

مقدمه

بی هیچ گفت‌وگویی می‌توان تصوف را عمیق‌ترین و گسترده‌ترین جریان فکری و فرهنگی ایران تا پیش از عهد صفوی دانست. اگرچه، بسیاری پایان روزهای درخشان تصوف را در آغاز عهد تاتاران و به ویژه یورش تیمور دیده‌اند، اما تا تسلط آثار این بلای زمینی بر مبانی تفکر ایرانیان حداقل دوپست سالی زمان لازم بود. به هر روی از رویش نخستین جوانه‌های تصوف از دل زهد زاهدانی چون حسن بصری و ابوهاشم کوفی تا روزگار ما - که به اصطلاح آن را عصر مدرنیته خوانده‌اند - اندیشه صوفیانه همواره در متن و حاشیه جهان‌بینی ایرانی حضوری چشم‌گیر داشته است و طبعاً به همان اندازه در ادبیات فارسی به عنوان مهم‌ترین تجلی‌گاه این فرهنگ.

اگرچه به مانند بسیاری دیگر از پدیده‌های انسانی نمی‌توان تعریف دقیقی از تصوف به دست داد اما به یک اعتبار می‌توان آن را کوششی در ترسیم عالمی دیگر دانست و اگر قرائت دیگرگونه از رابطه انسان و خدا محور اساسی تصوف ایرانی باشد، خلق عالمی دیگر لازمه تحقق این نظریه است؛ بدین معنا که تلاش تصوف گذاردن جهانی حقیقی در برابر جهان واقعی است تا هستی را آن‌گونه که باید باشد و نه آن‌گونه که هست رقم بزنند. با در نظر داشتن مبانی شهودی-اشعری اندیشه صوفیانه که نوعی شناوری و عدم قطعیت را به همراه دارد و راه را بر هر جزم‌گرایی و امر یقینی در این نظام می‌بندد باید پرسید جهانی که صوفیان ترسیم می‌کنند در کدام نقش‌ها و طرح‌هاست که با جهان واقعی متفاوت است و آیا حقیقت در این جهان شاعرانه تنها در یک چهره به میدان می‌آید یا آن‌که حقیقت در این دنیای درویشی در هر چشمی به صورتی است؟ باور به این مسأله که حقیقت در حصار یک تفکر خاص زندانی نمی‌شود در برابر تعصب تقریری و خشک ارباب شریعت از عمده مرزهای قلمرو درویشان و جهان واقعی است. امری که دروازه‌ی ورود به بهشتِ تساهل صوفیانه به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی نوع‌دوستی در فرهنگ ایران زمین بوده است.

آن معنایی را که ما امروزه از واژه تساهل (tolerance) دریافت می‌کنیم نمی‌توان به شکل نظریه‌ای منسجم در میراث صوفیه جست‌وجو کرد؛ اما می‌توان عمده مبانی نظری

142 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

تساهل به معنای امروزینش را در رفتار و گفتار متصوفه نشان داد. از آنجا که نظام تصوف بیش از هر چیز نظامی معرفت‌شناختی است، محوری‌ترین مؤلفه تساهل صوفیه را نیز باید در مبانی معرفت‌شناختی تُلرانس دنبال کرد. «محور این مبنا نسبیت حقیقت (حقیقت نسبی) و عدم دست‌یابی به حقیقت مطلق است.» (بیات و دیگران، 1386: 217) چکیده این باور صوفیان را می‌توان در این بیت مولانا دید که: «آنک گوید جمله حقند احمقیست/ و آنک گوید جمله باطل او شقیست.» (مولانا، 1382: 282) چراکه حقیقت از دیدگاه مولانا چونان آینه‌ای است فروافتاده از آسمان، شکسته و تگّه تگّه شده، که هر تگّه از آن در دست انسانی است.

مبنای دیگر تساهل که آن را مبنای هستی‌شناختی تساهل دانسته‌اند بر این اصل استوار است که جهان سرشار از دوگانگی و اختلاف است و همه چیز را باید از طریق ضدّ خودش شناخت. پس تساهل در این جهان لازمه هستی است و آدمی باید آزاد باشد تا خود برگزیند و انتخاب کند. در واقع شخص نامتساهل و خشونت‌گرایی که جهان را یکدست و یکنواخت می‌خواهد با جهان واقع می‌ستیزد و قدرت انتخاب و سعادت انسان را محدود می‌کند؛ چراکه جهان به سبب این دوگانگی‌ها جهان تنوع و تکثر و جهان آزادی در انتخاب است. (بیات و دیگران، 1386: 219) و این باور منطبق بر این قول مولاناست که: «پس به ضد نور دانستی تو نور»

به هر حال ردّ تساهل و تسامح به عنوان اساسی‌ترین مؤلفه مؤثر در صلح، آزادی و نوع‌دوستی را می‌توان در نظام تصوف به عنوان نمونه فرهنگی آزاداندیش، بی‌تعصب و انسان‌دوست جست‌وجو کرد. رواداری و تساهلی که گمشده روزگار ما و چشمه زلال و پاکی است که می‌توان در آن خشونت و خون را از تن مجروح انسان معاصر شست. این مقاله بر آن است تا با نظر به بنیان‌های کلامی تصوف به تحلیل نقش و تأثیر تفکر اشعری در شکل‌گیری مفهوم تساهل به عنوان یکی از شاخصه‌های نوع‌دوستی و مدارا با خلق بنشیند. در مورد پیشینه پژوهش حاضر گفتنی است که این موضوع برای نخستین بار مورد بررسی قرار می‌گیرد و تا کنون پژوهشی مستقل در باب رابطه تساهل صوفیانه و کلام اشعری انجام نگرفته است.

بحث و بررسی

تساهل و مبانی کلام اشعری

در نگاهی اجمالی به مبانی نظری نظام تصوف، پیوند آشکار این جهان‌بینی اشراقی با کلام اشعری به روشنی مشهود است. از حسن بصری و بایزید بسطامی و بوسعید میهنی گرفته تا مولانای بلخی همه و همه از چشم‌انداز کلام اشعری به جهانی می‌نگریسته‌اند که بر مبنای همین شیوه اندیشه، نه تنها بر هیچ قاعده‌ای استوار نمی‌باشد، بلکه بنا بر اصل «خرق العاده» ممکن است هر لحظه در وضعیتی نامنتظر قرار بگیرد؛ چراکه به مذهب اشعری نظم ترتیبی علت و معلول در هم ریخته و تخلف معلول از علت رواست و عالم و قواعد آن تحت تصرف خداوند و اولیای اوست. (قشیری، 1388: هفتاد) نتیجه این اصل آتشی است که ممکن است گاهی نسوزاند، زهری که نکشد و گناه‌کاری که بهشتی شود. در این نظام کلامی، «فعال لما یرید» (هود/ 107) «اگر تمامی انسان‌ها را اعم از مؤمن و کافر در دوزخ جای دهد، ظلم و ستمی مرتکب نشده است؛ چراکه ظلم عبارت است از تصرف متصرف در آنچه از او نیست و یا وضع شیء در غیر موضع خود، حال آنکه خداوند مالک مطلق است و هیچ ظلمی از او متصور نیست و هیچ ستمی به او منصوب نمی‌گردد.» (همدانی، 1385: 130) عطار در همین معنی در ذکر ذوالنون مصری می‌نویسد: «هاتفی آواز داد حق تعالی هر که را خواند نه به علت خواند و هر که را راند نه به علت راند. تو ای ذوالنون فارغ باش که کار الفعال لما یرید با قیاس عقل تو راست نیفتد.» (عطار، 1373: 180)

این باور در نهایت به نفی قانون علیت و نیز به ابطال اختیار و آزادی آدمی و نظریه کسب منتهی می‌شود. پس در این جهان مبتنی بر لطف و قهر الهی که همه چیز در ید قدرت اوست و نمی‌توان هیچ اصل یقینی‌ای برای آن متصور شد چگونه می‌توان به یقین از حقیقت سخن گفت و تصویر حقیقت را بر مبنای کدام طرح استوار هستی باید ترسیم کرد؟ در این منظومه، آیا حقیقت چیزی غیر از اراده پروردگار است و باز بر اساس همین نظام کلامی، انسان ناتوان از درک فعل الهی چگونه می‌تواند به حقیقت دست یابد؟ بر اساس همین عدم قطعیت در شناخت حقیقت است که بخشی از تساهل صوفیانه نه تنها در برابر انسان‌ها، که در برابر تمام اجزای هستی به عنوان بخشی از ملک خداوند، نمایان می‌گردد و گاه صوفیان سگی را به شرط شمول لطف الهی از خود برتر و رستگراتر می‌بینند. ایشان

144 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

«کل حقیقت را به هر روی ناروشن و نامکشوف می‌یافتند و این نکته را خوب آموخته بودند که فاصله کمتر و بیشتر با حقیقت نمی‌تواند اسباب بزرگی و کوچکی باشد. همین پنهان ماندن حقیقت سبب می‌شد که اگر نه همه صوفیان، بسیاری از آنان دیدگاه‌ها و رهاوردهای خود را برتر از دیگران ندانند.» (احمدی، 1388: 71)

بخش دیگری از مدارای صوفیانه را که در پیوند با کلام اشعری قابل بررسی است می‌توان در باور اشعری صوفیان به نظریه کسب دید. «بنا به نظریه کسب، فعل انسان مخلوق خداوند است و از جانب انسان از طریق قدرتی که خداوند همزمان با فعل و کنش انسانی آن را پدید می‌آورد کسب می‌شود.» (همدانی، 1385: 131) درباره این اصطلاح مهم اشعری در شرح مواقف آمده است: «افعال اختیاری بندگان واقع در تحت قدرت الهی است نه قدرت خود آن‌ها و عادة الله چنین جاری شده که در بنده قدرت و اختیاری ایجاد کند که هرگاه مانعی بر سر راهش نباشد آن فعل را مقارن با آن قدرت و اختیار پدید آورد... فعل بنده با قدرت و اراده الهی است، به نحوی که بنده فقط محل دریافت فعل است و در ایجاد آن مدخلیتی ندارد.» (به نقل از خرمشاهی، 1385: 918) انعکاس این نظریه را در این بیت حافظ نیز می‌توان دید که:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب کوش و گو گناه منست
(حافظ، 1369: 38)

در این دیدگاه به سبب آن که مصدر اصلی گناه شخص انسان نیست ملامت یا سخت‌گیری بر او نیز روا داشته نمی‌شود و همین امر یکی دیگر از آبخوره‌های تساهل و مدارای صوفیان با گناه‌کارانی است که گاه در کوچه و بازار در برابر آن‌ها قرار می‌گرفتند. در روایات صوفیان می‌توان نمونه‌های فراوانی از رفتارهای تساهل‌آمیز ایشان را که به نوعی در پیوند با این باور جبری است با فاسقان و مستان و مقامران و اوباش دید؛ تساهل بر اساس این حکم که آن‌ها به اختیار خود گناه نمی‌کند مستحق سرزنش و تعزیر نیست. روایت محمد بن منور از رفتار ابوسعید با سید حمزه، علوی طوس، یکی از درخشان‌ترین مواضع تساهل از دریچه مسأله «کسب» را در برابر چشم ما قرار می‌دهد. سید حمزه مردی است از معتقدان ابوسعید و ابوسعید نیز او را بسیار دوست می‌دارد و هرگاه شیخ به طوس می‌رود میهمان سید حمزه می‌شود. روزی ابوسعید به عادت گذشته در طوس سراغ سید حمزه را

می‌گیرد اما او را خبر می‌دهند که «شیخ او را نتواند دید که مدت چهل شب‌روز است که او به فساد مشغول است و صبح بر صبح دارد و غلامان و کنیزان را خمر داده است و همه را برهنه کرده و مست به هم انداخته است.» (محمد بن منور، 1390: 206) ابوسعید چون این سخن را می‌شنود می‌گوید: «عجب! بر چنان درگاهی گناه کم از این نباید.» (همان) و بیش از این نمی‌گوید و اعتراضی نمی‌کند و تا آخر هیچ نقصانی در نظر نیکویی که در حق سید حمزه دارد نمی‌افتد.

مؤلفه دیگر کلام اشعری که رابطه مستقیمی با نسبیت حقیقت در باور صوفیان دارد اصل اساسی ناتوانی عقل و اصالت شهود است. شاخصه اصلی کلام اشعری که ارتباطی تنگاتنگ با بنیاد شهودگرایی صوفیانه دارد اصل ناتوانی عقل از شناخت حقیقت است؛ چراکه مقصود در تصوف اصولاً از سنخ دیگری است و به وسیله خرد نمی‌توان آن را مورد شناسایی قرار داد. صوفیان «عقیده داشته‌اند که از استدلال در این راه کاری ساخته نیست و علم حقیقی علمی است که از استدلال به دور باشد: أقوى العلوم ابعدها من الدلیل؛ هرچه علم از دلیل به دورتر نیرومندتر. یعنی ایمان امری برهانی نمی‌تواند باشد.» (همان: هشتاد و پنج) و کدام حقیقتی در این منظومه اصیل‌تر و محوری‌تر از خداوند؟ پس معرفت در باور اشاعره بیش از هر چیز امری است وابسته به عنایت الهی چنان‌که در سفارش ابوالعباس آملی به خرقانی و بوسعید آمده است: «اگر تو را گویند خدای را شناسی مگوی شناسم... لکن گوی عرفنا الله ذاته و الهیته بفضله. یعنی بادا که خداوند خود خویشتن را به ما معرفی کند. معرفت او از ما ساخته نیست.» (همان: 1390: 50) در این جا آنچه مبنای کسب معرفت است نه کوشش خرد انسانی که عقل رحمانی است. مولانا در توضیح این عقول با تأکید بر این که «عقل دیگر بخشش یزدان بود» می‌گوید:

عقل دو عقلست: اول مکسبی	که درآموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر	از معانی وز علوم خوب و بکر
عقل تو افزون شود بر دیگران	لیک باشی تو ز حفظ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت	لوح محفوظ اوست کو زین درگذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
عقل تحصیلی مثال جوی‌ها	کان رود از خانه‌ای در کوی‌ها

146 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

راه آبش بسته شد، شد بی‌نوا
از درون خویشتن جو چشمه را
(مولانا، 1382: 636)

بر این مبنا، عطای این عقل رحمانی به مخلوقی و نبخشیدن آن به مخلوق دیگر عین عدل خداوند است. پس بر آن که از نور رحمانی برای درک حقیقت محروم است نمی‌توان خرده گرفت و این خود مایه‌ای از تساهل را در جهان‌بینی صوفیان می‌انگیزد. آن‌گونه که ایشان بی‌بهرگان از حقیقت را نه غافلان که محرومان می‌دانند و خلاف فقها و علمای خشک دماغ روزگار خود، ایشان را نه با نگاه رد و طعن و غضب که با نگاهی آمیخته به رحم و شفقت می‌نگرند و این خود جلوه دیگری از نوع دوستی درویشانه است. جلوه‌ای از این باور در را می‌توان در سخن سگی با بایزید دید که گفت: «از من چه تقصیر در وجود آمده و از تو چه توفیر حاصل شده است که پوستین سگی در من پوشیدند و خلعت سلطان العارفینی در سر تو افکندند؟» (عطار، 1373: 210)

تساهل و وحدت وجود بر آمده از کلام اشعری

در همه تعاریف گوناگونی که در مکاتب نظری مختلف چه در شرق و چه در غرب از عقل ارائه شده است یک ویژگی اساسی مورد نظر بوده است و آن خصلت تفکیک‌کنندگی عقل است. تفکیک‌گری یا به تعریف بیکن تجزیه‌گری عقل منجر به شکل‌گیری تقسیماتی مبتنی بر تفاوت پدیده‌ها می‌گردد تا فهم و شناخت آن‌ها برای ذهن آسان‌تر باشد؛ ارنست کاسیرر درباره چگونگی این فرایند معتقد است در شناخت علمی (عقلانی) پیوند عناصر پدیده‌ها و به زبانی دیگر کل فرایند شناخت مشروط به تفکیک ابتدایی این عناصر با یک کنش انتقادی واحد است. (بارت، 1389: 16) اما با کنارگیری عقل از فرایند شناخت میل ذهن همواره به سوی اتحاد پدیده‌ها و شناخت آن‌ها بر اساس وجوه شباهت خواهد بود. حاصل این کلی‌گرایی احساسی در نظام معرفتی تصوف همان چیزی است که از آن با عنوان وحدت وجود یاد می‌کنیم. اصلی که در آن همه عرصه‌های شناخت با هم در می‌آمیزند و صوفی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی را در دل خداشناسی دنبال می‌کند. این محوریت مفهوم خداوند در ارتباط با کلام اشعری موجب می‌شود تا صوفیان پدیدار اصلی جهان را مفهوم خداوند دانسته و تمام پدیدارهای دیگر را در رابطه با آن مورد مطالعه قرار می‌دهند.¹

وحدت وجود صوفیانه که مبتنی بر این اصل است که «وجود مطلق و بود حقیقی تنها خداست و جز خدا همه چیز نمود و هستی نماست و واحد همه اشیاست و هیچ‌یک از اشیا نیست.» (جایی بخارایی، 1373: 71) جهان را از هر وجود اصیل دیگری تهی می‌کند. حال که تمامی جهان با همه اجزای گوناگونش نه ذاتی مستقل که نوری از نورالانوار² است، نمی‌توان از مفهوم زشتی، پلیدی، گناه و چیزهایی از این دست سخن گفت؛ زیرا در این منظومه مفهوم شر امری مطلقاً نسبی است و همین نسبت خوبی و بدی سبب می‌شود که در باور صوفیه آنچه از ناخوشی‌های جهان محسوب می‌شود هم دارای درجه‌ای از زیبایی تجلی پروردگار باشد که همین ناخوشی‌ها هم از عطای وجود پروردگار لبریزند. با این مقدمه می‌توان گفت در جهان صوفیان هیچ امری مستحق نفی و طعن نیست.

تقدیس ابلیس، تساهل و کلام اشعری

گفتیم که قول به اتحاد عالم با ذات حق تعالی - که امری برآمده از باور اشاعره به ناتوانی عقل است - و باور به این که جهان با تمام اجزایش جزئی از وجود واحد حق تعالی است از علل شکل‌گیری تساهل و نوع‌دوستی در منظومه اخلاقی صوفیان است. امری که دامنه تساهل صوفیانه را تا آنجا می‌گسترده که ابلیس را نیز از حلقه لعنت‌شدگان جهان بیرون می‌برد «و مجموعه‌ی متنوعی از راه‌های امیدبخش را برای ترمیم و اعاده حیثیت وی ارائه می‌دهد. این باور به نجات و تبرئه ابلیس در آثار کسانی چون حلاج و عین‌القضات هم - چون یک شالوده وحدت بخش عمل کرده، به موازات پیشروی این گفتمان، رویکردها، مضامین و تعبیر آنها از تنوع گسترده‌ای برخوردار می‌گردد.» (آون، 1390: 331)

این دیدگاه، ابلیس را نیز وجودی آفریده خداوند، در اتحاد با وجود واحد و لازمه کمال هستی می‌داند. عین‌القضات همدانی وجود حضرت رسول(ص) را نور سپید و وجود ابلیس را نور سیاهی می‌نامد که هرکدام نمادی از صفات جمال و جلال پروردگارند و هر دو از آن روی که صادره از ذات ربوبی‌اند، پاک‌اند و مینوی. او خلاف سنایی که لعنتی شدن ابلیس را قضای رفته در ازل می‌داند معتقد است که ابلیس لازمه کمال خلقت پروردگار است: «خلق از ابلیس نام شنیده‌اند؛ نمی‌دانند که او را چندان ناز در سر است که پروای هیچ‌کس ندارد. دریغ! چرا ناز در سر دارد؟ از بهر آن که هم‌قرین آمده است با خد و خال. چه گویی! هرگز

خد و خال بی زلف و ابرو و موی کمالی دارد؟ لا والله کمال ندارد.» (عین القضاة، 1393: 121) عین القضاة صفت رحمت را غذای احمد می‌داند و صفت قهر و غضب را غذای ابلیس. هم‌چنین در غزلی لطیف که منسوب به سنایی است با مطلع: «با او دلم به مهر و مودت یگانه بود/سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود.» شاعر با تأکید بر مسأله جبر روایتی شاعرانه از رانده شدن ابلیس از درگاه پروردگار ارائه می‌دهد و در ضمن روایت خود ابلیس را به خاطر محتوم بودن سرنوشت مخلوقان از گناه تَمَرّد و سجده نکردن بر آدم تبرئه می‌کند و از زبان ابلیس می‌گوید: «می‌خواست تا نشانه لعنت کند مرا/ کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود» (شفیعی کدکنی، 1387: 57) و در پایان غزل به صراحت حکم به تبرئه ابلیس از گناه می‌دهد چراکه ره یافتن به جانب حق را بدون رضای او ناممکن می‌داند و این چیزی است که در سرنوشت ابلیس رفته است.

تساهل و زبان رمزی تصوف

تمام کوشش‌های صوفیه برای خلق جهانی دیگرگون از شاهراه زبان می‌گذرد. زبان تصوف که یکی از اساسی‌ترین شاخصه‌های این نظام معرفتی محسوب می‌شود از طریق قرار دادن عناصر زبان عادی در نظام دلالتی‌ای متفاوت تشکیل می‌شود و با خلق معانی نو راه را برای خلق جهانی جدید هموار می‌سازد. روند شکل‌گیری این زبان از استعاره‌پردازی‌های اولیه شاعرانی مانند محمود وراق هروی (متوفی 221ه.ق) و ابوذری بوزجانی (متوفی 370 ه.ق) آغاز می‌شود و در اوج اعتلای خود به زبان رمزی غزلیات شمس و پس از آن تألیفات ابن عربی می‌رسد. اما در این فرایند رمز بار اصلی دلالت‌های جادویی این زبان را بر دوش می‌کشد. رمز به سبب داشتن خصلت‌هایی چون ذات قدسی، خوددلالت‌گری، ناخودآگاهی و پویایی معنا بیشترین استعداد را برای ایجاد بستری مناسب برای تساهل و تسامح داراست. قدسیّت رمز همواره مایه‌ای از آرامش را برای اهل رمز به همراه دارد که موجب تصفیه التهاجات خشونت‌بار آنان می‌گردد و پرتویی از آرامش را بر قلبشان می‌تاباند. خوددلالت‌گری و ناخودآگاهی رمز راه را برای تأویل باز می‌گذارد و همین امر به صوفیان می‌آموزد که از هر پدیده‌ای امکان برداشت‌های متفاوت و حتی مختلف و متضاد وجود دارد و حقیقت در هر چشمی چهره‌ای دارد. چنان‌که از سهل عبدالله تستری پرسیدند: «از جمله خلائق با کدام

قوم صحبت داریم؟ با عارفان از جهت آن که ایشان هیچ چیز را بسیار نشمرند و هر فعلی که رود نزد ایشان تأویلی بود.» (عطار، 1373: 381) همچنین پویایی رمز مخاطب را در هر لحظه با ساحات جدیدی از تجربه زیستن آشنا می‌کند. رمز می‌کوشد تا اموری را که علی‌الاصول متضادند به هم پیوند دهد و آن‌ها را به یگانگی برساند. زیرا «در ذات هر اثر رمزی امکان تأویل‌پذیری‌های گوناگون پنهان است و همین خصیصه وجه فارق رمز از اندیشه جزمی است... اما جزم‌اندیشی، خشک‌اندیشی است و بندنده روح و ذهن.» (ستاری، 1389: 43)

اگرچه ارتباط مستقیمی میان مقوله رمز و اندیشه اشعری وجود ندارد اما نگاه شهودی و ضدیت با عقل از جانب اشاعره بستر مناسبی برای پیدایی زبان رمزی فراهم می‌کند؛ چراکه ردّ عقل به عنوان مؤلفه محوری کلام اشعری خواسته یا ناخواسته حضور شهود و احساس را در پی دارد و این شهودگرایی از مایه‌های اساسی رمزاندیشی است. این‌گونه از تفکر- که می‌توان آن را شاخه‌ای از اندیشه اساطیری به شمار آورد- در تمایز با تفکر علمی-فلسفی که تفکری است مفهوم‌ساز، تفکری نمادساز است. (ارشاد، 1390: 214) و ابن عربی بهترین نمونه ممکن برای اثبات این نظر است؛ چراکه به عنوان مبین نظریه وحدت وجود نظام نظری سرشار از نمادی را پی‌ریزی می‌کند که بر اساس همین کلی‌گرایی گریزان از خرد ترسیم شده است.

استفاده مداوم صوفیان از زبان رمزی سبب شده است که حقیقت در تفکر صوفیانه امری لغزان، نسبی و بسیار مستعد تأویل شناخته شود و چه بسا صدور جواز تأویل از جانب ایشان را نیز بتوان تا حدی با این خصلت زبانی مرتبط دانست. حقیقت در این منظومه امری است که نه تنها در حصر تفکری خاص قرار نمی‌گیرد، بلکه ممکن است گاهی در دو قطب متضاد نیز حضور داشته باشد. نمونه‌ای از این نسبیت حقیقت را می‌توان در شخصیت حسین منصور حلاج و روایات پیرامون او دید. در این‌جا برای نمونه دو روایت از یادداشت‌های عطار در ذکر حسین منصور را می‌آوریم:

«[حسین منصور] را سیصد چوب بزدند. به هر چوبی که می‌زدند آوازی فصیح می‌آمد که لا تَخَفْ یا ابن منصور! شیخ عبدالجلیل صفار گوید که اعتقاد من در آن چوب زننده

150 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

بیش از اعتقاد در حق حسین منصور بود از آن که تا آن مرد چه قوت داشته است در شریعت که چنان آواز صریح می شنید و دست او نمی لرزید.» (عطار، 1373: 674)

«شبلی گفت منصور را به خواب دیدم گفتم خدای تعالی با این قوم چه کرد؟ گفت بر هر دو گروه رحمت کرد. آن که بر من شفقت کرد مرا بدانست و آن که عداوت کرد مرا ندانست از بهر حق عداوت کرد بایشان رحمت کرد که هر دو معذور بودند.» (همان: 678)

مولانای بلخی و تساهل صوفیانه

مولانا جلال الدین محمد که از بزرگترین معتقدان به نسبیت حقیقت و تساهل در برخورد با قرائات گونه‌گون از هستی، انسان و خداوند است در گوشه و کنار مثنوی به این مسأله که اختلاف آدمیان در دریافت و تفسیر حقیقت بیش از هر چیز به اختلاف ایشان در ظاهر الفاظ باز می‌گردد می‌پردازد. از نظر او «جنگ هفتاد و دو ملت غالباً بر سر ظواهر و امور عرضی است و اختلاف و جدال به واسطه تعدد و تشتت اصطلاحات است و در عالم معنی و حقیقت همه این اختلافات از میان رفته، حقیقت مشترکی پیدا می‌شود که سبب صلح کل است.» (غنی، 1389: 227) برای نمونه او در داستان فیل در خانه تاریک، موسی و شبان و نیز منازعه چهارکس بر سر لفظ انگور به این نسبت اشاره می‌کند. او در توضیح این که هر طریقی اگر چه کاملاً بر حق نیست اما بخشی از حقیقت را با خود دارد می‌گوید:

هریک از ره این نشان‌ها زان دهند	تا گمان آید که ایشان زان دهند
این حقیقت دان نه حقند این همه	نی به کلی گمراهانند این رمه
زانکه بی حق باطلی ناید پدید	قلب را ابله به بوی زر خرید
پس مگو این جمله دمها باطلند	باطلان بر بوی حق دام دلند
پس مگو جمله خیال است و ضلال	بی حقیقت نیست در عالم خیال

(مولانا، 1382: 299)

گفتیم مبنای دیگر تساهل باور به ذات دوگانه و متضاد هستی و پذیرفتن این دوگانگی‌هاست. مولانا در همین معنا کمال هستی را در تقابل ضدین می‌داند و بر این باور است که پدیداری امور عالم نیازمند تضاد ذاتی پدیده‌هاست:

دیدن نور است، آنکه دید رنگ
رنج و غم را حق پی آن آفرید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود
که نظر بر نور بود آنکه به رنگ
پس به ضد نور دانستی تو نور

وین به ضد نور دانی بی‌درنگ
تا بدین ضد خوش‌دلی آید پدید
چون که حق را نیست ضد پنهان بود
ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ
ضد ضد را می‌نماید در صدور

(همان: 54)

او در جایی دیگر دلیل وجود تضاد در هستی را معنا یافتن انتخاب می‌داند و معتقد است اگر نیک و بد در جهان جاری نبود انتخاب و سعادت معنایی در منظومه عالم نداشت:

گر نه معیوبات باشد در جهان
پس بود کالاشناسی سخت سهل
ور همه عیبست دانش سود نیست
آن که گوید جمله حقند احمقیست
تاجران انبیا کردند سود

تاجران باشند جمله ابلهان
چونک عیبی نیست چه ناهل و اهل؟
چون همه چوبست این‌جا عود نیست
و آن که گوید جمله باطل او شقیست
تاجران رنگ و بو کور و کبود

(همان: 299)

نتیجه‌گیری

نظام کلامی مبتنی بر ردّ عقل اشاعره که در پیوندی محکم با صبغه شهودی جهان‌بینی صوفیان است به سبب داشتن مبانی نسبیت‌گرا و غیرجزمی، بستری مناسب برای شکل‌گیری اصولی را فراهم می‌آورد که بر اساس آن‌ها مفهوم تساهل و تسامح به عنوان لازمه‌های صلح و نوع‌دوستی، در مرکز آموزه‌های تصوف قرار می‌گیرد. اصل اشعری خرق العاده منجر به نظریه جبر و کسب می‌گردد و انسان را از مسئولیت فعل خود رها می‌کند و باور به ناتوانی عقل در کسب معرفت صوفیان را از طعن در حق غافلان و گناه‌کاران باز می‌دارد و مایه‌ای از تساهل و رواداری را در قلب ایشان می‌انگیزد؛ چراکه بر مبنای این باور معرفت امری است بسته به لطف الهی و آن‌که از کسب آن ناتوان است نه به خاطر غفلت خود که به سبب عدم لطف الهی به حقیقت دست نمی‌یابد. همچنین زبان

152 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

رمزی صوفیان راه را برای برداشت‌های گوناگون از حقیقت باز می‌گذارد و به صوفیان می‌آموزد که ممکن است حقیقت نیز دارای چهره‌های متفاوت و متغیری باشد. باور به نسبت حقیقت و نیز قول به این‌که جهان سرشار از تضادها و تقابلهایی است که شالوده آن را شکل می‌دهند موجب می‌شود تا تساهل به عنوان یکی از قاعده‌های جهان در دیدگاه صوفیان تثبیت شود و راه بر تعصب‌ورزی و آزار آنانی که در منظومه باورهای ایشان نمی‌گنجدند بسته باشد.

پی‌نوشت‌ها

1. در این باره بنگرید به (همدانی، 1385: 129)
2. شهاب‌الدین سهروردی در بیان چگونگی خلقت، نوری را قوه خَلق می‌داند که منفصل از نورالانوار نیست بلکه شعاعی و لمعه‌ای از آن است و این همان بیان تمثیلی از وحدانیت وجود و جاری بودن وجودی یکپارچه در تمام هستی است. (سجّادی، 1375: 75)

کتاب نامه

قرآن کریم.

- آون، پیترجی. 1390. شیطان در تصوف. ترجمه مرضیه سلیمانی. تهران: علم.
- احمدی، بابک. 1388. چهار گزارش از تذکره الاولیا. تهران: مرکز.
- ارشاد، محمدرضا. 1390. گستره پ اسطوره. چاپ سوم. تهران: هرمس.
- بارت، رولان. 1389. اسطوره-امروز. ترجمه شیرین دخت دقیقیان. تهران: مرکز.
- بیات، عبدالرسول و دیگران. 1386. فرهنگ واژه‌ها. قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- حافظ، شمس الدین محمد. 1369. دیوان اشعار. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. 1385. حافظ‌نامه. تهران: علمی و فرهنگی.
- رجایی، احمدعلی. 1373. فرهنگ اشعار حافظ. تهران: علمی.
- ستاری، جلال. 1389. مدخلی بر رمزاندیشی عرفانی. تهران: مرکز.
- سجادی، سید جعفر. 1375. فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. 1387. در اقلیم روشنایی. تهران: آگه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. 1373. تذکره الاولیا. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: بهزاد.
- عین القضاة همدانی. 1393. تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. تهران: اساطیر.
- غنی، قاسم. 1389. تاریخ تصوف در اسلام. تهران: زوار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. 1388. رساله قشیریه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- محمد بن منور. 1390. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- مولانا، جلال الدین محمد. 1382. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: هرمس.
- همدانی، امید. از کلام اشعری تا باورهای صوفیانه. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد (علمی- پژوهشی). پاییز 1385. شماره 154. صص 128-151.

بررسی تطبیقی وحدت وجود از نظر مولانا و اوپانیشادها

¹ دکتر مسعود سپه وندی

² دکتر حسن سلطانی کوهبنانی

³ معصومه یار احمدی

چکیده

«وحدت وجود» از مهمترین مبانی عرفانی در اغلب مذاهب فکری و عقیدتی است که همواره مورد بحث و چالش بوده است. بر اساس این اعتقاد، عالم هستی با همه امکانات و مناسبت هایش یک وجود بیش نیست و در مرتبه فوق آن، وجود خدا قرار دارد. در عرفان اسلامی «وحدت وجود» در بین عرفا از جایگاه خاصی برخوردار است. مولانا به عنوان یکی از شعرای عارف مسلمان، بارها در قالب تمثیل های زیبا به مسأله «وحدت وجود» پرداخته است. در اوپانیشادها، نیز که از منابع عمده عرفان هندی است به مسأله وحدت وجود بارها اشاره شده است. در اوپانیشادها، کل عالم وجود، در ژرفا وحدت دارند و آتمن (خداوند) چون رشته نامرئی در میان دانه های تسبیح، همه موجودات را به یک دیگر مرتبط ساخته است. با توجه به اشتراکات فراوانی که در خصوص مفهوم وحدت وجود از دیدگاه مولانا و اوپانیشادها وجود دارد، مقاله حاضر در پی کشف و تفسیر این نقاط مشترک است.

کلید واژه ها: وحدت وجود، اوپانیشادها، مولانا، مثنوی، غزلیات شمس.

1 - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد

masood.sepahvandi@yahoo.com

h_soltani12@yahoo.com

2 - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام

3 - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

تاریخ پذیرش

92/11/7

تاریخ دریافت

92/3/26