می خورد و نشانگر برخورد کاملاً عملی او با تصوف است. برای بایزید این موضوع در عبادت خداوند نیز صادق است، به این صورت که اگر بنده ای در عبادت خویش توجه به خویشتن کند - یعنی هم خداوند را ببیند و هم خویشتن را - به سر منزل مقصود نخواهد رسید. چنانکه عطار در تذکرة الاولیاء می نویسد: «بایزید گفت: خدای را سی سال عبادت کردم، چون خاموش شدم، بنگریستم حجاب من ذکر بود.» (ص ۱۸۸)

منظور بایزید از شفقت به خلق محبت معمولی بین افراد نیست، بلکه مقصود او محبت بی دریغ به همگان است که شخص حتی در مقابل کینه جویی ها و بدرفاری ها از خود نشان می دهد، چنانکه در داستان زیر مشاهده می کنیم:

«گویند بایزید شبی از گورستان می آمد. جوانی از بزرگ زادگان بسطام بر بطی می زد. چون نزدیک شیخ رسید، شیخ گفت: لاحول و لا قوة الا بالله. جوان بریط بر سر شیخ زد و هر دو بشکست. شیخ باز زاویه آمد و علی الصباح بهای بریط به دست خادم، با طبقی حلوا پیش آن جوان فرستاد و عذر خواست و گفت:

شریعت به منظور رستگاری و خداشناسی بشر تعبیه شده است. سخن بایزید در اینجا این است که شخص ممکن است به تمامی اصول این شریعت پایبند باشد، اما بویی از خداشناسی نبرده باشد. در آن داستان نخستین حج، الهامی که به درون بایزید می‌رسد به این مطلب اشاره دارد: «اگر خود را ندیدی و همه عالم را بدیدی مشرک بودی و چون همه عالم نبینی و خود را بینی مشرک باشی. شخصی که در عبادات و فرایض شرعی خویش چنان غرق است که به دنیا توجه ندارد، اما به خویشش توجه دارد (یعنی اینکه به خویشش غرّه است)، از نظر بایزید مشرک است. برعکس، کسی که از همه زیائیهای این دنیا لذت ببرد - که همان معنی "همه عالم دیدن" است - و خویشش بین نباشد، از نظر بایزید موحد است.

به این ترتیب می‌توان گفت که الگوی بایزید برای رفتار و عمل صحیح در این جهان همان عدم خویشش بینی و ترک منیت است. شاید به همین دلیل است که از برخی از سخنان بایزید بوی لامذهبی می‌آید. زیباترین داستانی که روشنگر تضاد بین رعایت آداب ظاهری و ضابطه اخلاقی بایزید یعنی عدم خویشش بینی است، داستان معروف دیگری درباره حج رفتن او است.

«ابویزید - رحمة الله علیه - به حج می‌رفت و او را عادت بود که در هر شهری که آمدی اول زیارت مشایخ کردی، آنگاه کاری دیگر تا رسید به بصره. به خدمت درویشی رفت، گفت: یا ابایزید، کجا می‌روی؟ گفت به مکه، زیارت خانه خدا. گفت: با تو زاد راه چیست؟ گفت: دویست درم. گفت: برخیز و هفت بار گرد من طواف کن و آن سیم را به من ده. برجست و سیم بگشاد از میان، بوسه داد و پیش او نهاد. گفت: یا ابایزید آن خانه خداست و این دل من خانه خدا، اما بدان خدایی که خداوند آن خانه است و خداوند این خانه که تا آن خانه را بنا کرده اند در آن خانه درنیامده است و از آن روز که این خانه را بنا کرده اند، از این خانه خالی نشده است.» (مقالات شمس تبریزی)

### فهرست منابع

- تذکره الاولیاء، عطار، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ شمسی.  
شرح شطحیات روزنهان بقلی، تصحیح هانری کربن، ۱۳۶۰ شمسی.  
مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، ۱۳۶۹ شمسی.  
بایزید بسطامی، اثر دکتر جواد نوربخش، تهران، ۱۳۷۳ شمسی.

تا حال به اینجا رسیده ایم که خدمت به خلق به طریق بایزیدی و مخالفت با نفس منجر به نفی "من" انسان می‌شود و نفی "من" منجر به رویت و حصول خداوند. اما با اینهمه بایزید اذعان دارد که تنها به سعی و کوشش نه می‌توان به این درجه از خدمت رسید و نه می‌توان در راه مخالفت با نفس گامی برداشت. از نظر بایزید توفیق حق یا لطف خداوند نیز لازم است. زیرا بدون عنایت حق، سالها جهد و کوشش در راه خداشناسی به جایی نخواهد رسید، چنانکه داستان زیر شاهد این مدعا است:

«بایزید بسطامی گوید: ده سال مجاهدت کردم، تا آن نفس اماره را که در نهاد من مرکب بود، بشناختم. هزار سر دیدم ازو برسته، بر هر سری هزار آفت از آفات دین حق پیوسته. چهل سال به تیغ مجاهدت زدم، تا یک سر آزاد ییغکندم، چون به دیگر سر مشغول شدم، آن سر باز بسته بود، و آن آفت‌ها بدو پیوسته بود. عجز خود را در راه جهد بدیدم، پشت بر جهد کردم و آهنگ درگاه حق کردم و گفتم: یا غیاث المستغیثین اغثنی. پس عاجز شدم در جهاد نفس خود، گفتم: ملکا به فضل خود فریادم رس. خطاب آمد که: الآن ارحناک منها. تا دور قیامت بازو بکوشی، به آخر هم سلب عجز درپوشی. اکنون که به من پناه کردی و آهنگ این درگاه کردی، آن نفس اماره را به سهام قهر از تو رها نیدیم و ترا از آفت و مکر او جهانیدیم. تو نیز به زور و قوت خود ننگر و پناه به حضرت بر تا به واسطه توفیق حق ازو رسته شوی و از جور آفت او گسسته شوی.» (تفسیر سوره یوسف، احمد بن محمد بن زید طوسی، ص ۴۳۷).

اکنون بازگردیم به نخستین داستان این نوشتار، یعنی داستان حج بایزید و رویت خداوند. چنانکه اشاره شد، اولین نکته این داستان این بود که خدای بایزید زائیده تخیلات و توهمات او نیست و دومین نکته اینکه از نظر بایزید، شناخت خداوند عملی است و براساس نفی "من" صورت می‌گیرد. اما نکته دیگری نیز در این داستان نهفته است و آن در رابطه با اخلاقیات است.

سعی ادیان همواره این بوده است که انسان را بوسیله اصول خویش به سوی رستگاری هدایت کنند. اصول تمامی ادیان مملو از "باید" ها و "نباید" ها است، یعنی چه کاری را باید کرد و چه کاری را نباید کرد تا منجر به رستگاری شود. شریعت اسلام نیز در واقع چیزی جز این "بایدها" و "نبایدها" نیست. نماز و روزه و حج و زکات و صله رحم و امر به معروف و نهی از منکر و سایر احکام

# ابن سینا

حکیم صوفی مشرب ایرانی و پایه گذار علوم اسلامی

از: محمد علی جم‌نیا



در عصر ما ابوعلی سینا بیشتر به عنوان فیلسوفی خلاق و پزشکی حاذق شناخته شده، اما در زمان خودش شهرت ابوعلی علاوه بر طب و فلسفه در مملکت داری نیز بوده است. در حال حاضر در حدود ۲۲۰ کتاب به فارسی و عربی به وی منسوب است و در دنیای غرب شهرت او بیشتر به عنوان حافظ فرهنگ یونان باستان در قرون وسطی است و افکار و آثار او در ایجاد رنسانس اروپا سهم بسزایی داشته است.

ابوعلی سینا در سال ۲۷۰ هجری قمری در شهر کوچک افشنة در نزدیکی بخارا، پایتخت سامانیان، واقع در ازبکستان امروز، به دنیا آمد. نام او را حسین گذاشتند و او پسر میانی خانواده بود. پدر وی از کارمندان نوح بن منصور بود که برای ترقی بیشتر در ارکان دولتی از بلخ به نزدیکی بخارا نقل مکان داده بود.

خوشبختانه ابوعلی سینا بیشتر شرح حال خود را به شاگرد باوفایش ابو عبید جوزجانی املاء نمود و برخی از آثار جوزجانی به یادگار مانده است. جوزجانی به سال ۴۰۲ هجری قمری به خدمت وی درآمد و مدت ۲۵ سال شاگرد ابوعلی بود. او اطلاعات بسیار جامع و مفیدی در نوشته های خود درباره ابوعلی داده، از جمله اینکه وی در ماه صفر ۲۷۰ هجری متولد شده است.

آموخت. در همین دوران نیز او به یادگیری فقه حنفی و منطق ارسطویی پرداخت.

نوع خارق العاده ابوعلی آنچنان بود که وی نه تنها بخوبی دروس خویش را فرا گرفت، بلکه همچنین توانست به اصول فکری و روش

ابوعلی سینا از اوان جوانی تشنه فراگیری بود و از هر موقعیت و یا فردی برای یادگیری استفاده می نمود. برای مثال در کودکی وی علم حساب را از یکی از تجار محل خود

سال‌ها بعد ابوعلی سینا به جوزجانی اعتراف نمود که از حیث کمیت دانش وی از سن هجده سالگی گسترش نیافته، لیکن درک وی از آن مطالب عمیق تر گردیده است (نصر ۱۹۶۴، ص ۱۷۸). این خاطرات را بوعلی سینا زمانی برای جوزجانی تعریف می‌کرد که خود به نکته ای عرفانی پی برده بود و آن اینکه می‌دانست که نفس او خود مانع درک صحیحی از حقیقت است و تمامی کوشش وی در این زمان بود که بتواند این پرده را به کناری بزند.

بوعلی سینا از اوان جوانی با دنیای معنوی درارتباط بود و پیوسته سعی می‌کرد که از شناخت معنوی خویش برای بررسی عمیق تر علوم و مسائل علمی استفاده نماید.

### آثار و افکار

بخاطر هوش سرشارش ابن سینا در تمامی علوم زمان خویش از فلسفه تا سیاست و از روانشناسی تا فنون شاعری سرآمد عصر خویش بود. برای مثال، کتاب وی بنام "رساله فی معرفة النفس الناطقه و احوالها" که احتمالاً در سن هفده سالگی نوشته، هنوز از کتب پایه ای روانشناسی در جهان اسلام بشمار می‌آید.

اگرچه وسعت و عمق معلومات ابوعلی بسیار زیاد بود، اما تا سن ۲۱ سالگی نگارش را بطور جدی شروع نکرد. در این مرحله از زندگی اش مطالب زیادی به رشته تحریر درآورد، اما متأسفانه از آن همه نوشته، تنها چند مجموعه به یادگار مانده است. برای نمونه می‌توان از کتاب "المجموع" در ریاضی و هواشناسی نام برد. وی با نیرویی خستگی ناپذیر مجموعه ای ۲۰ جلدی در علوم فلسفی نوشت که شامل مباحث منطق و استدلال است. در ضمن کتابی مقدماتی در متافیزیک به نام کتاب "البر و الاثم" نیز به رشته تحریر درآورد. شاید بتوان گفت که کتاب مهم او یعنی "شفا" که در سال‌های کهولت نگاشته شده، بر اساس این کتاب بود.

شهرت ابن سینا باعث شد که وی مدتی در تحت حمایت علی بن مأمون خوارزمشاهی (سال‌های ۹۹۷ تا ۱۰۰۹) و وزیر باکفایت وی، ابوالحسن سهیلی، قرار گیرد. در این مرحله از زندگی اش، کتاب "التدارک لانواع الخطاء فی التدبیر" را در ریاضی و کتاب "قیام الارض فی وسط السماء" را در نجوم نوشت. بوعلی سینا نه تنها از نواوغ زمان خویش، بلکه همه دوران بعد از خویش نیز به شمار می‌رفت. وی از قدرت فکری و آگاهی ذهنی نادری برخوردار بود. قدرت تمرکز فوق العاده وی باعث شد که بتواند

تعلیم استادان خویش پی برد. می‌توان گفت که روش ابن سینا به روحیه ارسطو بسیار نزدیک بود و مانند ارسطو معتقد به روش قیاس برای استنتاج و شناخت بود. بوعلی از معلم ریاضی خویش نیز پیشی گرفت و تنها پنج یا شش قضیه اول فیثاغورث را با وی خواند و پس از آن خود با استعداد خلاقه خویش به اثبات قضایای دیگر پرداخت. در نجوم نیز بعد از فراگیری اصول بطلمیوسی، خود به حل مسائل غامض ریاضی در این باره پرداخت.

از سن ده سالگی وی با قواعد و دستور زبان عربی آشنایی کامل یافت و با وجود صغر سن بسیاری از آثار ادبی اسلامی و یونانی را که به عربی ترجمه شده بود، خوانده بود. همچنین با مباحث فقه نیز آشنا و بسیاری از نکات عمیق قرآن را درک نموده بود. بعد از اینکه معلم فلسفه او هرچه می‌دانست به او آموخت، ابن سینا به تنهایی کتاب فیزیک و متافیزیک ارسطو را مطالعه نمود.

در این مرحله از زندگی اش، ابوعلی سینا برای امرار معاش مجبور شد که تحصیل را رها کند و حرفه ای را برگزیند. اگرچه در فقه و یا کارهای دفتری و دیوانی تبحری پیدا کرده بود، اما به این دو رشته علاقه ای نداشت و سرانجام به دو دلیل به تحصیل طب پرداخت. یکی اینکه علم طب با سایر علوم آن زمان در ارتباط بود و دیگر اینکه طبیب با مردم سرو کار دارد. مع الوصف وی از مطالعه و بررسی هیچ رشته ای از علوم سر باز نمی‌زد، چنانکه تا سن شانزده سالگی چنان پیشرفتی از خود نشان داده بود که بسیاری از کهن سالان برای نظرخواهی و کمک در علوم نظری و عملی و حتی فقه به پیش وی می‌آمدند. روش وی تنها دنباله روی و مطالعه تحقیقات پیشینیان نبود، بلکه در طبابت خویش به تجربیاتی نوین دست یافت و اصول جدیدی را پایه گذاری کرد.

یک سال بعد، در حالیکه هفده سال بیش نداشت، امیر نوح بن منصور در بستر بیماری افتاد و هیچیک از پزشکان درباری از عهده معالجه وی برنیامدند. بوعلی سینا به بالین وی احضار شد و با معالجه وی شهرت عالم گیر پیدا کرد و در زمره پزشکان دربار درآمد. این اتفاق باعث شد که به کتابخانه دربار سامانیان راه یابد و او با اشتیاقی تمام به مطالعه کتب این کتابخانه غنی پرداخت. بعدها در مورد این تجربه خویش چنین نگاشت: «آنجا کتاب‌هایی را دیدم که حتی عناوین آنان برای بسیاری ناشناخته بود و حتی بعد نیز خود من این کتاب‌ها را هیچ جای دیگر ندیدم.»

(Goodman 1992, p. 12)

(شیخ الاشراق) یکی از بزرگان عرفان ایران می توان دید. "حی بن یقظان" که احتمالاً توسط جوزجانی ترجمه و تفسیر شده بود، توسط شیخ الاشراق بازنویسی شد و او نام "قصّة الغریبة و الغریبة" را بر این داستان نهاد. اثر دوم یعنی "رسالات الطیر" را سهروردی خود به فارسی ترجمه کرد. متأسفانه از سومین رساله، بجز قطعاتی که خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۷۵۲ ه.ق) در آثار خود نقل نموده است، چیزی در دست نیست. اما خوشبختانه این اثر در دسترس جامی (م ۸۷۱ ه.ق) بود و او توانست مثنوی سلامان و ابسال خویش را بر آن اساس بسراید.

نکته مهم و درخور توجه این است که این سه رساله زایدۀ تفکرات و شناخت عرفانی بوعلی سینا است و زمانی به رشته تحریر درآمدند که وی در زندان بسر می برد و او به حدّ کافی فرصت تعمق و تفکر داشت. در مقام مقایسه، سه فصل آخر کتاب "الاشارات والتبیهات" تنها برای بیان حالات و چگونگی طی طریق صوفیانه نوشته شده است.

اثر دیگر بوعلی سینا "دانشنامه علایی" است که به درخواست امیر علاءالدوله نوشته شد. این کتاب شامل منطق، فیزیک، نجوم، موسیقی و متافیزیک است و به زبان ساده آن روز و بدون استفاده از کلمات غامض عربی نوشته شده است (همان منبع، ص ۲۷).

### تصوف و عرفان

کشش معنوی بوعلی سینا بالاخره او را به نامه نگاری با ابوسعید ابوالخیر وادار کرد. به گفته ابن منور و ابوالروح - دو تن از نوادگان ابوسعید که داستان زندگی او را در دو کتاب "اسرار التوحید" و "حالات و سخنان ابوسعید" منعکس نموده اند - بوعلی سینا پس از مدتی مکاتبت به دیدار ابوسعید شتافت. از این مکاتبات چیزی در دست نیست و آنچه به یادگار مانده مربوط به دوران بعد از ملاقات آن دو می باشد.

به گفته شفیع کدکنی در مقدمه کتاب اسرار التوحید، "آنچه تقریباً مسلم است این است که نوعی ارتباط (از حد مکاتبۀ ساده تا دیدار و شفته شدن بوعلی به بوسعید و افسانه های پیرامون آن) میان این دو وجود داشته است و از آنجا که می دانیم اشارات از آخرین تألیفات بوعلی است و با تألیفات دیگر او، از لحاظ توجّه به عرفان و پرداختن به مقامات عارفان، متفاوت است. این نکته را بعضی از

حتی مشکل ترین نکات متافیزیکی را در رکاب شاه و در حین جنگ به شاگردان خویش املاء کند. از این رو توانست مقادیر زیادی کتاب را در این دوره زندگی پر تلاطم خود بنویسد. این کتاب ها که متجاوز از ۲۰۰ جلد است، شامل رسائل چند صفحه ای و حتی کتاب قطور شفا هم می گردد (امین رضوی ۱۹۹۶، ص ۶۷).

ناگفته نماند که جمع آوری و طبقه بندی دو مجموعه بزرگ یعنی شفا در فلسفه و قانون در پزشکی قسمت بزرگی از زندگی بوعلی سینا را دربرگرفت و او این کار را در کنار شغل دیوانی، طبابت و مکاتبات خویش با دیگر بزرگان عصر مانند بیرونی انجام می داد.

افکار فلسفی ابن سینا تا حدودی شباهت هایی با افکار مزدائیان دارد. بنا به اعتقاد ایرانیان باستان، اهورامزدا در شش تجلی، خود را نمایان می سازد که بالاترین این تجلیات "بهمن" نام دارد. کلمه "بهمن" مشتق از "وهومنا" به معنی فکر نیک می باشد که احتمال می رود بعدها توسط نو افلاطونیان به نوعی اقتباس گشته و نام عقل فعال را گرفته باشد. در فلسفه ابن سینا نیز عقل فعال که همان مفهوم باستانی "بهمن" است، نقشی مرکزی دارد.

به نظر می رسد که درک ابوعلی سینا از عقل فعال از راه کشف و شهود بوده و نه از طریق تعقل. خود وی مسئله کشف و شهود عرفانی را در رسائل شهودی که شامل مشاهدات معنوی خویش و به زبان تمثیل است بیان می سازد و طالب حقیقت را به زندانی تشبیه می کند که می باید از بند دنیا خلاصی یابد. جالب اینجاست که خود وی در زمان نگارش این کتاب در زندان به سر می برد.

در این باره هانری کربن معتقد است که تمثیل ابن سینا یک ساخته مصنوعی نیست، بلکه در روان انسان بارور می گردد، تا آنچه را که به زبان نمی آید بازگو کند و آن بیان خاصی است که برای روان روشن گشته و حقیقت پیدا کرده است، اما خود از هرگونه توضیحی مبرا است (همان منبع، ص ۳۰). تفاوت تمثیل و داستان در آن است که تمثیل یک واقعیت معنوی است در حالیکه داستان ساخته فکر است. داستان ریشه در دنیای خاک و تمثیل ریشه در دنیای معنوی معنی دارد و بیانگر واقعیتی والاتر از دنیای خاکی است.

از نظر صوفیان درک واقعی از دنیای معنی تنها از طریق دل امکان پذیر است و این دل است که معنی تمثیل را درک می کند. اینجاست که تأثیر سه رساله "حی بن یقظان"، "رسالات الطیر" و "سلامان و ابسال" بوعلی سینا را صد سال پس از وی بر سهروردی

دو شخصیت می باشد.

«یک روز (خواجه بوعلی) از در خانقاه شیخ درآمد. شیخ گفته بود که ستور زین کنید تا به زیارت "زندرز" شویم، و آن موضعی است بر کنار نیشابور در کوه معروف و غار ابراهیم ادهم و صومعه وی، که مدت ها در آنجا عبادت کرده است، آنجاست. چون خواجه بوعلی درآمد شیخ ما گفت: ما را اندیشه زیارت "زندرز" می باشد. خواجه بوعلی گفت: ما در خدمت بیایم. هر دو برفتند و جمع بسیار از متصوفه و مریدان شیخ و شاگردان بوعلی با ایشان در راه می رفتند. نی ای بر راه افتاده بود. شیخ بفرمود تا آن را برگرفتند. چون به نزدیک صومعه رسیدند، شیخ از اسب فرود آمد و آن نی بستد و در دست گرفت. به موضعی رسیدند که سنگ خاره بود ساده، شیخ آن نی که در دست داشت بر آن سنگ خاره زد تا بدانجا که دست مبارک شیخ ما بود آن نی بدان سنگ فرو شد. چون خواجه بوعلی آن بدید در پای شیخ افتاد و بوسه بر پای شیخ داد و کس ندانست که در اندرون خواجه بوعلی چه بوده که شیخ آن کرامت به وی نمود.»

«اما خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت - چون اشارات و غیر آن - فصلی مشبع در اثبات کرامات اولیاء و شرف حالات متصوفه ایراد کرد، در این معنی و در بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده طریقت و حقیقت تصانیف مفرد ساخت، چنانکه مشهور است» (اسرار التوحید، ص ۱۹۴). یکی از نتایج تعالیم ابوسعید این بود که ابن سینا بیشتر به نگارش مسائل عرفانی پرداخت. رساله حکمت المشرقیة و سه فصل آخر کتاب الاشارات و التنبیها فی المقامات العارفین که درباره طی طریق صوفیانه خود ابن سینا می باشد، شاهد این مدعاست.

### زندگی بوعلی سینا

بوعلی سینا هیچ ادعای زهد نداشت و زندگی را سخت نمی گرفت. تنها در نگارش آثارش بود که هیچ کوتاهی نمی کرد و پشت کار نشان می داد. وی شرابخواری را دوست می داشت و چون این عمل مخالف شرع اسلام بود با توسل به نکاتی در فقه حنفی و دلایل پزشکی آن را توجیه می نمود. به توصیه بوعلی سینا، «شراب برای طبع سودایی مفید است،

متأخرین مسلم دانسته اند و نوشته اند بوعلی دو نمط آخر اشارات را به خواهش ابوسعید مذکور داشته است» (اسرار التوحید، ص ۵۵).

از این مکاتبات، تنها نامه ابن سینا باقی مانده است.<sup>۱</sup> این نوشته (به عربی) نشانگر درک ژرف و شگرف او از مسائل معنوی و روحانی است و می توان گفت که درحقیقت بازتابی از این فراست و نگرش وی در آثار دیگرش راه پیدا نکرده بود. این نامه در ضمن دیدگاه توحیدی وی را مشخص می سازد و آن ترکیبی است از روش فکری ارسطویی با تفکر صوفیانه.

ابن سینا خداوند را منبع و موجد اندیشه می داند و می گوید: «خداوند اول و آخر تفکر بنده و پایه و اساس آن است.» (ابن سینا به نقل از ابوروح ص ۹۴). این مکاتبه یکی از کلام معروف صوفیان آن زمان را نیز دربردارد که در مقدمه ای که ابن منور بر اسرارالتوحید نوشته در توصیف احوال و افکار صوفیان آمده است: ففی کل شیء له آیه تدل علی أنه واحد، یعنی در دل هر ذره ای نشانی از اوست که حاکی از واحد بودن اوست.

زمانی که ابن سینا به خانقاه ابوسعید رسید، شیخ در مجلس بود. «چون او از در درآمد شیخ ما روی به وی کرد و گفت: حکمت دان آمد. خواجه بوعلی درآمد و بنشست. شیخ با سر سخن شد.» و با آنکه بوعلی سینا از سران مملکتی به شمار می آمد، ابوسعید با وی رفتاری متفاوت از دیگران ننموده بود. زمانی که خطبه وی به اتمام رسید، ابوسعید با بوعلی به خلوت نشستند و تنها برای ادای فریضه بیرون می آمدند و هیچکس اجازه نداشت که در آن محوطه باشد تا مبادا صدای آنان را بشنود. پس از سه روز، ابوعلی سینا از محضر ابوسعید بیرون آمد و شهر را ترک نمود.

پس از آن شاگردان ابوعلی از او درباره شیخ ابوسعید پرسیدند. استاد پاسخ داد: «هر چه من می دانم او می بیند.» در همان زمان مریدان ابوسعید از وی درباره ابن سینا پرسیدند و او گنت: «هر چه را من می بینم، او می داند» (ابن منور ص ۱۹۴).

ابن منور بطور مستقیم می گوید: «و خواجه بوعلی را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته به نزدیک شیخ ما آمدی و کرامات شیخ می دیدی.» او همچنین می گوید که بوعلی سینا با شاگردان خود به خدمت ابوسعید می رسید و آنان در کنار مریدان ابوسعید در مجالس صوفیان شرکت می کردند. داستانی از رابطه بوعلی و ابوسعید در اسرارالتوحید نقل شده است که نمایانگر رابطه عمیق این



بعدها که ابن سینا خواست حالات معنوی خود را بیان کند و از حیطة منطق خارج شود، رساله ای درباره فرشتگان و مراتب آنان بر اساس افکار مزدایی، اصول اسلامی و طبقه بندی فلسفه نوافلاطونی نوشت. وی ده عقل را که مراتب وجود را تشکیل می دهند، معرفی می کند و با ده فرشته که اولین آن جبرئیل یعنی عقل فعال است، برابر می سازد (نصر ۱۹۹۱، ص ۳۲۸).

برای ابن سینا مبحث فرشته شناسی راهی سمبولیک و تمثیلی است برای بیان مراحل شناخت حقیقت. جایی که صوفیان می گویند مرید برای شناخت حقیقت باید از سلطه نفس و من و ما بیرون آید، ابن سینا در کتاب حکمة المشرقیة می گوید: مرید زمانی به علم والا دست می یابد که خود را از غبار دنیای دون پاک ساخته و با عقل فعال در درون وجود خویش ارتباط برقرار سازد (همان منبع، ص ۳۲۸ و ۳۲۹).

برای بوعلی سینا شناخت حقیقتی که در حکمة المشرقیة بیان گردیده، تنها علمی نظری نیست، بلکه راهی است عملی برای حصول کمال معنوی و آزادی از قیود. بعدها سهروردی این علم را بسط داد و مطالب زیادی درباره فرشتگان و تصاویر قرآنی و تشبیل ذات خدا و وجود به عنوان نور و مراحل آن نوشت (همان منبع). در رساله العشق، بوعلی سینا نظریات خود را درباره عشق به عنوان علت هستی بیان می کند (نصر ۱۹۶۴، ص ۲۶۱). این نظریه در حقیقت بیانی کلی از اصول صوفیان است. در تصوف، مرید توسط عشق پیوسته در سعی و کوشش برای رسیدن به کمال است و الگویی که ابن سینا برای تمام هستی در نظر گرفته این است که هر موجودی بوسیله عشق روی به کمال دارد و آن کمال خیری است که از خیر محض جاری است و طبیعتاً از نقصان یا عدم که همان پلیدی درون یعنی ماده است دوری می کند. چرا که هر پلیدی نتیجه وصل به ماده و عدم می باشد. بر اساس این نظریه عشق بوعلی سینا، هر موجودی بالقوه می تواند به کمال برسد و بنا بر طبیعتش، شعاعی از عشق مطلق در درونش نهفته است (نصر ۱۹۷۶، ص ۲۶۲). به گفته وی هر موجودی که شامل تجلی الهی شود، بر حسب استعداد خویش طالب رسیدن به آن کمال می گردد (ابن سینا در همان منبع). این اصل در تصوف نیز بیان شده است و احتمالاً ریشه های مزدایی دارد.

\*\*\*

زیرا صفر را از طریق ادرار دفع می کند. برای طبع مرطوب نیز خوب است، زیرا رطوبت را جذب می کند. هر چه عطر و مزه شراب بهتر باشد، فواید درمانی بهتری دارد. شراب به هضم غذا و جذب آن کمک می کند و بالاخره بلغم را خرد نموده و دفع می نماید. (Gruner 1970, p. 410)

ابن سینا به جماع نیز علاقه داشت و جوزجانی گوید که استاد در جماع بسیار شرکت می نمود. (همان منبع، ص ۴۲ و ۴۳) بوعلی در رمضان سال ۴۲۸ هجری قمری در راه پیوستن به امیر علاءالدوله به بستر بیماری افتاد. شاگردان و یارانش او را به همدان بردند و آنجا بود که جان را به جان آفرین تسلیم کرد و راهی دیار باقی گشت.

### خدمات بوعلی سینا

بحث درباره خدمات ابن سینا به دنیای علوم از عهده این مقاله خارج است. اما از آنجا که در این نوشتار موضوع بررسی معنوی ابن سینا و رابطه او با تصوف است شاید بتوان خدمات وی را به فلسفه در رابطه با شناخت معنوی بررسی نمود. می توان گفت که ابداعات و نوآوری های ابن سینا و بسط افکار ارسطویی او روح تازه ای به مکتب ارسطو بخشید و عقاید ارسطو را درباره خدا به عنوان "واجب الوجود" در فلسفه اسلامی تثبیت کرد. ابن سینا را در حقیقت باید "فیلسوف هستی شناس" نام نهاد، چرا که او بود و نه یونانیان که مطالعه وجود را در مرکز فلسفه قرار داد (امین رضوی ۱۹۹۶، ص ۷۰). تأکید بوعلی سینا بر یکی بودن واجب الوجود با نظریه وحدت وجود صوفیان تضادی ندارد.

به پیروی از فارابی ابن سینا معتقد بود که تفاوت بین صفات و ذات به این صورت است که در مخلوقات صفات بر ذات ایشان اضافه گردیده است در حالیکه در واجب الوجود این دو یکی است (همان منبع). جالب توجه است که این عقاید فلسفی ابن سینا تأثیر بسزایی در افکار فلاسفه قرون وسطای اروپا داشته است.

تأثیر دیگر ابن سینا در مطالعه وجود، ترکیب نظر توحیدی و اسلامی او با عرفان باستانی و نظریه "صدور" در مکتب نوافلاطونیان است. این نظریه در اصول مزدائیان نیز وجود داشته است و بر اساس این اصل است که ذات خداوندی از خود صادر می شود و تجلیات ظاهر می گردند. ابن سینا اولین تجلی را عقل کل می نامد. (همان منبع)

## ابوعلی سینا در غرب

علاوه بر نقش مهمی که ابن سینا در فلسفه غرب داشته، تأثیر بسزایی نیز بر علوم دیگر مخصوصاً طب گذاشته است. کتاب قانون او در طی سالهای ۱۱۵۰ تا ۱۱۸۷ میلادی توسط جرارد اهل کرمونا به لاتین ترجمه گردید. این مترجم ایتالیایی الاصل (متوفی ۱۱۸۷) در شهر تولیدو واقع در اسپانیا زندگی می کرد و بسیاری از آثار ابن سینا را ترجمه نمود. بر اثر زحمات جرارد، کتاب قانون ابن سینا از آثار طب یونان پیشی گرفت و تنها در کالبدشناسی و فیزیولوژی یونانیان برتری خود را حفظ نمودند.

این کتب یونانی حتی تا قرن ۱۶ میلادی هنوز به لاتین ترجمه نشده بود و اطباء ناچار به آثار ابن سینا تمسک می جستند. در مجموع هشتاد و هفت اثر از بوعلی سینا به لاتین و بعدها به عبری ترجمه شد. زمانی که صنعت چاپ در غرب رونق پیدا کرد، کتاب قانون تا آخر قرن پانزدهم از پانزده ویراستار به زبان لاتین و یک ویراستار به زبان عربی تجاوز کرد. در سال ۱۵۹۳ میلادی این کتاب به زبان عربی در روم چاپ گردید. یک نویسنده ایتالیایی درباره این کتاب گفته است: «این اولین کتابی است که طب را به عنوان علمی یک پارچه معرفی می کند» (به گفته گودین، ۱۹۹۲، ص ۳۳).

نظریات طبی بوعلی سینا شباهت های زیادی به طب سنتی کنونی دارد. وی اعتقاد داشت که درمان با توجه به وضع کل بدن انجام شود و می گفت: «تعادل بین بدن و محیط خارج ضروری است که تنها شامل تغذیه نمی شود، بلکه شامل هوا و عوامل دیگر مانند صدا نیز می شود» (امین رضوی ۱۹۹۶، ص ۷۲). یکی از خدمات بوعلی سینا به علم پزشکی، روش تشخیص غدد مغزی و زخم معده است. در ضمن وی اولین پزشکی است که مننژیت را به درستی تشخیص داد و به مسری بودن بیماری سل نیز پی برد.

## یادداشت ها

۱- این نامه به طور پراکنده در کتاب حالات و سخنان آمده است، ولی مصحح این کتاب اصل کامل و عربی نامه را که در نامه دانشوران آمده بعلاوه مطالب اضافی که در کَشکول شیخ بهایی آمده در اختیار خوانندگان قرار داده است.

## فهرست منابع

ابن منور. محمد. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۶۷، انتشارات آگاه، تهران.

## فصل سوم از نمط نهم کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا

زهد نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی در برابر کالای دنیوی، کالای اخروی می خرد. اما زهد نزد عارف نوعی تزّه و پاکی از چیزهایی است که سرّ و درون او را از حق بازمی دارد و تکبر و بی اعتنایی است بر هر چیزی که غیر حق است.

عبادت نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی به خاطر اجر و ثوابی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا عمل می کند. اما عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همّت ها و قوای مُتوهمه و متخیله نفس او تا با تعویذ و خودادن، آنها را از [دام] غرور به سوی حق بکشاند. و در نتیجه همّت ها و قوای مذکور با سرّ و باطن او هنگام برخورداری از جلوات حق، سازگار و نامنازع می گردند و سرّ و درون او به سوی شروق و پرتوهای جلوه گرها می شود، و این حالت ملکه مستقر و راسخ می گردد به گونه ای که هرگاه سرّ و درون او بخواهد بدون مزاحمت همّت ها بلکه با یاری آنها، به نور حق دست می یابد و او به تمامیت خود در این قدس درمی آید.

جمال الدین ابوروح لطف الله ابن ابی سعید بن ابی سعد، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۶۷، انتشارات آگاه، تهران.

Amin Razavi, M. (ed.) 1996. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. London: Cruzon.

Corbin, H. 1954. *Avicenna et le récit visionnaire*. Tehran: Dépt. d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien. Paris: Adrien-Maisonneuve.

\_\_\_\_\_. 1988 (1960). *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated by W.R. Trask. Bollingen Series LXVI.

Gruner, O. C. 1970 (1930). *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna*. New York: Kelley.

Nasr, S.H. 1964. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press.

\_\_\_\_\_. 1991. *Islamic Spirituality*. 2 Vols. entitled Foundations and Manifestations, respectively Vols. 19&20 in series: World Spirituality. New York: Crossroad.

# تقریظی بر کتاب "دل و نفس" پیر طریقت

## نعمت الہی، دکتر جواد نوربخش

### از: جلیل حقیر

خوشا به حال کسی کو به راه عرفان بود

ز عشق یار دلش شاد بود و شادان بود

دلش ز عشق و حقیقت چو آتش زردشت

همیشه شعله ور و روز و شب فروزان بود

دلش چو آینه بود آن زمان و آینه وار

در آن پدید و نمایان هر آنچه پنهان بود

ریا نبود و دو رویی نبود و مکر و فریب

هر آنچه بود به دل بر زبان او آن بود

نه رشک بود و نه آز و نه بخل بود و نه کین

نبود کبر و غرور و نه دیو بہتان بود

به هر کجا که قدم میزدی ز صدق و صفا

تو گلش به خداوند پاک کیهان بود

به ذکر بود و روزگار و اندر فکر

بدین دو پیشه و راجد و جهد شایان بود

نبرد بود و با با بدی فکر پلید

درین مصاف و زور پوردستان بود

به هر نبرد که با خوی دیوکی کردی

درست و راست ورا نیز همچو هفتخوان بود

چه خوان های شگفت و چه راه های شگرف

فراز و شیب پر از دیو بود و شیطان بود

نخست اهرمن پر فریب در گفتن

و را هزار کمین و هزار جولان بود

هزار گونه بدی در زبان او پنهان

که بر شمردن آنها نه کار آسان بود

دروغ بود سر هر بدی و هر زشتی

دروغگوی همیشه عزیز دیوان بود

یکی سعایت و دو غیبت و دگر دشنام

چو چاپلوسی کان شرک محض یزدان بود

ازین نبرد به پیروزی ار شود بیرون

رسد به دیو پلیدی که سخت عزمان بود

رسد به اهرمن بد کنش که در کردار

هزار گونه ورا ریو و رنگ و دستان بود

وزین دو خوان چو گذشتی بتر بود پندار

که دیو حیلہ گرو پرفیش دربان بود

هزار گونه فریندگی است در پندار

هزار دیو پلیدش میان میدان بود

ازین سه خوان به سلامت اگر گذریابی

هوای نفس درآید که در گریبان بود

همی به فکر درآید بدی و بی راهی

سپس به مغز گراید که جای فرمان بود

هوای نفس به هر چیزی اندر آویزد

ز چنگ او نرهد گر صہیب و سلمان بود

درین زمینہ بخوان ای عزیز من دل و نفس

که استوار به آیات و نص قرآن بود

نوشته پیر بزرگیش موجز و روشن

که این نمط سخن از مختصات ایشان بود

به پنج قطعہ گیتیش خانقہ بر پای

نه خانقہ که همی پرورشگہ جان بود

حقیر کی بتواند سپرد این ره را

که پیر گشته و آفات ره فراوان بود

حقیر کی بتواند رھید زین دیوان

اگر به فرآیدون و یا نریمان بود

مگر که پیر بزرگش همی کند یاری

به یک نظر که کند کار او به سامان بود

گر آفتاب نتابد به مستعد سنگی

عقیق کی به یمن لعل در بدخشان بود

نگاہ پیر نہ کمتر ز نور خورشید است

دل حقیر به سختی نہ سنگ و سندان بود

به شرط آنکہ ترا مستعد همی بیند

زمین شوره نہ اندر خوردند باران بود

به شوره زار ز باران کجا بروید گل

کہ شوره زار نہ اندر خور گلستان بود

بدان نهج بسرودم کہ رودکی فرمود

«مرا بسود و فرو ریخت هر چه دندان بود»

# حکایت زن صالحه

اقتباس از الهی نامه عطار

## از: مژده بیات

به حج شد عاقبت چون این سخن گفت  
برادر آنچه فرمودش پذیرفت  
در اول کار برادر از خدمت به زن برادر خویش کوتاهی  
نمود .  
شبانروزی به کار او در استاد  
به نو هر ساعتش چیزی فرستاد  
اما از آنجائیکه روزگار برنامه دیگر داشت، روزی پرده  
اندرونی برکنار بود و چشمش بر آن زن افتاد .  
دلش از دست رفت و سرنگون شد  
غلط کردم چه گویم من که چون شد  
یک دل نه، صد دل عاشق شد و هر چه سعی می کرد که با آن  
بجنگد، مانند زخمی بود که بر آن نمک پاشند، نه تنها التیام  
نمی یافت بلکه مجروح تر نیز می شد . بالاخره عشق بر عقلش غلبه  
نمود و مسأله را با آن زن در میان گذارد . زن با عتابی او را براند و  
گفت :  
ترا دین و دیانت داری این است؟  
برادر را امانت داری این است؟  
برو توبه گزین و با خدا گرد  
و زین اندیشه فاسد جدا گرد  
هر چه زن بیشتر انکار می کرد، آن مرد بر اصرار خویش  
می افزود و زمانی که دید زبان خوش کاری از پیش نمی برد به زور و  
تهدید متوسل شد .  
هم اکنون در هلاک اندازمت من  
به کاری سهمناک اندازمت من

در دیاری دوردست، زنی در غایت زیبایی و ملاحظت در کنار  
همسر خود زندگی می کرد .  
خوشی و خوبی بسیار بودش صلاح و زهد با آن یار بودش  
زیبایی آن زن چنان بود که گویی چرخش زمین و زمان از عشق  
او و سرگردانی به خاطر او می بود، اما این زن از شیرمردان زمان  
خویش بود که از دنیا و اهل آن مرده بود و با عشق خداوند حیات  
جاویدان پیدا نموده بود .  
کسانی کز سخن درّی فشاندند  
به نام او را همی "مرحومه" خواندند  
زنی بودی که دور چرخ گردان  
شمردیش از شمار شیر مردان  
از آنجائیکه زندگی هیچگاه یکسان نمی ماند، دست تقدیر در  
خاطر شوی وی هوای حج و ادای فریضه را گذارد .  
مگر شویی که آن زن داشت آگاه  
برای حج روانه گشت ناگاه  
اما شوهر بر سر دو راهی قرار گرفته بود که از یک طرف  
نمی توانست زن خود را همراه ببرد، چرا که خطرات راه بسیار بود و  
با وجود راهزنان این امکان می بود که جان سالم بدر نبرند و از  
طرفی دیگر می ترسید که اگر او را با خود نبرد، او بدون سرپرست  
مانده و به فلاکت بیفتد . از آنجائیکه دلش را هوای زیارت بود  
نمی توانست فکر رفتن را نیز از سر خویش بدر کند . بالاخره تصمیم  
گرفت از برادر کوچکتر خود بخواهد که مسئولیت عیال او را  
برعهده بگیرد و چون برادرش گردن نهاد، با خیال راحت مشغول  
تدارک وسایل راه شد .

زنش گفت ای ز دین پیچیده سر تو  
 نمی ترسی ز خشم دادگر تو  
 مرا از بهر حق تیمار بردی  
 کنون فرمان دیو خوار بردی  
 چو خیری کرده بزبان میاور  
 خلل در کعبه ایمان میاور  
 و در ضمن علت سنگسار شدن خویش را و محبت های  
 بی دریغ عرب را دوباره به او خاطر نشان شد.  
 ز صدق آن زن پاکیزه گوهر  
 گرفت آن مرد اعرابیش خواهر  
 پشیمان گشت از آن اندیشه کردن  
 که کار دیو بود آن پیشه کردن  
 آن عرب از کار و اندیشه خود پشیمان گشت و به رسم آن زمان  
 عقد خواهری با وی بست.  
 روزی غلام مرد عرب از راه رسید و بدون ادب، پا در درون  
 چادر زنان نهاد و سراغ ارباب خویش را گرفت. وقتی که چشمش  
 به آن زن افتاد، آرزوی او وجودش را فراگرفت و او را طلب نمود.  
 آن زن نیز او را با عتابی از خود راند. اما این سیاه دل به جای آنکه با  
 مردانگی با امیال خویش مبارزه کند، کینه زن را به دل گرفت و او را  
 تهدید نمود. اما زن بدون نگرانی او را دوباره براند.  
 چند شبی از این ماجرا نگذشته بود که صدای شیون زن عرب  
 صحرا را پر نمود. از قرار معلوم کسی شبانه کودک شیر خوار وی را  
 در کمال بیرحمی سر بریده بود و مادرش زمانی که برای شیر دادن  
 وی بیدار گشته بود با جسد بی جان کودک روبرو شده و شیون  
 سرداده بود. آن غلام سیاه دل داوطلب شد که چادرها را برای  
 پیدا کردن مدرکی بگردد. و آن مدرک را در زیر بالش آن زن پیدا  
 کرد! چاقوی آغشته به خون را به همگی نشان داد و سپس زن متهم  
 به قتل را با کمک مادر آن طفل به باد کتک گرفتند.  
 غلام و مادر طفل آن جوان را  
 نه چندان زد که بتوان گفت آنرا  
 آن عرب که از موضوع با خبر شده بود از زن پرسید "آخر من  
 در حق تو چه بدی کرده بودم که سزای مرا اینگونه دادی؟" آن زن  
 با چشم گریان به وی گفت: "خداوند به تو عقل داده است که از آن  
 استفاده کنی. آخر در نظر بگیر که از این کار چه چیزی عاید من  
 می شود." با این استدلال آن عرب قانع شد که آن زن بی گناه

اما تهدید نیز کاری از پیش نبرد. آن ناجوانمرد ناکام مانند  
 ماری زخم خورده از پیش آن زن برفت. ولی در راه به فکر افتاد که  
 زمانی که برادر بزرگش از حج برگردد و این داستان را بشنود چگونه  
 خشمگین خواهد شد و معلوم نیست که چه عکس العملی از خود  
 نشان بدهد.

مگر ترسید آن مرد بد افعال

که برگرود برادر را زنش حال

برفت آن شوم و دفع خویشتن را

به زر بگرفت حالی چار تن را

او از چاله درآمده بود، اما خود را در چاه انداخت. از ترس  
 برادر عده ای را رشوه داد که بر علیه زن برادر خود در دادگاه  
 شهادت دروغین دهند. قاضی پس از آنکه شکایت مرد را بر علیه  
 زناکاری آن زن صالحه و شهادت چهار نفر را شنید، حکم به  
 گناهکاری وی نمود و خون او را حلال کرد. مردم نیز او را به  
 صحرا بردند و سنگسار نمودند. پس از آنکه گمان بردند که مرده  
 است هیکل خون آلود او را برای عبرت دیگران رها نموده و  
 بازگشتند.

برای عبرت خلق جهانش

رها کردند آنجا هم چنانش

زن بی چاره بر هامون بمانده

میان خاک غرق خون بمانده

زن شب را بیهوش در آن حال به صبح آورد و پس از طلوع  
 آفتاب کم کم به هوش آمد و از درد به ناله درآمد. دست بر قضا،  
 شترسواری عرب از آن ناحیه می گذشت و صدای ناله او را به خود  
 جذب نمود. او را سوار کرد و به چادر خود برد و به بستگان خویش  
 سپرد تا تیمار کنند. پس از مدتی جراحانش التیام یافت و رنگ و  
 روی گذشته خود را پیدا نمود.

دیری نیاید که این عرب نیز خواهان او گردید، و چون تحمل

هجر را نداشت از او خواست که شرعاً به عقدش درآید. اما زن به  
 وی یادآوری کرد که در عقد دیگری است و این درخواست وی  
 غیر قابل عمل است. اما گوش عرب بدهکار نبود و هر روز زن را  
 مهربانی خاص می کرد و تقاضای خود را تکرار می نمود. و هر روز  
 نیز دست رد بر سینه خود می یافت، بالاخره وقتی که صبرش از حد  
 گذشت زن را در نهان به بر خود خواند. زن به نزد وی رفت و با وی  
 عتاب نمود.

است، اما چون تهمت قتل بر وی زده شده بود گفت که هر بار که زنش بر او نگاه کند داغ بچه نوزادش تازه می شود، و زندگی مانند سابق نمی تواند باشد و بهتر آن است که در میان آنان نباشد.

به هر ساعت غم او تازه گردد

مصیبت نیز بی اندازه گردد

ترا بد گوید و نیکو ندارد

و گمر من دارم نیک او ندارد

سپس سیصد درم به وی داد و او را روانه دهی نزدیک آن دیار نمود.

پس از چند ساعتی پیاده روی، آثار آبادی پیدا شد. زن با بجا آوردن شکر و اینکه گم نشده به راه خود ادامه داد و راه اصلی دهکده را پیدا نمود. اما از دور جمعیتی را دید که به دور چوبه داری حلقه زده بودند و سربازان در شرف اعدام جوانی بودند. وقتی نزدیک تر شد و دلیل اجتماع را جستجو کرد، فهمید که حاکم آن منطقه بسیار ظالم و سنگدل است و مجازات کسی را که مالیات خود را نپردازد، مرگ تعیین نموده است. آن جوان بخت برگشته نیز می بایست مبلغ سیصد درم مالیات می پرداخت که نداشت.

دل آن زن به درد آمد و پولی را که داشت، داد و زندگی آن جوان را خرید و به راه خود ادامه داد. آن جوان پس از آنکه حالش به جای آمد، برای قدردانی به دنبال آن زن روانه شد. زمانی که از دور صورت چون ماه وی را دید، مانند دیگران گرفتار عشق او گردید.

سراسیمه شد و فریاد می کرد

که از دارم چرا آزاد می کرد

که گر جان دادمی بردار ناگاه

نبودی هرگز چون عشق این ماه

هر چه آه و ناله کرد، آن زن اعتنایی به وی نکرد و به راه خود ادامه داد.

راهی را که آنان پیش گرفته بودند عاقبت به دریایی ختم می شد و در کنار ساحل آن، کشتی بزرگی از بازرگانان و اموال آنان لنگر انداخته بود و از آمد و شد بازرگانان می شد حدس زد که تا چند ساعتی بعد کشتی آن بندر را ترک می نماید. آن جوان که دیگر بی اعتنایی زن را نمی توانست تحمل کند، خشمگین گردید و خواست زن را تنبیه کند. با یکی از بازرگانان سر صحبت را باز نمود و گفت که کنیزکی دارد که بجز خودخواهی عیبی دیگر ندارد، ولی بسیار سرکش است.

ندیدم کس به نافرمانی او

مرا تا کی ز سرگردانی او

خلاصه کلام آنکه می خواهد او را بفروشد. زن بازرگان را زنهار داد که به حرف او گوش ندهد، چرا که زنی شوهردار است و کنیز و برده نیز نیست. اما بازرگان سخن او را نشنیده گرفت و او را به صد دینار از آن جوان خرید و بر کشتی سوار شد.

سرنوشت او در کشتی، از ماجراهای پیشین دست کمی نداشت.

ولی هر کس که روی او بدیدی

به صد دل عشق روی او خریدی

به آخر اهل آن کشتی به یکبار

شدند القصه بر وی عاشق زار

و میان خود از آن زن و عشق او سخن بسیار راندند. زمانی که سوز آمال از حد گذشت تصمیم گرفتند که گروهی به وی حمله برند و خواست خود را برآورده کنند. زمانی که زن از تصمیم آنان آگاهی یافت دلش به درد آمد و به خدا پناه آورد.

زبان بگشاد کای دانای اسرار

مرا از شرّ این شومان نگه دار

ندارم از دو عالم جز تو کس را

از این سرها برون بر این هوس را

خلاصی ده مرا یا مرگ امروز

که من طاقت ندارم اندرین سوز

چو گفت این قصه و بی خویشتن شد

از آن زن آب دریا موج زن شد

بر اثر دعای آن زن صالحه آب دریا به جوش آمد و آتشی فروزنده برخاست و در یک دم اهل کشتی را بسوزانید و خاکستر کرد، ولی اموال آنان را سالم برجای گذارد. آن زن نیز بر پا خاست و کشتی را از خاکستر ایشان پاکیزه نمود و خود لباس مردان بر تن نمود که دیگر طعمه هوسرانی دیگران نشود. از طرفی دیگر باد مساعد شروع به وزیدن نمود و آن کشتی را به شهر روانه کرد.

کشتی در بندر لنگر گرفت و کارگران برای خالی کردن بارها و اموال تجاری به آن کشتی روی آوردند ولی تنها جوانی زیبا روی رادیدند که در کشتی نشسته است. زمانی که ماجرا را از او پرسیدند وی گفت که تنها به پادشاه جواب گو خواهد بود.

بدیشان گفت تا شه ناپدم پیش

نگویم با دگر کس قصه خویش  
پادشاه را گفتند که چه نشسته ای که چنین و چنان شده است و  
جوانکی در کشتی می گوید قصه خود را فقط به پادشاه می گوید. از  
آنجا که پادشاه مردی عادل و خوش قلب بود قبول کرد و به دیدن  
جوان در کشتی رفت.

زن نیز در لباس آن جوان داستان را برای پادشاه تعریف کرد و  
گفت که چگونه به دعای وی بود که آن شرّ از وی دفع گشته بود و در  
عین حال نوری نیز در درون وی روشن گشته و دیگر توجه وی را به  
دنیا بریده است.

درآمد آتشی و جمله را سوخت

مرا برهاند و جانم را برافروخت

بین اینک یکی بر جایگاه است

که مردم نیست انگشت سیاه است

مرا زین عبرتی آمد پدیدار

نیم من مال دنیا را خریدار

سپس کشتی و هر چه در آن بود به پادشاه بخشید و در ازای آن  
معبدی از او خواست که بتواند در آن به عبادت خدای پردازد.  
پادشاه و خادمان وی نیز که حال و روحیه وی را دیدند، یکسره به  
وی اعتقاد آوردند و خواست او را برآورده نمودند.

زمانی بر این ماجرا گذشت و آن زن در صومعه خود با قناعت  
روزگار خود را با نیایش به درگاه خداوندی می گذراند. روزی  
عده ای به نزد وی آمدند که پادشاه به دیار ابدی شتافته است و ترا  
جانشین خویش نموده و ما آمده ایم تا ترا به قصر پادشاهی بریم. آن  
زن اول سعی کرد که از این امر سرباز زند اما هر چه انکار نمود مردم  
بر اصرار خود افزودند. وقتی زن نتوانست آنها را متقاعد کند چاره  
دیگر را در نظر گرفت.

به ایشان گفت از آنجائیکه هر پادشاهی باید همسری داشته  
باشد، پس صد نفر از زیاروی ترین دختران خود را همراه  
مادرانشان به نزد او بفرستند، تا او یکی را انتخاب کند. وقتی که  
دختران و مادران به درگاه رسیدند، آن زن خود را به ایشان شناساند  
و از آنان درخواست که ماجرا را به شوهران خویش بگویند و او را از  
بار این مسئولیت خلاص گردانند.

که و مه هر کسی کان می شنوند

ز حال زن تعجب می نمودند

فرستادند پیش او زنی باز

که چون هستی ولیعهد سرافراز

کسی را بر سر ما شاه گردان

و گرنه پادشاهی کن چو مردان

آن زن نیز خواست آنان را برآورده کرد و کسی را که محبوب و  
مقبول همه بود، بر مسند پادشاهی نشانید و خود در صومعه به کار  
خویش مشغول گردید.

مدتی که گذشت، آوازه این زن در دنیا بالا گرفت که مانند وی  
مستجاب الدعوه کسی نیست و حتی از مردان نیز کسی به پای او  
نمی رسد و از اقصی نقاط مردم برای روا شدن حاجاتشان به سوی او  
می آمدند.

\*\*\*

زمان حج مدتها بود که به اتمام رسیده بود و کاروان ها یکی  
پس از دیگری به دیارهای مختلف باز می گشتند. کاروانی به دیار  
آن زن نیز رسید و شوهر که اکنون فرایض را برگزار کرده و احساس  
آرامش می نمود، طالب همسر و خانه خویش گردید. چون وارد  
درگاه شد، خانه خویش را خالی یافت، تعجب نمود. سراغ برادر  
خویش رفت و او را نابینا و حیران یافت.

بر او نه دست می جنبید نه پای

که مقعد گشته بود و مانده بر جای

شوهر حال زن خویش را از برادر معلول خود پرسید و از به  
جای حقیقت، دروغی را که خود ساخته بود تحویل او داد که شوهر  
تا مدتی در گوشه ای افتاد و ماتم گرفت. زمانی که کمی تسلی یافت  
و به حال برادر خویش توجه نمود و دید که وی جز زبان عضوی  
سالم در بدن ندارد. دلش برای او سوخت و خواست که کمکش  
کند.

در اواخر سفر خود آن شوهر وصف زنی را شنیده بود که هر  
دردی را درمان می کند. با خود اندیشید که شاید برادر وی را نیز  
بتواند درمان کند. خلاصه آن مرد برادر خود را بالای خری بست و  
به سوی آن دیار به راه افتادند. چند روزی نگذشته بود که در  
نزدیکی غروب دنبال جایی برای اطراق کردن می گشتند که از قضا  
به چادر آن جوانمرد عرب رسیدند.

چو بود آن مرد اعرابی جوانمرد

در آن شب هر دو تن را میهمان کرد

پس از آن میهمانان خستگی راه را بدر کردند و غذایی

خوردند، عرب با آنان به صحبت نشست و داستانشان را پرسید و اینکه مقصدشان کجاست. شوهر از درد خویش حرفی نزد، فقط گفت که وصف زنی را شنیده که ممکن است برادر معلولش را دعایی کند که در اثر آن شفا یابد. مرد عرب گفت که او نیز غلامی دارد مفلوج و کور که به دعای آن زن محتاج است. روز بعد مرد عرب نیز با غلام خود همراه ایشان شد.

پس از مدتی به دهکده ای رسیدند که چندی پیش اهالی آن قصد بر دار کردن جوانی را نموده بودند. خانه ای در کنار ده بود، به سوی آن رفتند و در را زدند. پیرزنی در را گشود. آنان گفتند که مسافرنده و دنبال جایی می گردند. آن پیرزن با دیدن آن دو معلول چشمانش پر از اشک گردید و آنان را راه داد. پس از چند ساعتی که خستگی ایشان درآمده بود، حالشان و مقصدشان را جویا شد.

ز رنج و مبتلایی شان خبر خواست

فرو گفتند حالی آن خبر راست

پیرزن نیز با چشم گریان گفت که پسری دارد که مانند آن دو مریض و زمین گیر شده است و از آنان خواست که او و پسرش را نیز همراه خود ببرند.

پس از چند روزی مسافران آن کاروان بالاخره شهری را که زن در آن زندگی می کرد، یافتند. نزدیکی های سحر بود که زن از خلوت بیرون آمده بود و صحرا را تماشا می کرد که از دور سایه کاروان را دید. کم کم که آنان نزدیک تر و در ضمن نور روز نیز بیشتر می شد، شوهر خود را شناخت و از شادی به سجده شکر افتاد. اما خوب که نگاه کرد، همراهان وی را نیز شناخت و ندانست که چه کند. آیا خود را به آنان بشناساند یا خیر؟

مدتی بعد کاروان به درگاه وی رسید و زن با آنان ملاقات نمود، اما خود را به آنان نشناساند و پرسید که به چه مقصودی آمده اند.

به شوهر گفت برگو خود چه خواهی

جوابش داد آن مرد الهی

که اینجا آمدم بهر دعایی

که دارم کور چشمی مبتلایی

زن صالحه جواب داد که اینان مردهایی گناه کارند و تا به گناه خود اقرار نکنند، هیچ دعایی اثر نخواهد کرد. ابتدا برادر آن مرد از فرط شرمندگی نمی توانست اعتراف کند، اما در اثر اصرار همراهانش به اقرار آمد و داستان را از اول تا به آخر بگفت و بعد به

برادر خود گفت، حالا که میدانی یا بکش یا ببخش.

برادر چون بر اندیشید لختی

اگر چه آن برو افتاد سختی

به دل گفتا چو زن شد ناپدیدار

برادر را شوم باری خریدار

پس از آنکه شوهر برادر خود را بخشید، زن دعایی نمود که قبول افتاد و برادر کاملاً صحت یافت. سپس غلام مرد عرب به جرم خود اعتراف نمود و عرب او را بخشید و زن نیز چون صدق وی را در اعتراف به گناهش دید، او را دعایی نمود و صحت یافت. و نیز اینچنین بود که جوانی که زن را به بردگی فروخته بود با اعتراف به گناهان خود صحت یافت.

سپس زن صالحه همه را بجز شوهر خود از دالان بیرون نمود و نقاب صورت خویش را برداشت.

به پیش او نقاب از روی برداشت

بزد یک نعره شویش تا خبر داشت

برفت از خویش چون با خویش آمد

زن نیکو دلش در پیش آمد

زن از او پرسید که چرا از حال رفتی؟ مرد جواب داد که من زنی داشتم که در رفتار و پندار و حرکات بسیار شبیه تو است و اگر نمی دانستم که او سنگسار شد و از دنیا رفته، می گفتم که تو حتماً اویی، زن به او بشارت داد که اشتباه نکرده و همان زن اوست که بر اثر گردش روزگار به اینجا رسیده است و مورد عنایت خداوند قرار گرفته است.

غلام و آن برادر و آن جوان نیز

خجل گشتند اما شادمان نیز

چو اول آن زن ایشان را خجل کرد

به آخر مالشان داد و بحل کرد

چو گردانید شوی خویش را شاه

به اعرابی وزارت داد آنگاه

چو بنهاد آن اساس پر سعادت

هم آنجا گشت مشغول عبادت





# راز مرشدی

## از: ۵ - قلندر

یکدفعه خشکش زد و آرواره هایش که مشغول جویدن غذا بود از حرکت ایستاد و اشک در چشمانش جمع شد و بعد از مدتی که تازه توانست کنترل خود را به دست بیاورد با صدایی لرزان گفت:

- قربانت گردم، اگر خطایی از من سرزده شرمسارم.

- نه جانم، کدام خطا. وقتش رسیده که بروی تهران.

باز درویش محبت به فکر فرو رفت و دوباره به خودش جرئت

داد و سینه‌ای صاف کرد و گفت:

- می دانم باز گستاخی است، اما آیا شما فکر می کنید که بنده طاقت این را دارم که از شما دور بمانم؟

- اینکه مسئله ای نیست. هر وقت که مدارس تعطیل است، می توانید بیائید کرمانشاه پیش من.

با اینکه هنوز گیج و مبهوت بود، درویش محبت دیگر سؤالی نکرد، تا اینکه سفره را جمع کرد و ظرفها را شست و به گریه های محمد نفتی غذا داد و بعد دو تا چای ریخت و باز در کنار مرشدش دوزانو نشست. اما هر چه سعی کرد که به ذکرش پردازد، افکار مختلف به او هجوم آورده بود و هزارها سؤال در ذهنش مطرح شده بود. از همه مهمتر اینکه چگونه به راهنمایی اشخاص پردازد؟ چه به مردم بگوید و چگونه با آنها رفتار کند. اما درویش محبت به خود اجازه نمی داد که در این موارد صحبتی با مرشدش بکند. کمال بی ادبی بود. مرشد دستور داده که برود و او باید اطاعت می کرد و بالاخره هر چه قرار است اتفاق بیافتد، می افتد. محمد نفتی که از تشویش و دل نگرانی مریدش کاملاً آگاه بود، به دلجویی او پرداخت و ضمن صحبت های مختلف درباره هدایت خلق الله ناگهان از مریدش پرسید:

طبق معمول سنواتی درویش محبت به بازار رفت و نان و پنیر و خیاری برای مرشدش محمد نفتی گرفت و با عجله راهی خانقاه شد. محمد نفتی که در انتظار درویش محبت بود، پیش خود فکر کرد که درویش محبت با آنکه درویش صادق و باکرداری است، اما تجربه زیادی از خلاقیت ندارد و زمان آن فرارسیده که او را باخلق الله آشنا کند.

در این افکار بود که ناگهان درویش محبت جلوی اتاقش ظاهر شد و یاحق گویان زمین ادب را بوسید و دم در اتاق ایستاد.

- یاحق درویش، بفرمائید تو.

درویش محبت پنیر را در ظرفی گذاشت و نان را قطعه قطعه کرد و خیار را هم پوست کرد و منتظر اجازه مرشد شد.

- سفره آماده است؟

- بله.

- خوب، بیاور بخوریم.

مثل همیشه، قبل از گستردن سفره، درویش محبت جلوی محمد نفتی زانو زد و سفره را بوسید و اول نمک و نان و بعد خیار و پنیر را بر روی سفره گذاشت و دوزانو جلوی مرشدش نشست و منتظر او شد. محمد نفتی با گفتن یا حق شروع به تناول کرد و با اشاره دست به درویش محبت اجازه خوردن داد.

- من فکر می کنم که دیگر کار من با شما تمام شده و شما باید خود را به تهران منتقل کنید و در آنجا به کار تدریس خود در دبیرستان ادامه دهید. در ضمن چراغی هم آنجا روشن کنید و به ارشاد خلق الله پردازید.

مثل آدمی که شوک الکتریکی به او داده اند، درویش محبت

محبت بی اعتنا به تعریف و تمجید مریدان، صادقانه از برای حق به همه خدمت می کرد. اما در عین حال کاملاً متوجه بود که در میان این مریدان کمتر کسی به دنبال حق و حقیقت آمده و اکثر آنها برای حل مشکلاتشان و منافع شخصی نزد او می آیند.

بعد از مدت‌ها روزی که برای چند دقیقه ای تنها شده بود، به فکر افتاد که این مرشدی کار بسیار طاقت فرسایی است. تازه حرف مرشدش محمد نفتی را می فهمید. همه را راضی نگاهداشتن کار ساده ای نیست. ولی آخر برای چه منظور؟ آیا نه اینکه انسان می خواهد به سوی حقیقتی گام بردارد؟ آیا این مریدان بویی از این حقیقت به مشامشان رسیده است؟ از زندگی خسته شده بود. ساعت ها سرو کله زدن با این مریدان رمقی برایش نگذاشته بود و او

از خود می پرسید که آیا این همه کوشش و تلاش ارزشی دارد؟ وقت آن بود که خود را برای تعطیلات تابستان آماده کند و پیش مرشدش محمد نفتی برود. خیال دیدار محمد نفتی شغف و مسرت خاطر در او بوجود آورد و یاد مرشد بدن خسته او را جانی تازه بخشید.

اتوبوس درویش محبت ساعت ۵ صبح به کرمانشاه رسید. اولین کاری که کرد به حمام رفت و بعد از نظافت راهی بازار شد و نان و پنیر و خیار خرید و با سوغاتی هایی که از تهران برای محمد نفتی خریده بود، به دیدار مرشد شتافت.

- یا حق درویش محبت، بفرما، کی آمدی کرمانشاه؟

در حالیکه زمین ادب را می بوسید، درویش محبت گفت:  
- امروز صبح.

- یا بشین جانم و تعریف کن که این یکسال چه کردی؟

محمد نفتی خودش از قوری ای که مقابل او روی منقلی بود، دو تا چایی ریخت و قبل از اینکه با دست لرزانش استکان را بلند کند، درویش محبت به کمک او شتافت و چای را جلوی خودش گذاشت.

درویش محبت شروع کرد و تمام قضایای این یک سال را بدون کم و کسری برای مرشدش تعریف کرد. اما از اینکه مریدان برایش آسایشی نگذاشته اند و از این مرشد بازی خسته شده است، چیزی نگفت. محمد نفتی هم با دقت به حرف های مریدش گوش داد و با فراست دریافت از این جمعیتی که گرد درویش محبت جمع شده اند، شاید یکی دو نفر از آنها درد خدا دارند و بقیه سیاهی لشکرند.

- می خواهی بدانی که راز مرشد بودن چیست؟  
درویش محبت دست هایش را در مقابل مرشدش باز کرد، یعنی اینکه تسلیم امر او است.

- هر چه مرید می خواهد به او بده. اگر آنچه که نفس شریفشان می خواهد، به آنها بدهی آزار و اذیت آنها کمتر است.  
چنان حالت تعجبی به درویش محبت دست داده بود که نزدیک بود چشمانش از حدقه درآید.

- مرد حق بسیار کم است. اکثر کسانی که دور و برت خواهند آمد سیاهی لشکرند. به کسی می آیند و به فشی می روند. اما تو باید به این کارها کاری نداشته باشی و بدون پاداش به خلق الله خدمت کنی.

درویش محبت چون هنوز سرو کارش با خلق خدا نیفتاده بود، منظور مرشد را آنطور که باید و شاید نفهمید ولی با تسمی اشاره کرد که منظور محمد نفتی را دریافته است.

بعد از چند ماه بالاخره حکم درویش محبت از اداره فرهنگ تهران رسید و او بعد از خداحافظی با مرشدش عازم تهران شد. در تهران اتاقی اجاره کرد و به کار تدریس پرداخت. چنان با خلوص نیت و با محبت با همه رفتار می کرد که طولی نکشید عده زیادی گرد درویش جمع شدند و درویش هم صادقانه به ارشاد آنها پرداخت. هر روز بعد از مدرسه درویش محبت با جمعی از مشتاقانش به خانه خود می رفت و ابتدا برای ایشان صحبتی از مباحث عرفانی می کرد و بعد غزلی خوانده می شد و درویشان ذکری و دمی می گرفتند و بعد از آن، هر کس مشکل و گرفتاری داشت با درویش محبت در میان می گذاشت. درویش هم تا آنجا که می توانست با دلسوزی تمام به حل مشکلات دنیایی آنها می پرداخت.

هیچگاه با تحکم با کسی صحبت نمی کرد و از کسی چیزی نمی خواست و هر که هر چه می خواست، تا آنجا که می توانست برایش فراهم می آورد. بتدریج آوازه درویش محبت چنان بالا گرفت که هر روز افراد تازه ای خواستار پیوستن به جرگه او بودند و دیگر اتاق کوچک او گنجایش این همه مرید را نداشت. کار به جایی رسید که آسایش درویش محبت کاملاً از بین رفت. روزها مشغول کار تدریس بود و شبها تا پاسی از نیمه شب به حل مشکلات مریدانش می پرداخت. مریدان نیز همه جا دم از عشق درویش محبت می زدند و او را به مرتبه خدایی رسانده بودند. درویش

## برگریزان

علی اصغر مظہری

برگریزان کہ رسید  
وقت کوچ است -

مرا پروا نیست

چشم من می بیند  
سر آن تپہ ی سبز،

بوته ای می روید

کہ خزان را دیدہ -

چشمه ی آب خورش پنهانی است

\*\*\*

من صدا را دیدم

برگ سبزی است کہ با باد خزان،

در گذرگاہ زمان می رقصد

عطر گل های بہاری دارد

از بلندای زمان آمدہ است

آب را بوسیدہ -

عارفی سبحانی است

\*\*\*

وقت کوچ است،

مرا باور کن

با خزان باید بود

برگ ها زرد شدہ

سرخ رودی کہ بہ جانم جاری است،

خاک را پوشیدہ

\*\*\*

دانہ ها در دل خاکند بہ خواب -

تا بہاران برسد

عاشقی یک طبق از گل دارد،

بلبلی می جوید

آسمان غمزدہ و بارانی است،

قصہ غصہ من طولانی است.

آبان ماه ۱۳۷۸ - ونکوور - کانادا

با اشاره دست درویش محبت دوچای دیگر ریخت و منتظر اوامر مرشد شد. محمد نفتی از جایش بلند شد و به طرف کتابخانه کوچکی که در گوشه اتاقش بود رفت و از لابلای چند کتابی که داشت "گلستان سعدی" را بیرون کشید و در حالیکه آن را ورق میزد، دوباره سر جایش نشست.

- پیدایش کردم. محبت جان این حکایت گلستان سعدی را برایم بلند بخوان.

درویش محبت با احترام کتاب را از دست مرشدش گرفت و آن حکایت را که در باب دوم در اخلاق درویشان بود با صدایی غرآ و به لهجه شیرین کرمانشاهی شروع به خواندن کرد.

- «مریدی گفت پیر را چه کنم کز خلاق به رنج اندرم از بس که به زیارت من همی آیند و اوقات مرا از تردد ایشان تشویش می باشد. گفت هرچه درویشانند مرایشان را وامی بده و آنچه توانگراند از ایشان چیزی بخواه که دیگر یکی گرد تو نگردند.

گر گدا پیشرو لشکر اسلام بود

کافر از بیم توقع برود تا در چین»

در اینجا محمد نفتی قهقهه را سرداد و تبسمی هم بر صورت درویش محبت نقش بست.

- یادت هست قبل از اینکه به تهران بروی درباره راز مرشد بودن با تو صحبتی کردم.

- بله.

- چه گفتم؟

- گفتم کہ راز مرشد بودن آن است کہ هر چه مرید خواست بہ او بدهی.

- اول معنی آن را نمی دانستی، اما حالا خوب می فهمی کہ

منظور من چیست و چرا مرشد بودن کاری طاقت فرساست. البته

می توانی طبق این حکایت سعدی عمل کنی و درویشان را دربوته

آزمایش قرار دهی، همان کاری کہ سال ها پیش من کردم و نتیجہ آن

شد کہ بجز تو همه مریدانم رهایم کردند. این گونه مرشدی کہ الآن

من می کنم، بسیار سادہ است و از عہدہ همه کس برمی آید، زیرا

تنها مرید تو هستی و تو هم تسلیم محض. اما آنچه کہ تو از جان و

دل برای مریدانت انجام می دهی، کار همه کس نیست و امیدوارم

کہ در این راه توفیق خداوند ہمیشہ شامل حالت باشد.

