

صوفیے

شماره شصت و چهارم

پائیز ۱۳۸۳

صفحه	در این شماره:
۵	۱- از خودپرستی تا حق پرستی دکتر جواد نوربخش
۷	۲- مستک شده ای همی ندانی پس و پیش علی اصغر مظہری کرمانی
۱۳	۳- در جستجوی حکمت خسروانی (۲) پرویز نوروزیان
۲۴	۴- گلہای ایرانی ❖ ❖ ❖
۲۶	۵- تجلی از نظر علاءالدولہ ی سمنانی دکتر نصرت اللہ فروہر
۳۳	۶- سکوت، دم غنیمت است بہرامہ مقدم
۳۸	۷- معمای عشق فتانہ فرحزاد
۴۲	۸- ماجرای پادشاہ و بافندہ رضا علیزادہ
۴۵	۹- عبدالقادر گیلانی گروہ پژوهشگران ایران

تکشماریہ:

اروپا ۲ یوند، آمریکا ۴ دلار

از خود پرستی تا حق پرستی

گزیده ای از رهنمودهای پیر طریقت نعمت اللہی ، دکتر جواد نوربخش ، که در جمع صوفیان خانقاه نعمت اللہی ایراد شده است .

تعریف دیگر تصوف رفتن از خود پرستی به سوی حق پرستی است .
باید دانست که بیشتر اضطراب ها و افسردگی ها و مردم آزاری ها از من و ما ناشی می شود و رستن از من و ما موجب سلامت روان انسان می گردد .

خود نمائی کار ما را در گره انداخته است قطره چون برداشت دست از خویش دریا می شود همه ی روش هایی که در مکتب تصوف به رهرو این راه آموخته می شود برای این است که از خود پرستی رهائی یابد . اینک ما پاره ای از آنها را بیان می کنیم :

۱- سالک در آغاز به جستوی شخصی می گردد که حقیقت را به وی نشان دهد . در این پی گیری به مرادی می رسد که به او جذب می شود و ارادت می ورزد ، این اولین حرکت از خود است که توجه او به دیگری جلب می گردد و وی را به دیگر دوستی می کشاند . اما باید توجه داشت که :

پیر آن باشد که آزادت کند بند رقیّت ز پایت بر کند
نه آنکه تو را از خود پرستی به فرد پرستی رهنما شود . استاد طریقت فردی راه رفته و آشنا به راه و روش خود شکنی است .

۲- خدمت به خلق است :

این دومین گامی است که از خود به سوی خلق بر می دارد و بدین ترتیب از خود پرستی او کاسته می شود که گفته اند :

عبادت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلچ نیست

۳- خدمت به درویشان و خدمت در خانقاه است :

در این حال سالک باید خود را از دیگر درویشان پائین تر بیند و از مال و جان در خدمت دریغ نوزد.

شاه نعمت الله ولی درباره ی یکی از مشایخ خود به نام نعمت علی می فرماید :

نعمت علی آنکه همقدم با ما شد و ندر ره نعمت اللهی پویا شد

کوچک شد و پست آمد و فرزندى کرد از فیض نفس شیخ علی بابا شد

خدمت به جان و مال از خود دوستی سالک می کاهد .

۴- دوست داشتن همه ی خلق خدا است که از توجه به خود می کاهد .

با همه خلق جهان صلح و اندر بر من جور اغیار و سرمرحمت یار یکی است

۵- خاموشی است که گفته اند :

«ز من توحید می پرسی جوابت چیست خاموشی»

بزرگان طریقت سخنی که گویند در حال شور و مستی و بی خودی است و در مقام هشیاری

خاموش اند . مولانا جلال الدین مولوی بلخی فرماید :

تو مپندار که من شعر به خود می گویم تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم

۶- توجه دائمی به حق است که او را از یاد خود دور می سازد ، که گفته اند :

پروانه صفت چشم بر او دوخته بودم وقتی که خبر دار شدم سوخته بودم

یا

ز بس کردم خیال تو تو گشتم پای تا سر من تو آمد خورده خورده رفت من آهسته آهسته

۷- اینجاست که سالک به دنیای وحدت می رسد و یکی را همه و همه را یکی می نگرد و به سعادت ابدی

می رسد . در این حال به یاد سخن بایزید می افتد که :

یکی در خانه ی بایزید بزد . بایزید برون آمد ، پرسید که را می خواهی ؟ آن مرد گفت : بایزید را . بایزید

جواب داد بیچاره بایزید ! سی سال است تا من بایزید را می طلبم و نام و نشان او نمی یابم . به گفته شاعر :

چنان به یاد تو از خویش گم شدم که به راه به هر که می رسم از خویشتم خبر گیرم

درست است که بایزید شدن کاری آسان نیست و همه کس را میسر نمی باشد اما باید گفت :

آب جیحون را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

در پایان باید اعتراف کرد که :

نه همین اهل خرد آینه ی اسرارند که ز خود بی خبران نیز خبرها دارند



مستك شده ای همی ندانی پس و پیش!

گشت و گزاری در اسرار التّوحید

از: علی اصغر مظهری کرمانی

عاشقانه به او دل بسپاری و يك دم از یادش غافل نشوی بدان صورت که دگران به عالم خیال توهم ره نبرده باشند. به راستی حال بسیار خوشی است که آن روزگاران ابوسعید ابی الخیر بدان رسیده بود و بعدها به اشاراتی چند ماجرای مستك شدن خویش را بدین گونه برای مریدان سر سپرده اش بیان فرموده است:

«پیر ابوالفضل^۱ دست ما بگرفت و در خانقاه برد و جزوه ای بر گرفته و در آن نظر می کرد. بر خاطر من گذشت چنان که عادت دانشمندان باشد که آیا چه کتاب است؟ پیر بدانست و گفت که:

«یا ابا سعید، صدو بیست و چهار هزار پیغامبرانی که آمدند، مقصودشان تنها يك سخن بود. می گفتند فرا خلق که: گویند اللّٰه^۲ و این را باشید کسانی را که سمعی دارند، این کلمه را همی گفتند فرا خلق تا همه این کلمه گشتند. و چون که به همگی این را گشتند، در این کلمه مستغرق شدند و آنگاه پاك شدند. کلمه بر دل ایشان پدید آمد و از گفتنش مستغنی شدند.

«شیخ ما^۳ فرمود که: این سخن ما را صید کرد و آن شب در خواب نگذشت. بامداد چون از نماز و اورادمان فارغ شدیم، پیش از آفتاب بر آمدن بود که از پیرمان دستوری خواستیم. به درس تفسیر که آمدیم، چون پیش استادمان بو علی فقیه بنشسته بودیم اول درس در آن روز این آیت بود که:

قل اللّٰه ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون^۴

کتاب پر بار اسرار التّوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید را ورق می زدم و اینجا و آنجا مطلبی را می خواندم شور و شوقی پیدا کرده، به خیال خود شیدا شده و دل به دوست سپرده خویشتن را از یاد برده بودم. چون به اشاره عزیزی باز آمدم، شب گذشته و سحر نزدیک بود. گویی در آن شور و حال و عالم خیال خود به عصر ابوسعید ابی الخیر باز گشته بودم که به گوش جان می شنیدم پیر میهنه در حال سماع بی خود از خویش شده سرگرم ذکر گفتن بود و همراه گروهی از صوفیان ارادتمند او که شیدا گرداگرد پیر میهنه حلقه زده بودند، جمله دیوانه وار مستانه پای می کوبیدند و عاشقانه به این ترانه مترنم بودند و فغان برداشته بودند که:

«مستك شده ای همی ندانی پس و پیش»

(صفحه ۱۷ اسرار التّوحید)

به راستی چه زیباست که آدمی در طلب دوست سر از پا نشناسد و از ساقی میخانه ای جامی لبریز از می بگیرد و مستك شود، دی و فردا و به گفته ی آن مرد نام آور پس و پیش را از یاد ببرد و تنها به دم و دوست مشغول باشد. عاشقانه پای کوبان شود و عارفانه ترانه خوان گردد. به راستی که رسیدن به آن حال کاری است بسیار مشکل که در خور من و امثال من نیست که تنها از به زبان آوردن ماجرا دل خوش داریم. در حقیقت این حال خوش میسر نمی شود مگر آن که شیدا باشی و با صفای باطن

سخن نگفتیم که نام دیوانگی بر ما نهادند. . . » (صفحه ۲۵ اسرار التوحید).

چنین بود که شیخ را دیوانه خواندند چون حال و روزی جز سایر مردم داشت و یاد آور این روایت که گفته اند: ایمان هیچ انسانی کامل نمی شود مگر آن که مردم به مجنون بودن او شک کنند.^۶ شیخ به گونه ای غرق در توحید شد که همه جا می گفت:

تو هست و او هست، دو هست شرك بود. خود را از میان بر باید گرفت و ما را در حالی نشستی بود که عاشق فنای خود بودیم. نوری پدید آمد که ظلمت هستی ما را ناچیز کرد. خدای عزوجل ما را به ما نمود که آن نه تو بودی و این نه تویی، آن توفیق ما بود و این فضل ماست همه ی خداوندی و نظر عنایت ماست تا چنان شدیم که می گفتیم:

«همه جمال تو بینم چو دیده باز کنم

همه تنم دل گردد چو با تو راز کنم

حرام دارم با دیگران سخن گفتن

کجا حدیث تو آمد سخن دراز کنم»

(همان ماخذ، صفحه ۲۶)

این نکته ها که می خواندم خجالت زده بودم و میان گریه می خندیدم که چه بیهوده است داعیه آن لاف زبانی که نام صوفی بر خود می نهند و بدون جلب توجه و کسب عنایت حق که شرط اول قدم در وادی عشق است، گامی در راه دوست برنداشته و تلاشی برای پاک سازی درون نداشته و زنگار از آئینه دل نزدوده، تنها گلایه دارند که چه شده ما را خبری نیست! گویی عنوان صوفی باید برای همه معجزه گر باشد و پیر و مراد طریقت شان هم دستی از آستین به در آرد و تن ناپاک و دل خوفناک آنها را يك شبه در هفت شهر عشق بگرداند. بدین امید که تازه آن زمان بر عالم و آدم فخر بفروشد و فغان بردارند: این منم طاووس علیین شده! و اگر فرصت دست دهد بر دیگران خرده بگیرند.

این داستان هم در این زمینه خواندنی است که:

« . . . روزی شیخ ما بعد از آن که حالت او بدان درجه

رسیده بود که مشهور است نشسته بود و مریدی از مریدان شیخ سر خربوزه شیرین به کارد بر می گرفت و در شکر سوده می گردانید تا شیخ می خورد. یکی از منکران این حدیث بر آنجا بگذشت و گفت: ای شیخ این که این ساعت می خوری چه

«شیخ ما گفت: در آن ساعت دری در سینه ی ما گشودند به سماع این کلمه و ما را از ما بستند. استادمان امام بوعلی آن تغییر را در ما بدید که گفت:

«دوش کجا بوده ای؟ گفتم به نزدیک پیر ابوالفضل حسن. گفت که: برخیز و باز آنجا شو که حرام بود، تو را از آن معنی با این سخن آمدن و ما به نزدیک پیرمان شدیم واله و متحیر و همه ما آن کلمه گشته. آن زمان چون پیرمان ابوالفضل ما را بدید گفت: ابوسعید:

«مستك شده ای همی ندانی پس و پیش!

«گفتم: شیخ چه فرمایی؟ گفت: در آی و بنشین و این کلمه را باش که این کلمه با تو کارها دارد. شیخ ما گفت: در پیش او مدتی به گفتار حق گزار این کلمه بودیم تا روزی که گفت: یا با سعید درهای حروف این کلمه بر تو بگشادند. اکنون لشکریایی به سینه ی تو تاختن می آرد و وادی های گوناگونی را می بینی. پس گفت که: تو را بردند، تو را بردند، برخیز و خلوتی طلب کن و چنان که از خود معرضی از خلق هم معرض باش و در کار با نظاره و تسلیم باش. شیخ ما گفت: ما آن علم ها و طلب ها را فرو گذاشتیم و بعد آمدیم به میهنه و در آن کنج شدیم در محراب آن زاویه - و او اشارت به خانه ی خودش می کرد - و هفت سال تمام بنشستیم و می گفتیم: الله، الله، الله. »

ابوسعید مستك شده که پس از آن به گوشه ی انزوا پناه برده بود، پس از هفت سال اقامت در میهنه و اشتغال به زهد و عبادت و تحمل سختی ها به سرخس باز می گردد و نزد پیر ابوالفضل می رود و به اشاره اوست که شیخ ابو عبدالرحمان سلمی پناهش می دهد و شیخ از او خرقة می گیرد.^۴ به نوشته ای دیگر، شیخ ابی سعید تا آن زمانی که پیر ابوالفضل زنده بود، به ریاضت اشتغال داشت و تنها بعد از خرقة تهی کردن او بود که آن زمان پیش عبدالرحمان رفت و خرقة از وی گرفت.^۵

ابوسعید خود فرموده است که: «سال ها روزه بر دوام داشتیم، از لقمه حرام پرهیز کردیم، ذکر بر دوام گفتیم، شب بیدار بودیم، پهلو بر زمین نهادیم، خواب جز نشسته نکردیم، روی به قبله نشستیم و تکیه نزدیم، و در محرمات ننگریستیم، گدایی نکردیم و قانع و در تسلیم و نظاره بودیم، در بینایی کور، در شنوایی کور و در گویایی گنگ بودیم و يك سال هم با کسی

پیدا است که بی تو زندگانی بیح است
عشق تو به هر سطحه دید جانی نو

بی روی تو عسرها و دانی بیح است
بی عشق تو این دوروز فانی بیح است

او نیست» (همان ماخذ صفحه ۲۰۲).

«... چون شیخ ما ابوسعید به نشابور شد مدت يك سال شیخ ما در نشابور بود و مجلس می گفت و کارها می رفت. و در همه این مدت استاد امام ابوالقاسم قشیری شیخ ما را بدید و با وی به انکار بود تا روزی که امام اصرار مریدان خود را اجابت کرد. پس به مجلس شیخ آمد و شیخ او را مطلبی گفت که استاد از دست بیفتاد و وقتش خوش گشت و بیهوش شد.^۸

چون به خود آمد هر دو يك دیگر را در بر گرفتند و استاد امام را آن انکار برخاست از آن پس میان ایشان کارها رفت. با این همه استاد امام را به سماع اعتقاد نبود و يك روز که به در خانقاه شیخ رسید، صوفیان سماع می کردند و در رقص بودند و شیخ با ایشان موافقت می کرد. استاد به خاطرش گذشت هر که در رقص کردن گرد گردد، گواهی او نشوند و عدالتش را باطل گرداند. روز دیگر که آن دو بر سر چار سو به يك دیگر رسیدند، شیخ به استاد گفت: یا استاد ما را کی دیده ای که در صف گواهان بنشسته بودیم و گواهی می دادیم؟ استاد دانست این کلام پاسخ اندیشه ای است که روز پیشین بر خاطر او گذشته است.

روزی دیگر استاد به در خانقاه شیخ ما بر می گذشت که شیخ ما فرموده بود صوفیان سماع می کردند و شیخ را حالتی بود و جمع را وقت خوش گشته و قوال این بیت می گفت:

از بهر بتی گبر شوی عار نبو

تا گبر نشی تو را بتی یار نبو^۹

از آن بیت انکاری به دل استاد امام در آمد و با خود گفت اگر همه این بیت ها را به وجهی تفسیر توان کرد و عذری توان نهاد این بیت را باری از آن جمله است که این را هیچ وجه نتوان نهاد و شیخ بدین بیت خوش گشته بود. این انکار به دلش در

طعم دارد و آن سرگز و طاق و خار که می خوردی هفت سال در آن بیابان چه طعم داشت و کدام خوشتر است؟ شیخ ما گفت که: هر دو طعم وقت دارد یعنی که اگر وقت را صفت بسط بود آن سرگز و خار از این خوشتر باشد و اگر حالت را صورت قبض باشد^۷ و آن چه مطلوب است این شکر ناخوشتر از آن خار بود» (همان ماخذ صفحه ۲۷).

پاره ای از سخنان شیخ به صورتی انسان را به حیرت و می دارد که باید ساعت ها اندیشید و حیرت زده در خود فرورفت تا عظمت آن همه را دریافت. بارها شنیده ایم گروهی از رهروان طریقت ندانسته تنها این قبیل کلمات را بر زبان جاری می کنند که: ما تسلیم و بنده و مطیع و برده ایم و نمی دانند که: تا کسی آزاد نباشد، در خور بندگی نیست. آنها که دل در گرو دوست دارند باید نخست از خود رهایی یابند و آنگاه از پیر و راهنمایی اهل، خرقة بگیرند و با پاکدلی از قید و بند علائق آزاد شوند و کانون دل را چون آینه صیقل دهند و گرد و غبار هستی را از آن بزدایند و خود مرد و مردانه به سوی او روند تا در خور جلوه ای از سیمای دوست شوند و رو به کویش آرند تا مگر به قلّه ی قاف ره یابند. و این همه به شرط آن است تا پیر و رهنمایی بیابند که به فرموده پیر ابوسعید ابی الخیر، شریعت و طریقت و حقیقت را بدانند و بشناسند و عمل این هر سه به جای آورده باشد.

شیخ بزرگوار پیر ابوسعید ابی الخیر خود آن چنان در حق خرقة شده بود که جز او نمی دید و به غیر نام او نمی شنید و در تصوّرش جز او نمی گنجید تا آنجا که نوشته اند:

«... چون شیخ را پرسیدند: تصوّف چیست؟ گفت: این تصوّف نیز شرك است! گفتند: ایها الشیخ، چرا؟ گفت: از بهر آن که تصوّف دل از غیر او نگاه داشتن است. و غیر او و جز

«... شرف زمانه ابوالحسن علی بن احمد الخرقانی از اجله ی مشایخ بود و قدمای ایشان و اندر وقت خود ممدوح همه اولیای خدای . شیخ ابوسعید قصد زیارت وی کرد و با وی ، وی را محاورات لطیف بود ، از هر فن . و چون باز می گشت می گفت : من تو را به ولایت عهد خود برگزیدم . از حسن مؤدّب - که خادم شیخ ابوسعید بود - شنیدم که چون شیخ به حضرت وی رسید نیز هیچ سخن نگفت . مستمع بود و به جز جواب سخن وی باز نداد . من ورا گفتم : ایها الشیخ چرا چنین خاموش گشتی؟ گفت : از يك به جز يك عبارت کننده بس! (صفحه ۲۰۴ كشف المحجوب)

صاحب كشف المحجوب جای دیگری چنین می نویسد :

«... از شیخ بومسلم فارس^{۱۱} شنیدم که گفت : روزی من به نزدیک شیخ ابوسعید بن ابی الخیر در آمدم به قصد زیارت . وی را یافتم بر تختی اندر چهار بالشی خفته و پای ها بر یکدیگر نهاده و دقّی^{۱۲} مصری پوشیده و من جامه ای داشتم از وسخ^{۱۳} چون دوال^{۱۴} شده . تنی از رنج گداخته و گونه ای از مجاهدت زرد شده . از دیدن وی بر آن حالت انکاری در دل من آمد گفتم : این درویش و من درویش؟ من اندر چندین مجاهدت هستم و وی اندر چندین راحت . وی اندر حال بر باطن و اندیشه من مشرف شد و نخوت من بدید و مرا گفت : یا با مسلم در کدام دیوان یافتی که خود بین درویش باشد؟ ای درویش چون ما همه حق را دیدیم گفت : جز بر تخت نشانیم و چون تو همه خود را دیدی گفت : جز اندر تحت^{۱۵} ندارم ! از آن ما مشاهدت آمد و از آن تو مجاهدت و این هر دو از مقامات راه و حق تعالی از این منزّه و درویش از مقامات فانی و از احوال رسته . شیخ بومسلم گفت : هوش از من بشد و عالم بر من سیاه گشت . چون به خود باز آمدم توبه کردم و وی توبه من بپذیرفت . آنگاه او را گفتم : ایها الشیخ مرا دستوری ده تا بروم که روزگار من رویت تو را تحمّل نمی تواند کرد . گفت : صدقت با با مسلم . آن گاه بر وجه مثل این بیت بگفت :

آن چه گوشم نتوانست شنیدن به خبر

همه چشمم به عیان يك سره دید آن به بصر

(صفحه ۴۵۰ كشف المحجوب)

شیخ ما در تربیت مردان حق نیز از شیوه هایی خاص خود بهره می گرفت و آنان را که قابل تربیت می دید استعدادشان را

آمد و اظهار نکرد و برفت . بعد از آن به روزی دو ، استاد امام به نزدیک شیخ ما در آمد و چون بنشستند شیخ روی به استاد امام قشیری کرد و گفت : استاد ، استاد :

از بهر بتی گبر شوی عار نبو؟

تا گبر نشی تو را بتی یار نبو؟

بر وجه استفهام چنان که سیاق سخن از راه معنی بر این وجه بود که : خود عارت نیاید که از بهر بتی گبر شوی؟ و تا گبر نگردی بتی یار تو نتواند بود؟ چون استاد امام وجه تفسیر این بیت بشنید که با چنان خاطری و علمی که او را اندرین راه بود و او بسیار در این بیت تفکر کرده بود ، اقرار داد که سماع شیخ را مباح است و مسلم و در سر توبه کرد که بعد از آن بر هیچ حرکت شیخ انکار نکند . بعد از آن به نزدیک شیخ آمدی یا شیخ نزدیک او شدی . (همان مأخذ صفحه ۶۲)

وقتی دیگر شیخ ما را گفتند که : استاد امام ابوالقاسم قشیری می گوید که : بنده به دو قدم به خدای رسد . شیخ چه می گوید؟ شیخ ابوسعید گفت که : نه ایشان می گویند : بنده به يك قدم به خدای رسد . مریدان پیش استاد امام آمدند و این سخن بگفتند . استاد امام گفت : نرسیدید که چگونه ، دیگر روز شیخ را سؤال کردند که دی گفتمی که مرد به يك قدم به خدای رسد . شیخ گفت : بلی امروز هم می گویم و تا قیامت گویم . گفتند چگونه ، ای شیخ؟ گفت : میان بنده و حق يك قدم است و آن قدم آن است که «يك قدم از خود بیرون نهی تا به حق رسی ، در جمله تویی تو در میان است .» چون شیخ این سخن بگفت بر در خانقاه طوافی آواز داد که همه ما و همه نعمتی . شیخ گفت : از آن مرد غافل بشنوید و کار بندید . کم آید و همه شما بید . پس گفت :

فا ساختن و خوی خوش و صفرا هیچ^{۱۰}

تا عهد میان ما بماند بی پیچ

مریدان سخن پیش استاد امام قشیری بردند که فرمود : چنان است که ابو سعید ابی الخیر می گوید . (همان مأخذ صفحه ۴۸) .

ابوالحسن هجویری مؤلف كشف المحجوب دیدار این دو ابر مرد و شخصیت های نام آور و بی نظیر را که در تاریخ تصوف و عرفان موقع ممتازی دارند ، شیخ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابوسعید ابی الخیر ، را به این صورت خواندنی آورده است :

معاینه می کرد و آن گاه که مطمئن می شد، زیر نظر شان می گرفت و پیش می برد. شیخ فریدالدین عطار در کتاب تذکرة الاولیای خود ماجرابی را به این صورت آورده است:

«... نقل است که رئیس بچه ای را به مجلس او گذر افتاد. سخن وی شنید و درد این حدیث دامنش را گرفت. توبه کرد و زروسیم و اسباب مبلغ هر چه داشت، همه را در پای شیخ نهاد تا شیخ هم در آن روز همه را صرف درویشان کرد و هرگز شیخ از برای فردای هیچ نهادهی. پس آن جوان را روزه بر دوام و ذکر بر دوام و نماز شب فرمود و يك سال خدمت مبرز^{۱۶} پاك کردن فرمود و كلوخ راست کردن. يك سال دیگر حمام تافتن و خدمت درویشان و يك سال دیگر در یوزه فرمود که مردمان به رغبتی تمام زنبیل او را پر می کردند از آن که معتقد فیه بود. بعد از آن بر چشم مردمان خوار شد و هیچ به وی نمی دادند و شیخ اصحاب را گفته بود که تا التفات بدو نمی کردند و او را می راندند. اما شیخ با او نیک بود بعد از آن شیخ نیز او را رنجانیدن گرفت و بر سر جمع سخن سرد با او گفت و زجر کرد و براند. او همچنان می بود که اتفاق چنان افتاد که سه روز متواتر بود به در یوزه رفت و مویزی بدو ندادند. او این سه روز هیچ نخورده بود و روزه نگشاده بود که شیخ گفته بود که در خانقاه هم هیچش ندهند. شب چهارم در خانقاه سماع بود و طعام های لطیف ساخته بودند و شیخ خادم را گفت هیچش ندهند و درویشان را گفت: چون بیاید راهش ندهید. پس از آن جوان از در یوزه رسید با زنبیل تهی و خجل و سه شبانه روز گرسنه بود و ضعیف گشته که خود را در مطبخ انداخت و راهش ندادند. چون سفره بنهادند بر سر سفره هم جایش ندادند که او بر پای می بود و شیخ و اصحاب در وی ننگریستند. چون طعام بخوردند شیخ را چشم بر وی افتاد و گفت: ای ملعون مطرود بدبخت چرا از پی کاری نروی؟ جوان را در آن ضعف و گرسنگی بزدند و بیرون کردند در خانقاه بستند. جوان که امید از خلق منقطع کرده و مال و جاه رفته و قبول نمانده و دین به دست نیامده و دنیا رفته، به هزار نیستی و عجز در مسجدی خراب شده روی بر خاک نهاد و گفت: خداوندا تو می دانی و می بینی چگونه رانده شدم و هیچ کسم نمی پذیری. اکنون هیچ دردی دیگر ندارم الا درد تو و هیچ پناهی ندارم الا تو. از این جنس زاری می کرد و زمین مسجد را به خون چشم آغشته گردانیده بود



کار استاد جلیل رسولی، ۱۳۶۶ شمسی

که ناگاه آن حال بدو فرو آمد و آن دولت که می طلبید رو نمود .
 مست و مستغرق شده بود که شیخ در خانقاه اصحاب را آواز داد
 که : شمع می برگیرید تا برویم . شیخ و یاران می رفتند تا بدان
 مسجد جوان را دیدند که روی بر خاک نهاده و اشک باریدن
 گرفت . چون شیخ و اصحاب را دید گفت : ای شیخ این چه
 تشویش است که بر سر من آوردی و مرا از حال خود
 شورانیدی؟ شیخ گفت : می بایدت که بخوری هر چه یافتی ما
 بدان شریکیم . جوان گفت : ای شیخ از دلت بر می آمد که مرا
 آن همه جفا کنی؟ شیخ گفت : ای فرزند تو از همه ی خلق نبریده
 بودی که حجاب میان تو و خدا ، ابوسعید شده بود و در تو خبراز
 این يك بت نمانده بود . آن حجاب را چنین از برابر تو بر توانست
 گرفت و نفس تو را چنین توانست شکست . اکنون بر خیز که این
 همه مبارکت باد (صفحه ۲۲۷ ، تذکره الاولیاء) .

با این کلام ابوسعید سخن را به پایان می بریم که فرمود :
 تصوف قیام دل بود به سوی حق بدون واسطه و با این امید که از
 او هم عنایت بجویم که بی عنایات حق و خاصان حق ره بجایی
 نخواهیم برد . کوشش کنیم زنگار ها را از دل هامان بزداییم و
 سینه هامان را از آرزوها و خواسته های شدنی و ناشدنی و
 کینه ها و نفرت ها پاک سازیم . به جز او به کسی نیندیشیم و
 اندیشه و گفتار و کردار مان را نیکو گردانیم . همه انسانها را
 دوست بداریم و عارفانه به آنها عشق بورزیم و مستانه به حلقه ی
 عاشقان درآییم . رهرو راه کوی او باشیم و دل شیدا را بی پروا و
 بی واسطه به سوی او روانه کنیم تا مگر خود او ما را دریابد که
 عشق است و حق است .

یادداشت ها

۱- پیر ابوالفضل حسن ، ابو محمد عبدالله بن محمد المرتضی بوده که او خرقه از جنید بن
 محمد بغدادی داشته و جنید مرید سری سقطی است که مرشد او معروف کرخی بوده که
 گفته اند با واسطه فقری داودطایی ، حبیب عجمی و حسن بصری به امیرالمومنین علی علیه
 السلام می رسیده است .

۲- هر جا که می آید : « شیخ ما گفت » منظور شیخ ابی سعید ابوالخیر است .

۳- آیه ۹۱ از سوره ۶ قرآن که ترجمه آن چنین است :
 بگو خدا و آنان را واکذار که در بازیچه خود فرو روند .

۴- عبدالرحمان سلمی از ابوالقاسم نصرآبادی خرقه داشت و او از شبلی و شبلی از جنید
 و با واسطه سری سقطی به معروف کرخی می رسد از حضرت امام جعفر صادق (ع) .

۵- به روایتی دیگر شیخ ما در مدت حیات پیر ابوالفضل به ریاضت و مجاهدت مشغول بود
 و خرقه فرا نگرفت و چون پیر ابوالفضل به رحمت حق تعالی پیوست ، شیخ پیش
 عبدالرحمان سلمی شد و خرقه از وی فرا گرفت (زیر نویس صفحه ۲۴ اسرار التوحید) .

۶- متن عربی این روایت در صفحه ۲۵ کتاب اسرار التوحید آمده ولی راوی آن روایت را
 نیاورده است . لا یکمل ایمان العبد حتی یظن الناس انه مجنون .

۷- بعد از جمله . . و اگر حالت را صورت قبض باشد ، این مطلب آمده ولی راوی آن
 روایت را نیاورده است . لا یکمل ایمان العبد حتی یظن الناس انه مجنون .

۸- ماجرابی که بین آن دو گذشته به گونه ای است که نقل نشد . علاقمندان می توانند به
 صفحه ۶۰ اسرار التوحید مراجعه فرمایند .

۹- گیر در گذشته های دور به بت پرستان و کافران گفته می شد و متأسفانه به غلط بعدها
 عده ای این عنوان را به زرتشتیان دادند که متأسفانه هنوز هم عده ای از مردم عامی و گاه
 متعصب دانسته و ندانسته آنرا به کار می برند .

۱۰- 'فا' گاهی به جای 'با' و گاهی به جای 'به' کار می رود (برهان قاطع) .

۱۱- شیخ ابو مسلم فارس .

۱۲- دق (dagh) در آن روزگاران نوعی پارچه قیمتی بوده که رومی و مصری آن شهرت
 داشته است ، فرهنگ لغات معین صفحه ۱۵۴۲ جلد دوم .

۱۳- وسخ (vasakh) به معنای چرک آمده است (فرهنگ لغات معین صفحه ۵۰۲۳ جلد
 چهارم) .

۱۴- دوال (daval) معنای مختلف دارد که در این متن به معنای لباسی از چرم و پوست
 حیوانات آمده است (فرهنگ لغات معین صفحه ۱۵۶۸ جلد دوم) .

۱۵- تحت ، به معنای زیر و پایین است .

۱۶- مبرز به معنای موضع قضای حاجت است .

فهرست منابع

اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید ، تألیف محمد بن المنور بن ابی سعید بن ابی
 طاهر بن ابی سعید بن الخیر ، به انضمام رساله حورائیه ، تألیف : عبیدالله بن محمود
 شاشی معروف به خواجه احرار ، تصحیح استاد شادروان احمد بهمنیار کرمانی ، ناشر
 کتابخانه طهوری ، چاپ دوم ، خرداد ۱۳۵۷ خورشیدی ، تهران .

تذکره الاولیاء اثر شیخ فریدالدین عطار نیشابوری ، به تصحیح مرحوم میرزا محمد خان
 قزوینی ، چاپ پنجم ، انتشارات مرکزی ، تهران فاقد تاریخ چاپ .

فرهنگ شش جلدی فارسی ، دکتر محمد معین ، چاپ چهارم ، نشر امیرکبیر ، سال
 ۱۳۶۰ خورشیدی ، تهران .

کشف المحجوب ، تصنیف ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الهجویری الغزنوی ، تصحیح
 استاد و محقق زنده یاد ، ژوکوفسکی با مقدمه قاسم انصاری ، چاپ اول ، کتابخانه
 طهوری ، تهران ۱۳۵۸ خورشیدی .

در جستجوی حکمت خسروانی (۲)

نگارش: پرویز نوروزیان

ویراستار: نیسان قرلیان

های گنوسی (عرفانی) خود را انتظام بخشیده بودند. دیدار این دو حکیم الهی که به زعم برخی مورخین، عقایدشان در تکوین تصوف نیز تاثیر داشته، از رویدادهای شگفت تاریخ است. به گفته ویل دورانت، فلوطین در واقع از قبطیان مصر بود که نام رومی داشت و پرورشی یونانی یافته بود (ویل دورانت، ۱۳۶۷ ج ۳ ص ۷۱۱). فلوطین در سی و هشت سالگی به منظور دیدن ایران به سپاه امپراطور رومی گردیانوس سوم که عازم جنگ با شاپور اول ساسانی بود پیوست. مقارن همین زمان در سپاه شاپور که در میان دو رود (بین النهرین) به مقابله با رومیان رفته بود مانی نیز حضور داشت.

به این ترتیب احتمال اینکه این دو حکیم یکدیگر را دیده و تبادل نظر کرده باشند بعید نیست.

حکمتی که فلوطین تصنیف کرد و به قول ویل دورانت آن را به اوج خود رسانید، آمیزه و التقاطی به شمار می آمد از چند نظریه فیثاغورث در باره ی تناسخ، دیگری آرا افلاطون در باره 'مَثَلُ الهی' و سومی اعتقاد به تنزل و هبوط روح انسانی در این عالم و ضرورت صعود مجدد آن به مبدأ خود از طریق تزکیه نفس است (همانجا ص ۷۱۱). حکمت مانی نیز همانطور که

پیشینه

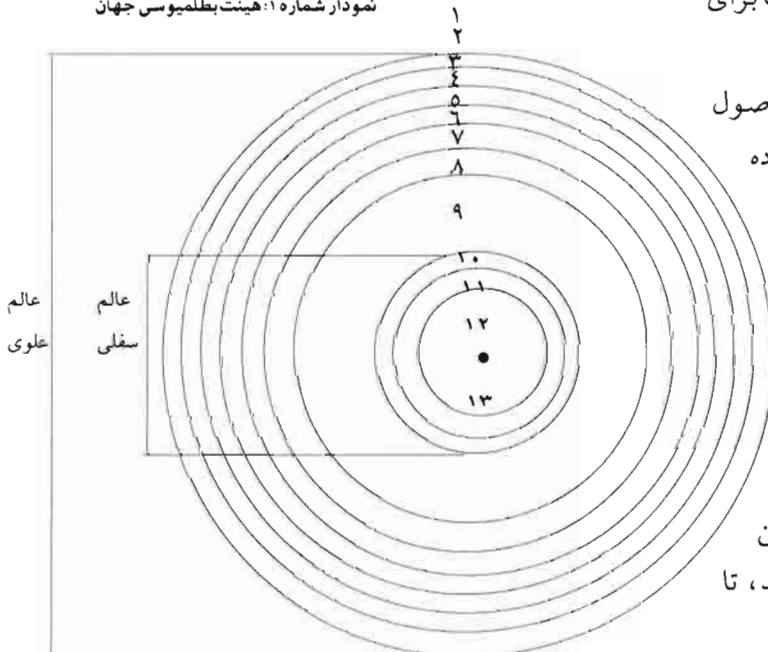
در قسمت اول این مقاله مندرج در شماره پیش با استناد به گفته های شیخ شهاب الدین سهروردی مشخص شد که «حکمت خسروانی» نمونه ایرانی دانش و بینشی است که با «حکمت الهی یونان» از یکسو و «حکمت هرمسی مصر» از سوی دیگر قرابت و خویشی دارد.^۱ سهروردی کوشش داشت بن مایه و خمیره ی این سه شاخه حکمت را در مجموعه ای به نام حکمت اشراق یکپارچه سازد. شیخ اشراق حکیمی مسلمان و ایرانی است، ویژگی های ملی و مذهبی در همه آثارش به چشم می خورد. علاوه بر این تا جایی که مقدور بوده، شیخ از معارف و اصطلاحات ایرانی استفاده کرده و در عین حال برای توجیه اصول عقاید خود که فکر می کرده ممکن است مورد تکفیر ظاهرینان قرار گیرد نمونه ها و مصداق هایی از قرآن و حدیث آورده است. به این ترتیب از يك نظر می توان اندیشه های او را نوعی حکمت «التقاطی» محسوب داشت. شایان ذکر است که این کار یعنی التقاط معارف الهی، پیش از سهروردی توسط دو تن از نامداران روزگاران کهن انجام گرفته بود. حدود نهصد سال قبل از سهروردی، مانی و فلوطین هر دو با همین روش، آئین

اندازه ای، بر انتظام هیئت بطلمیوسی مشائیان استوار کرده است. در این جهان بینی مشائی، عالم به دو بخش کلی: یکی به نام «عالم علوی» شامل علت العلل (مبدأ هستی) و افلاک نُه گانه که ستارگان ثابت و سیارات است. و دیگری «عالم سفلی» شامل عناصر چهارگانه (آتش، باد، آب و خاک) و موالید سه گانه (جماد، نبات و حیوان) می باشد. همچنین بر اساس باور مشائیان، زمین در مرکز این افلاک واقع و سیارات به گرد آن گردش می کنند.

عالم علوی

- ۱- علت العلل
 - ۲- فلك الافلاك
 - ۳- فلك زحل
 - ۴- فلك مشتری
 - ۵- فلك مریخ
 - ۶- فلك آفتاب
 - ۷- فلك زهره
 - ۸- فلك عطارد
 - ۹- فلك ماه
- عالم سفلی**
- ۱۰- آتش
 - ۱۱- هوا
 - ۱۲- آب
 - ۱۳- زمین

نمودار شماره ۱: هیئت بطلمیوسی جهان



مانی شناسان از جمله 'لیدز بارسکی' نقل کرده: هرگز قبل و بعد از مانی این چنین «آمیزنده مذاهب» نبوده است (ویدن گرن گئو ۱۳۷۶ ص ۱۸۷).

حکمت اشراق (دانش انوار روحانی)

سهروردی حکمت اشراق را همان راه و روش حکمای یونان باستان همچون فیثاغورث و انابذقلس و افلاطون از يك سو و روش پدر حکما یعنی هرمس^۲ از سوی دیگر و همچنین طریقت دانایان پارس همچون جاماسب و فرشاد شور و بوذرجمهر می داند و تصریح می کند که اختلاف و تفاوت در بین این سه دسته حکیم تنها در الفاظ و عبارات است زیرا بعضی از آنان مطالب را به صراحت بیان کرده اند و برخی به رمز و نماد (سهروردی شهاب الدین ۱۳۷۷ ص ۱۸).

سهروردی در تصنیف حکمت اشراق نخست همانند حکمای دیگر به تبیین جهان پرداخته و برای سه پرسش اساسی حکمت که عبارتند از: مبدأ هستی چیست؟ ساختار و مقصد آن چیست؟ انسان در این جهان چه وظیفه و نقشی دارد؟ پاسخ ارائه داده است. در این زمینه، او ابتدا هوادار حکمت مشاء می شود و همانطور که خود تصریح کرده نظریه ی حکمای اشراقی قبل از خود را که مبتنی بر عالم مُثُل و ساختار نوری جهان بوده نمی پذیرفته است. اما همینکه خودش به تجربه کشف و شهود نایل می شود، به حکمت اشراق روی می آورد و از آن پس همّت و اشتغال فکری او یکسره صرف حکمت اشراق می گردد (همانجا ص ۲۶۱).

در تصنیف حکمت اشراق، سهروردی برخی از اندیشه های مشائیان را با بعضی تغییرات و اصلاحات برای تدوین حکمت خود به کار می گیرد.

از جمله این معتقدات یکی این است که عقل و اصول منطقی که در حکمت مشاء تنها ابزار دسترسی به حقیقت بوده را به عنوان وسیله ای برای تحصیل مقدمات حکمت اشراق مفید می شمارد و در بیشتر آثار مکتوب خود، چنانکه در نیمه اول کتاب حکمت اشراق به شرح مبانی علم منطقی پرداخته است. در عین حال سهروردی «منطق» را برای اشراق و کشف و شهود حقیقت عالم، ابزاری نا کار آمد به شمار می آورد و همانند عرفا آن را «پای چوبین» و ناقص می داند. علاوه بر این سهروردی حکمت اشراق را که «دانش عالم انوار» می داند، تا

هینت مشانی

از دوران باستان تا چهار قرن پیش، هینت بطلمیوسی پیوسته مورد قبول اهل علم و اندیشه قرار داشت. با اکتشافات کپرنیک و گالیله در قرن شانزدهم میلادی این جهان بینی به کلی دگرگون گردیده است.^۳ مشائیان معتقد به هینت بطلمیوسی، عالم را مجموعه ای گروهی می پنداشتند که از چند فلک (مدار) در درون یکدیگر همچون پوسته های پیاز تشکیل شده است. زمین در مرکز این گره و ثابت است و سیارات حول این مرکز هر يك در مدار خود گردش می کنند. فلک اول (فلک الافلاک) که پوسته ی خارجی گره هستی را شکل می دهد با حرکتی دورانی گرد بقیه عالم می گردد. فلک اول در عین حال خود محرک بقیه افلاک است. نیروی محرکه فلک الافلاک محرکی است که آن را «علت العلل» گویند. فلک اول که پر شباهت ترین اجزای عالم است به علت العلل، جایگاه بی نهایت ستارگان ثابت است.

عالم علوی شامل علت العلل و افلاک نه گانه است. در درون فلک اول، هشت فلک دیگر قرار گرفته که هر يك جایگاه یکی از سیارات است. این سیارات به ترتیب استقرار عبارتند از: زحل، مشتری، مریخ، آفتاب، زهره، عطارد و ماه. آخرین فلک در سلسله نزولی جهان علوی، فلک ماه است. جنس موجودات علوی (افلاک و ستارگان و سیارات) از «اثیر» و فساد ناپذیر است.

عالم سفلی مستقر در زیر فلک ماه و متشکل از عناصر چهارگانه آتش و هوا و آب و خاک و موالید سه گانه: جماد و نبات و حیوان است که از امتزاج و ترکیب عناصر چهارگانه حاصل شده اند. عالم سفلی خلاف عالم علوی در معرض کون و فساد است (فروغی، ۱۳۱۷).

علت العلل یا مبداء وجود

در منظومه حکمت مشاء که ارسطو در آن مقام معلّم اول را دارد عالم وجود، حادث و مخلوق نیست بلکه ازلی و ابدی است. در این منظومه، حرکت موجودات نیز لایزال بوده و معلول علت ها به شمار می رود. در زنجیره علت و معلولی، يك علت نهایی وجود دارد به نام «علت العلل» یا علت آغازین یا محرک اول، که خود ساکن مطلق است، نه حرکت دارد و نه علت محرکه. علت العلل مشائیان یعنی ذات باری تعالی را

افلاطون زیبایی یا خیر مطلق و ارسطو فکر یا عقل مطلق می دانند. سهروردی آن را «نور الانوار» خوانده و در وصف آن می نویسد: نوری مجرد و غنی بالذات است که محیط بر عالم و ازلی و ابدی است. و رای نور الانوار که خود علت همه معلول ها است علت دیگری وجود ندارد. سهروردی یگانگی و یکتا بودن نور الانوار را تصریح می کند: در جهان هستی، وجود دو نوری که هر دو مجرد و غنی بالذات باشند متصور نیست و نور الانوار یکتا است (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۰).

هینت اشراقی

در جهان بینی اشراقی سهروردی جهان سراسر گره ای از نور به شمار می رود که از درخشش و افاضات نور الانوار (ذات حق) تبلور پیدا می کند. تعدد و کثرت مخلوقات جهان نه حاصل تکثیر عددی و نه محصول ازدیاد کمی و مقداری است بلکه بر اساس تمثیل سهروردی همچون انواری است که از خورشید می تابد که هم از آن جدا هست و هم جدا نیست. این تمثیل عقل شکن را عبرت نائینی (در گذشته ۱۳۲۱ خورشیدی) چنین سروده است:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست

عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست^۴

انتخاب تمثیل خورشید و نور آن برای تصویر کردن عالم وجود از دو جهت شایان توجه به نظر می رسد: اول اینکه «نور» پدیده ای است که حتی امروزه و طبق یافته های جدید علم فیزیک گاهی موج می نماید و گاهی ماده و هنوز هم تعریف کاملی از آن ارائه نمی شود. در دوران باستان این پدیده با شگفتی نظاره می شده است زیرا نور هم خصوصیت تجرد دارد و هم ویژگیهای مادی. انتخاب این تمثیل از نظر شیخ اشراق جامع الاطراف است زیرا خورشید (هورخش) هم نزد ایرانیان باستان ستایش و تقدیس می شده و هم سهروردی اشاره به برترین تمثیل خدا در قرآن (نحل - ۶۰) را معطوف به خورشید می داند و در این مورد می نویسد:

«آنچه در محسوسات از همه شریف تر است، نور است. پس، از انوار آنچه تمام (کامل) تراست، شریف تر است. و شریف ترین جسم ها «هورخش» است که تاریکی را قهر (دفع) می کند. (هم او) پادشاه کواکب و رئیس آسمان ها است،

ترتیب عبارت «جوهر غاسق» که شیخ به کار برده و آن را در تقابل با نور مجرد قرار داده نوعی فقدان نور است که به سبب «جوهر بودن» دارای وجود مستقل و پایدار است. به نظر می آید عین القضاة^۵ در تعریف نور سیاه به مفهوم «جوهر غاسق» نظر داشته که گفته است: «نور سیاه، نور ابلیس است که از آن، زلف این شاهد عبارت کرده اند و نسبت با نور الهی ظلمت خوانند» (عین القضاة ۱۳۴۱ ص ۱۱۸).

در سلسله مراتب صدور آفرینش اشراقی، ظلمت در مرحله خلق فلك الافلاك آشکار می شود. سهروردی در چگونگی ظهور آن می نویسد: بهمن که خود نور مجرد است، هم نور الانوار را مشاهده می کند و هم ذات خود را. از آن رو که خود را مشاهده می کند، خویش را در قیاس با نور الانوار تاریک و فقیر می یابد. پس به سبب آشکار شدن این ظلمت و فقرش نسبت به نور الانوار، از او تاریکی ای حاصل می شود که آن «برزخ اعلی» است که بزرگتر از آن در عالم برزخی نیست و نام آن فلك محیطی (فلك الافلاك) است. علاوه بر این، از آن رو که بهمن جلال و عظمت و استغناي نور الانوار را مشاهده می کند، نور مجرد دیگری حاصل می شود. به بیان دیگر از بهمن دو چیز، یکی نور مجرد دیگری برزخ اعلی صادر می شود.

در مرحله بعد، نور مجرد حاصل از بهمن از آن رو که خود را مشاهده می کند، خویش را در قیاس با بهمن تاریک می یابد و از این تاریکی برزخ دیگری حاصل می شود که همان فلك سیاره زحل است؛ و نیز از آن رو که بهمن را مشاهده می کند نور مجرد دیگری حاصل می شود که خود بوجود آورنده ی نور مجرد و فلك مشتری است. و این مراتب تا فلك ماه به همین صورت استمرار می یابد تا عالم علوی تکوین شود. همانطور که دکتر صفا نیز یادآور شده است تقسیم موجودات به دو دسته: عالم انوار مجرد و عالم غواسق برزخی خود تأثیر پذیری سهروردی از اندیشه ثنویت ایرانیان که نزد زرتشت به هیأت منش نیک (سپنتمانو) و منش زشت (انگره مینو) و نزد مانی به هیأت اندیشه «نور و ظلمت» در آمده را آشکار می کند (صفا، ذبیح الله، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۵).

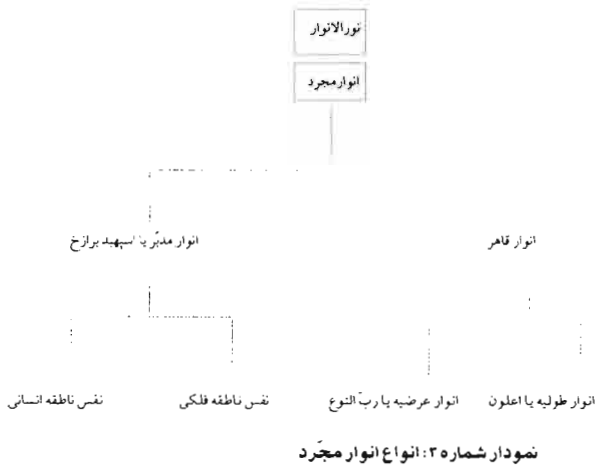
(برپا) کننده روز روشن به امر حق تعالی، کافل قوت ها، خازن عجایب، صاحب هیبت، مستغنی به نور از جمله کواکب، همه را نور می دهد و از کس نور نمی ستاند، همه را رونق و بها می پوشاند. پاکا خدایی که او را آفرید و نورانی گردانید. اوست مثل اعلی در آسمان ها و در زمین، زیرا که اوست نور الانوار اجسام چنانکه حق تعالی نور الانوار (است) برای عقول و نفوس» (همانجا ص ۶۹).

بهمن (اولین صادر)

سهروردی صدور جهان از نور الانوار را بدون غرض می داند و در این مورد در رساله الواح عمادی می نویسد: «بدان که باری تعالی هیچ چیز را از بهر غرضی نیافرید زیرا در صورت وجود غرض «نیاز» لازم می آید و خدایی نییاز است» (سهروردی ۲۵۳۵ ص ۱۶۶). اولین موجودی که از نور الانوار صادر می شود نوری مجرد است که سهروردی آن را «نور اقرب» می نامد. چون نور غیر قابل تکثیر عددی و مقداری است و نور مجرد هم در جهان از نظر ماهیت یکی بیشتر نیست پس فرق بین نور اقرب و نور الانوار در نقص کمال و درجه درخشش بهمن نسبت به نور الانوار است. به بیان سهروردی: «نور دهنده» از آن جهت که اعطای نور می کند طبعاً نورانی تر از «نور گیرنده» است که حکمای خسروانی آن را بهمن نامیده اند و وی را از همه ایزدان به دادار نزدیک تر دانسته اند» (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۲۱۳).

جوهر غاسق (نور سیاه)

در تشریح چگونگی صدور بهمن از نور الانوار، سهروردی اشاره به پدیده ای به نام جوهر غاسق می کند، و علت تفاوت بهمن با نور الانوار را تلویحاً وجود جوهر غاسق در ساختار بهمن می گوید. در اثر دخالت جوهر غاسق فلك افلاك از بهمن صادر می شود. در دوران شیخ اشراق، معتقدان به ساختار جهان از نور و ظلمت متهم به کفر و زندقه می گشته اند. شیخ در کمال احتیاط بدون بکار بردن واژه «ظلمت» از مفهوم آن استفاده کرده و برای مشروع ساختن این مفهوم از اصطلاح قرآنی «غاسق» که در سوره فلق به معنی تاریک آمده، بهره گرفته است. به این



نور عارض: نوری که پایدار به غیر است و به اجرام و اجسام ملحق می شود. این انوار را می توان از طریق حواس مشاهده نمود. این انوار را سهروردی «انوار شعائیه جسمانی» و «نور اخس» نیز نامیده است.

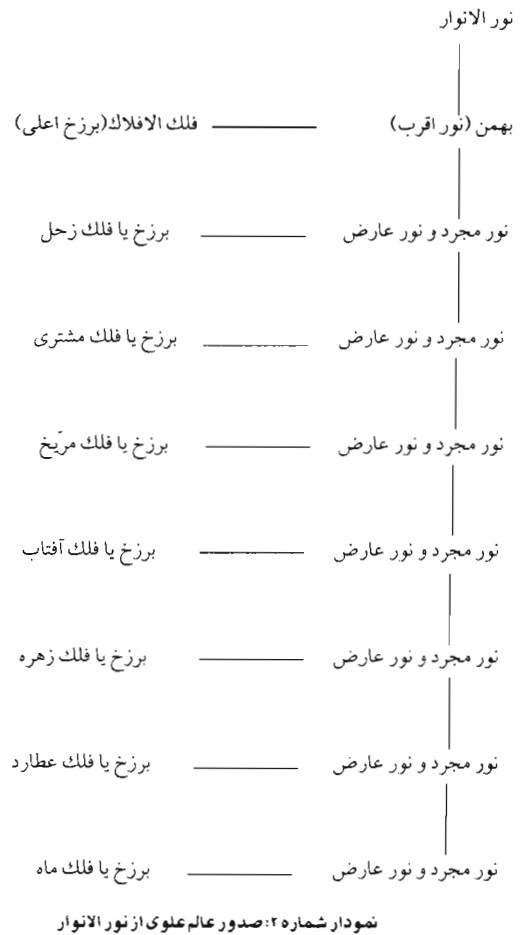
ظلمت نیز همانند نور بر دو قسم است:

- ۱- جوهر غاسق: آنچه وجودش پایدار به خود است، یعنی بی نیاز از مکان و محلّی است که به آن قائم باشد.
- ۲- ظلمت عَرْضی: که «هیئت در غیر» نیز نامیده شده آن نوع تاریکی است که احتیاج به مکان دارد تا به واسطه آن تحقق پذیرد.

برزخ: هر چیزی که به اندازه در آید و ذات خود را ادراک کند برزخ به شمار می رود. به این ترتیب افلاک و کواکب و اجسام و موجودات همگی برزخ اند. روشنایی برزخ ناشی از انوار مجرد است و همه انوار اعم از شعائیه جسمانی یا انوار مجرد طولیه و عرضیه از يك منبع روشنائی می گیرند و آن نور الانوار است. اگر نور از برزخ غایب شود، برزخ در ظلمت محض قرار می گیرد.

صنم ورب النوع

در حکمت اشراق هر موجودی صنم یا طلسم نامیده می شود که برای آن در عالم علوی پرورش دهنده ای وجود دارد که از طریق آن، فیض هستی به موجود مزبور افاضه می گردد. این پرورش دهنده های علوی را شیخ «اریاب انواع» نامیده و آنان را از زمره انوار مدبّر بر شمرده است. وی همداستان با حکمای پهلوی (خسروانی) معتقد است که برای هر يك از انواع افلاک و کواکب و بسائط عنصری و مرکبات آنها،



اصطلاحات اصلی حکمت اشراق

سهروردی در شرح حکمت اشراق اصطلاحاتی به کار می برد که فهم و درک منظومه اشراقی وی بدون اطلاع از مفهوم آن ها میسر نخواهد بود. ناگزیر در این جا تعاریف مهمترین اصطلاحات وی آورده می شود.

نور مجرد: نوری که مستقل و قائم بالذات است و وجودش به غیر نیازی ندارد. مشائیان این پدیده را عقل می نامند.

سهروردی هم عقل و هم نفس را از جمله این گونه انوار می داند. این انوار تنها از طریق اشراق قابل شهوندند. و بر دو نوع اند: انوار قاهره که از تصرف در برزخ برکنارند؛ انوار مدبّر اسپهبدی که در برزخ تصرف می کنند. انوار قاهره خود نیز دو نوع اند: انوار طولیه یا انوار اعلون که از نور الانوار به یکایک موجودات می تابند و انوار عرضیه یا مکافئه یا صوریه که از طریق رب النوع های موجودات به آن ها افاضه می شوند. انوار اسپهبدی نیز بر دو نوع اند: انواری که تدبیر نفوس ناطقه فلکی می کنند و انواری که مدبّر نفوس ناطقه انسانی اند.

است « (همانجا ص ۲۶۵) .

انوار اسپهبدی

این دسته از انواع مجرّد می باشند که سهروردی آنان را با « فروهرهای » مزدایی هم مفهوم دانسته و در دو درجه طبقه بندی می کند : انوار اسپهبدی انسانی و انوار اسپهبدی فلکی (سجّادی جعفر ۱۳۷۶ ص ۷۶) .

نور در جهان خاکی

در نمودار صدور از نور الانوار (شماره ۲) ملاحظه شد که نور مجرّد در سلسله مراتب نزول خودبه فلک ماه می رسد . جلال الدین آشتیانی می نویسد : برای حکمای اشراق و فضلالی فارس مسلّم است که نور بعد از طی مدارج مختلف در عالم انوار ، وارد در عالم برازخ (علوی) می شود و پس از طی درجات (آن) برازخ ، در مظاهر «مُثل معلقه» تجلی می کند ؛ بعد از تابش بر آسمان های ارواح و اراضی اشباح به عالم مادّه یعنی ظلمتکده گیتی می رسد (آشتیانی جلال الدین ۱۳۵۱ ص ۸۷) .

سهروردی عناصر چهارگانه حکمت مشاء را بر اساس قابلیت نوری آن ها طبقه بندی کرده است :

۱- جاحز : یعنی نور از آن عبور نکند و آن خاک

است ،

۲- مقتصد : یعنی مقداری نور از آن عبور کند و آن آب

است ،

۳- لطیف : یعنی نور از آن به سهولت عبور کند و آن هوا

است ،

در مورد عنصر چهارم یعنی آتش ، سهروردی نظر خاصی دارد که برگرفته از باورهای ایران مزدایی است : آتش را شریف تر از آن می داند که با سه عنصر دیگر هم تراز شمرده شود و می نویسد : «از جمله شرف آتش بر سایر عناصر این بود که حرکت او «اعلی» و حرارت او «آتم» بود و به طبیعت حیات نزدیک تر بود و در ظلمات از او کمک گرفته شود و قهرا از عناصر دیگر نیز «اتم» (کامل تر) بود و به مبادی مجرّده نوری شبیه تر بود و او برادر نور اسپهبد انسانی بود» (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۳۱۸) . شیخ با در نظر داشتن باور ایرانیان مزدایی



رئی است در عالم نور و آن عقل مجرّدی است که آن نوع را تدبیر می کند . سهروردی در تشریح فرضیه ربّ الانواع از مفاهیم مندرج در قالب مهین فرشتگان (امشاسپندان) زرتشت استفاده می کند . از جمله اینکه می نویسد مهین فرشته «خرداد» ربّ صنم آب و امشاسپند مرداد ربّ صنم گیاه و امشاسپند اردیبهشت ربّ صنم آتش است (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۲۶۲) . سهروردی «اسفندارمذ» یعنی امشاسپند دیگر زرتشت را ربّ النوع زمین می داند و می نویسد : اسفندارمذ ربّ النوع زمین نور قاهری است که طلسم (صنم) او زمین بود (همانجا ص ۳۲۰) . سهروردی ربّ النوع ها را ذوات نوری پایدار به خود معرفی کرده و در مورد ربّ انسان نوشته : «نور قاهری بود که در او شعاع های گوناگون بود ، متناسب با اصنام آن در این عالم ، و سایه او در عالم مقادیر (جهان خاک) عبارت از صورت انسان

۳۲۸). سهروردی همانند حکمای شرقی از جمله بودا، که وی را با نام بوداسف می شناسد، کالبد انسانی را نخستین منزلگاه نور اسپهبد می داند. و به همین خاطر در میان همه کالبد های عنصری «باب الابواب حیات» شمرده می شود؛ به این معنی که نور اسپهبد در آغاز به کالبد انسان وارد گردیده و از آن جاست که به کالبد حیوانات منتقل می شوند.

اسارت و رهایی انسان

سهروردی چون سلف ایرانی خود مانی، علت گرفتاری انسان در این جهان را اسارت نور اسپهبدی در چنگ ظلمت می داند و می نویسد: چون قوای ظلمانی کالبد، شیفته نور اسپهبد شوند بدو تشبث کنند (تشبثی عاشقانه) و وی را از عالم نور محض به جهان خود آورند و به خود جذب کنند. پس شوق نور اسپهبد از عالم نور محض بریده شود و به ظلمات تعلق خاطر یابد (همانجا ص ۳۴۴).

سهروردی بر آن است که هر نوع اخلاق و صفاتی که بر نور اسپهبد در دوران حضورش در کالبد انسانی غالب باشد، نور اسپهبد به آن وابسته و پایبند می شود. آنگاه پس از تباهی کالبد انسان، صفت غالبی که نور اسپهبد در آن کالبد تجربه کرده باعث می شود نور به کالبدی پست که مناسب با همان صفت ظلمانی است منتقل شود. زیرا هنگامی که نور اسپهبد از کالبد انسانی جدا می شود، خود ظلمانی و شیفته ظلمات است و اصل خود و عالم نور را فراموش کرده و ناچار به کالبد حیوانات جذب می شود. از سوی دیگر، کالبد های ظلمانی و عالم برازخ نیز که تشنه انوار مدبیره اند، نور اسپهبد را به خود می کشانند و جذب می کنند؛ معنای تناسخ در نظر سهروردی همین است (همانجا ص ۳۴۶). رهایی یافتن نور اسپهبد انسانی از اسارت ظلمات امکان ندارد مگر با دخالت عامل دیگری که سهروردی آن را «نور سانح» می خواند. این نور به نور اسپهبد ضمیمه شده آن را تقویت می کند تا بتواند از علائق عالم ظلمات رهایی یافته، پالوده شده از کالبد انسانی به جهان نور بیوندد. شرط پیوستن به جهان نور پس از مرگ کالبد این است که آدمی ابتدا در این جهان با درخشش نور اسپهبدی و به مدد نور سانح، بر حقایق عالم آگاهی یابد و از سر چشمه نور و زندگی آگاه شود. در این تجربه است که نور اسپهبدی از کالبد ظلمانی خود (بدون مرگ کالبد) رهایی یافته و می تواند جهان نور محض را مشاهده

مبنی بر اعتقاد به مظهریت آتش می نویسد: آتش به واسطه بر خورداری از حرکت اعلی و حرارت اتم دارای خلافت صغری و کبری در این عالم است (همانجا ص ۳۱۸). و بدین سبب است که در گذشته، مردم پارس مأمور شدند که بدان توجه نمایند و همه انوار را واجب التعظیم دانند و این امر (ستایش انوار) شرع و آیینی است که از ناحیه ی نور الانوار مقرر شده است (همانجا ص ۳۱۸).

سهروردی در مورد موالید سه گانه جماد، نبات و حیوان می نویسد: انوار مجرد در مرتبه ی نزول به آنجا رسند که قائم به نفس خود نباشند بلکه متصرف در کالبد و متعلق به ابدان و ماده باشند (همانجا ص ۲۷۳). بعضی از انوار قاهر نازله نزدیک به نفوس اند. همانطور که پاره ای از نفوس در تصرف کالبد، نیاز به وساطت روح نفسانی دارند برخی دیگر از جهت شدت نقصان، حتی به آن هم نیازی ندارند از قبیل نفوس نباتی. همانطور که پاره ای از معادن نزدیک به هیئت نباتند مانند مرجان، برخی از نباتات نزدیک به حیوان اند مانند خرما، و پاره ای از لحاظ کمال قوت باطنی و جز آن، نزدیک به انسان اند مانند میمون و غیره. بنابراین مرتبه نازل از هر طبقه عالی نزدیک به مرحله نخستین طبقه سافله است. و بر پایه همین اصل پاره ای از انوار متصرفه انسانی آنچنان است که گویی عقل بود؛ و برخی از مرتبه نزول آنچنانند که گویی نفس بعضی از حیوانات بود (همانجا ص ۲۷۱).

نور اسپهبد انسانی

از نظر سهروردی تفاوتی که انسان با حیوانات دارد به خاطر اولویت در قبول «نور مجرد اسپهبد» است. در این مورد می نویسد: «مزاج اشرفی که همانا کالبد انسانی باشد در پذیرش فیض اسپهبدی از نور قاهر، مقدم بود» (همانجا ص ۳۴۶). سهروردی علت این امر را وجود روح در انسان می داند و معتقد است نور اسپهبدی که از نوع انوار مجرد است در برزخ تصرف نمی کند مگر به توسط امری مناسب و این امر مناسب همان مناسبی است که نور اسپهبد با جوهر لطیفی که روح نامیده اند و منبع آن در طرف چپ دل است دارد. به این ترتیب نور اسپهبد «رب انسان» و کالبد انسانی، «صنم» نور اسپهبد است. به این معنی که کالبد انسانی مظهر افعال و صندوقچه انوار و ظرف آثار و لشکرگاه قوای نور اسپهبد است (همانجا ص

نظر شیخ همانند «وصال» است. به این ترتیب واضح است که جستجوی آگاهی با عشق، یعنی جستجوی وصال برابر می شود. در عالم انوار هر نور سافلی عاشق نور عالی است و منظور سهروردی از «لطف» همین است؛ و هر نور عالی نسبت به نور سافل کامل تر و زیباتر و بی نیاز تر است بنابراین نسبت به نور سافل کشتی ندارد و این فقدان کشتش را شیخ «قهر» خوانده است. به این ترتیب بین کلیه انوار عالم رابطه عاشق و معشوقی برقرار است. و عشق در انتهای سیر صعودی به نورالانوار می رسد. در عالم چیزی کامل تر و نتیجتاً زیباتر از نورالانوار نیست. آگاهی نورالانوار به کمال خود عظیم ترین آگاهی و لذت است. و به گفته سهروردی: «نورالانوار عاشق ذات خود، معشوق خود و معشوق غیر خود است» (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۲۳۵). از دیدگاه سهروردی آفرینش که سیر نزولی نورالانوار در مراتب وجود است (نمودار شماره ۱) در اثر امتزاج نور با تاریکی تحقق می یابد و نیروی محرکه این سیر نزولی، قهر است. سیر صعودی به سوی نورالانوار با رهایی نور از تاریکی تحقق می یابد و نیروی محرکه این سیر صعودی عشق است.

عشق انسانی

سهروردی عشق انسان ها به یکدیگر را در چارچوب تعریفی که از «لذت» به دست داده ارائه می کند. شیخ معتقد است: «هر نوع لذت خواه روحانی خواه جسمانی از ناحیه انوار و به واسطه نوری بود که بر برآخ فیضان کند» (همانجا ص ۳۵۶). پیش از این، از دیدگاه سهروردی راجع به «لذت» که همانا وصول به کمال است آگاه شدیم و مشخص شد هر نوری به نور کامل تر از خود عشق می ورزد. شیخ در شرح چگونگی تعیین نقش عاشق و معشوق برای هر زوج از موجودات، به نقش آفرینی جهان انوار اشاره می کند. به این ترتیب که در رویداد عشقی بین هر زوج، از جهان انوار، محبت مزوج با صفت عاشقی به یکی و محبت مزوج با قابلیت معشوقی بر دیگری می تابد. آنگاه یکی عاشق و دیگری معشوق می گردد. سهروردی در مورد عشق انسانی عامل دیگری را نیز مؤثر می داند. وی کشتش و جاذبه بین دو انسان را کشتش بین نور اسپهبد آن دومی داند، به این صورت که نور اسپهبد هر یک می خواهد به نور اسپهبد دیگری رسیده و با رفع حجاب جسم با آن دیگری یکی

کند (همانجا ص ۳۵۵). سهروردی در رساله الواح عمادی نور سانح را که عطا کننده تأیید حق است و نفس و بدن بدو قوی و روشن می گردد همان «قره» مزدایی می داند (کاوایی شیوا ۱۳۷۸ ص ۱۴۸).

غفلت و آگاهی

از نظر سهروردی غفلت انسان از حقایق عالم به این علت است که نور اسپهبدی با اشتغالات و تعلقات حواس ظاهری و حواس باطنی (متخیله و متفکره و) محجوب می شود. هرگاه این حجاب برداشته شود حقایق اسرار جهان که در انوار اسپهبدی افلاک موجود و بر انسان گرفتار در ظلمت پوشیده است، آشکار می گردد و چنین شخصی از عالم غیب آگاهی می یابد. روشی که سهروردی برای این هوشیاری ارائه می کند اتصال یافتن نور اسپهبد انسانی به انوار اسپهبد فلکی است. به بیان شیخ: «هرگاه نور اسپهبد از اشتغال به حواس ظاهری و باطنی فراغت یابد و نفس انسانی از بندرها گردد و به انوار اسپهبد فلکی اتصال یابد، آنگاه بر نقوشی که در برآخ علوی است یعنی نقوش کاینات عالم آگاه شود» (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۳۶۳). شیخ منبع و معدن دانش چگونگی تکوین و ساختار جهان و وقایعی که در آن اتفاق افتاده و خواهد افتاد را نفوس فلکی می داند و می نویسد: «انوار مدبر فلکیه به جزییات کاینات جهان و لوازم و آثار حرکات آن دانا هستند» (همانجا ص ۳۶۳).

لطف و قهر

سهروردی معتقد است در مراتب نزول، بین انوار گوناگون حجابی وجود ندارد. نور سافل نور عالی را مشاهده می کند و نور عالی بر نور سافل تابش (اشراق) می کند. این رابطه دو طرفه «مشاهده و تابش» به تعبیر شیخ، همان لطف و قهر است. به نظر می آید سهروردی حکیم یونان باستان انبازقلس را به علت تأکید بر همین نظریه قهر و لطف در سلك حکمای اشراقی قرار داده است. انبازقلس دو عامل مؤثر در تکوین عالم کون و فساد را قهر و لطف می داند (فروغی محمد علی ۱۳۱۷ ص ۱۰). معنای لطف و قهر در چارچوب تعاریفی که شیخ اشراق از «لذت» و «زیبایی» و «عشق» به دست داده قابل دریافت می شود. سهروردی زیبایی را همان کمال می داند و «لذت» را به آگاه شدن از کمال تعریف می کند. «آگاه شدن» از

بود: نخست عالم انوار قاهره؛ دوم عالم انوار مدبره؛ سوم عالم صور معلّقه (سهروردی ۱۳۷۷، ص ۳۶۰). عالم چهارم یعنی عالم اجسام را سهروردی لایق بر شمردن ندانسته است. در باره عالم صور معلّقه که آن را عالم برزخیان نیز نامیده اعتقاد دارد که همین عالم در ادیان گوناگون به عنوان جایگاه فرشتگان و جنّ و شیطان و بهشت و دوزخ وعده شده است (همانجا ص ۳۶۱).

«عالم مثال» آن چنانکه سهروردی آن را تشریح کرده، در سلسله مراتب آفرینش بایستی «برزخی علوی» بین عالم انوار مدبره و عالم اجسام باشد. زیرا از يك سو انسان به عنوان موجودی از جهان خاک در موجودیت آن دخالت دارد. این دخالت همانند مشاهده عالم مثال از طریق خواب، برای همه انسان ها امکان پذیر است زیرا به گفته شیخ از يك سو: «تمام آنچه در خواب ها دیده می شود از جمله کوه ها و دریا ها و اشخاص انسانی و حیوانی و نباتی و صداها و بوی ها و غیره همه «مُثل معلّقه» (صور معلّقه) می باشند» (همانجا ص ۳۶۹). دخالت انسان در موجودیت عالم مثال در جای دیگر چنین آمده است: «زاهدان پاك و منزّه چون از کالبدهای جسمانی به عالم مثال بپیوندند، نفوس آن ها را قدرتی بود که خود مُثل روحانیه را بیافرینند» (همانجا ص ۳۹۵). این صور (مُثل روحانی) هر آنچه مطلوب زاهدان در دنیا از قبیل بهشت و حور و قصور است را شامل می شود. اما کسانی که در دنیا خوی شقاوت دارند، به گفته شیخ: «هر گاه از کالبدهای خود به در آیند آنان را سایه ای بود از صور معلّقه بر حسب خوی های آنان» (همانجا ص ۳۵۹). می توان نتیجه گرفت که نیمه خاکی برزخ مثال با خُلق و خوی و دلمشغولی انسان رابطه مستقیم دارد. از سوی دیگر انوار مدبره نیز در عالم مثال تصرف دارند. به بیان شیخ: «گاه باشد که انوار مدبره فلکیّه، صور معلّقه را بیافرینند تا مظهر آن انوار گردند در عالم مثال... البته آنچه انوار مدبره می آفرینند موجودات نوری خاصی باشند که با نوعی شیفتگی و عشق و اخلاق روحانی همراه اند» (همانجا ص ۳۶۱).

سالکان جهان نور

سهروردی در پایان کتاب حکمت اشراق، آن را گنجینه حقایق و اسرار بر شمرده و می نویسد: «این حقایق و اسرار را روح القدس در روزی عجیب یکباره بر نفس و روان من القاء

شود. لذت هر يك به واسطه حرارت و حرکت امکان پذیر می گردد (همانجا ص ۳۵۶).

سهروردی علّت همه حرکات و حرارت ها در عالم را کشش بین انوار می داند و می نویسد: هرگاه در این عالم نوری نمی بود (اعم از نور عارض یا نور مجرّد) اصلا حرکتی واقع نمی شد. علّت اصلی حرکات و حرارت ها در این عالم انوارند (همانجا ص ۳۱۶). بر اساس دیدگاه شیخ، کشش بین انوار در قالب حرارت بروز می کند و منجر به حرکت می گردد و حرارت، در شوق و غریزی مانند شهوت و غضب ذی مدخل است و آن ها به سبب حرکت به مقاصد خود نایل می شوند (همانجا ص ۳۱۸).

اقلیم هشتم^۷

یکی از موضوعات مهم و بحث انگیز حکمت اشراق، جهان اشباح یا اقلیم هشتم است. میرداماد در باره این جهان می گوید: حکمای رواقی، فیثاغورثی، افلاطونی و اشراقی به جهانی میان عالم غیب که عقل آن را در می یابد و عالم شهادت که به حسّ در می آید اعتقاد دارند و آن را با اسامی گوناگون از جمله: هورقلیا، عالم مثال، عالم شهادت مضاف، عالم اشباح، عالم برزخ، عالم صور معلّقه، عالم صور روحانیه، اقلیم هشتم، ارض حقیقت و خیال منفعل خوانده اند. این حکما قوه خیال انسان را در تقابل با عالم اشباح «خیال متصل» گفته اند و معتقدند که خیال منفعل دریای عظیم و رود اعظم و خیال متصل خلیجی از آن دریا و جویباری از آن رود است (آشتیانی ۱۳۵۱ ص ۹۶). در کتاب فتوحات مکیّه در مورد محتوای عالم اشباح چنین می خوانیم: «حقایق برزخیّه (موجودات عالم مثال) نه جسم مرکّب مادی باشند و نه جوهر مجرّد عقلانی. به همین مناسبت آن عالم را برزخ و حدّ فاصل بین دو عالم خوانده اند (همانجا ص ۸۸). ادراک این موجودات را برخی چون عبرت نائینی با تصویر منعکس در آینه مشابه دانسته اند:

درآینه بیند اگر صورت خود را

آن صورت آینه شما هست و شما نیست

سهروردی به منظور استدلال در وجود «عالم مثال» نوشته است: «برای من در نفس خودم تجارت درستی در این باب حاصل شده دالّ بر صحتّ این امر که در جهان هستی چهار عالم

۴- تعدادی از ابیات این غزل چنین است :

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست
عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
ما پرتو حقیسم و نه او نیم و هموتم
چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست
در آئینه بینید اگر صورت خود را
آن صورت آئینه شما هست و شما نیست
هرجا نگری جلوه که شاهد غیبی است
او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست
این نیستی هست نما را به حقیقت
در دیده ما و تو بقا هست و بقا نیست
جان فلکی را چسورید از تن خاکی
گویند گروهی که فنا هست و فنا نیست
(عبرت نائینی ۱۲۴۰-۱۳۲۱ ش)

۵- عین القضا با اشاره به آیه ۶ سوره انعام : «سپاس خدای را که آفرید آسمان ها و زمین را و بر نهاد نورو ظلمات را» از يك سو نور سیاه را مساوی با ابلیس نهاده و از سوی دیگر آن را برابر با اصطلاح رمزی «زلف شاهد» قرار داده است . به این ترتیب برداشت صوفیانه از ظلمت را ، با مفهوم « جوهر غاسق » اشراقیون یکی کرده است .

۶- نظریه ای که در معنای «نور سانح» سهروردی نهفته است نزدیک به مفهوم «رهایی بخش رهایی یافته» است که در سیمای مسیح مورد اشاره مانی تجلی کرده بود . اصل ولایت و ارشاد در کلیه مسالک عرفانی برگرفته از این نظریه است .

۷- اقلیم هشتم در آیین هرمسی نیز با همین کیفیت آمده است چنانکه می خوانیم : «رهرو با گذر از هفت قلمرو آمادگی می یابد که به «انجمن برادری» که «اوگدا» به معنی هشت است وارد شود (همانجا ص ۱۰۵) .

فهرست منابع

- آشتیانی جلال ، شرح رساله نوری لاریجانی ، مجله الهیات دانشگاه مشهد ، شماره ۲ ، ۱۳۵۱ شمسی .
- دادگی فرنیغ ، بُدهش ، گزارنده مهرداد بهار ، انتشار توس ، ۱۳۶۹ شمسی .
- دورانت ویل ، تاریخ تمدن ، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی ، ۱۳۶۹ شمسی .
- سجّادی جعفر ، شرح رسائل فارسی سهروردی ، انتشار حوزه هنری ، ۱۳۷۶ شمسی .
- سهروردی شهاب الدّین ، حکمت اشراق ، تصحیح جعفر سجّادی ، انتشار دانشگاه تهران ، ۱۳۷۷ شمسی .
- سهروردی شهاب الدین ، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ، تصحیح حسین نصر ، انجمن فلسفه ، ۲۵۳۵ شاهنشاهی .
- صفا ذبیح الله ، تاریخ ادبیات ، انتشار فردوس ، ۱۳۶۶ شمسی .
- عین القضا ، تمهیدات ، تصحیح عقیف عسیران ، کتابخانه منوچهری ، ۱۳۴۱ شمسی .
- فروغی ، محمد علی ، سیر حکمت در اروپا ، شرکت کانون کتاب ، ۱۳۱۷ شمسی .
- کاوایی شیوا ، روشن سپهر اندیشه ، انتشار کتاب خورشید ، ۱۳۷۸ شمسی .
- نائینی عبرت ، دیوان عبرت ، تصحیح حسین مظلوم ، انتشار کتابخانه سنائی ، ۱۳۴۵ شمسی .
- ویدن گرن گنو ، مانی و تعلیمات او ، ترجمه نزهت صفای اصفهانی ، نشر مرکز ، ۱۳۷۶ شمسی .

کرد» (همانجا ص ۳۸۶) ؛ آنگاه شمه ای از کیفیت انوار پانزده گانه را که بر غایات متوسطان در سیر اقلیم هشتم اشراق می شود بر می شمرد . سرانجام بزرگترین ملکات حاصله در سیر و سلوک را «ملکه مرگ» معرفی می کند و آن را ویژه سالکانی می داند که خدای را از روی اخلاص بستایند و از ظلمات مادی بپیرند و از کالبد جسمانی رها شوند و مشاغل متعلق به امور مادی ظلمانی را ترك گویند . ملکه مرگ از نظر شیخ همان موت اختیاری تصوف است که نور مدبر (اسپهد) را از ظلمات رها می سازد و به جهان انوار قاهره عروج می دهد و آنگاه نور اسپهد که هنوز کاملاً با کالبد خود قطع رابطه نکرده همه مراتب نوری را آنسان مشاهده کند که گویی نسبتی با مقام جلال نور الانوار یافته است .

یادداشت ها

۱- دکتر صفا درباره ارتباط حکمت عرفانی دین زرتشت از يك سو و تأثیر این حکمت بر افلاطون می نویسد : «سهروردی چنانکه خود بارها اشاره کرده و از بیشتر موارد آثار او بر می آید ، از فلسفه متداول در ایران ، خاصه فلسفه متمایل به عرفان که در طریقت زرتشت دیده می شود ، نیز استفاده کرده ، و این طریقت همانست که سهروردی در آثار خود از آن به طریقه «خسروانی» تعبیر می کند . شهاب الدّین در این امر مبتکر نبوده است بلکه نخستین استاد اشراقی او افلاطون هم در آکادمیا نسبت به اقوال زرتشت اظهار رغبت و تمایل می کرده است (صفا ذبیح الله ، ج ۲ ص ۲۲۹) .

۲- گفته اند که هرمس ها بسیار بوده اند ، امّا سه نفر از آن ها به عنوان خردمندترین شناخته شده اند : نخست هرمس اول که شخصیتی اساطیری است و چنین آمده است که قبل از نوفان نوح ، در مصر بوده و نبیره کیومرث پنداشته شده . او را به زبان عبری «اخوخ» و به عربی «ادریس» نامند . هرمس دوم که معروف به «هرمس بابلی» است در شهر کلدانین می زیسته و استاد فیثاغورث شناخته شده است . هرمس سوم نیز در مصر بوده و وی را «مئلث بالخمکه» خوانده اند . کتاب هائی که به او منسوب است عبارت از : معاينة النفس ، زجر النفس ، السبع الكواكب السیاره اند (کاوایی شیوا ص ۹۸) .

چهار آئین : زرتشتی و هرمسی و مانوی و عرفانی یهود (قبالا) در اصل آفرینش با یکدیگر متفق القول اند . بر اساس این اصل جهان آفریده نور مطلق است (همانجا ص ۸۹) . به گفته مری بویس از این نظر ، آئین های کلیمی و مسیحی ، بر اساس مندرجات کتاب عهد عتیق تفاوت اساسی با آئین های مزبور دارند . زیرا در سفر پیدایش آمده «خداوند خدا از تاریکی برآمد و روشنایی را آفرید و برای نخستین بار دید که روشنایی نیکوست» خدای نور که خود نور است نمی تواند با خدایی که از تاریکی برآمد همسان باشد (همانجا ص ۷۹) . برخی معتقدند که «هرمزه» خدای خرد و نور مطلق در کیش زرتشت همتای «لوگوس» در سیمای «خدای خرد» آئین هرمسی و «خدای قلمرو روشنایی» در متون مانوی است (همانجا ص ۸۰) .

۳- بر اساس شناخت علوم جدید از جهان مادی ، نه تنها زمین در مرکز عالم نیست بلکه ثابت هم نمی باشد و مانند سیارات دیگر پیرامون خورشید دوران می کند . به جای عناصر چهار گانه مشائی که خمیر مایه جهان مادی بودند ، انرژی و ماده قرار گرفته اند که تمایز آنان هم چندان قطعی نیست که قابلیت تبدیل به یکدیگر را نداشته باشند . برخی از دانشمندان علوم جدید بر این باورند که عالم از امواج الکترومیتیک تشکیل شده است . این دیدگاه به جهان بینی اشراقی شباهت دارد .

زود بستم بر مصلی ز جلیه
محمصلاشش قادم های



روی جوینین سپا سودش
پای پس پید بعنر سودش

مرید و مراد، هفت اورنگ جامی، قرن شانزده میلادی

گل‌های ایرانی



دوبیتی

نه تابى تا كه از كويت گريزم
 نه صبـرى تا كه با هـجرت ستيزم
 خوشا روزيكه در پاى تو اى سرو

شوم چون سبزه از جا برنخيزم

نواب صفا - تهران

هنوز

مژده ياران كه در ميـكده باز است هنوز
 سینه اهل وفا محرم راز است هنوز
 دل به محراب خم ابروى آن شاهد ناز
 به غماز آمده در سوز و گداز است هنوز

داده ام جان به رهش بر سر سوداى نياز
 چه توان كرد كه او بر سر ناز است هنوز
 زاهد از پرده پندار حقيقت به در آى

كاندرين پرده بسى نقش مجاز است هنوز
 باده مى نوش و مينديش ز تويـخ جزا
 كه در رحمت حق يكسره باز است هنوز
 نااميدم مكن از سابقه لطف ازل

كه عطا و كرمش بنده نواز است هنوز
 خنده تاب سحر مى شكند قامت شب
 ورنه گيسوى شب تيره دراز است هنوز
 جان و دل سوخت ز غوغاى دف و چنگ و سه تار

اين چه سوزى است كه در شورش ساز است هنوز؟
 بنده پير مغان باش كه مى بخشد نور
 دلت از سايه صفت در تك و تار است هنوز
 پرتو شـعشه حسن جمال ازليست

كه دل مى زدگانش به نماز است هنوز
 آشنائى طلب از راه خرابـات روى
 كاندرين راه بسى شيب و فراز است هنوز

حسين محمدى (شنا) - مشهد

ميلاد نور

ز بام فلک اختری بردمید

زمین سجده کرد و زمان برطپید

سروشى بدید و بداد این نوید

پیام آور عشق و عرفان رسید

گل بی خزانی ز دنیای عشق

می جاودانی به مینای عشق

به غمخواری ما اسیران خاک

فرود آمد آن اختر تابناک

بیآمد که تا شور و مستی دهد

رهایی ز ادبار هستی دهد

بیآمد که بزدايد افسردگی

براندازد اندیشه بردگی

به عشق جهانسوز معبود خویش

گذشت از همه بود و نابود خویش

به دست و دل باز چون آفتاب

بتابید در این جهان خراب

بتابید آن شمع گیتی فروز

که خود بود آینه ساز و سوز

بتابید و روشنگری ها نمود

چنان عشق میناگری ها نمود

بتابید و آموخت انسان شدن

رهیدن ز نفس و مسلمان شدن

الاساقى اى مهر تابان ما

كه آتش زدى در دل و جان ما

به شمع رخت جمله پروانه ايم

جز از عشق با هر چه بيگانه ايم

به سوى تو داريم چشم نياز

همه دردمنديم و تو چاره ساز

مددكن به يك جرعه از داد خویش

رها ساز ما را ز بيداد خویش

مدد كن كه تا بى من و ما شويم

ز خود رسته اى مست و شيدا شويم

مدد كن كه شايسته او شويم

ز غوغاى هستى به يك سو شويم

مدد کن به هم مهربانی کنیم
دمی بی ریا زندگانی کنیم

مدد کن تو ای نوربخش و دود
نمانیم در بند بود و نبود

به ذکر حق از خلق این شویم
کدورت گذاریم و این شویم

فاطمه حبیبی - تهران

بزم ملوکانه

در گلشن جان نرگس مستانه تویی تو
غار تگر دین و دل دیوانه تویی تو

با مهر تو پیوست رگ ریشه جان‌ها
در غربت دل همدم و هم خانه تویی تو

حُسن تو چنانست که این مجمر هستی
از عشق تو بریاست که خمخانه تویی تو

خوش رفت به دام تو دل خوش سیر ما
صیاد تویی، دام تویی، دانه تویی تو

بشکست بُت نفس شرر بار منیت
در هر دل شیدا بت و بتخانه تویی تو

ای فتنه گر عشق که چشمی به دو عالم
ویرانگر این کلبه ویرانه تویی تو

هوشیار چه داند که چه بگذشت به مجنون
یا اینکه سرآغاز هر افسانه تویی تو

عاقل مده پندم، شناسی گهر عشق
خاموش، که در میکده بیگانه تویی تو

ای طالع فرخنده چه گویم به چه مانی
دارم به یقین گوهر یکدانه تویی تو

ما سوختگان حرم شمع وجودیم
پروانه دل ماست و پروا، نه، تویی تو

کاشانه مابی تو بود خانه ماتم
شور و شعف و شوق به کاشانه تویی تو

شادیم به هر دم که برآریم دمی را
مستیم چو در ساغر و پیمان تویی تو

مفتون شده مظهر نوریم و جمالیم
فیاضی و فتاحی و فرزانه تویی تو

در باغ محبت شجر عشق نشاندی
زیبایی باغ و گل و گل خانه تویی تو

در هفت خُم عشق جمالت شده منقوش
در هر خُم جان، ساقی مستانه تویی تو

از بخشش نور تو جهانی به تولاست
فخر بشری، جانی و جانانه تویی تو

بزمی خوش و نیکوست به فردوس دل ما
شمس و شرف بزم ملوکانه تویی تو

شعر تر مهری به زبان قلم عشق
می گفت صفای می و میخانه تویی تو

مهر انگیز وفاپی (مهری) - تهران

دراهِ

به شب خواهم آویخت،
به منت روز،

که تاب گیسوی توست

سجده خواهم برد بر ماه،
بی دغدغه ی راه بُران

که راهبان شبروان راه توست

بوسه خواهم زد بر خورشید،
بی پروای سوختن،

که دل-واره ی سوختگان توست

رخساره خواهم سود بر شاخسار،
بی اندیشه ی خار،

که عطرباش کوی توست

آن دم که می پنداشتم هستم،
تو بودی!

و اکنون که نیستم،
تو هستی!

کریم زبانی، تورنتو

قومی به گزاف در غرور افتادند و ندر طلب حور و قصور افتادند

معلوم شود چو پرده ها بردارند کز روی تو دور دور افتادند

- علاءالدوله سمنانی

تَجَلّی از نظر علاءالدوله ی سمنانی

از: دکتر نصرت الله فروهر

حیث وجود جز عدم مطلق نیست، لاشئ است و وحدت او همان عین ذات اوست و این وحدت منشاء احدیت و واحدیت است

تَجَلّی ثانی، مرتبه ای است که به اعیان ممکنات ثابتہ ظاهر می شود و این مرتبه، مرتبه تعین اول به صفت عالمیت و قابلیت اشیاء است، زیرا اعیان نخستین معلومات ذاتی و قابل است که در مرتبه ی احدیت به تَجَلّی شهودی معلوم او می گردند و در واقع ذات حق با این تَجَلّی از مرتبه ی حضرت احدیت به مرتبه ی واحدیت به نسبت اسمایی تنزل پیدا می کند.^۱

لاهیجی تَجَلّی و ظهور آن را بر دو نوع می داند و از آن به تَجَلّی عام و تَجَلّی خاص تعبیر می کند و اولی را تَجَلّی رحمانی و از دومی با اصطلاح تَجَلّی رحیمی نام می برد و در توضیح آن می گوید:

«تَجَلّی رحمانی: افاضه ی وجود بر تمامی موجودات است که در این تَجَلّی همه ی موجودات مساوی هستند، و این رحمت امتنانی است زیرا به محض منت و عنایت، بی سابقه ی عمل، بر اشیاء این رحمت افاضه شده است و تَجَلّی رحیمی، فیضان کمالات معنوی بر مؤمنان و صدیقان و ارباب قلوب است،

ابوالقاسم قشیری تَجَلّی را از قبل بنده، عبارت از زوال حجاب بشریت می داند و آن سبب صیقل کننده قلب است که از آرایش های طباع بشریت دور می دارد.

اما از قبل خدا آشکار کردن حال عبد است.

ابوالقاسم هجویری درباره تَجَلّی می نویسد: «تأثیر انوار حق به حکم اقبال بردل مقبلان است که بدان شایسته باشند. کاشانی از فیض ذاتی حق تعالی که در حقایق ممکنات ساری است به تَجَلّی تعبیر کرده است و در واقع امداد الهی است که مقتضی قوام عالم و وجود منبسط است (فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی).

و در اصطلاحات الصوفیه گفته است:

آنچه از انوار غیب بردل آشکار می گردد، تَجَلّی گفته می شود، و آن دو نوع است:

تَجَلّی اول که همان تَجَلّی ذاتی است عبارت از تَجَلّی ذات حق به ذات خود می باشد، که از آن به حضرت احدیت تعبیر شده است و برای آن مرتبه نعت و وصفی وجود ندارد و نمی توان از آن مرتبه سخن گفت، زیرا مرتبه وجود محض حق در وحدت خویش است و در این مرتبه هرچه سوای وجود حق است از

مانند: معرفت، توحید، رضا و تسلیم و توکل . . . و این تجلی را "فیض" نامیده اند» (فرهنگ اصطلاحات عرفانی).

برای آن که از اصل مطلب زیاد دور نشویم و تجلی را از دیدگاه های متفاوت به بررسی بگیریم ضروری است که به نظر علاء الدّوله سمنانی عارف سده ی هفتم و هشتم توجه کنیم و افکار او را در این مورد از نظر بگذرانیم، زیرا پرداختن به نظرات و آراء گوناگون بزرگان تصوف خود می توان رساله ای را به خود اختصاص دهد.

اما در این بررسی به آینه نیز نیاز است، پس باید آینه نیز از دیدگاه صوفیان به بررسی گرفته شود. آینه: قلب انسان کامل را گویند، زیرا انسان را از جهت مظهریت ذات و صفات و اسمای حق آینه گویند. و این معنی در انسان کامل که مظهریت تامه دارد، هرچه آشکارتر است، آینه ی جمال: مرتبه ی ظهور و تجلی صفاتی است (فرهنگ اصطلاحات عرفانی).

رویت ز بی جلوه گری آینه ای ساخت

آن آینه را نام نهاد آدم و حوا

حسن رخ خود را به همه روی در او دید

زان روی شد او آینه ی جمله ی اسماء

ای حسن تو بر دیده ی خود کرده تجلی

در دیده ی خود دیده عیان چهره ی خود را

چون ناظر و منظور تویی غیر تو کس نیست

پس از چه سبب گشته پدید این همه غوغا

(دیوان شمس مغربی)

شیخ بزرگوار علاء الدّوله در چهل مجلس به نقل از رابعه

عدویه می گوید: «چهار اسم مظهر حق است: الله، رحمان،

رحیم، ربّ. هر تجلی که آثاری از حق باشد به اسم "ربّ" و هر

تجلی که مربوط به افعال باشد به اسم "رحیم" و هر تجلی که مربوط

به صفات حق بوده باشد، به اسم "رحمان" و هر تجلی که ذاتی

بوده باشد، به اسم "الله" تعلق دارد» (چهل مجلس، ص ۲۲۶).

در مصنفات به نوعی دیگر از تجلی سخن می گوید:

«ای عزیز! بدان که چون لطیفه انانیت کمال یافته باشد^۲

آینه ی تجلی جمال و جلال حق شود، اولاً آیات و بنیات در آن

آینه مشاهده کند، نه به معنی آن که آن آیات و بنیات در وی "حال"

شده یا بدو متحد گشته، چنان که در آینه ظاهر جمال خود را

می بینی، نه تو در آن حال شده ای، و نه بدان متحد گشته، اما

به سبب صفای آینه جمال خود را مشاهده می کنی.

«و عالم امر و خلق مع غیب ها و شهادت ها و ملک ها و

ملکوت ها و آفاق ها و انفس ها غلاف آن آینه لطیفه انانیت است

و آینه ی انانیت را که از معدن عالم امر بیرون آوردند، در عالم

خلق تربیتش دادند تا چون به کمال صفا رسد، حق بر وی تجلی

کند و عکس جمال حق - عزّ اسمه - در وی جمال ذات مقدّس

خود را با تمامی صفات مشاهده کند و حق را منزّه دان از آن که

در عالم آید و او متحیّز باشد تا غیر از عکس جمال او از مشاهده

جمال ذات او، کسی دیگر برخورداری تواند یافت، هم نور تو

باید که ترا بشناسد.

«اما حق تعالی به لطف کامل خود این لطیفه ی انانیت^۳ را

که آینه ی جمال و جلال او می شود قوت ادراک آن داده است که

از عکس جمال حق - که در وی ظاهر شده - ذوق مشاهده آن

عکس می یابد و متمتع می باشد ابدالابد علی سبیل التّرقی، از

آن که در هر تجلی، صفای آینه لطیفه انانیت زیاده می شود و به

قدر صفای آینه، مشاهده ی صفت حسن کمال می گیرد. و

چون تجلی بر دوام، صفای آینه بر دوام، و چون صفای آینه ی

بر دوام، کمال حسن علی الدّوام بر مزید، و ذکر صاحب این

حال در این مقام "هل من مزید" باشد. و این چنین شخصی در

عالم، فردی وحید باشد (مصنّفات ص ۷-۹۶).

«ای عزیز بدان! که متجلی را - جلّ جلاله - يك تجلی به

صفات ظاهری خود، و تجلی دیگر به صفت باطنی خود است.

هرچه در عالم شهادت به چشم حسّ می بینی، همه مظاهر تجلی

صفت ظاهری حق اند: چون عناصر و طبایع و افلاك و انجم و

متولّدات و از غایت ظهور حق بر همه پوشیده مانده است. . . .

«و چون از بدو خلقت تا روز قیامت کار عالم شهادت

برهمین يك نسق خواهد بود، آن حقیقت را دریافتن دشوار بود،

الاّ جماعتی را که به سبب موت اختیاری آن تفرقه حاصل آمده

باشد که بدان سرّ مطلع شده باشند. . . فی الجمله در این تجلی

صفت ظاهر از غایت ظهور، باطن است و از فرط قریه

بالابصار، لاتدرکه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطیف

الخیر (سوره ۶، آیه ۱۰۳)، حسب حال در این مقام باشد»

(مصنّفات، ص ۱۴۸).

اما تجلی صفت باطنی بر دو قسم است: تجلی خاصّ و

تجلیّ عام.

شایسته آن شود که لطیفه انانیت را مشاهده کند، بعد از آن، آن لطیفه ی انانیت که در آن آینه تجلی کرده، مظهر تجلی جمال و جلال حق گردد» (مصنفات ص ۹۶).

شیخ علاءالدوله در مورد دیگر از چهار نوع تجلی یاد می کند و می نویسد:

«ای فرزند! حق تعالی بر روندگان «راه حق» به چهار نوع تجلی کند: اول: تجلی صوری، که آثاری است. دوم: تجلی نوری، که افعالی است، سیم: تجلی معنوی، که صفاتی است. چهارم: تجلی ذوقی، که ذاتی است. و خداوند متعال از همه ی صور و انوار و معانی منزّه، و مصوّر آن صور، و مظهر آن انوار، و مبین آن معانی اوست. از تجلی ذوقی «نوع چهارم» هیچ بیان نتوان کرد، جز آن که صاحب آن حال بدان ملتذ و فرحان باشد و من حیث الذوق از وجود حق برخوردار و ذوق در تجلیات صوری و معنوی دایر باشد، اما تجلی ذوقی از صورت و نور معنوی منزّه باشد (مصنفات ص ۲۰۳).

اگر در گفتار جنید دیده می شود که گفت: «لیس شیء فی الوجود سوی الله تعالی». باید گفت که هیچ چیز غیر از ذات و صفات حق وجود ندارد و این ذات صفات به ذات حق قائم است و مصدر افعال خود حق است که اشیاء از فعل او ظاهر می شود. پس هرچه موجود باشد، یا اثر فعل اوست و یا فعلی است که از صفت او ظاهر و صادر شده است و یا صفت ذات حق است که عین ذات اوست و به ذات او قائم است و یا ذات حق است که به خود قائم است و همه اشیاء قائم به ذات اوست.

پس هر شیء از هر جهت و من جمیع الوجوه خالی از او و مستغنی از غیر نیست، که اگر چنین نباشد ذات حق است. اگر صفات را عین ذات حق در نظر می گیریم از آن لحاظ است که هرگز ذات حق بدون آن صفات نبوده است مانند علم و قدرت، و اگر گفته شود صفات غیر ذات است، به اعتبار قائم بودن صفات بر ذات است. زیرا ذات بالضروره قدیم است و اگر گفته شود، صفات حق نه عین ذات و نه غیر ذات است. به یقین مورد نظر او صفات کمالیه حق است، اما کیفیت ثبوت آن از دیدگاه عقلا دور است که: «العجز عن درك الادراك، ادراك.»

علاءالدوله مردم دنیا را در سه مرتبه مرتب می کند: گروهی در مرتبه ی نفس هستند که از آنان به تعبیر اهل دنیا و

۱- تجلی عام که به واسطه ی ملک و شیطان باشد و آن نیز بر دو قسم است: لطفی و قهری. الف: تجلی لطفی به واسطه ملک باشد و خود دو نوع است: تجلی از راه صلح و تجلی از روی عتاب که با تجلی عتابی سالک را مودب و مهذب می دارد، و از صفات ذمیمه اش پاک می کند و به اوصاف حمیده اش اتصاف می دهد، و اخلاق پسندیده در او می نشانند. . . و درد طلب را در باطنش تازه می گرداند. اما تجلی قهری نیز بر دو نوع است: یکی تجلی بطشی است که جاهلان کفره و مقلدان اهل شرک را از آن تجلی به درکات دوزخ می فرستد و دیگری تجلی مکرری است که مرتاضان طریقت ایشان را به همراه حکمای محقق ادیان ایشان به درکات می رساند و دوزخ و اهل دوزخ را مظهر تجلی قهری ذات حق بدان.

۲- اما تجلی خاص که نزدیک محققان طریقت و پیشوایان شریعت حبیب الله - علیه السلام - آن را اعتبار تمام است در اطلاق اسم تجلی. و آن تجلی بی واسطه نیز بر دو نوع است: جمالی و جلالی.

الف: با تجلی جمالی "لطیفه انانیت" را حیات باقی می بخشد و انس دل با حضرت صمدیت ثمره ی این تجلی بود. ب: با تجلی جلالی "لطیفه ی انانیت" را از اوساخ کدورات عالم فانی و آفاق و انفس پاک می گرداند و هیبت حضرت الوهیت در دل، ثمره ی این تجلی باشد.

بعد از مدتی که در این تجلیات "لطیفه ی انانیت" را تربیت داده باشد، و قوت تحمل "تجلی ذاتی" حاصل آمده به تجلی ذاتی مخصوصش گرداند، و "لطیفه ی انانیت" او آینه ی "وجه الله" گردد (مصنفات ص ۱۴۹). اما لطیفه انانیت که شیخ بزرگوار از آن سخن می گوید، در دل سالک می تواند پس از خلوت و پرداختن به ذکر حاصل شود. وی در این مورد می گوید:

«و سالکان در خلوت اول بار، لوح دل خود را تیره بینند، چون تصرف ذکر در وی پدید آید، آن نقوش که پیش از سلوک بر لوح دل نقش شده بود، به برکت تصرف ذکر محو بینند و قائم مقام آن نقوش بر لوح دل، نقش "الله" مثبت یابند. چنان که به چشم ظاهر و باطن مشاهده ی آن توانند کرد.

«بعد از آن چندان ذکر بگویند که اثر سیاهی در خط "الله" نماند و از نور مجرد مکتوب باشد. باز چندان ذکر بگویند که آن لوح دل به یک بار آینه نورانی شود و هیچ نقش بر وی نماند و

ندارد تا حدی که در عناصر حق را تجلی است، چنانکه نصّ بدان ناطق است: فلماً نودی یا موسی ائی انا الله لا اله الاّ انا (۲۰)، آیه (۱۱). و همچنین در متولدات او را تجلی است، چنانکه قرآن چنین از آن خبر می دهد: من الشجرة ان یا موسی ائی انا الله لا اله الاّ انا (سوره ۲۸، آیه ۳۰) و مصطفی (ص) فرمود: رأیت ربّی فی احسن صورة. به عبارت دیگر، تجلیات صوری به ربوبیت تعلق دارد و تجلیات نوری به رحیمیت و تجلیات معنوی به رحمانیت و تجلیات ذوقی به الوهیت تعلق دارد (مصنّفات ۲-۲۷۱).

غرض آنکه حق را در هر صفتی چندین هزار تجلی است (معنوی) به قدر هر دقیقه ای از دقایق ملکوتی که متصل است به دقایق جبروتی که منوط است به حقایق لاهوتی، بر هر شقیقه ناسوتی تجلی است و حق تعالی از این مجموع «تجلی ها» مقدّس و منزّه است.

همه ی این تجلیات جهت کمال معرفت بنده، برای او در صورت دقایق و رقایق و حقایق تجلی می کند تا فرد سالک در تجلیات صوری و نوری است، باید که حق را از آنچه دیده منزّه داند، و در تجلیات معنوی از آنچه دانسته مقدّس داند تا به تجلی ذوقی رسد (همان ۲۷۳).

اگرچه پرداختن به شرح و تفصیل هر یک از نورهای تجلی در این مقاله ناممکن است و خود یک رساله ی مستقل را طلب می کند، با این همه از همه مهمتر تجلی نوری و رنگ های آن را که برای رهرو راه حق بسیار مهم است، نمی توان از نظر دور داشت و در این مقاله از آن غفلت کرد:

شیخ علاءالدوله می فرماید: «نور چیزی را گویند که او خود را ببیند و داند، و همه اشیاء را ببیند و داند، و بدو اشیاء را توان دید و توان دانست. و این نور مطلق صفت خاصّ حقّ است.»

و می افزاید: «بدان که نور "ارادت" ارضی و زمینی است و نور ولایت "مرادی" سماوی، و هر دو نور صفت حق است چنانکه در کلام مجید فرمود: الله نور السموات والارض» (سوره ۲۴، آیه ۳۵).

و نور ولایت را نمی توان دید مگر به نور ارادت چون نور ولایت صفت خاصّ اوست و نور ارادت صفت ذات اوست، چنانکه فرمود: اولیایی تحت قبایی لایعرفهم غیری.

پیروان حواس ظاهری نام می برد و آن ها را اصحاب حجاب و منکر حق می شمارد.

گروهی در مرتبه ی قلب اند که اهل این مرتبه از مقام نفسی ترقی کرده، عقل های ایشان صافی شده است. این گروه به آیات و نشانه های خداوندی استدلال می کنند، آیاتی که نتیجه ی افعال و تصرف ذات حق هستند آنان را به مظاهر آفاق و انفس رهنمونی می کنند و در نتیجه تفکّر به معرفت صفات و اسماء حق می رسند، زیرا افعال از آثار صفات ویند و صفات و اسماء مصدر افعال هستند. لذا علم و قدرت و حکمت حق را به چشم عقل و بدون شایبه هوی و هوس مشاهده می کنند و سمع و بصر و کلام خدا را در عین انفس و آفاق این جهان باز می یابند: که حتّی یتبین لهم انه الحق (۴۱: ۵۳). اینان به تجلیات اسماء و صفات الهی بینا گشته و صفاتشان در صفات حق محو شده است، و نفس ناطقه آنان با نور قلب مزگی می شود و به اخلاق الهی متخلّق هستند و اینان ذوالبصیرت می باشند.

گروه سوم در مرتبه روح اند، اهل این مقام از مرتبه تجلی صفات گذشته و به مرتبه مشاهده رسیده اند. اینان از حجاب تجلیات اسماء و صفات گذشته و از کثرت تعینات رسته اند، اینان خلق را آینه حق می بینند و یا حق را در آینه ی خلق مشاهده می کنند. بالاتر از این مقام استهلاک در عین احدیت ذات است. در این مقام هو الاول و الاخر والظاهر والباطن (۵۷: ۳) عیان است و وجه حق در کلیه متعینات مشهود که قرآن فرمود، اینما تولّوا فثمّ وجه الله (۲: ۱۰۹).

پس هر که را این مرتبه باشد حق تعالی او را از مراتب تعینات مجرد گرداند و از قید عقول برهاند و به کشف و شهود به آن احاطت برسد، و الا در حجب جلال بماند، چنانکه امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: «الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشارة»، زیرا اگر اشاره ی حسّی و یا عقلی در وقت تجلی جمال مطلق بماند، عین تعین پیدا می شود، و جمال عین جلال گردد و شهود نفس در احتجاج باشد (مصنّفات، ص ۴۰-۳۳۹).

اما چون معارف الهی نامتناهی است، یعنی تجلیات "آثاری" که این بیچاره او را «صوری» می گوید، و تجلیات "افعالی" که آن را "نوری" می گوید، و تجلیات "صفاتی" که آن را "معنوی" می گوید، و تجلیات "ذاتی" که آن را "ذوقی" می گوید، نهایت

حمایت او گریخت، خضروار به منبع آب حیات که مطلع انوار صفات است، رسید و از کوثر عنایت، جام محبت درکشید و مستعد آن شد که ملک تعالی به صفت 'جلال و جمال' بر وی تجلی کند، مرد باید که در این مقام به جواهری که در این ظلمات ودیعت است، التفات نماید تا سکندر صفت از چشمه آب حیات محروم نماند و به قدم صدق در این ظلمات می رود و دل را قوی دارد. و البته باید که به هیچ صور هایل و آوازه های سهمناک خایف نشود تا نور خفی از مکن غیب به ظهور آید. بعد از آن ترس به امن مبدل شود.

چون داد این مقام داده باشد، نور مطلق که صفت خاص حق است، منزّه از حلول و اتحاد و مقدّس از اتّصال و انفصال متجلی شود و پرده ی او سبز باشد و آن سبزی حیات شجره ی وجود باشد.

چون این علامت ها را مرد سالک مشاهده کند باید به کلی متوجه حضرت عزّت باشد و به هیچ چیز التفات نکند تا ذات مقدّس تجلی کند و او به مشاهده ی جمال بی چون و چگونه، دیده ی رمدهسته ی هجران را روشن کند. تجلی نور حق از جهات منزّه باشد و هیچ چیز بدو نماند.

نور خفی را تجلی از بالای سر باشد، و در عالم شهادت هیچ نوری بدو نماند، و مرد سالک را در بدایت تجلی فانی گرداند.

نور روح از نور آفتاب عظیم تر باشد و احياناً از چپ و راست باشد. نور سرّ به نور زهره مانند اما از او لطیف تر و نورانی تر، و تجلی او در مواجهه باشد و خود را بر چشم سالک زند، و در وجود وی شود و سالک را فانی گرداند. و چون سالک از آن حال باز آید علوم بسیار در باطن خود جمع بیند که هرگز نه خوانده و نه شنیده باشد و نور دل به ماه ماند در طور اول، و لکن نقطه حقیقی که در آن ماه تعبیه است در برابر دل سالک به ظهور آید. و چون آن نور خود را بر چشم او زد در همه ی وجودش تصرف کند و خود را مثال آبی منور بیند، چنان که گوشت و پوست و جامه یی که در تن او باشد هم از آن نور گشته باشد. و این نور در وقت تجلی خود را بر جانب چپ سالک زند و او را فانی کند و در دل او گم شود، و در این حال انوار غریب و احوالی عجیب برسالك طاری شود و نور نفس گرداگرد وجود سالک فرو گیرد و آن نور به آبی مانند صافی که

چون این معنی دانستی، بعد از این بدانی که به نسبت نور را در غیب نفس، بر خفی و روح و سر و دل و نفس اطلاق کنند، و در شهادت انفس بر نور باصره و قوای مدرکه اجرا کنند، و در غیب آفاق، بر ارواح ملک و جن، و در شهادت آفاق، بر آفتاب و ماه و ستارگان و چراغ و شمع اطلاق جایز دانند.

مقصود آن است که چون فرد سالک روی از غیب و شهادت آفاق بگرداند و از شهادت انفس نیز اعراض کند و روی به غیب انفس آورد، اول پرده ای که در نظر او آید پرده ای مکدر باشد، که پرده غیب شیطان است همچون آتش زنه ای، کلمه 'لا اله الا الله' را بر سنگ دل زند و آتش خفی که در وی تعبیه است به ظهور آید و در حراقه ی نفس افتد و به هیزم وجود او را مددی کند تا مشتعل شود، آن پرده مکدر به کبودی نقل کند و هرچه آتش لا اله الا الله به قوت تر می شود الوان صافی تر و دود کمتر می شود تا جایی که دود نماند و بوی های خوش به مشام رسد و الوان منور در نظر آید و مشاهده روحانی اتفاق افتد. . . . و بر مرید واجب است هرچه بیند به حضرت شیخ (مراد، ولی) عرضه دارد تا او به تعبیر واقعات و تمیز مشاهدات به بیان اشاره کند.

نورهای معنوی رهرو

بعد از این چون وجود از لوث قاذورات معاصی به کلّ سوخته گشت، و به سبب آتش ذکر، فنا حاصل آمد، نور نفس به ظهور آید، و پرده کبود، خوش رنگ باشد.

بعد از آن نور دل طلوع کند و پرده ی او سرخ عقیق رنگ باشد، سالک را از دیدن آن نور ذوقی عظیم به دل رسد و استقامتی در سلوک پدید آید.

بعد از آن نور سبز پرتو اندازد و پرده ی او سفید باشد، و در این مقام "علم لدنی" کشف شدن گیرد. بعد از آن نور روح انسی اشراق کند و پرده ی او زرد و به غایت خوش آیند بود، و از دیدن او نفس ضعیف، و دل قوی گردد.

بعد از آن نور خفی که 'روح القدس' اشارت به اوست در تجلی آید و پرده ی آن سیاه باشد، سیاهی آن به غایت صافی و عظیم با هیبت، گاه باشد که از دیدن این پرده ی سیاه، سالک فانی شود و رعشه بر وجود او افتد.

مقصود آن که آب حیات جاودانی در این ظلمات تعبیه است، هرکه در پرتو نور مصطفی خود را در جای داد در ظلّ

صوری، و بعضی نوری و بعضی معنوی و چهارم ذوقی. و تجلیات او منحصر نیست، یعنی در شمار نمی آید که هر یکی از این چند باشد برای مظاهر مستعد» (العروة، ص ۹۳).

چنانکه ملاحظه می شود شیخ بر این باور است که در عین بی شماری تجلیات ذات حق، استعداد پذیرش آن تجلی از ضروریات است و کسی که دارای آن استعداد نباشد، از فیض بی بهره خواهد بود. در ادامه ی سخن خویش حتی حدیث های: رأیت ربی فی احسن صورة - انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن - و همچنین لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب او نبی مرسل را نیز بیان مشاهده تجلی ذات حق می داند و برای اثبات باور خود به شرح تجلیات چهارگانه می پردازد که:

«پس هر تجلی که به واسطه فعل حق به بنده می رسد، آن را "صوری" گویند، همچنانکه معلّم طوطی، خود را در پشت آینه پنهان می کند، و او را نطق می آموزد، اما طوطی به سبب دیدن خود در آینه از صدای عکس خود تقلید می کند به گمان آنکه عکس موجود در آینه سخن می گوید. و این عکس و آینه حجاب بین معلّم و طوطی است. ندایی که در طور سینا به موسی رسید، ندایی از حق تعالی بود، اما نور و صورت درخت حجاب موسی شده بود و وسیله ی شنیدن ندای حق شد» (همان مرجع، ص ۹۴).

اما در تجلی نوری، تجلی صوری زمینه ساز تجلی نوری و ابتدای وصول بدان مرحله می باشد و تجلی نوری مخصوص متوسطان است که از راه پرتو صفات فعلی (صوری) حاصل می شود. و آن دو سمت دارد و دارای دو افق است، تا زمانی که در تجلی نوری است، در افق بدایت است و چون از مرحله ی تجلی نوری به معنوی رسید در افق نهایت مرتبه متوسط است و آخر این مرحله به تجلی ذوقی منتهی می شود و این تجلی بر سالک حیرت محمودة می بخشد و از غلط و شطح و طامات خالی است.

پس تجلی صوری مخصوص تربیت مبتدیان است و تجلی نوری مخصوص متوسطان و تجلی معنوی و ذوقی مخصوص منتهیان است، اما تجلی معنوی بایک افق به متوسط و با افق دیگر به منتهی مربوط می شود. لیکن تجلی ذوقی مقام تکمیل است و بالاتر از آن در مراتب شهادت مرتبه ای نیست (العروة ص ۱۲۹).

آفتاب بر آنجا افتاده باشد و از آنجا عکس بر دیوار افتاده، اما تجلی نور نفس را قوت آفتاب نباشد (مصنّفات ص ۵-۳۰۲).

اما آنگونه که مصطفی (ص) فرموده است بر راه سالک هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت وجود دارد که بیان آن در دفترها ننگند، اما آنها را در هفت پرده منحصر گردانیدم: این نورها در مقابله با پرده هایی است که از آن به شرح زیر نام برده می شود:

پرده های راه کمال سالک رهرو

اول پرده ی غیب شیطان است و پرده ی آن مکدر است و ده هزار حجاب در آن مقام رفع باید کرد. دوم پرده ی غیب نفس است و پرده ی آن کبود است و ده هزار حجاب دیگر در آن مقام از پیش برمی باید داشت. سوم پرده ی غیب دل است و پرده ی آن سرخ رنگ عقیقی است و ده هزار حجاب در آن مقام خرق می باید کرد. چهارم پرده ی غیب سراسر است و رنگ آن سفید است عظیم دقیق، و ده هزار حجاب در آن رفع باید کرد. پنجم پرده روح است و رنگ این پرده به غایت دلفریب است و ده هزار حجاب دیگر باید در نوردید. ششم پرده غیب خفی است و رنگ آن صافی مهیب باشد و ده هزار حجاب دیگر در این مقام رفع باید کرد. هفتم پرده ی غیب الغیب است و رنگ آن سبز باشد و ده هزار حجاب دیگر در این مقام بر باید داشت. و مجموع این حجابی بود که چون به سالک تعلق دارد او محجوب است بدین حجابات که از حقّ واقع شده است یا بین سالک و حقّ واقع شده است، نه بدان معنی که حق محجوب است که هیچ چیز حق را حجاب نتواند بود.

پس از رفع این هفتاد هزار حجاب، حجاب کبریا رسد. چنان که حضرت مصطفی (ص) می فرماید: «حجابه النور لاحت سبحات وجهه مدّ بصره.»

سالک چون به این مقام رسد، سر به آستانه عجز باید نهاد، اگر نور جذب از آن بوجود او پرتو اندازد او را مجذوب گرداند و به حضرتش واصل گرداند، فهو المراد. والا ملازم آستانه صمدیت باید بود و سر بر عتبه ی عبودیت باید نهاد تا وقتی که به لطف و فضل آن در بگشاید (مصنّفات ص ۱-۳۱۰).

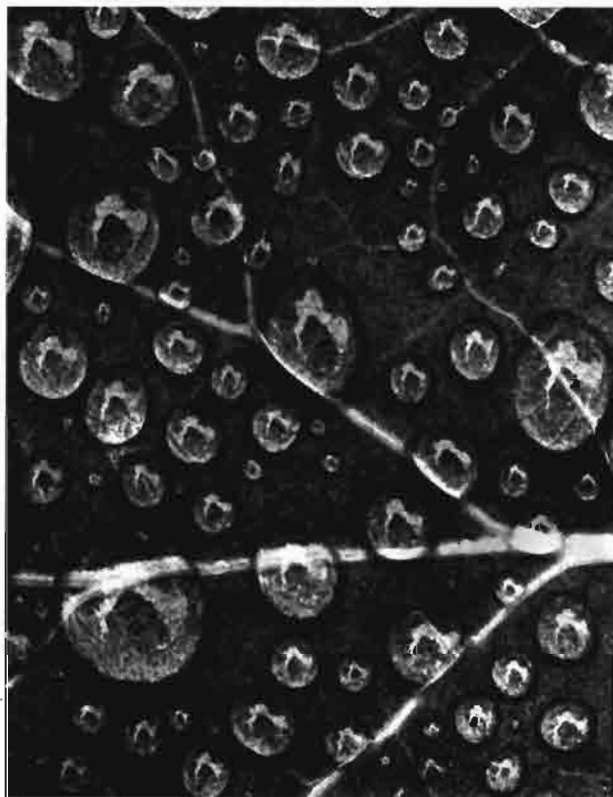
در کتاب العروة لاهل الخلوّة نیز بدین مسأله پرداخته و از تجلی و انواع آن سخن رانده است:

«بدانکه خداوند را - جلّ جلاله - تجلیات است، بعضی

یادداشت‌ها

۱- ر.ک: اصطلاحات الصوفیه، عبدالرزاق کاشانی، واژه ی تجلی. اگرچه فلوطین از این تنزل مراتب حق در نه گانه ها بسیار سخن گفته است و هرچه در این مورد بحث می شود، فضل تقدّم با اوست، اما مقصود آن نیست که نظر او به صورت شروح مورد مذاقه قرار گیرد. ر.ک.: فلسفه ی فلوطین.

۲- حق - عزّ اسمه - از هر نوعی از انواع طاعتی که ما را فرموده است، نوری تعبیه کرده است و در آن نور سرّی ودیعت نهاده. که از آن نور سرّ معرفت او - جلّ جلاله - حاصل خواهد شد. و سرّ ایجاد خلق که: ما خلقت الجنّ و الانس الاّ ليعبدون (سوره یس، ۵۱، آیه ۵۶) و به اتفاق مفسران، معنی ليعبدون، ليعرفون است. و آدمی را این معرفت جز علی سبیل التدریج حاصل نیاید. پس حکمت چنان تقاضا کرد که اوّل بر جوارح ظاهر او نوعی از انواع طاعت فرض فرماید تا او چون ظاهر خود به حلیت آن طاعت متجلی گرداند، حق تعالی باطن او را به زینت آن نور سرّ معرفت که در ضمن آن طاعت مودع است مزین گرداند و لطیفه ی انانیت او را بر سرّی که در درج آن نور درج است اطلاع دهد و در صدف آن سرّ، دُر معرفت حق عزّ اسمه مشاهده کند به نظر می رسد که لطیفه انانیت همان نور شناخت و سرّ معرفت است که هرچه بیشتر



باشد، شناخت ذات حق بیشتر خواهد بود، و این معرفت در افراد به نسبت ظرفیت علمی آنان است، زیرا شناخت بی علم حاصل نشود (مصنّفات، ص ۸۴).

۳- لطیفه ی انانیت عبارت است از اجتماع حقایق و انواری که قائم به دقایق جبروتی است، یعنی انوار تجلیات صفات خداوندی، و آن دقایق را که عبارت از عالم ملکوت است امریّات می گویند، زیرا هرچه در عالم ناسوت هست، قیامش به آن است: العروة ص، ۲۳۱.

۴- در تجلی ذاتی حق، تجلی خود بر خویش است که در فلسفه فلوطین از این مرتبه با نام احد یاد شده است که شاید از آن با واژه حضراتی یاد کرد. و تجلی صفات ذات یعنی حضور ممکنات در حضور ذات حق که به آن عشراتی گفته اند و فلوطین از آن مرحله به نام واحد یاد می کند. و تجلی صفات فعلی همان مرحله پیدایی و خلق عقل اوّل است که خلقت از آن ناشی می شود در عین واحد بودن، و تجلی افعالی حق شامل عالم کثرت صادر از عقل را شامل می شود.

اگرچه ذات حق تعالی میراً و معرّی از صفات، و ذات وی از ازل تا به ابد یگانه است زیرا ذات مستلزم یگانگی است، لذا اسم ذات را به جز ذات حق به غیر حق نمی توان گفت مگر از روی مجاز. اما چنانکه در برگ های آغازین گفتیم - ذات حق

دارای دو تجلی ظاهری و باطنی است و صفت باطنی نیز دارای دو نوع: خاصّ و عام بود و تجلی عام نیز دو قسم لطفی و قهری را شامل می شد و آن نیز خود به تجلی بطشی و مکرری تقسیم می شد و تجلی خاصّ نیز به تجلی جمالی و جلالی تقسیم می شد. نمی توان عالم ملک و شهادت را از فیض تجلی او دور دید زیرا اگرچه صفات حق تعالی و رای ذات اوست و او احدی الذات و واحدی الصفات است و با وجود خلائق فرد است و قائم به ذات است، اما فیض تجلی او وجود بخش و هستی بخش همه ی ممکنات است لذا: مراتب تجلیات

ذاتی حق را "تجلی آحادی" و مرتبه ی تجلیات صفاتی ذاتی را "عشراتی" و تجلی صفات فعلی حق را "تجلی ماتی" و تجلیات افعالی حق را "تجلی الوفی" گویند، که همه آفرینش و خلقت نمی توان بدون فیض این تجلی های چهارگانه موجود باشند. ۴

حاصل این مجموع این است که:

با آن که شیخ علاءالدوله طریقه "ابن عربی، محیی الدین" را در توحید نمی پسندید (مصنّفات، ص ۳۳۷)، اما با توجه به نظرات وی در تجلی می توان گفت که بیشتر افکار و باورهای وی تحت تأثیر محیی الدین ابن عربی پرداخته شده و در واقع سخنانش همان است که شیخ بزرگوار تدوین کننده اصول و عقاید عرفانی - ابن عربی - در فتوحات مکیه و یا فصوص الحکم بدان پرداخته و پس از وی هرچه گفته یا نوشته شده است همان بوده است که او بدان عنایت کرده است.



در خانقاه ذکر خدا ورد زبانهاست و یاد دوست نقش دلها .
آن کس که خاموش است در تفکر و مراقبه است و آن کس
که لب می گشاید، جز نام دوست بر زبان نمی آورد .
(دکتر جواد نوربخش)

سکوت، دم غنیمت است

از: بهرامه مقدم

در این حال، که دوزانو نشسته و دستهایش را به نشانه سمبولیک رویهم قرار داده با بستن دهان، چشم و گوش نیروهایی نهفته را در پیوندی الهی بیدار می کند و رشته ارتباطی دیگرگونه را با قدرتی بیکران برقرار می سازد. در این لحظه با نفی تمامی وجودش بر نقطه ای متمرکز می شود که مرکز جنبش تمام موجودات و مدار جمله کاینات می باشد.

او به این صورت، زمان و مکان را به نحوی پشت سر می گذارد که گویی، روح از بدنش جدا گشته و سبکبال در هفت آسمان به پرواز در آمده است.
از خلق بیقرار بریدم به یاد دوست

در دامن سکوت قراری گرفته ام
وقتی خود را به دامن این سکوت می افکنیم، دست به دامن نیرویی بیکران می شویم. این سکوت به بنده یاد آور می شود که عهدی بسته است که اینک با ذکر قلبی خود می باید آنرا استوار نگاهداشته و هر آنچه غیر او را از خویش دور سازد. پس این سکوت، همچون بستری مناسب، زمینه ساز رابطه ای آسمانی شده و به منزله ی پل ارتباطی است میان صوفی و حق، که هر چه عمیق تر گردد بواسطه همان ذکر قلبی، او را از خود دورتر و به خدا نزدیکتر می کند.

این شوق دیدار یار است که صوفی را به سوی مراقبه می کشاند. کشف این دیدار، خود مرحله ای با شکوه است، بدینگونه که بواسطه ی آن، هر زمان می توان به وحدت او نزدیک شد و امواج آرامش بخش او را به جان خویش آمیخت. اما رسیدن به سکوت باطنی هم به این آسانی نخواهد بود و تمرین های بسیاری می طلبد. شب هنگام که تاریکی بر جهان

چند هفته ایست که که شبهای جمعه، مجلس فقری به سکوت برگزار می گردد. اولین بار پس از فاجعه ی زلزله بم و به خاطر احترام به قربانیان و بازماندگان این حادثه سکوت اعلام شد. سکوتی پرمعنا بود چرا که آن روزها همه در حالتی شبیه بهت بسر می بردیم و خود بخود در پناه همین سکوت، به تفکر و تأمل در مشیّت های الهی مشغول شدیم.

مفهوم ظاهری این سکوت، به همان احترام جهانی باز می گردد که مختص فرهنگی خاص نیست. محبتی بدون مرز، که در هر حادثه ای با پراکندن امواج آرامش بخش خود، تفکری مثبت را در جهت نزدیکی انسان ها فراهم می کند.

اما برقراری مجدد سکوت در جلسات فقری، اشاره به نکته ای ظریف کرده و گویی که راهی نو در اجرای این مراسم درویشانه پیشنهاد کرده باشد، ذهن را به جستجوی عمیق وادار می کرد.

اعلام سکوت در مجلس فقری، معنای بسیار زیبا و آشنایی دارد. چرا که درویش با پشت پا زدن به دو دنیا، فراموشی آنچه گذشته و به هیچ ناشمردن آنچه نیامده بر گنج اکنون دست یافته و بر ارزش دم واقف گشته است. او با آمیختن دم خویش با یاد دوست، خودش را در معرض توجهی دائمی قرار داده، ساعتی از شبانه روز را به حال مراقبه در سکوتی باطنی می گذراند که جز محبوبش را بدان راه نیست.

ساقی بریز رطل گران دم غنیمت است
در پنجه ی زمین و زمان دم غنیمت است
فرصت نداد گردش گردون به هیچکس
بگذر ز کار و بار جهان دم غنیمت است

است توجه دیگران را از حق بسوی خود معطوف کند که این کاری ناپسند است. وقت صحبت ضروری هم نباید صدایش را بلند کند زیرا امکان دارد وحدت توجه دیگران را به حق، پریشان سازد. به هنگام خوردن چای و غذا نباید استکان و ظرف غذا را به صدا در آورد که این خود موجب قطع توجه صوفیان دیگر از حق می شود.»

آداب صوفیان در خانقاه، «دکتر جواد نوربخش»

سکوت به خاموشی دعوت می کند و زمانی که حکایت های پایان ناپذیر دنیای من و توبه پایان می رسند... حدیث دوست آغاز می گردد.

در خانقاه مهر و وفا جای بحث نیست

ما جز حدیث دوست ز دفتر قلم زدیم
خاموشی، ادب را به دنبال خویش می آورد. ادبی که ظاهر و باطن را می باید بدان آراست. به کمک همین خاموشی، صوفی سرا پا گوش شده و در بدر به دنبال پیامی از یار آشنایش می گردد.

دوست گر جویی برو خاموش باش

ظاهر و باطن سرا پا گوش باش
اکنون دقت او به نحو خارق العاده ای بالا رفته و گویی تمام گیرنده هایش را به سمت يك نقطه متمرکز ساخته است. او به وجودی حاضر دم تبدیل می شود و چون حضور یگانه ای را همواره بسیار نزدیک احساس می کند، نهایت ادب را بکار می گیرد و در تمام اوقات شبانه روز خاموش و مؤدب می ماند. به مرور این خاموشی بخشی مهم از وجود صوفی گشته و بواسطه آن ارتباطی زیبا و جاودانی با خالق خویش برقرار می سازد.

به راستی در پیشگاه او جز سکوت خاموشی به چه می توان متوسل شد؟ از چه دم بزنیم؟ و این همه حقارت را چگونه به نمایش بگذاریم؟ پس بهتر آنست که با سکوت خویش دمی به یاد او نشسته و هست مطلق را بطلبیم.

این زمانی است که ذهن به هیچ چیز نیاز ندارد. تنها سکوتی می طلبد که در بی صدایی آن، پرتویک چهره و درخشش يك صدا نمودار گردد. برقراری این سکوت در حکم فریادی خواهد بود بر نبود ما... و بود «او»... و احترام به حضور یگانه اش.

سایه می افکنند و سکوت، رنگ کثرت را از رخسار گیتی شسته، نفوس را به لالایی وحدت در خواب فرو می برد، زمانی مناسب و برگزیدن محلی ساکت و آرام برای دمی با او بودن، مکانی امن خواهد بود. این امکانی است که مجلس فقری در اختیارمان می گذارد. فرصتی که نصیب هر کسی نمی شود. این لحظات که در طلب او شکل گرفته اند سمت و سویی جز او ندارند و این مکان، برای این جستجوی عاشقانه جایی بس آشناست...

بیا که مآمن مردان پارسا اینجاست

بیا که کعبه ی عشاق با صفا اینجاست

بیا به میکده عارفان صاحبدل

خداست ساقی این بزم و کبریا اینجاست
آنها که طالب این بزم خاموش خدایی هستند، شب های جمعه دسته دسته از هر طرف همچون جویباری به این سوی جاری می شوند. می آیند تا به یاد آورند... که دل داده اند، عهدی بسته و سری سپرده اند. گاه با شنیدن اشعاری جانسوز هستی خویش به باد ملامت گرفته و گاه با شنیدن صوتی گیرا برخاسته از دلی سوخته، اشک از دیدگان بارند.

این بار هم در سکوت، بال گشوده و تا بر دوست پرواز می کنند. هر نفس، که دمی و بازدمی است و حیات بدان شکل گرفته اینک در غوغایی خاموش تا او می رود و باز می گردد. این سکوت، هزاران نغمه ی آشنا با خود دارد... آهنگ نفس هایمان را به یاد او می آمیزد و معطر به جسم باز می گردد. سکوت... خلوت ما را کامل می کند.

نیست تنها قصد ما لب دوختن

مقصد از خاموشی است و سوختن

ای بسا صوفی که بنشسته خموش

دل درون سینه اش دارد خروش
همچنین با یاد آوری دیگر دوستی، احترام به حفظ حریم دیگری را هم به ما می آموزد. سکوت با زبان بی زبانی اعلام می دارد حال که از دنیای پرهیاهوی کثرت، پای به آرامش وحدت نهاده اید از آنجا که یکی از آداب مهم خانقاه خاموشی است، هرگونه حرکتی که باعث بهم زدن خلوت دیگران باشد، عملی ناپسند تلقی می گردد.

«صوفی باید در خانقاه خموش باشد و حرف نزند زیرا ممکن

گر کرده است .

پس اینک که سکوت، مَهر خاموشی بر لبها و دیدگان می زند به دور از هرگونه اظهار وجود، بهترین زمان و فرصت برای خلوت با یار دلنواز پیش می آید. خاصه زمانی که طنین صدای او فضا را معطر ساخته و پیامش که درسی از دفتر محبت است، طلسم کثرت را به نیروی عشق باطل می کند.

پیش از آنکه دوست سخن آغاز کند، سکوت از راه می رسد و اذهان را از هر اندیشه ای جاروب زده، انتظاری شیرین بوجود می آورد. این سکوت پیش از جلسه، در ایجاد فضای وحدتی که نزدیک شدن به حریم خاص حضور دوست می طلبد، بسیار با اهمیت است. اکنون وجود حاضر «او» نمود بیشتری یافته و آنچنان سکوت و هیجانی بر محیط حاکم است که صدای ضربان قلب هایمان را به وضوح می شنویم. بعد از شنیدن پیام پیر طریقت نیز، سکوتی هر چند کوتاه بسیار مؤثر خواهد بود و همگان را در تفکری متمرکز بر آن مطلب یاری می بخشد. ای بسا آهی که از نهاد همگان بر می آید و خود بخود به تأیید، از میان جان، فریاد حق سر می دهند.

قدرتمندترین موسیقی در این لحظه تأثیر ندارد و به نظر نمی رسد هیچ سخن و آهنگی توانایی ادامه این کشش و اشتیاق را داشته باشد. سکوت، انعکاس صدای او را در ذهن تداوم می بخشد. . .

اندر آ در سایه آن عاقلی

گش نتانند برد از ره ناقلی

پس تقرّب جو بدو سوی اله

سر مپیچ از طاعت او هیچگاه

این صدا، آنچنان از راه گوش به دل و جان نفوذ می کند که تأثیر آن در تمام طول هفته مونس آدمی می گردد. سکوت پس از آن، تنها در حکم دوام اثر آن در ذهن و پناه بردن به موسیقی وسیله ای برای ابراز و تخلیه ی احساسات تهییج شده شنونده خواهد بود. آنکه در گنج خانقاه نشسته . . . متفکریا مدهوش، عاشقی است شوریده که به کار دل خویش مشغول است و به هر وسیله ای چه سکوت و چه غوغا متوسل می شود تا از هر چه غیر او فارغ شود. سکوتش غرق شدن در یاد او و موسیقی اش طریقی است که از شوق این دیدار حاصل شده است.

از طرفی اسرار او را جز به خاموشی نمی توان محفوظ داشت. پس در این داستان هر که خاموش تر . . . محرم تر . . .

گفتمش از کرشمه ات فتنه گرفت عالمی

گفت خمّش که عالمی محرم راز می کنی

اگر سکوت ما این همه پر اهمیت و مؤثر باشد پس شنیدن موسیقی هم چندان ضروری به نظر نمی رسد.

خویش را سازد اگر صوفی رها

می شود الفاظ پیشش بی بها

در سکوت واقعی بی هستی است

آن خاموشی راز و رمز هستی است

اما اعلام سکوت در جلسه ی فقری که با قطع موسیقی همراه بود، باعث تعجب برخی شد. اگر وسیله به مرور جای هدف را بگیرد البته اشتباه بزرگی پیش آمده است که نیاز به تجدید نظر دارد. موسیقی خانقاه هدف نیست، تنها وسیله ایست که به کمک آن تمرکز و خلوت صوفی با حق تسریع می گردد. اگر انتظار همگان از جلسه ی خانقاه به شنیدن موسیقی محدود شود هدف اصلی فراموش شده و گویی جلسه به کنسرت تبدیل می گردد. در این صورت آیا خود را با یکی از حیل ه های نفس روبرو ندیده ایم؟ و به جای اینکه شرکت در جلسه ی خانقاه از بار هستی ما بکاهد، بر قدر و منزلت آن نیفزوده است؟ به نظر می رسد اعلام این سکوت، با دقت نظری در خور تعمق همراه بوده است.

انگار بر ما بانگ می زند: وقت آن رسیده است دوره

آمادگی را جدی تر گرفته و به جای پرداختن به ظواهر، در پی حقیقت بوده، فرع را رها کرده، دامان اصل را به کف آورید.

موسیقی می تواند با تلطیف روحیه و آرامش روح و روان آدمی راه را برای شکوفایی شخصیت فردی هموار سازد. اما هرگز قادر نخواهد بود، انسان را به کمال برساند. بر خلاف آن به خاطر جذابیت هایی که در آن به حدّ وفور وجود دارد به جاه طلبی و غرور دامن می زند و اگر بیش از آنکه باید، به آن میدان داده شود، هزاران فتنه و بلا از آن بوجود می آید. زمانی که با سر و صدای بسیار، به اجرای موسیقی خویش نشسته ایم، اگر به قصد جلب توجه، لحظه ای به خود بیندیشیم و تصور کنیم این ما هستیم که می نوازیم، به چاه خودبینی سقوط کرده و همچون بی ادبی جلوه خواهیم کرد که جنجالمان، گوش فلک را

می رسد در حالی که نوازنده و نیوشنده یکی شده اند و طنین همنوایی آنها که به صورت آوازی هماهنگ این شعر را با دلی لبریز از محبت زمزمه می کنند در حکم ترک مجلس خواهد بود.

اکنون زندگی با همه ولوله اش با چشم اندازی فریبنده همگان را به خویش می خواند البته برای درویش هم اگر دلبستگی به دنیا نیابد و در پی جاه و مقام نباشد هیچ معنی وجود ندارد او نیز همچون سایر مردم آزاد است با جریان زندگی توأم شده و از زیبایی ها لذت ببرد. اما آیا رواست که به این سرعت، کثرت ما را به خویش بخواند؟

پس از مراقبه ای خدایی... پروازی تا بر دوست... نعماتی آسمانی و سکوتی رویایی، که در پناه خود هر چه زنگار هستی بود از روح و روان شسته... آینه وجودمان را صیقل می زد، سزاست با عجله به دنیایی باز گردیم که یکسر حکایت من و توست؟ شایسته است سکوت گرانها را شکسته... مراقبه با حق را فراموش کنیم و به یک چشم بهم زدن از اوج «او» به ذلت خود در غلتیده، چشم به روی ظلمتی بگشاییم؟ یا اینکه با تداوم سکوت... هر چند برای دقایقی کوتاه با درکی که از فضای وحدت بدست آورده ایم، مشتاقانه خود را به دامن خلوتی دیگر بیفکنیم، بطوریکه کوچک ترین اشتیاقی برای سخنی غیر دوست نداشته باشیم؟

ورود به مجلس فقری پای به حریم وحدت دوست نهادن است پس همانگونه که در لحظه ی ورود، سکوت به استقبالمان آمد اکنون نیز خوشتر آنکه همان بدرقه ی راهمان گردد و چه بهتر که حدیث دنیا را به خارج از این درگاه منتقل کرده و از این فرصت کوتاه بدست آمده نهایت استفاده برده شود.

در خانقاه از ما و من گفتگو مکن

از لطف و قهر و فتنه ارض و سما پرس
شکی نیست که سکوت صوفی، از نادانی او نیست. برای کسی که به مستی پای در راه نیستی گذاشته، گفتگو، جز هستی نخواهد بود. او خاموش است، زیرا گفتگو در آیین درویشی راه ندارد.

گفتگو در جمع مستان نارواست

صوفی صافی سکوتش پر بهاست
بدینگونه مجلس فقری قادر خواهد بود با بکار بستن

اما در نهایت، سکوت مجلس فقری مؤثرتر است یا موسیقی آن؟

اکنون شاید بتوانیم این هر دو را، در ارتباط با یک مقوله واحد ارزیابی کنیم چرا که نه تنها موسیقی بر بستر سکوت حیات می یابد، بلکه سکوت نیز بخشی مهم از موسیقی به شمار می آید. علاوه بر کشش های متفاوت نت های موسیقی که در حین اجرا با تأملی کوتاه خود بخود سکوت هایی ملیح و پنهان بوجود می آورند، قسمت هایی از یک قطعه موسیقی را سکوتی در بر گرفته است که، هویت آن بر کاغذ ثبت گشته است.

تأثیر سکوت تقریباً در همه جای قطعه ی موسیقی... در تنظیم شدت ها، نسبت ها، اجرای تحریرها و بیان موسیقی مشاهده می گردد بطوریکه موسیقی بدون سکوت، مجموعه ای در هم از اصوات نامفهوم می شود.

شاید بتوان موسیقی خانقاه را با موسیقی فیلم مقایسه کرد چرا که در هر دو مورد تأثیر موسیقی مد نظر است و نه قیل و قال آن... و نقش سکوت در جریان این تأثیر در هر دو مورد غیر قابل انکار است. چه بسا سکوت، که بهترین و اثر گذارترین موسیقی برای صحنه ای حسّاس از فیلم باشد، بطوریکه جنجالی ترین موسیقی ها بدان اندازه مؤثر واقع نشوند.

نکته ی مهمی که تأثیر همزمان موسیقی و سکوت را نشان می دهد و در همین جلسات فقری مشاهده شد، شنیدن آوازی کوتاه و مؤثر پس از سکوتی نسبتاً طولانی بود بطوریکه گویی به صدایی آشنا، همگان را به ملایمت از رویایی شیرین به دنیا باز می گرداند.

به این ترتیب، هر چند ظاهراً مجالی به حاکمیت موسیقی به جلسه داده نشد، تأثیر آن بر شنوندگان دو چندان شد. سکوت به زبان شکل داده و به اصوات معنا بخشیده بود. گویی که ذهن، با تنفسی هر چند کوتاه، بهتر پذیرای اصواتی آشنا شده و با آمادگی بیشتری به جذب پیام از طریق موسیقی پرداخته بود.

به یاد جمله ای آشنا می افتم: کم گوی و گزیده گوی چون در... خاصه در این مکان که نه نوازنده تو هستی نه خواننده و نه گوینده...

که سراسر جهان و هر چه در اوست

عکس یک پرتوی است از رخ دوست
حال، مجلس فقری با اشاره به وجود یگانه او به پایان

بود و آن زمانی است که عشق در سینه صوفی مأوی کرده و خانه دل او را از هر آنچه جز دوست، خالی کرده است.

عقل می گوید ادب را پاس دار

عشق می گوید ز خود شو برکنار

تا پیِ آداب باشی عاقلی

در مقام عشق ورزی کاهلی

فانی از حقّ از ادب آنسو فتاد

دفتر آداب را بر هم نهاد

بگذر از آداب و با دل یار شو

مست و شیدا در پی دلدار شو

جلوه آداب دانی هستی است

عاشقان را راه و رسم مستی است

بدیهی است رسیدن به این مرحله، کار هر کسی نخواهد

بود. چرا که درویش شدن به لفظ نیست.

بنابراین، متأسفانه اکثراً یا مستمع آزاد هستیم و یا آنچنان

کثرتی با خود حمل می کنیم که می باید تا سال ها تحت تعلیم

باشیم تا در مکتب عشق و صفا به مدد دوست، هستی پر و بال

یافته ی خود را خُرده خُرده از دست داده، از پرستش خود دست

کشیده، حکایت پر دردسر دنیا را فراموش کرده، خاموشی پیشه

کنیم و هر لحظه در انتظار پیامی از جانب دوست، وقت را سپری

کرده و در پناه او، راهی بسوی انسانیت طی کنیم.

یافتن رمز سکوت و پی بردن به پیام دلپذیر موسیقی

وحدت، همچون دو بال، ما را در این پرواز خدایی، یاری

می بخشند.

پس وقت آن رسیده است تا لحظه ای تأمل کنیم و علت

اینهمه بیقراری را در هنگام اعلام سکوت و مراقبه در مجلس

فقری، از خود جويا شده، این جمله باشکوه را که زینت بخش

فضای هر خانقاهی است شعار خویش ساخته و همواره به خود

گوشزد کنیم:

سکوت، دم غنیمت است . . .

روشهای آموزشی جدید و بدست آوردن تجربه های متفاوت در زمینه ایجاد فضای وحدت، همگان را یاری بخشیده و قدم هایی مؤثر در راه آموزش آداب درویشی بردارد.

متأسفانه با وجود این همه کتب و آثار ارزشمندی که در

زمینه درویشی نگاشته شده و با توضیح کامل اصول طریقت و

شرح مو به موی آداب آن، هنوز نه تنها سکوت مجلس فقری و

آداب سفره به خوبی رعایت نمی شود، بلکه بسیاری از نکات با

اهمیتی که حضور در پیشگاه او طلب می کند نادیده گرفته

می شوند. شاید برای بسیاری از ما هنوز تفاوت حضور در

خانقاه با مجالس مذهبی دیگر جای نیفتاده باشد و یا اینکه قادر

نباشیم حضور «او» را آنچنان که باید حس کنیم. در این

صورت، نه تنها در حفظ ظواهر درویشی ناکام خواهیم ماند،

بلکه در بسیاری از دقایق آن نیز، لنگ لنگان در جا خواهیم

زد.

رعایت سکوت و حفظ خاموشی در حریم خانقاه، تنها

شروعی خواهد بود برای بدست آوردن توجهی، که به دنبال خود

استعداد فراگیری ادب و نزاکت را خواهد داشت.

«قدم منه به خرابات جز به شرط ادب»

در خانقاه هیچ کاری بدون اجازه انجام نمی گیرد. همانگونه

که در نظام کاینات نیز نظم و هماهنگی برقرار است. جز دربان

کسی حق باز و بسته کردن در را ندارد. . . در محوطه ی خانقاه

کسی اجازه دويدن ندارد. . . هنگام پخش پیام پیر طریقت ورود

به جمعخانه نادرست و دست بردن به سفره پیش از او نهایت

بی ادبی خواهد بود. . . احترام به پیشکسوت و اهل خدمت بر

همگان واجب بوده و هرگونه راهنمایی از جانب ایشان می باید

با روی باز پذیرفته شود. . . در این آستان دراز کردن پای

همانقدر نکوهیده است که گستاخی زبان. . . سخن دنیا مردود و

هرگونه غیبت، وقیحانه خواهد بود. . . و در نهایت، اینهمه

آداب ظاهری برای اینست که باطن خویش را به ادب آراسته و به

یاد داشته باشیم. . . پای در راه حقیقت نهاده ایم.

باید توجه داشت که این آداب، مختص ورود سالک به حلقه

عشق است. اکنون او در کلاس آمادگی درویشی ثبت نام

کرده است و به مرور می باید بیاموزد در پیشگاه هست مطلق،

چگونه رفتاری داشته باشد.

در مراحل پیشرفته درویشی، صوفی از هر ادبی مبرا خواهد

معمای عشق

برداشتی از متن کهن سانسکریت افسانه‌ی «مهپاره» ترجمه‌ی صادق چوبک (از متن انگلیسی)

از: فتانه فرهاد

فراوانی دریافت خواهد کرد.

لیکن هیچیک از مدعیان توفیقی نیافت جز صورتگر بیگانه‌ای که از دیاری دیگر وارد آن سرزمین شده و خود به دیدار نخست، شیفته‌ی زیبایی و جمال بی‌مثال شاه گردید.

نقّاش در محضر شاه در حالی که دل از کف داده و نگاه به صورت بی‌عیب او دوخته بود در کمال ادب و متانت از وی درخواست کرد اجازه دهد از چهره‌ی شاه تصویری بسازد تا اثر زیبایی بی‌مانند او، در دوران‌های آینده نیز به یادگار در میان مردم باقی ماند.

شاه اجابت درخواست صورتگر را موکول به باز بینی آثار قبلی او نمود، پس نقّاش، چندین تصویر از کسان دیگر را که خود قلم زده بود به شاه تقدیم نمود و با زیرکی تصویر بانویی زیباروی را در میان آنها پنهان و به نظر شاه رسانید. شاه به محض دیدن نقش بانوی پریچهره چنان دلباخته و بی‌اختیار شد که هوش از کف داد و چون با روئی ویران از حمله‌ی سنگین دشمن تا بن دندان مسلح، بر صحن کاخ خویش فرو افتاد. نقّاش به شادی فریاد برآورد که اکنون طلسم من کارگر افتاد و وزیران و درباریان درخواست پاداش نمود و برای اثبات موفقیت خویش به تندی کاخ شاه را ترک گفت.

چون شاه را هوش به سر باز آمد، هراسان وی را طلب کرد و آنگاه که تصویرگر را به خدمتش آوردند با تظاهر به غفلت و

هزاران سال قبل، پادشاهی عادل و دادگستر در سرزمینی زندگی می‌کرد که بسیار خردمند و عاقل بود و به نیروی دانش و درایت او سرزمین‌های پهناوری به ملکش افزوده و در اطراف و اکناف جهان، هوش و زیرکی او زبانزد گشته بود و چنانکه شهرت یافته بود، همه چیز می‌دانست و در حلّ معضلات دنیایی به کمک عقل عالمگیر خود، بی‌همتا بود. او از زیبایی صورت و جاذبه‌ی ظاهر نیز چنان بهره‌ای داشت که هر کس با وی روبرو می‌شد چنان محو جمالش و از خود بی‌خود می‌گشت که قرار از دست می‌داد و توانایی دل‌کندن نداشت. اما شاه جوانبخت جهانگشا همه گنج‌های عالم را داشت غیر از گنج عشق، بلکه آنقدر با عشق بیگانه بود که هم‌آوردان رزم عشق، یعنی زنان را هر چند زیبارو، خصم جان می‌پنداشت تا بدانجا که فرمان داده بود همه زنان را از آن سرزمین برانند و هرگز موجودی از این جنس در برابر چشمان او ظاهر نشود و هر کس نامی از زن بر زبان می‌راند مورد غضب و تنبیه شاه قرار می‌گرفت.

بزرگان و مشاوران و ریش سفیدان دربار، از آنجا که نگران بلا وارث ماندن تاج و تخت شاه بودند به ترفندهای گوناگون در جلب نظر موافق و رضایت شاه بدین مهمّ تلاش کردند لکن نتیجه نبخشید.

پس برای حلّ این مشکل، بی‌اطلاع شاه، به گوش همگان رسانیدند که هر کس گره از کار فرو بسته شاه بگشاید پاداش

وصال یار کام یابد .

پس بی درنگ امور مُلك و مملکت و رعایا را به وزیران و مشاوران مورد اعتماد خویش سپرد و در حالی که تمام ذرات وجودش دلداری را فریاد می کرد، تصویر محبوب را در آغوش گرفت و عزم سفر به دیار او کرد .

شاه در میان نزدیکان خویش یاری همیشه یاور و دوستداری پیوسته وفادار داشت که ناظر بر احوال پریشان او بود و برای ادای رسم دوستی تقاضای همراهی او را نمود . شاه که از سرنوشت و تقدیر نهایی تصمیم خود بی خبر بود او را زنده داد که شاید همراهی با او ارمغانی جز مرگ و نیستی نداشته باشد و انگهی او مست و مسحور در پی وصال یار قدم به راه می گذارد و انصاف نیست دیگری را به خود به ورطه ای بکشاند که انتظار حصول ثمره ای ندارد . اما دوست مهربان و یاور پشتیبان برخواست خود اصرار ورزید و لذت همدلی و شرکت در شادی موفقیت یا همدردی در اندوه شکست دوست را بهترین نتیجه ی همسفری با شاه عنوان کرد .

بدین ترتیب با یکدیگر سفری صعب آغاز کردند . در میانه راه از آنجا که شاه از ابتدای بلوغ از نزدیک شدن و رویارویی با زنان پرهیز داشت و در دوران سلطنتش عداوت خود را با جنس مخالف نشان داده بود و هیچگونه شناخت و ادراکی از ویژگی های زنان و سرشت ایشان نداشت، در این باره از دوست و همسفر خود پرسش نمود تا ذهن و وجود خود را پیشاپیش آماده ی ملاقات با شاهزاده خانم نماید .

همسفر دانای شاه به حکایتی او را چنین پاسخ گفت : آفریدگار عالم هنگام خلقت جهان، پس از آفرینش مرد، قصد خلقت جفتی برای او نمود . پس بکار ساختن زن پرداخت و از زیبایی ها و لطائف و طبایع گوناگون تمام موجودات عالم، گلی بهم سرشت و مجموعه ای از اضداد عالم خلقت را به نام «زن» آفرید که شادی و غم، حرارت و سردی، نرمی و سختی، وفا و دورویی، نیش و نوش، مهر و قهر و را یکجا با خود داشت و او را به «مرد» سپرد .

پس از مدتی کوتاه «مرد» که در ابتدا از همدمی و همراهی چنین مخلوقی شادگشته بود، نادم و نالان به درگاه خالق گلیه کرد که این موجود غریب آرامش او را بر هم زده و دائماً آزارش می دهد و پیوسته سخن می گوید و بی دلیل می گیرد و نوازش

بیم مجازات، از اینکه تصویر آن زن زیباروی به اشتباه در میان سایر تصاویر قرار گرفته و موجب آزار خاطر خطیر شاه واقع شده است، پوزش طلبید، اما شاه که به يك نظر بر تصویر چنان به دام عشق آن پریخ گرفتار شده بود که سر از پای نمی شناخت و شور عشق و طلبی دیوانه وار به جانش افتاده بود، از دگرگونی احوال غریب خویش حیران گشته و در پی چاره جویی برآمد . نقاش را خطاب کرد که : از میان دو پاداش یکی را برگزین . یا مکان زندگی این زیباروی را به من بازگو تا از مال دنیا بی نیازت گردانم یا آنکه گرسنه و تشنه به غل و زنجیر در بند شو و تا نشان او را نموده ای در زندان بمان .

نقاش که تدبیر خویش را کارگر می یافت، با آب و تاب فراوان گفت : این تصویر شاهزاده ای است که زیبایی واقعی چهره اش صدها برابر فریبنده تر از نقش اوست و در جنگل انبوهی که تا کاخ شاه بیش از دوماه طی طریق دارد به تنهایی با خدم و حشم فراوان در کاخی مجلل زندگی می کند، از آنجا که آوازه ی صورت الهه گونش به اقصی نقاط جهان رسیده است، عاشقان و دلباختگان او که غالباً از بزرگزادگان و صاحبان جاه و مال فراوان و شاهزادگان می باشند سر از پای نشناخته به شوق وصال شاهزاده خانم می شتابند اما او که از عقل و دانایی به غایت بهره مند و بر پاسخ تمام معماها و مسائل جهان آگاه است، بی آنکه نیم نگاهی به آنان بیفکند برای وصال و پذیرش عشق خواستاران خویش شرایطی شگفت انگیز تعیین کرده است بدین معنا که اگر خواستاری بتواند معمایی طرح کند که شاهزاده خانم پاسخ آن را نداند، او را به همسری بر می گزیند و در غیر این صورت آن بزرگزاده در سلك خدمتکاران کاخ به کار گمارده می شود و هر چند تا کنون بسیاری از هزاران دلباخته ی پاك باخته را در مقام عفو به دیارشان فرستاده است لکن هنوز از خیل عاشقان خویش هزاران خدمتگزار دارد . شاه واله و شیدا دریافت که همسنگ خود را یافته است و به یقین دانست او بانویی مدبر و دانا است تا بدین گونه که دانشوران و زیرکان و نخبگان ممالک دیگر در برابرش به خاك عجز افتاده اند و با آنکه به برترین دانش و عقل خویش می بالید، گرمی آتش شوق و طلب دیدار شاهزاده زیبارو چنانش می گداخت که خود را آماده خطر کردن نمود و دل به دلداری سپرده را وا گذاشت تا اگر در این نبرد عشق بازنده شد بسوزد و خاکستر شود و اگر برنده ی این مبارزه گشت از لذت

می طلبد و مایه ی سلب آسایش است و درخواست کرد که او را باز ستاند.

تقاضای «مرد» مورد قبول واقع شد و «زن» به عالم علوی باز گشت مدتی کوتاه گذشت «مرد» که از تنهایی و بی همزیانی به تنگ آمده بود و یاد عشوه گری ها و دلبری های «زن» خاطرش را بسوی او می کشانید از کرده ی خود پشیمان شد و باز هم از محضر آفریننده ی عالم مشتاقانه «زن» را طلب نمود. این بار نیز درخواست او اجابت شد. چندی گذشت و مرد بار دیگر از مزاحمت «زن» به شکوه نزد خالق پناه آورد و به بهانه ی اینکه زحمت «زن» بیش از رحمت اوست، تقاضای باز پس گرفتن او را نمود.

پروردگار به عتاب او را گفت: برو و با او بساز. مرد گفت: «اما با او نتوانم زندگی کرد».

خالق گفت: «بی او هم نتوانی زندگی کرد» و مرد بازن باقیماند تا ابد، هر چند با خود می گفت: «نه با او توانم زیست نه بی او، چه بایدم کرد؟» و این داستان از آغاز خلقت تا کنون ادامه داشته است. شاه از شنیدن این قصه به فکر فرو رفت و ولوله ی درونش صد چندان گشت. با خود می اندیشید چگونه با چنین موجودی که نهایت زیبایی صورت و غایت عقل و دانش را نیز افزون از دیگر همجنسان خویش دارد، رفتار نماید؟ باز هم محو تماشای تصویر شاهزاده، امید به دیدار بست و به طی طریق ادامه دادند تا به نزدیک جنگلی که کاخ شاهزاده خانم در آن قرار داشت رسیدند. ناگهان شاه فریادی از دل برکشید و دوست را گفت: هیهات که خیال معشوق چنان مرا افسون کرده بود که حتی يك لحظه نیندیشیدم که از شاهزاده چگونه پرسش نمایم؟ و درمانده و پریشان از ادامه ی راه باز ماند.

همسفر شاه که احوال او را دریافته بود، دلداریش داد که: جمال و زیبایی شاهزاده وسیله مطمئنی است که از آن برای هوش ربائی خواستاران خویش استفاده می کند چنانکه دانشمندترین و عاقل ترین مردان آنقدر از خود بی خود می شوند که دانش و عقل را به يك سو می نهند و به افسون زیبایی او سحر می شوند که عاقبت نمی توانند در حضور او مسئله ای لاینحل مطرح نمایند و به ناچار در دام او گرفتار می شوند. اما دوست من نومید مباش و هراس مکن برای حل این مشکل، در محضر دلداری، مرا معرفی کن که سخنگوی تو باشم و خود درسکوت به تماشای آن

پریخ بنشین و ناظر باش. باشد که با طرح معمایی سخت و سنگین بخت شاه را بیازمایم و شاهزاده خانم را اسیر دام عشق تو گردانم.

شاه که با از کف دادن ناگهانی قوه ی تفکر و تعقلی که پیوسته بدان فخر می فروخت و مایه ی تکبر و غرورش بود، چاره ای جز موافقت نمی دید پیشنهاد او را پذیرفت. منادیان ورود و خواستگاری شاه را به گوش شاهزاده خانم رسانیدند و به امر او پادشاه و دوست دیرینش برای استراحت به کاخی مرمین هدایت شدند و در آن سکنی گزیده به وضعی شاهوار پذیرایی شدند تا هنگام غروب آفتاب که به خدمت آن پریخ بار یافتند.

در اولین دیدار، جادوی نگاه شاهزاده خانم چنان شاه را بیش از پیش واله و شیدا ساخت که حتی نتوانست سخنگوی خود را معرفی نماید. پس دوست دانای او در مقابل شاهزاده کرنش کرد و آماده طرح نخستین معما گشت. شاهزاده خانم در کمال آرامش و به راحتی معمای او را پاسخ گفت و بی اعتنا به نگاه شوریده ی شاه تالار را ترک کرد و آن دو به منزلگاه خود بازگشتند تا روز بعد با معمایی دیگر بخت آزمایی کنند.

بدین ترتیب هر روز با طلوع آفتاب، شاه و دوست دانای او هر دو از جای بر می خاستند و به امید دیداری دیگر تا غروب خورشید به انتظار می نشستند و معمایی تازه در محضر دلداری مطرح می شد که او بی تأمل و به سادگی پاسخ صحیح می داد و آن دو به کاخ مرمین باز می گشتند تا آنکه نوزده شب گذشت.

شاه عاشق که پس از هر نوبت دیدار محبوب آراسته و پیراسته بی قرار تر از پیش، شیفته می گشت، از خیال آنکه به زودی با فرا رسیدن شب آخر و طرح بیستمین معما، در صورت پاسخ صحیح شاهزاده خانم به نقطه پایان زندگی و عشق و امید خواهد رسید، درمانده و ناتوان گریستن آغاز کرد و دیوانه وار به دامن «الهه ی سخن» آویخت و ملتسمانه از او یاری خواست. راز و نیازش کارگر افتاد و «الهه ی سخن» او را رمزی آموخت که شاهزاده خانم نمی دانست و معمایی بر او مکشوف شد که آن زیبای دانا هرگز بدان آشنایی نداشت. پس شاه به وصال یار امیدوار شد و دوست دیرین را سپاسگزارد و گفت: آخرین معما را خود مطرح خواهم کرد.

غروب آفتاب فرا رسید بیستمین شب و آزمایش نهایی را وعده داد. این بار شاه به تنهایی به دیدار شاهزاده خانم شتافت.

ی دل، گوهر عشق را یافتند. شاه به مبارکی این پیوند به قصد تدارک برگزاری آیین با شکوه جشن و سرور، دوست دیرین خود و خدم و حشم و سرداران را پیشاپیش به کشورش گسیل داشت و به همراه شاهزاده خانم از طریق جنگل با اسب هایی راهوار در پی ایشان تاخت.

شب هنگام در

میانه ی راه، برای زدودن غبار راه و آسودن، در روشنایی مهتاب، هر دو بر بستر خاک و برگ جنگل آرمیدند و جسم و روح تشنه شان به یکدیگر پیوست و چون در لحظه ی وصال، دو دل داده آرزویی جز «جاودانگی عشق» شکوهمندشان به دل نداشتند پس «الهه ی عشق» نیز بر آنان به لطف نظر افکند و جسم آندو را به شعله نگاه خویش سوزانید و خاکستر کرد تا روحشان در جهان باقی، پیوسته از چشمه ی عشق یکدیگر سیراب باشد.



دلبر زیبارو با تاجی مرصع و ردائی مجلل بر تخت با شکوه خویش آرمیده و به انتظار پرسش آخرین، او را می نگریست. شاه آغاز به سخن کرد و قصه ی عشق و شیدایی خود و عهد و پیمان معشوق و شرط وصال یار را باز گو کرد و عاقبت پرسید: ای شاهزاده اکنون این معما را حل کن که چنین عاشقی چگونه

سؤالی باید از چنان معشوق دانایی بپرسد که جوابش را نداند تا به مقصود رسد؟ ناگهان شاهزاده خانم که پاسخ همه ی معماهای جهان را می دانست غیر از معمای عشق، و از ابتدای دیدار شاه، به وسوسه ای شیرین دچار گشته و در انتظاری جانکاه می سوخت، به شادی از جای برخاست و دست بر هم کوفت و اعلام کرد چون پاسخ این مسئله را نمی داند پس تسلیم رأی شاه است و به خواستگاری او گردن می نهد همسر و محبوب ابدی او خواهد شد. از آن لحظه طلسمی که بر جان شاهزاده خانم بسته بود گشوده شد و او که بنده ی عقل بود و عشق را نمی شناخت قدم به وادی مهر و محبت نهاد و بندگی الهه ی

عشق را پذیرفت. شاه جوانبخت که پیش از آشنایی با موهبت عشق آن را انکار می کرد و بنده ی الهه ی عقل بود و تا رسیدن به وادی مهر و محبت و سر سپردن به الهه ی عشق راه سختی را پیموده بود سر به پای معشوق نهاد و او را «مهپاره»^۱ نامید. شاهزاده خانم نیز طوق ارادت «الهه ی عقل» را از گردن گشود و حلقه بندگی عشق را بگوش جان آویخت و دو دلباخته در گنجینه

یادداشت ها

۱- در زبان سانسکریت ماه و خورشید هر دو نرنند، نه تر و ماده. شاعران هندو هر گاه بخواهند در آثار خود ماه مادینه ای بکار برند، قرص ماه را شانزده پاره می کنند و پاره ای از آن را به نام «زن» بر می کزینند و از اینرو زن زیبا را «مهپاره» گویند. (نقل مستقیم از پیشگفتار مترجم).

ای فلک پیمای چُست چُست خیز ز آنچه خوردی، جُرعه ای بر ما بریز
میرِ مجلس نیست در دوران دگر جز تو ای شه، در حریفان در نگر

ماجرای پادشاه و بافنده

از: رضا علیزاده

همه در کتابخانه ی خانه ی عمو جمع بودند. عمو، گرم صحبت بود. جمعه ها، سرشب، برادرزاده ها و خواهرزاده ها می آمدند خانه ی عمو علی، دبیر ادبیاتی که همیشه يك عالم حرف و حکایت برای گفتن داشت. همه از حرف های عمو لذت می بردند. وارد که شدم، عمودنبال داستان نیمه کاره اش بین کتاب های روی میز بود. کاغذهایش را که پیدا کرد، شروع به خواندن کرد:



«داستان پادشاه و بافنده: روزی روزگاری در کشوری با آب و هوای معتدل پادشاهی به خوبی و خوشی فرمانروایی می کرد. او از نسل شاهانی بود که یکی پس از دیگری بر آن کشور حکومت می کردند. یکی از روزها، ناشناسی از راهی دور به سرزمین پادشاه آمد. او به اطرافیان شاه اینطور گفت که بافنده است و می تواند لباسی ببافد که هر که آن را به تن کند، عمرش درازتر می شود. اطرافیان شاه بافنده ی ناشناس را که ظاهری آراسته هم داشت، نزد شاه بردند. شاه بسیار خوشش آمد و نزدیک بود سفارش لباسی را بدهد که «حکیم فرزانه»... («فرزانه ها» خاندان سرشناسی بودند که نسل اندر نسل مشاور پادشاهان آن سرزمین بودند. این بار مشاور پادشاه «حکیم فرزانه» بود، مردی میانسال با چشمانی نافذ و لحنی گیرا که دانا بود و همیشه قصه های زیادی برای نقل کردن داشت. حکیم هر جا که صلاح می دید راه و رسم پادشاهی را به شاه می آموخت.) بله، شاه داشت سفارش می داد که حکیم پیش آمد و گفت که شاه نباید به این سادگی به يك غریبه

اعتماد کند و باید پرس و جو کند که ناشناس کیست و از کجا آمده و هزینه ی لباس چقدر است و سرانجام آنهایی که این لباس را پوشیده اند چه بوده و توضیح داد که برای جد پدری پادشاه هم (طبق افسانه ها) خیاطی از راهی دور آمده بود و وعده ی دوختن لباسی شبیه به این داده بود و بعد خواند:

این چنین تلبیس با بابات کرد

آدمی را این سیه رخ مات کرد^۱

پادشاه به حکیم گفت دوست دارد زمان بیشتری فرمانروایی کند و... حکیم حرفهای او را قطع کرد و قطعه ای از «فرزانه» ای از کشور دور دست خواند:

«پنج رنگ، کور کند

پنج نوا، کر

پنج مزه، تباه کند چشایی را

شکار و سواری، پریشانی آورد

پر بها چیز گمگشتگی

فرزانه را، نه چشم، احساس رهبر است،

آن رها کند، این گزیند»^۲

پادشاه دوباره در باره ی طول عمر و درازی حکمرانی و خوشگذرانی و چیزهایی از این دست صحبت کرد؛ تمام فکر و ذکر او این شده بود که لباس را بپوشد و عمرش دراز شود. حکیم که دید گوش پادشاه بدهکار نیست، رفت.

بالاخره، کارگاهی در اختیار بافنده ی ناشناس گذاشتند تالباس را ببافد روز و شب از کارگاه صدای دستگاه های بافندگی می آمد و ناشناس در ظاهر سخت سرگرم کار بود و بیرون نمی آمد. او گفته بود برای اینکه لباس خوب بر تن پادشاه بنشیند، باید چند تار موی او را هم داشته باشد و در تار و پود لباس به کار ببرد.

هزینه و وقت زیادی صرف بافتن لباس شد. روزی حکیم به ایوان کاخ آمدوبی مقدمه از پادشاه پرسید: «نام این ناشناس چیست؟»

شاه گفت: «او خود را بافنده ی ماهر عاقل» معرفی کرده است.»

حکیم به دور دست ها نگاه کرد و گفت: «در جایی خوانده ام که «لباس فکرت و اندیشه» و خرقة ای که عقل دوخته است، پیش روی خورشید که همه چیز را چنان می سوزد که دیگر نیازی به تار و پود نیست، جمله هیچند»^۳ سپس پرسید: «آیا بافنده به رایگان لباس را در اختیار شما می گذارد؟» شاه گفت: «نه» فرزانه گفت: «اما خورشید جامه را عطا می کند، می بخشد، به رایگان» و رفت.

انگار آب سردی بر سر پادشاه ریخته باشند. تازه فهمیده بود موضوع از چه قرار است؛ ولی چه فایده؟! کمی که حالش جا آمد پرسید: «حکیم کجاست؟» وزیر گفت که حکیم به نزد استادش رفته است. پادشاه در آن لحظه در این فکر فرو رفت که... بافنده هم به کشور دیگری رفت و آنجا پادشاهی داشت...»



داستان که تمام شد، عمو رو کرد به ما و پرسید: «به نظر شما این داستان چه ارتباطی با زندگی ما دارد؟» روزبه که پسر عمو و اهل مطالعه بود گفت: «توی این داستان نمادهایی است که ما هر روز با او نا دست به گریبانیم و از به نظر همه ما مثل پادشاه این داستانیم» عمو گفت: «بیشتر بگو» روزبه گفت: «این می تواند يك داستان نمادین باشد. برای نمونه، پادشاه می تواند نشانه ی روح انسانی، یا وجود اصیل آدمی، باشد که بر کشور جسم حکومت می کند. روح می تواند به خوبی و خوشی یعنی با اعتدال، بدون افراط و تفریط، بر کشور تن، حکمرانی کند و این روح - یا ذهن یا روان یا هر چه نامش بگذاریم - می تواند ظرفیت های آدمی را به فعلیت برساند.» عمو گفت: «در واقع خودش را متحقق کند. البته از يك دیدگاه، روح و تن با هم سازگار نیستند؛ یعنی به قول مولوی جان میل پیشرفت و عالم بالا را دارد ولی تن فقط پستی ها و شهوات بی ارزش را می خواهد و این که:

«میل جان در حکمت است و در علوم

میل تن در باغ و راغ است و گُروم

میل جان اندر ترقی و شرف

میل تن در کسب و اسباب علف»^۹

تنها اعتدال است که می تواند تن را مهار کند و زمامش را به دست روح بدهد. «روزبه ادامه داد: «پادشاهی نسل اندر نسل یعنی مربوط به همه آدم ها در طول قرن ها و زمان ها است و پیشرفت های مادی و معنوی انسان های قبلی، میراثی برای بعدی هاست.» عمو گفت: «یا به قول يك نویسنده، ما بر شانه های پیشینیان ایستاده ایم پس باید با ژرفای بیشتر و دید وسیع تری از آنها دور و برمان راببینیم.» روزبه گفت: «بافنده هم، مشکل همیشگی ماست. او می تواند نشانه ی شیطان باشد. شیطان از جایی که ناشناس است، یعنی هیچ گونه سنخیت و نزدیکی با تمامیت روح آدم ندارد - به ذهن و روان آدمی نزدیک می شود - در تمام دوره ها

هفته ها گذشت. لباس آماده شد. پادشاه روبروی آینه ایستاد حکیم گوشه ای ایستاده بود و لبخند می زد. اطرافیان منتظر بودند. بافنده رو به پادشاه کرد و حرف هایی زد در باره ی لباس و اینکه نباید هیچگاه از تن بیرون بیاید و در پایان افزود: «تنها آنهایی این لباس را می بینند که «عقل» داشته باشند و آن که این لباس نبیند «عاقل» نیست.» همه به هم نگاه کردند. حکیم می خندید. بافنده خم شد و در جعبه ی لباس را باز کرد و حرکت هایی کرد، انگار در حال بیرون آوردن لباسی و پوشاندن آن به پادشاه است. پادشاه البته چیزی ندید کسی از اطرافیان هم حرفی نزد. هر که حرف می زد «عاقل» نبود! بافنده تعظیمی کرد و در گوش پادشاه چیزی گفت. شاه وزیر را خواند و دستوری به او داد. وزیر و بافنده بیرون رفتند. حکیم جلو آمد و پرسید: «پادشاه گمان می کنند با این لباس چند سال عمر می کنند؟» پادشاه بادی به غیب انداخت و پاسخ داد: «هزار سال حکیم!» حکیم کتابی را که در بغل داشت باز کرد و خواند: «روایت کردند که داود علیه السلام در آمد به غاری از غارهای بیت المقدس. مردی دید آنجا نشسته و در پیش او تختی استخوان ها دید نهاده. گفت این چیست؟ گفت بدان که ما سه تن بودیم، یکی منم، و یکی استخوان که می بینی و دیگری در غار شو تا بینی. اندر رفت. تختی دید مردی بر وی مرده و لوحی بر سرش نهاده. اندر وی نشسته که من فلانم پسر فلان. هزار سال پادشاه بودم، و هزار شارسن بنام کردم، و هزار زن به زنی کردم و هزار لشکر بشکستم و اینست افتادن جای من. به من عبرت گیرید ای خداوندان دنیا!»^۹ حکیم رفت.

در میدان بزرگ شهر مردم زیادی جمع شده بودند. غلغله بود. همه آمده بودند تا لباسی را که پادشاه با آن بیشتر فرمانروایی می کند ببینند. بعضی هم در آرزوی چنین لباسی بودند. بالاخره شاه و اطرافیانش آمدند. پادشاه با غرور از بین جمعیت رد می شد و مردم با چشمان متعجب او را نگاه می کردند. همه جا ساکت بود. دست آخر، کودکی که بر شاخه ی درختی، بی پیرایه، نشسته بود و آن منظره را می دید، از ته دل خندید و داد زد: «پادشاه لُخته... پادشاه لُخته...». مردم شروع به همهمه کردند. در همان حال بود که وزیر دوان دوان از راه رسید و گفت: «قریان! به دستور شما بافنده ی ناشناس را بردیم که مزدش را بدهیم. هنوز چیز زیادی به او نداده بودیم که ناپدید شد!»

درونی، حقایق را آنطور که هست می بیند، مثل آینه. فقط باید کشفش کرد. حکیم هم می خواست که این را کشف کند، با مثال و داستان و حکایت به پادشاه تلنگر می زد، ولی پادشاه نمی فهمید، نسبت به وجدان خودش خودآگاهی نداشت. اما، آخر داستان فهمید که حکیم چه می گفت؛ چون يك جایی بالاخره از بیرون خودش به خودش نگاه کرد و...»
روزبه گفت: «شیطان هم به کشور مجاور رفت تا همان بلاها را سر آدم های دیگر بیاورد...»

امیر، که تا آن لحظه ساکت بود گفت: «من يك سؤال دارم. جایی خوانده ام که «شیطان عنصر نیست؛ او ذات شما نیست. شیطان، فشارها و کشش های روانی است. اگر شخص خوبی در معرض فشار روانی دایمی واقع شود و نتواند خواب راحت داشته باشد و به نوعی پیوسته در تنش قرار گیرد، سرانجام عاصی می شود؛ مگر اینکه دل آگاه باشد...»^۱
نظر شما در باره ی این گفته چیست؟»
عمو، نگاهی به امیر و بقیه ی بچه ها انداخت و گفت: «خودتان فکر کنید. جمعه ی دیگر راجع به آن صحبت می کنیم.»

مشتاقانه در انتظار فرا رسیدن جمعه هستیم تا ببینیم بالاخره تکلیف شیطان چه می شود!

یادداشت ها

۱- مثنوی معنوی، دفتر، دوم، بیت ۱۲۹.

۲- دائودجینگ، لائو دزو، مترجمان: هرمز ریاحی و بهزاد برکت، انتشارات فکر روز، چاپ دوم، ۱۳۷۷، ص، دوازده.

۳- شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا، آن ماری شیمل، ترجمه حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، صفحه ی ۲۲۸.

۴- گزیده در اخلاق و تصوف، ابونصر طاهر بن محمد خانقاهی، به کوشش ایرج افشار، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، صفحه ی ۱۲۶-۱۲۵.

۵- مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۴۴۰-۴۴۳۹.

۶- راه حق، دمآبادا: متن بودایی، ترجمه رضا علوی، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران ۱۳۸۰، صفحه ی ۸۸.

۷- مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۷۱.

۸- صوفی، فصلنامه، شماره ۴۱، زمستان ۱۳۷۷، صفحه ۲۸.

و برای همه ی انسان ها. آرزوهای دور و دراز و خیال های واهی و کامرانی های ناپایدار را پایدار جلوه می دهد و آدمی را سرگرم چیزهای ناپایدار می کند که نوعی پستی است. ظاهرش هم آراسته است یعنی از آنچه که عرضه می کند آدم خوشش می آید، و شهوت - هر نوع شهوت در مفهوم «خواستن» - را خوشایند می سازد. «عمو گفت در يك متن بودایی هم آمده که:

«از خواسته ها غم زاید،

از خواسته ها ترس زاید

آن را که از خواستن رست

غم نیست،

(پس) ترس کجاست؟»^۲

روزبه ادامه داد: «بافنده لباس خیال برای پادشاه بافت، يك لباس واهی. برای همین کسی چیزی ندید. این خیال بافته ی عقل است که يك مظهر آن می تواند شیطان باشد». عمو گفت: «البته عقل در جاهای دیگر می تواند معناهای دیگر داشته باشد و همین عقل می تواند در خدمت آدمی باشد. منظور اینجا عقلی است که حسابگر و استدلالی است و به جمع کردن خواسته های آدمی در دور و برش می پردازد و آخر سر هم چیزی در چنته ندارد. خیالی که این عقل - عقل جزوی و استدلالی - می آفریند همان است که گروهی از مردم بر مدار آن زندگی می کنند.

بر خیالی صلحشان و جنگشان

وز خیالی فخرشان و ننگشان^۳

روزبه گفت: «حکیم، باز هم به نظر من، نشانه ی عقل است، البته در معنای مثبت و عقل مشاور آدمی که راه درست را می تواند - البته تا يك جاهایی - نشانش بدهد» عمو گفت: «البته می توانیم حکیم فرزانه را راهنمای معنوی بدانیم. او با اینکه راه درست و مفاهیم عمیق را به زور به روان آدمی تحمیل نمی کند، ولی هر جا که صلاح می بیند او را از مشاوره ی خود بی بهره نمی گذارد.» بعد روزبه پرسید: «اما من نفهمیدم منظور از تار مویی که بافنده گرفت چه بود؟» عمو گفت: «در اسطوره، داشتن جزء به معنای داشتن کل است. بافنده، با چند تار مو، یعنی با نیرویی که از خود پادشاه گرفته، بر کل او چیره می شود. یعنی آدم نباید حتی يك ذره ی کوچک از وجودش را در اختیار خیال و دنباله های آن قرار بدهد.» عمو ادامه داد: «کودک هم نماد وجدان بیدار آدمی است که درون همه ی آدم ها هست ولی از آن خبر ندارند. این وجدان، یا سرچشمه ی پنهان

عبدالقادر گیلانی

از: گروه پژوهشگران ایران به سرپرستی ابراهیم اصلاص

حکم کرد که بیرون آرم. چون به وی نمودم تعجب کرد و پرسید چگونه مال مخفی خود را بروز دادی؟ گفتم بدین سبب که به مادرم وعده کردم هرگز دروغ نگویم! امیر دزدان گفت ای پسر تو در این سن حق مادر را مراعات می کنی و من حق خدا را فراموش کرده ام پس دست دراز کردگفت دست خود را به من ده تا در دست تو توبه کنم. من چنان کردم و او از کرده ی خود اظهار ندامت نمود. پیروان وی وقتی چنان دیدند متابعت کردند، همگی بر دست من استغفار و توبه نمودند، پس امیر حکم کرد تا اموال قافله را که به یغما برده بودند رد کنند.

عبدالقادر در شهر بغداد نزد اساتید مسلم از جمله ابوبکر محمد بن احمد و ابو طالب بن یوسف علوم زمان را فراگرفت و سپس به حلقه ی شاگردان علی بن ابی سعد مخزومی عارف بزرگ پیوست و به تکمیل معلومات پرداخت. در برخی از تذکره ها آمده است که شیخ عبدالقادر در هنگام جوانی سال ها در تجرد و تنهایی به ریاضت مشغول شده است.

بر طبق روایت مولفان (قاموس الاعلام) و (طبقات شعرانی) عبدالقادر پس از چندی در بغداد به وعظ و تدریس پرداخته مجلس وعظ او محل ازدحام خاص و عام بود، و آوازه شهرتش عالمگیر شده است. در تمام مدت تحصیل از دسترنج خود امرار معاش کرده سپس بنای تجرد و تفرید گذاشته و با زهد و عبادت روزگار گذرانیده است. آنگاه از شیخ احمد دبّاس کسب فنون طریقت نمود، و به عرفان و تصوف روی آورده است، به روایت مؤلف کتاب (کارنامه بزرگان ایران) عبدالقادر

عارف بلند پایه، صوفی صافی نهاد، قطب ربّانی، غوث صمدانی حضرت ابو محمد محیی الدین عبد القادر بن ابوصالح گیلانی در آغاز ماه رمضان ۴۷۱ هجری قمری در دهکده پشتیر صومعه سرا دیده به جهان گشود. پدرش مرد وارسته ابوصالح گیلانی و مادرش ام الخیر بی بی فاطمه دختر عارف بلند پایه شیخ ابو عبدالله صومعی بود. شیخ عبدالقادر علوم مقدّماتی را نزد ابوزکریای تبریزی فرا گرفت. به سال ۴۸۸ موطن خود را به مقصد بغداد ترك کرد. وی در یکی از رسایل خود آورده است که در عنفوان شباب روزی در جذبہ ی الهام خدمت مادر می رود و می گوید: آیا اجازه دارم که عمر خود را در عبادت الهی صرف کنم، می خواهم به جهت تحصیل علم به بغداد سفر کنم. سپس داستان را چنین ادامه می دهد، مادرم ناگهان گریست سپس هشتاد دینار بیرون آورد و گفت: نصف این مبلغ میراث برادرم به من رسیده و چون آن را به من داد به قید سوگند از من خواست که هرگز دروغ نگویم. پس از آن به من گفت: ای فرزند تو را به خدا می سپارم دیدار ما به قیامت افتاد. من به راه افتادم چون نزدیک همدان رسیدم شصت سوار به قافله حمله کرد و قافله را یغما نمودند. یکی از دزدان از من پرسید چه داری؟ گفتم چهل دینار در زیر جامه دوخته دارم! آن مرد چنان دانست که مزاح می کنم، به خنده در آمد. دیگری همان سؤال کرد و همان جواب شنید. وقتی اموال را تقسیم می کردند مرا نزد امیر خود بردند او از من پرسید چه داری؟ من گفتم که دونفر شما از من پرسیدند و به ایشان گفتم که چهل دینار در زیر جامه دوخته دارم،

پاسداران گنجینه عرفان می دانستند با بهره گیری از موقعیت خویش متوجه شدند که تعلیمات سلوکی گیلانی سهل و آسان و با طبایع مردم هماهنگی دارد، بدین جهت با فروتنی و خاکساری این طریقت را استقبال کردند. اسناد منتشر شده و موجود نشان می دهد که سلسله قادریه در اواخر قرن نهم و قرن دهم در هندوستان ملیون ها تن را به سوی خود همچون آهن ربایی جلب و جذب کرده بود. شاهزاده داراشکوه که فرزند شاه جهان پادشاه هند و یکی از ادبا و عرفا و محققان بنام بود در کتاب سفینه الاولیا، راجع به سلسله ی قادریه می نویسد بحمدالله که مقامات و بزرگی این طایفه متبرکه که بر من ظاهر و هویدا است و در باب ایشان هیچ شكّ و خطری در دل من نماند. و ایشان را از هر چیز دوست تر دارم و خدمت ایشان را سعادت کونین دانم و این معنی بر من هویدا گشته که همه طوایف عالم جز این طایفه علیه آفت دارند و به آفت های خود مطلع نیستند. اعتقاد به کرامات شیخ عبدالقادر در بین مردم چنان محکم و عمیق است که مقبره ی مادر وی نیز در صومعه سرا مورد توجه فراوان زنان و دختران نیازمند و دردمند گیلان است. پیر گیلان علاوه بر مقام شامخی که در تصوّف و عرفان داشت شاعری توانا و حکیم و فیلسوف و متفکری دانشمند بود و آثار متعددی به زبان های فارسی و عربی از خود به یادگار گذاشت.

آثار شیخ عبدالقادر که در مآخذ مختلف ملاحظه گردیده از این قرار است: ۱- آداب السلوک و التّوسل الی منازل الملوك ۲- الاسماء العظیمه ۳- اوراد القادریه ۴- بشائر الخیرات فی الباطن و الظاهر ۵- جلال الخاطر ۶- جواهر الرحمان ۷- جوهر الرحمان ۸- جوهره الکیمال ۹- خواص الفاتحه ۱۰- درالمعانی ۱۱- دلائل القادریه ۱۲- دیوان اشعار عربی ۱۳- دیوان اشعار فارسی ۱۴- رساله فی طرق اللّه ۱۵- رساله الغوث ۱۶- رساله الصلوات ۱۷- سرالاسرار و مظهر الاتواز فی ما یحتاج الیه الابرار ۱۸- الغنیه الطالبی طریق الحق عزوجل ۱۹- الفتح البصائر ۲۰- الفتح الربّانی و الفیض الرّحمانی ۲۱- فتوح الضیّب ۲۲- الفیوضات الربّانیه فی الاوراد القادریه ۲۳- الکبریة الاحمر ۲۴- المختصر فی الدّین ۲۵- مکاتیب ۲۶- ملفوظات قادریه.



نزد علی بن ابی سعد محزومی فقه آموخت و در یاد داشتن علم و دانش کوشش فراوان کرد و ملازم سیاحت و مجاهده و ریاضت و تفکر در تنهایی شد.

گیلانی پاك نهاد در مدرسه محزومی جانشین استاد گردید و به وعظ و ارشاد پرداخت. او به دست محزومی خرقه پوشید و به دستگیری عاشقان طریقت مشغول شد. دیری نگذشت که آوازه زهد و تقوای او به همه جا رسید. مردم از همه ی نقاط به زیارتش می شتافتند و نصایحش را به جان و دل می پذیرفتند. سراسر وجود این عارف پاك نهاد سرشار از اعتقاد به وحدت وجود، عشق و شور و مستی و بی نیازی و رهایی از علایق مادی بود. نامدارانی همچون شیخ شهاب الدّین سهروردی محمد الاوانی، عبدالقادر ابوالساودین الشبل و صدها تن دیگر از محضر او کسب فیض می کردند و به شاگردی وی مباهات می نمودند. در علو مقام عرفان کمتر عارفی به حد مرتبت او می رسید. در صلابت عزم و شجاعت طبع بی همتا بود، ایستادگی وی در ریاضت تن و خوارداشتن نفس به استواری کوه طعنه می زد. روزه چهل روزه می گرفت و سال ها تن به بستر نمی سپرد و راه خواب به چشم می بست. مریدانش می گویند: شیخ ما پیر گیلان، خورشید آسمان عرفان، اعتراف می کند که تا بیست و پنج سال در بیابان ها به قدم تجرّد و تفرید ریاضت نمودم و تا چهل سال به وضوی عشا نماز بامداد گزاردم! شبی نفس من آرزوی خواب کرد، گفته ی او را نشنیدم و در آن حال زهد و ریاضت روزه ی چهل روزه می داشتم و بعد از چهل روز افطار به برگ درختان کردم.

شیخ عبدالقادر طریقه ای را در تصوّف بنیاد نهاد که به نام خود او یعنی قادریه معروف شد. این طریقه در نقاط مختلف ایران و برخی از ممالک دیگر از جمله هندوستان و ترکیه و برخی از کشورهای عربی رواج یافت و هنوز گروه هایی از عرفا به طریقه مزبور تعلق دارند.

تعلیمات و نظرات مؤثر و دلنشین انسان وارسته غوث الاعظم حضرت محیی الدّین عبدالقادر گیلانی مخصوصاً مردم هندوستان را مجذوب ساخت. مؤلف کتاب پیر گیلان می نویسد: احترامی که حضرت غوث در هندوستان کسب کرد موجب شد که گرایش طبقات مردم برای معرفت زندگی به این سلسله بیشتر شود. در آن سامان بیشتر کسانی که خود را