

دکتر او. بی. اس. چووبی

رد پای فلسفہ ہند در شعر پارسی

ترجمہ دکتر شہریار مشیری



Dr.O.B.S.Choubey



انشارات آگاهان ابدہ

TRACES OF INDIAN PHILOSOPHY IN PERSIAN POETRY

TRANSLATED BY: Dr.SH. Moshiri

954-9.113-1-X
SEN 004-90113-1-X

۱۲۰۰ تومان



به نام خداوند جان و خرد

ردّ پای فلسفه هند
در شعر پارسی
دکتر اُوبی . اس چووبی

ترجمه دکتر شهریار مشیری

Choubey. O.B. S.

چوبی

ردپای فلسفه هند در شعر پارسی / اوبی . اس .

چووبی ؛ ترجمه شهریار مشیری . - تهران : آگاهان

ایده ، ۱۳۷۸ .

۱۴۴ ص .

ISBN 964- 90115 - 1-x

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا .

Traces of indian philosophy: عنوان اصلی
in persian poetry.

۱. شعر فارسی --- تاریخ و نقد . ۲. فلسفه هندی ---

تاثیر . الف . مشیری ، شهریار ، ۱۳۳۷ -

مترجم . ب . عنوان .

۸ فا ۱/۰۰۹

PIR ۳۵۴۸ / ۴ ر ۹ چ

۱۳۷۸

۷۸-۲۲۵۴۰م

کتابخانه ملی ایران

انتشارات آگاهان ایده

تهران ، خیابان ولیعصر ، بالاتر از خیابان شهید بهشتی ، کوچه نادر ، پلاک ۲۰ طبقه سوم

تلفن : ۸۷۲۰۲۶۶-۸۷۲۱۸۹۷

ردپای فلسفه هند در شعر پارسی

نویسنده : چووبی اوبی . اس .

مترجم : دکتر شهریار مشیری

چاپ اول : ۱۳۷۸

تیراژ : ۱۰۰۰ جلد

طراحی جلد : آتلیه آگاهان ایده

لیتوگرافی ، چاپ و صحافی : چاپ گلشن

شابک : ۹۶۴-۹۰۱۱۵-۶-۰



شکر شکن شوند همه طوطیان هند
زین قند پارسی که به بنگاله می رود

حافظ

پیشگفتار

بر همه فارسی‌دوستان و دوستداران زبان سانسکریت عیان است که برخی از پژوهندگان اروپایی و هندی، که شمار آنها نیز اندک نیست، اقوام ایرانی و هندی را از نژاد مشترک معروف به هند - و ایرانی یا هند - و آریایی می‌دانند. حتی بسیاری از پژوهشگران، میان افکار فلسفی این دو نژاد به ظاهر متفاوت، قرابتی شگرف یافته‌اند که البته این خود پدیده‌ای است بدیهی؛ زیرا این انشعاب، از زمانی ایجاد شد که بخش عمده ریگ - ودا^۱ به منصه ظهور پیوسته بود. حتی پس از این انشعاب فرا طبیعی^۲، که بخشی از ماهیت و ذکاوت این مردمان را رقم می‌زد، در عصر زردشت، به بقای خود، هرچند به طور نهان، ادامه داد و در همه اعصار رسوخ کرد و شالوده فلسفی تصوف ایرانی را تشکیل داد. ما، در این رساله به بررسی همه این پدیده‌ها خواهیم پرداخت.

الحق که باید مرهون آن پژوهندگان اروپایی باشیم که در این زمینه پیشگام شدند، پیش از آنکه از میان ما کسی بتواند در این راه پیشقدم گردد. تقریباً همه آن پژوهندگان، که به جنبه‌های فلسفی و فراطبیعی ادب فارسی، خصوصاً تصوف، نظر داشته‌اند، به همانندی این مفاهیم با مفاهیم «ودانتا^۳» بر سبیل کنایت اشارت داشته‌اند. ولی وظیفه دشوار تعیین این همگونی بر شالوده اصلی یک کتاب مستقل تا امروز به تعویق افتاده بود. با نبود چنین شواهدی، بسیاری از اذهان

دچار شبهه شده‌اند، و ویژگی تفکر ایرانی را رهیافتی از تماس با یونانیت، مسیحیت و عربیت تلقی می‌کنند تا جایی که نه تنها ساده اندیشان بلکه پیشگامان پدیده‌ی مشابَهت گاه از صراحت لهجه‌ی خود رویگردان می‌شدند. حتی «دکتر اقبال لاهوری» که در اوان پژوهشهای خود معتقد به منشأ آریایی مشترکی برای تصوف ایرانی و «ودانت» هندی بود، بعدها اظهار داشت از عقاید پیشین خود دامن کشیده است. فکر می‌کنم این تغییر نظر می‌باید بر تنگی وقت او تعبیر شود؛ چرا که وی مبتکری نابغه بود و افکار فلسفی و سیاسی اش بیش از آنکه باید، او را مشغول داشته بود؛ به طوری که هرگز مجال این را نیافت تا در بطن متون «ودا»یی غور نماید. او تنها کسی بود که می‌توانست به خوبی از عهده‌ی این کار برآید. چون برهمن زاده‌ای بود که خون آریایی در رگهایش جریان داشت:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی

برهمن زاده‌ای رمز آشنای روم و تبریز است؛
معنای این بیت چیزی بسیار فراتر از آن است که واژگانش بیان می‌کند و هرگز نباید چنین تعبیر گردد که «اقبال» به این لحاظ که از تبار برهمن است خود را «پست بُن» می‌پندارد و بر قابلیتش در فهم رموز رومی و تبریزی فخر می‌فروشد. او کسی است که معتقد به حفظ نفسانیت بشری است و کسی که «حرمت به خود» را خون حیاتبخش موجودیت انسان می‌داند، هرگز خود را پست نمی‌خواند و خوار و خفیف نمی‌کند. بلکه او بر تبار برهمنی خود مفتخر است. گویی با این سخن پژوهشگران ایرانی — و نه فقط محققان هند و همه جهان را — به مصاف می‌طلب که تنها او تصوف رومی و تبریزی را بر خلاف همگان از منظری صحیح در می‌یافت. چرا که احاطه‌ی او به زبان فارسی توأم با میراث برهمنیش بود که به خودی خود وی را به دانشی از کتب مقدس «ودا»یی تجهیز می‌کرد. صریحاً می‌گوید، خون آریایی را با همه‌ی ویژگیهای نظرات «ودا»یی در رگ دارد؛ حال آنکه دیگران در موضع ضعف بودند؛ یا فارسی می‌دانستند و یا فقط سخن پرداز فلسفه «ودا»یی بودند. و من بر تأکید این هندی بزرگوار مهر تأیید می‌زنم، که تنها معدود کسانی تصوف ایرانی را آنگونه که هست می‌فهمند که یا بر

سبیل وراثت یا فراست دوشادوش علم خود به زبان فارسی، با فلسفه «ودا» بی هم آشنا بوده باشند و همین ملاحظه الهام گونه «اقبال» بود که مرا به غواصی در بحر ژرفی انداخت که دیگران فقط سخن پردازش بوده‌اند.

پژوهشگران غالباً محتمل می‌دانستند که شاید همگونی عقاید این مردمان زاینده تماسهایشان بوده باشد، بی آنکه خود را فعلاً گرفتار به زیر سؤال بردن امکان چنین تأثیری کنم، قاطعاً می‌گویم قضاوت، مستلزم ارزیابی عادلانه چیزها و نظریه‌ها بر پایه برهان است. باید به قراین، اهمیت در خور بدهیم تا نظریه‌هایی را که جایگاهی مشکوک دارند، بی‌اثر کنند؛ هرچند اکنون «زمانتکیده» شده و یا در قدیم محبوب بوده باشند یا روند پیشروی علم بشری به سوی تکامل حایل گردد. از سوی دیگر کتمان پیشنهاد همگونی، و تصادفی جلوه دادن آن بی آنکه در ادبیات «ودا» بی غوری شود، چیزی است خلاف، غیرمنصفانه و عاری از روح پژوهش.

از «خشک مرمان» که اکثراً از تحریرات نویسندگان انگلیسی دچار تعصب شده‌اند و نیز از قشر متعصب، خواهشم این است که در مآخذ عبارات سانسکریت که در این رساله آمده‌اند، تعمق کنند. و مطالب را با نظر عاری از غرض بنگرند.

اکثراً کتابهای فارسی که پیش از این توسط محققان بیگانه در پرتو فلسفه‌های مذهبی سواي فلسفه هند تعبیر شده بودند، در این سطور و در پرتو بی‌غرضی، مجدداً تعبیر شده‌اند. و دیگر بر صاحب نظران است که صحت رأی خویش را از این منظر به قضاوت نشینند. در حیطه علم، حرف آخر وجود ندارد و از این رو، ما که متکی به دلیل و برهانیم، به استقبال یافته‌های جدیدی می‌رویم که ارزشمند و عاری از هرگونه تعصب باشند و آنچه را تاکنون گرد آمده به محک امتحان زنند. این مختصر، حاصل بررسی مضبوط و ساعیانه‌ای از فلسفه «ودا» بی است و هدف آن برآوردن خواسته‌ای دیرینه است؛ هرچند به طریقی کوچک. چرا که کار یک عمر را نمی‌توان در چندین سال به پایان بُرد.

اگر این قند شیرین است، کمینه‌ای است از کاری بس سترگ که می‌باید

جوانانش به پایان برند. زمینه کار من جز کورسوی خفیف گاه به گاه، تاکنون تقریباً تیره و تار و بی ثمر بوده است - نه رد پای و نه حتی راهی. اینک این راه هرچند باریک، فرا روی آنان که به پیش روند. امیدوارم کسانی که در پی من می آیند با غوطه وری در مآخذ فارسی و سانسکریت به اعماق تازه ای راه یابند. دریایی که من در ساحلش ایستاده ام.

سپاسگزاری

مراتب سپاسگزاری صمیمانه خود را از پرفسور «ولی الحق انصاری» رئیس دانشکده زبان فارسی دانشگاه لکنه که معلم، راهنما، یاور و مشوق من در اجرای این پروژه بوده اند، اعلام می دارم. از شرق شناس و محقق برجسته، پرفسور «س.ج. عبیدی» (دانشگاه دهلی) به خاطر زحمتی که در بررسی دست نوشت این اثر متحمل شدند و نکات ضعف آن را گوشزد کردند، بسیار متشکرم. اگر مراتب امتنان خود را از پرفسور «نورالحسن انصاری»، پرفسور «نصیر احمد فاروقی» و «دکتر شریف حسن قاسمی» (از دانشگاه دهلی) به خاطر پیشنهادهای با ارزش و کز می که در بررسی نمونه های چاپی این اثر مبذول داشته اند بجای نیاورم در ادای دین خود قصور ورزیده ام. بالاخره از آقای «محمد احمد» (از دفتر ادبیات دهلی)، به خاطر ارزیابی منصفانه این اثر و پیشقدمی در انتشار آن سپاسگزارم.

سوامی آناندا یوگی

(او. بی. اس. چووبی)

مقدمه

هدف از این رساله، بررسی جنبه‌ای از شعر فارسی است که از بازتاب‌هایی مشروب شده است که ممکن است به سهولت به قلمرو فلسفه هند ردیابی شوند. این تلاشی است بر شالوده‌قراین قوی که همگنی افکار فلسفی میان مردم هند و ایران را تأیید می‌کند. تبار نژادی اجداد مشترک مردمانی که در تاریخ به هند-و ایرانی شناخته شده‌اند.

رساله حاضر، اساساً یک بررسی ادبی است از شعر فارسی برحول هسته فلسفی معینی که قلب تفکر هند محسوب می‌شود. از این رو در برگیرنده نظرات عقلانی و کاوش‌های نفسانی مردمانی است که به لحاظ سیاسی دو ملت متفاوت و معتقد به دو شریعت مختلفند. مردمانی که در گذشته‌های دور، به خداشناسی یکسانی معتقد بوده‌اند؛ ولی با گذر زمان، همگنی آنان دستخوش فرقه و تفرقه شده، منجر به انشعاب و در غایت کوچ یک شاخه به مأوایی جدید گردیده است. اینکه آیا شاخه هندی به کوچ از ایران تن در داد یا دیگری از هند به ایران، بحثی جنجال‌آمیز بوده است؛ موضوعی که در این کتاب به محک بررسی می‌زنیم و در کنارش نظری به ژرفای تاریخی نژاد هند-و آریایی می‌افکنیم، تا شاید بتوانیم به کاوش در علل قابل تأمل این همگونی عیان در افکار مردمانی پردازیم که به ظاهر دو قوم مختلف‌اند.

خوانندگان عزیز باید این نکته را در نظر داشته باشند که این رساله به هیچ

وجه نباید به عنوان بررسی مقایسه‌ای از دو مذهب مختلف تلقی شود؛ زیرا همان گونه که از عنوان آن پیداست، از سوی هند، تنها فلسفه و از سوی دیگر فقط شعر پارسی است. لذا هدف این رساله بررسی دو عالم متفاوت از حیات بشر و دستاوردهای عظیم ذهن اوست.

در اینجا بجاست نظر فیلسوف شهیر هند را پیش کشیم که می‌گوید، روش شعری بیان، به واقع دچار نقیصه است. زیرا هر آنچه در لفاف شعر پیشنهاد شود، هرگز نمی‌تواند حقیقت خشک فلسفه به حساب آید.

این فیلسوف اضافه می‌کند، روش شعری در صورتی کاربرد فلسفی پیدا می‌کند که احساسی را درباره سرشت یک واقعیت بیافریند یا وقتی که این واقعیت، حقیقت درک رموز گردد. از این جهت، تا آنجا که به تراوشهای احساسی شعر پارسی در عالم روحانیت مربوط می‌شود، گهگاه به فلسفه نزدیک می‌گردد و نه تنها از حصار مبانی شریعت خارج می‌شود بلکه حتی ظاهراً در تقابل با آن قرار می‌گیرد.

لذا این رساله که یک بررسی دینی به معنای واقعی آن نیست، قصد تلفیق دینی ندارد و هدف آن، اثبات همانندی‌های افکار مردمانی است که غالباً دانش پژوهان به آن اشاره داشته‌اند.

از پرداختن به مباحث دینی تا حد امکان اجتناب شده است؛ ولی چون فلسفه هند، خود را تنها محصور به ثغور فراطبیعت نمی‌کند، به گونه‌ای ناگسستنی با شریعت در هم آمیخته است بطوری که تقریباً جزء لاینفک آن گردیده است و لهذا هرگونه تلاش در جداسازی فلسفه هند از دین، مذبوحانه است. این پدیده اتحاد قریب فلسفه و دین برای بسیاری از دانشجویان غربی فلسفه هند پدیده‌ای معماگونه بوده است؛ زیرا در نظامهای دیگر، فلسفه و دین تقریباً از هم جدا هستند. در واقع فلسفه و دین مانند نظامهای دیگر، در هند نیز به صورتی متمایز از یکدیگر آغاز شدند. ولی این تمایز منجر به جدایی میان آن دو نگردید. دلیل این رابطه «سر و دستار» از نقطه نظر شریعت هند و فلسفه این است که هر دو با هم به یک هدف منتهی می‌شوند. در واقع هدف اصلی فلسفه این است که

شخص بتواند سرشت «واقعیت» را دریابد. حال آنکه هدف شریعت القاء پرستش کردگار در دل فرد است. اگر فلسفه چراغی فرا راه دریافت سرشت «واقعیت» و مددساز آدمی در فهم سرشت حقیقیش است، شریعت نیز به پاکسازی و تصعید احساسات می‌پردازد و کل حیات را متحول می‌کند.

ماکس مولر^۱ در هم آمیختگی فلسفه و دین در هند را چقدر بجا بیان می‌کند: «آنچه فلسفه «ودانتا» را از فلسفه‌های دیگر متمایز می‌سازد، این است که در آن واحد هم شریعت است و هم فلسفه».

حقیقت این است که آنچه درباره فلسفه «ودانتا» گفته شده، در مورد کل ادبیات «ودایی» هم صادق است. ماکس مولر با تیزبینی خاص خود در می‌یابد که هراس از «آدمی» بیش از هراس از «خدا» و از «حقیقت» است و همین امر مسئول جدایی حقیقت و فلسفه است. به نظر می‌رسد مقصود او این است که فلسفه براساس اقامه دلیل استوار است و اغلب از شریعت که اصولاً براساس بصیرت و باورهای غیر عقلانی ادله بنا شده است، انحراف می‌یابد.

به این ترتیب ممکن است چنین نتیجه‌گیری شود که دقیقاً همین هراس از گزند غیرتمداران خود رأی بود که میان افکار آزاد فلسفی در ادیان دیگر حایل ایجاد کرد. به قول دکتر ماکس مولر:

«به هر حال، آنچه در هند می‌یابیم، در هیچ جای دیگر نخواهیم یافت. سرزمینی که در آن فلسفه نه تنها به عنوان نتیجه طبیعی شریعت بلکه بهترین گل و عطر آن شناخته می‌شود. شریعت به فلسفه و فلسفه به شریعت می‌گراید. این هر دو در هند، جدایی ناپذیرند و اگر نزد ما (مسیحیان) نیز هراس از آدمی بیش از هراس از پروردگار و «حقیقت» نمی‌بود از یکدیگر جدا نمی‌شدند. دیگر اینکه در هند، متفکران صادق، لزومی در «سرنده» کردن اصول معتقدات خود تحت نام «مذهب خفی» نمی‌دیدند.

این حقیقتی است که فلاسفه اسلامی نیز در جوئی بس سنگین تر تنفس می‌کردند. خصوصاً صوفیان ایرانی ملزم به توجیه بیانات آریایی خود از دیدگاه

شریعت سامی بودند و به تفاسیر کتب قرآنی شکل دلخواه می دادند. تأثیر متقابل شریعت و فلسفه، درست از سرودهای «ریگ - ودا» و «اوپانیشاد»^۱ ها تا عصر حاضر قابل ردیابی است و نیز در ادبیات تصوف ایرانی که در آن «تعالی» و «حلول» الهی را می یابیم رسوخ کرده و منجر به همناوای شگفت عقل و احساس شده است که با مفاهیم «همه خداگرایی» تافته شد و به شعر صوفیانه طراوت، لطافت، ظرافت و شعف بخشید.

فلسفه، در واقع، طلعت عقل آدمی است و او را از دنباله روی کورکورانه از دین برحذر می دارد و از سوی دیگر شریعت را از سترونی و خشکی نجات می بخشد و این واقعیت به خوبی در شعر صوفیانه مشهود است.

لذا هر چند این یک بررسی غیر دینی، و شیوه تلقی من مصلحتگرایانه است، ولی فلسفه هند ناگزیر با شریعت در هم تافته شده است و ممکن است در نظر بعضی ها، خصوصاً آنان که با سرشت فلسفه هند نا آشنا هستند به صورت رساله ای مذهبی جلوه گر شود.

چرا شعر

ممکن است این پرسش در بسیاری از اذهان نقش بندد که چرا کُل ادبیات فارسی را در نظر نگرفتیم و خود را فقط به ردیابی فلسفه هند در حیطه «شعر پارسی» محدود کردیم.

جمله زیر پاسخی رسا از سوی یکی از پژوهشگران عالیقدر به این پرسش است:

«بیش از همه، تصوف، زیر مهمیز زهد خشک می زیست. مهمیزی که همیشه آنقدر سرتیز بود تا به شعرا و مشتاقان رخصت آزادی لازم را بدهد».

جمله فوق شاهی است بر نفوذ شعر، حتی بر غیرتمداران مسلمان؛ به نحوی که حتی اظهارات «همه خداگرایی» که طبق مُدرکات اسلامی چیزی جز معارضه

عربان نبود، چون به قالب شکرین شعر می‌نشست و با سیلان احساس همراه می‌شد، از خشونت خود بس می‌کاست و به سهولت مورد بی‌توجهی قرار می‌گرفت.

ما نباید شرایط نامطلوبی را که متفکران ایرانی، خصوصاً صوفیان متحمل می‌شدند از یاد ببریم. اوضاعی که مانع آن می‌شد تا اعتقادات خود را که منشأ آریایی داشت و کمابیش با سرشت موروثشان عجین بود، به زبانی ساده بیان دارند. استفاده از شعر برای چنان بیاناتی دلایل خاص خود را داشت و در اینجا به بحث دربارهٔ آن می‌پردازیم.

به نظر من شعر، عقل را دچار رخوت و دل را که جنبهٔ احساسی سرشت آدمی است اسیر نخوت می‌کند. اظهار نظر موجز اف. دبلیو. روبرتسون^۱، الهی شهر انگلیسی به خوبی مبین این پدیده است.

«شعر نمی‌تواند کاری کند تا ما درست بیندیشیم و صادقانه احساس کنیم». و ماکالی^۲ ادیب نامی انگلیسی، شعر را به این درستی معنا کرده است: «منظور از شعر به کارگیری الفاظ به طریقی است که پنداری را در مخیله پروراند».

تعریف فوق یعنی شعر، در ذهن، پنداری می‌افکند و به این ترتیب این تعریف، تأییدی است بر عبارت فوق و دقیقاً به همین دلیل ایرانیان از شعر بیشتر به عنوان مفری برای بیان مفاهیم غیر دینی خود استفاده می‌کردند. ناگزیر باید معتقد شویم که اگر حلاج، «اناالحق» را در مرزهای ایران و آن هم به زبان شعر بیان می‌کرد، هرگز سردار از او بلند نمی‌شد، چه در آن ایام نه تنها در بین معدودی از معاصران حلاج، بلکه در بین تمام متفکران ایران، بازار «خود خداگرایی» رونق داشت. و بعدها شاعران نه تنها به تخفیف گناه وی برخاستند، بلکه در اشعار خود ادعای «اناالحق» را به مثابهٔ حقیقت مثبت عالم روحانی توجیه کردند و تنها عیبی که در منصور یافتند این بود که «اسرار هویدا می‌کرد»، «اسراری» که می‌بایست در سینهٔ سالکان باقی بماند و بر عوام عیان نشود. اگر

چنین عباراتی را در پرتو مثل «گل خویش به خسان فروختن» تعبیر کنیم به نتیجه «وحدت خدای مطلق» یا «لاموجودالاله» منجر می شود. لذا دو سطح «انالحق» و «همه اوست» تعیین کننده غایی عقیده صوفیان ایرانی در حلقه های خفی بود. این شطحیات عملاً ترجمان سخنان نغز شریعت «ودا»یی است: «اهلم بر همسی» و یا «سوهام» (من اویم) و «سروم کهالویدم برهمن» (همانا برهمن همه اینهاست). این بیانات آشکارا جدا از شریعت اسلامند و هسته اصلی تصوف ایرانی را تشکیل می دهند. صوفیان برای رهایی از خشم عرب خویان تند رو و متعصبان میانه رو، چاره ای نداشتند جز آنکه یا ایدئولوژی خود را در لفاف شعر الهامی استتار کنند یا همچون بازید بسطامی خود را به جنون زنند. این تصنیفات به واسطه جاذبه شعری خود در بین عامه با شوق تأمه خوانده می شد و اگر چه در مقابل چیرگی احکام و فتاوی، به اشاعه باورهایشان اندک مددی می رساند، اما به هرحال بیشتر، شعر، به مسلک صوفیان، حرکتی می بخشید.

در این گونه شعر فارسی، جریان آزاد و نامتقید عقاید ابداعی و غیراسلامی صوفیان را می یابیم که در منثورات، محلی از اعراب ندارند. چون هدف این بررسی همانا فقط سنخ عقاید آریایی و «ودا»یی است از شمول نثر فارسی، صرف نظر می کنیم زیرا این مفاهیم به وفور در شعر، متجلی است.

ماهیت افکار همگون

این فرض که دقیقاً فلسفه «ودانتا»یی بیش از هر فلسفه دیگر در شعر فارسی قابل ردیابی است و لهذا عموماً چنین اشعاری [که منعکس کننده فلسفه ودانتی هستند] قسمت عمده این بررسی را شکل می بخشد از تناقض به دور است. در عین حال باید بدانیم، کل فلسفه «ودا»یی در شعر فارسی (یا بالعکس کل شعر فارسی در فلسفه «ودا»یی) قابل ردیابی نیست. بلکه تنها شعر صوفیانه در مفاهیم ودانتی یا فلسفی دیگر قابل ردیابی است. نظری که به بررسی آن خواهیم پرداخت این است که خمیرمایه این افکار، یعنی فلسفه هند و شعر صرفاً صوفیانه

یکسان بوده و تجلی و تحولشان در این دو حوزه مسیر مستقلی برگزیده است. در اینجا بجاست گشت و گذاری در ماهیت فلسفه «ودانتا»یی و شعر صوفیانه بکنیم. اصولاً فلسفه «ودانتی» و نیز شعر صوفیانه، بر حول هسته «ودا»یی تجلی می‌یابد. ولی این معنی، عموماً در شعر فارسی صادق نیست. موضوع این رساله، کمابیش بررسی آن گونه شعر است که در ناحیت بی‌چون و چرای اسلامی، آماج انتقاد بوده - و اگر نگویم از جانب همه - دست کم از جانب قشر غیرتمدار میانه‌رو، همواره داغ معارضت و مهر «غیر اسلامی بودن» را بر جبین داشته است. مسلم است که فلسفه آریایی بر تنه تفکرات آزاده شکوفا شد، حال آنکه اصول بی‌چون و چرای اسلام مماشات قائل نیست. نمی‌توان انکار کرد که اخلاقیات و پرستش الهی، هم در آیین هندو و هم در دین اسلام، امری جبری است، البته چیزهای از این قبیل، تقریباً در تمام مذاهب جهان مشترک است و در مذاهب متفاوت به طرق معین توصیه شده‌اند. مباحثی از قبیل کیهان‌شناسی، ماهیت نفس، ارتباط نفس و موجودات با پروردگار و جزئیات آخرت‌شناسی، به‌صورتی لایتغیر در بین ادیان، متفاوت است. آیین هندو، نه برخلاف اسلام، کلیمیت و مسیحیت، که وجوه مشترک بسیاری دارند یا با پاره‌ای تغییرات همراهند، از جایگاهی مجزاً برخوردار است. دلیل آشکار این تشابه این است که ادیان اسلام و کلیمیت دارای قرابت نژادی‌اند و هر دو منشأ سامی دارند. البته مسیحیت و کلیمیت نیز در شالوده بنای رفیع خود یعنی «عهد عتیق» دارای وجه اشتراکند. هیچ یک از ادیان سامی، رخصت «همه خداگرایی» و «همه اوست» را نمی‌دهند. ادیان مزبور رخصت یک‌گرایی مطلق و دانت: «من اویم» یا «او تویی» را هم که در انحصار معتقدات کهن آریایی «ودا»یان است، نمی‌دهند، و طبق شعایر سامی مردود می‌دانند. ولی جای تعجب و حیرت است که این معتقدات، به رغم رویه کتمانگر دین‌مبین، نه فقط از عبور از ناحیت ممنوع پروا نکردند، بلکه به صورت یکی از خصایص بارز یا عنصر حیاتی تصوف ایرانی در آمد که بی شک بخش شاخص چنین نظام اعتقادی غیرتمدار، بی‌چون و چرا و اصول‌گراست.

این مفاهیم غیر اسلامی یکسان با افکار فلسفی «ودا»یی، خود را به طرزی

چشمگیر، در قالب افکار غیراسلامی متجلی ساختند و به رغم همه تحدیدها و تبطیل‌ها به لگام در نیامدند. هواداران چنین مفاهیمی، جز در ایران، مورد ایذا و محاکمه قرار می‌گرفتند و حتی در دیگر ممالک اسلامی اعدام می‌شدند. چرا در ایران، اگر چه بر همین نمط فکر می‌کردند، نسبت به صوفیان با بردباری رفتار می‌شد؛ حال آنکه در عراق، منصور حلاج را عجلانه اعدام کردند؟ پاسخ این معما دشوار نیست. ایرانیان بر سبیل سنت و آمادگی فطری خود، در خود نگرشی روحی به ودیعت داشتند؛ آریایانی چنان، که چندین قرن تصفیه مصرانه دین اسلام زنگار هزار ساله بر فکرت آنان را کاملاً زدود. گرچه به هر حال، با چندین سده نظارت مستمر، زنگار زدوده شد. فرض مسلم اینکه در هزاران سالی که آیین دین زردشتی رایج بود، افکار «ودا»یی نیز، اگر نه آشکارا دست کم در خفا، و اگر نه در کل دست کم در بخشی از مردم پایداری کرد. ما می‌خواهیم مطالب را از همین منظر مورد بررسی قرار دهیم؛ زیرا حتی پس از ابطال عناصر مذهب «ودا»یی از آیین زردشتی، تمامی فرائض و مناسک و اسماء خدایان که به مذهب «ودا»یی منتصب بود، سترده نشد. همین پدیده چشمگیر را در زیر بررسی می‌کنیم. اعتقاد راسخ دارم، چاره‌ای نیست جز اینکه باور کنیم بذر این معتقدات طی دوران استیلای اسلامی نیز به نشو و نما ادامه داد و توانست در مواجهه با ناملایمات بی‌ثمر بماند. متأسفانه دستبرد زمان همه مدارک مربوط به دوره ماقبل اسلام را که در قالب ادبیات موجود بوده از میان برده است. چیزهایی از میان رفت که مدارک مستندی به حساب می‌آمد.

اگر بگویم جای پای هر چیز در مقابله با تنبّهات و تحکّمات محکّمتر می‌شود، دوگانه گویی نکرده‌ایم؛ چه، در روان‌شناسی انسان این پدیده دلایل خاص خود را دارد. اصولاً احوال نفسانی و خُلُق‌ی و نگرش‌های ذهنی در حفظ و تداوم و بقای خود از سر جان می‌کوشند و غالباً تحت تأثیر احساسات، نسبت به منطق بی‌تفاوتند و مآلاً هرگونه تلاش در سرکوبی چنین تمایلاتی غالباً در بین مردم به واکنش عصیان و اصرار در عناد می‌انجامد تا به این ترتیب از موضع خود حراست و از آرمان خود در مقابل ضربت‌های مجدّد دفاع کنند و خوگیری به

موازنین جدید درجه‌بندی‌های متفاوتی دارد.

همین واکنش بود که ذهن مردم را واداشت تا دوباره به میترا و دیگر خدایان و به مناسک «ودا»یی کیش زردشتی بگروند که مفتضحانه توسط خود زردشت از ساحت دین محو شده بود. همین واکنش، راه خود را در بیانات غیراسلامی صوفیان ایرانی گشود؛ راهی که پرفسور ای. جی. براون، در اثر جاودانه‌اش از آن به منزله یکی از منابع ممکنه‌ای یاد می‌کند که شاید در منشأ بروز چنین تمایلات صوفیانه مغایر با ادراکات اسلامی دخیل بوده باشد. چنین اشعاری در ذات خود از انبوه شعر پارسی به اصطلاح صوفیانه قابل تمیز و تشخیص‌اند. انبوه شعری که تنها در برگیرنده تعالیمی است که زندگی غیرتمدار اسلامی را تجویز می‌کند و گویای دهشت از غضب خداوند است. خداوندی که قادر متعال و حاکم بی‌چون و چراست. اکنون عیان شد که چرا همین افکار غیر اسلامی صوفیان که با افکار «ودا»یی بسیار یکسانند، و در قالب شطحیاتی نظیر «اناالحق» و «همه اوست» بیان می‌شدند موضوع تحقیق این رساله را تشکیل می‌دهند.

یکی از مورخان معاصر هندی، مجملی از کشف المحجوب نوشته علی‌بن عثمان الجلابی الهجویری را نقل می‌کند که در آن زیر تقسیمات صوفیگری را دوازده گروه بر شمرده‌اند و از آن میان ده فرقه «مقبول» و دو فرقه «مردود» محسوب می‌شوند. چکیده مزبور چنین است:

«کُلُّ پیکره مشتاقان تصوف را دوازده فرقه است که دو تای آن مردود و ده تای دیگر مقبول محسوب می‌شوند. نام ده فرقه مقبول به قرار زیر است: محاسبی، قصاری، طیفوری، جنیدی، ناری، ساحلی، حکیمی، خرازی، و سیاری. این فرقه‌ها حقیقت را بیان کردند و به خیل مسلمین درست آیین تعلق داشتند. نام دو فرقه مردود، اولی «حلولی» است که اسم خود را از آیین «حلول» و «امتزاج» برگرفته و فرقه سلیمی «انسان خدایی» به آن منصوب است و دومی حلاجی که قانون مقدس را رها کرده و راه عناد‌گزید و «اباحتی»‌ها و فریسی‌ها به آن منصوب‌اند.

طبقه‌بندی بالا، البته ممکن است تا آنجا که به معتقدات رهبانی و فرقه‌ای

مرتبط است، صائب باشد ولی در حیطة شعر به آسانی نمی‌توان شاعر و مصنفاتش را براساس چنان محک خشک اندیشانه‌ای طبقه‌بندی کرد؛ زیرا مفاهیم غیر اسلامی خواه فطرتاً، خواه برحسب تماس، تفکر صوفیان ایرانی را تسخیر کرده بود تا بدانجا که مفاهیم «همپوش» قضاوت را که فلان صوفی به کدام دسته متعلق است دشوار می‌سازد؛ یعنی آیا اواز مقبولین است یا مردودین؛ زیرا حتی اگر صریحاً شطحیات «اناالحق» یا «همه اوست» را نبافد، به نظر می‌آید حقیقت این شطحیات را در اشعار خود به تلویح تأیید می‌کند؛ خواه ابوسعید ابوالخیر باشد، خواه جلال‌الدین رومی یا هر صوفی مشرب دیگری. تصدیق‌گران گناه، در چشم قانون رو سیدتر از همدستان مجرمین نیستند و مدام با تصنیفات شاعری مواجه می‌شویم که یادآور مفاهیم به اصطلاح معاند است و درست در فرصتی دیگر، همین شاعر وجه تقلیدی دین مبین را پاسداری می‌کند. به احتمال زیاد این از آن جهت است که به سبب سخنان پیشین خود و به عنوان تنبیه یا اجرای حکم الهی، پوستش نکند و قصاصش نکنند. این قبیل شاعران گاه از زیر بار نامگذاری بالا می‌گریختند. همدردی بشری یگانه ملاک شریعت شخصیشان بود.

جلال‌الدین رومی می‌گوید:

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی‌دانم

نه ترسا و یهودیم نه گبرم نه مسلمانم

احتمالاً از جمله دلایلی که کار بررسی مقایسه‌ای از این دست تاکنون به تعویق افتاده است، وظیفه دقیق و دشوار سرند کردن چنین مفاهیم شعری است که تا این حد با افکار «ودا» بی‌یکسانند.

ناهمدلی نویسندگان انگلیسی به ادبیات ودایی

حقیقتاً اعتبار پیش‌کسوتی در پژوهشهای خاورشناختی را می‌توان از آن پژوهندگان اروپایی، خصوصاً انگلیسی دانست. ولی این حقیقت را هم نباید از

نظر دور داشت که رویه محققان انگلیسی نسبت به هند و هر آنچه هندی است همواره با بی‌مهری همراه بوده است. همین موضع‌گیری غیر اخلاقی، باعث شده تا در کتابهایشان حقایق ملموس منسوب به فرهنگ، سنن و فلسفه این مملکت را سرکوب کنند، بد جلوه دهند یا بر آن خط بطلان کشند. این از سرشت تحقیرگر، غیرتمداری و بی‌مایگی نژادی آنان نشأت می‌گیرد. آنان در تشخیص دستاوردهای هند و مردمانی که قریب به یک و نیم سده در زیر یوغ استثمارشان بوده‌اند، عاجزند. و پس از رهایی هند از سلطه استعمار انگلیس، هنوز هم در مورد رویه تحقیرگر خود، سرسختانه اصرار می‌ورزند. گویی عقده‌ای دردل و تعمّدی دارند که چشم خود را بر روی این گنجینه غنی معرفت فلسفی ببندند. گنجینه‌ای که به زبان سانسکریت موجود است. آنان نه تنها به عیبجویی دستاوردهای هند می‌کوشند، بلکه بنظر می‌رسد زمینه و سواسی را نیز در خود دارند که فضایل هر ملتی را در مقایسه با آن خود دست کم می‌گیرند. آنان کوشیده‌اند، آیین زردشتی را فقط به دلیل الفت با «ودا»یان حقیر جلوه دهند. به نظر می‌آید به خاطر همین بی‌شمی بیمارگونه نمی‌توانند اعتراف کنند، آیین زردشتی هزاران سال پیش از مسیحیت به عنوان مذهبی کامل در اوج شکوفایی بود و آن زمان که کل بشریت در منجلاّب مادیگری دست و پا می‌زد، علمای هند چنان در روحانیت پیشتاز بودند که در پدیده‌های غامضی چون روح و کردگار تفحص و تأمل می‌کردند.

بنابراین نویسندگان انگلیسی هرگز در هتاک‌ی به ادیانِ سوای مسیحیت قصور نکرده‌اند. ارزیابی توأم با حسن نیت بسیار مقبول است؛ اما گویی تحقیر ادیان دیگر به علت ثبوت برتری مذهب خودشان حس برتری جویی خود و حقیرشماری دیگران را در آنان ارضا می‌کند. پس دیگر چه تفاوت دارد که هدف از این کار، گسستن باشد یا پیوستن. این قبیل تحریرگران، حتی گاه از مواضع خود عدول می‌کنند تا به نتیجه‌گیری خبیث خود دست یابند. مثلاً وقتی پرفسور آر. ا. نیکلسون در باب تصوف به بحث می‌پردازد، دست از این اراجیف برنمی‌دارد که [عیاذاً بالله] قرآن مجید کلام الله نیست و این کتاب شریف را خدشه‌ای است.

پس انگلیسی‌ها به جز دین خود چشم دیدن اسلام، آیین هندو یا هر شریعت دیگری را ندارند.

در این ارتباط، بجاست تا نظرات ماهالی آ. گوپالاچاریا محقق نامدار زبان سانسکریت را نقل کنیم:

«غریبها که قباله فرهنگ و تمدن را ارث پدریشان می‌پندارند، اعتراف به برتری تمدنهای ممالکی را که مأوای نژادهای دیگرند، دون شأن خود می‌دانند. بعضی از آنان تا بدان حد پیش می‌روند که بگویند: «شریعت حقیقی با مسیح (ع) زاده شد».

در این مورد نظر نویسنده انگلیسی پرفسور کِلْت ممکن است اهمیت زیادی داشته باشد. او کلاً می‌پذیرد که درک نظریه متافیزیکی مذاهب خاوری برای ذهن فلان غربی حتی اگر تحت تعلیمات خاصی هم قرار گرفته باشد، دشوار است.

آشکارا به همین دلیل فرنگی‌ها نتوانستند در پرتو فلسفه هند به ارزیابی تصوف ایرانی پردازند. حتی بر هر آنکه تا حدی از ادبیات «ودا»یی مطلع باشد، عیان است، که فلسفه «ودا»یی است که می‌توان به عنوان سرچشمه آن دسته از تفکر صوفیانه، که اساساً غیر اسلامی است، شناخت.

با این همه، فلسفه، تلاش انسان در درک معضلات عالم است؛ به این ترتیب ارتباط نزدیک آن را با میراث، یعنی با نژاد و فرهنگ نمی‌توان انکار کرد. ناتوانی برخی از نویسندگان اروپایی در تفسیر تصوف ایرانی در پرتو فلسفه هند شگفت‌انگیز نیست؛ چه هر ملتی خصوصیات، ذهنیات و گرایشهای عقلانی خاص خود را دارد.

این حقیقت را نمی‌توان از نظر دور داشت که محققان اروپایی از قبیل ماکس مولر، دورسن، کیث، جاکوبی، گارب، اولدن برگ، سوروکی و بسیاری دیگر، عمر گرانمایه خود را صرف مطالعه ادبیات «ودا»یی کردند و بیشتر به همت ماکس مولر بود که شریعت «ودا»یی توجه پژوهشگران فرنگی را به خود جلب کرد. با وجود این، به بررسی از این نوع نپرداختند. این اهمال به احتمال از آنجا

ناشی می‌شد که بیش از حد، «خود - مشغول» فلسفه هند بودند و یا دانششان نسبت زبان فارسی قاصر بود. آن محققانی که به مطالعه تصوف ایرانی پرداختند - و غالباً نیز انگلیسی بودند - نسبت به هند و هرآنچه به آن منسوب است از تعصب بری نبودند.

تماس هند با ممالک دیگر

بعضی از نویسندگان انگلیسی به این بهانه که بین هند باستان و ممالک دیگر تماسی برقرار نبوده است، نسبت به نفوذ هند بر فلسفه «همه خداگرایی» نژادهای غیر هند - و آریایی به دیده تردید می‌نگرند. من قصد اثبات این نکته را ندارم که در هر کجا «همه خداگرایی» رایج بوده، تنها به سبب نفوذ هند بوده است و بس. زیرا همه مسلک‌های «همه خداگرایی» هاله‌ای را که ممکن است هندی بحث نامید، ندارند. ولی در چنین مواردی، هر جا تماس هند با سندیت تاریخی همراه باشد، یا هر وقت قرابت نژادی مسجل گردد، نمی‌توان امکان چنین تأثیری را به طور حتم مردود دانست؛ تأثیری از طریق تماس یا قرابت نژادی. اکنون باید تصوّراتی را که به فقدان تماس هند و دیگر ممالک دلالت دارند، در پرتو تحقیقات نوین تاریخی، عاطل انگاشت. تحقیقات نوین تاریخی این نکته را اثبات می‌کنند که آریاییان «ودا»یی و دیگر ملل حتی در دورترین دوره‌ها، دورا دور در تماس بوده‌اند. بحث در جزئیات این موضوع از حوصله این مقال بیرون است لذا در اینجا فقط به ذکر تعدادی از مشاهدات می‌پردازیم.

طبق نظر هاول، بابل حدود ششصد سال تحت تسلط سلسله آریایی قرار داشت و هند نیز دارای روابط تجاری نزدیکی با شهرهای بزرگ عراق بود.

هاول این ویژگیها را به هزاره دوم پیش از میلاد یا قبل از آن نسبت می‌دهد و براساس پژوهشهای باستانشناختی، بیان می‌دارد، در هزاره دوم پیش از میلاد، زمانی که اقوام آریایی راه خود را به سوی هند شمالی پیش گرفتند، «میتانی» ها که آنان نیز آریایی بودند و به پرستش خدایان «ودا»یی از قبیل «سوریا»، «وارونا» و

«ایندیرا» می‌پرداختند، پادشاهی نیرومندی در حد فاصل دجله و فرات تأسیس کرده بودند. او این فرض را نیز در نظر می‌گیرد که تضاد میان «دوا»یان و «آسورا»یان را که در سنت «ودا»یی جایگاه برجسته‌ای دارند نمی‌توان به مبارزات میان پرستشگران آریایی این خدایان و سامیان آسوری تحت امر شاهان میتانی اسناد کرد.

جهانگرد چینی به نام هئون تسونگ که در قرن هفتم پس از میلاد از هند، ایران و ممالک دیگر دیدن کرده بود، وجود «دیر»های «هیائینا» (شاخه‌ای از بودائیسیم) را در ایران اعلام می‌دارد. بیرونی نویسنده تاریخ عرب در قرن یازدهم نیز می‌گوید خراسان (فارس)، عراق، موصل و ممالک دیگر تا مرزهای سوریه، در دوران باستان، بودایی مذهب بوده‌اند.

تاریخ همچنین مؤید این نکته است که فارس استانی از قلمرو هند-وآریایی بوده و در آنجا بطور مستمر مبادله عقاید بین اقوام آریانا (ایران) و آریاوارنا (هند) برای هزاران سال در جریان بوده است. شهر بلخ که به طرزی قریب به نام زردشت منتسب است، خود، یک مرکز بودایی عمده محسوب می‌شده است. برمکی‌ها که نقش بسزایی در ساخت بنای تمدن اسلامی ایفا کرده‌اند، در اصل از دیرنشینان ارشد دیر نوبهار (در اصل ناوا و بهار) بوده‌اند که دیر بودایی عمده‌ای در شهر بلخ بود و هئون تسونگ آن را زیارت کرده بود. حتی پرفسور عبدی تا آنجا پیش می‌رود که قاطعانه می‌گوید، برمکی‌ها در اصل از هندیان بوده‌اند و برمک صورت تغییر یافته «براموک» واژه سانسکریت است.

پس گزیری نیست جز آنکه تصور کنیم این تغییر فلسفی به احتمال زیاد به واسطه سلطه اعراب صورت پذیرفت. چه، زبان عربی فاقد صامت «پ» [p] و صامت دمیده «کها» [K^h] است و طبق قوانین آواشناختی به ترتیب به آواهای [b] و [k] بدل شده‌اند.

جنبه‌های تاریخی و روانشناختی

اقوام هند و آریایی

می‌گویند هندیان و ایرانیان به خانواده بزرگتری به نام هند و اروپایی متعلقند با زیر تقسیمات نژادی تئوتونی، سِلتی، اسلاوونی، ایتالیایی، هلنی و ارمنی. یک نظر با اهمیت و رایج در میان بعضی مورخان این است که آریاییان هندی، ایرانی و هلنی تا قرون ششم و هفتم پیش از میلاد و حتی قبل از آن به یکدیگر متصل بوده‌اند.

هاول چنین می‌گوید:

«در سده‌های ششم و هفتم پیش از میلاد، هر چند مرزهای سیاسی در سه شاخه عمده نژاد آریایی یعنی هلنی، ایرانی و هند و آریایی، به وضوح ترسیم شده و اگر چه اختلافات سیاسی مانع عمده‌ای میان آنان ایجاد کرده بود، در عین حال یک رشته عقاید مشترک و اشتیاقات روحانی مشابه، این سه شاخه را چنان پیوند می‌داد که هیچ تمایز سیاسی نمی‌توانست آن را از هم بگسلاند.»

ویل دورانت، نویسنده پرکار در زمینه‌های فلسفی و نژادی، می‌گوید که این «میتانی»‌ها بودند که به سمت ایران و هند پیش رفتند تا در آنجا مأوی گزینند. عین سخنان وی چنین است:

«در این بحر پر خروش نژادی، ممالک کوچکی تأسیس شدند که دست کم به مَثَل «هادی»‌هایی آنچه را در توان داشتند در راه میراث نژادی خویش در طبق اخلاص نهادند. «میتانی»‌ها نه تنها به عنوان نخستین مخالفان مصر در خاور میانه

نظر ما را به خود معطوف می‌دارند، بلکه از آن جهت که نخستین مردمان هند و اروپایی بودند که در آسیا می‌شناسیم. پرستشگران خدایانی چون میثرا، ایندیرا، وارونا - که گذارشان به ایران و هند، ما را در رهیابی نهضتهایی یاری می‌کند که زمانی با فراغ خاطر «نژاد آریایی» خوانده می‌شدند». دکتر براندون این عقیده را در جملات زیر چنین عنوان می‌کند:

«منشأهای نژادی ساکنان اصلی منطقه آئجین در هاله ابهام فرو رفته‌اند... مهاجمینی که از شمال آنان را به اسارت در آورده یا به زور بیرونشان راندند و با گذر زمان، هلنی‌ها یا یونانیان را تشکیل دادند از نژاد هند و اروپایی بودند و در هزاره دوم پیش از میلاد در جنوب اروپا در آناتولی، ایران و هند شمالی مأوی گزیدند».

آریایی بودن «میتانی‌ها» نیازی به تبیین ندارد، زیرا کتیبه‌ای در روستای بغازکوی در شرق آناتولی به دست آمده که به قرارداد میان حاکم آریایی میتانی و شاه هیتیته مرتبط است.

جی. اچ. پرستید بر این عقیده است که لقب آریایی، اول بار، در میان «حاری»ها یکی از قبایل میتانی ظاهر می‌شود و لقبی بود ساخته خود مردمی که در آن حوالی می‌زیستند، یا از سواحل بحر خزر می‌آمدند. این واژه، امروزه دقیقاً بیشتر به اقوام میتانی هیتیته، ماد، ایرانی و هندوان «ودا»یی اطلاق می‌شود؛ یعنی به شاخه شرقی مردمان هند و اروپایی.

نعت «آریایی» در کتیبه‌ای که در نقش رستم یافت شده هویداتر است. در آن کتیبه داریوش اول، شاه بزرگ ایران، که خود نیز به همین «کاشت» آریایی تعلق داشت و بر هند شمالی حکومت می‌راند، از خود به عنوان «یک ایرانی، پسر یک ایرانی، و یک آریایی تبار» نام می‌برد. زردشتیان از سرزمین اصلی خود با نام «آریاوانجو» (خانه آریایی) یاد کرده‌اند. «استرآبو» اشاره می‌کند، آریانا از ریشه همان نعت منتج است و بعدها به شکل تلخیص یافته «ایران» در آمد؛ نام رایج سرزمینی که اکنون با آن شناخته می‌شود.

ضمن مروری برگزیده دور دست آریاییان هند و ایرانی، کارلتون هیز و

هانزکوم نظر خود را این چنین بیان می‌دارند:

«گروه‌های عدیده‌ای وارد فلات ایران شدند، محلی که قبایل ماد و پارسی و شاخه معروف به آریایی را تشکیل دادند و در زمانی که هنوز در پرده ابهام است به هند یورش بردند... حدود هزار سال پیش از آنکه در مستندات تاریخی آسوری (حدود ۸۳۵ پیش از میلاد) نام قبایل ماد و پارس به گوش برسد.»

معنای نظر فوق این است که مادها بس پیش از آنکه از شاخه پارسی جدا شوند، از شاخه «هندی - آریایی» جدا شدند. مادها تحت سلطه قبیله «اورارتو» و قربانی شکست آسوریان و یورشهای متناوب «اسکیتی»ها بودند.

هندیان و ایرانیان واپسین گروهی بودند که از هم جدا شدند. تاریخ مجزای نظام ایمانی «ودا»یی (هندی) و زردشتی (ایرانی) پس از این جدایی آغاز گردید. پرفسور بارتولوم همچنین می‌گوید، نه خیلی پیش از زمان زردشت، آریاییان ایرانی و هندی مردمانی یکسان و اساساً دارای مذهب و پرستش یکسانی بوده‌اند و پیش از انشعاب، نیاکان مشترکی داشتند و به زبان مشابهی سخن می‌گفتند و از نظام ایمانی یکسانی پیروی می‌کردند. مطلب فوق هدف این رساله را توجیه می‌کند که آنان دارای اجداد مشترکی بودند، و به یک زبان سخن می‌گفتند و از نظام ایمانی یکسانی پیروی می‌کردند. این پدیده، آشکارا بیانگر قرابت مفاهیم فلسفی بین «هند» و «ایران» است. دقیقاً به همین دلیل دکتر میلز بر بررسی تمام و کمال اوستا همراه با «ودا»یان تأکید می‌ورزد. به بیان او:

«دو قرابت اوستا به «ودا» بیش از نزدیکی «ودا» به سانسکریت حماسی خود است. باید خدایان «ودا»یی را با خدایان هند و ایرانی که در دو نژاد خواهر خوانده مشترکند، بررسی کرد.»

زهنر، یافته دکتر میلز را که در بالا ذکر شد، در جملات زیر چنین بیان می‌کند:

«از نظر زبان شناختی و فرهنگی، هندیان و ایرانیان به طریزی بس قریب به یکدیگر متصل بودند. زبان سانسکریت که کهنترین کتب مقدس هندیان یعنی «ودا» به آن نگاشته شده، از طرفی به زبان اوستا، کتاب مقدس خود زردشتیان، و از طرف دیگر به زبان پارسیان باستان که داریوش بزرگ فتوحات خود را به آن،

در کتیبه‌ای بر صخره رفیعی بر «بیستون» نقش کرده بسیار نزدیک است. هر دو شاخه هندی و ایرانی خانواده هند و ایرانی خود را «آریا» نامیدند - لفظ «آریایی»، واژه‌ای است که بعدها به معنای «نجیب» و «بزرگ منیش» به کار می‌رفت و واژه «ایران» نیز از شکل پیشین خود یعنی «آریا آنام» مشتق شده و به معنی کشور آریاییان است».

همانطور که پژوهشگر عالم اشارت می‌کند، لقب ایران مشتق از لفظ «آریا آنام» است. بی شک این اشتقاق براساس قوانین «واژه پردازی» زبان سانسکریت صورت گرفته است. پسوند «آنام» به اسمهای مذکر یا مخنث که با صدای «آ» ختم می‌شوند می‌پیوندد و معنی مالکیت را افاده می‌کند. پس آریا آنام به معنای «مربوط به آریا» است. این مطلب قرابت زبانی بین این مردمان را نشان می‌دهد. پرفسور زهنر، بر همین لحن چنین اشارت می‌کند که آریاییان نسبت به برتری نژادی خود فوق‌العاده «خودآگاه» بودند و به دقت خود را از «آریاییان» (یعنی غیر ایرانیان) مستثنی می‌ساختند.

به نظر می‌رسد نظر فوق بیانگر این واقعیت است که بعدها هر یک از این دوشاخه، خویشتن را «آریا» دانسته و خود را از دیگر مردمان حتی آنان که بعدها به شاخه‌های دیگر هند و آریایی منشعب شدند مستثنی می‌دانستند.

در شریعت «ودا»یی نیز «ان آریا» چنان واژه تحقیرآمیزی بود که کسی را به آن نام خواندن، بی حرمتی و اهانت به حساب می‌آمد. اهانت منسوب به این واژه که از تمایز شنعت آمیز میان دو واژه آریا و ان آریا نشأت می‌گیرد، حتی امروزه نیز در حلقه‌های دینی هند به قوت خود باقی است و اگر بخواهند از فلانی به زشتی یاد کنند وی را «ان آریا» می‌خوانند. این تعصب اهانت آمیز، آنان را تا بدانجا بکار گرفت که هریک از این دوشاخه منشعب از ساقه هند و آریایی، به توهین و محکوم کردن شاخه دیگر پرداخت.

حال، دیگر مطلب روشن شد. زردشت از خود به عنوان دشمن بر حق پیروان خطا و حامی توانمند رهروان حقیقت یاد می‌کند.

با در نظر گرفتن اتفاق امور معلوم می‌گردد این پیروان خطا که زردشت با

صلابت به آنان حمله می‌کرد، جز پرستشگران «دِوا» یان نبودند. واژه‌ای که در کیش زردشت معنای «دیو» به خود گرفت؛ گوا اینکه «دِوا» یان دیوان نبودند؛ آنان طبقه‌ای از خدایان بودند و به طور یکسان در بین هندیان و ایرانیان و در مذهب مشترک آنان وجه اشتراک داشتند. واژه دِوا معنای آمیخته به حرمت خود را حتی امروزه در بین آریاییان هندی حفظ کرده است. مشابهاً واژه آسورا (که تغییر شکل آواشناختی لفظ «اهورا» ست) در اصل و در انبانه هندی - ایرانی به معنی یزدان بوده است. بعدها شاخه ایرانی (آیین زردشتی) این واژه را به معنای کاملاً تهی آن برگرفت و چون به واژه خداوند (اهورا - مزدا = یزد بخرد) منسوب شد، رفته رفته از لطف آمیخته به آن کاسته شد و آن را به معنای دیو در طرف هندی بکار گرفتند. چه سرگشتگی حقارت آمیزی که این مخالفت، واژگان معصوم را نیز به بازی گرفت. مشاجرت حتی بر حوزه‌های تهی نیز رحمی نکرد.

قربانیت هندی - ایرانی

طرز فکرها، خاصه نسبت به زندگی و روح به مقیاسی گسترده، منتسب به خصوصیات نژادی است و پس از سلطه طولانی بیگانه یا پس از تماس‌های خارجی بسیار نزدیک، بُن بُر می‌شود؛ مشروط بر آنکه مردم به قدر کافی در گردن نهادن به این طرق جدید منعطف باشند.

فرض همگنی در سطح روحانیت میان هندیان باستان و مردم ایران باید بر همخوشی نژادی مشترک یا دقیقتر بر تبار آنان متکی باشد تا امکان «صدفه» منتفی شود. حقانیت وراثت در ذات ذی‌روح و بی‌روح را علمای رشته‌های مربوطه بی‌چون و چرا تأیید کرده‌اند و برحسب نظر آنان هرگونه تخطی در این، باید بر تغییر ناحساب در طبیعت یا نیروی خارجی حمل گردد. عامل دیگر یعنی نفوذ بیگانه؛ گرچه بی‌شک دارای عواقبی است، باید تنها در غیاب عامل نخست، یعنی وراثت، مثبت به حساب آید در غیر این صورت صرفاً به عنوان یک علی‌البدل ممکنه با آن رفتار شود.

اثبات همخویشی ایرانیان و هندیان را، در همهٔ جوانب، وظیفه‌ای بردوش خود می‌دانم. لذا فصل حاضر به این موضوع اساسی اختصاص دارد.

دکتر لارنس میلز در حالی که یکسانی میان مسیحیت و شریعت اوستا را اثبات می‌کرد، اظهار نظر تندی کرده که به هر حال، در مورد هر تلاشی از این نوع صادق است. او اظهار می‌دارد، چنانچه هویتها بدون اتصال تاریخی معنا داشته باشند، ناگزیر، و ناگزیر برخاسته از غرایز فطرت کلی خواهند بود - نظری که در ردهٔ بالاترین موضوعات روان‌شناسی دین و فلسفهٔ طبیعی جای دارد.

به نظر می‌آید عقیدهٔ فوق بیانگر این حقیقت است که در صورت وقوع اتصال تاریخی، هویت‌های بین دو دین را نباید بر «صدفه» اسناد کرد، بلکه باید برآیند انتساباتی قابل تحلیل دانست.

همین پژوهشگر در جملات زیر به یکسانی چشمگیر میان «ودا» و «اوستا» اشارت می‌کند:

«اما در مواردی که تلاشی در اثبات هویت اوستای زردشتیان و «ودا»-یان هندوان صورت می‌گیرد با فقدان قراین مواجه نخواهیم بود و برای اثبات اینکه اوستا و «ودا» تنها دو بخش از یک آیین اصلی یکسانند، راهی ناهموار نخواهیم پیمود.»

نه تنها در حوزهٔ شریعت، بلکه در امور روزمره عادی نیز به آدابی بر می‌خوریم که در هر شاخه هند - و ایرانی یعنی هندیان و ایرانیان مشترک بوده‌اند. بول‌گاوها برای زدودن نجاست و آلودگی از اشیاء اهمیت زیادی داشته است. این عمل هنوز در جماعت هندوان راست آیین و غیر پیشرفته معمول است، زردشتیان نیز ظروف و البسه‌ای را که به نحوی ناپاک و نجس می‌شدند، و با دقت به ملاتی از خاک، و آب و بول‌گاوها (گائومزا) می‌ستردند. این امر نشان می‌دهد وقتی خانوادهٔ هند - و ایرانی منشعب گردید تا دو خانوادهٔ متفاوت را تشکیل دهد، گاو را حیوانی مقدس می‌دانستند.

یستا، کتاب «دعای جماعت» زردشتیان، سراسر مشحون آداب و مناسک رایج در آن عهد بوده است. در آن کتاب توصیف روشنی از مناسک آماده‌سازی

برای جشن قربان «هائوما» به عمل آمده که در عین حال یادآور واژه همسان سوما در بین آریاییان «ودا»یی است. البته این دو واژه صرف نظر از تغییر آوا شناختی که منحصر به بحث فلسفی است، در اصل یک چیزاند و در اینجا به سبب امتناع از انحراف، از بحث درباره آن اجتناب می شود.

در «ودا»یان به تعدادی کتاب برمی خوریم که از «سوما» «هائوما»ی زردشتی از شربتی سخن می رود که خدایان «ودا»یی به آن طعمی دلنشین بخشیده اند. در کتاب «یاسنا» هم متبرک دانستن این شربت مقدس «شرط اول قدم» گردهمایی در پرستشگاه، ذکر شده است. در هردو شریعت پیشکش کردن شیر و فراورده های آن، خصوصاً کره، منتسب به رحمت است.

حتی امروزه در اجرای مناسک «هاوان» توسط هندوان (جشن پیشکش کردن قربانی به درگاه یزدان و خدایان)، پیش از هر چیز، زمین را به بُراز گاوه های مقدس اندوده و بدین سان متبرک می کنند. بر همین نمط و تا همین اواخر، زاهدان هندو و راست آیین، برای سِتردن خود از ناپاکی ناشی از اعمال خلاف عرف یا پس از خوردن چیزی که شرع، آنان را از آن حذر داشته از بول گاو مقدس استفاده می کنند. در اوستای زردشتیان نیز متبرک دانستن بول گاو مقدس به منظور تطهیر توصیه می شود.

امروزه در بین هندوان قربانی کردن جانوران و پیشکش آن به درگاه کردگار و خدایان رایج است. این فریضه، به عصری باز می گردد که هندیان و ایرانیان در جوار یکدیگر و به عنوان اعضای خانواده آریایی می زیستند. بعدها زردشت فقط پیشکشی قربانی های بی خون (یعنی شکرگزاری و مناجات) را توصیه کرد. امروزه در مناسک زردشتیان از قربانی کردن حیوانات پرهیز می شود؛ گرچه جماعت کوچک پارسیان که در ایران و هند زندگی می کنند از خوردن گوشت اکراه ندارند.

بر مبنای شواهد استوار محفوظ در کتابهای هردو شریعت زردشتی و «ودا»یی، می توان نیک به فهم شریعتی دست یافت که در بین اجداد مشترک این مردمان وجود داشته است. در خصوص چگونگی اوضاع «ماقبل» زردشت،

می‌توان از چند مدرک موجود، حداکثر استفاده را به عمل آورد. قدیمی‌ترین این مدارک کتیبه‌ای است که در روستای بغازکوی واقع در شرق آناتولی یافت شده است. قدمت این کتیبه را قرن ۱۴ پیش از میلاد تخمین زده‌اند. کتیبه مزبور مربوط به قراردادی است که بین «مینی وازا» (که به سانسکریت میتیراج خوانده می‌شود) و «شاپلی لولیوماش»، شاه هیتیته منعقد شده بوده است. در این لوح سنگی با نام خدایانی روبرو می‌شویم که جملگی در «ریگ - ودا» - کهنترین کتاب شاخه هندی («ودا» بی) خانواده «هندی - ایرانی» - از جایگاه عمده‌ای برخوردارند. این خدایان «میترا - وارونا»، «ایندیرا» و «ناساتیا» ها نام دارند. قبل از نام دو خدای اول (میترا و وارونا) پیشوند ایلانی به معنای «دو خدا» قرار می‌گیرد. و این یعنی به علت قرابت این دو خدا، گرچه در عدد، دو باشند، باید یک واحد منفرد به هم پیوسته در نظر گرفته شوند. این اتصال در «ریگ - ودا» نیز مشهود است که در آن، این دو، زوج لاینفکی را تشکیل داده و مُتَصِلًا یعنی «میترا - وارونا» خطاب می‌شوند. از سه خدای دیگر یعنی «ایندیرا»، و «ناساتیا» ی دوگانه اولی یعنی «ایندیرا» جنگاور و رهنمای خدایان به قدر کافی معروف است و نیازی به توصیف ندارد و «ناساتیا» ی دوگانه (که در ریگ - ودا، «آشوین کومار» ها نیز نامیده شده‌اند) در کنار اسماء دیگر به خدای طیبیان نیز معروفند، لازم به توجه است که تا این بُرهه، مرز میان این دو مقوله و مرز میان خدایان پنجگانه که در تذکره‌ها ذکرشان رفته است به نحو قاطعی مشخص نیست؛ گرچه معبد «ودا» یی به «آسورا» یان و «دِوا» یان تقسیم شده است و دو خدای اول یعنی «میترا» و «وارونا» اساساً «آسورا» یان بودند و سه خدای دیگر به اسامی «ایندیرا» و «ناساتیا» ی دوگانه («آشوین» ها) همان «دِوا» یان بودند. پس در عهد پیش از زردشت «آسورا» یان و «دِوا» یان به تساوی مورد حرمت بوده‌اند و این زردشت، پیامبر اصلاحگر بود که «دِوا» یان را تا حد دیوان، تقلیل داد و «آسورا» یان را نیز جز در مورد اهورامزدا (ایزد بخرد) کنار نهاد - لقب مزدا (بخرد) احتمالاً ساخته خود اوست. این نکته جالب است که در ادبیات «ودا» یی نیز «ماترا» یان را در حال استغاثه به اهورا می‌یابیم و ممکن است چنین استنباط شود که القاب

«آسورا» (به معنی نیک کلمه) و «اهورا» نیز در دوران ماقبل انشعاب و مرحله پس از آن (گرچه خیلی بندرت) به کار می‌رفتند.

جای بذل بسی توجه است که فقط «آسورا»، «میثرا» (میترای «ودا»یی) که گرچه در آغاز توسط زردشت مطرود شده بود، دوباره در اوستا و بعد از اهورامزدا، به عنوان مهمترین خدا ظاهر می‌شود. مجادلات و عواطف بیمارگونه، بر هر دو حقیقت چیره شد و همانطور که پیش از این در مقدمه اشارت رفت آریاییان هندی نیز به تلافی این هتک حرمت، واژه «آسورا» (که در اوستا «هورا»ست) را به دیوان متسبب کردند ولی موقعیت میترا (که در اوستا میثرا خوانده می‌شود) به مثابه یکی از خدایان در طرف «ودا»یی نیز مصون ماند. این خدا در نزد هر دو شاخه آریاییان هند و ایرانی، محترم بود.

پس در بین آریاییان «ودا»یی لقب آسورا از نظر معنایی دچار استحاله شده و کم‌کم به عنوان صعبترین خصم «ودا»یان (خدایی ودایی) شناخته شد و «آسورا»یان پیوسته با آن در جنگ و ستیز بودند و به شهادت اساطیر هندو، همواره ناموفق نبودند.

این مجملی از حسب حال کل ادبیات پورانی و «ودا»یان است؛ ولی در فصل‌های کهنتر ریگ - ودا «سامهیتا» با واژه «آسورا» روبرو می‌شویم که همان معنا و مرتبتی را داراست که در زند اوستا از آن برخوردار است.

استعمال لفظ آسورا به معنای تحقیرآمیز تنها دوبار در فصول کهنتر «ریگ - ودا» قابل استنباط است. اشعاری که به شکست پسران یا مردان «آسورا» نشانه رفته‌اند و ما ناگزیر فرض می‌کنیم این اشعار وقتی عداوت و خیمی بر روابط آنان مستولی بوده، تصنیف شده‌اند. چه، جنگ و جدال میان این دو، امر بسیار بعیدی نبوده است. به نظر می‌آید این مجادلات دلیل پشت پرده «بده بستان» این القاب بوده باشد.

در کتاب آخر «ریگ - ودا» (که ضمیمه‌ای بر همه کتاب است و بعدها تدوین گشته) استفاده این واژه به معنای تحقیرآمیز آن بسیار تعمیم داشته و در «آثاروا - ودا» اشعاری وجود دارد که پیام‌آور شکست و ناکامی «آسورا»یان بدست

ریشیس است.

لازم به اشارت است که «آسورا» یان در کتب «پورانان» یان نه با «ودا» یان که با «سورا» یان می‌جنگند. لفظ اخیر، یعنی «سورا» واژه‌ای صرفاً جعلی است و در عصر «ودا»یی و به طوری زنده به زبان سانسکریت راه یافت. این واژه، از نظر ریشه‌شناسی، مشتقی است از «آسورا» که در اصل به معنای «ایزد» بوده است و بعدها در مذهب «ودا»یی به استحاله دچار و معنای دیو به خود گرفت. در زبان سانسکریت حرف «آ» پیشوند نفی است. همین قانون بعدها نادیده گرفته شده است و بار منفی پیشوند «آ» از آن گرفته شد تا به واژه آسورا، که خود واژه‌ای مثبت بود، معنایی مثبت بخشید. به این ترتیب آسورا (آ + سورا) به صورت «سورا» (غیر دیو) در آمد و مترادف لفظ «دوا» (به معنی ایزد) بکار رفت. جای تردید نیست، «آسورا» یان (یعنی «دیوان») در ادبیات برهمنی برای ایرانیان موجوداتی عالی‌اند (اهورامزدا و پریان مقرّش). از طرف دیگر در اوستا در عصر «ودا»یی، از ایندیرا، خدای اصلی برهمنان، با نام «دائوانام دائوو» (دیو دیوها) یاد می‌شود و همین ایندیرا در شریعت «ودا»یی «خدای خدایان» خوانده می‌شود.

بعضی از خدایان «ودایی» در مذهب زردشتی موقعیت آمیخته به حرمت خود را از دست ندادند و در زند اوستا به «یازتاز» یا پریان تغییر شکل دادند. مشهورترین اینان میثرا (به زبان سانسکریت میترا) ست. «آریامان» دیگر خدای «ودا»یی عموماً به میترا و وارونا منتسب است و در عین حال به صورت تغییر یافته حوری «آریانام» در زند اوستا شناخته می‌شود.

خدای «ودا»یی: وایو (باد) را باید در روحیه وایو به آن صورتی که در زند اوستا ذکرش رفته شناخت، که می‌گویند «رام یاشت» در همه جا مشغول ورزش و گردش است. در «گاتها» از وی با نام «وایو» یاد می‌شود؛ ولی البته هیچگاه او با لقب «دوا» که در زند اوستا همواره از آن معنایی تحقیرآمیز مستفاد می‌شود، خطاب نشده است.

رد و بدل شدن‌های مکرر خدایان، زیر خدایان، دلیران و بزدلان از این سو بدان سوباعث شد دکتر میلز چنین نتیجه‌گیری کند که «ودا» و اوستا به واقع یک چیزاند.

میثرائیسم، پرستشی با منشأ هند و آریایی

میثرا (میترا)، خدای مشترک «ودا» و اوستا، بر روم و دیگر ممالک مستولی است. بررسی میثرائیسم ممکن است خیل نویسندگانی را بر سر عقل آورد که از سر تعصب یا جهالت قادر به تشخیص این نکته نیستند که تصوف و دیگر خصوصیات ایرانیان، به مثابهٔ جوانهٔ بذرهاى آریایی است و در ادبیات «ودا»ی قابل ردیابی اند. چنین بررسی ما را در فهم این مطلب یاری می‌کند که چگونه شکلی از یک پرستش منتسب به خدایی «ودا»یی، با سقوط قسمت ایرانی هندی-آریاییان، به ایران انتقال یافت و حتی از ثغور آن سرزمین فراتر رفت و به عنوان نوعی از پرستش، مورد شناسایی قرار گرفت.

این بررسی آشکار می‌کند، نهضت‌های دینی که به ظاهر پدیدهٔ ساده‌ای می‌نمایند غالباً ریشه در اعماق دارند؛ بطوری که مشاهده‌گران کم رغبت قادر به درک آن نیستند.

لقب «میثرا» چنانکه در آیین زردشتی و در تاریخچهٔ پرستش‌های غربی یافت می‌شود، از نظر آوایی، شکل تغییر یافتهٔ خدای «ودا»یی «میترا» است [مترادف لفظ سوریا، یعنی خدای خورشید] که در سرزمین‌های بیگانه منسوب به نور بوده است - چرا که خورشید چشمهٔ نور است.

پیش از این گفتیم، بخشی از «ریگ - ودا» پیش از آنکه آریاییان ایرانی و هندی منشعب شوند، به منصفه ظهور پیوسته بود و اینکه آیین زردشتی در مراحل بسیار نخستین خود مجبور به تحمل پسروی غیر قابل قبول شخصیت متغایری بود که در مقام صدر «انسان خدایانه» «ودا»یی آنچنان در ذهن این مردمان رسوخ کرده بود که به سهولت ریشه کن نمی‌شد.

جای بسی شگفتی است که معدودی از پژوهشگران بی آنکه دربارهٔ منشأ میثرائیسم به کنکاش پردازند، به تحریر رساله‌هایی در این خصوص پرداختند و آن را به صورت پرستشی با منشأ ایرانی یا غربی معرفی می‌کنند. در زیر، نظریک نویسندهٔ انگلیسی نقل می‌شود که می‌گوید:

«در شریعت کهن ایرانی، میثرا الهه نور بود و زردشت پیامبر به سود تعالیم

«تک خداگرایی» خویش از امعان نظر به آن چشم پوشید. ولی در عهد امپراطوری ایران، پرستش «میترا» در آسیای صغیر به شدت ریشه کرد و از آنجا سرانجام راه خود را به منزله آیینی رمزی به روم گشود. میثرائیسم بطور گسترده بر امپراطوری روم خصوصاً تحت نفوذ سپاهیان روم، مستولی گردید.

عجبا که در این زمینه از سوی بیشتر نویسندگان ذکرى از هند به میان نیامده است. در واقع میترا (میتراى «ودا»یى)، خدایى آریایى بود و در انباشت هندی-ایرانی، پیش از دوران انشعاب مورد پرستش بوده. پرستش وی حتی پس از انشعاب دست نخورده باقی ماند.

اچ. جی. ولز، نظر سخت مغرضانه‌ای از مبدأ میثرائیسم به دست مى دهد و مى گوید:

«دومین نهضت بزرگ دینی، میثرائیسم نام داشت که نوع متحول آیین زردشتی بود؛ آیینی با منشأ بسیار باستانی آریایی که در مردم هند - و ایرانی پیش از آنکه تجزیه شوند، قابل ردیابی است... کافی است بگوییم این پرستش «میترا» یان با شاخ و برگ انبوه در دوران پُمپئی کبیر به امپراطوری روم رسید و تحت نفوذ سزار و «آنتونی» گسترده و فراگیر شد».

این پژوهشگر اذعان نمى کند که حتی امروزه نام این خدا در سرودهای «ودا» باقی مانده و شریعت «ودا»یى یگانه منبع میثرائیسم است. بعضی دیگر از خدایان «ودا»یى از قبیل «وایو» و «آریامان» موقعیت آمیخته به حرمت خود را از دست ندادند و در زند اوستا به عنوان یازتاز (پری) شناخته مى شوند.

پس میثرائیسم که چنان گسترده در روم و دیگر ممالک مستولى بود، ریشه در شاخه هند و ایرانی آریایان داشت. «ودا» یان خصوصاً «ریگ - ودا» لبالب از سرودهایی خطاب به «میترا» ست و در اوستا نیز سرودهای خطاب به این الهه از شمار فزون است. بجاست در تأیید این مطلب به ذکر چند مثال از کتابهای آریایی بپردازیم. نخست به بررسی دو سرود از صدها سرود مندرج در «ریگ - ودا» مى پردازیم:

«باشد که میترا - وارونا، زوج بخرد، مراتع ما را به گره مذاب ژاله گون سازد».

«ما از ایندیرا، میترا، وارونا، آگنی و آدیتی میهمان ماروت طلب استعانت داریم».

پس از مطالعه «ودا» یان در می‌یابیم در برخی از سرودها، لفظ میثرا منتصباً خطاب می‌شود؛ چه نام او با وارونا قرین است و در بیشتر موارد به عنوان خدایی منفرد خطاب می‌شود. سرودهای نوع نخست، در عدد، بسی کمتر از سرودهای نوع دوم است.

حال که به اهمیت میترا در «ودا» یان پی بردیم، جا دارد اهمیت وی را در شریعت قدیم ایرانیان (شاخه دیگر هند - و آریاییان) نیز رهیابی کنیم. در اوستای جواتر [از «ودا»]، میترا در زمره پر حرمت‌ترین خدایان، از موقعیت برجسته‌ای برخوردار بوده است. جی.اس. تاراپوروالا پژوهشگر پارسی (اوستایی) هندی مشاهده می‌کند همانند اهورامزدا (ایزد بخرد آیین زردشتی)، از میثرا نیز در اوستا با عنوان ایزد بصیر و علیم به نحوی کنایت می‌شود. وی عباراتی را از «یاست» نقل می‌کند که برگردان آن چنین است:

«میثرا، ایزد مراتع پهناور، دارای ده هزار جاسوس، میثرای نافریفتنی، توانمند و بصیر».

ذکر این نکته جالب است که همانند سرودهای «ودا» بی که پیشتر ذکر آن برفت، در اوستا نیز میثرا، به مراتع، منتسب است. سرودی دیگر از اوستا نقل می‌کنیم:

«میثرا... که سخن حقیقت و مهتر مجامع است، با هزاران گوش، خوش پیکر، با هزاران چشم، علیم اعلی، پرتوان و بی خواب و همیشه بیدار».

خدایی «ودا» بی و ستایشهایی چنین! از سوی مصلح دین، زردشت پیامبر! واقعاً جای بسی شگفتی است، چون همه هم او برافراختن اهورامزدا به عنوان ایزد یکتاست. چرا او لقب «علیم» را که در انحصار اهورامزداست برای خدای دیگری بکار می‌برد؟

پاسخ این پرسش را می‌توان در مقاله‌ای یافت که به طرز بسیار مجاب کننده‌ای توسط جی. اس تاراپوروالا پژوهشگر اوستایی، به قلم تحریر در آمده است. وی

می‌گوید، ناهنجاری فوق، این امکان را قوت می‌بخشد که «همه دانشی» میثرا «منشائی دور» و کاملاً مستقل از آیین زردشتی که به مثابه یک اصلاح دینی بود، داشته است. شواهد قیاسی را که «وارونا» عرضه می‌کند، ثقل عمده این مطلب را نصیب خود می‌کنند. چون به ظن قوی، تا آنجا که به منشأ اهورامزدا مرتبط است، فقط شکل تغییر یافته و ایرانی «وارونا»ست. درست همانطور که میثرا همان «میترا»ست.

گرچه محقق فرزانه مستقیماً به منشأ اصلی اشارت نمی‌کند، ولی با ذکر نام «وارونا» که خدایی «ودا»یی است این نکته را روشن می‌سازد که این شریعت «ودا»یی است که می‌توان منشأ پرستش میثرا دانست.

سرودی از ریگ - ودا که در زیر می‌آید درک این مطلب را آسانتر می‌کند:

«ای بصیران، بخوانید آن واقعیت متعالی یگانه را آن شهریار راهنما را به اسمائی چون ایندیرا، میترا، وارونا، آگنی، گاروتمان، یاما و ماتریشمان».

این سرود نشان می‌دهد، میترا نیز یکی دیگر از القاب آن «واقعیت متعالی» است و به نظر می‌رسد این لقب چنان بر ذهن هند - و آریاییان چیره شده بود که زدودن آن را از ذهن پیروان خویش، برای زردشت مشکل کرده بود و مهمتر از آن، به این دلیل که لقب میترا منسوب بود به خدای مشخص و قدر قدرت. زردشت نیز همچون هر مروج یک نظام ایمانی نوپا، سعی در انهدام ساختار نظام ایمانی پیشین دارد تا بنای بلند را پی افکند. ولی توانست از «بازپسگرایی» احراز نماید. ممکن است اعتراض‌ها و نهضتهایی که به جانبداری از میثرا بالا می‌گرفته است و هراس از اغتشاش و نفاق، او را واداشت این خدای «ودا»یی را، که قبلاً رهایش کرده بود، رسمیت بخشد.

اظهارنظر مهم اقبال پژوهشگر خاورشناس، مهر تأییدی است بر منشأ «ودا»یی «میترا»ی ایرانیان و رومیان. وی می‌گوید:

«نظر زردشت در خصوص مقدّر بودن نفس بسیار ساده است. به نظر او نفس مخلوق کردگار است و نه بدان سان که بعدها پیروان «میترا» ابراز داشتند، جزئی از پروردگار».

اینکه نفس، جزئی از کردگار است، مفهومی بحثا هندی است و در این کتاب به دقت مورد بررسی قرار گرفته است. اگر پرستشگران میترا به این نظریه معتقد بوده باشند، ثابت می‌شود در ذهن خود تمایلات «ودا»یی داشته و چشم دید زردشت را نداشته‌اند. این معتقدات مغایر با آیین زردشتی بود و در دوران زردشت، بطور نهان، باقی ماند تا در فرصت دیگر، با توان مهیب پدیدار گردد. پس اینکه میثرائیسم منشأ خود را مرهون شریعت «ودا»یی است نیازی به بحث بیشتر ندارد.

بازپسگرایی در حیطه معتقدات را نمی‌توان از قلم انداخت. این مورد بخصوص را، باید به دلیل یک‌دنگانِ مکتبِ پرفسور نیکلسون و پرفسور آربری، همچون اصلی نصب‌العین خود کنیم. این فرض را که تصوف ایرانی به مثابه بازپسگرایی به معتقدات «ودا»یی نهفته در ذهن ایرانی است، نمی‌توان از سر هوی به سخره گرفت.

خصال ایرانی

آریاییان هند و ایرانی، خصال متمایز و شگفتی در خود به ودیعت دارند. آنان از یک سو متفکران آزاده‌کاملی هستند؛ آزاد منشانی با تمایلات فردی ذهنی و از سوی دیگر مصرّانه به سنن و معتقدات کهن خویش پایبندند. آنان از یک سو میل به سنت‌گرایی دارند و از سوی دیگر پذیرای تغییراتند. درک کاملتر این خصلت عجیب، در نظر گرفتن موارد ویژه را طلب می‌کند. در نظام مذهبی-فلسفی هند، نحله‌های عدیده‌ای می‌یابیم که همزمان، با هم وجود دارند و به افکار فلسفی، هیئتی دهلیزی می‌بخشند. بیشتر این نحله‌ها «ودا»یان را یگانه منبع الهام خود می‌دانند. در عین حال مکاتبی هم وجود دارند که وفاداری خود به «ودا»یان را حاشا می‌کنند. از آن جمله‌اند «بودائیسم» و «جینیزم» با قدمتی بیش از سه هزار سال و «سیکیسم» و «برهمنیسم-ساماج» و امثالهم با قدمت چند صد ساله. در ایران نیز، گهگاه با نظام‌های ایمانی رقیب مواجه می‌شویم که برآیند تمایلات بازپسگرا

و تباری است. از آن جمله‌اند «میثرائیسم» «مانی‌ئیسم»، «مزدکی‌ئیسم» در عهد کیش زردشت. و مشابهاً در دوران حاکمیت اسلامی با ظهور فرق معتضله، بابی، و بهایی‌گری روبرو می‌شویم و به نظر می‌آید سرآغاز تلاشی سخیف در تخریب دژ منسجم و آسیب‌ناپذیر اسلام بوده باشد.

قبلاً گفتیم نمی‌توان منکر شد ایرانیان، از آسان رها کردن خصال مُجَدِّاً جلوگیری می‌کنند. این خصلتِ اصلیِ خون‌آریایی است. به یاد آوریم، آیین زردشتی در دوره نخستین تاریخ خود مجبور به تحمل سیر قهقرایی و غیر قابل قبول یک شخصیت متغایر بود. اینکه این واپس روی چرا و از کجا آغاز شد، به خوبی توسط پرفسور بارتولوم چنین توصیف شده است، که چیزی شبیه به تباریگریِ معتقدات کهن دوران آریایی (یعنی هند و ایرانیان) همراه با صور خدایان باستانی و «انسان خداگونه» اش، چنان در ژرفای نهاد این مردمان اجین شده بود، که شریعت تازه (آیین زردشتی) را توان آن نبود تا بطور کامل و آسان ریشه‌کن نماید. راهبان و مُدرّسان مجبور بودند، در مقابل احساسات رایج، نخست بطور ضمنی از خود تحمل نشان داده و متعاقباً بر به رسمیت شناختن این احساسات گردن نهند. به این ترتیب، سرانجام راه را برای دربرگیری تعداد قابل توجهی از چیزها به ارکان ایمانی، هموار ساختند. همان چیزهایی را که آیین اصلی یک بار، باگستاخی حاشا کرده و برای خارج کردن بذر آن به ستیز پرداخته بود.

تاریخ از هیچ شریعتی که در حد فاصل شریعت «ودا»یی و آیین زردشتی به منصب ظهور پیوسته باشد، سخنی به بیان نمی‌آورد و ما به فراغ خاطر می‌توانیم متصور شویم، آیین زردشتی بر شاخه معتقدات پیشینِ برجای مانده پیوند زده شد و از این رو، سیلانی از همین چشمه حقایق که مظهر معتقدات هندی-ایرانی است، به جریان افتاد حتی اگر وجود تبار مستقیم میان این مردمان را فرضی محال پنداریم، مقادیر معتناهی از شواهد شریعت «ودا»یی که در کتب زردشتی پا برجاست، به قدر کفایت مثبت‌اند تا قرابت شک‌ناپذیر این دو شاخه را به اثبات رسانند. فرمانروایی مقتدر آیین زردشتی، از بدو وجود تا زمانی که در نتیجه

فتوحات اسلامی، از خاک ایران منقرض شد، ادامه یافت و در دوره سلطه ۵۰۰۰ ساله خود، به شهادت کتابهای موجود و دیگر سرودها، با تهدیدات کیش‌های مانی و مزدکی، دو مبارز اصلی خود روبرو بوده است.

نظر پرفسور ا. وی. ویلیامز جکسون درباره سقوط آیین زردشتی از اهمیت زیادی برخوردار است. و به گفته وی:

«ممکن است در ادامه، پیشنهاد شود این حقیقت ساده، یعنی وجود نهضت‌های معاند از قبیل کیش‌های مانی و مزدکی، نشانگر وجود پوسیدگی ناشی از نوسانی است که بر سقوط نهایی این نظام ایمانی ملی (آیین زردشتی) در ایران سایه افکند.

من با این نظر پرفسور ویلیامز جکسون موافق نیستم؛ زیرا کیش‌های مانی و مزدکی طغیان‌هایی درونی بودند و سرانجام به مدد حکام وقت سرکوب شدند؛ حال آنکه آیین زردشتی در نتیجه تسخیر ایران توسط دین اسلام که پدیده‌ای بیرونی بود ریشه‌کن شد. حکمران وقت به قتل رسیده و ایمانی که در کنف حمایت و پاسداری وی بود از میان رفت. و به این ترتیب بار مسئولیت افروخته نگهداشتن مشعل ایمان بردوش معدود وفادارانی افتاد که با آتش مقدس به سرحدات هند گریختند.

حتی در خلال دوران سلطه بی‌چون و چرای آیین زردشتی، نمی‌توان این امکان را یکسره مردود دانست که جریانات در هم افکار، بطور همزمان برقرار بوده‌اند و در حلقه کیش زردشتی به فعالیت می‌پرداختند. به همان صورت به کیش‌های کبیرپنث، سیکسزم و براهمو - ساماج در بین هندوان؛ و کلیسای کاتولیک، پیوریتن، متدیست و آدونیست‌های روز هفتم در بین مسیحیان به فعالیت می‌پردازند. امروزه همه این جریانات درهم و زیر تقسیمات، تحت لوای یک نام فعالیت می‌کنند؛ حال آنکه جریانات درهم که همزمان در کار بودند، در مورد آیین زردشتی، توان یافتند تا به عنوان مذاهب مستقلی چون مانی‌گری و مزدک‌گرایی ظاهر شوند و در خلال استیلای دین اسلام به شکل مذهب معتضله، بابی‌گرایی و بهایی‌گری عرض اندام کنند. همین جریانات درهم افکار که

ریشه در معتقدات «ودا»یی داشتند از طریق تمایلات فطری، در شعر صوفیانه ایرانی متجلی شده و برای بقای حیات خود در مقابل انضباط شدید اسلامی به تفسیر مبتکرانه آیات قرآنی، به منزله ستون اتکاء خود دست یازیدند.

به عنوان یک اصل کلی، عملکرد گرایشهای تفرقه‌آمیز را می‌توان در حوزه سیاسی جستجو کرد. ولی گاه، شریعت نیز ممکن است قربانی چنین گرایشهایی گردد. این قبیل گرایشها، به‌ظن قوی منشاء بروز تمامی نظامهای ایمانی رقیب در ایران بوده است.

افکار شاعرانه غیر اسلامی را که در شعر فارسی بیان شده‌اند می‌توان با اطمینان به گرایشهای تفرقه‌آمیز استناد کرد. ناراضیان ایرانی تنها به پذیرش نظام ایمانی شیعه به زیان اکثریت راضی و دلخوش نبودند، بلکه با عمل کردن به معتقدات فطری خود کوشیدند تا خود را از اهل سنت، مجزاً و متمایز سازند. بی شک، مسخرات اعراب، غرور آنان را یا دقیقتر بگوییم عرق منیت و برتری نژادی (آریایی) آنان را خدشه‌دار کرده بود. می‌توان نیک مشاهده کرد، هتاک‌های هجوآمیز فردوسی، تنها سلطان محمود را نشانه نمی‌رفت، بلکه به عنوان تلاشی آریایی، هدفش ابطال عربیت بوده است.

پرفسور ویلیامز جکسون، به طرز قانع‌کننده‌ای، به این واکنش ایرانیان نسبت به نژاد سامی و دین منتسب به آن اشارت کرده است. قهر نژادی، کار را بدانجا رساند که بسیاری از شعرا، حتی از تظاهر به پرستش نظام ایمانی و مطرود زردشتی ابائی نداشتند. پرفسور ویلیامز جکسون همه نهضت‌های فرقه‌گرایی را به این خصلت ایرانی اسناد می‌کند. عین جملات این پژوهنده را نقل می‌کنیم:

«تنها کافی است به رغبتی که از سوی فردوسی و همه مشرق ایران نسبت به کیش زردشتی ابراز می‌شد، اشارت کرد؛ نفوذ کاملاً مشهودی را که این آیین در ایجاد نهضت‌های تفرقه‌گرا درون دین مبین در ایران بی‌شک اعمال می‌داشت، نیازمند تذکر نیست».

این نکته شایان توجه است که گرچه همه نهضت‌های فرقه‌گرا از جمله تصوف، سرسپردگی خود را به اسلام اعلان داشتند، ولی ماهیت آن را تهدید کردند.

چنین تلاشهایی را ممکن است به غلیان آتش فشان عصبانی تشبیه کرد که در یک دوره زمانی تحت سرکوب واقع و مترصد کوچکترین اتفاقی بود تا با خشم تمام، به تکان آید.

بد نیست به این نکته اشاره شود که همین روحیه «تعصب مدار» آریایی علیه نژادهای سامی منجر به علم کردن همتایی برای قرآن مجید در مثنوی مولانا رومی گردید. حال آنکه طبق ادراکات بی چون و چرا، کلام الله را تا قیام قیامت همسنگی نیست و خواجه عالم حضرت محمد (ص) بانی دین مبین را همسانی و ایزد قادر متعال را شریکی نیست. حتی اگر وجدان مسلمین آزاده یا حتی غیر مسلمانان را جریحه دار نسازد، بوی نفسانیت نژادی از آن به مشام می رسد - غروری زائیده همسان خواندن کلام الله با دستاوردهای شاعرانه یک ایرانی و نیز به کرسی نشاندن برتری زبان پهلوی بر عربی. به نظر می رسد گرایشی بی پروا در این حکم مستتر است که چنانچه در پرتو مبانی منضبط دین مبین نظاره شود، به عناد تعبیر می شود. این همان خصلت ایرانی است آراسته به عوامل دیگری که در این فصل مورد بحث قرار گرفت. خصلتی که در بُن همه بیانات غیر اسلامی شعرای ایرانی جای دارد. حتی حافظ، شاعر بزرگ و آسانگیر گرچه خود، مسلمانی راسخ است از بازگشت به سلک زردشتیان ابا نکند:

به باغ تازه کن آیین دین زردشتی کنون که لاله بر افروخت آتش نمرود

قرباب زبانشناختی بین هند و ایران

الحق که بعضی از نویسندگان چه فرصت طلبند و جرئت کرده و دریاب زبانها به زبان بازی پرداخته اند! بی آنکه مطلب را از لحاظ زبان شناختی مورد دقت قرار دهند. و از این رو، مشاهداتشان صرفاً فرضی یا خودسرانه است و نمی دانند «ماهی از تابه صید نتوان کرد». اخیراً (در نوامبر و دسامبر ۱۹۸۰) یک سلسله مقاله در روزنامه پرتیراژ «پایونیر» به رشته تحریر در آمد و در رد و تأیید این مطلب بود که آیا زبان عربی مادر زبانهاست یا این افتخار از آن زبان سانسکریت

است. نگفته پیداست، طلایه‌دار نظر اول فردی مسلمان و علمدار نظر دوم شخصی هندوست و هر دو اسیر جهل و رانده به چوب تعصب‌گرایی دینی‌اند. سلسله مقالات مزبور، از منطق بری بود و خواننده را به جایی ره نمی‌برد.

مضحک‌تر اینکه شخص ثالثی، که به وابستگی دینی تعصبی ندارد با چنین مشاهداتی خواننده را سردرگم می‌کند. سرگوزلی بیش از ۱۷۰ سال پیش (و بدون اقامه دلیل) نظر مشابهی داده است. او می‌گوید:

«... که عربی بلاشک مادر زبان فارسی است؛ ولی طبق همان قاعده باید [بحث خود را] با زبان سانسکریت بیاغازیم که مادر و مادر بزرگ هردو است». گرچه سرگوزلی می‌گوید براساس بعضی از قواعد به این تصمیم‌گیری دست زده است، ولی لبّ مطلب اینکه هیچ قاعده‌ای، ما را به چنین برآیندی رهنمود نخواهد کرد. به اطمینان تمام، نه عربی مادر زبان فارسی و نه سانسکریت مادر زبان عربی است. عباراتی از این قبیل که این نوع رابطهٔ مادری - فرزندی را اثبات می‌کنند، امری تنها نظری یا از این نوع حدیث تکراری است که «هرچیز به چیز دیگر مرتبط است؛ چه همه چیز از «او» ناشی می‌شود.» پژوهشهای انجام شده در حوزه زبان‌شناسی بلاایهام اثبات کرده است، سانسکریت و عربی متعلق به دو خانواده مختلف‌اند؛ حال آنکه سانسکریت و فارسی کهن و یا دقیقتر فارسی اوستایی، از آن یک خانواده‌اند. این دو زبان همزاد هم‌اند و از این رو شاخه‌هایی از آن زبان مشترکی هستند که نیاکان ایرانیان و هندیان (که هر دو از خانوادهٔ هند و آریایی‌اند) به آن محاورت می‌کردند.

ویل دورانت نویسندهٔ پرکار فلسفه شرقی چنین اظهار می‌دارد:

«هر طلبهٔ جوینده، در اینجا و آنجا، خدایان و مفاهیم و گاه عین الفاظ و عبارات «ریگ - ودا» را کشف می‌کند تا بدانجا که بعضی از محققان هندی بر آنند «اوستا» نه ملهم از اهورامزدا که ملهم از «ودا»-یان بوده است».

در جملهٔ بالا، عبارت «محققان هندی» پای تصدیق کُلّی این پدیده را لنگ می‌کند. ولی او این لغزش خود را با عنوان کردن نظرات «کلمونت هارت» به قدر کافی جبران می‌کند. کلمونت هارت تا بدان حد پیش می‌رود که «پهلوی» را زبانی

هندو می خواند. عین کلمات «کلمونت هارت» چنین است:

«پارسی کهن از یک سو به زبان «زند اوستا» و از سوی دیگر به زبان «پهلوی» متحول شده است و زبانی هندوست و زبان فارسی کنونی از آن مشتق شده است.»

گرچه نویسنده به مأخذ اطلاعات مزبور اشارت نکرده است، ولی ما می توانیم در کتاب «مانوسمريتز» اشاره ای را که به «پهلوا» یان شده است بیايم که بدین گونه است:

«با خاموشي مناسکِ مقدس در بين قبایل «کشاتریا» و قطع ارتباط با «برهمنی» یان، آنان کم کم به وضع «وریشالا» یان (اجنبيان) گرفتار آمدند. آنان «پاندراکا» یان، «اودرا» یان، «دراویدا» یان، «کامبوز» یان، «یوانا» یان، «شکا» یان، «پردا» یان، «پهلوا» یان، «چینیان»، «کرتا» یان، «دردا» یان، و «خشا» یان بوده اند.»

هارییلاس شردا، نویسنده هندی براساس قطعه بالا اعلام می دارد: بسیاری از ملل مختلف عالم، پیش از آنکه راهی ممالک خود شوند، ساکنان هند بوده اند. این داعیه، رایحه شکوهی از دست رفته دارد؛ چه، حتی، نام این نژادهای غیر آریایی را نژادشناسان مورد تأیید قرار داده اند. قدمت کتاب «مانوسمريتز» زیاد نیست و امکان جعلی بودن آن را نمی توان مردود ندانست. من به مورد دیگری که مؤید این نظر باشد، برخورد نکرده ام.

به ظن قوی، «هارت» را چنین سخنان کم اعتباری گمراه کرد.

من ترجیح می دهم به جای عبارت «زبان هندو» که هارت در اظهار نظر خود بکار برده است، زبان هند و ایرانی یا هند و آریایی را به کار ببرم؛ چه، همانطور که در فصل دیگری از این کتاب بحث کرده ایم، آریاییان ایرانی و آریاییان هندی، اخلاف تنها یک نژاد آریایی اند و فقط چند هزار سالی است که از آن منشعب شده اند.

با تصریح در همزاد خواندن زبان ایرانی باستان و زبان کتابهای هندی باستان، پرفسور ییلی بطور قانع کننده ای چنین اظهار می دارد:

«پس از صدوپنجاه سال کار مقایسه ای فشرده، رابطه خواهرانه این دو زبان،

نیک تأیید شده است؛ چون هر یک، تحول آن دیگری را از یک دوره هند و ایرانی مشترک مُسجَل می سازد.»

دکتر هاگ، پژوهشگر فرزانه مذهب زردشتی، اعلام می دارد: ارتباط نزدیک زبان اوستایی با کهنترین زبان سانسکریت (یعنی به اصطلاح گویش «ودا»یی)، همانند ارتباط گویش های مختلف زبان یونانی (یعنی گویش های آئولی، آیونی، دوری و آتی) با یکدیگر است. طبق نظر وی، زبان سرودهای مقدس برهمنیان و پارسیان صرفاً دو گویش متفاوت از دو قبیله یک ملت است. سخنان این پژوهشگر به قرار زیر است:

«همانطور که «آیونی» ها، «دوری» ها و «آئولی» ها قبایل مختلف ملت یونان اند که نام عمومی آنان «هلنی» ها بوده است، برهمنیان باستان و پارسیان نیز دو قبیله از یک ملت بوده اند که هم در «ودا» و هم در «زند اوستا»، از آن با نام «آریا» یاد شده است. برهمنیان باستان را می توان با «آیونی» ها و پارسیان را با «دوری» ها مقایسه کرد.» بارزترین خصیصه ای که از مقایسه گویش های اوستا و سانسکریت هویدا می شود اینکه هر دو بطرز قریبی نه به شکل کلاسیک، بلکه به شکل «ودا»یی سانسکریت مرتب اند.

شک نیست، سانسکریت کلاسیک مدتها پس از جدایی ایرانیان از هندیان نقش بست.

تصوف ایرانی

تصوف - ماهیت متلون آن

شعر پارسی، آینه تمام نمای مُلَوْن افکار است و در خود، طبقه معروف به شعر صوفیانه را داراست که گرچه فقط طبقه‌ای از عمارتی رفیع است، ولی از چنان افکار ناهمگونی تشکیل شده است که یک تعریف مثبت و متفق‌القول از آن را امری ناممکن می‌سازد. به نظر می‌رسد، محققاتی که سعی در تعریف تصوف کرده‌اند، حتی محققان سرشناس، ضمن تمرکز بر جنبه‌های معین از امعان نظر در جنبه‌های دیگر قصور کرده‌اند. محققان، غالباً تصوف را بامقیاس مذهب خویش به قضاوت می‌نگرند. آنان که به چوب تعصبات خویش هدایت می‌شوند، نه تنها به بزرگ‌نمایی تشابهات و غالباً ساختگی و دیرینه نمی‌پردازند - که ظاهراً این تشابهات، در مذهب آنان، باصطلاح تصوف نامیده می‌شود وجود دارد - بلکه رانده به چوب نخوت به تخفیف جنبه‌های متنافر با مذهب خویش نیز می‌پردازند.

پس تعریفهایی که پرداخته طبع این محققان است، بیشتر معجونی از نظریات سطحی و تعصبات شخصی است و لهذا همه خصایص بارز تصوف را در منظر درست، محاط نمی‌سازد و حقیقت اینکه به لحاظ سرشت متنوعش، تصوف را نمی‌توان به درستی تعریف کرد بلکه فقط می‌توان با بحث درباره اجزاء لاینفک آن، به تبیینش پرداخت. اجزایی که ثابت نبوده و فراخور مملکت، نژاد و زمان فرق می‌کنند.

نویسندگان اسلامی تصوف - خواه تصوف عربی، خواه تصوف ایرانی - بیشتر همان نغمه ملال آور صوف و صاف و صفا را سر داده‌اند و چنان کلیشه‌ای و کسل‌کننده است که نتوان در این رساله به تفسیر آن پرداخت. چه، هدف این رساله، کشف خصایصی است که تاکنون در کتب نقاب مانده بوده است. نگفته پیداست پوشیدن «صوف» (پشمینه)، یا از سلک «صافیان» بودن، یا با «صفا» زیستن، فقط ضمایم بیرونی و پوسته خارجی تصوف ایرانی را تشکیل می‌دهد؛ حال آنکه جوهره این پدیده واقعی است غیر جسمانی. تجربه وحدت است یا یگانگی نفس با آن روح متعالی. تصوف ایرانی گرچه خود را در دایره اسلام جای می‌دهد، اما از حدود آن برتر شده تا ماحصل مشترک متافیزیک آریایی و سامی را رقم زند. تصوف به واقع یک نحله فکرت است که از قید شدت و حدت احکام جزمی جسته و در برگیرنده مفاهیمی است که گرچه «شرطی» شده‌اند، ولی هنوز نامتداولند. سرشت متلون این افکار که به وضوح از اصول خشک اسلامی قابل تمیزند همراه با تأملات فلسفی و آزاده آریایی «ویل دورانت» را به نظر زیر رهنمود کرد:

«عرفان اسلامی را ریشه‌های فراوانی بود: ریاضت‌گرایی «فقریان» هندو، عرفان مصر و سوریه، نظرات نو افلاطونی یونانیان متأخر و مثال حی و حاضر راهبان مرتاض مسیحی».

بی‌شک حیرت آور است که نویسنده در شمارش آن همه منابع، خود اسلام را نادیده انگاشته، در حالی که اسلام به شهادت بسیاری از نویسندگان مسلمان و نیز به شهادت نویسندگان انگلیسی (که منبع کمابیش بسیار معتبری است) به عنوان تنها منبع تصوف مورد شناسایی قرار گرفته است. اما ویل دورانت به قدر کافی در مشاهدت خود موشکاف بوده تا ماهیت متنوع تصوف اسلامی - ایرانی و تصوف اسلامی - عربی را مد نظر قرار دهد. من تمایلی ندارم تصوف ایرانی را پیوندی آریایی بر ساقه سامی بخوانم، بلکه در عوض، آن را در موضع برتری از عرفان اسلامی می‌دانم؛ چون ضمیمه‌ای است که بطور بارزی از عرفان اسلامی متمایز است. ویل دورانت در وهله نخست، از ذکر اجزاء هندی

تصوف ایرانی شاید بدان جهت امتناع می‌ورزد که تا کمی بعد و با عطوفت خاص از آن یاد کند:

«نهضت، بیشتر در ایران و شاید به خاطر مجاورت با هند به ثمر نشست.»
به این ترتیب او بر مجاوره هند و ایرانی تأکید می‌ورزد؛ ولی خود را از بحث در اینکه آیا سرشت این مجاورت جغرافیایی یا همزادی است، کنار می‌کشد. به هر حال، این یافته او که نهضت بیشتر در ایران و نه در ممالک اسلامی دیگر به ثمر نشست دلیل آشکار خود را داراست و عملاً فقط می‌تواند ناشی از گرایش و تمایل فطری - ذهنی ایرانیان بوده باشد. صائبتر اینکه بگویم گرچه این افکار در آن سرزمین شکوفا شد لیکن ریشه در نحوه تفکر آریایی داشت.

دکتر بوئر نیز حضور عنصر هند و پارسی در منشأ تصوف ایرانی را با اختلاف جزئی تأیید می‌کند. او را عقیده بر آن است که تصوف، زمینه از آن جهت یافت که بعضی مسلمین نتوانستند در سلوک اسلامی به آرامش روحی نایل آیند. به کلام خود او:

«بنده پرهیزکار خدا می‌تواند، در عین حال به نحوی دیگر نیز خود را به پروردگارش نزدیکتر سازد. این نیاز که در بدو ظهور اسلام نیز مطرح بود با نفوذ مسیحیت و هند و ایرانی بالاگرفت و تحت شرایط متحولتر تمدن تشدید گردیده، به بروز یک سلسله پدیده در اسلام انجامید که عرفاً عرفان یا تصوف خوانده می‌شود.»

این مشاهدت، مؤید این نکته است که تصوف با این شکل در اسلام وجود نداشت بلکه یک نفوذ خارجی یا دقیقتر بگویم نفوذ هند و ایرانی مسئولیت معرفی تصوف را به آن نظام ایمانی عهده‌دار بوده است. تا آنجا که به نفوذ مسیحیت مرتبط است، قریب به اتفاق همه نویسندگان چنین حکمی رانده‌اند. چنین بیاناتی بیشتر زادهٔ مخیلات و احساس‌گیری آنان است تا استدلال. مسیحیان و خصوصاً مردم انگلیس که خود را خان هر خوانی می‌خوانند، معذورند؛ چون اسیر نخوتند. دکتر بوئر کمی بعد، با لحنی مصلحت‌گرا، خود اعلام می‌دارد دقیقاً نظام رهبانیت اسلام است که از نظر ریاضت‌گرایی و عنصر عشق متأثر از راهبان

مسیحی بوده است. ولی ما خواهیم دید، این دو عنصر پیشاپیش در تفکر هند و آریایی موجود بوده‌اند؛ زیرا هر نویسنده مسیحی که مدعی گردد قدمت ریاضتگرایی مسیحیت بیش از نظام رهبانیت «بودایی» است به پریشان‌گویی متهم است.

و این حقیقت که گوشه‌نشینی در ربیع پایانی عمر هندوان یک واجب شرعی است، به خوبی اثبات می‌کند قدمت ریاضت‌کشی در شریعت «ودا»-یی چون قدمت خود شریعت است. پیشتر گفتیم آریاییان ایرانی از همتایان هندی خود زمانی جدا گشتند که بخشی از «ریگ - ودا» به منصفه ظهور پیوسته بود. پس ریاضتگرایی ایرانی را نمی‌توان وام‌دار مسیحیت دانست که دینی بس جوانتر است.

حکم دیگری که نویسنده رانده اینکه تصوف در مورد عنصر عشق نیز وام‌دار مسیحیت است. ما در این مورد نیز چنانکه در فصل مربوط به «عشق و نظریاتی» خواهیم دید، به ناچار از موضع استدلال برخوایم خاست. پس بذر عنصر عشق هم در شریعت «ودا»-یی جای دارد.

یک پژوهشگر مسلمان، سعی کرده موضوع «همه خداگرایی» تصوف را از منظری درست بنگرد، وی می‌گوید:

«تصوف «همه خداگرایی»، همچون تصوف ریاضت‌کش، نوع متحول عرفان اسلامی است که همانطور که اشارت رفت، تحت نفوذ عوامل و فشارهای خارجی به اسلام متحول گردید و در عین حال بر نبوغ اسلام کین می‌ورزید. پس تصوف «همه خداگرایی» چیزی جز نوع متکامل و بهبودیافته و دانت هندو نیست».

محقق شهیر اذعان می‌دارد تصوف «همه خداگری» بعدها در اسلام ظهور یافت که البته نظر او کاملاً صائب است؛ چه، «همه خداگرایی» راه خود را به اسلام، پس از تسخیر ایران به دست اسلام و متعاقباً در نتیجه تماس با تسخیرشدگان باز نمود. این مشاهدت، امکان بروز همه خداگرایی را در یکی دو قرن نخستین ظهور اسلام مردود می‌سازد و این حقیقت که چنین مفاهیمی در

اصول اسلامی محلی از اعراب ندارند، هنوز به قوت خویش باقی است. پس، اثبات شد این نحوه تفکر، خود را تحت نفوذ عواملی متحول ساخت که نه تنها نسبت به اسلام، خارجی بودند، بلکه بر نبوغ اسلام کین می‌ورزیدند. هیچ چیز چون خود تسخیرشدگان عداوت ملت سلطه‌گستر را در دل نمی‌پرورد. به این طریق بر مبنای عقاید خیل نویسندگان که به پروفیسور ای. جی. «براون» اقتدا کرده‌اند، اثبات می‌شود تصوف، شورشی یا واکنشی آریایی علیه سلطه‌گستر سامی بود.

ولی چنین نظری از گزند اعتراض در امان نیست. چه، پس از قبول دعوت یک نظام ایمانی، هرگونه عمل متناقض آن نظام جز الحاد و خلف عهد هیچ نیست و لهذا چنین اظهارنظراتی به مثابه خوار شمردن خصلت ایرانی است. لذا، مصلحت دید من آن است که همانطور که در فصول مربوط به «قربت هند - و ایرانی» و «خصائل ایرانی» قویاً اثبات شد، بایستی این پدیده را به عنوان جوانه بذری تبیین نمود که در سرشت آریایی - فطری آنان نهفته بوده است.

دوباره به اظهارنظری که از سوی محمد اشرف انجام شده است بازگردیم. من معترض این نکته‌ام که تصوف «همه خداگرای» به نحوی نوع متکامل و بهبود یافته فلسفه ودانتی است؛ نه چون کاسه از آتش داغتر می‌گردد (چه، تاریخ آتش سردتر از کاسه مکرر چشیده است)، بلکه به خاطر این حقیقت معترض آنم که فلسفه همه «خداگری» ودانت به کمال خود نایل شده بود و نیازی به تکمیل بیشتر نداشت. به جای یافتن اعانات جدید به فلسفه ودانتی که نویسنده داعیه آن را دارد، ما درمی‌یابیم هرآنچه به عنوان نمودار تصوف ایرانی مطرح است، توان رسیدن به بازنمودهای فلسفه ودانتی را ندارد و لهذا حکمی که نویسنده رانده سخت بی‌تمکین بود.

حیرت‌آور اینکه محققى چون محمد اشرف اعلام می‌دارد نظریه وحدت الوجود، ساخته و پرداخته ابن خلدون، عارف نابغه، است که عرفان ایرانی و هندی آن را تحت عبارت وجیه «همه اوست» برای خود برگزید. حال آنکه «اوپانیشاد» های کهن سال، خود، مشحون چنین سخنان پرجذبه‌ای هستند و ما در

فصلی که منحصرأ به این پدیده اختصاص یافته به بررسی آن خواهیم پرداخت. جا دارد نظری را که از سوی محمد اشرف عنوان شده در پرتو رشته‌های تاریخی و ارسطویی کنیم. موضوعاتی که به بحث می‌گذاریم به قرار زیرند:

۱. آیا ابن خلدون نخستین فیلسوفی بود که نظریه همه خداگرایی را به اسلام معرفی کرد؟ یا اینکه مقدم بر او فیلسوف دیگری خصوصاً فیلسوف مسلمانی هم بوده است؟

۲. اگر فیلسوف دیگری پیش از ابن خلدون بوده آیا با دنیای خارج ارتباطی داشته است؟ چنین تأملاتی به قائله امکان و امگیری مفاهیم فیصله خواهد داد.

۳. آیا فیلسوف پیش از آنقدر بنام بوده تا بتواند بر معاصران و نسلهای بعد از خود منشأ نفوذی باشد؟

ما این مطالب را بطور درهم پیوسته بررسی خواهیم کرد. چه، این هر سه بطرز قریبی درهم تافته شده‌اند. طبق مستندات تاریخی، وفات ابن خلدون به سال ۱۲۴۰ پس از میلاد اتفاق افتاده و دوران حیات وی متعاقب دست کم دو متفکر صوفی پرآوازه یعنی منصور حلاج و شیخ فریدالدین عطار بوده است. نام بزرگ ثالثی نیز وجود دارد - بایزید بسطامی که به یک صوفی مسلمان هندی به نام ابوعلی سفدی اقتدا می‌کرده است. من رغبتی ندارم بگویم، آیا حلاج را باید مجاهد و نماد اصیل تصوف دانست یا نه. تهمت «راست آیینان» به وی هرچه باشد، باز این حقیقت محرز است که «انالحق» گفتن وی از اهمیت فلسفی زیادی برخوردار بوده است. حلاج، نخستین ایرانی (صوفی یا غیرصوفی) مسلمانی بود که ندای وحدت آیینی مطلق یا ناثنویت «شنکاره - چاربا»، سرداد و معتقد است که بجز او هیچ چیزی وجود ندارد. او واقعیت کل است و هرآنچه از وجود مظهري دارد، هم «او» است. و بدین سان، یکسانی خود را با «او» تثبیت کرده، ندای انالحق سر می‌دهد. شک نیست حلاج را هواخواهان زیادی بوده؛ چرا که انبوه مسلمین (گرچه پس از واقعه) به خونخواهیش برخاستند. حلاج، حتی اگر هم در ایام حیات از حرمت و شهرت زیاد برخوردار نبود، اما اعدامش، بحث‌های متعاقبش و برائتش او را اشتهار و شعرای متعاقبش را جرأت بخشید تا

به تحسین او و توجیه سخنش برخیزند. پس این فرض را که فیلسوفی چون ابن عربی هم فیض الهام از او چشیده است، نمی توان یکسره مردود دانست. فلسفه ناثنویت آویزه‌ای است بر نظام ثنوی اسلام که معتقد است، دستگاه خلقت نیز بی شک واقعی است. فلسفه ناثنویت، راه «همه خداگرایی» را که در نظام فکرت آریایی فکر بکری نبوده، هموار ساخت. «همه خداگرایی» بذاته پدیده‌ای است غیراسلامی و هدف خدنگ نقد متعصبین بوده است.

گرچه «همه خداگرایی» به مثابه زیر جریانی در تفکر ایرانی بود، ولی به اعتقاد من دیدار عطار از هند انگیزه خوبی به این حکمت بخشید. این حقیقتاً همقرانی شگرف و پراهمیتی است. حلاج که چندین دهه از شنکاره جواتر بود، زمانی از هند دیدن کرد که «یک گرایی مطلق» (ناثنویت) برمسند شوکت جای داشت و عطار که چند دهه‌ای از «رامانوجه» جواتر بود، دیدارش به هند زمانی اتفاق افتاد که حکمت ناثنویت متکیف با مفهوم اصلی درک «وحدت در کثرت» که همانا روحیه «همه اوست» در تپش بود و افکار فلسفی دیگری را نیز ذیل کنف خود داشت. حکمت «بهذا - بهذا ودا» یا نظریه تعالی و حلول (اختلاف با بی اختلاف) بنابر عقاید ماکس مولر، فراسر، کیث، هاپکینز و بسیاری پژوهشگر دیگر، حدود ۲۰۰ سال پیش از میلاد یا حتی قبل از آن توسط «بادرایانا» مصنف براهما سوترا (وداتا سوترا) بطرز مبسوطی ترسیم شده است.

شاید اگر این نکته خیل خوانندگان را متحیر سازد که قریب به همه تشبیهاتی که فلاسفه و شعرای صوفی مشرب ایرانی در ترسیم ارتباط میان خالق و خلقت یا میان روح مجرد و روح اعلی بکار بسته‌اند از قبیل بحر و موج، عکس ماه و خورشید در آب، و ارتباط میان خورشید و پرتو، از مدتها پیش توسط بادرایانا و شارحانش در دسترس بوده‌اند.

ما از درک قاصر نویسندگانی که به رغم همه این شواهد، هنوز از سر یکدنگی تصوف ایرانی را تجلی فطرت تفکر آریایی نمی‌خوانند، بلکه آن را نفوذی مسیحی یا یونانی می‌دانند، انگشت تحیر برده‌انیم.

این نکته را که ابن عربی، خوشه‌چین خرمن افکاری است که پیش از او

حلاج، عطار و بایزید درویده بوده‌اند، نمی‌توان یکسره مردود دانست. ذهن ممیز، گاه در آراء ابن عربی عنصر انحراف از فلسفه حلاج را درمی‌یابد و این پدیده را می‌توان به تلاش ابن عربی اسناد کرد که این فلسفه را در چارچوب اسلام چنان بگنجانند که از آماج خیل توفندهٔ مسلمین برهد و به عقوبت اسفبار حلاج دچار نشود. در فلسفه ابن عربی، امتزاج افکار صوفیانه یافت می‌شود. اینکه آیا این امتزاج در نتیجهٔ تماس صورت گرفته یا نه موضوع بررسی‌های بعدی است و به موضوع این رساله ارتباطی ندارد. باید به قاطعیت گفت، گسترش افکار از آتش هم دامنگیرتر است.

من به زبان عربی آشنایی ندارم و از این رو خود را در مطالعهٔ کتابهای اصلی فصوص الحکم و فتوحات مکیه به قلم ابن عربی دست بسته یافته و در تفسیر آنها در پرتو «ودانت» ناتوان می‌بینم. ولی از اندک اطلاعی که از ترجمه‌ها و اظهارنظرهای محققان کسب کرده‌ام، چنین استنباط می‌کنم که رسالهٔ بزرگ فصوص الحکم را - در موارد عدیده‌ای که نویسنده از «همه خداگرایی» خویش بدست می‌دهد - از تباین بدور نیست.

در زیر گزیده‌ای از کتاب «رئوس فرهنگ اسلامی» نگاشته‌ام. اِشوستری را نقل می‌کنیم:

«در بحث از خداوند، ابن عربی گوید «او» خویش را در مرآت عالم می‌بیند، و عالم به دیدار «او» قادر نیست. هیچ چیز در عالم، مقایسه پذیر با «او» نیست. «او» یگانه است و علت همه چیز است. «او» واقعیت یکتایی است که در آینه‌های گوناگون انعکاس یافته است. آدمی با کردار خویش کمال می‌یابد، ولی خداوند سبحانه و تعالی به ذاته و فطرتاً متکامل است».

پس می‌بینیم ذهن ابن عربی میان یکتایی حق تعالی و کثرت مظاهرش در نوسان است: «او» کثرات نیست بلکه علت کثرات است. و باز می‌گوید: او واقعیت یکتاست و تجلیات چون صور منعکس در آینه‌های گوناگونند. و این بدین معناست که آن صور ذات او نیستند، بلکه صرف ظواهرند و در حقیقت، صورت، تنها پندار و وهم است. طبق نظریهٔ «مایا»ی شنکاره، فقط «او» واقعی

است و عالم پندار است. اما پندار ابن عربی و پندار شنکاره چاربا متفاوتند. زیرا پندار این یک، وجود عالم را سراسر منتفی می‌داند و آن را مایا (خطا) می‌خواند؛ حال آنکه در نظریه مُصور ابن عربی، گرچه عالم خود ذاتِ واقعی نیست، اما دارای واقعیت است. باید در نظر داشت شیء واقعی و صورت آن شیء دو ذات متفاوتند؛ گرچه صورت تابع شیء واقعی است. این دو هرگز یکی و یکسان نیستند. نه شیء واقعی در صورت خود رخنه تواند کرد و نه صورت از آن شیء اشباع تواند شد. شیء واقعی علت آن صورت است. این همان نظریه «وحدت الشهود» است که ذهن اغلب صوفیان هندی و ایرانی را به خود معطوف داشته، زیرا می‌توان آن را به تفاسیر بدیع بعضی کتابهای قرآنی توجیه نمود. مثلاً خداوند در یکی از آیات کلام الله مجید چنین فرموده است:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَ بِهِ هِيَ نَحْوُ آن
معنای «همه خداگرایی» یا ناثوئیت افادت نمی‌شود. در فلسفه ناثوئیت و دانت، حکمت بهدابهدا (یعنی حکمت تعالی و حلول) وجود دارد که در آن تشبیه صورت و انعکاس برای توصیف ارتباط خالق و خلقت به کار رفته است. این مطلب را در فصل مربوط به فلسفه‌ها به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد.

ولی همانطور که در چکیده کتاب پرفسور شوستری در مورد فلسفه ابن عربی دیدیم «او» به مثَل، عددِ «یک» است که هویت خویش را در هر عدد و رقمی که بتوان متصور شد، صادر کرده است. چه، هر عددی تکرار و مضربی از آن عدد «یک» منفرد است. و بدین سان ذات «او» به شکل اجزاء منکثره در هر مظهری متجلی است، ولی این معنی بسیار از آن دیگری دور است که از شیء واقعی و صور آن شیء سخن می‌گوید. و همانطور که در بحث بالا دیدیم، این دو، دارای دو ذات مختلفند و هرگز یک چیز نمی‌شوند. وانگهی آن عدد «یک»، جزء لاینفک همه اعداد است و بدین سان همان واقعیت و ذاتی است که در دنیای اعداد رسوخ یافته است. واضح است بین این دو نظر اختلاف شگرف وجود دارد. نظر دوم همان است که صوفیان ایرانی «وحدت الوجود» یا «همه اوست» خوانده‌اند که عنصری آریایی در خود دارد و آماج تیغ نطق آبدار قشر سخت پای

اسلام بوده است. پس فلسفه بن عربی امتزاج این دو نظریه است؛ یعنی: «وحدت الوجود» و «وحدت الشهود». اولی بر پایه پیوستن و دومی بر اساس گسستن. در کتاب «رود کوثر» نوشته شیخ محمد اکرم اشارتی است به نامه «اقبال» به خواجه حسن نظامی. حدیث این نامه به بحث ما مرتبط است.

اقبال به خواجه حسن نظامی می نویسد حضرت مجدالدین می پرسد، آیا گسستن اولی ست یا پیوستن. به نظر او گسستن اولی ست چه، اسلامی است، حال آنکه پیوستن رهبانی است و تصوف ایرانی ناب است.

چکیده فوق منظور دیگری نیز برآورده می سازد، زیرا اثبات می کند بین فکرت اسلامی بحث و تفکر ایرانی، تفاوت است. پس چیست این فکرت ایرانی که به عنصر اسلامی بحث وابسته نیست؟ پاسخ این پرسش آشکار است؛ زیرا این همان عنصر آریایی است که بطرز فکرت ودایی مرتبط است. مثال زیر تفاوت این دو را روشنتر می سازد.

حکیم سنایی می گوید:

پیش آن کس به دل شکی نبود	صورت و آینه یکی نبود
گرچه در آینه به شکل ویی	آنکه در آینه بود نه تویی
دیگری تو چو آینه دگر است	آینه از صورت تو بی خبر است

این شعر مشعر بر این معنی است که ارتباط بین «وجود واقعی» و خلقت همان ارتباط بین شیئی منعکسه و صورتی است که در آینه نقش می بندد و انعکاس، وجود خویش را وام دار علت واقعی شیء منعکسه است و از این رو، این دو هرگز یکسان نخواهند بود. خالق و خلقت را نمی توان حتی چنانکه بعضی عرفا حکم کرده اند، به صورت کل و جزء نیز به هم مرتبط دانست.

برای روشنتر شدن مطلب به مثال زیر توجه کنیم:

اصل نزدیک و اصل دور یکی است ما همه سایه ایم و نور یکی است
خالق وجود واقعی و مجزای از خلقت است ولی هر دو واقعی اند. خلقت، هستی خود را مرهون خالق است و این دو، در ذات متفاوتند و به هیچ وجه یکسان نیستند.

در زیر شاهدی نیز از نظریه «وحدت الوجود» ارائه می‌دهیم:

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار
 عدد گرچه یکی دارد بدایت ولیکن نبودش هرگز نهایت
 تو آن جمعی که عین وحدت آمد تو آن واحد که عین کثرت آمد

حکم بسیاری از نویسندگان مبنی بر اینکه نظریه «وحدت الوجود» عرفای اسلامی و ایرانی برگرفته از ابن عربی است بر ادراک سهر و سنجش زمانی خطا استوار است. گویی آنان ابن عربی قرن سیزدهم را متقدم بر حلاج قرن نهم و ادبیات «ودا» بی هزاران ساله می‌دانند. آنان نه در پرتو حقایق بلکه به پیروی عواطف خویش می‌کوشند تانفوذ عمده آریایی بر عرفان سامی را به صورت ادراک اسلامی محض جلوه دهند. این مطلب در فصل بعدی و به مدد شواهدی از شعر فارسی و ادبیات «ودا» بی به اثبات خواهد رسید.

آیا تصوف ایرانی ماحصلی دو رگه است؟

در تلاشهایی که نویسندگان فرق و مذاهب گوناگون از سر رقابت در تأیید این نکته به کار بسته‌اند تا منشأ تصوف را به نظام ایمانی خاص خویش نسبت دهند، آیین زردشتی نیز از کاروان وانمانده و البته چنین داعیه‌ای را حق مُسلم خود می‌داند؛ چراکه مذهبی است که درست پیش از آنکه ایرانیان، علی‌العموم اسلام آورند، مورد پرستش بوده است. داعیه مدافعان منشأ زردشتی تصوف به صورت مادر و فرزندی، طوعاً و کرهاً توجیه‌پذیر است. زیرا معتقدات و خصایل نژادی که ریشه در اعماق دارند، حتی پس از قرن‌ها سلطه روحانی یا زمانی بیگانگان یکسره محو و نابود نمی‌شوند؛ علی‌الخصوص در مردمانی متمدن و به «حرمت به خود» متقید. بازتاب حمایت از چنین معتقداتی، گرچه نه به حدّ تمام، ولی قرن‌ها، پایمردی می‌کند و چون حکام و مردمان از دو انبانه مختلف بوند، اینان را از آنان غبار خاطری در دل می‌ماند و حدّ حمایت از چنان باورهایی فزونی می‌پذیرد.

داور، پژوهشگر پارسی، در تأیید داعیه زردشتیان، معتقد است که تصوف ایرانی زاده تلفیق دو نظام ایمانی متفاوت (یعنی دین مبین و کیش زردشتی) است و لهذا «ماحصل» الفاق سلیم این دو دین است. مرا در این مورد خاص گزیری جز این وجود ندارد که معترض نظر محقق فاضل گردم؛ گرچه به عنوان قاعده کلی می‌پذیریم «نشان از دو سو» داشتن، در دایره شریعت و در نتیجه هم‌آمیختگی، پدیده نادری نیست. در هند، چنین نظامهای ایمانی درهم آمیخته فراوانند، مثلاً کبیرنیث (به عون قدیس کبیردَس) که امتزاج دین اسلام و آیین هندوست؛ براهموساماج (به همت راجارام موهن روی) که بر همین سیاق هم‌بالین تفکر مسیحیت است و چند تای دیگر که فرعی و مبهمند نیز وجود دارند. غالب این نظامهای ایمانی هندی گرچه خود طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند، اما متمایل به کیش سرزمین و منشأ خویش‌اند. و بدیهی است جزء آزاده چنین ماحصل دورگه‌ای جای خود را به رغبت از جزء تقلیدی باز می‌کند. شریعت هندو به مثابه صحن بیرونی نظامهای ایمانی «کبیرنیث» و «براهموساماج» است. اگرچه مطلب فوق بی‌شک جالب است؛ اما ما به لحاظ احتراز از انحراف، از تفصیل بیشتر درباره آن امتناع کرده با نقل عین کلام داور به اصل مطلب باز می‌گردیم:

«... پس تماس میان آیین زردشتی و دین اسلام نیز منجر به ظهور ایمان عرفانی معروف به تصوف گردید.»

من با نظر نویسنده با کمی مضایقت موافقت دارم. محرز گرفتن حقیقت الفاق، تماماً ارزیابی خصوصیات تلفیق شونده هر دو شریعت و نیز ارزیابی سرشت و سهم هر یک را در ایجاد ماحصل دورگه ایجاب می‌کند.

متافیزیک اسلامی، در وجه حقیقی خود، آن چیز را سراغ ندارد که بتوان مؤید «همه خداگرایی» یا همسانی روح آدمی با ذات متعالی گرفت. آن چیز همانا تصوف ایرانی و موضوع بحث این رساله است. پس دیگر تفاوتی نکند که آن جزء دیگر (یعنی آیین زردشتی) آکنده از چنین عناصری باشد یا نباشد زیرا پیشنهاد الفاق عناصر دو نظام ایمانی، بذاته دچار خلف عهد می‌گردد.

باری، می‌توان به طور قانع کننده ابراز کرد که تصوف ایرانی شکوفه بذرهایی

است که در خفاکنار آیین زردشتی - یعنی واپسین شریعت آریاییان ایرانی پیش از رواج [دین] اسلام در آن خطه - موجود بوده‌اند.

منشأ تصوف ایرانی و اندیشه‌های متافیزیکی دیگر

هر که با متافیزیک یونان و هند آشناست، شباهتهای چشمگیری در تمثیلات میان این دو درمی‌یابد. میان متافیزیک یونان و ایران و نیز میان متافیزیک هند و ایران وضع بر همین نمط است. نویسندگان عدیده‌ای به این شباهتها اشارتها داشته‌اند و با ارائه بعضی دلایل نقطه نظر خود، حتی کوشیده‌اند به تبیین این پدیده جالب پردازند که بد نیست ما هم با صرف کمی وقت و تا آنجا که با عنوان این رساله مرتبط است، مختصراً به بررسی آن پردازیم. با محرز شدن اینکه هندیان و ایرانیان واپسین شاخه نژاد بزرگ آریایی بودند که منشعب شدند و اجداد مشترکشان در گذشته‌ای بس دور به گویش مشترکی محاورت می‌کردند، تبیین چنین تمثیلاتی، تا آنجا که به این دو مردم مرتبط است، آسانتر می‌گردد.

از آنجا که تصوف ایرانی در برگیرنده افکار ناهمگون است، نویسندگان، نظرات ناهمگونی را درباره منشأ ممکنه این طبقه از تفکر بیان داشته‌اند. بعضی از نویسندگان اروپایی، خصوصاً انگلیسی از قبیل نیکلسون، آربری و تا حدودی حتی براون برآنند که افکار متافیزیکی ایرانی، جریانی از سرچشمه هلنی است. بعضی نویسندگان حتی ثغور این افکار را از خراجهای مسیحیت انباشته پنداشته‌اند. بعضی را نیز عقیده بر این است که افکار متافیزیکی ایرانی - به زبان ساده - تفسیر افکار اسلامی است. ولی هیچ یک از این نویسندگان در بحر بی‌نهایت فلسفه هند غوطه نزده و در این منبع به ردیابی منشأ ممکنه بسیاری از افکار نپرداخته‌اند. گرچه بسیاری از آنان متناوباً و به طرزی قانع کننده این حقیقت را بطور گذرا مورد امعان نظر قرار داده‌اند. پرفسور نیکلسون، اثبات مشاهده خود را مبنی بر نفوذ هلنی، دشوار یافته، بعدها نظرات خود را تغییر داده، اعلام می‌دارد چنین افکاری را که نمی‌توان رهیافتی از منبع اسلامی دانست و باید به

نمو مستقل در ایران نسبت داد.

پژوهشگران در بیان نظرات خویش مختارند؛ آنان مختارند تا افکار ایرانی و غیر اسلامی از قبیل «انالحق» و «همه اوست» را به هر منبعی که می‌خواهند نسبت دهند ولی همانطور که بعضی از پژوهندگان خاورشناس اشارت داشته‌اند، پس از مطالعه ادبیات «ودا»یی، به سهولت می‌توان به همسانی میان چنین افکار ایرانی و افکار فلسفی هند ره برد. دست کم آن عنصر روحانی در تصوف ایرانی را که به «حق تعالی» و نفس، مرتبط است از قبیل مفهوم «یکتایی این دو» یا رابطه جزء و کل میان این دو را نمی‌توان به منبع دیگری جز فلسفه هند اسناد کرد.

من لازم می‌دانم عوض اینکه در ردّ نظریه‌های گوناگونی که توسط نوابغ این زمینه دربارهٔ مبدا ممکنه چنین افکاری ارائه شده‌اند (خواه مبدأ هلنی باشد یا مسیحی، یا اسلامی یا نمو مستقل یا هر چیز دیگر) وارد بحث گردم، خود را به وظیفه اثبات نظرات خویش محدود سازم، زیرا چنان جدلی ممکن است کل اوراق این رساله را به خود اختصاص دهد و جایی برای موضوع بحث ما باقی نگذارد. به زبان ساده، باید اثبات کنم، بیشتر افکار ایرانی که در قالب شعر فلسفی موجود است با افکار فلسفی هند همسان بوده و در ادبیات «ودا»یی قابل ردیابی‌اند و دلایل مثبتی در دست است که نشان می‌دهد این دو، به لحاظ فطرت نژادی از یک جنس‌اند.

نویسندگانی که به بررسی تحلیلی تمثیلات موجود در بین این دو مردم پرداخته‌اند، در تبیین این پدیده، یکی از سه نظریه زیر را ارائه می‌کنند:

۱. نظریه وام‌گیری
۲. نظریه منشأ مشترک
۳. نظریه توازن مستقل

نخست به بررسی نظریه وام‌گیری می‌پردازیم که پیشنهادی سه وجهی است.

(الف) آیا ایران مستقیماً به وام‌گیری افکار فلسفی یونان پرداخت؟

(ب) آیا یونان افکار فلسفی را از هند وام گرفت و سپس به ایران سپرد؟

(ج) آیا ایران مستقیماً به وام‌گیری افکار فلسفی هند پرداخت؟

البته طبق مستندات موجود، ایران چنین افکاری را به یونان یا هند وام نداد. به واقع ادبیات فلسفی ایران، در مقایسه، مدت مدیدی پس از رساله‌های فلسفی هند و یونان به منصه ظهور پیوست. از ادبیات پیش از اسلام تنها کتابهای زردشتی در دست‌اند که به خوبی اشتراک میراث مردم ایران و هند را با تمثیلات چشمگیر، نام خدایان و دیوان، مناسک دینی و وقایع به اثبات می‌رسانند. اینکه زردشت از سر بی‌الفتی به مناسک شریعت ودایی، مذهب جدید را پی ریخت، پرسشی است تقریباً پاسخ شفته - عمارتی با پایه‌های «ودا»یی. بانی هر مذهب نوین، به عنوان اصل کلی، محتاطانه می‌کوشد تا بسیاری از باورهای مشترک را از بن برکند تا هرگونه امکان پسروی حایل گردد. زردشت نیز همین راه را برگزید.

آن مقدار ادبیات زردشتی که در دست است، جملگی به اوراد و ادعیه جماعت و تعالیم اخلاقی پرداخته‌اند و در برگیرنده اندکی از عناصر فلسفی و تأملاتی است که در آن عهد رایج بوده است. این عناصر همانا خصایل بارز ذهن آریایی‌اند. افکار یکشبه، کدگذاری نمی‌شوند، و نیک می‌توان این فرض را در نظر گرفت که مفاهیم مجرد فلسفی در کنار کتابهای کدگذاری شده دینی، هرچند در خفا موجود بوده‌اند. اگر تغییرات شدید سیاسی در کار نبود، ایرانیان برحسب وراثت خود، وارثان صاحب کمال ادبیات فلسفی بزرگی می‌شدند. می‌توان این فرض را نیز در نظر گرفت که اگر در کنار کتابهای مقدس، ادبیات فلسفی هم موجود بوده، جملگی، بعدها نابود شده است. ما براساس ادله کافی معتقدیم اولاد تباری خلاقان «ریگ - ودا» از مفاهیم بکر افکار روحانی والا نبایستی بری بوده باشند. نمی‌توان جز این باور داشت که کل این عنصر غیر اسلامی که بعدها به شکل ادبیات صوفیانه جوانه زد، در حالت «جنینی» در دوره‌ای که خانواده هند و آریایی به دو مردم جداگانه منشعب شدند، حضور داشته است.

اسناد این پدیده همسانی به نظریه وام‌گیری سهو است، زیرا منبع «همه خداگرایی» و دیگر افکار غیراسلامی در تصوف ایرانی و در ادبیات فلسفی هند یکی است و یکسان است. به اصطلاح، این هر دو، ثمرات دو شاخه از یک درختند. همین همسانی دلیلی است بر منشأ مشترک که تخیلی نبوده بلکه

حقیقت اثبات شده تاریخی است. همسانی میان کتابهای اوستایی و کتابهای «ریگ - ودا» بی نخستین، زمینه قانع کننده‌ای را ایجاد می‌کند که بتوان با اطمینان گفت، وقتی انشعاب حادث شد، که ریشه‌ها موجود بوده‌اند. اگر این حقایق در دست نمی‌بود، آن وقت می‌توانستیم مفاهیم صوفیانه ایرانی را بر نمو مستقل یا وام‌گیری از یونان حمل کرد. مفاهیم صوفیانه ایرانی را اگر هم بر نمو مستقل یا وام‌گیری از یونان حمل کنیم بدان معناست که پیوند همان گیاه در یک خاک دیگر جوانه زده و به بار نشسته است.

تأثیر یونانیت، یک درک خطا

پژوهندگانی که در اوراق ادبیات «ودایی» مروری نکرده‌اند، ناگزیرند که عناصر غیراسلامی تصوف در شعر فارسی را نتیجه تأثیر یونانیت بدانند. البته بر انتساب قریب ایران و یونان نمی‌توان شک داشت ولی صدور چنین حکمهایی باید با ریزینی تمام صورت بگیرد؛ زیرا تشابه مفاهیم را به هیچ وجه نباید حجتِ ایجابِ نفوذ دانست. حکم، باید مبتنی بر حقایق ملموس تاریخی باشد. و اگر شواهد ملموس به دست نیفتاد، تشابه را به «توارد» منسوب دانست.

ماکس مولر، خاورشناس سرشناس، نیک مشاهده کرده است که همخوانی عقاید فلاسفه ممالک مختلف را نباید همیشه نتیجه وام‌گیری دانست، زیرا مطالعات وسیعی که در مورد نوع بشر انجام یافته، به ما آموخته است که بسا آنچه که در یک کشور امکان‌پذیر بوده، در کشور دیگر نیز امکان‌پذیر بوده است.

پرفسور، آر. دی راند نیز نظر خود را درباره نظریه توازن مستقل چنین بیان کرده است:

«ما باید زمانی دست به دامان نظریه توازن مستقل افکار شویم که امکان وام‌گیری و منشأ مشترک را بتوان از نظر تاریخی به اثبات رساند. شواهد زیادی در دست‌اند که نشان می‌دهند قوه مخیله چگونه می‌تواند در ناحیت شعر و فلسفه اکیداً یکسان عمل کند... چه چیزی می‌تواند فلاسفه را از درک نقطه نظر یکسان

در فاصله زمانی و مکانی دیگری باز دارد؟»

پرفسور راند در مشاهدت فوق، این نظریهٔ توازن را در غیاب شواهد تاریخی تجویز می‌کند. آن هم در مواردی که دلیلی در حقانیت منشأ مشترک در دست نباشد. اما در مورد ایران و هند، شواهد تاریخی در اثبات منشأ مشترک چنان استوار و مثبت‌اند که استفاده از توارد و وام‌گیری از فلسفهٔ یونان، از سر حماقت است.

به بحث خود در طرد نفوذ یونانیت از تصوف ایرانی باز گردیم. باید این نکته را در خاطر نگهداریم که دین اسلام جانشین بلافصل شریعت زردشتی بود و یقیناً نفوذ فلسفهٔ یونان بر شریعت زردشتی محسوس نیست. و چون دین اسلام نیز به نوبهٔ خود از چنین نفوذی مبری است، حتی امکان ره یافتن غیرمستقیم نیز منتفی است. حال آنچه جلب توجه می‌کند این است: اکنون که این هر دو شریعت متقدم، منشأ چنین نفوذی نیستند، و فاصله‌ای نیز مطلقاً در میان نبوده است تا دخالت مذهب دیگری را توجیه کند، پس چه‌سان می‌شود به وام‌گیری از فلسفهٔ یونان به دیدهٔ مثبت نگریست؟ ادبیات عربی ماقبل اسلام نیز، چیزی به نام «اناالحق» یا «همه اوست» دارا نیست و لهذا چنین افکاری را حتی نمی‌توان بر نفوذ عربی غیراسلامی حمل کرد.

به رغم این همه حجت، اگر هنوز کسی از سر یکدنگی، چنین افکاری را بر نفوذ یونانیت اسناد می‌کند، بیاید و مرحله‌ای را که این افکار در آن خطور کرده، معین سازد. یقیناً چنین مرحله‌ای در عصر اسلامی نخواهد بود؛ زیرا اعراب مسلمان و میانه‌رو هرگز زیر بار این قبیل افکار غیراسلامی نرفته‌اند. و اگر می‌شد از سر دین گذشت کرد و اگر امکان مماشات وجود می‌داشت، سر منصور، سر دار نمی‌بود و بایزید خود را به جنون نمی‌زد. بی‌شک این نکتهٔ حیرت‌آوری است که چنین مفاهیمی چنان ریشه در اعماق دارند که در وقت مواجهه با کیفر، شکوفا می‌شوند. پس این پیشنهاد که نفوذ مزبور در خلال عهد اسلامی اعمال نگردید، محتاج اثبات بیشتر نیست.

پیشنهاد دیگر، مربوط به اعمال تأثیر در خلال عهد زردشتی است. پیش از این

گفتیم در آیین زردشتی و تا آنجا که من بررسی کرده‌ام، مدرکی دال بر منشأ نفوذ در دست نیست و اگر هم نفوذی در خلال آن عهد اعمال شده بوده باشد، چرا قرن‌ها طول کشید تا جوانه دهد و آن هم در چنین مرحله‌ای که شرایط، سخت ناخوشایند بود؟ تنها پاسخ ممکنه این است که تأثیرات گرچه اعمال گردیدند، ولی در کمین کمون نشستند تا بعدها شتاب گیرند. این توضیح موجد این سؤال می‌شود که اگر فرض بی‌اساس نفوذ یونانیت، چنانکه بسیاری برآند می‌توانست در کمون بماند، چرا گرایشهای فطری آریایی که به هند و آریاییان منتسب است نتواند در کمین کمون و خفا بماند تا دست در دست همان اصول شریعت آریایی (آیین زردشتی) به طرزی توفنده و به عنوان واکنش نسبت به عناصر بیگانه به غلیان نیاید و بیرون نجهد؟

فلسفه یونان رویاروی فلسفه هند (در ارتباط با تصوف ایران)

چکیده زیر اثر ارزنده ماکس مولر درباره فلسفه ودانتی به موضوع بحث حاضر مرتبط است:

«سر ویلیامز جونز که به راستی یک محقق خاورشناس سرشناس و کلاسیک است اظهار می‌دارد نمی‌توان ودانتا یا تصنیفات ظریف فراوانی را که در اثبات آن نگاشته شده بدون اعتقاد به این واقعیت مورد مطالعه قرار داد که فیثاغورث و افلاطون به نظریه‌های والای خود از همان چشمه و به مدد متولیان هندی نایل گشته‌اند.»

گرچه ماکس مولر پدیده وام‌گیری را در این مورد تماماً تأیید نمی‌کند، ولی مثبتاً اظهار می‌دارد: «حقیقت اینکه بی‌شک تشابهات میان این دو جوینار افکار فلسفی (هند و یونان) بسی شگفت‌آور و گاه بهت‌انگیز است.»

پرفسور «راند» را عقیده بر آن است که وام‌گیری از افکار فلسفی میان هند و یونان تنها پس از عصر اسکندر قابل توجیه است. وی ضمن دقت در همین

موضوع در ادامه می‌گوید:

«ولی پرسش مهم‌تر دربارهٔ مسئلهٔ یونان و هند، اینکه: آیا ارتباط این دو فرهنگ پیش از هجوم اسکندر به چه سان بوده است؟ دیوجانس، «حسب حال نویس» فلاسفهٔ یونان، و جامیلیکوس که از نوافلاطونیان است، قصصی که از دیدار نخستین فلاسفهٔ یونان با برهمنیان حکایت دارد نقل می‌کنند. از آن جمله اند طالس (۶۴۰-۵۴۶ ق.م) و فیثاغورث (قرن ششم ق.م).

دیوجانس، ضمن تحریر حسب حال فیثاغورث به عشق وی به سفر اشارت دارد که پس از هند، راهی عربستان، سوریه، فنیقیه، چلبدیه، و گال شد. توصیهٔ او به سیاحان این بوده است که اگر عازم سفر دوردستی، به سرحدات موطن خویش واپس مَنَگر تا امکان هرگونه تعصب را مانع گردی. سر. تی. هیث، نظر موافق خود را در مورد اعتبار عبارت دیوجانس چنین بیان می‌کند.

«عجیبی نیست اگر محققان عدیده‌ای به سفر او به هند اشارت کرده‌اند.»

ویل دورانت، پژوهشگر بنام، با مشاهدت قوی خود، نفوذ هند بر فیثاغورث را چنین تأیید می‌کند:

«دم داغ بدینی هندو را آمیخته به اخلاق فیثاغورث، در هوای پاک افلاطون استشمام می‌کنیم.»

و افلاطون به نوبهٔ خود منشاء کمترین نفوذی بر فیثاغورث نبوده و این حقیقت را پژوهندگان کثیری تأیید کرده‌اند.

به نقل از ا.ا. آرمسترانگ، تحریرگر دیگر انگلیسی، پیرهو الیایی (قرن دوم ب.م) به قصد دیدار از پارسایان برهمن به مشرق زمین سفر کرد و به احتمال قوی فیلسوف یونانی چیزهایی از آنان فرا گرفته بود.

پرفسور آرمسترانگ ضمن وصف نحلهٔ اسکندری که در نیمهٔ دوم قرن دوم پس از میلاد شکوفا شد، اظهار می‌دارد، پنتائوس بانی آن نحله نیز از هند دیدن نمود. نویسنده در ادامهٔ همین نکته می‌گوید:

«این تصور که تأثیر افکار هند تا حدودی از طریق او به نحلهٔ اسکندری راه یافته و به اورژن رسیده باشد، تصویری وسوسه‌آمیز است. زیرا افکار خود

اوریزن گاه بیشتر به افکار فلاسفه هند شبیه است تا به چیزی در غرب و قرابت واقعی بیشتری با نظرات هندیان دارد تا فلوپین.

فلوپین نیز برتری فلسفه ایرانی و هندی (هند و آریایی) را تصدیق نموده، همواره در پی بسط و تعمیق دانش خویش از خرد خاوری بوده است. طبق مشاهدات جورج. اف. مک لین و پاتریک جی آسپل، همین انگیزه بود که او را به همسفری با امپراتور گوردیوس در لشکرکشی به سمت ایران ترغیب کرد. و لهذا نیک می توان این فرض را در نظر گرفت که وی از این سفر «توشه» ها برگرفت و شباهت قریب افکار او به فلسفه «ودا»یی نتیجه آشکار همین «سِتدن» ها بوده است. گرچه در آن ایام آیین زردشتی در ایران در عین اقتدار بود، ولی عنصر ودایی هنوز در خفا پایداری می کرد و گرنه ظهور مجدد خدایان و مناسک «ودا»یی که یک بار منسوخ گشته بودند، هرگز رخ نمی داد. این حقیقت که فلوپین مشتاق رفتن به این ممالک جهت کسب علم بود، بی شک ثابت می کند، ایران نیز در مقام دانش، سرآمد دوران بوده است. این حکم که ایرانیان پیش از تماس با اعراب، «عجم» خوانده می شدند، در پرتو جملاتی نظیر فوق، جز برتناقض گویی حمل نتوان کرد. عقل از درک این مقال قاصر است که ملتی با چنان درایت و فرهنگ و شوکت را چه سان می توان در پیش از سیزده قرن گذشته فاقد ادبیات دانست. حال آنکه در ذکاوت از استادان عرب خود حتی در شعر عرب، گوی سبقت می ربودند.

ضیق جا مجال مقال نظرات محققان دیگر را نمی دهد. محققانی که نظرانشان مهر تأییدی است بر عقاید فضلالی فوق الذکر مبتنی بر اینکه فلاسفه یونان همواره شوق فراگیری از ایرانیان و هندیان را در دل می پروریده اند. پس اگر گفته شود یونان در حیطه تأملات فلسفی آموزگار ایرانیان بوده است، ظرف در مظروف نهادن است.

با در نظرگیری حقایق مزبور، سهو است که بگوییم تصوف ایرانی منشأ خویش را مرهون افکار یونانی بوده است. و من با نظر پرفسور نیکلسون موافقم که باید تصوف ایرانی را به عنوان نمو مستقل در خاک ایران تلقی کرد. نمو

مستقلی که بذر هند و آریایی خود را از پیش در سرشت فطری ایرانیان جای گیر کرده بود.

تصوف ایرانی، آیا آریایی است یا اسلامی؟

پرفسور ای جی براون، ضمن اعتقاد به پیوندهای نژادی اساسی بین هندیان و ایرانیان اشارت مثبتی دارد بر اینکه ممکن است تصوف را واکنش ذهن آریایی در برابر استیلای سامی دانست. خوب است در این برهه به ارزیابی مفروضات وی پردازیم، چه، تحقیقات استاد شایان بذل توجه و بررسی است. عین سخنان این محقق چنین است.

نظراتی که دربارهٔ سرشت، منشأ و منبع حکمت تصوف ارائه شده‌اند، به همان میزان متباعدند که ریشه‌شناسی‌هایی که برای تبیین نام آن ارائه شده‌اند. این نظرات را به اختصار می‌توان به نحوهٔ زیر مقوله‌بندی کرد.

۱. نظریه‌ای که تصوف واقعاً نشانگر تعالیم باطنی مهتر عالم حضرت محمد (ص) است.

۲. نظریه‌ای که تصوف را باید به عنوان واکنش ذهن آریایی در برابر یک شریعت سامی دانست که بر آنان به زور تحمیل گردیده بود.

۳. فرض سوم اینکه تصوف را ممکن است تحولی ابتکاری در افکار ایرانی دانست.

فرض دوم پرفسور براون را بسیاری محققان زبده تأیید کرده‌اند و نقل اقوالشان باعث اشتغال بخش عمده‌ای از این رساله خواهد شد. برخی از این پژوهشگران تقریباً یقین دارند: «تصوف نتیجهٔ واکنش مشترک مذاهب آریایی (نظیر آیین زردشتی، ودانت و آیین بودایی) در مقابل نظام ایمانی و سامی اسلام است.» از بسط زاید این موضوع کلیشه‌ای اجتناب کرده بهتر است به ارزیابی قانع کننده‌ای از دو فرض بالا پردازیم که به ظاهر ناقض یکدیگرند. اگر تصوف واقعاً نماد تعالیم باطنی حضرت پیامبر (ص) بوده باشد، هرگز نمی‌توان آن را واکنشی

در مقابل دین اسلام (شریعت سامی که به گفته پرفسور براون «بر ذهن ایرانیان بلکه آریاییان به زور تحمیل گردید») دانست؛ زیرا آن حضرت تجسم اسلام بوده و با دین مبین تفاوتی نکند.

چیز دیگری که به ذهن متبادر می‌گردد اینکه تصوف، به عقیده وی، پدیده آریایی محض است. من فکر می‌کنم یقیناً منظور وی تصوف ایرانی است و نه تصوف به معنای اعم آن که بجای تأکید بر همسانی نفس و روح متعالی یا اعتقاد به تجلی خداوند در صور گوناگون مخلوقاتش، در برگیرنده اعتقاد راسخ به اعتدال اسلامی، استغفار و ترس شدید از حق جل و علا باشد. زیرا چنان افکاری کاملاً غیراسلامی بوده متمایل به نحوه فکر هندی یا بطور دقیقتر، نحوه فکر آریایی «ودا»یی‌اند.

به علاوه، واکنشها در حوزه افکار نه خودبخود صورت می‌گیرند و نه به صورت تکانه‌ای رخ می‌دهند. کنش، یگانه پیش شرط واکنش نیست، بلکه همچنین مشروط به خصوصیتی است که در مقابل کنش، از خود واکنش نشان می‌دهند. در جریان این عمل و عکس‌العمل افکار و مفاهیم، وجود گرایشهایی که توسط اعتقادات ریشه‌دار قوت گرفته‌اند، ضروری است و این اعتقادات باید در عین پختگی، سنتی و فطری نیز باشند. هر واکنشی که این شروط را برآورده سازد، قابل توجیه بوده و در غیر این صورت گرایشی انفعالی، خارجی، سطحی و مزورانه است. گرایشهای شعر صوفیانه، به همان شکل مفاهیم فلسفی وجود دارد که علمای «ودا»یی در اخلاف خویش - یعنی ایرانیان و هندیان - به ودیعت نهاده بودند. پس بذر این گرایشها، پیش از انشعاب وجود داشت و در هر یک از این دو سرزمین به نحوی مستقل جوانه زد. نحوه نمو این دو جوانه ممکن است متفاوت بوده باشد، ولی دارای هسته یکسانی بوده‌اند. حتی در زمینه فلاحیت هم، بذری که در زمین بیگانه کاشته شود یا می‌بوسد یا ثمره‌اش با تفاوتهایی همراه است.

بعضی پژوهندگان ممکن است این تکرار مفاهیم «ودا»یی در تصوف ایرانی را تباریگری نام دهند. اما من راغب نیستم آن را تباریگری بخوانم؛ زیرا چنانکه قبلاً

بحث کردیم، چنین افکاری در ایران زمین و در عهد آیین زردشت، یعنی در دوره حد فاصل عهد «ودا»یی و ظهور تصوف به شکل پرستش، مُجدّانه پایمردی کرد. این مفاهیم پایمردی نمود اگرچه نه بطور عیان، کمینه در خفا و گرچه نه بطور شکفته، دست کم به شکل نهفته، مایلم مطالب را در همین پرتو، به نظاره نشینم؛ زیرا عرق ثابت قدم آریایی، به آسان رها کردن خصایل خویش تن در نمی‌دهد. میثرا - خدای «ودا»یی، در آیین زردشتی مجدداً ظهور یافت، گرچه در همان اوان توسط زردشت در حجاب ابطال منسوخ گشته بود. حتی ذیل کنف نظم و نسق ریزینانه اسلام، تنها حافظ است که گویی با تبجیل از آیین زردشتی رجعتی به ماسبق دارد، و بی‌شک، حافظ مسلمانی مؤمن بوده، ولی حتی عشق بی‌ابهامش به اسلام او را از تمجید شریعت بر باد رفته باز نداشت:

به باغ تازه کن آیین دین زردشتی کنون که لاله بر افروخت آتش نمرود
پرفسور نیکلسون این پدیدهٔ عنصر آریایی را منکر نمی‌شود بلکه آن را با مضایقه‌هایی می‌پذیرد. او می‌گوید:

«تحقیقات نوین ثابت کرده است که منشأ تصوف را نمی‌توان در یک علت معینهٔ مفرد ردیابی کرد و بدین‌سان خیل تعمیماتی - از قبیل انتساب تصوف به واکنش ذهن آریایی علیه یک شریعت سامی تسخیرگر (یعنی انتساب تصوف به حاصل افکار هندی یا ایرانی) - که نشانگر این معنی‌اند از درجهٔ اعتبار ساقط‌اند.»

این حقیقت که پرفسور نیکلسون فقط به یک مورد از خیل تعمیمها اشارت می‌کند نشانگر تعصب وی نسبت به همین پدیده است. این حرف او نشان می‌دهد آن «علت بخصوص» که پرفسور براون به نحوی عیان کرده به مذاق نیکلسون خوش نیامد؛ لهذا بیش از هر علت دیگر قصد بی‌اعتبار کردن این «علت بخصوص» را داشته است.

هر پژوهشی را نمی‌توان به این واسطه که منحصر به فرد است به طور حتم حرف آخر در آن موضوع مورد نظرش دانست. وگرنه امر تحقیق دستخوش رکود شده، پیشروی به سوی واقعیت غایی با مانع روبرو می‌گردد. غالباً اتفاق افتاده

است که بسیاری از برنامه‌های پژوهشی گرچه بررسی بیشتر را اقتضا می‌کردند تنها به این دلیل کنار نهاده شدند که نسبت به کاوشهای سهل و آسان مخالفت می‌ورزیدند.

غالباً ذهن انسان، که هم موسوس تعصباتی است که به علت قدمت مورد حرمتند و هم موسوس تصورات قالبی است، میثاقگرایانه و محافظه‌کارانه عمل می‌کند بطوری که نمی‌تواند مفاهیم تازه را ارج بنهد و داد یافته‌های آتی بستانند. نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که بسیاری چیزها که به نظر می‌آید چنان جزئی و متعارفند که جلب توجه نمی‌کنند، اگر مورد تعمق بیشتری قرار گیرند، منشأ تأثیر بسیار مهمی خواهند بود. مثل افتادن سیب - که از بدو خلقت رخ داده بود. اما در یک روز موعود یا بلکه در یک لحظه موعود، به کشف قانون جاذبه انجامید و اهمیت آن را هرگز نمی‌توان دست کم گرفت. ذهن آدمی بسا چیزها را بعدها در می‌یابد. بسا رموز که بعداً گشوده خواهد شد.

پس از این معترضه به بحث خود بازگردیم. درمی‌یابیم که پرفسور نیکلسون در ادامه، به بیان شک وافر خود می‌پردازد. آنجا که می‌گوید: آیا اصولاً ایرانیان و هندیان هرگز چنان به یکدیگر نزدیک بوده‌اند که عقاید یکی بر دیگری نفوذ یافته باشد. به نقل بیان پرفسور می‌پردازیم.

«جملاتی از این نوع حتی اگر نسبتاً هم صحیح باشند، این اصل را پایمال می‌کنند که چون بخواهیم ارتباط تاریخی بین الف و ب را اثبات کنیم کافی نیست به شواهد شباهتشان اکتفا کنیم، بلکه باید ضمناً نشان دهیم - که اولاً «ارتباط واقعی» ب و الف چنان بوده که حقِ فرزندیِ مفروض محفوظ گردد. و دوم اینکه فرضیه ممکنه بتواند در همه حقایق مرتبطه و قطعی بگنجد.

من با فرضیه محقق فاضل که ذکرش گذشت موافقم؛ ولی شک دارم در بحث حاضر مصداق داشته باشد. برای اثبات «ارتباط واقعی» چه مدرکی مسجل‌تر از اینکه خود تاریخ بر قرابت میان این دو مردم صحنه می‌گذارد و اینکه تا عهد تألیف بخشهای نخستین ریگ - ودا، نیاکانشان، مذهب یکسانی را می‌پرستیدند. یکسانی نام خدایان در کتابهای «ودا»یی و زردشتی، که برخی حتی به دگردیسی

دچار و در آیین زردشتی به صورت «دیو» ان ظهور کردند، در اثبات قرابت بین این مردمان مدرکی وافی است. تمثیل میان القاب اسطوره‌ای نه تنها نشانه وافر همزادی میان این مردمان است بلکه بیشتر زمینه‌ساز مثبت چنین اعتقادی است تا فرض‌های تاریخی خطرناک؛ زیرا باید اذعان داشت اساطیر بر مستندات تاریخی متقدم‌اند.

پرفسور نیکلسون در ابطال نظریه آریایی، دفاعیه دیگری ارائه می‌کند. وی می‌گوید:

«اگر تصوف جز آشوب روح آریایی چیز دیگری نبود، پس این حقیقت محرز را چه‌سان تبیین کنیم که بعضی از پیشتازان ارشد عرفان اسلامی از عرب نژادان بومی سوریه و مصر بوده‌اند؟»

قبل از اینکه به ارزیابی خود از جمله فوق پردازیم، لازم است گفتار اف. سی. داور را نقل کنیم که بر پایه گمانِ ا. ام. ا. شوستری، اظهار می‌دارد، اکثر صوفیان نخستین را ایرانیان و پس از آنان، از نظر تعداد، سوری‌ها و مصریان تشکیل می‌دادند.

داور، ضمن ارج‌گذاری بر عقیده پرفسور شوستری تحت تأثیر فهرست طویل او از نام صوفیان ایرانی واقع شده، بی‌آنکه در محصور قرارگیرد، چنین اظهار نظر می‌کند:

«با ذکر این تفصیل، به وضوح معلوم می‌شود چگونه تصوف بطور قابل ملاحظه‌ای موهون ایران بوده است.»

داور پژوهشگر زردشتی، در ادامه به نظرات اقبال در مورد این موضوع اشارت می‌کند که «یک نحوه تفکر هنگامی بطور زورمند بر (تمامی) ملتی تأثیر می‌گذارد که افکار از خود آن ملت تراویده باشد». با نظر فوق پرفسور داور به این نتیجه می‌رسد:

«... حال عیان است چرا تصوف نه در بین اعراب بلکه در بین ایرانیان رایج شد. تصوف، عمدتاً برخاسته از ادبیات ایرانی است و دست پرورده، لازمه و تجسم آن است. صوفیان بزرگ نیز ایرانی بوده‌اند؛ زیرا چنانکه دیدیم جاذبه‌های

عرفانی، در فطرت اعراب، کمابیش نفوذناپذیر است.»

در این زمینه بجاست نظر اقبال لاهوری را دربارهٔ امیال و ذهنیت قوی ایرانی مورد توجه قرار دهیم:

«انقلاب سیاسی ناشی از پیروزی اعراب، سرآغاز تأثیرات متقابل آریلیان بر سامیان بوده است. ایرانیان گرچه در ظاهر زندگی عمدتاً سامی را برگزیدند، اما اسلام را با افکار و عادات آریایی خویش تلفیق کردند.»

پس نظر اقبال شاهدهی است در تأیید این حقیقت که ایرانیان گرچه اسلام آوردند، اما همچنان نحوهٔ فکرت آریایی خویش را حفظ کردند و حتی مسلمانان سامی را با افکار خویش زیر نفوذ گرفتند. آشکار است که اساساً افکار آریایی غیراسلامی بودند. به بیان دقیقتر این پژوهشگر، عادات فکرت آریایی را از نوع عریش مجزای سازد و بدین سان، آن عناصر متافیزیک ایرانی را که با نحوهٔ فکرت عربی وجه اشتراکی ندارند باید تمایلات ایرانی ناب دانست و یا نتیجهٔ تأثیرات اغیار به حساب آورد. از این روی بیاناتی از قبیل «اناالحق» یا «همه اوست» که از گفتار قصار یک گرایی مطلق و همه خداگرایی بوده و غیراسلامیند را نباید دارای مبدأ سامی یا تصوف نظام اسلامی بحت دانست بلکه مبدأ چنین گفتارهایی را باید در نظام ایرانی و آریایی جستجو نمود؛ زیرا دین زردشتی، در نخستین مراحل تکوین خویش تقریباً همزاد شریعت «ودا»یی بوده است. اقبال لاهوری در رساله خود، همچنین به ذکر نام دو محقق شهیر اروپایی، یعنی ران کرموز و دازی می‌پردازد که معتقدند تصوف از هند به ایران رخت برپست؛ زیرا مفاهیم ودانتی و صوفیانه از یکسانی قریبی برخوردارند.

اینکه مفاهیم صوفیانهٔ ایرانی، در عهد پیش از اسلام چگونه بوده‌اند، نمی‌توان بدرستی دریافت؛ چون امروزه ادبیاتی از این دست در دست نیست اما مسلم اینکه پس از قبول دعوت به اسلام، این طبقه از متفکران، خود را در زمرهٔ صوفیان عرب جای زدند؛ زیرا بیم آن می‌رفت که از همتایان غیرتمدار و میانه‌رو خویش در امان نباشند و برای نجات جان خود و تأیید اصول اعتقادی خویش به تفاسیر گوناگون آیات قرآنی دست یازیدند. این هماهنگی باعث می‌شود کسانی

که سطحاً تعالیم تصوف را مورد داوری قرار می‌دهند، آن را رویداد سامی بحث و بری از منشأ آریایی بدانند. به نظر می‌آید اکثر نویسندگانی که با تصوف سروکار داشته‌اند، ذکاوت به خرج داده، منشأ آن را همان شریعتی می‌دانند که خود به آن تعلق دارند و اگر نتوانند مدعی کل آن شوند، دست کم بخشی از منشأ آن را مرهون شریعت خاص خویش انگارند. آنان از شوق این ظفر اغلب نه فقط در حقایق دست برده، بلکه حتی به تحریف مسلمات می‌پردازند. آنان ناگزیرند نکات بی‌اهمیت را مهم حیاتی و امور مادی را کاملاً غیرمادی جلوه دهند. گویی پوسته را به مغز و لغو را به نغز ارجح می‌دانند. آنان بجای افکار صوفیانه که خون حیاتبخش تصوف است، خود را دل مشغول طرز لباس و زندگی و مرام صوفیان می‌دارند و اگر درباره افکار صوفیان قلمی بزنند بیشتر به تفصیل عنصر عشق در شعر صوفیانه می‌پردازند که فقط یکی از وجوه افکار صوفیانه است. واقعیت امر اینکه افکار صوفیانه ایرانی از عالم عشق برتر پریده املش نیل به احوالاتی است که از ثنویت به احدیت می‌کشد؛ یعنی ادغام همه تباینات برخاسته از صورت و نام، در «خود همانی»؛ تصوف ایرانی تنها خرقه پشمینه نیست؛ حتی ریاضتگرایی و سختگیری و زهد دینی هم نیست، چه، این همه، رسم زندگی و نظم و نسقی است که همه هم و همتش بذل رضایت خاطر به مؤمن بود. توکل و ادای فرائض نماز و روزه که برای رضای حق تعالی بجای آورده شوند، مؤمن را از گناه برحذر و به جنت رهنمود می‌کنند. همه این عناصر فقط اجزاء عربی یا سامی تصوف‌اند. و اما هدف توصف ایرانی، یکی شدن نفس فردی فرد در آن روح متعالی و لهذا گم کردن کیستی خویش است. با او یکی شدن است. پیوستن قطره به بحر است.

مولانا جلال‌الدین رومی گوید:

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز آب را از جوی کی باشد گریز

آب کوزه چون در آب جو شود محو گردد در وی و جو او شود

و جامی مضمون مشابهی را ارائه می‌کند. آنجا که می‌سراید:

قطره ناچیز به بحر آرمید هستی خود را همگی بحر دید

و عراقی نیز معتقد است روح (قطره) از مطلق صادر گشته و با رجعتِ روح، «یکی گشتن» به انجام می‌رسد:

قطره کز دریا برون آید همی چون سوی دریا شود دریا شود.
و بیت ذیل به منصور منصوب است (گرچه مشکوک می‌نماید که او شعری به زبان فارسی سروده باشد - هرچند که خود، ایرانی بوده است):
گر به باران نگری قطره فزودست از حد

چون به دریا برسد خود همه دریا بیند
پس می‌بینیم در تصوف ایرانی، روح به تمام معنا به مطلق می‌پیوندد و همسانی با او را اختیار می‌کند.

از این رو، آرمان تصوف ایرانی یکی شدن کامل نفس است در مطلق. بسان قطره‌ای در بحر. پس آرمانش برخلاف معنایی که از آیه شریفه زیر مستفاد می‌گردد، تنها رجعت به خالق نیست.

هُوَ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ*

(اوست که زنده می‌کند و می‌میراند و همه بسوی او باز می‌گردید).

در احکام قرآنی «مجانست» محلی از اعراب ندارد و چون می‌فرماید همه به «او» باز می‌گردند فقط به همین معناست و نمی‌توان به «یکی گشتن» و «همسانی» تعبیر نمود. پس صوفیان ایرانی در خیل مسلمین مستثنی‌اند. آرمان برتر آنان اتحاد دوباره با حق جل و علاست و در ذات او جذب گشتن است. ذاتی که آدمیان صدور فیض اویند.

آیه قرآنی دیگر که صوفیان در حمایت از خود ارائه می‌دهند چنین است:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**

(زیرا از رگ گردنش به او نزدیک‌تریم)

انکار نتوان کرد و معترف باید بود که هیچ چیز به انسان نزدیکتر از حَبْلِ الْوَرِيدِ نیست. اما در عین حال باید این حقیقت را اذعان داشت که نزدیکی مستلزم تفاوت و فاصله است، هرچند ناچیز و هرگز نمی‌توان آن را به همسانی،

انجذاب، یکی شدن و «خودهمانی» حمل کرد. بنابراین آیه فوق مشعر بر این است که خداوند به مخلوقات خود بسی نزدیک است. اما «او» نه خود مخلوق است و نه مخلوقات به نحوی مظاهر اویند و این نوع همه خداگرایی، اساساً غایت اصلی تصوف ایرانی است و ما ناگزیریم این خصائل را غیراسلامی بخوانیم.

همین است که محققى در حد پرفسور نیکلسون، ضمن پاسخ به خود، این پرسش را مطرح کرد، آیا جوانه‌های عرفان در قرآن مجید یافت می‌شود؟ او می‌گوید:

«همانطور که گفتیم کلام الله با کلمه الله می‌آغازد. یعنی با نام آن واحد. آن ازلی، آن کردگارِ قادر مطلق که بسی برتر از حس و شوق بشری است - کردگار بندگان، نه پدر فرزندان، داوری که در داوری مجرمین مماشات نکند و رحمت خود را به کسانی ارزانی کند که به مغفرت و تواضع و ایمان بی‌امان، قهر او از خود دور کنند. خداوند ترس و نه عشق.

پس از اظهار این مطلب و این نتیجه‌گیری که قرآن را در مجموع بر عرفان نظری مساعد نبود، به جستجوی راههایی می‌کوشد تا شاید بتواند بعضی از ریشه‌های تصوف را در اسلام و نیز در مسیحیت و یونانیت ردیابی نماید. و بدین‌سان بر رابطه پر الفت تصوف و انباشت آریایی (ایرانی - هندی)، یکسره خط بطلان می‌کشد. آیا این عمل او را باید بر تعصباتش اسناد کرد یا به سهل‌انگاریش در بررسی کتابهای «ودا»یی؟

این خصلت تصوف را که اساساً ایرانی است بسیاری از محققان اروپایی به عنوان فرزند خواندهٔ نحلهٔ ودانت فلسفهٔ هندو مورد شناسایی قرار داده‌اند. یک پژوهشگر مسلمان، از وجود دو منبع متفاوت به منزلهٔ مبدأ ممکنهٔ تصوف نام می‌برد.

«بررسی روانکاوی فعالیت روانی نژاد بشری عیان می‌سازد که حکمت تصوف «همه خداگرایی» ریشه‌هایی خود را در جریان افکار باستانی یونانیان باستان و فلسفهٔ نظری هند و آریایی دارد».

همین تحریرگر در ادامه می‌گوید، ممکن است منشاء تصوف هرگونه منبعی باشد ولی «به هر تقدیر منشأ اسلامی ندارد. این حکمت مثبتاً از تعالیم اسلامی راستین نشأت نمی‌گیرد».

اسلام راستین، همانا احکام قرآنی و تعالیم رسول‌الله حضرت محمد (ص) را که در برگیرنده احادیث است بکار می‌بندد و معمای بحث ما این است که آیا حضرت محمد (ص) یا حضرت علی (ع)، همان طور که خیلی از نحله‌های تصوف اظهار داشته‌اند، صوفی مشرب بوده‌اند؟ آیا حضرت علی (ع)، به گفته خیلی از نحله‌های تصوف، نخستین صوفی بوده است که چنین افکاری را در اسلام راه داده است؟ باید به خاطر سپرد تصوف در بحث ما محدود است به پدیده یکسانی خالق و مخلوق (اناالحق) و اینکه خلقت مظهر خالق است (همه اوست). در بحث حاضر تصوف به شکل تصوف اعتدالی سامی نیست؛ زیرا بطور کلی، زهد و طاعت و اطاعت از احکام اسلامی و دهشت از قهر الهی، هر مسلمان دل‌داده‌ای را در صنف صوفیان جای می‌دهد.

نظر یک محقق انگلیسی پاسخی است قابل تأمل به این پرسش ظریف و معماگونه. به بیان خود او:

«در وجه ظاهر، آیین محمدی را نمی‌توان تأمین‌گر خاک حاصلخیز رشد آن گرایشها دانست. حتی در دوره نسبتاً کوتاهی پس از رحلت آن حضرت، نهضتی در میان پیروان ایشان پیاخاست که حتی بزرگترین عارفان را در دامن خود پرورید. شک نیست که نفوذ مسیحیت و نو افلاطونی نقش بسزایی در نمو تصوف ایفا کرده است؛ ولی نقطه آغازین آن، در سرشت زهد اسلامی جای داشت. صوفیان برحسب سنت خویش، حضرت محمد (ص) را برتر عرفا می‌دانستند».

قویاً اعلام می‌دارم اگر زهد را یگانه ملاک عرفان بدانیم، عارفی بزرگتر از حضرت محمد (ص) به منصه ظهور نخواهد پیوست. ولی تا آنجا که به تصوف ایرانی مربوط می‌شود، من در کمال خشوع مخالف آن دسته از محققانم که بر چنین نظری «مهر تأیید» می‌نهند. چه، آن حضرت تجسم اسلام و نسخه عملی قرآن بودند - مبری از ابهام و ابهام. صورت جلوت و سیرت خلوت ایشان از

تباین بدور بود. آن حضرت، «رحمت العالمین» بود. و بدین سان، وجدان من، رخصت این را نمی دهد باور کنم که ایشان به سود و زیان پیروان خویش، به گروهی چیزی در خلوت و به همگان چیزهای دیگری در جلوت می آموختند و در خصوص حضرت علی (ع)، بی هیچ مضایقتی معتقدم عالم، مسلمانی بدین صدیقی به خود ندیده است. در حسب حال و تعالیم آن دو روح بزرگوار و متقی، از اعتقاد آنان به چنین تجربه همسان بودن با کردگار، یا یکی شدن نفس آدمی در آن روح متعالی، حتی نشانی هم در دست نیست. از بین همه روابطی که می توان متصور بود (از پرستشگونه گرفته تا فرزندی، یا اجتماعی و یا میثاقتگرایانه)، آن دو حضرت رابطه «عبد و معبود» را ارجح دانسته و در منقبت ایمان بی لغزش، کمال فلاح و هراس عبد از معبود قدر قدرت به وعظهای بلیغ می نشستند. معبود عادل و به رأی خویشتنی که حتی عابدان را در کنف بخشایش خویش می گیرد. معبودی که بر کمترین جرم و گنه مسلمین متقی و بر اغفار مجرمینی که از گناه خویش واقعاً توبه کرده اند، علیم است. پس ژرفای تفاوت آدمی با کردگارش چنان است که نمی توان امکان همسانی و «یکی شدن» را پذیرفت. همچون هر مسلمان واقعی، آن دو حضرت نیز بلاشک این کلام قرآن را باور داشتند:

و نحن و اقرب الیه من جبل الوریث.

اما در هیچ کجا، لفظ «اقرب» را به اتحاد یا همسانی تعبیر نفرموده اند. آنان به حضور خداوند سبحانه و تعالی واثقند؛ اما در هیچ کجا تأکید نکرده اند که خلقت خود خداوند است.

اگر رسول الله (ص) می فرماید خداوند به موسی وحی کرد که «ای بنده من بیمار بودم و تو به عیادتم نشتافتی، طلبت کردم و نیامدی» و تعابیر دیگر از همین نوع، تنها دلالت بر این دارد که عمل صالحه، همسنگ عمل عبادت حق جل و علاست و نه اینکه کل ماخلق خود جلوت حضرت خداوندی است. در هیچ کجای قرآن، هرگز چنین حکمی رانده نشده است.

سیدنی اسپنسر، نظرات خویش را درباره عرفان اسلامی چنین ایراد می کند: «در مورد رابطه خداوند و جهان دو رشته اصلی از تمایلات در تعالیم صوفیانه

به چشم می خورد که گرچه درهم تافته شده اند، اما در جوهره و ریشه از یکدیگر متمایزند. از یک سو رشته ای وجود دارد که به سنت راست آیینان اقتدا می کند و خداوند را سلطان صاحب اختیار می داند - خالق جهان، حاکم قدر قدرت و سلطان آدمیان که به سر مشیتش همه چیز همانا تعیین می پذیرد. از سوی دیگر، جهان بینی دیگری وجود دارد که در غایت از فلسفه نوافلاطونی نشأت گرفته و خود بعدها بر تصوف نفوذ سیطره گونه ای، خاصه در ایران اعمال کرد. این «جهان بینی» عالم را قیضان الوهیت و خداوند را جوهر نهان یا واقعیت همه چیزها می داند. گرچه خداوند، بدین سان در همه چیز حلول دارد و واقعیت نهان هر چیز وجود دارد، اما منبع تعالی و هدف نهایی همگان است.

در حقیقت دو لفظ «خداوند» و «الوهیت» معادل یکدیگرند و استفاده از این دو در یک جمله موجد سردرگمی نخواهد بود. آنچه واقعاً موجب سردرگمی است این حقیقت است که آنچه را که نویسنده در شعر صوفیانه به نفوذ نوافلاطونیان تعبیر کرده است، همانطور که در فصول پیش بحث کردیم، پدیده «ودا»یی ناب است. ما، در فصل بعد به بررسی این مطلب می پردازیم: تقریباً همه تشبیهاتی که در شعر صوفیانه در مورد حلول بکار رفته اند (خواه آتش باشد یا تالکوی آن؛ خورشید باشد یا پرتو آن؛ و یا هر تشبیه دیگر، همگی مشابهاً در ادبیات «ودا»یی حضور دارند. در عوض اینکه خود را به زحمت انداخته، به اثبات نفوذ یونانیت بر تصوف ایرانی پردازند، اولی تر آن بود که این محققان، هم خود را بذل تحقیر هند می کردند چون مگر نه اینکه حقیر جلوه دادن هند به آنان شعفی شرارت بار می بخشید؟

اسلام اعلان می دارد «لااله الا الله» ولی نمی گوید حضرت باری تعالی واقعیت یکتا و درونی ترین جوهره هر چیز است. این جهان بینی صوفیان ایرانی که خداوند صرفاً منحصر به علت هستی نیست و فقط فاعل هستی نیست بلکه به تنهایی قائم به هستی واقعی است و آفرینش به واقع پندار یا تجلی خود اوست، اساساً نظری غیراسلامی است و نحوه فکرت «ودا»یی ناب است. ما در فصول آتی و در پرتو گزیده هایی از کتابهای «ودا»یی به بحث درباره این مطالب خواهیم پرداخت.

فلسفه هند و شعر پارسی

شنکاره (نظرپردازی ودانتی او و تصوف)

در فلسفه هند، تلاشهایی در راه تلفیق چندین شاخه از معرفت و نظرات متافیزیکی صورت گرفته است. اما به نظر می‌رسد کل نمو افکار «ودا»یی به صورت ایدآلیسم وحدت‌گرا (ادویتا)، به حقیقت امور نظر دارد. این پدیده زیر بنای مذاهب بودایی و برهمنی را تشکیل می‌دهد و با در نظر گرفتن افکار تصوف ایرانی می‌توان گفت این پدیده برترین حقیقتی است که در نظرپردازی هند - و آریایی عنوان گشته است.

به نظر می‌آید اعتقادی راسخ دست کم در ذهن فلاسفه هند متبادر است که حتی در نظامهایی که به دفاع از ثنویت و کثرت‌گرایی برخاسته‌اند، این تأثیر را القاء می‌کنند که گویی یک خصیصه وحدت‌گرای پرتوان در همه آنان نفوذ یافته است.

سرشت مجذوب‌گر این تمایلات، و این حقیقت که وحدت‌گرایی صور زیاد به خود می‌گیرد و خود را تماماً یا نسبتاً، در اکثر نظامها و از جمله در تصوف ایرانی بیان می‌کند، قطعاً اثبات می‌کند که وحدت‌گرایی پدیده‌ای است سازگار، سر به زیر، زنده و منشور. به این ترتیب بسیار بجاست در این مقال با اندکی تفصیل به بحث درباره آن پردازیم.

در فلسفه شنکاره با سه وجه مختلف این آرمان وحدت‌گرا روبرو می‌شویم:

۱. نائنویت مطلق (ادویتا - وادا)

۲. ناثنویت متجلی

۳. ناثنویت

طبق نظر ناثنویون، عالم پندار است و هستی، غیر واقعی است. فعالیت این عالم سرابِ تجربه را می‌توان به سه احوال منتصب دانست: بیداری، رؤیا و خواب بی‌رؤیا. مآوقع یک رؤیا کاذب است ولی در نظر بیننده آن، در طول مدتی که خواب می‌بیند، واقعی است. در حالت رؤیا، یک جهان واقعی و محسوس ارائه می‌گردد که با بیدار شدن، دیگر در عالم بیداری نمی‌گنجد.

ولی حتی واقعیت بیداری نیز، نسبتاً تجربه‌ای غیر واقعی است؛ زیرا با خوابیدن ما ناپدید می‌گردد. پس، این هر دو نوع تجربه، اساساً و کمابیش یکسانند. مردی که پس از یک شام مفصل، به خواب می‌رود، ممکن است خواب ببیند هفته‌هاست غذایی نخورده، ممکن است کوزه کنار بالینش هم پر آب باشد اما عطش او را که در خواب احساس تشنگی می‌کند نمی‌خواهاند. دکارت، ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم در این راستا می‌اندیشد و می‌گوید:

«وقتی مطلب را به دقت و ارسی کنیم، یک خصیصه مفرد هم یافت نمی‌کنیم که توسط آن، به یقین معین گردد که خوابیم یا بیدار. رؤیت رؤیا و تجارب عالم بیداریم چنان شبیه به هم‌اند که من یکسره مات مانده‌ام و واقعاً نمی‌دانم در این لحظه خواب می‌بینم یا نه.»

پاسکال، ریاضیدان و فیلسوف دیگر فرانسوی، در قرن هفدهم می‌گوید، اگر هر شب یک رؤیای تکراری را رؤیت کنیم، ممکن است افکارمان را چنان به خود منحصر سازد و به نظر چنان واقعی جلوه‌گر شود که گویی در عالم بیداری به سر می‌بریم به بیان وی:

«اگر پیشه‌وری مطمئن باشد که هر شب، تمام طول شب را در رؤیای سلطنت به صبح خواهد رساند، همانقدر مسرور خواهد بود که پادشاهی همه شب، تمام دوازده ساعت را در رؤیای پیشه‌ور بودن سپری سازد.»

شنکاره را بزرگترین نمود فلسفه ادویتا می‌دانند که معتقد است برهمن (مطلق)، یگانه واقعیت است. اما پیش از آنکه به بحث درباره نظرات شنکاره و

دیگر فلاسفه «ودا»یی و متفکران صوفی پردازیم، فرصتی است تا از سر کنجکاوئی نظری به مقولات متقدم بر این پدیده بیفکنیم:

در «ریگ - ودا» آمده است:

«ایزد اعظم همانا اوست که به ما جسم و جان بخشید و دم همت در ما دمید. آنکه جمله خدایان، کمر بسته رأی اویند. ایزد اعظمی که باقی و فانی صرف بازتاب (صرف سایه) اویند: به عبادت چه خدایی جز او توان پرداخت؟»

این فقط موردی از موارد بسیاری است که از خلقت به مثابه بازتاب خالق یاد می شود. همان سایه ها خود، چیزهای واقعی نیستند - واقعیت چیزی دیگر است و از او (سایه) بیگانه است. سایه ها غیر واقعی اند. فاقد جوهرند، نامحسوس و باطل اند.

گفته قصار زیر از ودانتا سوترا و براساس «ودا» و «اوپانیشاد» است:

«یک مرد جایی می خوابد که عراده ای نیست، اسبی نیست، چیزی نیست ولی همه این چیزها را می آفریند».

این سخن بدان معناست که آن چیزهایی که در عالم رؤیا ارائه می گردند، برخلاف چیزهای مادی عالم بیداری قابل استفاده نیستند و اگر چه به نظر واقعی می آیند، اما فقط بازتابند (یعنی بازتاب چیزهای واقعی اند) و پندارند.

نه تنها در ادبیات مُتأله، عالم به صورت پندار و رؤیا متجسم شده است، بلکه ادبیات بودایی نیز مشحون از چنین تعابیری است. در پاسخ به این پرسش که چرا جهان ظهور، گرچه فاقد جوهر است، به نظر می آید دارای جوهر است؟ و اصولاً چرا پدیده عالم در نظر می آید؟ محقق بنام بودایی بنام ناگار جون (قرن سوم پس از میلاد) می گوید: ظهور عالم به مثل ظهور سراب و رؤیاست که از خود واقعیتی ندارند ولی در عین حال دارای ظهور عینی واقعیت اند. محقق بودایی دیگری اظهار می دارد، این خطا برخاسته از «جهل علمی» است. این پژوهشگر، در تحشیه ای که بر «مادهیا میکا» نگاشته است، با ذکر این مثال تبیین می کند که «اگر حکم کنیم عالم کثیرالوجوه را دریافته ایم خطایی از سر جهل مرتکب گشته ایم. این تجربه ها به مثل رؤیای کسی است که در خواب می بیند شبی را در مقاربت

محارم به سحر رسانده و به ناگاه درمی‌یابد که مورد شناسایی واقع شده و برای حفظ جان خویش از مهلکه می‌گریزد. او بارکش پندار خویش است، چه، نه زنی در میان بوده و نه زنایی. شنکاره ضمن اظهار نظر در این نظرات بودایی می‌گوید، گرچه این نظریه‌ها شباهتی به نظرات ادویتا دارند، اما فاقد محور مطلق‌گرایی فلسفه «ودانتا»‌یند. این مسئله محل اختلاف است اما نه گنجایش این رساله مجال بررسی آن را می‌دهد و نه نیت و هدف ما.

بی‌شک نام «گاداپادا» به عنوان پیش‌تاز شنکاره، نامی بنام است. همان‌طور که در بالا مزبور گردید، «گاداپادا» گوید آب در رؤیا می‌تواند تشنگی را در رؤیا فرونشاند و اگر بگوییم تشنگی واقعی را فرو نمی‌نشانند، پریشان گفته‌ایم. چه اگر چنین گوییم بدین معناست که تجربه بیداری، بذاته واقعی است و یگانه تجربه واقعی است و چنین حکمی ناصواب است؛ زیرا آسایش عالم بیداری، هرگز نمی‌تواند از محنت عالم رؤیا بکاهد. این دو «عالم بیداری و عالم رؤیا» متساویاً در درون خود واقعی‌اند. گاداپادا معتقد است اشیاء تجربه بیداری برای همه ما متعارفند. اما اشیاء درون رؤیا ملک شخصی بیننده خوابند. با این حال می‌گوید: «اشیایی که در عالم بیداری رؤیت می‌شوند، همانند اشیایی که در عالم رؤیا دیده می‌شوند، غیر واقعی‌اند. پس در نظر گاداپادا زندگی فقط رؤیای بیداری است و لِه‌ذا ارتباط‌های مکانی، زمانی و علی حاکم بر اشیاء جهان بیداری را نباید الزاماً غائی پنداشت.»

قبل از اینکه در مباحث غامضتری غوطه‌ور شویم، بهتر آن است که ذهن آکنده از ملال خود را به یک رباعی از میردرد شاعر شهیر و صوفی مشرب اردو و فارسی، تازه گردانیم:

در باغ وجودی که دیدیم اینجا بودست عدم گلی که چیدیم اینجا
غیر از نیرنگ خفتگی هیچ نبود خواب بیداری که دیدیم اینجا
پس طبق نظر میردرد شاعر صوفی مشرب هندی ظهورِ عالم، سراب و پندار
است.

و حال قطعه‌ای سانسکریت از خود شنکاره:

«مثلِ کبودِ آسمان، مثلِ سرابِ کویر و مثلِ ظهور و همی یک نفر در یک مکان، کائنات نیز در بر همین است.»

تکرار مفاهیم یا دست کم تکرار تشبیه سراب ارزش توجه دارد، چه همین تشبیه را در اشعار شعرای ایرانی مورد دقت قرار خواهیم داد. و بزرگترین شاعر ناثویت‌گرای ایرانی، محمود شبستری همین معنی را در ابیات زیر تأیید می‌کند:

وجود خلق و کثرت در نمود است نه هر چه آن نماید عین بود است
و باز همین شاعر می‌گوید:

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زوال است
نه مخلوق است آنکو گشت واصل نگوید این سخن جز مرد کامل

محمود شبستری کسی نیست که به آسانی مطیع و مجیب گردد و به ظن قوی، به همین دلیل است که نویسندگان انگلیسی که گرچه در حرّافی زیبا نزدند ترجیح داده از کنار این متفکر صوفی پای ورچین بگذرند. گویی حتی از شناسایی وی به عنوان یک شاعر نیز اکراه دارند. من بی‌هرگونه مضایقت معترفم تاکنون فرصت کافی دست نداده که در عمق شرح گلشن راز غوری کنم. ولی از آنچه از آن پی برده‌ام به این نتیجه رسیده‌ام که داد و انصاف در مورد این شاعر ستانده نشده؛ زیرا این شرح با نظام فکرت «ودا»یی بیگانه می‌نمود. به نظر می‌رسد ره توشه‌ای از معرفت ناثویت و دانتایی و وحدت‌گرایی مطلق «شنکاره چاریا»، در فهم نظرات این شاعر لازم جازم است. زیرا کمتر عجبی نیست که حتی شبلی نعمانی پرآوازه، در کمتر از یکصد کلمه به معرفی او می‌پردازد و شامل حسب حال شاعر، مقدمه آثار و حتی قدرشناسی است.

به نظر می‌آید شعر فوق را دلالت بر این باشد که حضرت باری، یگانه و واقعیت است و مابقی وهم و گمانند. برای این شاعر صوفی که قدیم بودن زمان و مکان را باور دارد، نه فقط این عالم، که عالم دیگر نیز از هستی بری است؛ حال آنکه ادراک عقلی دو عالم، این پدیده‌ها را در محصور می‌گذارد.

شنکاره اظهار می‌دارد، واقعیت باید یکتا باشد و دوتا نباشد. اختلاف و

تغییرات به دلیل تجربه ما که خود ناقص و موهوم است، ظاهر می شوند. آنچه را که ما، در مورد خویشتن فردی می دانیم و بیان می داریم از آن عالم تغییرات است و محصور به زمان و مکان. حال آنکه خویشتن واقعی تا ابد بلا تغییر است. و رای حصار زمان و مکان و علت.

به نظر می آید مولانا رومی این عقیده شنکاره را تصدیق می کند آنجا که می گوید:

تو مکانی اصل تو در لامکان این دکان ببرند و بگشا آن دکان
این جهان از بی جهت پیدا شدست که ز بی جایی جهان را جا شدست
فکرت از ماضی و مستقبل بود چون از این دور است مشکل حل بود
«رادها کریشان»، متفکر بزرگ هند، ضمن اظهار نظر درباره حکمت شنکاره چنین گفته است:

«عالم تجربت شامل نام است و صورت، و محصور است به روابط زمانی و مکانی و علی که تا ابد در فنای خویشتن اند. هر رویدادی یک گذشته بیکران دارد و یک آینده بی پایان. هرگز، و در هیچ کجا پایان نمی پذیرد. این ابدیت عذاب آور که آن را چنین غیرواقعی می سازد، نفس را و می دارد تا بر مطلق فشار آورد.

مولانا رومی در ادامه چنین می سراید:

لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و مستقبلت نسبت به توست هر دو یک چیزند پنداری که دوست
و گویی محمود شبستری نظرات شنکاره و مولوی را تأیید می کند آنجا که گوید:

عدم با هستی آخر چون شود ضم نباشد نور و ظلمت هر دو با هم
چو ماضی نیست مستقبل مه و سال چه باشد غیر از این یک نقطه خال
یکی نقطه است و همی گشته ساری تو او را نام کردی نهر جاری
پس واقعیت یکی است و همه عالم ظهور محصور به زمان و مکان، تنها پندار و وهمند. چیزی را که از هستی بری است (یعنی عالم) نمی توان تنها به این دلیل که به نظر واقعی می آید واقعی انگاشت.

شنکاره، قرن‌ها پیشتر از شعرای ایرانی اعلام کرد هر آنچه محصور است به زمان و مکان و علت، نمی‌تواند واقعی باشد. بطور کلی تجربه آدمی محصور به مکان است ولی واقعیت لامکان و لامقسم است و هرآنچه در مکان واقع شود، تقسیم شدنی است. و تقسیم شدن همواره تأثیری است ایجاد و مانند «واقعیت» نیست که هم تقسیم‌ناپذیر است و هم غیر ایجاد و لهذا لامکان است. شنکاره می‌گوید:

«هرآنچه محدود به مکان باشد به زمان نیز محدود است. زمان در عالم تجربت واقعی است و لهذا تنها در ارتباط با انسان واقعی است. از این رو، ماضی و مستقبل و حال در ارتباط با مطلق و بهینه لایزالش از هستی بدور است. خواه شعر صوفیانه آریایان ایرانی باشد یا طیران نظری رفیع فلاسفه هندی، تمثیل مفاهیم میان این دو درباره سرشت و همی عالم ظهور، خود از نحوه فکر هند و آریایی حکایت دارد.»

باری به موضوع بحث خود بازگردیم تا مقصود فوت نگردد. حقیقت و خطا هرگز، به یکدیگر منتسب نمی‌گردند.

فانی اصفهانی (شاعر هندی که گویند در اصفهان رحل اقامت گسترده و هم در آنجا به سال ۱۲۲۲ هـ ق دار فانی را وداع گفت) همین معنی را بطرز بسیار ساده‌ای بیان داشته است:

هستی عالم نماید چون سراب در بیابان از شعاع آفتاب
هستی عالم بود پندار و وهم جز غلطی نباشد کار و هم
شنکاره نیز با تمثیل معروف رسن و مار تأیید کرده است که واقعیت و پندار نمی‌توانند با هم وجود داشته باشند.

همانطور که شخص از سر پندار، رسن را نادیده گرفته به ادراک مار می‌پردازد، تو نیز با عقل موهوم خویش، کائنات را بدون فهمیدن حقیقت درک می‌کنی. وقتی که صورت رسن را دریابی، ظهور مار ناپدید می‌گردد. همین طور نیز وقتی واقعیت غایی را دریابی، عالم ناپدید می‌گردد.

همانا از دیده معیوب و دید محدود است که به عینک کژدیسه و معوج خود به

وقایع می‌نگرد و باعث پندار می‌گردد.

محمود شبستری کوشیده تا پدیدهٔ وهم در مورد عالم را به طریق زیر تبیین کند:

عدم موجود گردد وین محال است وجود از روی هستی لایزال است
نه آن این گردد و نی این شود آن همه اشکال گردد بر تو آسان
جهان خود جمله امر اعتباریست چو آن یک نقطه کاندر دور ساریست
برو یک نقطهٔ آتش بگردان که بینی دایره از سرعت آن
یکی گردد شمار آید به ناچار نگرده واحد از اعداد بسیار
حدیث ماسوالله را رها کن به عقل خویش این را زان جدا کن
وجود هر یکی چون بود واحد بوحدانیت حق گشت شاهد
پس شبستری گوید که چون ذوات و همی اهمیتی ندارند، عالم به این ترتیب از هستی بری است. هستی یعنی وجود ابدی و چون عالم این شرط را برآورده نمی‌سازد، نباید اصولاً «بود» ش دانست. کثرت عالم در خود دارای واقعیت نیست. آن «واحد»، همهٔ کل جوهرهٔ وجود است. او آن «یک» است که در عینک کزدیسه و معوج ما چو آتشدانی است که از سرعت سیر، پندار کثرت را ایجاد می‌کند.

تشبیه جوّاله، به مذاق شعرای صوفی مشرب ایرانی خوش افتاده. جلال‌الدین رومی نیز منظور خود را به همین صورت بیان می‌کند:

سخن یکی است ولی در نظر ز سرعت سیر

کند چو شعلهٔ جوّاله نقطه پیرگاری.

ولی جالبتر اینکه شنکاره این تشبیه را در تبیین پدیدهٔ پندار، قرن‌ها پیش از او بکار بسته است:

«همچو آن جواله‌ای که با دَوَران، به نظر، چو خورشید، مدور می‌نماید، تو نیز خویش را از سر جهل دارای جسم تصور می‌کنی».

همانطور که هر چیزی بجز برهمن وهم است و بس، شناسایی هستی مستقل در خویشتن فردی نیز جهل است و بس.

وجه مظهري در فلسفه شنکاره

شنکاره، ضمن قلم فرسایی در وهمی بودن عالم، معتقد است قدرت ذهن به علت تحدیدات از تعریف برهمن (مطلق) قاصر است. آنچه برترین بینش نسبت به برهمن را بدست می‌دهد، همانا تجربت شهودی برهمن (برهمنو بهاوا) است و چون به این وادی از تجربت دست‌یابی، اگر از ذات برهمن پرسند، با سکوت و اظهارات منفی پاسخ می‌دهی. «معرفت اعلی» (ویدیا) با نسبت دادن صفاتی چون «بود» (سات)، آگاه (جیت)، و رحمت (آناند)، به برهمن، شرح افهامی مثبت او را بدست می‌دهد. حال آنکه «معرفت ادنی» (آویدیا)، صفاتی را که بر رابطه دلالت دارند به کار می‌گیرد، یعنی صفاتی از قبیل «خلافت» و رهبریت کائنات. پس شنکاره دو گونه نظر دربارهٔ واقعیت غایی ارائه می‌دهد، یکی اعلی و دیگر ادنی. معرفت ادنی آن است که نام و صورت و علیت جهان مادی (از راه جلوت) را به برهمن (مطلق) انتساب می‌کند.

با در نظر گرفتن این مشاهدهٔ شنکاره می‌توان گفت تمثیلاتی که در این زمینه در شعر فارسی ذکر شده و برهمن را واقعیت یگانه و عالم ظهور را وهم محض می‌داند، مفهوم معرفت اعلی را تبیین می‌کند، حال آنکه تمثیلاتی که به مظاهر مطلق در صور ملموس می‌پردازند، به معرفت ادنی مرتبط‌اند.

نظرات شنکاره در مورد برهمن نیز جالب توجه است. او می‌گوید ایزد کامل عالم را بهر رضای خویش نمی‌خواهد. اگر گفته شود برای تفریح «او» است یا نتیجهٔ «خواستنه» «او» است پس «او» از بشری دنیوی و دلبسته به آمال بهتر نخواهد بود. به این ترتیب اگر «او» را «بود» تصور کنیم، «او» باید مثل اشیاء دیگر وجود داشته باشد: واحد محدودی در کثرت نامحدود اشیاء.

تنزیل «بی حد» به مرتبهٔ «حد» و نسبت دادن تحدیدات بشری چون آمال و امیال بر «او» کار شنکاره نیست و ذهن بشری در تبیین «او» قاصر است. اما چون هر نظام ایمانی مثلاً، نظریهٔ «تکوین و آفرینش» خویش را با همین امر بدیهی می‌آغازد، شنکاره نیز نتوانست از رأی عامه‌پسند، سراسر سر بتابد و با احتساب جوانب امور مجبور بود واقعیت یک «عامل» کامل را فرض گیرد که کل هستی به

صورت یک مفعول به «او» مرتبط است. پس شنکاره، برهمن «متعین» را در مقابل برهمن «نامتعین مطلق» متصور می‌شود. این هویت متعالی که دارای «صفات» است و شنکاره «ایشوارا» می‌نامد، صورت «ساگان» (خدای مشخص) برهمن است. طبق نظر شنکاره، ایشوارا علت عالم است. منشأ و قیوم و تلاشی عالم که دارای صورت و نامند و محدود به زمان و مکانند، از ایشوارا نشأت می‌گیرند. ولی واقعیت ایشوارا در فلسفه شنکاره امر «خود-بدیهی» و حقیقت منطقی نیست. «او» فقط امر مسلم اختیاری است در کاربرد مقاصد عملی.

با احتراز از مباحث غامض، به این نتیجه توان رسید که طبق نظر شنکاره «ایشوارا»ی همه‌دان، همه توان و ازلی و منتشر در همه چیز، هم خمیره و هم علت فاعلی عالم است. پس نه برهمن مطلق، بلکه «ایشوارا»ست که جهان، مظهر اوست. همه کمالات متافیزیکی و اخلاقی به او اسناد می‌گردد.

«او» خالق، حافظ و عادم عالم است. نبض حیات «ایشوارا» در هر ذاتی در جهان می‌تپد. همه چیز را در خود می‌گیرد و وحدت می‌بخشد، «ایشوارا» و عالم که علت و معلول‌اند، همسانند. این دو نه در صورت و تعدیلات همسانند، بلکه به عنوان جلوه ذات و روح «او» همسان هم‌اند - به صورت جزئی و نه کلی. پس می‌بینیم شنکاره «یک‌گرای مطلق» به نظریه وجه مظهري عالم ظهور تن در می‌دهد.

این نظرات صرفاً ذکر اختلافات اصحاب درس و مدرسه است بر سر الفاظ و طرز بیان، و از اهمیت فلسفی خیلی برخوردار است؛ اما منظور اصلی از طرح این مجادلات این است که می‌توان آن را به عنوان مدرک غیر قابل انکار، در تأیید این حقیقت به کار بست که متفکران آریایی، همواره در نظرات خویش مستقل بوده‌اند، مشروط بر آنکه توانسته باشند خود را در حوزه‌های روحانی توجیه کنند. این نظریه‌ها گرچه با رشته اعتقادات «تثبیت شده» در تباین بودند، اغلب، تعداد قابل توجهی هواخواه، گرد خود جمع می‌کردند و به منزله نحله‌های مستقل فلسفی مورد شناسایی واقع می‌شدند. این نحوه فکرت مستقل، در بین صوفیان ایرانی نیز سخت مشهود است و می‌توان آن را به گرایشهای فطری ذهن

آریایی اسناد کرد.

نظریهٔ یک‌گرایی شنکاره که خدا را به مثابهٔ واقعیت کل و عالم را صرف پندار، جلوه می‌دهد، آماج تیر انتقاد فلاسفهٔ نحله‌های مخالف قرار گرفت؛ زیرا حقیقتاً در خصوص ذات «ادویدیا» یا «مایا» (معرفت کذب) که مسئول مشتبّه شدن جهان لاجود با «واقعیت» است به تبیین چیز معینی نپرداخته است. او نتوانست بطور رضایت‌بخشی تبیین کند که این «معرفت کذب»، خمیرهٔ جهان را از کجا تأمین می‌کند. حتی اگر با البدیهه پذیریم عالم، گمان است و برهمن پایهٔ حقیقتی است که این اوهام بر آن ظهور می‌یابند، باز هم این اوهام نیازمند زمینه‌ای هستند تا بر آن عمل کنند.

در صفحات بعد، مراجعه اتفاقی به این نکته شده است که فلسفهٔ بودایی نیز وجه و همی پدیدهٔ رؤیا را تشخیص داده است و من ناگزیرم باور کنم چنین مفاهیمی همیشه به صورت یک «شما» در ذهن آریایی موجود بوده است. این تعالیم خداگرا فقط مظاهر متعارف خود همان مفاهیم‌اند، خواه در ثغور هند و خواه در حدات ایران.

جالب اینکه تشبیه دیدهٔ معیوب که گویا در طب به «دیدهٔ احوّل» معروف است، بطور بسیار مؤثری توسط شنکاره در تبیین این مطلب به کار رفته است که جهان ظهور سوای برهمن مثل دیده احوّل است. مرد احولی که یک چیز منفرد را، دو تا می‌بیند، یا کسی که برای خلقت، واقعیتی سوای برهمن قائل است، مبتلا به همین ضایعه بصری است.

شنکاره می‌گوید:

«هستی عالم مثل روحی است در فضایی تهی، مثل شهری است در دل ابرها و مثل دو ماه است در آسمان».

عجب است که صوفیان ایرانی نیز این تشبیه را در تبیین نقطه نظرات ناثنوی خویش بکار بسته‌اند.

در زیر شواهدی چند نقل می‌گردد. مولانا رومی گوید:

اصل بیند دیده چون اکمل بود دو همی بیند چو مرد احوّل بود

این دویی اوصاف دید احوال است و رنه اول آخر، آخر اول است در مثال دیگر شنکاره گوید: جزء دیدن در آنچه بذاته کل است و دو تا دیدن وقتی یکی و تنها یکی «بودنی» است، یقیناً موردی از دید احوال است. «وجوه مختلف برهمن، از جهل ما متصورند». چیزی را که فاقد اجزاء است نمی توان صرفاً از سر جهل (اویدیا) دارای اجزاء متصور بود. مثلاً ماه در حقیقت بیش از یکی نیست و اگر به نظر آید که بیش از یکی است، از مکارم دیده احوال است.

شنکاره و یارانش تمثیلات بیشتری ارائه کرده اند که در آن تشبیه دید احوال به کار رفته است. اما ذکر این دو مثال برای درک مطلب به نظر کافی می نماید. باری بزرگترین صوفی ایرانی، محمود شبستری است که در راستای فکرت شنکاره به دفاع از یک گرایی می پردازد:

حدیث ماسوالله را رها کن

به عقل خویش این را زان جدا کن

چه شک داری در این کاین چون خیال است

که با وحدت دویی عین ضلال است

پس می بینیم که فلاسفه ودانتی و صوفیان ایرانی نه فقط در مفاهیم، که در تبیین آنها با بکارگیری تشبیه یکسان بطرز قریبی درهم تافته شده اند.

به علاوه، رقابت کامل میان فلاسفه هند و صوفیان ایرانی، بر سر این نکته دیده می شود که تصور ثنویت، علت اصلی هراس در زندگی است. اگر خویشتن خود را در هر آنچه به نظر دوئیتهای وهمی جلوه می کنند، رؤیت کنی، زمینه ای برای هراس از هیچکس وجود نخواهد داشت؛ زیرا آدمی فقط از دیگران می ترسد و نه از خویشتن.

به نظر می آید شبستری، در ابیات زیر بر همین مفهوم دلالت دارد:

درآ در وادی ایمن زمانی شنو اُنّی انالله بی گمانی

محقق را که از وحدت شهود است نخستین نظره بر نور وجود است

دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید

شیخ شبستری ناثویت را وادی ایمن می خواند. و ملای رومی نیز هم:
 با وحدت حق ز کثرت خلق چه باک
 صد جای اگر گره زنی رشته یکی است
 در او پانیشاد آمده است:

«تا نفس آدمی پذیرای هرگونه تصور اختلاف با الوهیت است، از هراس
 خلاص نیابد».

نقل قول اصلی فوق را دلالت بر این است که نتیجه مستقیم احساس یگانگی
 با مطلق، گرد بیم را تا ابد از ردای عارف می زداید. یک نوع احساس، دیگری را از
 میان می برد. رحمت یکرنگی، همه احساس بیم را از میان می برد.

«او پانیشاد»ها و دیگر رسالات «ودا»یی لبالبند از چنین تغییراتی که معرفت
 برهمن نه فقط آدمی را از بیم نجات می دهد بلکه از همه نگرانیهای دنیوی،
 اضطرابها، حقارتها و افسردگیها نیز رهایی می بخشد. در زیر برگردان یکی از
 هزاران نمونه را برای روشتر شدن مطلب ارائه می کنیم.

«پس، او بعد از آنکه دم فرو بست و مطیع، راضی و صبور شد و به اصطلاح
 «به خود آمد»، آنگاه خود را می شناسد، خود را در خود می بیند، همه را چون
 خود می بیند. بدی بر او غالب نمی شود، او بر همه بدیها چیره می شود. بری از
 بدی، ننگ و شک. او برهمن حقیقی می شود.

تحقق ذات برهمن و یکی شدن کیستی خود در «او» هدف اصلی عارف
 هندوست. ولی این امر یکی ساختن را «هاله»های متنوعی است که نحله به نحله
 فرق می کند و به موضوع بحث ما چندان مرتبط نیست.

رامانوجه (ناثویت متکیف)

فلسفه وداتی تجمع جمعیت سرشت متفاوت افکار است - یک گرایی مطلق
 («ادویتا»ی شنکاره)؛ ناثویت متکیف («ویشیستا - ادویتا»ی رامانوجه)؛ ناثویت
 ثنوی («بهدا - بهدا»ی بهاسکارا، نیمبارکا، و دیگران)؛ ثنویت («دویتا»ی مادهاو)؛

و ناثنویت بحث («شودا ادویتا»ی والابها).

در شعر صوفیانه پارسی نیز امتزاج این افکار را می‌یابیم که همگی تناظر خود را در نظام «ودا»یی دارند. این افکار، اساساً ماحصل ذهن همین نژاد هند - و آریایی‌اند.

پیشتر، نظری به «یک‌گرایی مطلق» شنکاره افکندیم که برهمن (خداوند مطلق) را به منزلهٔ واقعیت غایی در مقابل کذب عالم ظهور قرار می‌دهد. ضمن بررسی فلسفهٔ شنکاره، می‌توان دریافت وی به رغم هم‌بی‌دریغ و نبوغ بی‌حدش در اثبات اینکه تنها فلسفهٔ یک‌گرایی او خمیرهٔ «اوپانیشاد» هاست، باز هم نتوانست باورهای کهن همهٔ خداگرایی و دوگرایی را که در نگرش ذهنی این مردمان جای گیر شده بود، پاک «رفت و روب» نماید. ولذا مجبور شد به وجه مظهري برهمن تن در دهد.

به اعتقاد شنکاره، رخصت هیچ واقعیتی را نه به نفس (آتمان) در مقام فرد می‌شود داد و نه به عالمی که به «حواس» یا توسط «حواس» معرفی شده باشد. به زعم او، واقعیت نفس، همانا برهمن است و برهمن تنها یکی است.

ما در می‌یابیم، رامانوجه تا آنجا که به حقی نامحفوظ تفسیر «برهما سوترا» و «اوپانیشاد»ها مرتبط است، معادل تمام و کمال شنکاره است. نظام فلسفی شنکاره به ادویتا (یعنی یک‌گرایی مطلق) معروف است و نظام رامانوجه به «ویشیستا ادویتا» (یعنی حکمت «وحدت و صفات» یا یک‌گرایی با یک اختلاف) البته به اعتقاد رامانوجه نیز برهمن (خدای قادر مطلق) واقعیت اعلی است. قدر قدرت و همه‌دان، اما این برهمن در عین حال سراسر عشق است و رأفت. این خصیصهٔ جدید و بسیار مهم در برهمن رامانوجه است. این خصیصه در مقایسه با خودکفایتی سردی که شنکاره به برهمن اسناد کرده یک خصیصه تازه و بسیار مهم در برهمن رامانوجه است.

رامانوجه توجه خود را بر ارتباط عالم و خداوند متمرکز می‌سازد و گرچه واقعیت خداوند را آنطور که شنکاره بیان داشته، مورد تأیید قرار می‌دهد، ولی در عین حال با مخالفت نسبت به نظریهٔ وجه پنداری جهان، به جبهه‌گیری علیه او

می‌پردازد و آن را نیز ذات واقعی می‌داند. او می‌گوید، به راستی خداوند، واقعی و مستقل است ولی نفوس موجود در عالم نیز واقعی‌اند؛ گو اینکه واقعیتشان به حضرت خداوندی وابسته است. طبق نظر وی گرچه عالم ماده و نفوس فردی در وجود خود واقعی‌اند، ولی در عین حال اساساً مانند برهمن نیستند. به همین ترتیب او واقعیت معرفت رانیز باور دارد اما در عین حال قبول دارد، معرفت ما نسبت به درک واقعیت کل، قاصر بوده، عموماً ناکامل و جزئی است. اگر در سر راه قلوه سنگی را با تکه سیمی مشته کنیم، بدان معناست که متوجه بعضی خصایص آن شیء شده‌ایم و خصایص دیگرش را نادیده گرفته‌ایم. بدین صورت درک ما از آن شیء سراسر پندار است. گاه اتفاق می‌افتد که صدفی سفیدرنگ، به نظر زردفام می‌آید. تغییر رنگ صدف در نظر فرد یرقانی به سبب این حقیقت صورت می‌پذیرد که رنگ زرد از صفرای چشم او ساطع شده و از طریق پرتو دیده‌اش به صدف می‌تابد و سفید را زرد می‌نمایاند. البته صدف سفید فقط در نظر شخصی یرقانی زرد رنگ می‌نماید و به هیچ نحو «وهم» تلقی نمی‌شود؛ زیرا عیب از چشم است و نه از شیء ادراکی. سراب، سهو است نه به این خاطر که از عنصر آب در آن خبری نیست، بلکه چون آبی که به نظر می‌آید در اوست، عطش ما را فرو نمی‌نشانند. تنها اموری حقیقی‌اند که نشانگر چیزهای راستین باشند و واقع را مجسم سازند و کاربرد عملی داشته باشند و آشکار است که معرفت حقیقی، در زندگی ما از ارزش بسیار برخوردار و معرفت کاذب، یاوه است.

در مورد ارتباط حق تعالی با نفوس فردی و ماده، رمانوجه معتقد است این دو در احدیت ذات حضرت خداوندی قابل ادراکند و رابطه این دو نسبت به باری تعالی بمانند رابطه صفت به ماده، یا جزء به کل و یا جسم به نفس است. او را عقیده بر این است که «خود» مطلق وجود دارد و هر واقعیت محدودی تعبیر همین «خود» است. پس در نظر او نفس و ماده هر دو واقعی و دائمی‌اند؛ گرچه در امر تعدیلات و تکامل خود، تحت تدبیر برهمن یگانه‌اند.

خلقت جهان به دست برهمن ماحصل چیز جدیدی نیست، بلکه تنها تغییری در رویه و حال است. صرف تعدیل آن «تنک» به این «تراکم» است. برهمنی که

برای جسم و نمای خویش ذی روح و بی روح (چیت و اچیت) را در حالت تنگ خود داراست، علت است و حال آنکه همین برهمن که برای جسم و نمای خویش ذی روح و بی روح را در حالت تراکم خود داراست معلول، است. به همین ترتیب تلاشی جهان چیزی جز تنگ شدن این تراکم نیست. پس برهمن در خویشتن، عناصر کثرت و ماده (با همه تعدیلاتش) و درجات و طبقات متفاوت نفس را می گیرد. و جامی بر صحت همین نظرات شهادت می دهد آنجا که می گوید:

هستی که بود ذات خداوند عزیز اشیا همه در وی اند و وی در همه نیز
این است بیان آنکه عارف گوید باشد همه چیز مندرج در همه چیز
همه چیز تعدیلات آن خالق یگانه است و به طرز قریبی، به «او» و یکدگر
مرتبط اند.

همین شاعر می گوید:

هستی که ظهور می کند در همه شیء خواهی که بری به حالت او همه پی
رو بر سرمی حباب را بین که چه سان می می بود اندر وی و وی اندر می
شبستری، گرچه همانطور که قبلاً بحث کردیم، به نظر می آید در راستای
فکرت شنکاره معتقد به وجه پنداری عالم ظهور است، نفوذ و تعدیل همین روح
را در همه موجودات می بیند:

بت و ترسا بچه نوری است باهر که از روی بتان دارد مظاهر
کند او جمله دلها را عشاقی گهی گردد مغنی گاه ساقی
زهی مطرب که از یک نغمه خوش زند در خرمن صد زاهد آتش
زهی ساقی که او از یک پیاله کند بیخود دو صد هفتاد ساله
شود در خانقه مست شبانه کند افسون صوفی را فسانه
یکی مؤمن دگر را کافر او کرد همه عالم پر از شور و شر او کرد
خرابات از لبش معمور گشته مساجد از رُخش پر نور گشته
پس همه صور مرئی، فقط مظاهر «او» یند. این قبیل اشعار یادآور راح «همه
اوست» هستند که ذیل سر فصلی جداگانه به بحث درباره آن خواهیم پرداخت.

پس «او» هم بت است و هم ترسایچه. یعنی سطعت خود را نه فقط در ذی روح که در اشیاء بی روح نیز متجلی می سازد. او حتی عنصر مجرد است. یعنی هم نور است و هم پرتو. «او» آن مست مدهوش است و آن مسلمان غیر تمدار زاهد. راما نوجه مشاهده می کند که گرچه صور مختلف فقط مظاهر مطلق اند اما تفاوتی بین آن دو وجود دارد. آنان یکسره همسان نیستند. صفات ربوبی موجد تفاوتند.

ابو سعید ابی الخیر گوید:

ای ذات تو در جمیع اعیان ساری

اوصاف تو در صفاتشان متواری

وصفت تو چو ذات مطلق است اما نیست

در ضمن مظاهر از تقید عاری

پس می بینیم «حکمت جلوت» که همان پایه گفتار نغز «ساروام خالویدام برهمن» ودانت و شطح «همه اوست» تصوف ایرانی است، پی ریز فلسفه راما نوجه است. عالم، واقعی است و صور درون آن نیز واقعی اند - ذی روح و بی روح، مُدرک و لأمدرک نیز واقعی اند؛ زیرا جملگی مظاهر «حضرت باری» اند (یعنی جلوت خلاق عالم).

ما حکمت «انا الحق» و «همه اوست» را بطور مفصلتر، در سر فصلی مجزا که به این شطحیات می پردازد، مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

بها سکارا و نیمبارکا (اختلاف با بی اختلاف)

صفات بارز این فلسفه توسط بها سکارا که نظریه هایش در قرون نهم و دهم بارور گردید، ارائه شده است و بعدها توسط نیمبارکا (وفات ۱۱۶۲ ب. م) متحول به اندک تغییراتی شده، نهایتاً بطور منحصر، منتسب به نحلّه نیمبارکا گردید.

حکمت بها سکارا که به «بهذا - بهدا» معروف است، در لغت به معنی اختلاف با غیر اختلاف است. این حکمت عمدتاً سخن پرداز «حلول و تعالی» است و هر

دو را تحت یک احساس فشار قرار می‌دهد. این نحوه تفکر که با نحوه فکرت صوفیان ایرانی بسی وجوه اشتراک دارد، زمینه‌ساز خوبی برای بررسی مقایسه‌ای این دو نظام است.

بعضی از پژوهندگان را عقیده بر آن است که این فلسفه، مغزدانه «ودانتا سوترا»ست، چرا که در جای جای این فلسفه، «سوترا» یان، نُقل نقل شکرینند و ممکن است چنین استنباط گردد که «بادرایانا» ضمن تصنیف «ودانتا سوترا»ها همین افکار را در سر می‌پروراند. «ودانتا سوترا»ها خون حیات خود را از «اوپانیشاد»ها دارند و «اوپانیشاد»ها به نوبه خود باز نمود «ودا»یان، همان روح فلسفه هنداند. مقایسه نظرات بهاسکارا و شنکاره نشان می‌دهد هر دو معتقدند که برهمن، هم خمیره و هم علت آلی جهان است. اما شنکاره می‌گوید همه چیز مایا (پندار) است. و هیچ مقوله واقعی جز برهمن وجود ندارد. اما بهاسکارا گوید، چیزی به عنوان «مایا» مسئول ظهور عالم نیست بلکه خود برهمن است که به عون قدرت خویش دچار تعدیل واقعی گشته است.

بهاسکارا به شدت شنکاره را مورد انتقاد قرار داده، می‌گوید اگر نظریه «مایا» بتواند علیه کسانی اقامه گردد که «هم وثوق» کثرت واقعی اند (یعنی عالم صُور)، بر همین نمط علیه خود او نیز اقامه توان شد. او اظهار می‌دارد، در وهله نخست، اگر کسی پس از مطالعه کتابها از سرجهل (اوبدیا) برمبنای ثنویت به فلسفه‌پردازی پردازد و نظراتش را به دلیل ادویدیا سهو و خطا بدانند، معرفت «یک گرای» شنکاره را هم می‌توان به همین مجوز و بدلیل «ادویدیا» خطا پنداشت، که به این ترتیب ممکن است به این برآیند برآید که معرفت برهمنی، خود سهو است؛ چه، به منزله یک معرفت، با معارف دیگر عالم فرقی نکند. او از طریق تمثیل می‌گوید، اگر کسی از هول خطایی که مرتکب شده بیفتد و بمیرد، مرگ او از بی سببی نیست و از سر چیز بی‌موردی هم نیست؛ زیرا آشکار است که هول وی، به عنوان علت فوتش واقعی و برخاسته از انتساب ذهنی او به چیز معینی بوده است. تنها جزء غیرواقعی این «واقع» این است که در آن لحظه حضور جسمی نداشته و چون کتابهای مقدس هرگز عالم را کذب نخوانده‌اند،

همه گفته‌هایی که به عالم خطا منتسب است خود خطا خواهند بود وگرنه حتی کتابهای مقدس نیز جز پندار و خطا نخواهند بود.

پس بهاسکارا معتقد است عالم، واقعی است و با ذکر مثال می‌گوید، به همان سان که شیر، ماست می‌گردد، خداوند نیز به مشیت خود و معرفت و همه توانی خود، خویشتن را به عالم صورت تبدیل می‌سازد. این نکته که خداوند گرچه فاقد جزء است، خویشتن را به عالم ذوات تبدیل می‌سازد از تباین بری است؛ چه او می‌تواند به انواع قوای گوناگون و تعدیل آنان، بر طبق مشیت خویش چنین نماید. هم از نتیجه قدرت اوست که به رغم این همه تعدیلات در خلوص «او» خدش‌ای وارد نشد. پرتو خویش بیفکند و پس باز و استاند و یکسان باقی ماند.

پس می‌بینیم طبق نظر بهاسکارا، عالم ماده و صورت از ذی روح گرفته تا بی‌روح فقط شامل تعدیلات واقعی یا مظاهر ذات خود برهمن است.

این امر مسلم منجر به پرسش حیاتی زیر می‌گردد: آیا برهمن با نفوس و عالم تفاوت یا با آن یکسان است؟

پاسخ بهاسکارا چنین است:

«غیر اختلاف در خود خصوصیت همانندی بحر را داراست؛ موج و بحر تفاوت ولی در عین حال یکسانند».

موج، جلوت خود بحر است؛ ولی اگر همین بحر را از لحاظ تجلیش به عنوان موج در نظر بگیریم به نظر متفاوت می‌آید. «او» آن «یک» است که منکثر شده و از آنجا که همیشه «یک» باقی خواهد ماند، پرسش هویت مطلق یا اختلاف اصلاً مطرح نخواهد شد.

جامی گوید:

بحری است نه کاهنده و نه افزایشده امواج بر آن رونده و آینده
عالم چو عبارت از همین امواج است نبود دو زمان بلکه دوان پاینده
شاعر، امواج را با ظهور همیشه متغیر عالم مقایسه کرده است. لفظ بحر به
واقعی اشاره دارد که واحد است حال آنکه امواج که در کثرت اند، مظاهر همین
بحرند.

و ابوسعید ابوالخیر گوید:

بحری است وجود جاودان موج زنان زان بحر ندیده غیر موج اهل جهان
از باطن بحر موج بین گشته عیان بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان
آیا این همان روحیه فلسفه «بهدا - بهدا»ی ودانت نیست؟ تمثیل، همانا همان
است که بهاسکارا برای باز نمود حکمت خویش به کار بسته است.
و حکیم عمر خیام، می پرست و لذت گرای نامی، بی شک یک ودانتی است
وقتی گوید:

هر نقش که بر تخته هستی پیدا است
آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو بر زند موج از نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست
همه ذوات کره ارض و کل ماخلق مظهر اویند و چیزی از او متفاوت ندارند.
موج همان بحر است، تو خواهی به نامی دیگرش خطاب کن.
و در شعر زیر که به صوفی بزرگ و شهید، منصور منصوب است همین مفهوم
مستتر است:

بحر وحدت را تموج داده از بهر ظهور
در تلاطم زان رشاش بیکران انداختی
اصل وحدت از تموج کی شود زایل ولیک
هر زمان کوتاه بین را در گمان انداختی
پس بحر و موج و کف یکی و یک چیزند. صوفی هندی، خواجه میر درد
همین مفهوم ودانتی را در رباعی نغز زیر بیان داشته:

دریا چو فرو رفت بخود شد گرداب وقتی که گشود چشم گردید حباب
این موج ظهور است و گرنه ای درد گرداب و حباب و موج باشد همه آب
در نظرات میانه رو عطار، فکر اینکه موج و بحر متفاوتند از کفر، کم نیست و
این فکر که خالق پس از فراغ از آفرینش به خلقت خود حلول کرد نیز باور کفرآمیز
است. تعالیمی که به دفاع از «یکی شدن» اتحاد، اتصال یا ارتباط درونی

می‌پردازند نیز همیشه باید معتقدات الحادآمیز تلقی شوند، زیرا حالت اعتزال شرط اول قدم هر یک از این احوالات خواهد بود. اگر ذات یکی و فقط یکی است، فکر اعتدال و اتحاد برهان نادانی بود.

تنها «این نه آنی» است که به «این همانی» یا اتحاد می‌انجامد؛ اما وقتی چیزی بجز آن «واحد» وجود ندارد، چنین مفاهیمی بی‌پایه و اساس است. اتحاد، میان که صورت پذیرد، وقتی طرف مقابلی در کار نیست؟ و از خرد بدور است کسی بتواند با خویشتن خویش اتحاد یابد.

گر بحر کون موج بر آورد صد هزار
جمله یکی است لیک به صد بار آمده
غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است
که اینجا نه اندک است و نه بسیار آمده

آنجا حلول کفر بود اتحاد هم
کاین وحدت‌یست لیک به تکرار آمده
بحری است غیر ساخته از موجهای خویش

ابری است عین قطره عدد بار آمده
ذکر الفاظی چون سراب و سایه ممکن است این شبهه را دامن زند که شاعر در زمره پیروان «یک‌گرایی مطلق» طبقه‌بندی می‌شود حال آنکه چنین نبود بلکه لایتغیراً تمثیلی است از «اختلاف با غیر اختلاف» (به‌دا - به‌دا)؛ چه، در این مورد، گرچه امواج صرف ظهورند ولی در خود واقعیتی دارند. مضافاً، گرچه شاعر به دفاع از اتحاد برمی‌خیزد کثرت را سراسر نفی نمی‌کند.

مولانا شبلی نعمانی در کتاب «سوانح مولانا رومی»، ضمن بحث در پدیده «وحدت الوجود» اشارتی به این طرز تفکر دارد. نظر وی در زیر ارائه می‌گردد:
بدین طریق حباب و موج دو ذات مختلف‌اند، اما فردیتشان به واقع چیزی جز آب نباشد.

گفتم از وحدت و کثرت سخنی گوی به رمز
گفت موج و کف و گرداب همانا دریاست

یا:

با وحدت حق ز کثرت خلق چه باک

صد جای اگر گره زنی رشته یکی است

پس از ذکر دو بیت فوق مشاهده می‌کند که چون در حباب هوا هست پس تعبیر دوم اولی است.

مولانا شبلی نعمانی عالمی فرزانه بود که در عهد خود مرجعیتی تمام داشت و من در مقامی نیستم که بتوانم به تنقیح مشاهدت وی پردازم؛ اما وظیفه علمی خود می‌دانم خوانندگان را از این نکته آگاه سازم که بجز تشبیه بحر و موج و خورشید و پرتو، تشبیه رشته و گره نیز به نحو مؤثری توسط نیمبارکا و دیگران، در تبیین رابطه میان برهمن و عالم صور بکار رفته است. پس، در نظر کسانی که با فلسفه هند ناآشنا نیستند، تشابهی را که شاعران صوفی مشرب ایرانی بکار بسته‌اند، ممکن است بدیع جلوه نماید؛ ولی بر محققانی که در ادبیات «ودا»یی (حتی از سرکنجکاوی) تورقی کرده‌اند، بالفور معلوم می‌شود این تشابه در هر دو ادبیات فلسفی مشترکند و ممکن است قدمتی برابر نژاد آریایی داشته باشند. کمینه آنکه هند را نمی‌توان وام‌گیر این مفاهیم دانست؛ چه، قریب به همه فلاسفه «ودانتا»یی که شروح و رسالاتی بر اوپانیشادها نگاشته‌اند، جملگی متقدم بر شعرای صوفی مشرب ایران بوده‌اند.

حال فرصت مناسبی است تا نظر پرفسور رادها کریشنان را در این باره نقل کنیم که می‌گوید:

«رابطه بین خورشید و پرتوش یا آتش و شرارش، به حیات خودادامه داده است. گرچه نفس و ماده از حق تعالی متمایزند، اما به طرز قریبی به «او» متصل‌اند؛ مثل موج و آب یا رشته و گره. پس نفس و ماده متمایز از برهمن و نامتمایز از برهمن‌اند».

رسن و حلقه‌اش یا رشته و گره‌اش، فرق چندانی ندارند؛ چون لازمه گره، وجود حلقه است.

خدمتی که مولانا شبلی به مثابه پیشکسوت، در حوزه ادبیات ارائه داده،

چراغی است فرا راه ما در این زمینه. ولی من به آیندگان توصیه می‌کنم موضوعات فلسفی را با معیارهای فلسفی بسنجند؛ چه، قضاوت بی‌پایه و اساس و بَری از منطق، چه منشأ اثری تواند بود؟ به نظر من هر دو تمثیل، یعنی «بحر و موج» (کف و گرداب) و «رشته و گره» یکسانند؛ زیرا هر دو به مثابه علت واقعی عمل می‌کنند. در این هر دو مورد، اختلاف از تغییر علت به معلول ایجاد می‌شود گرچه علت به واقع همان است که بود و تغییر فقط در ظهور صورت می‌بندد.

حال سرشت تجلی را به حساب آوریم. اگر طبق نظر مولانا شبلی لازمه حباب هواست، گره نیز از طریق عمل محتاج مدد بیگانه است تا شکل دلخواه بگیرد. بحر بذاته جوهری طبیعی است، حال آنکه رسن دارای جوهری است ترکیبی. بحر بذاته می‌تواند کف و حباب ایجاد کند؛ ولی پدیده رسن بطرزی لایتغیر فعلیت علت در مقام خالق را مورد تحدید قرار می‌دهد. جهانی اختلاف میان این دو تعبیر وجود دارد؛ لیک چنان تُنک است که به ذهن بی‌حس خطور نتواند کرد. گرچه به هر حال در این زمینه هر دو یک منظور را برآورده می‌سازند.

از این هم پیشتر رویم. گرداب و موج چیزی جز آب نیست. صرفاً یک تغییر کوتاه مدت سطحی است. حال آنکه گره یک خصیصه دائمی است. البته حباب در مقایسه با موج و گرداب نوع دیگری از جلوت است، اما او نیز بی‌مدد بیگانه با بحر یکی می‌شود. وانگهی گره نمی‌تواند گره‌گشای خود باشد. پس می‌بینیم تمثیل بحر و مظاهرش کاملتر است از تمثیل رشته و گره‌اش. چنین منطق جدلی، شَم قضاوت ادبی را طراوت می‌بخشد؛ اما در حیطة فلسفه، انتقاد یا مشاهدتی سطحی محسوب می‌گردد. به واقع باید توجه داشت در نحلّه «بهذا بهدا» فقط علت از اهمیت اولیه برخوردار است و همه توان و «خود-کافی» است. اما حباب و کف و ذلک معلوم و سراسر در ید تدبیر علت‌اند.

با شعری از مولانا که در کتاب سوانح آمده است، رشته بحث را در دست می‌گیریم:

گر هزارانند یک کس بیش نیست

چون خیالات عدد اندیش نیست

بحر وحدانی است جفت و زوج نیست

گوهر و ماهیش غیر موج نیست

نیست اندر بحر شرکت هیچ هیچ

لیک با احوال چه گویم هیچ هیچ

همه صوری که در عالم کثرت متظاهرند، مظاهر آن واحدند که دوم ندارد. واحدی که جفت و زوج ندارد. نه تنها تبدیل آب به موج و کف که کل حیات و ممات در صور و اشکال مختلف سوای آن «واحد» تبدیل یافته به کثرت نیستند. بهاسکارا گوید:

«او» به دو وجه علی و معلولی وجود دارد. در وجه معلولی کثیر است. حتی طلا در مقام طلا واحد است و به صورت زیورآلات کثیر.

در مقام علی، برهمن و جهان یکی هستند. در مقام معلولی، برهمن با جهان متفاوت است. نفس در حالت دنیوی (سامسارا) به دلیل ادات محدود کننده جسم (از قبیل اعضای حسی و غیره) با برهمن متفاوت است. برهمن مثل فضایی بی حد، مفترق به تئگی تنگ، محبوس در قفس ادات جسمانی، به صورت نفس فردی متجلی شده است.

نیمبارکا نیز اختلاف و غیر اختلاف را متساویاً واقعی می داند. این دو «همبود» هم اند ولی ناقض یکدیگر نیستند. از این رو نحله نیمبارکا را یک گرایی ثنوی (یا دوایتا داویتا) خوانند که همچون نحله «بهدا - بهدا» ی بهاسکارا بر معنی «اختلاف در غیراختلاف» دلالت دارد.

نیمبارکا نیز ارتباط بین وحدت و کثرت (یعنی روح متعالی و نفوس فردی) را مثل ارتباط بحر و موج، یا خورشید و پرتو می داند. پیش از این گفتیم که این الگو پسند خاطر صوفیان ایرانی افتاده.

برگردان زیر، ترجمه عبارتی از سانسکریت است:

«این دو حتی بی آنکه منقسم (مفترق) شوند، منقسم (مفترق) گشته اند. مثل بحر و موجش یا خورشید و پرتوش.»

ذکر این نکته جالب است که مولانا روی هر دو تشبیه را در یک بیت بکار برده

است؛ چنانکه گویی ترجمان قصار مزبور است:

بر مثال موجها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتاب جانها در درون روزن ابدانها

این پدیده که اشعه خورشید منقسم به روزن‌ها می‌شود و اینکه به نظر می‌رسد بحر منقسم به کثرات می‌گردد، در شعر دیگری که در ذیل می‌آید تبیین گشته است:

چندین هزار خانه و یک نور بیش نیست
لیک اختلاف از در و دیوار آمده
یک بحر در حقیقت و امواج مختلف
وان موج هم ز بحر گهربار آمده
اصل عدد به غیر یکی نیست در شمار
گرچه ز روی مرتبه بسیار آمده
جز واحد از چه نیست به تحقیق در عدد
اعداد بی‌شمار به تکرار آمده
این یک درون صومعه تسبیح خوان شده
و آن یک بسدیر والہ زنار آمده
در اختلاف صورت اگر می‌کنی نظر
پیش تو یار نیست جز اغیار آمده
رو چشم دل ببند ز دیدار من و آن
آنگه ببین که کیست بجز یار آمده
مقصود شاعر این است که آن «واحد» یگانه در کُل عالم، در همه صُور به
ظاهر متفاوت رسوخ می‌کند و جهل ما حجاب دیده تشخیص «او» ست در همه
چیز. «من» ما ست که سد اصلی راه تحقق این تشخیص است.

بجاست برای روشن شدن معنی این پدیده به بحث درباره ارتباط بین نفس و خداوند پردازیم. پدیده‌ای که درین بسیاری از صوفیان ایرانی تقریباً مشترک است.

«نیمبارکا» به ذوات «خالق» باور دارد - حلولی و تعالی. خداوند در مقام تعالی، ورای سه ذات خویش (یعنی: روح، عالم، و حتی خدا) است. در ذات بحث متعالی خود، مطلقاً با تغییر بیگانه است. او وحدت ناب وجود و رحمت و آگاهی است. در مقام ذات حلولی خویش، به عنوان خداوند، شعف بیکران خود را در نفوس لایتناهی که اجزاء سازنده اویند محقق می سازد. پس، هستی و روند همه تجارب بشری، مشمول و در ید تدبیر اویند و لهذا خویشتن های فردی به یک معنا با او متفاوتند و به معنای دیگر فقط اجزاء سازنده اویند. در فلسفه بهاسکارا، جنبه اتحاد سرمدی مورد تأکید قرار گرفته است، حال آنکه در فلسفه نیمبارکا تأکید بر صرف سرشت اتحاد نیست بلکه بر اختلاف نیز هست. همانطور که اجزاء نمی توانند متفاوت از کل باشند، نفوس فردی نیز هرگز نمی توانند از خداوند جدا باشند. اما آدمی که پای بسته جهل خویش است، جنبه اتحاد خود با باری تعالی را از یاد برده است و خود را در همه اعمال و تجاربی که متأثر از اویند مستقل احساس می کند. حال آنکه «خود - انکاری» مطلق از چشمه عشق الهی می جوشد. در این حال است که آدمی خود را مطلق در ید تدبیر و اتساق خداوند احساس می کند و می فهمد که خود جزئی از «او» است. و رغبت خود از اعمالش را در می بازد و متأثر از آنها نمی شود. پس، آرمان غایی، همانا تحقق ارتباط با خداوند و انکار همه اعمال و امیال و اغراض است و خود را جزئی از او احساس کردن است.

ناتوانی در محقق کردن خویشتن به مثابه جزء برهمین و ظواهر صوری دیگر را به سبب «من»، جدا از خود انگاشتن، همان جهل منظور شعر فوق است. رباعی نغز زیر که در برگیرنده تعدادی از تشابیه است، فلسفه بهدا - بهدا (اختلاف با غیراختلاف) را به خوبی تبیین می کند:

چون معنی لفظ ما و او را بنگر چون چشم و نگه جدا و یکتا بنگر
یک دم ز کمی جدا نیایی هرگز مانند گل و بوست به هر جا بنگر
لفظ و معنی همیشه یکی است و جدای از هم نیست. همانطور که بحر و موج
به واقع یک چیزند و جدایی ناپذیرند ولی به نظر متفاوت می آیند. همچنین «دید»

و «دیده» در چنان اتحاد قریبی هستند که نمی‌توان متفاوت از یکدیگرشان دانست. گل و بو در بیان، دو ذات متفاوتند. اما یکی و یکسانند؛ چه از هم جدایی ناپذیرند. به عقیده من تشبیهی بهتر از «لفظ و معنی» حق تبیین پدیده غیر اختلاف را ادا نمی‌کند. فقط «سرمه» توانست حق بیان این تشبیه را نیک ادا کند؛ چون سالیان دراز را در هند سپری کرده بود. این تشبیه، سخت پسند خاطر ادیبان سانسکریت افتاده.

نیمبارکا، روح متعالی را بری از عیوبی چون بی‌لطفی، نابخشاینده‌گی و ذلک می‌داند. «او» فیاض مؤمنان است. «او» مخزن همه صفات حسنه است. «او» را هیثی ملکوتی است و مشحون زیبایی و لطافت و شیرینی و فسون است. به نظر می‌آید صوفیان ایرانی نیز، در مورد حضرت خالق، مسحور چنین افکار شیرینی شده‌اند و شاید به همین دلیل است که «او» را در همه احوال، در رگ و پی، در بی‌جان و مجرد می‌اندیشند. مانند شمیم روح‌بخش. شیخ فریدالدین عطار، تمثیل جمیلی دارد در این معنی که حسن ربوبی آن «واحد» در همه کثرات ساطع است:

تاب در زلف و وسمه بر ابرو سرمه در چشم و غازه بر رخسار
رنگ در آب و آب در یاقوت بوی در مُشک و مُشک در تاتار

ذکر این نکته جالب است که در این تشبیه، یک جزء شیء محسوس و جزء دیگر صرفاً یک شیء اصلی است و لهذا خصیصه‌ای منتزع است. باید دانست که سرمه و غازه، از رنگهای طبیعی‌اند و صرفاً برحسن جمال خویان می‌افزایند و ادات مشاطه نیستند. چرا که جمالی بدین خوبی را حاجت مشاطه نیست. تعبیر سرمه و غازه به ادات مشاطه برحسن بیان می‌افزاید؛ ولی آسفا که مفسران، این حقیقت را نادیده گرفته‌اند که در تشبیه بحر و موج، خورشید و پرتو، گل و بو، یکی شیء و دیگری صفت است و لهذا از هم متفاوت نیستند چرا که هستی یکی، جدای از دیگری نیست. مثل «تاب در زلف و وسمه بر ابرو».

عطار از صوفیانی بود که در راستای فکرت فلسفه «به‌دا - به‌دا»ی هند می‌اندیشید. در رباعی فوق تشبیهات، چنان صناعت شده‌اند که بازتاب این نحله

والابها (شودهادویتا)

به نظر می‌آید عمده‌ترین تعمقات ذهنی هندوان را نظرات فلسفی تشکیل می‌داده‌اند. فلاسفه ودانتی عمدتاً از جنوب هند برخاسته‌اند و واپسین نام بنام در بین آنان بی‌شبهه «والابها»ست که در قرن پانزدهم، نظرات خود را شکوفا کرد. چنین به نظر می‌آید که با تحکیم پایه‌های حکومت اسلامی در این خطه، طیران غامض فلسفی، به جنبه عملی زندگی ره یافت و لهذا «پرستش ایمانی» که بر اساس نگرش ثنوی استوار بوده به سهولت، محیط و از محبوبیت برخوردار شد. دکتر «تاراچاند» مورخ شهیر هندی معتقد است برخی خصیصه‌های افکار مردمان جنوب هند، از قرن نهم به بعد، قویاً بر تلاقی دین اسلام و آیین هندو اشارت دارد.

دکتر تاراچاند، همانا، تلویحاً به وجه ثنوی پرستش اشارت دارد. اما من معترض این یافته اویم؛ زیرا مقادیر معتناهی از این اشعار را می‌توان در «ودا»یان پیدا کرد که به این شکل پرستش اشارت دارند. اما آنچه محرز است اینکه تفاسیر ناثنوی ادبیات «ودا»یی، پس از قرن پانزدهم، از رونق افتاد و والابها تقریباً آخرین فیلسوف از این دسته فلاسفه «ودا»یی بود که به تأسیس نحله‌ای در تدریس حکمت ناثنویت همت گمارد.

حکمت «ناثنویت بحث» معتقد است که کل عالم واقعی و نوع «تُنک» برهمن است. نفوس فردی و عالم بی‌روح در جوهر، همانند برهمند. خلق و عدم عالم، همان جلوت و لاجلوت حق تعالی است در این صور. به اعتقاد والابها عالم پندار نیست بلکه به میزان برهمن «واقعیت» دارد. به واقع، جهان، برهمن است. برهمن خود را برحسب مشیت خویش، در نفوس فردی و در ذوات عالم متجلی می‌سازد بی‌آنکه در سرشت ذاتی خویش دستخوش خدشه گردد. «او» هم خمیره و هم علت فاعلی عالم است.

غالب صوفیان نیز بر این باورند که عالم و برهمن به یک اندازه واقعی اند. حتی عمر خیام گوید:

گه گشته نهان روی به کس نمایی گه در صور کون و مکان پیمایی
این جلوه گری به خویشتن بنمایی خود عین عیانی و خودی بینایی
پس، می بینیم در ناثنویت بحث، نه از عالم وهمی شنکاره و نه از نظریه رخنه
و نفوذ رامانوجه خبری هست. حتی از اختلاف با غیراختلاف بهاسکارا و نیمبارکا
نیز خبری نیست. صرفاً یگانگی یزدان است با جهان. خداوند، همه این صور را
بخود پذیرفت. پس عالم، صرف ظهور نیست بلکه حضور خالق است در مخلوق.
عراقی حضور «او» را در همه ذوات عالم می بیند:

در حسن رخ خوبان پیدا همه او دیدم
در چشم نکورویان زیبا همه او دیدم
دیدم همه پیش و پس، جز دوست ندیدم کس
اوبود همه او بس تنها همه او دیدم
آرام دل غمگین، جز دوست کسی مگزین
فی الجمله همه او بین زیرا همه او دیدم
دیدم گل بستانها، صحرا و بیابانها
او بود گلستانها صحرا همه او دیدم
هان ای دل دیوانه بخرام به میخانه
کاندر خُم و پیمانه پیدا همه او دیدم
در میکده و گلشن، می نوش می روشن
می بوی گل و سوسن کانهها همه او دیدم
در میکده ساقی شو، می درکش و باقی شو
جویای عراقی شو کورا همه او دیدم
پس عراقی «او» را در چشم نکورویان، اندر خُم و پیمانه، و اندر گل بستانها
می بیند. و شبستری گرچه به نحوی از «یک گرایان» است، «او» را نه فقط در صور
بلکه در کیفیات که از ودایع سرمدی در آدمی است نیز می بیند:

گهی بر رخسِ حُسن او شهسوارست
 گهی با تیغِ نطقِ آبدارست
 ولی و شاه و درویش و پیمبر
 همه در تحت حکم او مُسخر
 درون حسن روی نیکوان چیست
 نه آن حسن است تنها، گوی آن چیست
 جز از حق می‌نیاید دلربایی

که شرکت نیست کس را در خدایی
 والابها بیش از هر فیلسوف دیگر بر ارتباط جزء و کل (آتش - آتشی) میان
 خداوند و نفس فردی تأکید می‌ورزد. او خداوند را کل و فرد را جزئی از آن کل
 می‌بیند؛ ولی اختلافی واقعی بین این دو نمی‌بیند. وی در توصیف این ارتباط،
 قیاس شرار و آتش را به بهترین وجهی بکار می‌گیرد. گرچه رامنوجه نیز واقعیت
 غایبی وجود را می‌پذیرد، اما در فلسفه او تفاوت میان خداوند و نفس، به آن
 صورتی که در فلسفه والابها قابل ادراک است کاملاً از میان نرفته.

عراقی این پدیده را با طرح قیاسی بحر و قطره تبیین می‌کند آنجا که می‌گوید:
 قطره کز دریا برون آید همی چون سوی دریا شود، دریا شود
 و نظامی همین احساس را به نحوی دیگر و به همان شیوایی بیان می‌کند:
 به زحمت اتصال افتد چو پیوندی برید از هم

به فرصت قطره دریا می‌شود چون قطره شد دریا
 حال، بحث قطره را از قلم چکانده، تنگ و سب و برگیریم. عطار تعبیر نغزی از
 جدایی جزء از کل ارائه می‌دهد. اگر اندکی از آب بحر بیکران را در سبو کنی، این
 آب همان صفات آب بحر را داراست. جوهر نفس نیز گرچه از حق تعالی جدا
 مانده اما «بر همان مهر و نشان است که بود».

آب در بحر بیکران آب است و رکنی در سبو همان آب است
 و «رومی» به پیوستن مجدد آب کوزه و آب جوی می‌اندیشد:
 آب کوزه چون در آب جو شود محو گردد در وی و چون جو شود

گفتنی است که در اوپانیشاد همین مفهوم بر همین سیاق و به مدد تمثیل قطره و بحر (به عنوان اداتِ جدایی و اتحادِ مجدد) بیان گشته است:

«فیض اتحاد مَثَل قطره و امانده از بحر است که دوباره به او می پیوندد. رحمتی طبیعی بر حسب همسانی بازیافته شده».

در بحث حاضر، شواهد وافی ارائه گردید تا از قرابتی که بین این مردمانِ آریایی (ایرانیان و هندیان) در حوزه نظرات فلسفی وجود دارد، یقین حاصل آید.

ودا، ودانتا و تصوف

ودا، ودانتا و تصوف

«ودا» یان سرچشمه همه فلسفه‌های خداگرایی هنداند. از سرودهای «ودا» گرفته تا «اوپانیشاد» ها می‌توان سیر افکار مذهبی - فلسفی به سوی کمال را شاهد بود و بدین لحاظ درک افکار «ودا» یی لازمه هرگونه بررسی مقایسه‌ای یا قیاسی منتسب به فلسفه هند است. بی‌پرده بگویم که حتی صرف یک عمر وقت هم برای مطالعه کل ادبیات «ودا» یی کافی نیست و لهذا برای تسهیل درک مطلب در اینجا فقط به خصایص بارز اجزاء مربوطه آن می‌پردازیم. قبل از آنکه به بحث خود ادامه دهیم، می‌خواهم نظام فلسفی هند را از تهمت جزمیت وارهانم چرا که چنین نظری فرضی و مغالطه‌آمیز است. در حقیقت «ودا» یان و «شروتی» ها را منبع معتبر فلسفه هند می‌دانند، ولی هرگز در جایی نمی‌یابیم که احکام «ودا» یی مروج بر شواهد حسی یا نتایج منطقی باشند و لذا فلسفه هند را نظامی خشک اندیش نام نهادن از انصاف بدور است. به بیان کلی حقایق «ودا» یی به تجارب بصیران اطلاق می‌شود. تجاربی که نماد منطقی واقعیت محسوب می‌گردد. حقیقت، اینکه در شروچی که بعدها به رشته تحریر درآمدند، با یک حالت کهن کیشی فلسفی روبرو می‌گردیم - هنگامی که نظرات فلسفی، ملعبه آکادمیک دفاع از قبول خشک اندیشی است. از قرن هشتم به بعد، جدل فلسفی خوی سستی و مدرسی به خود گرفت بطوری که دیگر از آزادی عهد قدیم خبری نبود.

بیشتر متون «ودا» که به ما رسیده است متعلق به همان دوره فعالیت عقلانی

است. یعنی دوره‌ای که آریاییان از موطن اصلی خویش راهی هند شدند. و در عین حال می‌دانیم که «ودا» یان کهنترین اسناد بازمانده از ذهن بشری‌اند که در دست‌اند. تعداد «ودا» یان چهار تاست. «ریگ - ودا»، «یا جور - ودا»، «ساما - ودا» و «آثار وا - ودا» که ریگ - ودا کهنترین آنهاست. در فصلهای پیش گفتیم که بخش عمده‌ای از این «ودا» پیش از آنکه نژاد بزرگ هند و آریایی به دوزیرنژاد ایرانی و آریاییان «ودا» یی منشعب شوند تصنف گشته بود و ایرانیان، شریعت آریایی دیرین خود را که همانا مذهب «ودا» یی در شرفِ تکوین بود، رها کردند. وانگهی به سبب اصلاحات و تغییراتی تدریجی که زاییدهٔ روند طبیعی درونی یا تصادمات بیرونی بود، به رشته اعتقادات دیگری تحت نام نظام ایمانی زردشتی دامن زده شد که در پی اشغال آن مملکت به دست اعراب صحنه را سراسر به دین اسلام که شریعتی سامی و کاملاً متفاوت بود، در باخت. پس بررسی «ریگ - ودا» برای ردیابی قرابتی که بین خصال نظری هندیان و ایرانیان وجود دارد لازم و جزمی است.

هر یک از «ودا» یان مشتمل بر سه بخش‌اند که به «ماترا» یان، «برهمن» یان، و «اوپانیشاد» ها معروفند. مجموعهٔ «ماترا» یان را «سامهیتا» خوانند. «برهمن» یان به مدرکات و واجبات شرعی می‌پردازند و اوپانیشاد و «آرانیاکا» یان به نتیجه‌گیری «برهمن» یان و بحث در مسائل فلسفی می‌پردازند.

همانا در «اوپانیشاد» هاست که با مباحث فلسفی از جمله نفس و روح متعالی و تکوین و آخرت‌شناسی روبرو می‌شویم که زمینه‌ساز بررسی مقایسه‌ای افکار ایرانی و هندی است.

گذرگاههایی که به فکر «ودانتا» یی منتهی می‌شوند، تقریباً به همان تعداد فلاسفهٔ «ودانتا» یی متنوع‌اند. در فلسفهٔ صوفیان ایرانی نیز، به شهادت اشعارشان، وضع بر همین منوال است. ولی عجب اینجاست که افکار اصلی این یک دارای همتایی در آن یک است.

لفظ «ودانتا» در لغت به معنی ختم «ودا» ست و لهذا «ودانتا» یان حکمت‌هایی هستند که در فصول پایانی «ودا» یان معروف به اوپانیشادها ارائه شده‌اند. نظرات

اوپانیشادها هدف غایی (یا جوهر) «ودا»یان را رقم می‌زنند. اوپانیشادها یک رشته مناظرات اجمالی از خاستگاههای مختلف‌اند که شامل تأملات فشرده و متوالی دربارهٔ سؤالات مهم نیستند. «بادارایانا» نخستین کسی بود که به نظم و نسق این تعالیم همت گماشت. دکتر «رادهاکریشنان» در کتاب مستطاب خود در فلسفه هند، به نقل چکیده‌ای از نظرات «داسن» پرداخته است:

«نسبت با دارایانا به اوپانیشادها مثل نسبت خشک‌اندیشان مسیحی به «عهد جدید» است. کار وی تحقیقی در تعالیم «اوپانیشاد»هاست دربارهٔ خداوند، عالم و نفس (در حالات سرکش و مطیع خود). بادارایانا موارد ابهام موجود در این تعالیم را بر طرف کرد، این تعالیم را سر و سامانی داد و در عین حال سخت در بند این بود که در مقابل حملات مخالفان به دفاع از این تعالیم برخیزد. 'ودانتا سوترا' که 'برهمن سوترا' نیز خوانده می‌شود مشتمل است بر ۵۵۵ 'سوترا' که اکثراً هر یک در برگیرندهٔ دو یا سه کلمه و مددساز تحول کل نظامند».

«سوترا»یان گرچه در معنی واضح‌اند، اما در مفهوم معماگونه‌اند، چرا که به هالهٔ روشن‌خداگرایی متشخص و گاه به مجردات «خاکستر فام» مطلق‌گرایی تعبیر می‌شوند. شارحان «سوترا»یان که عمده‌ترینشان شنکاره، بهاسکارا، رامانوجه، مادهوا والابها و چند تن دیگرند به بسط همین نظرات بسنده نکردند بلکه جملگی کوشیدند تا متون «اوپانیشاد»های گوناگون را چنان تعبیر کنند که گواه حقیقت فلسفهٔ خود باشد.

معارف اوپانیشادها

بجاست نخست به بررسی وجه مقایسه‌ای این نحله‌های فلسفی پردازیم و بحث در جنبهٔ نظری را به بعد موکول کنیم. چرا که جنبهٔ مقایسه‌ای نه تنها جالب توجه، بلکه مستقیماً به موضوع تحقیق ما نیز مرتبط است.

پرسشی را که باید نخست پاسخ گفت این است:

«اوپانیشاد»ها که نمادهای متافیزیکی «ودا»یاند، چه نوع معرفت و عرفانی را

در بر می‌گیرند؟

حیاتی‌ترین مباحث «اوپانیشاد»ها دربارهٔ سرشت نفس و ارتباط آن با روح متعالی است.

در «اوپانیشاد جهان‌دوگیا» گفت و شنود میان «اودالاکا» و پسرش «شوتاکتو» مغز دانه بحث را تشکیل می‌دهد که همانا جوهرهٔ عرفان هندی و تصوف ایرانی است.

روایت چنین است:

«پسری بود نام او «شوتاکتو». پدرش او را گفت هان ای پسر زندگی طلاب دینی را برگزین که حقا کسی در خاندان ما هرگز نادان نبوده و به این سبب است که از «برهمانا» یان هستیم.

پسرک دوازده ساله بود که برفت و بیست و چهار ساله که باز آمد. همهٔ «ودا»یان را خوانده و از حیرت علم خود دچار نخوت و سخافت گشته. پدرش او را گفت ای «شوتاکتو» بر فضل و دانش خود سخت می‌بالی و سخافت می‌ورزی. سراغ آن تعالیم را گرفتی؟ تعالیمی که به مددش، نشنفته را می‌شنوی، نیندیشیده را می‌اندیشی و ندانسته را می‌دانی؟

پسر گفت این کدام تعالیم است آقا؟

و پدر گفت:

پس از شناختن مشتی گِل، پسر گِل هر چیزی را که بدان ساخته شود، توان شناخت. زیرا خصیصه متمایز همهٔ تعدیلات لفظ است و تعدیلات فقط در اسم، موجودند. مشت گِل، واقعیت کل است.

پدر، دو تمثیل دیگر نیز ارائه می‌دهد و بجاست که برای فهم بهتر مطلب به بررسی آن دو نیز بپردازیم.

«پسرم همچنانکه از یک تکه طلا (لاه) هر آنچه را که با آن ساخته شود، شناخته شود، همه مصنوعات این طلا به سبب لفظ‌اند، صرف نام‌اند و فقط آن طلا واقعی است» (بعضی از نویسندگان لفظ «لاه» را آهن و مس هم ترجمه کرده‌اند).

«پسرم، از یک قطعه آهن، هر آنچه را که بدان ساخته شود، شناخته گردد.

همه مصنوعات به سبب لفظاند، صرف نام‌اند. فقط آن آهن واقعی است. آن تعالیم چنین است.»

شنکاره ضمن شرح این عبارات پرسشی را طرح و پاسخی به آن می‌دهد. پرسش: «چگونه معرفت علت مادی (گل)، معرفت مصنوعاتش را به همراه می‌آورد که سراسر چیزهای دیگری هستند؟»

پاسخ: «این در موضع ما خللی وارد نکند؛ زیرا ماحصل (یعنی معلول)، با علت (یعنی ماده) خود تفاوت نکند. فکر می‌کنی که معرفت یک چیز نمی‌تواند چیز دیگر را شناخته کند؟ اگر مصنوع (معلول) چیزی متفاوت از علت می‌بود، حرف تو کاملاً حقیقت بود. ولی در حقیقت علت و معلول تفاوت ندارند.»

برای شرح بیشتر، شنکاره پرسش دیگری مطرح می‌کند: پرسش: «پس چگونه است که در عالم، مفاهیمی چون «این علت است و آن معلول» وجود دارد؟»

پاسخ: «بنیوش، به سبب الفاظ است، بر پایه الفاظ است. چه چیز به سبب لفظ است؟ کل مصنوعات که بدین لحاظ صرف نام‌اند. حکم عقل این است که در «شکل» مصنوع خبری از جوهر واقعی نیست. شکل، فقط در بند نام است؛ چرا که بر اساس لفظ است. به واقع تنها چیز «واقع» آن مثنی گِل است.»

غرض از این تمثیلات اثبات این امر است که اگر تلفیق اجزاء یک چیز دانسته گردد کل آن چیز شناخته گردد. جوهر غایبی همه ذوات، خود برهنه است. هستی همه چیز در «او» و هستی «او» در همه چیز است.

اینکه چگونه آن «واحد» (یعنی علت واقعی خلقت) به صور مختلفی که پدیدارند منتسب تواند بود در اوپانیشاد به نحو زیر تبیین گشته است:

«در آغاز فقط یک هستی بود و ثانی نداشت و بعضیها گویند در آغاز فقط یک عدم بود و ثانی نداشت. از این عدم هستی جهید.»

شطح صوفیان ایرانی از قبیل «همه اوست» و «اناالحق» که دارای خصیصه غیراسلامی‌اند به خلقت و خالق منتسب‌اند. برای تبیین این بیانات از نقطه نظر آریایی، باید به توالی، به بررسی تعدادی از اوپانیشادها که همانا تفاسیر

پراکنده‌ای از فلسفه «ودا» بی‌اند، پردازیم.

در اوپانیشاد آمده است:

«در ازل، جهان فقط خویشتن نامفترق - روح جهانی - بود و چیز دیگری نبود. «او» اراده کرد و عالم را بیافرید و بدین سان عوالم را هستی بخشید.»

اوپانیشاد دیگری همین مشاهدت را به نحو زیر ارائه می‌کند:

«او» اراده کرد: من کثیر خواهم شد. خود را متجلی خواهم ساخت. او اندیشه کرد و هرچه بودنی است بیافرید. پس از آن، در هر آنچه بودنی است ورود یافت. پس از اینکه ورود یافت، «هم این شد و هم آن»؛ «هم معرف شد و هم لا معرف»؛ «هم اتکا شد و هم بی اتکا»؛ «هم معرفت شد و هم نامعرفت»؛ «هم واقعیت شد و هم لا واقعیت» - آری او واقعیت شد برای همین است که هرچه بودنی است، «واقعی» است».

پس اوپانیشاد معتقد است ذوات عالم فقط مظاهر «او» یند. همه چیز از «او» صادر می‌شود و نیز در او ناپدید می‌گردد. در اوپانیشاد آمده است:

«زایش همه موجودات مَرئی از «او» ست و پس از صدور به واسطه او می‌زیند به سوی او می‌روند و در او یکی می‌شوند، بگرد تا آن را بشناسی. «او» برهمین است».

این قطعه اوپانیشاد مُشعر بر این است که وجودی در پس کائنات مسئول منشأ و نگهداری و انجذاب است.

بعد از این باز نمود ضروری، دوباره حکایت «اودالاکا» و «شوِتاکتو» را از سر گیریم. داستان آن پدر و پسر را. پدر بعد از ذکر تمثیل گل و طلا و آهن پسر را چنین آگاه می‌کند:

«او» جوهر همه این جهان است؛ حقیقت، «او» ست. نفس (آتمان) «او» ست. «او» تویی ای «شوِتاکتو»

(«او» تویی)، عصیر همه تعالیم اوپانیشادهاست که باز نمودش در تعداد کثیری از آنها از جایگاهی پر ارج برخوردار است. 'بادرایان' شارح «برهمین سوترا»، این تعلیم اوپانیشادها را در دو کلمه بیان کرده است:

اگر این «سوترا»ی کوتاه را حلاجی کنیم، معلوم می‌شود بر کل تعالیم اوپانیشادها در خصوص همانستی خلقت و خالق دلالت دارد. در اینجا بجاست تلاشی هم برای لفافه‌گشایی این «سوترا» معمول داریم. لفظ جانمایی یتا به معنی خاستگاه (یعنی منشأ و استمرار و تلاشی است) و ائاتو براهمجیگاسا به معنی از «او»ست (یعنی از برهمن است).

در حقیقت، این «سوترا» پاسخ به پرسشی است که در «سوترا»ی نخست مطرح شده است:

«پس از آن (یعنی پس از کسب معرفت کرمه از ودا) رغبت به معرفت برهمن مطلق است».

«سوترا»ی دوم یعنی پاسخ به این «سوترا»ی نخستین نیازمند تبیین است که در زیر ارائه می‌شود.

توضیح: هدف جستجو، برهمن است. «او»ست که منشأ و استمرار و تلاشی از او حادث گردید.

پس این «سوترا» وصفی از برهمن (مطلق) به دست می‌دهد که خالق، حافظ و (در آخر) جاذب پهنه‌گیتی است. او را مکنّت و قدرت، بی حساب است. «او» قدر قدرت و عالم مطلق است.

مفهوم این سوترا از «وپانیشاد جهان‌دوگیا» برگرفته شده که ذیلاً نقل می‌گردد: «براستی همه چیز برهمن است، از او صادر شده، در او زیست می‌کنند و می‌جنبند و در نهایت در او محو می‌گردند. پس «او» را با روان رام عبادت کن».

این تعبیر اوپانیشاد از اهمیتی حیاتی برخوردار است؛ زیرا ستون اصلی عمارت فلسفی «همه خداگرایی» و نیز یک‌گرایی مطلق شنکاره را تشکیل می‌دهد. چندین اوپانیشاد دیگر نیز دارای تعابیر مشابهی هستند. به نظر می‌آید، تصوف ایرانی نیز تا آنجا که به مفاهیم «همه خداگرایی» مرتبط است، حول چنین افکاری می‌گردد.

«ودا» منبع اصلی چنین تعابیری است:

«حقیقت (ریتا)ی همه جا منتشر، هستی متعادل و بلا تغییر، نابترین نابان:

«او» در مردان قدسی، در نواحی وسطی و در راهب محراب و مهمان خانه مأوی گزینند. هستی متعال در مردان و در همه چیزهای کامل جای دارد، او در همه قوانین بیرونی و در گنبد افلاک منتشر است. او در آب و خاک و قربانی و کوه متجلی است».

ترجمه اشعار «ودا» به همت نویسندگان اروپایی به سبب بی‌مایگی و جهلشان از دانش سانسکریت «ودا» بی‌غالباً مخدوش و مغشوش انجام شده‌اند. باید این ترجمه‌ها چندین و چند بار خوانده شوند تا جان کلام کتابهای مقدس را بتوان دریافت. گریفیث، این شعر را به ذوق ضیق خویش به شکل زیر ترجمان کرده است.

«هنسا در نور خانه کرد، «واسود» در هوای میانه، راهب کنار محراب، در خانه مهمان، ساکن بر صدر مصطبه، خدمتکاران، در «حقیقت» در «سماوات» زاده سیلاب، گاو، حقیقت، کوهسار، او قانون قدسی است».

تفسیر روح کلام شعر فوق چنین است: ««او» هنسا (روح) است. «واسود» (نام یکی از خدایان) هم اوست. او در کل عالم (که در این شعر برشمردیم) مأوی دارد».

این تنها موردی نیست که در «ودا» یافت می‌گردد. چنین تعابیر، مکرر در متون کهن یافت می‌شوند که یا همسانی میان نفس و یزدان (مخلوق و خالق) را تثبیت می‌کند و یا به تفسیر «همه خداگرایانه» منجر می‌شود. تعابیری نیز وجود دارد که از آن حتی بوی ثنویت یا اختلاف به مشام می‌رسد.

حال به بررسی شعر دیگری می‌پردازیم.

«ای خلاق، ما را که یاران توایم عنایت فرما تا مظاهر بی‌شمارت را بشناسیم. بهترین را و کهن‌ترین را و حد فاصل اینان را. ما را بیاموز تا تو را در همه مظاهر عبادت کنیم. از سوی ما، خود را عبادت کن که می‌بینیم در همه چیز مستحضری.»

اشعار ریگ - ودا و تفاسیرشان در اوپانیشادها و «سوترا»های ودانت پایه اصلی همه مفاهیم فلسفه هند را شکل می‌بخشد، از ناثنویت و «یک‌گرایی

مطلق» گرفته تا «همه خداگرایی» و ثنویت. این اشعار سرچشمه همه جویبارهای جاری فلسفه هندانند و بر مسائلی چون خلاص و فلاح (موکشا) و امثالهم نظر دارند.

دو سطح عمده تصوف ایرانی یعنی «اناالحق» و «همه اوست» بر همین معنی فلسفه «ودا» و اوپانیشادها که ذکرش رفت دلالت دارند. این شطحیات، مغز دانه تصوف ایرانی را رقم می‌زنند که چنانچه برکنده شوند، کل عمارت به ویرانی خواهد کشید. به راستی این دو عبارت را نمی‌توان به مدد کتابهای قرآنی توجیه کرد بلکه این پدیده، تنها باید بر تمایلات نژادی اسناد گردد.

انال‌حق و همه اوست (چشم‌اندازی «ودا»یی)

انال‌حق و همه اوست (برائتی و دانستی)

ضمن بحث دربارهٔ این پدیده‌ها باید مسائلی را که در فصل پیش در خصوص نظرات ودانتی به رشته بحث کشیدیم در خاطر نگه داریم.

نمی‌توان «انال‌حق» و «همه اوست» را برائتی اسلامی دانست ورنه زان یار سر دار بلند نمی‌گشت و بایزید بسطامی هرگز خود را به جنون نمی‌زد. گو اینکه از آن زمان به بعد متفکران و شعرا همواره به توجیه صحت این شطحیات اهتمام کرده‌اند، ولی شقاوت بخش درست آیین چنان بوده است که صرف نظر از کاربرد اتفاقی در متون ادبی، تعبیر انال‌حق از عالم تصوف رخت بر بسته است. اما اعتقاد به «همه اوست» بآپاره‌ای تغییرات در قالب مفهوم «وحدت الوجود» هنوز هم در بعضی حلقه‌های صوفیانه هند قابل ردیابی است و بقای آن را در هند ممکن است به سرشت این آب و خاک اسناد کرد که از آن اعتقاد در قالب حکم «ودا»یی «سروام هال یدام» (خداوند، همه این چیزهاست و همه این چیزها خداوند است) سیراب گشته است و تماس‌های صمیمی بین قدیسان صوفی مشرب و علمای هندی نیز احتمال در زنده نگهداشتن آن در بین بخشی از مسلمین هند مؤثر بوده است و انکار نتوان کرد که اکثر مسلمانان هند نیز آریایی نژادند. این نقطه، محل تلاقی نظرات دو دین بزرگ است. امروزه بسیاری از مؤمنین هندو به زیارت این «درگه»‌ها می‌روند. این همان مکانی است که هر یک در فهم آراء آن یک اهتمام می‌ورزد و همین همخوانی است که مددساز حفظ این قرابت عجیب

و تعالی همبستگی عاطفی است.

چون بالشخصه تماس کافی با ایران نداشته‌ام نمی‌توانم درباره آن مملکت به اطمینان سخن گویم. اما احتمالاً در قرون گذشته، حجاب حکومتی علیه تصوف چنین افکاری را بن برکنده، حال آنکه این افکار که در هند به مثابه مغز دانه فلسفه هندوست منتشر باقی مانده است.

گرچه هیچ مسلمانی اناالحق، این شعار جنجالی را دیگر بر زبان نمی‌راند، اما قشری از مسلمین، آن را بزرگترین سری می‌دانند که می‌باید در نهان خانه دل محفوظ بماند و لهذا، آزادمتشان در پی «واقع» به برائت حلاج برخاستند. طبق نظر اینان تنها جرم منصور همین بود که به افشای راز خلوتیان پرداخت. رازی که می‌بایست چون میثاقی از اغیار نهان ماند.

اما تاکنون اعتدالیان، آن را جز کفر محض نمی‌دانند و مولانا شبلی نعمانی را عقیده بر آن بود که هر که «وحدت الوجود» را باور دارد، باید بردار رود. اما عجا که نه وی و نه «اقبال»، جرم و گنهی در «رومی» نمی‌بینند، حال آنکه رومی نه فقط به برائت حلاج پرداخته بود بلکه در «اناالحق» گفتن وی نیز حقیقتی یافته بود. «اقبال» این دلیری را در «کمال مطلوب» خویش نمی‌بیند و شبلی نیز با یک اشاره اتفاقی، به اصطلاح به قائله پایان می‌دهد:

مولانا حامی وحدت الوجود بوده، معتقد است که کل کائنات در صور و اشکال مختلف، مطلق هستی اویند. طبق این نظر فقط یک هستی مستحضر است و کثرات منکسر در اذهان از سر زودباوری ایجاد می‌شوند. پس از این ابراز نظر، شبلی شعری از مولانا رومی را در تأیید نظر فوق نقل می‌کند:

گر هزارانند یک کس بیش نیست

چون خیالات عدد اندیش نیست

بحر وحدانی است جفت و زوج نیست

گوهر و ماهیش غیر موج نیست

نیست اندر بحر شرکت هیچ هیچ
 لیک با احوال چه گویم هیچ هیچ
 اصل بیند دیده چون اکمل بود
 دو همی بیند چو مرد احوال بود
 چون که جفت احوالیم ای شمن
 لازم آید مشرکانه دم زدن
 این دوئی اوصاف دید احوال است

ورنه اول آخر آخر اول است
 اما در حقیقت این شعر مشعر بر «وحدت الوجود» بحث (وجود یکی در همه) نیست بلکه یادآور نفحات یک‌گرایی مطلق (ثانویت) «شنکاره چاربا» ست که می‌گوید: «چشم احوال بجای دیدن یک ماه دو ماه را می‌بیند. این نکته را که «هیچ چیز بجز «او» وجود ندارد و یا هر آنچه غیر «او» ست سراب و وهم است» احتمالاً مولانا شبلی ضمن تفسیر شعر فوق از نظر دور داشته است.
 وجه تمایز دو پدیده «وحدت الوجود» و «لاموجود الاالله» گرچه بسی تُنک است اما بسا حیاتی است. آیین «وحدت الوجود» هستی کثرات را به ضایعه بصری یا به بیان دیگر به ماحصل غیر واقعی ضایعه عقلانی اسناد می‌کند - یعنی به صرف پندار و وهم.

حلاجی مطلب به وضوح عیان می‌سازد که ماه به «واقع» یکی است و به سبب ضایعه بصری موسوم به دید احوال است که به نظر می‌آید بیش از یکی است و آشکارا همه ظواهر دیگر بجز «آن یک» غیر واقع و سهوند. وانگهی وحدت الوجود همه ظواهر را ذوات واقعی و دارای هستی و همه را منفوذ ذات آن یگانه می‌داند، پس کثرات مظاهر «او» بند و بسان خود «او» واقعی‌اند. ثانویت متکیف این نظر را در مقابل یک‌گرایی مطلق شنکاره مطرح نمود و معتقد بود، جهان و هر چه در او هست، وهم و پندار است. و تنها آن یگانه واقعی است.

یک‌گرایی مطلق شنکاره را در مقابل توحید اسلامی می‌توان «توحید ادویتا و دانت» یا «توحید وحدتی» نامید. توحید اسلامی «لاله الاالله» را مطرح می‌سازد،

حال آنکه توحید وحدتی آنچه را که در حلقه صوفیان «لاموجود الا الله» خوانند تجویز می‌کند.

به نظر می‌آید این افکار در مراحل تکوینی «ودا» یا ن وضوحاً ترسیم نشده بوده بلکه به همان صورت امتزاج افکار صوفیانه ایرانی وجود داشته است. بعدها این افکار در نحله‌های مختلف در قالب شروح و تحاشی «ودا» یا ن نظم و نسقی گرفتند، ولی در تفکر صوفیان ایرانی، همان درهم ریختگی هنوز هم قابل ادراک است؛ بطوری که حتی اشعار مختلف یک شاعر نیز ملغمه‌ای است از یک گرایي مطلق (ناثویتی) شنکاره و ناثویتی متکیف رامنوجه. و ما در فصل مربوط به فلسفه شنکاره و رامنوجه تمثیلات مربوطه را ارائه داده‌ایم.

و اما شبستری سر انا الحق را یک حقیقت متجلی می‌داند:

انالحق کشف اسرار است مطلق بجز حق کیست تا گوید انا الحق
همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
برآور پنبه پندارت از گوش ندای واحد القهار بنیوش
در شعر فوق لفظ «واحد» که در مصرع آخر آمده کلید تعبیر این معماگونه‌ی صوفی پسند است که واحد را دو وجه است: نفی همه چیز بجز آن واحد یا نشر آن «واحد» در همه چیز.

شنکاره چاربا مدافع نظر نخست است. بیت الغزل فلسفه او که شالوده کل نظرات یک گرایي مطلق را تشکیل می‌دهد این است:

«تنها برهمن واقعی است - و عالم کذب است».

این عبارت گرچه ممکن است به نظر، یک اصل بدیهی جلوه گر گردد، ولی شنکاره آن را با منطق جدلی به اثبات می‌رساند و مخالفان او با شوق تام این منطق جدلی را بر لبه تیغ نطق آبدار خویش گرفتند. میان او و مخالفانش «داد و ستد» «زخم زبانهای» پوست برکن پیکره مناقشات «ودانتا»یی را تشکیل می‌دهد. به ظاهر، استدلال‌ات جدلی همه نحله‌ها چنان متقاعد کننده و منطقی‌اند که خواننده در هزار دالان نظرات ناهمگرا گم می‌گردد و به نظر می‌آید حامیان و پیش آوردندگان این نحله‌ها در عوض توافق بر سر یک راه حل مثبت، بر سر داشتن

اختلاف به توافق رسیده‌اند.

در شعر صوفیانه ایرانی از چنین مباحث مناقشه افکن، اثری نیست. هر یک از شعرا نظرات خویش را به عنوان اصل بدیهی ارائه می‌کردند بطوری که حتی اغلب، در اشعار یک شاعر با نظرات متباعد روبرو می‌شویم. مثلاً به نظر می‌رسد محمود شبستری به همان نسبت به دفاع از وجهِ وهمیِ عالم و وجه مظهریِ برهمن می‌پردازد. اگر در جایی می‌گوید:

نه آن این گردد و نه این شود آن همه اشکال گردد بر تو آسان
جهان خود جمله امر اعتباریست چو آن یک نقطه کاند در دور ساریست
در جای دیگر و با همان شدت به تمثیل وجه مظهري پرداخته‌گردد:

گاهی بر رخس حسن او شهسوارست گاهی بسا تیغ نطق آبدارست
و به نظر می‌رسد شنکاره نیز با لفاظی می‌گوید:

«... پس یگانگی او و چند جانگی او هر دو ضرور و متساویاً حقیقی‌اند. مثلاً درخت که به مثابه درخت یکی است در عین حال شاخ و برگهایی دارد؛ پس چند وجهی است. و یا همینطور بحر به عنوان بحر یکی است، اما چون وجه صوری آن را (که شامل موج و غیره است) در نظر گیریم، دارای چند وجه خواهد بود و خاک به منزله خمیره یکی است و در وجه صوریش (کوزه و تنگ و سب) چند وجهی خواهد بود.»

به این طریق او به حریم نظرات بهاسکارا و نیمبارکا که مدافعان حکمت «اختلاف و غیراختلاف»‌اند، سخت نزدیک می‌شود.

وقتی محمود شبستری به برائت وجه مظهري بر می‌خیزد، برای او حتی بتان نیز منفوذ ذات حضرت باری‌اند. او گرچه یک مسلمان است، اما بت‌پرستی را الحاد نمی‌داند:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت	بود ز ناربستن عقد خدمت
چو کفر و دین بود قائم به هستی	شود توحید عین بت‌پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر	از آن جمله یکی بت باشد آخر
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل	که بت از روی هستی نیست باطل

درون هر تنی جانی است پنهان به زیر کفر ایسمانی است پنهان
 در نظر محمود شبستری، فقط هستی خداوند است که حقیقی است و لهذا
 رؤیت او در همه ذوات عالم و نیز در خویشتن خود، از الحاد به دور است.
 وی در ادامه گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست	بدانستی که دین در بت پرستیست
وگر مشرک ز بت آگاه بودی	کجا در دین خود گمراه بودی
ندید او از بت الا خلق ظاهر	بدین علت شد اندر شرع کافر
تو هم گر زو نبینی حق پنهان	به شرع اندر نخواندت مسلمان
ز اسلامی مجازی گشته بیزار	اگر کفر حقیقی شد پدیدار

طبق نظر محمود شبستری، مشرکین و مسلمین، در مورد بت پرستی متساویاً
 در شبهه‌اند. آنان، صورت بیرونی بت و روح منتشره در همه چیز را در بت
 نمی‌بینند. صنم پرست نیز اگر آن روح ذاتی را در بت نبیند و بت را خدای واقعی
 ببیند، عملش خراب خواهد بود. مسلمان نیز اگر هستی آن یگانه مفرد را در بت
 نبیند دچار تصویری خطاگشته است. شریعت واقعی آن است که هستی «او» را در
 همه ذوات رؤیت کند، وگرنه هر آنچه به عنوان نیایش انجام گیرد، عبث و
 نفرت‌انگیز و نمایشی است. او ملول این بی‌منطقی است که اگر مسلمانی هستی
 پروردگار را در بت ببیند در زمره ملحدین قرار می‌گیرد.

این «او» بود که به شکل منصور ظاهر شد و چه کسی را جز «او» یارای گفتن
 اناالحق بود. حسن سجزی (یا سنجرى) گوید:
 ای که در هر شکل و هر صورت پدیدار آمدی
 مظهر خود خود شدی و خود به اظهار آمدی
 گه اناالحق گفته‌ای گاهی هوالحق گفته‌ای
 خود شدی منصور و رقصان بر سردار آمدی

شاعر دیگری گوید:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد	موسی با موسی در جنگ شد
چونکه این رنگ از میان برداشتی	موسی و فرعون دارند آشتی

هم موسی (ع) و هم فرعون در حقیقت صرف مظهر اویند و لهذا هر دو هم این بُوند و هم آن و عجزشان به سبب جهلشان از شناختن یکدیگر به جدالشان افکند. وقتی که «او» خود را به رنگها و صور مختلف جلوه گر سازد، برداشت ناصواب ایجاب می شود. اما «چونکه این رنگ از میان برداشتی» این هر دو جلوت، باطن را در خواهند یافت و حتی خصم مادرزاد یار دیرین می گردد.

آشکار است که به سبب جهل صرف، از تشخیص دادن او در همه صور قاصریم و همین مسئول همه تشتت ها و اغتشاشات عالم است. آنگاه که رحمت معرفت روحانی بر کسی نازل آید، یگانه تنها را در همه ذوات می بیند و بدین سان از رشک و حسد می رهد و به اصطلاح «خود - خشنود» می گردد. حقا که چه فلسفه والایی، تریاق همه پلیدیهای منتشره در عالم.

خواجه میر درد گوید:

دیدیم که در مجمعه خلق بسی بود ای درد بجز نزاع ما و تو نبود
از محفل کثرت تشتت بنیاد بر خاست دل و به کنج وحدت آسود

به نظر می آید همین مفهوم در حکم «باراهو اوپانیشاد» نیز مستتر است:

«همیشه به سکوت توسل جو و با خود بیندیش «من اویم». آن که حیات و ممات، و شادی و الم را بر او تأثیری نبود، آنکه برتر از صفات و احکام است؛ و رای زیست و نژاد است؛ والد کائنات است، کائناتی که کمال روح است - یعنی برهن».

و حال، در پرتو نمادهای «ودا»یی به درک ذات نفس و برهن می پردازیم. در «جهاندوگیا اوپانیشاد» آمده است:

«خویشتنی که مأوای جسم است، همانا برهن است که چون گرد نیستی بر تارکش نشیند در برهن فرو می شود».

و شنکاره ضمن تبیین حکم فوق در خصوص ارتباط میان «خویشتن» و مطلق گوید: حقیقت این است که «ابدیت قائم در موجودات»، یگانه واقعیت است؛ اما نفس نیز از لحاظ تجربی، واقعی و از لحاظ تعالی آرمانی است و از نقطه نظر پدیده شناسی توان گفت که نفس دارای ذات جداگانه ای است که به جهت

تعالیش همسان مطلق است.

حال به بررسی چند نمونه از اوپانیشادها می‌پردازیم تا نظر شنکاره را باارائه شواهد، قرین کرده باشیم:

در اوپانیشاد بریهدا رانیاکا آمده است:

«این نفس همانا برهمن است»

و در همین اوپانیشاد دوباره آمده است:

«من برهمنم»

این حکمهای «وپانیشاد»ها بر همان مفهوم «انالحق» دلالت دارد و بدین لحاظ این شطح گرچه به زبان عربی (که زبانی سامی است) بیان می‌شود، ولی ماحصل روح آریایی است.

شنکاره از سر سوزگوید:

«من به راستی برهمنم؛ بی اختلاف و بی تغییر و از سرشت واقعیت، معرفت و

رحمت. پس من آن جسمی که غیرواقعی است نیستم.»

و باباطاهر نیز این تجربه یگانگی با «واحد» را در عین وجد چنین بیان می‌دارد:

مو آن بحرم که در ظرف آمدستم مو آن نقطم که در حرف آمدستم.

این شعر مشعر براین معنی است که چون نفس بشری همسان آن روح متعالی است پس لایتنهایی است و «چند روزی قفسی ساخته‌اند از» بدنش. در نظر باباطاهر نیز جسم به نظر غیرمادی می‌آید. پس او بر نفس و همسانی آن با برهمن تأکید می‌نهد.

ولی شنکاره که «یک‌گرای» مطلق است، جسم را منتفی و غیر واقعی می‌داند؛ حال آنکه در نظر باباطاهر هستی جسم نیز واقعی است. درست به همان صورتی که رامانوجه عالم و خداوند را هر دو واقعی می‌داند.

اما سرمد حاضر نیست بپذیرد که جزئی از کل است. بحری چگونه در ظرفی گنجد؟ پس او کل بحر است و نه ظرفی که محتوی آن است. رباعی زیر نفوذ یک گرایی شنکاره را بر این صوفی هندی شهید نشان می‌دهد:

دوری نفس مرا از او ممکن نیست این یک جهتی به گفتگو ممکن نیست
او بحر دلم سبوست این حرف غلط گنجایش بحر در سبو ممکن نیست
پس سرمد، خود، بحر - یعنی خداوند است.

ابوسعید ابی‌الخیر تأکید می‌ورزد حتی پیش از زمان خلقت نیز موجود بوده
است. البته می‌خواهد بگوید در آن زمان با خداوند یکی بوده است:

آن وقت که این انجم و افلاک نبود وین آب و هوا و آتش و خاک نبود
اسرار یگانگی سبق می‌گفتم وین قالب و این نوا و ادراک نبود
به نظر می‌رسد، این شاعر صحبت از عهد ماقبل خلقت می‌کند. یعنی زمانی
که فقط حضرت باری «هست» بود و نفس او، هنوز از خداوند وا نمانده بود و در
وحدت کامل (در «او») جای داشت.

اکنون به اختصار، تأملی خواهیم کرد بر وجه مظهري خداوند؛ حکمتی که بر
واقعیت ذوات باور دارد و در عین حال معتقد است این ذوات مظاهر حضرت
خلاق‌اند و «همه اوست» شعرای ایرانی منتسب به این حکمت است:
در اوپانیشاد آمده است:

«به راستی که همه چیز برهمن است و صادر شده از «او» و در غایت محو شده
در «او». پس «او» را با روان رام عبادت کن». و اوپانیشاد دیگر می‌گوید:

«تو آن مرد و زنی و تو آن پسرک و دخترکی. «او» توست که چون پیر شوی
عصا‌زنان می‌روی و وقتی که زاده شدی سر به هر سو نگاه می‌داشتی». «سر به هر سو نگاه داشتن» یعنی «او» در هر چیز منتشر است و «جهتی»
نیست که بی او موجود باشد. همه صور از مرد و زن گرفته تا پیر و جوان، جملگی
مظاهر «او»‌یند. تنها «او» است که زاده می‌شود و می‌زید.

و سرمد صوفی هندی گوید:

که سروگه سنبل و گه یاسمنی گه کوه و بیابانی و گاهی چمنی
که نور چراغی و گهی بوی گلی گه در چمنی و گاه در انجمنی
و حتی کوزه خیام صوفی نیز رمز آشنای همین همسانی است. گویی به لحن

خاص خود خروش «اناالحق» و «همه اوست» سر می دهد.

در کارگه کوزه گری رفتم دوش دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
 ناگاه یکی کوزه برآورد خروش کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش
 جامی بالحنی هوشیار و آرام و آرام بخش می گوید:

همسایه و همنشین و همره همه اوست

در دلق گدا و اطلس شه همه اوست

در انجمن فرق و نهانخانه جمع

بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

شعر پارسی مشحون از چنین تعبیری است و ارائه انبوه چنین تمثیلاتی،
 مثنوی هفتاد من کاغذ می شود. با نقل شعری از یک کتاب دینی هندو، به فصل
 بعد خواهیم پرداخت. شری کریشنا در کتاب گیتا گوید:

«من مناسکم، من «یا جنا» یم (ممارثات دینی ام)، من قربانی های نذریم،
 گیاهان طبی ام. من «سرود» هایم، کره ام، لهیم و عمل عبادیم».

عمر خیام، اپیکوریان و چارواکها

در حیطه فلسفه هند، بعضی از نظامها از قبیل بودایی، جینی، و چارواکی به خاطر نگرش الحادیشان معروفند. اما این نظامها تا آنجا که به احکام مرتبط است، در بین خود متفاوتند. مثلاً آیین‌های بودایی و جینی گرچه از مذاهب الحادین‌اند اما بیشترین اهمیت را به انضباط و فضایل و همه ارزشهای شناخته شده بشری می‌دهند. اما «چارواک»ها، فلاح را فقط در لذت‌جویی و به رغم همه نیکی‌های روحانی می‌بینند.

تأکید مؤکد بر زهد دینی، سنن را راسخ‌تر و در این احوال، اخلاقیات را سخت‌تر می‌کنند و اغلب به بروز واکنشهایی می‌انجامند. این واکنشها شتابی گرفته گاه به صورت نخله متمایز فکری ظهور می‌کنند و اگر برای پیشگیری از چنین حرکاتی، احکام تنبیهی و غیره در میان نباشد، به مثابه خصیصه‌ای دائمی در جامعه رحل اقامت می‌گسترند. «چارواک»ها در هند و اپیکوریان در یونان، فلسفه لذت‌گرایی خاص خود را داشتند که گرچه در عصر حاضر دیگر اثری از آنها بر جای نمانده، در گذشته، قرنهای متمادی جای خود را حفظ کرده بودند. این هر دو نخله، عشرت را کمال مطلوب در زندگی آدمی می‌دانند. «چارواک»ها انواع لذایذ (خواه حسی یا شهوانی) را مورد شناسایی قرار می‌دهند، حال آنکه اپیکوریان خود را از لذایذ مذموم یا لذایذ ناشی از خوشی‌های حسی برحذر می‌دارند. پس چارواک‌ها بر انواع لذایذ تأکید می‌ورزند و اپیکوریان به لذایذ منفی

نظر دارند یعنی رهایی تن از درد و نفس از آشوب.

از آنجا که در این فصل باید بر اشعار خیام تمرکز کنیم، این موضوعات جانبی را در حاشیه بررسی خود مورد امعان نظر قرار خواهیم داد.

خیام را به عنوان شاعری می‌باره می‌شناسند که هیچ شاعر دیگری را در بیان عشق و شراب و مستی با او یارای برابری نباشد. شراب گرچه مصاحبان را معذب می‌دارد، اما دستکم می‌کشان را لذتی می‌بخشد و لهذا، خیام در حریم عشرتگرایان یونان و هند خیمه زده است، هرچند هیچ فیلسوفی از این دو نحله، هرگز افکار فلسفی خود را بطرز شکرین شعر بیان نداشته است.

اینکه آیا در ایران بجز خیام شعرای دیگری نیز چنین اشعاری سروده‌اند یا نه پاسخش آسان است. تاریخ ادبیات ایران به شاعرانی چون دقیقی و ابن سینا اشارت دارد که هر دو از پیشتازان خیام بوده‌اند. بطوری که اکثر رباعیات آنان در انبائه رباعیات خیام قابل شناسایی نیست. شرب مدام در بین آریاییان حرام نبوده و آنان پیش از آنکه دعوت اسلام را لیک گویند، از آن برحذر نشده بودند. حتی بعد از آن رویداد، منزله عملی متعارف مذموم باقی ماند. از هنر عشق‌بازی و در باب شراب سخن‌پردازی در شعر فارسی فراوان یافت می‌گردد و شعر فارسی به لحاظ طبع عالیه‌اش، در ادبیات جهان نظیر ندارد. کافی است از حافظ خوش لهجه که به حق سلطان غزل عاشقانه است شعری بیاوریم که می‌گوید:

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را

بخال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

بده ساقی می‌باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب رکناباد و گلگشت مُصلی را

تفاوت بارز میان خیام از یک سو و حافظ و دیگران از سوی دیگر را ممکن است به این صورت ردیابی کرد که اینان با رعایت حفظ حدود به تحسین شراب و تمجید حسن خوبان پرداختند؛ حال آنکه او با نفی مطلق جهان دیگر (ترس بهشت و دوزخ) چنین می‌کند و بدین ترتیب او به چارواک‌های هند، و اپیکوریان که تقریباً به چیزی ورای این عالم ایمان ندارند، سخت نزدیک می‌گردد. در نظر

آنان (و نیز در نظر خیام) انجام و ختم حیات در این عالم خواهد بود:
 دریاب که از روح جداخواهی رفت

در پردهٔ اسرار فنا خواهی رفت

می‌نوش ندانی ز کجا آمده‌ای

خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت

قرآن مجید بطور جامع آخرت‌شناسی اسلامی را مورد بررسی قرار داده است، بطوری که جایی برای حدس و گمان، خالی باقی نمی‌گذارد. اعتقاد به روز حشر و قضا از اصول دین بوده و دست کم مسلمانی که با علم و فضل خیام نمی‌تواند دربارهٔ اصول دین خود را به «ندانستم» زند. شک خیام به بهشت و دوزخ، به این گفتار چارواک‌ها سخت نزدیک است که:

«بهشتی در کار نیست، فلاحی («موکشای») در کار نیست و روحی به جنت عروج نکرده است».

ایکور نیز معتقد بود دردناکترین المی که آرامش را برهم می‌زند، دهشت است و بدترین ترسها، ترس از خدایان و دهشت از مرگ و ترس از زجر و عذاب پس از مرگ است و خیام نیز حیاتِ بعدِ ممات را مورد غمض عین قرار می‌دهد گرچه کتاب شریف بلاابهام شرط می‌نهد که هر مسلمانی که به روز حشر ایمان ندارد، از پادشاهای آن روز بی‌بهره و به عذاب الهی دچار می‌گردد. مسلمان واقعی باید به حیاتِ بعدِ ممات مؤمن باشد.

«چارواک»ها از آن لحاظ هستی عالم دیگر را باور ندارند که این نظریه را نمی‌توانند با دلایل حسی و قطعی و از روی منطق، اثبات کنند.

بریهاسپاتی که از چارواکان است حکم می‌کند:

«شواهد مستقیم و حتی موردی در دست نیست که کسی تجارب خود در عالم دیگر را روایت کرده باشد».

از گفتهٔ فوق، آشکارا چنین برمی‌آید که چون کسی به عینه عالم دیگر را ندیده، هستی آن عالم به همین مجوز متفی است.

همین معمای چارواک‌ها برای خیام نیز مطرح است. قرآن کریم، هرچه

بگوید، اما او که از استدلالیان است چه سان باور کند؛ مگر آنکه «از جمله رفتگان این راه دراز» کسی تجارب شخصی خویش را درباره سرنوشت بعد مرگ روایت کند. خیام گوید:

دوری که درو آمدن و رفتن ماست

آن را نه بدایت نه نهایت پیداست

کس می نزند دمی در این معنی راست

کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

پس خیام نیز به رغم احکام قرآنی در باب هدایت و نهایت خلقت چشم به راه مدرک مستندی است. به نظر می آید در منطق خیام شکاک باید علیه این عقیده که ایمان در گرو مذهب است، شورید؛ زیرا به نظر او مذهب به زبان ساده [عیاذاً بالله] مجعول است:

قومی متفکرند در مذهب و دین جمعی متحیرند در شک و یقین
ناگاه منادیی برآید ز کمین کای بی خبران راه نه آنست و نه این
«بریهادباتی» که از چارواکان است بر پایه برهان گوید:

«فقط شواهد مستقیم پذیرفتنی است.»

این دقیقاً به این معناست که به زعم او، شواهد دیگر و حتی احکام کتابهای دینی، منشأ پیامدی نتوانند بود. احکامی را که آدمی بر آنها گواه نتواند بود، باید به کنار نهاد. هستی بهشت و دوزخ از مظان و شک مبری نیست؛ ولی دست کم یک حقیقت بر فئای موجودات گواه است و آن همان دست اجل است. دیر یا زود از این جهان رخت سفر برخواهی بست. خیام گوید:

خوش باش که عالم گذران خواهد بود روح از پی تن نعره زنان خواهد بود
این کاسه سر را که تو بینی فردا زیر قدم کوزه گران خواهد بود
چون عمر بسر آید، برای همیشه بسر آید و هرگز باز نخواهد گشت و لهذا «چارواک»ها در گفتار زیر لذت را کمال مطلوب در حیات آدمی می دانند.

«تا زنده ای شاد زی و از کره و روغن مهریز حتی اگر وام دار گردی. که چون جسمت خاکستر گردد، هرگز دوباره بدست نخواهد برگشت.»

خیام نیز به طریق مشابه بیان می‌کند:

خیام اگر ز باده مستی خوش باش با لاله رخی اگر نشستی خوش باش
چون عاقبت کار جهان نیستی است انگار که نیستی چو هستی خوش باش
مَنِ که افکار هیچ‌گرایی بر تو فایق آید. تا تنور داغ است نانت بپز و از زندگی
خود تمتعی بگیر. اگر چیز دیگری جز می و معشوق کار سازت نیست، در
تأمینش درنگ مکن.

هیچ چیز در این جهان گذران دوام ندارد. لاله‌ای که امروز در عین شکوفایی
است، فردا پژمرده به خاک می‌افتد و عمر آدمی نیز چنین است. پس باید لذت به
تمام ببرد تا بر عمر تلف کرده حسرت نخورد. خیام گوید:

می‌خور که به زیر گل بسی خواهی خفت

بی‌مونس و بی‌رفیق و بی‌همدم و جفت

زنهار بکس مگو تو این راز نهفت

هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

خیام، متفکران آزاده را از افشای این راز که حیات در اینجا به پایان می‌رسد،
برحذر می‌دارد: زودباوران و بی‌منطقان که به حیاتِ بعدِ ممات ایمان کورکورانه
دارند، گرچه با احکام دینی گمراه گشته‌اند، ممکن است به خاطر باورهای
پوستت بکنند. پس بنوش و مینوش و در خلوت خویش شاد زی و جلوه مفروش.
فلسفه چارواک‌ها نیز توصیه می‌کند: آدمی تا می‌تواند باید از لذایذ دنیوی
تمتع جوید. تا توانی امروز داد عیش بده و به فردا دل منه که «مایه نقد بقا را که
ضمان خواهد شد؟» عمرت در این سرا و برای همیشه به سر آید. پس بر عمرِ
بعدِ ممات باور مدار. «بریهاسپاتی» که از چارواکان است گوید:

«کفتری که امروز می‌گیری خوشتر از طاووسی است که فردایت وعده کنند.»

این گفته یادآور ضرب‌المثل کلیشه‌ای است که می‌گوید «این نقد بگیر و آن
نسبه بدار». پس بر طبق نظر «چارواکان» همه وعده‌های بهشت صرف نامند.

ا. اچ. آرمسترانگ اشاره می‌کند، شالوده اخلاقیات اپیکوریان را در ملاک
«حس لذت و درد» جستجو باید کرد. بر سر در باغ اپیکور این شعار،

خوشآمدگوی مهمانان بود: «ای مهمان من باید در این سرا شاد باشی که در اینجا پر ارجترین نیکی‌ها طرب است.» در این فلسفه حتی فضیلت، بخودی خود هدف نبوده بلکه وسیله ضروری شاد زیستن است. زندگی پر محتوی بی در نظر گرفتن جوانب امور و حرمت و انصاف، امکان‌پذیر نیست. مگذار که مانعی تو را از طلب عشرت باز دارد. خیام گوید:

تا توانی غم جهان هیچ مسنج

بر دل منه از آمده و نامده رنج

خوش می‌خور و می‌باش در این دیر سنج

با خود نبری جوئی اگر داری گنج

خیام نیک واقف است که شرب خمر مرد را تباه می‌سازد اما حذر کردن از آن هرگز نتواند؛ چرا که این تنها طریق شاد زیستن و فراغ از آلام دنیوی است. وقتی جهان هر لحظه سر خرابی دارد، چرا خراب در پی خرابی خویش نخرامی؟ چون عمرت سر آمدنی است چرا در خوشی اش سپری نکنی. خیام گوید:

روزی دو که مهلت است می‌خور می‌تاب

کاین عمر دو روزه در نیابی دریاب

دانی که جهان رو به خرابی دارد

تو نیز شب و روز همین نوش شراب

«چارواکان» به خرده‌گیری از همه مذاهب رسمی و تمجید از فلسفه زندگی خویش بر می‌خیزند. طبق نظر آنان سلوکِ مرد را باید از ذکاوت او در کردار دنیویش سنجید.

در قصار دیگری آمده است:

«کرداری که به خرد دنیوی هدایت شود، حسنه است.»

پس «چارواک»ها واقعیت دنیوی را بها می‌دهند و معتقدند آدمی نباید دل‌نگران بدست آوردن چیزی در سرای دیگر باشد، زیرا این افکار که در کتابهای خداشناسی بیان گشته، ساخته و پرداخته مخیلات اند. لذا بدنیوی را در انتظار کوچ بعد از مرگت به عالم وهمی (یعنی بهشت) فدا مکن که در حقیقت

وجود نخواهد داشت. توصیه چارواکان به معتزلان و آنان که خود را تحت ممارثات ریاضتگراانه قرار می دهند این است:

«ای راهب بودایی نیمه عریان، ای شمن، چرا جسمت را با تمرینات میانه رو دینی و ریاضت جویی می آزاری؟ این هنر کسب معیشت را از که آموخته ای؟»
نسبت به هندوی «ودا»یی نیز به همان میزان در تغییرند.

«اگر «ودانت گرایان» کردار بخرد دنیوی چارواکان را که شواهد مستقیم به ارزش آن گواهند سهو و خطا می خوانند، پس، از بوداییان چه گناهی سر زده که آنان را هم کذاب می خوانند؟»

پس در نظر چارواکان، هندوی «ودا»یی نیز مانند یک بودایی یا هر متدین دیگری محکوم است.

در نظر خیام نیز شریعت اهمیت چندانی ندارد. اما او هرگز به حریم اصول مقدس اسلام تخطی نمی کند. در عوض خود را به تحسین از شراب و دیگر لذایذ دنیوی و در عین بی توجهی به دستورات دینی محصور می کند. البته او به حیات بعد ممات یعنی به مفهوم دوزخ و بهشت معتقد نیست؛ اما شاعری خداگراست؛ چه، به خداوند معتقد است:

ای سوخته سوخته سوختنی وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تاکی گویی که عمر رحمت کن حق را تو کجا به رحمت آموختنی؟
شوری که در رباعی فوق بیان گشته، مشکل بتوان در آثار شعرای متأله شهیر هر مذهب دیگری پیدا کرد. چنین بیاناتی به وضوح ثابت می کنند خیام گرچه ممکن است شاعری می پرست بوده باشد، اما در عین حال قدیسی کامل است. او به رحمت حق وثوق تمام دارد. اما هول او، از قوم بشر است. به نظر می آید، افکار آزاده و عشق مدام وی او را تحت حجاب شدید اجتماعی قرار می داده که نوعی بی مهری عمومی نسبت به آدمیان در دل او ایجاد کرده بود. می گوید:

اکنون که گل سعادتت پر بار است دست تو زجام می چرا بیکار است
می خور که زمانه دشمن غدار است در یافتن روز چنین دشوار است
پس تا بخت بکام و عیشت مدام است دل «بنه» بر دینی و اسباب او، «دانی

آخر که به ناکام چه خواهد بودن»:

دوران جهان بی می و ساقی هیچ است

بی‌زمزمه و نای عراقی هیچ است

هرچند در احوال جهان می‌نگرم

حاصل همه عشرت است و باقی هیچ است

کمتر شاعری وجود دارد که مانند خیام جرأت کرده بی‌دینی خویش را در

اشعار اشعار دارد:

می‌خوردن و شاد بودن آیین من است فارغ بودن ز کفر و دین دین من است

گفتم به عروس دهر کابین تو چیست گفتا دل خرم تو کابین من است

پس خیام نه فردی متدین است و نه کافر، بلکه آنچنان که از اشعارش بر

می‌آید، حد فاصل این دو، جولانگه اوست. از اشعارش گاه شمیم «اخلاق» به

مشام می‌آید؛ بطوریکه گویی به حریم فلاسفۀ اپیکوری اندکی نزدیکتر است تا به

چارواکان هند. در رباعی ذیل، هاله‌ای از اخلاقیات به وضوح عیان است:

یک قطره آب بود با دریا شد یک ذره خاک با زمین یکتا شد

آمد شدن تو اندرین عالم چیست؟ آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

انگار می‌خواهد بگوید، به رغم تمتعات دنیوی، از مرگ و انتشار ذرات

وجودت در آب و خاک غافل مگرد. بیان ساده حقیقت حرف آخر خیام است.

آمد شدن تو اندرین عالم چیست آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

در عشق و نظربازی

ز ملازمان فخر ملی کورکورانه باد نخوت و منیت و لافزنی است و به شهادت همه نود و ستان، مذمومترین غرایز، همانا تعصبات نژادی است. تا بدانجا که پرفسور ای. اچ. براون دست به شکایت برداشته، می‌گوید وجود چنین عناصری است که نویسنده را به زیان امر تحقیق وا می‌دارد:

«حقیقت غم‌انگیز این است که احساس کورکورانه نژادی حتی در بین سطوحی که باید از هوس بری باشند، جنایات عدیده‌ای را دامن زده است».

پرفسور آر. بی. «زهنر» موردی از این غریزه آسفبار را چنین ابراز می‌دارد:

«همانطور که دیدیم، تعریف پرفسور آربری از عرفان چنین است: «عرفان شوق پیوستن روح آدمی است به پروردگار خویش. پدیده‌ای ثابت و لایتغیر و عمومی» شاید چنین تعریفی در مورد عرفان مسیحی و اسلامی صادق باشد، اما در عرفان «یوگایی» یا عرفان برخاسته از «اوپانیشاد»‌ها از عشق و شوق و وصال اثری هم یافت نمی‌گردد.»

پرفسور زهنر محقق فرزانه است و نیازی به معرفی ندارد و تردید در تبحر وی در ادبیات «ودا» بی‌جز گستاخی نباشد؛ اما مسامحت در کشف حقایق ملموس از سوی من نیز از جسارت، زیاد کم ندارد. حقیقت اینکه نه تنها اوپانیشادها که حتی «ودا»یان نیز مشحون نظربازی و بیانات عشق آمیزند. اما چون این بیانات را تقریباً سرشتی خداشناختی است، در کتابها، اندکی از تعبیر

دنیوی عاشقانه مثل «سوختن و ساختن در عشق جانان» یافت می‌شوند. البته ادبیات «ودا» بی‌متأخر که کمایش ملهم از همان بیانات «ودا» بی‌است، چهره‌ای آکادمیک به خود گرفته، در آن از تعبیر اشعار صوفیانه ایرانی فراوان یافت می‌گردد. آشکار است بذر این جوانه را نیاکان مشترک آریاییان در «ودا»-یان (خصوصاً در ریگ - ودا) کشته بودند که همانطور قبلاً بحث کردیم، بخش عمده «ریگ - ودا» پیش از آنکه اخلاف ایرانی و هندی نژادی آریایی انشعاب یابند به رشته تصنیف درآمده بود.

پیش از آنکه بیش از این وارد بحث گردیم، بجاست به ذکر تمثیلاتی از «ریگ - ودا» پردازیم:

«این نغمه ما را، به عنایت خود قبول فرما. بر اندیشه پرسوز ما رحمت آر. چونان دامادی که بر عروس خویش رحمت آورد.»

این حقیقت که ارتباط بین عروس و داماد، قرابتی است زناشویی و ارتباط میان عاشق دلسوخته و معشوقه‌اش از همین قسم است، به تبیین نیازی ندارد. باید به یاد داشته باشیم نخستین آریاییان «ودا»-یی سخت پای بسته اخلاق بودند و آن را بلابهام بر حرمت آمیزش نثار می‌کردند. و از این روست که آنان عشق آرمانی را تنها میان همسران جایز می‌دانستند و نه در معاشقه بی‌ضابطه. و به همین دلیل است که بیشتر کنایات «ودا»-یان به ارتباط بین سر و همسر یا عروس و داماد اشارت دارد.

سرودی دیگر که نشانگر عشق میان زنان و شوهران است در زیر ذکر می‌گردد:

«ای همه توان، افکار کهن در جستجوی مکنت، با قباله‌های قابل به ستایش تو دوان است؛ مثل زنان مشتاقی که به همسران مشتاق خویش دلبسته‌اند، در سرودهای خود ای پرتوانترین خدایان به تودل می‌بندیم.»

سرودهای عاشقانه‌ای نیز خطاب به خدایان وجود دارند مثلاً:

«ای وارونا گناهانمان را چون پرهای برکنده شده فرو ریز. ای وارونا فرصت ده تا حبیب تو باشیم.»

به نظر می‌رسد این سرود، در نگاه اول و صرف نظر از لفظ حبیب، فقط یک دعا باشد؛ اما چون به کنه آن بیشتر رویم به عمق آن بیشتر پی بریم. عاشق با رأفت و عطوفت بر محبوب خود می‌نگرد و از این رو عابد بر تبحر «وارونا» در شستن معاصی واثق و لهذا راغب است تا با او نظربازی کند.

اما به لقب «وارونا» نباید گمراه گردیم و فکر کنیم این شعر خطاب به یکی از خدایان است. ذکر این نکته ضروری است که در خلال عهد «ودا»یی دو مفهوم از الوهیت بطور همزمان در جریان بوده است. اولی تنها در نزد بخردان و دومی فقط در نزد عوام قابل ادراک بوده است. بخردان را عقیدت بر آن بود که آن یگانه، منتشر در همه ذوات است و همه القابی که به ظاهر متفاوت‌اند، از آن «واحد» یگانه است. وانگهی عوام و جهال این القاب مختلف را که اسماء آن یگانه منفردند به خطا، خدایان مختلف پنداشتند و تحت تأثیر این برداشت ناصواب، کم‌کم آنان را به صورت خدایان جداگانه‌ای طلب می‌کردند. سرود ریگ - ودا که در ذیل می‌آید، به تبیین واضح این نقطه نظر می‌پردازد:

«ای بصیران، بخوانید آن واقعیت متعالی یگانه را و آن شهریار راهنما را به اسمائی چون: «ایندیرا»، «میترا»، «وارونا»، «آگنی»، «گاروتمان» - مرغ ملکوتی خوش پر و بال، «یاما» و «ماتاریسوان».

پس نخستین هند و آریاییان مشتمل بر دو طبقه بودند: یک خداگرایان و چند خداگرایان. نوع نخست بعدها به یک گرایی مطلق «شنکاره چاریا» متحول گردید و نوع دوم به ثنویت نحله‌های دیگر.

ریگ - ودا با تمثیلات دیگر نیز به تبیین این پدیده نظربازی می‌پردازد. مثلاً کفتران که مرغان خانگی‌اند به سبب آداب معاشقت شهریاری دارند. آنان بطور طبیعی جفت خویش می‌گیرند و لهذا با آمیختن بی‌قید و بند بیگانه‌اند. ریگ - ودا به درستی، عشق آرمانی را بطور نمادین و صرفاً با نقل نام مرغ به تصویر می‌کشد: «این خویشتن، آن توست. نزدیکتر بیا، بسان کفتری که به سراغ ماده‌اش می‌رود. تو برای نماز من اهمیتی قائلی».

این سرود ریگ - ودا در «ودا»یان متأخر بدان جهت نقل گشته که تشبیهی

بجاست.

پس حامیان پرفسور زهنر و محققانی چون او که اکثراً غربی‌اند، باید مطلب را در پرتو حقایق بنگرند و این پندار را از ذهن خود بیرون کشند: در بین اقوام هند و آریایی از عنصر عشق خبری نبوده و در عوض همه تعبیرات صوفیان نظرباز ایرانی فقط وام‌ستانی از مسیحیت بوده است. این دو گویی ناگواری است که متمدن‌ترین همه نژادها چیزی از آن خود نداشته است. گویی پرفسور نیکلسون، پرفسور آربری، پرفسور زهنر و تا حدی پرفسور براون و بسیاری دیگر در صدد اثبات این نکته‌اند که ریاضت‌گرایی و عنصر عشق وام‌گیری از مسیحیت، «همه خداگرایی» و «یک‌گرایی مطلق» وام‌گیری از یونانیت و بسیاری چیزها وام‌گیری از ادبیات عربی بوده است و ایرانیان که حتی از به اصطلاح وام‌دهندگان خود گوی سبق را در تعالی ادبی و تصعید افکار می‌ربودند، فقط وام‌گیران بیچاره‌ای بوده‌اند!!

حال به بررسی مورد دیگری باز هم از ریگ - ودا می‌پردازیم:

«ایزد، حقیقی و همیشه پیروز، هم قبیله ماست. «او»ست که شوق را در آدمی (جیوا) سرعت می‌بخشد. چونان پسرک دل‌بندی که در بازوان والدینش می‌آویزد؛ چونان عاشقی که با شتاب سوی جانان خود می‌دود و چونان دامادی که نزد نامزد خویش می‌رود.»

سرود بالا از لحاظ موضوع نظربازی در ادبیات «ودا»یی شبهه‌ای باقی نمی‌نهد. رهرو فقط در طلب آمیختن با حضرت الوهیت نیست بلکه بی‌تاب آن است. گویانکه این مضمونی است بحتاً قلبی و بری از عهد نکاح. اگر تنگنای جا مجال می‌داد تمثیلات بیشتری ارائه می‌کردیم و لهذا به همین اختصار اکتفا گردید. پس همین عنصر نظربازی است که بعدها یعنی پس از گذشت هزاران سال، آنطور که در ادبیات عصر حماسی به تصویر کشیده شده، به عشق آزاد میان «رادها» و «کریشنا» متحول گردید. حتی مدتهای مدید پس از آن یعنی از عهد «شری بهاگوات پورانا» به بعد، همواره منبع ثابت الهام شعرای نظرباز در سرودن اشعار عبادیشان بوده است. و همین دانه در ادبیات صوفیانه نیز در قالب شعر

عاشقانه جوانه زد. در شعر پارسی، حال دل از دست رفته گاه مستقیماً و گاه بطور غیر مستقیم یعنی به صورت لیلی و شیرین و زلیخا و عذرا بیان می شود؛ حال آنکه در ادبیات سانسکریت این «رادها»ست که بیشتر نشانگر روح دربندی است که در اشتیاق رحمت اتحاد با آن روح متعالی (یعنی کریشنا)ست.

ضمن ردیابی تحول این خصلت، از نخستین ادوار «ودا»یی تا عهد تصوف درمی یابیم که شوق روح برای اتحاد با آن روح متعالی، همواره حتی در خلاف عهد پرشداید زردشتی به حرکت خود به سمت جلو ادامه داد.

پژوهشگر بنام پارسی به نام اف. کن راداجاندی چنین می نگارد:

«اما در عشقِ همسران است که هویت الفت از همه جا افزونتر است و صوفی این نوع عشق را به دیگر انواع آن ارجح می داند و این همان معنی عبادت زردشتی است که می گوید خارت واده تا (ای مزدا، کی با تو درآمیزم).

عبارت مذکور این پژوهشگر به وضوح نشان می دهد که مفاهیم «ودا»یی در خصوص عشق عبادی، بی کم و کاست ادامه یافت؛ گرچه قشر میانه رو در عهد دین زردشتی آن را سخت پرسعایت می دانست.

این مفاهیم مجدداً در قالب نظریازی در شعر پارسی ظاهر شد.

کتابهای متأخر هندو نیز اتحادِ نفس و حق تعالی را بزرگترین شعف دانسته در این تحریرات همچون «ودا»یان، علمداران حکمت نظریازی برای تمثیل کردن شعفِ اتحاد الهی، حتی دست به دامان اتحاد دنیوی همسران می شوند:

«مثل آن دوشیزه ای که از رؤیت جوانکش در طرب آید و مثل جوانکی که از رؤیت آن دخترک مشعوف گردد، بگذار ذهن من هم با یاد تو در طرب آید».

اوپانیشاد بریهادارانیاک با منش عرفانی و عاشقانه در ادامه گوید: یگانه تمثیل دنیوی که به آن می توان به تحقق رحمت حق، هرچند بطرز نسبی و ناکامل واثق بود، همانا رحمتی است که از اتحاد با همسر دلبنده نصیب می شود:

«همانطور که وقتی مردی همسرش را در آغوش می کشد، از بیرون و اندرون بی خبر می افتد؛ وقتی خویشتن فردیش نیز هماغوش خویشتن جهانی گردد، از بیرون و اندرون بی خبر خواهد بود. زیرا هدفی را یافته که برآورنده همه اهداف

است. برآورده کردن «آتمان» است که جایی برای برآوردن هدفی دیگر باقی نمی‌نهد.

مشکل بتوان در خصوص توجیه این تمثیل به اظهار نظر پرداخت؛ چرا که بحثی چنین از حیطه این مقال بیرون است؛ ولی آیا این «نظربازی»، همان مفهوم ^{۴۴}تَنک شعر پارسی نیست که مشحون عرفان عاشقانه گشته است؟

گریزه‌های عشق و نفرت، غرایز بشری بوده که از دورترین اعصار در ادبیات همه عالم بیان شده‌اند و لهذا این حکم که عناصری چنین، در هر ادبیاتی نتیجه وام‌گیری از دیگران است سخره و بی‌معناست. آنچه را می‌خواهم تأکید ورزم، به بیان ساده، این است که طرز برخورد با این گریزه در حوزه عبادی برای آریاییان ایرانی حرف تازه‌ای نبوده است - حقیقتی که نخستین کتابهای اقوام هند و ایرانی بر آن گواهند. نمی‌خواهم بگویم مثلاً رابعه عدویه، حسن بصری یا عرفانی مسیحی آن را از هند - و آریاییان یا از جای دیگر وام گرفته‌اند؛ فراموش نکنیم که در حیطه عواطف و افکار آنچه در یک مملکت امکان‌پذیر بوده، در جای دیگر نیز امکان‌پذیر بوده است. باید در کاربرد برچسب وام‌گیری با احتیاط رفتار کرد و برای بزرگنمایی نژاد و ملت خود، به بی‌اعتبار جلوه دادن نژادها و ملل دیگر راغب نبود. از این رو اسناد کردن نظربازی در شعر صوفیانه ایرانی به وام‌گیری و ادبیات عرفانی یا عبادی را فاقد عنصر عشق دانستن نابخردانه است.

همانطور که در کتابهای «ودا»^{۴۵} بی‌آمده است و ما پیشتر در این زمینه نقل کردیم، برای اینکه عابد بتواند تصویر خداوندی غضبناک و میانه‌رو و خود رأی را از مخیله بیرون کند، ترجیح داده او را خدایی بخشاینده و رحیم و دارای عواطف و مهر پدرانه، برادرانه، دوستانه و حتی همسرانه و همدمانه بداند. همچون سرشت شکل‌ناپذیر عرفان، عارف می‌تواند بسته به انگیزه خویش هرگونه ارتباطی را با «او» ایجاد کند. در «ماثورا»، معبد معروفی قرار دارد به نام داماد (جامیبابو) که عارفی بنگالی به یاد داماد از دست رفته خود بنا کرده است. این عارف رابطه داماد از دست داده را با کرشنا برقرار کرده تا قلب خسته را مرهم نهد. قلب عبادی عارف را محظوری در کار نیست تا بتواند هرگونه ارتباطی را با

حضرت مطلق برقرار سازد. زیرا چون چیزی بجز «او» در میان نیست، آشکار است که عارف همه را یکی می‌بیند.

حفظ جانب امور ایجاب می‌کند به دیدگاه اسلام نیز در خصوص طرز برقراری ارتباط با باری تعالی نظری بیفکنیم. در خداشناسی اسلامی، خداوند از آدمی جداست تا بدان حد که گویی بجز رابطهٔ عبد و معبود، وجود هرگونه ارتباطی ناممکن می‌نماید. چنین ارتباطی کمال طاعت را طلب می‌کند و لهذا پرستشی است از سر دهشت و خوف. پس در نظر نخستین صوفیان (عرفای) عرب، بجز در بین معدودی از آنان، امکان وجود ارتباط عاطفی با خداوند وجود نداشت. بیشترین انتظاری که این صوفیان می‌توانستند داشته باشند این بود که «او» از سر مرحمت، ممکن است منت نهاده باتلقین حسن نیت در دل عابد خویش وی را به تقرب درگاه خود فراخواند و بدین ترتیب همهٔ شداید و مصائب را نباید از چشم خود که از حکم «او» دانست. به دلیل محدودیتها و مضایقتهای موجود در دیگر انواع روابط، صوفیان ایرانی، نظریازی با «او» را ترجیح داده‌اند. در رابطهٔ پدری - فرزندی حرمت پدری ایجاب می‌کند همیشه فاصله‌ای در میان باشد. در مورد رابطهٔ عیدی - معبودی، این فاصله باز هم فراختر می‌گردد؛ چرا که معبود بسی دهشت برانگیز است. وضع در مورد دیگر روابط نیز بر همین منوال است. همانا عشق، یگانه مفهوم بری از چنین نقیصه‌هایی است. عشق است که الهام بخش عاشق است تا دل و همهٔ عواطف دل را نثار جانان کند. عشق تنها رابطه‌ای است که صوفی ایرانی در مواجههٔ عرفانی با حق تعالی تجربه می‌کند؛ زیرا عشق با همهٔ وجود، عاشق «او» بودن است؛ با «او» یکی شدن است؛ تجربه‌هایی از قید و بند دنیوی است.

احساس لطیف عشق و درد و فراق که به چنین شیوایی در شعر پارسی بیان گشته، حتی در نظر مسلمانان زهد اندیش نیز بسی ارزشمند است، گرچه این بیانات، در افکار اسلامی بحث در نمی‌گنجد. در نظر خوانندگان هندو این بیانات، پژواک افکار «ودا»یی و لهذا سخنانی با کمالات‌اند. اروپاییان و مسلمین، خصوصاً غیرتمداران، این تمایلات را به نفوذ بیگانگان اسناد می‌کنند که نظری

کاملاً ناصواب است. به نظر من، منطق حکم می‌کند این بیانات را نموِ مستقلِ بذرهایی بدانیم که از پیش در ایرانیان که خود اخلاف همان انبائه آریای‌اند، به ودیعت نهاده شده بود. آریاییان آزاده، همانطور که در نقل قولهای مزبور اشارت رفت، هرگونه ارتباطی را که طالب آن بودند، با حضرت مطلق برقرار می‌کردند.

نظربازیِ عبادی در شعر ادبیات فارسی، در هیچیک از ادبیات جهانی نظیر ندارد؛ بطوری که مشاهده‌گران اتفاقی و نا آشنا با خصال ایرانی را نمی‌توان دچار بهت و حیرت نکند و از جانب افراطیون متعصب حجاب، ایجاد نسازد.

حسن ختام تأملات فوق را غزلی دلکش از حافظ شیرین سخن قرار می‌دهیم که بزرگترین شاعر عشق‌پرداز همه اعصار است، شاعری که اشعارش را به صورت دنیوی و هم بامعنی روحانی تعبیر کرده‌اند:

روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست

در غنچه‌ای هنوز و صدت عندلیب هست

گر آمدم به کوی تو چندان غریب نیست

چون من در این دیار هزاران غریب هست

هرچند دورم از تو که دور از تو کس مباد

لیکن امید وصل توام عنقریب هست

در عشق خانقاه و خرابات شرط نیست

هرجا که هست پرتو روی حبیب هست

آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهد

ناقوس و دیر و راهب و نام صلیب هست

عاشق که شد که یار به حالش نظر نکرد

ای خواجه درد نیست و گرنه طیب هست

فریاد حافظ این همه آخر به هرزه نیست

هم قصه غریب و حدیثی عجیب هست