

کاری از نشر نگاه معاصر

پیش منوی

آیندیند در جال نشر

جلال الدین محمد بلخی و ویلیام بلیک



سهیلا صلاحي مقدم

آئینہ مجالس

نگارخانہ
نشر نگاہ معاصر

آئینہ دیوبند

کتابخانہ
نشر نگاہ معاصر

جلال الدین محمد بلخی و ویلیام بلیک

سہیلا صلاحی مقدم



آینه مینوی در مجلس انس | جلال الدین محمد بلخی و ویلیام بلیک

نویسنده: سهیلا صلاحی مقدم

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر)

مدیر هنری: باسم الرسام

طراح گرافیک: کوروش شبگرد

خط روی جلد: المیرا عبدالهیان

لیتوگرافی: نوید

چاپ و صحافی: پیکان

نوبت چاپ: یکم، ۱۴۰۱

شمارگان: ۵۵۰

قیمت: ۲۵۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۲۹۰-۱۱۵-۸

- سرشناسه : صلاحی مقدم، سهیلا، ۱۳۳۷-
عنوان و نام پدیدآور : آینه مینوی: جلال الدین محمد بلخی و ویلیام بلیک / سهیلا صلاحی مقدم.
مشخصات نشر : تهران : نگاه معاصر، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری : ۶۳۸ص.
شابک : ۹۷۸-۶۲۲-۲۹۰-۱۱۵-۸ ۲۵۰۰۰۰۰ ریال
وضعیت فهرست نویسی : فیا
موضوع : مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. -- نقد و تفسیر
Mowlavi, Jalaloddin Mohammad ibn-e Mohammad, 1207 - 1273 -- Criticism and interpretation
بلیک، ویلیام، ۱۷۵۷ - ۱۸۲۷م. -- نقد و تفسیر
Blake, William -- Criticism and interpretation
شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد
۱۳th century -- History and criticism -- Persian poetry
ادبیات تطبیقی
Comparative literature
PIR۵۳۰۵ : رده بندی کنگره
۸۱۶/۳۱ : رده بندی دیویی
۸۶۷۹۲۶۰ : شماره کتابشناسی ملی
فیا : اطلاعات رگورد کتابشناسی



تقدیم به شهدا

از آغاز تا امروز تا فردا

فهرست

پیشگفتار	یازده
مقدمه	۱
عرفان و تصوف	۱
شرح حال مولانا جلال الدین بلخی	۴۲
شرح حال ویلیام بلیک	۴۶
۱. زیبایی‌شناسی ادبی	۶۸
تخیل	۶۸
تمثیل	۱۳۶
تشبیه	۱۴۴
استعاره و تشخیص	۱۵۶
کنایه	۱۶۰
سمبل و رمز	۱۶۷
تفاوت و شباهت زیبایی‌شناسی در اشعار مولوی و بلیک	۲۸۵
۲. تضاد	۲۹۴
تضاد چیست؟	۲۹۴
تضاد از دیدگاه مولوی	۲۹۵

۳۲۶	 تضاد از دیدگاه بلیک
۳۳۰	 نتیجه‌گیری
۳۳۶	 رؤیاهای به‌یادماندنی بلیک و مولوی

۳۵۴	 ۳. وحدت و تجلی
۳۵۴	 وجود
۳۵۶	 وحدت
۴۰۰	 تجلی
۴۱۲	 شهود، بصیرت، ورؤیت
۴۲۶	 ذات اقدس الهی

۴۲۷	 ۴. جهان درونی انسان
۴۲۷	 عقل
۴۴۳	 علم
۴۵۰	 حواس
۴۵۳	 رهایی از خود طبیعی و طبیعت
۴۶۰	 عشق
۴۸۱	 انسان دوستی و ظلم‌ستیزی
۴۹۱	 انفعال ضد فعالیت و خلاقیت
۴۹۲	 تقلید
۴۹۴	 مرگ
۵۰۰	 الهام
۵۰۵	 غفلت و خودخواهی
۵۰۹	 خاموشی و سخن
۵۱۱	 کودک و کودکی
۵۱۱	 مقام عالی معنویت و رها کردن صورت

۵۱۳ غم و شادی

۵۱۴ موسیقی

۵۲۱ ۵. عرفان اجتماعی

۵۲۳ رمانتیسیم اجتماعی

۵۲۴ بلیک و مولوی دوروان شناس و عالم تعلیم و تربیت

۵۲۵ مبارزه با نفس

۵۳۰ انتقاد از زاهدان ریایی و متعصب

۵۳۱ لزوم کتمان اسرار از نامحرم

۵۳۴ تعصب و سختگیری با قوانین ظالمانه

۵۳۷ دوری از اشتها

۵۳۸ صداقت و اخلاص

۵۴۰ ریاضت و آزمایش های الهی

۵۴۲ ۶. زن در نگاه مولانا و بلیک

۵۴۵ مظاهر زن در آثار مولانا

۶۰۴ زن در نگاه بلیک

۶۱۷ منابع

۶۲۵ تصاویر رنگی کتاب

پیشگفتار

همزبانی خویشی و پیوندی است مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک همزبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است همدلی از همزبانی بهتر است
مثنوی

موضوع رساله دکتري من در حوزه نقد ادبي و ادبيات تطبيقي و به طور خاص درباره جلال الدين محمد مولوی - شاعر، نویسنده، و متفکر عرفان اسلامی - و ویلیام بلیک - شاعر، نویسنده، نقاش، و متفکر عرفان مسیحی - بود که به پیشنهاد زنده یاد حجة الاسلام دکتر احمد احمدی و دکتر حسین الهی قمشه ای در سال ۱۳۷۴ آغاز و تا سال ۱۳۷۸ که از رساله خویش دفاع کردم ادامه داشت.

در این مسیر، از یاری آقای دکتر عباس علی رضایی - استاد زبان و ادبیات انگلیسی - به عنوان راهنما و آقای دکتر تقی پورنامداریان و دکتر احمد احمدی - دیگر مشاوران این رساله - بهره بردم و از خرمن علم ایشان خوشه چینی کردم.

در این رساله به طور کلی، بین مثنوی معنوی و سه کتاب ویلیام بلیک مقایسه ای صورت گرفت و از کتاب های ازدواج بهشت و جهنم، آوای معصومیت، آوای تجربه، و بعضی از دیگر اشعار بلیک نمونه هایی برای مقایسه و تحلیل آورده شد.

به دلیل تنگی وقت، ترجمه کامل این کتاب ها و دیگر اشعار بلیک در این اثر ارائه نشد تا اینکه تصمیم گرفتم به پیشنهاد جناب آقای اکبر قنبری مدیر محترم انتشارات نگاه معاصر و همکار ارجمند آقای دکتر مجید هوشنگی علاوه بر چاپ رساله ای مذکور همراه با بخش های تکمیل شده مانند تجلی، زن و عشق، کتاب دیگری با نام "شیوه ی رندان بلاکش" ترجمه ی کامل کتاب ازدواج بهشت و جهنم و کتاب شعر ترانه های معصومیت و ترانه های تجربه (با توضیح نقاشی ها) به اضافه ی ترجمه ی مفهومی دیگر آثار بلیک، مدون گردد.

حال که نگارش کتاب به پایان رسیده است حمد و شکر بی کران خود را به درگاه باری تعالی نثار می‌کنم که به این کمینه شاگرد مدرسه ادبیات، توانایی و شرف آن را عطا کرد که سرانجام، یکی از اولین پژوهش‌های ادبیات مقایسه‌ای — زیرمجموعه ادبیات تطبیقی — بین مولانا و ویلیام بلیک، این دو نابغه عرصه ادبیات و عرفان و هنر، به بار نشست و به محضر همه علاقه‌مندان فرهنگ، ادب، و عرفان جهانی تقدیم شود.

همین جا از همه استادان و خوانندگان فرزانه این اثر به دلیل کاستی‌های بسیار آن، که ناشی از بضاعت مزجاة مؤلف است، پوزش می‌خواهم و امیدوارم با عنایت و راهنمایی‌های این بزرگواران در چاپ‌های بعدی اصلاح شود.

سال‌های دانشجویی بنده در رشته زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه شهید بهشتی و دانشگاه تربیت مدرس سپری شد و بر من به حکم شاگردی فرض است که از تمام استادان این دو دانشگاه ارزشمند، که امروز بسیاری از ایشان در میان ما نیستند، سپاس‌گزاری کنم و بارها و بارها از بزرگواری‌ها و پای‌مردی‌های زنده‌یاد حجة الاسلام دکتر احمد احمدی یاد کنم که راهنمایی‌ها و حمایت‌های ایشان همواره شامل حال دانشجویانشان بوده است و علم، ایمان، دقت، صداقت، و رأفت این استاد گران‌قدر تا ابد مرا مدیون خویش ساخته است.

از جناب آقای اکبر قنبری، استاد گرانقدر و مدیر انتشارات نگاه معاصر و دو هنرمند برجسته، جناب آقای کوروش شبگرد و سرکار خانم المیرا عبدالهیان که با حمایت بیدریغ خود مرا یاری کردند، نهایت امتنان را دارم.

از سرکار خانم سیما داد و سرکار خانم ندا کاووسی، استادان زبان و ادبیات انگلیسی و سرکار خانم زهرا عظیمی راد از دانش‌آموختگان ادبیات فارسی و دخترم، خانم مهندس بشری اصفهانی که در ویرایش مطالب کتاب کمک بزرگی برای من بودند بسیار سپاسگزارم.

از پدر و مادر، همسر و فرزندانم به خاطر یاری و بردباری ایشان در این مسیر ناهموار و سایر مراحل زندگی قدردانی می‌کنم و برای ارواح پاک استادان و پدر و مادرم آرزوی علو درجات دارم.

الحمد لله اولاً و آخراً
سهیلا صلاحی مقدم

مقدمه

عرفان و تصوف

تصوّف از باب تقفّل، از ریشه صوف به معنی صوفی شدن، طریقه‌ای است که صوفی بدان وسیله در پی شناخت حق است. به بیان تفصیلی، موضوع آن شناخت هستی؛ ابزار شناخت در آن دل؛ طریقه شناخت تصفیه دل؛ و غایتش دستیابی به حقیقت است. بر این اساس، فطرت انسانی از آغاز در پی کسب معرفت و رسیدن به حقیقت بوده و در میان ملت‌ها این رویه کمابیش رواج داشته است.

عرفان نیز عبارت است از: علم به اسرار حقایق دینی. عرفا به ظاهر حقیقت دینی قانع نمی‌شوند بلکه در باطن آن فرومی‌روند تا اسرار آن را بشناسند.^۱

اگرچه عرفان واژه‌ای عربی و وابسته به ادبیات اسلامی است، مفهوم آن ریشه چندین هزارساله داد. عرفان از کلمه معرفت و به معنای شناخت و آگاهی باطنی و بی‌واسطه است و عارف را می‌توان صاحب معرفت شهودی و علم حضوری یا واقف به اسرار دانست. در واقع، عارف همیشه سعی دارد با کشف و شهود به حقایق برسد و به علوم ظاهر و باطن دست یابد.^۲

همواره در کتاب‌های گوناگون می‌بینیم که نویسندگان و محققان از تقلید و اقتباس محض یک دین یا آیین از دین و مکتب یا ادیان و مکاتب دیگر در مسایل عرفانی سخن گفته‌اند، در حالی که اگر بخواهیم واقع‌بینانه به این نکته پردازیم فقط باید تأثیرات را مطرح کنیم و لاغیر؛ بنابراین، قول کسانی که می‌کوشند تا هرگونه مشابَهت در جزئیات و هر تفکری را حاکمی از وقوع تقلید بدانند، مبالغه‌آمیز است و ناچار به اینجا ختم می‌شود که گویی هر یک از بنیادهای بشری را اول‌بار یک قوم اختراع کرده باشد. این طرز بیان منشأ و مبدأ هیچ اندیشه‌ای را روشن نمی‌کند و دیگر جایی برای ابتکار و فطرت حقیقت‌جوی انسان باقی نمی‌گذارد. نکته‌ای که نباید از آن غافل بود این است که اقتضای محیط و فطرت پاک آدمی در موارد مشابه تقریباً

۱. صلیبا (۱۳۸۱)، ص ۴۶۶.

۲. سجادی (۱۳۷۳)، ص ۹.

حاصلی مشابه پدید می‌آورد و می‌بینیم که مکاتب و ادیان گوناگون در بعضی معرفت‌ها به نتیجه یکسانی رسیده‌اند. در هر حال، اصرار بر اینکه هرگونه مشابهت جزئی در عقاید و آداب را دلیل بر اقتباس یک قوم یا یک فرقه از قوم یا فرقه دیگر بدانند دور از احتیاط است.

به‌طور کلی، عرفان به‌مثابه جریانی معنوی که شامل همه ادیان می‌شود مطرح شده است و می‌توان از آن در مفهوم وسیع‌ترش به‌عنوان درک واحد حقیقی، که از آن به عقل و نور و عشق تعبیر می‌شود، استفاده کرد؛ بنابراین، عرفان متعلق به قوم و گروه خاصی نیست. مقصود عارف وصول به حقیقت است. معرفتی قلبی و تجربه‌ای معنوی موردنیاز است که به هیچ‌یک از شیوه‌های حسی یا عقلانی متکی نباشد. عارف پس از یک دوره طولانی تزکیه و تصفیه درون (به تعبیر عرفان مسیحی Purgative) می‌تواند به اشراق دست یابد؛ از این رو، قدم در راهی می‌گذارد که نهایتش اتحاد عارفانه با خداست و شهود جمال الهی و برطرف شدن حجاب جهل. این اندیشه‌های ناب و بنیادی را در هر نوعی از تصوف می‌توان یافت. عرفای همه مذاهب کوشیده‌اند تا تجارب خود را در دو نوع عرفان جلوه‌گر کنند: عرفان تنزیهی، و عرفان تشبیهی. در عرفان تنزیهی، وجود الهی به‌عنوان وجودی ماورای همه موجودات مطرح می‌شود، زیرا با هیچ‌یک از مراتب اندیشه محدود بشری قابل توصیف نیست. او بی‌کران و بی‌زمان و بی‌مکان و هستی مطلق است. از سوی دیگر، جهان تنها حقیقت محدودی است که وجود مشروط خود را از وجود مطلق الهی می‌گیرد. در عرفان تشبیهی، رابطه بین مخلوق و خالق و عاشق و معشوق استنباط می‌شود. عرفان به دو بخش نظری و عملی نیز تقسیم می‌شود. عرفان عملی را می‌توان دستورالعملی برای زندگی تلقی کرد که بر آن تصوف نیز نام نهاده‌اند. اما عارفی که از دیدگاه نظری به این طریق می‌نگرد در تلاش است تا شناخت عمیق‌تری نسبت به خدا بیابد.

پیش از اینکه نظر محققان غربی را در مورد تصوف و عرفان و ریشه آن بیان کنیم بهتر است مختصری از آنچه عرفا و علمای اسلامی در این باره گفته‌اند مرور کنیم:

هجویری^۱ می‌گوید:

گروهی گفته‌اند که صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامه صوف دارد و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که توالی به اصحاب صفة کنند و گروهی گفته‌اند که این اسم از صفا مشتق است.^۲

۱. عارف قرن پنجم و صاحب کتاب کشف المحجوب.

۲. هجویری (۱۳۵۸)، ص ۳۵-۳۴.

کلابادی^۱ می‌گوید:

به دلیل وضع ظاهر و لباسشان، صوفیه نامیده شدند. چه، آنان لباس را برای راحتی و زیبایی نمی‌خواستند بلکه تنها هدفشان ستر عورت بود و لذا به پوشش‌هایی از موی خشن و پشم درشت اکتفا کردند و اگر مأخذ صوفی را صوف (پشم) بدانیم این تعبیر از لحاظ قواعد زبان عربی صحیح خواهد بود.^۲

جنید^۳ تصوف را فراتر از این مطالب می‌داند:

تصوف اصطفاست هرکه گزیده شد از ما سوی الله او صوفی است و گفت صوفی آن است کی دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود از دوستی دنیا و به جای آرنده فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسماعیل و اندوه او اندوه داوود و فقر او فقر عیسی و صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمد صلی الله علیه و علی اله و سلم... و تصوف آن بود که تو را خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند.^۴

در جای دیگر هم او گوید:

التصوف مبنی علی ثمان خصال: السخاء و الرضا و الصبر و الاشارة و الغربة و لبس الصوف و السياحة و الفقر و اما السخا فلابراهیم (ع) و اما الرضا فلاسحق (ع) و اما الصبر فلایوب (ع) و اما الاشارة فلزکریا (ع) و اما الغربة فلیحیی (ع) و اما لبس الصوف فلموسی (ع) و اما السياحة فلعیسی (ع) و اما الفقر فلمحمد (ص) صلوات الله علیهم اجمعین.^۵

در نتیجه، طبق نظریه جنید همه پیامبران در عرفان هم با هم متحدند.

در عرفان اصیل اسلامی جنبه‌های عملی و اجتماعی دیده می‌شود و آن عبارت است از عمل کردن به احکام و قوانین الهی یا در نظر گرفتن ژرف‌ترین مفاهیم آن‌ها، در حالی که به ظاهر اعمال عنایت فراوان دارند. بنابراین، عرفای بزرگ اسلامی به سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت توجه دارند. چنان که از آنچه در اللمع^۶

۱. ابوبکر بن ابواسحاق محمد بخاری کلابادی (ف: ۳۸۰ ق) صاحب کتاب التعرف لمذهب اهل التصوف.

۲. کلابادی (بی‌تا)، ص ۳۴-۲۸.

۳. عارف قرن سوم هجری (ف: ۲۹۷ ق).

۴. عطار (بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۷.

۵. هجویری (۱۳۵۸)، ص ۴۵.

۶. اللمع فی التصوف از ابونصر سراج.

آمده است این گونه برداشت می شود که عرفان مشتمل بر تزکیه در سطوح مختلف است: ابتدا صافی شدن از صفات نازل و دنائت نفس، سپس، رهایی از اسارت صفات بشری، و سرانجام تزکیه. بعضی از عرفا همچون شبلی حتی به این تزکیه هم می تازند و به تصوف از این دیدگاه اعتراض دارند. او می گوید: التصوف شرک لآئه صیانه القلب عن رؤیه الغیر و لا غیر.^۱ شبلی معتقد است حقیقتی غیر از ذات باری تعالی موجود نیست که انسان بخواهد قلب خود را از آن صیانت کند و اگر کسی برای غیر از خدا وجود و حقیقتی قائل شود (که بخواهد قلب خود را از آن صافی کند) دچار شرک شده است، چرا که در مقابل حقیقت مطلق ربوبی حقیقت دیگری را در نظر گرفته است. بر اساس گفته قطب الدین عبادی در التصفیه فی احوال الصوفیه متصوفه می کوشند تا آدم (ع) را نخستین صوفی معرفی کنند، زیرا پیش از آنکه خداوند به او روح عطا کند، به مدت چهل روز - مانند سالک مبتدی - در عزلت بود و بعد از هبوطش به زمین نیز مدت ها در حال توبه بود و به این ترتیب بود که او عارفی واقعی شد. مولانا جلال الدین رومی نیز تصوف را اینچنین می داند:

ما التصوف^۲ قال وجدان الفرح فی الفؤاد عند اتیان الترح
(مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۲۶۱)

در عرفان اسلامی، عرفا، با وجود تبعیت از هریک از مذاهب یا گرایش های کلامی، گرایش عرفانی محدودی نداشتند و اگرچه به مذهب خود ارادت کامل داشتند، با شرح صدر خاصی با آراء کلامی یا مذاهب دیگر مواجه می شدند و درصدد برداشتن کینه ها و دشمنی ها بودند.

تصوف و زهد

در عوارف المعارف آمده است که سهروردی^۳ بین تصوف و زهد فرق قائل شده و نسبت عموم و خصوص مطلق را بین آن دو در نظر می گیرد و می گوید: «تصوف نه زهد است و نه فقر، بلکه اسمی است جامع معانی فقر و معانی زهد، بسا صفات و خصایصی دیگر که مرد بدون آن ها صوفی نباشد اگرچه زاهد یا فقیر بود».^۴ در اللع از یحیی معاد رازی نقل می شود که: الزاهد سیار و العارف طیار (زاهد رونده و عارف پرنده است)^۵

۱. همان، ص ۴۳.

۲. تصوف چیست؟ (پیر) گفت تصوف یافتن شادی دل در هنگام آمدن اندوه است، این یادآور این بیت معروف حافظ است:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

۳. ابوحفص عمر سهروردی (متوفی ۶۳۲ ق) صاحب عوارف المعارف و رشف النصائح و مؤسس فرقه سهروردیه.

۴. یثربی (۱۳۷۴)، ص ۳۰.

۵. همان، ص ۲۹.

و مولوی در این مضمون می‌گوید:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه سیر زاهد هر مهی یک‌روزه راه
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت (۲۱۸))

نخستین کسی که بعد از اسلام او را صوفی خواند ابوهاشم کوفی (ف: حدود ۱۶۲ ق) است^۱ و قبل از او کسانی را که عزلت و زهد و پارسایی داشتند (مانند حسن بصری، واصل بن عطا، و رابعه عدویه)^۲ زاهد می‌خواندند. بنابراین، بعد از ابوهاشم کوفی دیگر کسانی را که برخلاف دنیاپرستان به عبادت روی آوردند صوفیه یا متصوفه نامیدند.

به‌طور کلی، تفاوت عارف و زاهد در این است:

۱. هدف و غایت: زاهد دنیا را به‌خاطر آخرت ترک می‌کند، در حالی که صوفی برای رسیدن به خدا و لقاء الله تلاش می‌کند.

۲. اندیشه: زاهد از خشم و غضب خداوند می‌ترسد ولی صوفی به لطف و کرم او امیدوار است.^۳

ابن سینا در نمط نهم اشارات و تنبیهات، به‌طور مبسوط، در تفاوت بین عابد و زاهد و عارف سخن گفته است.

در هر حال، زهد عارف ترک ما سوی الله به‌دلیل عشق به حق و تمنای قرب و وصال و سر بر نیابردن به دو کون است. حافظ نیز در دیوان خود اشعار فراوانی در این زمینه سروده است.^۴

۱. جامی (بی‌تا)، ص ۳۱.

۲. حسن بصری (۱۱۰-۲۱۰ ق)، واصل بن عطار (۸۰-۱۳۱ ق) از شاگردان حسن بصری مؤسس طریقه معتزله در کلام، رابعه عدویه (۱۳۵-۹۵ ق).

۳. یرببی (۱۳۷۴)، ص ۳۰.

۴.

من که سر بر نیاورم به دو کون گردنم زیر بار منت اوست

بروای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر که ندادند به ما تحفه جز این روز الست

سرم به دینی و عقبی فرو نمی‌آید تبارک الله از این فتنه‌ها که در سر ماست

غرض ز مسجد و میخانه‌ام وصال شماست جز این خیال ندارم خدا گواه من است

از نظر عرفا و متصوفه اسلامی موارد ذیل زیر مجموعه اصول اند:

۱. **وحدت:** حقیقت به منزله آب دریا و پدیده‌ها و حوادثی همچون امواج و حباب‌اند که در نگاه اول حباب‌ها و امواج جدا از دریا به نظر می‌رسند اما وقتی دقیق‌تر و عمیق‌تر دیدی، روشن می‌شود که هرچه هست آب است و بس (وحدت شخصی):^۱

موج‌هایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت حباب آب بود
پس از این روی هستی اشیاء راست چون هستی سراب بود
(جامی (۱۳۷۰)، ص ۶۷)

عرفا گفته‌اند وحدت حقیقی که هستی مطلق است از کثرت مرایا پدیدار شد و با اینکه در صورت کثرت و تعینات ظهور کرده، هیچ کثرتی در حقیقت آن وحدت لازم نیامده است، مثل واحد که دو بار بشمارای دو می‌شود و سه بار بشمارای، سه می‌شود و قس علی هذا. پس از بسیاری شمردن، ذات واحد به حقیقت کثیر نمی‌گردد بلکه در هر شماری آن واحد به خصوصیت صفتی و اسمی ممتاز می‌شود.

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار
(حسن زاده آملی (۱۳۶۲)، ص ۲۹)

۲. **تجدد امثال (خلق مدام):** عرفا، به خصوص عرفای وحدت وجودی، همه چیز را ناشی از حقیقت مطلق و پیوسته به او می‌دانند، یعنی تغییر و حرکت چیزی نیست جز اراده و مشیت حقیقت مطلق یا خدا که از جانب او ساری می‌شود. مدارج هستی در نزد عرفا دوری است و دارای قوس نزول و صعود است. با توجه به این مسئله می‌توان گفت که حرکت در اصطلاح عرفا به اعتبار تنزل و ترقی مدارج وجود به سه معنی، یکی تجلی وجودی و دیگری تقلب آنی جوهر و تجدد ماهیات و سوم سیر کشفی و رفتن از باطل به سوی حق، آمده است. عرفا در ذیل عناوین مختلف مثل تجدد امثال، خلع و لبس، تجدد مظاهر، خلق جدید، مرگ و رجعت، حشر نوین، تعاقب امثال، قیامت نقد، ساعت حاضر، و نظایر آن از این حقیقت گفت‌وگو کرده‌اند زیرا به عقیده آنان، اعیان موجودات مانند اعراض به خودی خود قرار و ثباتی ندارند و هر لحظه در اصل وجود و تکامل آن به تجلی شهودی حق و سیر کشفی محتاج‌اند.^۲ مولوی گوید:

۱. حکیم متاله آیه الله رفیعی - قدس سره - وحدت وجود شخصی را غلط و بیهوده می‌داند و وحدت سنجیه وجود را می‌پذیرد. برای توضیح بیشتر بنگرید به رساله وحدت (۳۹-۳۷).

۲. ایزوتسو (۱۳۷۴)، ص ۸۴.

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۹۱)

[باز از هستی روان سوی عدم می‌روند این کاروان‌ها دمه‌دم]
(جعفری (۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۸۰۹)

جزوها را روی‌ها سوی کل است بلبلان را عشق‌بازی با گل است
آنچه از دریا به دریا می‌رود از همان‌جا کآمد آنجا می‌رود
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت‌های ۷۶۳، ۷۶۷)

مولانا جلال‌الدین در کتاب مثنوی تبدل جواهر و بی‌قراری تعینات امکانی را در مدارج سیر و نزول و عروج در موارد مختلف به طرق گوناگون بیان کرده است. گاهی تجدد جوهری جان و روان را به مرگ و رجعت تعبیر می‌کند و در عین حال، ضمن تشبیهات حسی و استعارات بدیع، به تجدد امثال و دگرگونی جهان در هر لحظه اشاره فرموده و می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت‌های ۱۱۴۵-۱۱۴۴، ۱۱۴۸-۱۱۴۷)

هراکلیت^۱ می‌گوید: «من دو بار به یک رودخانه وارد نشده‌ام. یعنی اول بار که به رودخانه وارد شدم موجودی بودم با یک موقعیت مخصوص از لحاظ طبیعت جسمانی و روحانی، همین که بیرون آمدم و خواستم دوباره به رودخانه وارد شوم هم من عوض شده بودم و هم رودخانه عوض شده بود».

یک لحظه در این جهان سکون وجود ندارد. ما به این حرکت سریع و دقیق و دائمی که جهان را تازه می‌کند آگاهی نداریم؛ زیرا حرکت بسیار سریع است و درک ما نمی‌تواند نقاط گسیخته حرکت را از یکدیگر تشخیص دهد، لذا آن را در شکل استمرار و اتصال که به صورت واحدی درمی‌آید احساس می‌کنیم و همین جهان نو را کهنه تصور می‌کنیم. در قرآن مجید آمده است: وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُزُّ مَرَّ

السحاب^۱: يَا: كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ^۲

شبستری نیز در باب ششم از رساله حق الیقین فی معرفة رب العالمین معتقد به حکم العرض لایقی زمانین است.
مولوی می‌گوید:

این جهان منتظم محشر شود گر دو دیده مبدل و انور شود
در همه عالم اگر مرد و زن اند دم‌به‌دم در نزع و اندر مردن‌اند
(مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت‌های ۸۳۰، ۷۶۴)

ملاحسین کاشفی در بیان خلق جدید و حشر مجدد و بقای اشیاء در هر آنی این ابیات را چنین تفسیر می‌کند:

و این مسئله مزید شرحی می‌خواهد و نزد عرفا معروف است به خلع و لبس. و بنای این سخن بر نکته‌ای است که شیخ اکبر - قدس الله سره الازهر - در فص شعبی از فصوص الحکم می‌آورد و بدان صورت قاعده کلی العرض لایقی زمانین که نزد حکما اصلی تمام است تمهید می‌فرماید و حاصل آن است که عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد یعنی حقیقت هستی مطلق.

در گلشن راز آمده است:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکوة وجودیم
کاشفی (۱۳۶۲)، ص ۱۱۴

حکمت مقایسه بر اساس تلاش‌های عقلانی و مجاهدت‌های عرفانی و فلسفی صدر المتألهین توانست تحولی در عالم اندیشه ایجاد کند. البته نظریه حرکت جوهری چالش برانگیز است که به بحث حرکت - از قدیمی‌ترین مباحث عقلی - برمی‌گردد.

از نظر ملاصدرا، جوهر در ذات خود همچون عرض دارای حرکت است. حرکت جوهری ملاصدرا یک حرکت متعالی است و حرکتی مکانیکی نیست. تمام عالم در حرکت است تا انسان شود، تمام جمادات در حرکت‌اند تا به مقام نبات برسند، همه نباتات در حرکت‌اند تا به مقام حیوانی برسند، و تمام حیوانات هم در حرکت‌اند تا به مقام انسانی برسند، و انسان در حرکت است با سراسر هستی خویش به حق تبارک و تعالی

۱. تو کوه‌ها را می‌بینی و گمان می‌کنی آن‌ها را کد و ایستاده‌اند در صورتی که آن‌ها مانند ابرهای گذران در حرکت هستند (نمل، ۸۸).

۲. در هر روزی او - خدا - در کاری است (الرحمن، ۹۲).

برسد و این حرکت متعالی است (به نقل از درس گفتارهای دکتر ابراهیمی دینانی).

و عرفا به آن حرکت حجتی می‌گویند.

مولوی با طرح نظریه حرکت تجدید امثال به این نظریه نزدیک می‌شود و در مثنوی با اشعاری از این دست روبه‌رو هستیم. ویلیام بلیک نیز در آثار خود چه نظم و چه نثر به ارتباط روح و جسم اشاره می‌کند و آن را تبیین می‌کند.

حرکت از دیدگاه مولوی

از نظر مولوی، همه عالم در حرکت و تکاپوی مستمر است و این حرکت هم در ظاهر پدیده‌ها و هم در باطن هستی جریان دارد و همه به تسبیح خداوند مشغول‌اند و آرام آن‌ها در خلوتگاه حق است.

حرکت در فلسفه

حرکت موضوع مهمی در فلسفه و عرفان است. فیلسوفان حرکت را به «بیرون آمدن تدریجی اشیا از قوه به فعل» تعریف کرده‌اند.^۱ ابن سینا با افزودن واژه «اول» بر تعریف ارسطو گفته است: حرکت کمال اول است بر آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است.^۲

در میان عرفا نیز حرکت به معنی «تجلی شهودی، تقلب آنی جواهر و سیر رجوعی به جانب حق تعالی» بیان شده است.^۳ حکما معمولاً سکون را نیز امر عدمی تعبیر کرده‌اند. یعنی اگر چیزی امکان و شأنیست یک حرکتی را دارد، عدم آن حرکت را سکون می‌گویند.^۴

فلاسفه یونان پیش از میلاد مسیح نیز مقوله حرکت را در نظر داشته‌اند. از جمله هراکلیتوس بی‌قراری و عدم ثبات را اصل هر چیز می‌دانند و هم اوست که جهان را به رودخانه‌ای روان تشبیه می‌کند که نمی‌توان دو بار در آن قدم گذاشت.^۵ دیمقراطیس، پدر نظریه اتمیسم – حرکت را واقعییتی انکارناپذیر می‌داند ولی آن را به ظاهر اشیا مربوط می‌کند. از نظر او، این حرکت جوهری نیست یعنی با اساس اشیا و جوهر کاری ندارد. ذرات اتمی اشیا ماهیت تغییرناپذیرند. به دلیل همین تغییرناپذیری، اصطلاح اتم (جزء لایتجزی) را در مورد آن‌ها به کار برد.^۶ افلاطون درباره جهان محسوس تابع رأی هراکلیتوس است، ولی عالم مثل او مانند جهان‌شناسی پارمنیدس ثابت و بی‌تغییر است.^۷

۱. طباطبایی (۱۳۷۳)، ص ۲۷۵. ۲. ملکشاهی (۱۳۶۳)، ص ۶۳. ۳. همان، ص ۹۸-۱۴۱.

۴. مطهری (۱۳۷۵)، ج ۴، ص ۶۸. ۵. ملکشاهی (۱۳۶۳)، ص ۱۵۱-۱۵۰.

۶. مطهری (۱۳۷۸)، ص ۱۶۹-۱۶۸. ۷. ملکشاهی (۱۳۶۳)، ص ۱۶۵.

بودا، حکیم مشهور هندی سده ششم پیش از میلاد، معتقد بود علت درد و رنج آدمی زندگی در این جهان طبیعت است که مانند هر چیز دیگر فانی و گذراست. او به هیچ گونه صفت وجودی دائم که در زیر ظاهر متحول و متغیر عالم محسوس، ثابت و پابرجا باشد قایل نبود و می گفت تنها راه رهایی از زایش ها و مرگ های پی در پی، رسیدن به نیروانا است. نیروانا حالتی است متضمن کمال و قرخندگی، تنعی وجود خالی از انانیت و سرشار از آرامش و سرور.^۱

از بین فلاسفه مسلمان، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، و میرداماد حرکت را در کم و کیف پذیرفته اند.^۲ از نظر ملاصدرا، حرکت عبارت است از خروج شیء از قوه به فعل، به دو گونه عرضی و جوهری که نیاز به قال و فاعل دارد.^۳ حرکت جوهری در واقع نوشدن دمام وجود و جوهر است؛ ولی با نظریه حرکت جوهری ثابت کرده است که سکون مطلق در هیچ یک از جواهر مادی مصداق ندارد، زیرا جواهر مادی دارای وجود سیال متغیر و متحرک اند. همچنین در هیچ یک از اعراض نیز که اساساً تابع موضوعات جوهری خود هستند و به تبع آن در حرکت اند سکون معنی ندارد. البته در جهان مادی نوعی سکون نسبی در موجودات است که تنها در قیاس با حرکات ثانویه موجودات، یعنی حرکاتی که در مقولات عرضی چهارگانه کم و کیف و این و وضع واقع می شود، معنی دارد.^۴

عرفای اسلامی مانند ابن عربی به حرکت و پویایی اجزای عالم قائل اند. ابن عربی به آیه کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ (الرحمن ۲۹) می گوید: بافاضه ما یناسب کل استعداد و یتستحقه فله کل وقت فی کل خلق شأن بافاضه ما یتستحقه و یتأهله باستعداده.^۵

عارفان مسلمان بر اساس آیه قرآنی وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ السَّحَابَ (نمل، ۸۸) از دیرباز به موضوع حرکت و تحول در عالم توجه داشتند. آنان تحول و دگرگونی های مداوم عالم را با تعبیری نظیر تجدد امثال، تبدیل امثال، و خلق جدید بیان می کردند.^۶

حرکت و پویایی از نظر مولوی

مولوی در آثارش، به ویژه در مثنوی، بر آن است که آفرینش در احسن تقویم خداوند آنچنان با ظرافت اجزای پویا را به هم می دوزد که هر کس قادر به فهم آن نیست. در داستان قرآنی حضرت عزیز (ع) از این بحث با عنوان «صفت پاره زنی» بی سوزن و نخ یاد می کند:

۱. قدیر (۱۳۶۲)، ص ۴۳-۴۲. ۲. قربانی (۱۳۸۵)، ص ۷۲. ۳. ملکشاهی (۱۳۶۳)، ص ۶.

۴. مطهری (بی تا)، ج ۲، ص ۳۴۲. ۵. طباطبائی (۱۳۷۳)، ص ۲۹۶.

۶. ابن عربی (۱۴۲۲ ق)، ج ۲، ص ۳۰۴. ۷. ایزوتسو (۱۳۷۴)، ص ۲۷-۲۰.

درنگر در صنعت پاره‌زنی کاو همی دوزد کهن بی‌سوزنی
 ریسمان و سوزنی نی وقت خرز آنچنان دوزد که پیدا نیست درز
 چشم بگشا حشر را پیدا بین تا نماند شبهات در یوم دین
(مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۱۷۶۷-۱۷۶۶)

به عقیده مولوی، ادراک پویایی اجزای هستی را خواص می‌توانند بیابند:

غیب را ابری و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است
 ناید آن الا که بر خاصان پدید باقیان فی لبس من خلق جدید
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۳۵)

به ظاهر ساکن است ولی در درون حرکت است:

چه ساکن می‌نماید صورت تو درون پرده بس بی‌قراری
(کلیات شمس تبریزی، غزل ۲۶۶۱)

او معتقد است در نگاه سطحی، عالم هستی جماد به نظر می‌رسد ولی اگر حقیقت اشیا آشکار شود، حرکت را می‌یابند:

عالم افسرده‌ست و نام او جماد جامد افسرده بود ای اوستاد
 باش تا خورشید حشر آید عیان تا ببینی جنبش جسم جهان
(مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۱۰۰۹-۱۰۰۸)

مولوی سکون اشیا را توهمی بیش نمی‌داند ولی می‌گوید حتی در سکون پنداری هم کل هستی پویا
 گویای رجعت به سوی اویند:

جمله اجزا در تحرک در سکون ناطقان کائا الیه راجعون
(مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۴۶۴)

ملاهادی سبزواری در شرح بیت می‌گوید: «در تحرک در سکون» آن است که اشیا اگر از جهتی ساکن باشند، از جهاتی دیگر متحرک‌اند و حرکت طلب و توجه به مطلوب است. مثل آنکه نباتات سکون مکانی دارند. لیکن در مقدار حرکت دارند، مگر در وقت وقوف؛ همچنین گاهی سکون مکانی و کفی است، ولی در

وضع حرکت است یا در کمیّات حرکت است، در مثل ملموسات.^۱

هر درخت و گیاهی در چمن رقصان شده لیک اندر چشم عالیه بسته بود و بی قرار
(کلیات شمس تبریزی، غزل ۱۰۷۷)

مولوی معتقد است اگر در ظاهر و صورت سکونی دیده می‌شود، اصالت ندارد و در واقع، بی‌قراری و عدم سکون حاکم است. شبستری نیز در گلشن راز می‌گوید:

تو پنداری جهان خود هست دائم به ذات خویشتن پیوسته قائم
(شبستری (۱۳۶۸)، ص ۶۳)

مولوی می‌گوید عالم در حرکت و دائم در حال نو شدن است، چنان که در یکی از غزلیاتش می‌گوید
نوز کجا می‌رسد، کهنه کجا می‌رود گر نه ورای نظر عالم بی‌منتهاست
عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک می‌رود و می‌رسد نو نو، این از کجاست
(کلیات شمس تبریزی، غزل ۴۶۲)

در مثنوی می‌گوید:

چرخ آن چرخ است آن مهتاب نیست جوی آن جوی است آب آن آب نیست
(مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۳۳۲۸)

اگرچه ما ظاهر زمین را بایثبات می‌پنداریم ولی شگفتی گیاهان، گل‌ها، احوال حرکت، و دگرگونی باطن زمین را بر ملا می‌کند:

زآنکه این زمین با ثبات بازگوید با تو انواع نبات
(مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۳۱۵)

حتی عمر انسان که مستمر به نظر می‌رسد همچون آبی است که هر لحظه از مبدأ فیاض مطلق بر وی افاضه می‌شود:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر مشکل آمده‌ست چون شررکش تیز جنبانی به دست
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۴۴، ۱۱۴۶)

ملاهادی سبزواری در شرح اییات فوق می‌گوید یعنی عمر عالم و عالمیان به وجودات جدید و تجلیات متقنه اوست و انا فانا نو می‌شود و مثل آب روان در جویی که بلندی و پستی نداشته باشد ساکن می‌نماید. پس عالم متجدد الامثال است.^۱

در فیه مافیه هم مولوی در قالب تمثیلی غفلت ما را از حرکت پدیده‌ها چنین بیان می‌کند:

غوره را بنگر که چند دوید تا به سواد انگوری رسید، آلا چون به آن مقام برسد معلوم شود که بسیاری دویده است تا اینجا رسیده. همچنان که کسی در آب می‌رفت و کسی او نمی‌دید چون ناگاه سر از آب برآورد، معلوم شد که او در آب می‌رفت که اینجا رسید.^۲

مولوی در تجدد امثال و دگرگونی مستمر جهان می‌گوید:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعت است مصطفی فرمود دنیا ساعت است
هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۴۳ و ۱۱۴۴)

به عقیده مولانا، تمام عالم یکپارچه در حرکت و تکاپوست و این را در داستان به سخن آمدن طفل در میان آتش بیان می‌کند: به عکس عالم غیب کل هستی را جهان هستنما و بی‌ثباتی و تغییرناپذیری می‌خواند که یک لحظه هم آرام و قرار ندارد:

این جهان را چون رجم دیدم کنون چون در این آتش بدیدم این سکون
اندر این آتش بدیدم عالمی ذره‌ذره اندر او عیسی‌دمی
نک جهان نیست شکل هست ذات و آن جهان هست شکل بی‌ثبات
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت‌های ۷۹۵-۷۹۳)

به‌زعم مولانا، تمام پدیده‌ها اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و روح مست تغییر و تبدیل‌اند و همواره در حرکت‌اند (حرکت حقیقی):

آسمان‌ها چند گردی گردش عنصر ببین آب مست و باد مست و خاک مست و نار مست
حال صورت اینچنین و حال مفتی خود مپرس روح مست و عقل مست و وهم مست اسرار مست
(کلیات شمس تبریزی، غزل ۳۹۰)

خاستگاه حرکت حقیقتی مافوق جهان مادی است؛ این عالم، که عالم بی‌قراری و تغییر است، حرکت و بی‌قراری خود را از حقیقتی پایدار و عالی مافوق حرکت و سکون می‌گیرد:

همچنان که بی‌قراری عاشقان حاصل آمد از قرار دلستان
او چو که در ناز ثابت آمده عاشقان چون برگ‌ها لرزان شده
هر دمی از وی همی آید الست جوهر و اعراض می‌گردند مست
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت‌های ۱۶۱۶-۱۶۱۴)

اولم این جزر و مد از تو رسید ورنه ساکن بود این بحر ای مجید
(مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۲۱۰)

تمام موجودات آیه اَنَا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ زمزمه می‌کنند:

جمله اجزا در تحرک در سکون ناطقان کائا الیه راجعون
(مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۴)

تعبیراتی که مولانا برای حقیقت مطلق ایجادکننده سکون و حرکت به کار می‌برد عبارت‌اند از عدم، غیب، مجرد، و دریا، جهان صلح یکرنگ، جهان باقی و آباد، خلوتگاه حق. جهان مادی به‌سوی آن صفت پایدار در حرکت است و با رسیدن به آنجا قرار و آرام می‌گیرد:

چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد موج آن دریا به اینجا می‌رسد
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۱۵)

ای سنیل در این راه تو بالا و نشیب است تلوین برود از تو چو در بحر رسیدی
(کلیات شمس تبریزی، غزل ۲۶۲۶)

ذره‌ای کآن محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف و حساب
چون ز ذره محو شد نفس و نفس جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه از انا الیه راجعون
(مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت‌های ۴۲-۴۰)

تسبیح عالم

نکته‌ای که مولوی در آثارش تأکید دارد تسبیح عالم است. او معتقد است با اینکه جهان زنده و با ادراک است، تنها اولیای الهی می‌توانند این را بفهمند:

نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۷۹)

همین پدیده‌ها که در نظر آدمیان شعور و ادراک ندارند در محضر حق و اولیا و انبیا سمیع و بصیرند:

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند با من و تو مرده با حق زنده‌اند
پیش حق آتش همیشه در قیام همچو عاشق روز و شب پیچان مدام
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت‌های ۸۳۹-۸۳۸)

پیش تو گه بس گران است و جماد مطرب است او پیش داوود اوستاد
پیش تو آن سنگریزه ساکت است پیش احمد او فصیح و قانت است
پیش تو استون مسجد مرده‌ای‌ست پیش احمد عاشقی دل برده‌ای‌ست
جمله اجزای جهان پیش عوام مرده و پیش خدا دانا و رام
(مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت‌های ۸۶۰-۸۷۵)

مولوی بر اثبات حرکت آگاهانه جمادات دلایل لطیفی می‌آورد:

باد را بی‌چشم اگر بینش نداد فرق چون می‌کرد اندر قوم عاد
چون همی‌دانست مؤمن از عدو چون همی‌دانست می را از کدو
آتش نمرود را گر چشم نیست با خلیش چون تجسم کردنی‌ست
گر نبودی نیل را آن نور و دید از چه قبطی راز سبطی می‌گزید
این زمین را گر نبودی چشم جان از چه قارون را فروخورد آنچنان
سنگریزه گر نبودی دیده‌ور چون گواهی دادی اندر مشیت در
(مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت‌های ۲۴۱۹-۲۴۱۲)

این همان حرکت حقی در عرفان است و از نظر مولانا این حرکت و تکاپو زمان خاصی ندارد بلکه دائمی و همیشگی است. او «صیوروت» از هیئتی به هیئت دیگر را (گذر از نیستی به هستی را در مراتب جماد، نبات،

حیوان، و انسان) ناشی از میل درونی و ثمره کشش خالق هستی می‌داند. پس باطن هیچ پدیده‌ای ساکن نیست و مستمراً از فیض وجود بهره می‌گیرند. ملاصدرا و دیگر اندیشمندان از نظریه مولانا مسلماً بهره‌مند شده‌اند.

حرکت تکاملی

مولوی می‌گوید جهان وجود در مسیر تحولی است، یعنی انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر به وسیله نفی مرحله ماقبل. خدو این مرحله به نوبه خود نفی می‌شود (نفی در نفی) پس نفی انتقال به مرحله بعدی است و پلی برای گذار به مرحله بالاتر است و این می‌تواند نوعی اندیشه دیالکتیکی باشد.

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه گویم چون ز مردن کم شدم
بار دیگر از فلک پَران شوم	و آنچه کاندرد وهم ناید آن شوم

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر جمادی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوان اوفتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضمیران
باز از حیوان سوی انسانیش	می‌کشد آن خالقی که دایش
هستی حیوان شد از مرگ نبات	راست آمد اقلونی یا ثقات
چون چنین بُردی ست ما را بعد مات	راست آمد آن فی قتلای حیات

نقش مرگ خلایق است:

این بقاها از فناها یافتی	از فنایش رو چرا برتافتی
ز آن فناها چه زیان بودت که تا	بر بقا چسبیده‌ای ای ناقتا
چون دویم از اولینت بهتر است	پس فنا بجوی و مبدل را پرست
صدهزاران حشر دیدی ای عنود	تاکنون هر لحظه از بدو وجود
از جمادی بی‌خبر سوی نما	وز نما سوی حیات و ابتلا
در فناها این بقاها دیده‌ای	بر بقای جسم چون چسبیده‌ای

مسئله تضاد و حرکت تکاملی با یکدیگر هماهنگی دارد. مولوی می‌گوید تضاد ظاهری اشیا نتیجه تضاد و حرکت درونی آن‌هاست. در تبدل ضدها به یکدیگر مولوی هم تکامل و هم حرکت به جلو را مشاهده

می‌کند. بدون این تضاد نظام هستی وجود ندارد. تضاد و حرکت تکاملی یا حرکت تکاملی ناشی از نبرد متضادها مولوی را به توصیف واقعی‌تری از جهان خارج نزدیک می‌کند.

این جهان جنگ است چون کل بنگری ذره ذره همچو دین با کافری

وحدت اضداد

شب چنین با روز اندر اعتناق مختلف در صورت اما اتفاق
روز و شب این هر دو ضد و دشمن‌اند لیک هریک یک حقیقت می‌تند
هریکی خواهان دگر را همچو خویش از پی تکمیل فعل و کار خویش

بعد ضد رنج آن ضد دگر رو دهد یعنی گشاد و کز و فر

از عرفان داریم که جوهر واحد جهان خداوند است که جهان را از طریق فیضان و خلق مدام به وجود می‌آورد. شبستری این حرکت و تغییر دائمی را این‌گونه یاد می‌کند (تجدد دائمی):

جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی
همیشه خلق در خلق جدید است اگرچه مدت عمرش مدید است
هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی ست مصطفی فرموده دنیا ساعتی ست

۳. **ریاضت:** لازم است که عارف برای رسیدن به کمال، که همان توحید و فناست، تن را سختی دهد و جسم را خفیف و روح را توانمند سازد. از خواب و خوراک کم کند و بر اعمال معنوی بیفزاید و نفس اماره را اینچنین ذلیل و خوار سازد؛ موتوا قبل ان تموتوا.^۱ شیخ ابوسعید گوید: «همه وحشت‌ها از نفس است. اگر تو او را نکشی، او تو را بکشد».

۴. **عنایت الهی:** در عرفان اسلامی، عنایت الهی و جذب بسیار مهم و در واقع کارساز اصلی است. نه هر که دوید آهو گرفت، ولی آن کس آهو گرفت که دوید. در این عبارت مفهوم اختیار و عنایت الهی، هردو، نهفته است.

از نظر عرفای اسلامی، معرفت حق از مطالعه کتب حاصل نمی‌شود، بلکه این علم لدنی است که از

فیوضات الهی هم هست و می‌تواند انسان را به سرمنزله مقصود برساند.^۱ در نفحات آمده است عبدالقادر گیلانی با شستن ناگهانی متن کتاب فلسفه‌ای که آن را مفید نمی‌دانست همه را به شگفتی افکند.^۲ یا صوفیان دیگر نیز به واسطه مکاشفاتشان ترغیب می‌شوند که مجموعه‌های ارزشمند آثارشان را در رودخانه‌ها بیفکنند.^۳ جلال‌الدین مولوی گوید:

لعل او گویا ز یاقوت‌القلوب نی رساله خوانده نه قوت‌القلوب
وعظ را ناموخته هیچ از شروح بلکه ینبوع کشوف و شرح روح
زآن می‌کان می‌چو نوشیده شود آب نطق از گنگ جوشیده شود
طفل نوزاده شود حبر فصیح حکمت بالغ بخواند چون مسیح
(مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت‌های ۲۶۵۸-۲۶۵۵)

۵. عشق^۴: عشق از عناصر اساسی در بینش عرفانی است. عشق، اگرچه اعرف الاشیاء است، حقیقتش کاملاً پنهان است.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت‌های ۱۱۳-۱۱۲)

عشق عرفانی یعنی یحبهم و یحبونه یا رضی الله عنهم و رضوا عنه. و همین عشق حق به جمال خویش موجب تجلی وی و در نتیجه عامل پیدایش جهان است و عشق همانند وجود از ذات حق به عالم سرایت کرده است. در اسفار ملاصدرا (ج ۷) این‌گونه آمده است:

عشق علت در مرحله اول به ذات خویش است و ذات علت عیناً همان کمال ذات معلول است و ذات معلول لازم ذات علت است. پس عشق به ملزوم همان عشق به لازم است. پس هر

۱. هجویری (۱۳۵۸)، ص ۱۱.

۲. جامی (بی‌تا)، ص ۵۱۷.

۳. همان، ص ۴۳۲.

۴. در معجم مصطلحات الصوفیه (ص ۱۲۷) درباره عشق آمده است: بذل مالک و تحمل ماعلیک و قیل: هو آخر مرتبة المحبة و المحبة، اول درجة العشق و قیل: هو عبارة عن افراط المحبة و شدتها و قیل: نار تقع فی القلب فتحرق ما سوى المحبوب و قیل: هو بحر البلاء و قیل: هو احراق و قتل و بعده بعطاء الله تعالى حياة لافناء له و قیل: جنون الهوی و رفض بناء العقل و قیل: قیام القلب مع المعشوق بلا واسطة. حافظ گوید:

به عزم مرحله عشق پیش نه قدمی که سودها کنی ار این سفر توانی کرد

علتی نسبت به معلول خود عشق دارد و از این طرف هم، هر موجودی عاشق ذات و کمالات ذات خویش است و کمال وجودی هر معلولی همان مرتبه وجودی علت اوست؛ پس هر معلولی عاشق علت خویش است و چنان که وجود دارای مراتب مختلف است از واجب الوجود تا اضعف موجودات عالم، عشق هم دارای مراتبی است از عشق ضعیف‌ترین مرحله هستی تا عشق واجب الوجود. پس هر موجودی طالب کمال خویش است و هر مرتبه پایین طالب مرتبه بالاتر از خویش است و چون بالاترین مرتبه هستی ذات حضرت واجب الوجود است، پس معشوق حقیقی سلسله هستی، ذات مقدس حضرت حق است.^۱

۶. **شهود:** یعنی انسان از راه باطن خویش می‌تواند با حقیقت واحد جهان ارتباطی شهودی و حضوری داشته باشد و این مرحله بعد از تزکیه خواهد بود. امام خمینی - رحمه الله علیه - نیز در اشعار خود دلزدگی از درس و بحث را مطرح می‌کند.^۲ حافظ نیز می‌گوید:

دفتر دانش ما جمله بشوید به می که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود
در عرفان اسلامی، استدلال و فلسفه و عقل‌گرایی مطرود است:

پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی‌تمکین بود
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۳۱)

در اکثر آثار عرفانی، می‌توان مقابله عقل و عشق را یافت، البته عشق در برابر عقل مذموم؛ زیرا متصوفه به عقل ممدوح نیز معتقدند. عقل مذموم، در عرفان، جزیی و مصلحت‌طلب است.

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زآنکه در ظلمات شد او را وطن
(مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۱۵۵۷)

عقل ممدوح همان است که کارش درک کلیات و حقایق هستی به قدر طاقت انسانی است. این عقل در آیات و روایات اسلامی بسیار تمجید شده است و عرفای اسلامی نیز به تبع آن و تحقیقات خود به این مسئله پی برده‌اند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (انفال، ۲۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (آل عمران، ۱۰۱) وَتَجَرَّى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ الْأَرْضَ وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره، ۱۶۳).

همین موضوع در روایات نیز آمده است.^۱ پس عقل با چنین اوصافی از نظر عرفای اسلامی نیز ممدوح است.^۲ بنابراین هر جا که عقل در مقابل عشق قرار داده شده است، عقل مذموم یا عقل جزئی است.
۷. فنا: هدف نهایی عارف فناست؛ مراد این است که بنده در سلوک خویش جز به خدا نیندیشد و جز او نبیند و خویشتن ننگرد چرا که او حقیقت هستی است. به قول شبستری در گلشن راز:

تعیّن بود کز هستی جدا شد نه حق بنده و نه بنده خدا شد

مانند نقوش امواج که همه امور اعتباری هستند (و حقیقتی جز دریا وجود ندارد) و چون تعین که موهّم غیریت است مرتفع گشت، پیدا آمد که غیر از حق هیچ موجود نبوده است نه آنکه حق بنده شد و نه آنکه بنده خدا شد که حلول و اتحاد پدید گردد تعالی عن ذلک علواً کبیراً.^۳

در عرفان اسلامی، قرآن کریم اصل و بنیاد عقاید عرفانی است. حلاج می گوید: قرآن قیامت است زیرا که در آن آیات ربوبیت است خبر محشر و نبأ مستقبل. هر که قرآن دانست گویی که در قیامت است.^۴ در این میان، حضرت رسول اکرم (ص) نقشی محوری دارد. زیرا همان طور که در مسیحیت خداوند خود را به واسطه عیسی مسیح (ع) به مردم معرفی می کند و او آیتی الهی است که در وجود مریم (س) تجسم یافته است و این عذرا بودن مریم (س) و به دنیا آمدن عیسی مسیح (ع) برای استقرار کلمه الله امری ضروری بوده است، در اسلام نیز حضرت رسول اکرم (ص) واسطه ای است برای معرفه الله. از نظر عرفانی اسلامی، او حقیقت انسان کامل و علت غایی آفرینش و حبیب خدا و شفیع روز جزاست.
محققان غربی عرفان را چنین تعریف کرده اند:

عرفان در زبان انگلیسی میستی سیزم^۵ است که از واژه یونانی میئن^۶، به معنی بستن دیدگان، گرفته شده است. در واقع، این اصطلاح از نظر تاریخی به آیین های کشف و شهودی یونانیان بازمی گردد.^۷ صوفی کسی است که به دانش اسرار الهی راه یافته و ملزم است که این اسرار را

۱. مجلسی (۱۴۰۳ ق). ۲. جعفری (۱۳۶۲)، ص ۲۰۶. ۳. لاهیجی (۱۳۸۵)، ص ۲۵۹.

۴. بقلی شیرازی (۱۳۶۰)، ص ۳۴۴.

5. Mysticism

6. Myein

7. Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the near and middle east*, Philo press Amsterdam, London, 1931.

نهان دارد. از قرار معلوم، در اوایل تاریخ تصوف، صوفی به عابدان باطن‌گرایی اطلاق می‌شده است که دانش آن‌ها شهودی بود و نه اکتسابی. عرفان تمایلی معنوی و فطری را می‌رساند، چراکه آن را در تمامی مذاهب می‌یابیم. در واقع، عرفان توجه به قدرت مافوق بشری و نیز اعتقاد به آرزوی وحدت با ملکوت اعلی یا اتصال به کمال مطلق و عشق مطلق است.

کارل شنیدر^۱، محقق آلمانی، نیز می‌نویسد که میسترین^۲ از کلمه یونانی *μῆν* به معنی بستن و در این مورد چشم و دهان را فرو بستن است. میسترین به معنی رازی است که انسان با عقل قادر به درک آن نیست و خدا باید آن را آشکار کند و با مکاشفه می‌توان به آن دست یافت. درخشش این راز به حدی چشم‌گیر است که برای جذب باطنی آن باید چشم و گوش را بست (حواس را به کار نبرد). پیروان چنین تفکری را میستس^۳ می‌نامیدند. دکتر اشتیکلر^۴ می‌نویسد: میسترین به معنی چیزی است که باید آن را مخفی نگاه داشت و درباره آن سخن نگفت و در واقع، آن عبارت است از شعائر و آداب و رموزی که انسان را به خدای پدیدآورنده رستاخیز نزدیک‌تر می‌کند؛ به عبارت دیگر، معرفت و عمل به آن‌ها اجراکننده را به خدا متصل می‌کند. کلمه لاتین موتوس^۵ به معنی گنگ از همین کلمه است. روی هم رفته، میسترین به معنی سر و رازی است که به شرط سکوت و خاموشی می‌توان با آن آشنا شد.^۶ در کتاب طریقت صوفیان، اثر مارگارت اسمیت، نیز به همین مطلب اشاره شده است. وی می‌نویسد: «از نظر تاریخی صوفی به کسی اطلاق می‌شد که با دانش رمزآمیز ملکوتی آشنا بود و نباید رموزی را که با بصیرت و کشف و شهود به دست آورده بود به دیگران می‌گفت و باید سکوت می‌کرد»^۷.

صوفی کسی بود که علم حضوری با آن می‌توانست به مافوق و ماورای ماده برسد و به حالت خلسه‌ای خدایی دست یابد. برای صوفی نام‌هایی مانند عارف، عارف علم لدنی، و استاد و زبردست هم داده‌اند. صوفیان دوستان خداوندند و به ایشان معرفت داده شده و دانش ایشان نتیجه کشف و شهود است نه صرفاً یادگیری اکتسابی. تصوف را می‌توان در تمام مکاتب و ادیان جهان به نوعی یافت. تصوف خواهش روح انسان را در خود دارد، خواهشی که ابدی است. در تصوف، وحدت با سرچشمه و منشأ موجودات،

1. K. Schneider

2. Mysterion

3. Mystes

4. A. Stickler

5. Mutus

۶. غیرت عشق زبان همه خاصان بیرید / کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد

(حافظ)

مهر کردند و دهانش دوختند

هرکه را اسرار کار آموختند

(مثنوی)

7. Margaret Smith, *The Way of the Mystics*, Sheldon press, London, 1931, P. 1.

پروردگار کامل، عقل جاودان، نور و روشنی بی‌زوال، زیبای متعال و مطلق، عشق مطلق و ملکوتی مطرح می‌شود. خدا به هیچ چیز شباهت ندارد و در عین حال همه چیز است؛ شباهت ندارد چون و رای هر شکل محدود و ملموس است، و همه چیز است زیرا هیچ چیز نمی‌تواند جدای از او باشد. مذهب خشک تمایزی بین ملکوت و بشر ایجاد می‌کند و بر جدایی این دو تأکید دارد، ولی تصوف به وحدت با ملکوت اعلی معتقد است. عارف کسی است که به اسرار الهی آگاهی یافته است و نباید آن را فاش کند^۱ و به گفته آلکساندریا^۲ به این رموز کسانی می‌توانند دست یابند که صلاحیت و توانایی آن را داشته باشند و بتوانند به هدف مسیحیت، که همان تعمق در خداست، برسند.^۳ عرفان انتخاب مهربان و عاشقان خداست. عرفان عبارت است از: درک معنوی یک عظمت و یک وحدت بی‌کران. و همان طور که گفته شد این علم از طریق شهود و الهام به دست می‌آید. عرفان گرایشی معنوی و جهانی و نیاز روح بشر است؛ عارفان می‌خواهند هرچه بیشتر خدا را بشناسند و به او عشق بورزند. درون روح یک نور یا جرقه الهی وجود دارد که در جست‌وجوی وحدت مجدد با شعله ابدی است.

در اوایل تاریخ تصوف، صوفی به عابدان باطن گرا اطلاق می‌شد که دانش آن‌ها شهودی بود. علت روشن شدن چراغ این علم حضوری در وجود آن‌ها مستعد بودن روح ایشان و توانایی ذاتی آن‌ها در درک مسائل بود. از نظر سنت کلمنت^۴، صوفی انسان وارسته‌ای است که از آنچه زمینی است فاصله می‌گیرد و به هدف غایی مسیحیت، که تعمق در وجود خداست، نایل می‌شود. صوفی در مسیحیت برگزیده و دوست خدا نام دارد و خداوند به آن‌ها معرفت ارزانی می‌دارد.^۵

۱. در عرفان اسلامی هم حفظ اسرار از واجبات طریقت است و افشای راز به منزله کفر بوده است. عین القضاة می‌گوید بیشتر سبب هلاک عشق در این راه از افشای سرّ معشوق است، زیرا که در عالم طریقت افشاء سرّ الربوبیه کفر ثابت است و کفر بعد از ایمان به غیرت معشوق ارتداد بود و ارتداد موجب قتل. در رساله لویح آمده است: شبلی گفت در آن روز که منصور را — قدس الله روحه — به باب الطاف آن جلوه بود، در مقابل او بماندم تا شب و بعضی از اسرار در نظر آوردم، چون شب درآمد، آنجا توقف نمودم تا بر باقی اسرار واقف شوم به جمال ذوالجلال مکاشف شدم بی‌ناز عرضه داشتم و گفتم بار خدایا این بنده‌ای بود از اهل توحید مکاشف به اسرار عشق و مقبول درگاه، حکمت در این واقعه چه بود؟ خطاب آمد یا دلف کوشیف بسرّ من اسرارنا فافشاه فازل به مآثری: ای دلف یکی از رازهای خودمان را بر او مکشوف ساختیم و آن راز را آشکار کرد و چنین شد که می‌بینی (یثربی (۱۳۷۴)، ص ۵۴).

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ)

2. Alexandria

3. Ibid, Chapter One

4. St. Clement

5. Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the near and middle east*, Philo press Amsterdam, London, 1931, P. 1.

تصوف در ادراک معنوی آن یگانه نامحدود و بی همتا خلاصه می شود و تمام خودخواهی ها را در شناخت هستی مطلق کمرنگ و محو می کند. عرفان شامل نوعی آگاهی از حضور فراگیر و مستمر خداوند است و وحدت با ملکوت را می طلبد. هدف انسان نه این است و نه آن، نه من است و نه تو، بلکه فقط آن تنهای بی همتایی است که برتر از همه چیزهاست. صوفی می خواهد از محدود به نامحدود برسد یعنی به حقیقت متعال، و در او نیست شود. تصوف مدعی است که روح قادر است به این سفر عظیم مبادرت ورزد و انسان نیز با تقویت روح و آن حس درونی و معنوی می تواند قدم در این راه بگذارد؛ راهی که عقل جزئی در آن عاجز است. سنت آگوستین^۱ از چشم روح و گوش ذهن سخن می گوید: خدایا من با هدایت تو به اعماق وجود خود راه یافتم و چون تو یاورم بودی قادر به این کار شدم و من با چشم روحم (بصیرت) راه را یافتم و نگریستم. نگریستنی برتر از نگریستن چشم ظاهر.^۲ اگر روح با خداوند پیوندی بنیادی دارد^۳، خداوند هم همین پیوند را با روح دارد.^۴ روح باید پرده های خودبینی و شهوت را کنار بزند تا منظر ملکوت را به روشنی ببیند.^۵ انسان نمی تواند بارگاه خداوند را ببیند مگر اینکه دوباره زاده شود؛ تولدی دوباره در حالی که از زشتی ها پاک شده باشد.

هجویری صوفی ایرانی می نویسد: خلوص ویزگی عاشقان خداست، کسانی که همانند خورشیدهای بی سایه هستند؛ زیرا عاشق تا آنجایی که به وجود خودش مربوط می شود مرده است و تنها در وجود محبوب به حیات خود ادامه می دهد. تنها زمانی که غوغای حواس آرام گرفت و غلیان تصورات زمین فروکش کرد و روح دیگر به خود نیندیشید و از نفس فراتر رفت آن گاه خرد جاودان برای کسی که در پی وحدت با خدای نادیدنی است آشکار می شود و بنگر که در چنین انسان هایی تمامی خودجویی، خودمحوری، اندیشه های نفسانی، و هر چه به تبع آن است باید از بین برود و او تسلیم محض شود. تصوف عشق را راهنما و الهام بخش روح می داند. صوفی معتقد است که برای غلبه بر نفس تنها با قدرت عشق می توان پیروز شد. شبلی گوید: عشق آتشی است در دل که لهیبش همه چیز را می سوزاند الا محبت محبوب. عرفا معتقدند عشق روح را در آتش نهاده و آن را به عشق تبدیل می کند و هر چه در آن غیر از عشق باشد به باد فنا می دهد.^۶

عرفان به این ترتیب آغاز شد و تفکر خاصی در مورد خداوند، رابطه خدا و روح، امکان عروج روح به سوی خدا، و وحدت با هستی مطلق ارائه داد. البته تصوف آیینی عملی هم هست و نوعی طریقت خاص را مطرح

1. St. Augustinus

2. Ibid, P. 4.

3. Ibid, P. 5

نگاه دار سر رشته تا نگه دارد

۴. گرت هواس که معشوق نگسلد پیمان

(حافظ)

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

۵. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

(حافظ)

6. Ibid, P. 6

می‌کند که رهرو باید آن را بییماید.

مراحل سیر و سلوک در تعلیمات تصوف غرب و شرق تا حدی متفاوت است اما تقریباً همه در اصول هم عقیده‌اند مثلاً همگی عبادت، روزه، خلوت، توبه، و... را برای تزکیه روح لازم می‌دانند. شاعری چنین بصیرتی را این‌گونه می‌سراید:

شاید تقدیر آن بوده است که عشق بزرگ ما

ناگاه برجههد...

همانند سنگی که به مرکز آتش پرتاب می‌شود و در یک دم

از لهیب آن بخار گردد.

باید که زنجیرهای جدایی شکسته شوند و همچون صاعقه‌ای تند که در آسمان ناپدید می‌شود به‌سوی خدا بازگردیم.^۱

در تفکر عرفانی، تزکیه جایگاه خاصی دارد و در تعالیم عرفانی با تزکیه است که می‌توان به معرفت حق رسید و در این صورت است که چنین انسانی قبل از مرگ می‌میرد.^۲

از بررسی اساطیر بسیار قدیمی مردمان ابتدایی تا مذاهب جوامع باستانی این واقعیت تأیید می‌شود که انسان قدرت‌های مافوق و سپس خدایان و حتی خدای واحد را به شکل خود مجسم می‌ساخته و به پیروی از همین تصور نیز وحدت با خدا را تخیل می‌نموده است. البته چگونگی این وحدت نسبت به کمال و پیشرفت اندیشه و تفکر انسان تکامل یافته و به معنویت و روحانیت گراییده است. در این مذاهب، آنچه بیش از همه جلب توجه می‌کند زبان تمثیلی و رمزی ایشان است. اصولاً میستری^۳ یا راز و سر ایجاب می‌کرد که اصول آن را مخفی نگاه دارند و اگر هم در نوشته یا نقاشی و اثری به اشاراتی برمی‌خوریم، به‌طور یقین، زبان مجازی و رمزی در آن‌ها به کار رفته است.

مرکلباخ^۴ معتقد است که یکی از علل مهم انتخاب این زبان آن است که قابل تعبیر و تفسیر است و در هر زمان می‌تواند به سلیقه آن زمان تعبیر شود. آگوستین مقدس بر این باور است که: باید به نوآموزان مسیحیت مفهوم باطنی کتاب مقدس را آموخت تا آن‌ها فکر نکنند که روایات آن را باید از معانی ظاهری عباراتش درک کرد. مفهوم رمزی و تمثیلی روح آن است و همان‌گونه که روح مهم‌تر از جسم است مفهوم

1. Ibid, P. 8

2. Margaret Smith, *The way of Mystics*, shelden press, London, 1976, P. 5.

3. Mistry

4. Merkelbach

رمزی نیز مهم‌تر از معنای لغوی است. تاریکی معما عشق به حقیقت را شدیدتر می‌کند و سبب می‌شود که انجماد تکبر و غرور شکسته شود. ناگفته نماند که در عرفان، مذاهب اسراری و تطهیر و تحمل رنج و ریاضت و شهود از مسائل اساسی است. گزنگر^۱ - محقق آلمانی - معتقد است برای تمام مذاهب اسراری قدیم یک اصل دارای اعتبار بود: زایل کردن احساس خودبینی، زیرا صعود به عالم بالا مستلزم ترک خودآگاهی است. شاگردانی که می‌خواستند تحت هدایت و راهبری عالمی روحانی واقع شوند باید مرحله تزکیه یا کتارزیس^۲ را طی می‌کردند. مرحله بعدی تنویر^۳ بود. در این مرحله شاگرد باید به شهود دست یابد. او در این مرحله قادر می‌شود نواهای عالم را بشنود و اسرار جهانی خود را برای او آشکار می‌کند و موجودات روحانی هم برایش آشکار می‌شوند. در این حالت، شرط پذیرش تحمل رنج بود. رازدانان^۴ نباید بیاموزند بلکه باید تحمل کنند. متأسفانه برخی از محققان مانند بیانکی - شرق‌شناس ایتالیایی - می‌خواهند این نکته را اثبات کنند که فرهنگ روم و یونان بر سایر فرهنگ‌ها تفوق داشته است و همه ادیان و فرقه‌ها میسرین یا مذهب اسراری را از این فرهنگ اقتباس کرده‌اند. مارگارت اسمیت - محقق انگلیسی - نیز درصدد اثبات این نکته است که عرفان اسلامی تقلیدی از عرفان مسیحی است.^۵ در حالی که مسلماً منشأ خداخواهی و خداجویی فطرت انسان است و انسان به‌صورت فطری رو سوی او دارد، یعنی خاصیت از او بی و به‌سوی او بی دارد. بنابراین، تمام مذاهب و ادیان به‌دنبال آن حقیقت مطلق اند و اسلام به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین دین از عرفانی غنی و کامل برخوردار است.^۶

انسان در مسیر تکاملی خود مراحل مشابهی را گذرانده است و با وجود اختلاف‌های زیادی که در طرز زندگی، زبان، و فرهنگ مردم ابتدایی و جوامع متمدن وجود دارد باز هم شباهت‌هایی را می‌توان تشخیص داد. حتی شباهت‌هایی را نیز بین افکار رمزی در مذاهب بدوی و ادیان کنونی می‌توان یافت. در این سیر، مذاهب و ادیان از یکدیگر تأثیری گرفته‌اند.

یونانیان و رومیان که با روایات قهرمانی و سرگذشت خدایان و قهرمانان رشد کرده بودند در تخیل به‌دنبال بی‌مرگی و سعادت ابدی بودند و در میستریا این رویاها را متحقق می‌یافتند. بعضی از مشتاقان این اسطوره‌ها، همچون ویلیام بلیک، مکاتب عرفانی را بر پایه اساطیر - شبیه مذاهب اسراری باستان - به وجود آورده‌اند که رستگاری و نجات بشر را در دنبال کردن همان راه‌ها با تفاسیری نو معرفی می‌کنند. از نظر بلیک، دین که لطیف‌ترین عامل آرامش درون انسان است اگر به انحراف گراید و سپس در اختیار کلیسا قرار گیرد

1. Gsanger

2. Katharsis

3. Photismos

4. Mystai

5. *The Way of the Mystics*, p. 120

۶. که یکی هست و هیچ نیست جز او و حده لا اله الا هو

موجب تحجر، گمراهی، و تخریب جامعه انسانی خواهد شد. به طور کلی، اسطوره نشان‌دهنده پاکی و صفای انسان و پیروزی خیر بر شر است که می‌توان آن را زمان کودکی انسان دانست.

در ادبیات غرب، می‌توان واژه‌ای نزدیک‌تر به عرفان پیدا کرد و آن کلمه یونانی گنوزیس^۱ است که به معنای شناخت باطنی یا همان معرفت بوده است. در ادبیات یونان قدیم، گنوزیس را غرق شدن در اسرار حقیقت و الوهیت و یا معرفت الهی و مکاشفه‌ای می‌دانستند. در نسخه یونانی عهد عتیق نیز کلمه گنوزیس با این مفهوم به کار رفته است. در اوایل مسیحیت، گروه‌های مختلف خود را گنوستیکوی^۲ یا صاحبان معرفت (که در حقیقت همان عارف است) نام نهادند. آن‌ها معتقد بودند که با معرفت باطنی و شهودی می‌توان به حقیقت دست یافت و فقط صاحبان معرفت روح علوی یا پنوما^۳ دارند، به همین دلیل پیروان این مذاهب را پنوماتیکوی^۴ نیز می‌نامیدند که به مفهوم روحانیون و معنویون در مقابل مادیون^۵ و نفسانیون^۶ قرار می‌گرفتند. در جهان‌بینی عرفای مسیحی، معرفت شهودی وسیله اتحاد با خدا — پدر ملکوتی، نور مطلق، و یا منشأ و مبدأ روح علوی — می‌گردید. در ادبیات غرب، این مکاتب را با نام گنوستیسیزم^۷ می‌شناسند. البته باید توجه داشت که عرفان در هریک از مذاهب و ادیان و مکاتب فکری به نوعی تعریف می‌شود، حتی در یک فرهنگ خاص هم افراد متفاوت نظریات مختلفی درباره عرفان بیان کرده‌اند، ولی در نهایت چون این دیدگاه از فطرت الهی نشئت می‌گیرد، در بعضی از اصول، همچون فطرت الهی انسان، یگانه و یکسان‌اند. میستیسیزم — معرفتی همراه با رازدانی — اصطلاحی است که در کنار واژه گنوستیسیزم در ادبیات یونان رواج داشته است. البته لازم به یادآوری است که این واژه مفهومی کلی‌تر از گنوستیسیزم دارد.

برای مقایسه آرا و افکار عرفانی شاعر و عارف و اندیشمند مسلمان یعنی مولانا جلال‌الدین بلخی و همتای مسیحی او، ویلیام بلیک، ابتدا ضروری است که مطالبی در مورد عناصر عرفانی در دین یهود و مسیحیت و مقایسه آن با اصول عرفانی در دین اسلام و آرا و عقاید عرفای بزرگ مسیحی ارائه شود.