

جهانشمولی عرفان اسلامی*

مارتین لینگز

فروزان راسخی

این که کسانی اصرار می‌ورزند که عرفان اسلامی از 'قید و بند' ^۱ دین آزاد است تا اندازه‌ای بدین سبب است که تصور می‌کنند که جهانشمولی آن در خطر است. اما هرچند با دلمشغولی اینان به این وجه تردیدناپذیر عرفان اسلامی احساس همدلی کنیم، نباید فراموش کرد که خاص بودن، کاملاً با جهانشمولی سازگار است، و برای این که این حقیقت اجمالاً درک شود، کافی است هنر مقدس را ملاحظه کنیم، که به صورت غیرقابل تفرقی هم خاص است و هم جهانشمول ^۲. برای این که مثال را به موضوع بحث خودمان نزدیکتر کنیم، باید گفت که هنر اسلامی فی نفسه به خاطر تمایزش از هر هنر مقدس دیگری، بی‌درنگ قابل تشخیص

است: 'یکپارچگی هنر اسلامی، در زمان یا مکان قابل انکار نیست؛ این امر بسیار روشن است: خواه مسجد قرطبه را مشاهده کنیم و خواه مدرسه بزرگ سمرقند را، یا آرامگاه یکی از اولیاءالله را در مغرب یا ترکستان چین، به نظرمان می‌رسد که گویا نور واحدی است که از همه این آثار هنری می‌تابد.' ^۳ در عین حال، جهانشمولی آثار بزرگ تاریخی اسلام، که در حضور هر یک از آنها احساس در مرکز جهان بودن را داریم، همین گونه است. ^۴

بی‌آن که از موضوع دور افتاده باشیم، مسأله هنر مقدس ما را به مطلب اصلی مان باز می‌گرداند. زیرا در پاسخ به این سؤال که 'عرفان اسلامی چیست؟' یک پاسخ ممکن





- به شرط آن که دیگر پاسخها نیز به دنبال بیايند- صرفاً اشاره به «تاج محل» يا يکي ديگر از شاهکارهای معماری اسلامی است. یک عارف مسلمان با استعداد، از فهم این پاسخ عاجز نیست. زیرا هدف و غایت عرفان اسلامی ولایت است، و کل هنر مقدس به معنای حقیقی و کامل این کلمه در حکم تبلور ولایت است؛ درست همان گونه که ولی الله در حکم تجسد یک شاهکار مقدس است، و هر دو تجلیات کمال الهی اند.

بر اساس آموزه اسلامی، کمال الهی ترکیبی از صفات جلال و جمال است؛ و عرفان اسلامی، بنا به توصیف بسیاری از عرفای مسلمان، متحقق شدن به این صفات الهی است، که به معنای پیرایش روح است از محدودیتهای انسان هبوط کرده، و از عادات و پیشداوریهای که «طبیعت ثانویه» شده اند؛ و نیز به معنای آرایش آن است با خصایص سرشت اولیه انسان، که بر صورت خدا ساخته شده بود. چنین است که آداب تشرّف در برخی از حلقهات صوفیه عملاً صورت یک خلعت را می گیرد: خرّقه ای را شیخ بر شانه های کسی که تشرّف یافته، می نهد.

مبتدی طریق زندگی استاد را در پیش می گیرد؛ زیرا بخشی از روش همه طریقه های عرفانی - و بیش از همه عرفان

اسلامی - انتظار فرجام کار است؛ استاد طریق زندگی ای را که وقتی مبتدی بوده در پیش گرفته استمرار می بخشد. تفاوت این دو در این است که در مورد استاد، طریق یعنی، تصوف، من حیث المجموع به صورت ملکه درآمده است؛ زیرا ولایت بر «طبیعت ثانویه» پیروز گشته است. در مورد مبتدی، طریق قبل از هر چیز، عمدتاً یک انضباط است، اما هنر مقدس همچون لطفی الهی است که می تواند آنچه را مشکل است آسان کند. کار کردش - و این کارکرد برین هنر است - این است که پیروزی ولایت را، که شاهکار مورد بحث، تصویری از آن است، در روح تسریع کند. هنر مقدس، به منزله مکمل انضباط - حتی می توانیم بگوییم به مثابه نوعی فراغ بال و استراحت - طریقت را همچون کار طبیعی فرد به معنای حقیقی این لفظ جلوه می دهد و همه عناصر روح را گرد می آورد تا انسان، یکدل و یکجان، کمال مطلق را که هنر مقدس می نمایاند تصدیق کند.

اگر پرسند: آیا نمی توانیم به همان اندازه که تاج محل را تبلور عرفان اسلامی می دانیم، معبد هامپی^۵ یا کلیسای جامع شارتز^۶ را نیز [مظهر عرفان هندویی و مسیحی] بدانیم؟ پاسخ 'آری' ای خواهد بود که یک 'نه' بر آن می چربد. معبد هندویی و

کلیسای جامع مسیحی تجلیات برین جلال و جمال الهی اند، و یک عارف مسلمان بالقوه که نمی تواند آنها را دریابد و از آنها چنانکه هستند لذت ببرد، از این حیث که نمی تواند حق نشانه های خدا را ادا کند، نمی تواند آنها را توصیف کند. اما باید به خاطر داشت که هنر مقدس از آن هر عضوی از جامعه ای است که این هنر در آن شکوفا می شود، و نه تنها نمایانگر غایت است، بلکه نمایانگر وسیله و چشم انداز یا، به عبارت دیگر، راهی که به غایت رهنمون می شود هم هست؛ و مقدر نبوده است که معبد و کلیسای جامع، مانند مساجد عظیم و، در ساحت دیگری، عارفان عظیم الشان مسلمان آرمانهای اسلام را آشکار سازند و اسلام را به عنوان وسیله ای برای حصول غایت بنمایانند. مسلماً نشان دادن قرابت میان وجوه خاص جلال و جمال مطلق که در این دو نمونه بارز اسلامی، یعنی در کمالات ایستای جمادی و در نظایر پویای ذو حیات آنها، متجلی اند محال نیست. اما چنین تحلیلی از آنچه می تواند رایحه معنویت اسلامی خوانده شود فراتر از مجال کتابی از این دست خواهد بود. کافی است که بگوییم یگانگی حقیقت مطلق در همه وحی و انکشافهایش منعکس شده است؛ نه تنها از طریق کیفیت یگانگی، بلکه نیز از طریق

کیفیت تجانس. بدین سان هر یک از تمدنهای عظیم دینی یک کل یگانه و متجانس است که از حیث همه وجوه متفاوتش، با همه تمدنهای دیگر متفاوت است؛ همان گونه که یک میوه با میوه دیگر فرق دارد، گرچه 'مزه اش' با آن یکسان است. بدین سان عارف مسلمان می تواند خود را به کلی، بی هیچ خویشتن داری ای^۷، به یک اثر عظیم هنر اسلامی بسپارد؛ و اگر آن اثر یک زیارتگاه باشد، او می تواند با ورود به آن، آن را به منزله جامه ولایت در بر کند و به مثابه امتداد تقریباً تدریجی عرفان اسلامی، که آن معبد به غلبه آن در قلمرو روحش مدد رسانده است، پیوندد. همین غلبه می تواند از طریق آن معبد یا آن کلیسای جامع هم محقق شود؛ اما او نمی تواند هیچ یک از اینها را 'پوشد' - دست کم، تا آن وقت که واقعاً از طریق فهم معنوی ای که با یک فهم نظری محض بسیار متفاوت است از همه صور و اشکال فراتر رفته باشد.

هنر مقدس از این حیث ذکر شد که نمونه بیواسطه آشکاری از هماهنگی امر جهانشمول و امر خاص را در اختیار ما می نهد. همین هماهنگی از طریق رمز دایره و مرکز، شعاعها و محیطش نشان داده می شود. کلمه 'رمز' در اینجا به کار می رود تا نشان دهد که دایره،





تمثیلی خودسرانه تلقی نشده، بلکه شکلی تلقی شده که در واقعیتی که این شکل نشاندهنده آن است ریشه دارد، به این معنا که وجودش را مرهون آن واقعیت است؛ و واقعیتی که دایره در واقع امتداد وجودی آن است. اگر حقیقت مطلق مشعشع نبود چیزی به نام یک شعاع، حتی یک شعاع هندسی، نمی توانست وجود داشته باشد، چه رسد به طریقتی معنوی که بالاترین مثال [آن] است. همه شعاعها از وجود محو می شوند؛ و با این محو شدن، خود عالم محو می شود. زیرا شعاع تا آنجا که رمز چیزی است که همه چیز به آن وابسته است، یعنی ارتباط بین مبدأ الهی و تجلیات یا مخلوقاتش، یکی از بزرگترین رمزهاست.

هرکسی از 'بودن در یک نقطه' یا 'رسیدن به یک نقطه' آگاه است. حتی اگر این آگاهی بیش از آگاهی از رسیدن به سن خاصی نباشد. عرفان از این آگاهی شروع می کند که این نقطه بر روی یک شعاع، واقع است. بعد از طریق آنچه می توان آن را بهره برداری ای از این واقعیت تلقی کرد جلو می رود و شعاع، پرتوی از رحمت الهی است که از مرکز برین فیضان می کند و به سوی آن باز می گردد. این نقطه اکنون باید نقطه ای از رحمت الهی شود. به عبارت دیگر، باید تحقق یا فعلیت

آگاهانه رحمت الهی حال در نقطه ای باشد که تنها بخش شعاع است که می توان در اختیار داشت. این یعنی سود بردن از آن امکانات رحمت الهی که به واسطه قابل حصولند، یعنی وجوه صوری و بیرونی دین که، علی رغم این که همیشه در دسترسند، می توانند کاملاً مورد غفلت قرار گیرند یا این که تنها به صورت ظاهری از آنها استفاده شود؛ یعنی آن نقطه به صورت جداگانه و بدون نظر به کل شعاع لحاظ شود

خود شعاع، بُعد عرفانی دین است؛ مثلاً در مورد اسلام، این بُعد همان عرفان اسلامی است، که در پرتو این رمز معلوم می شود که هم خاص است و هم جهانشمول؛ خاص از آن جهت که از هر شعاع دیگری که نمایانگر عرفانهای دیگر است متفاوت است، و جهانشمول بدین سبب که مانند آنها، به آن مرکز یگانه هدایت می کند. تمثیل ما، من حیث المجموع، این حقیقت را به وضوح آشکار می کند که هر طریقت عرفانی ای هر چقدر به غایت خود نزدیک می شود به دیگر عرفانها بیش از آنچه در آغاز نزدیک بوده، نزدیک می شود.^۸ اما یک حقیقت مکمل و تقریباً متناقض نما هست که تمثیلی که آوردیم نمی تواند آن را آشکار کند،^۹ اما از راه اندیشه تمرکزی که القا می کند متضمن آن است:

افزایش نزدیکی به معنای کاهش تمایز نیست؛ زیرا هرچه مرکز نزدیکتر باشد، تمرکز بیشتر است، و هرچه تمرکز بیشتر باشد، 'مقدار' قوی تر است. ماهیت متمرکز اسلام تنها در عارف و ولیّ مسلمانی یافت می شود که، با رسیدن به غایت طریق، آرمانهای خاصّ دینش را به بالاترین و کاملترین مرحله رشد آن رسانده است؛ درست همان گونه که ماهیت متمرکز مسیحیت تنها در کسانی مانند قدّیس فرانسیس یا قدّیس برنارد یا قدّیس دومینیک یافت می شود. به عبارت دیگر، نه تنها جهانشمولی، بلکه اصالت هر عرفان خاصی هر چقدر که به غایت نزدیک می شود شدت بیشتری می یابد. غیر از این هم نمی تواند باشد؛ چرا که اصالت از منحصر به فرد بودن جدا نیست و این نیز مانند جهانشمولی، ضرورتاً از طریق قرب به یگانگی مطلق که آن را پدید می آورد افزایش می یابد.

اکنون که به بحث درباره این موضوع مشغولیم، باید خاطر نشان کرد که علاوه بر جهانشمولی بزرگتری که در حال بررسی آن بوده ایم، جهانشمولی کوچکتری هم هست. همه عرفانها به معنای وسیع تر به یک اندازه جهانشمولند؛ چرا که همه به حقیقت واحدی هدایت می کنند. اما وجهی از اصالت اسلام، و بنابراین عرفان اسلامی، چیزی

است که آن را می توان جهانشمولی ثانوی خواند، که بیش از همه از طریق این واقعیت روشن می شود که اسلام به عنوان آخرین وحی این دور زمانی، ضرورتاً چیزی از مقوله اجمال و تلخیص است. شعار اسلامی را قرآن، ایمان به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و پیامبرانش دانسته است.^{۱۰}

قطعه ذیل نیز در این سیاق مهم است و نظیری برای آن، مثلاً در یهودیت یا مسیحیت یافت نمی شود:

برای هر یک از شما [امتها] شریعت و راه روشنی قرار داده ایم. و اگر خدا^{۱۱} می خواست شما را یک امت قرار می داد، ولی [خواست] تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید. پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید. بازگشت [همه] شما به سوی خداست؛ آنگاه درباره آنچه در آن اختلاف می کردید آگاهتان خواهد کرد.^{۱۲} بعلاوه - و به همین دلیل است که از یک 'دور' زمانی سخن می گوئیم - تطابق خاصی میان آخر و اول وجود دارد. با ظهور اسلام 'چرخ یک دور کامل زده است' یا یک دور تقریباً کامل؛ و بدین دلیل است که دین اسلام ادعا دارد که رجوع به دین اولیه است؛ ادعایی که به اسلام، جنبه دیگری از جهانشمولی می بخشد. یکی از ویژگیهای قرآن به عنوان آخرین وحی الهی این است که گاهی





گویی شفاف می شود تا وحی نخستین بتواند از طریق آیاتش بتابد؛ و این وحی نخستین، یعنی کتاب طبیعت، به همگان تعلق دارد. به پاس حرمت این کتاب، به معجزات محمد [ص]، برخلاف معجزات موسی و عیسی، هرگز این امکان داده نمی شود که حائز درجه اول از اهمیت شوند. از منظر اسلامی، این اهمیت درجه اول باید به معجزه آفرینش اختصاص داشته باشد که با گذر زمان، هرچه بیشتر مسلم انگاشته می شود و باید به حالت اصلی خویش بازگردد. در این ارتباط ذکر این مطلب بی ربط نیست که یکی از گفته های پیامبر [ص] که عارفان مسلمان غالباً نقل می کنند 'حدیث قدسی' ذیل است - که حدیث قدسی نامیده می شود، زیرا خدا در آن مستقیماً سخن می گوید: 'من گنجی پنهان بودم و می خواستم شناخته شوم، لذا جهان را آفریدم'.

شکی نیست که به خاطر این وجوه و وجوه دیگر جهانشمولی است که قرآن خطاب به همه امت مسلمان می گوید: ما شما را امت وسط قرار دادیم؛^{۱۳} و شاید در خلال فصول آینده دیده شود که، بی آن که در صدد اثبات آن باشیم، عارفان اسلامی در واقع چیزی از نوع پلی میان شرق و غرب است.

پی نوشتها:

* مشخصات کتابشناختی اصل مقاله چنین است:

Lings, Martin, **What is Sufism?**, (London: Mandala Books, 1981), pp.17-24.

۱. به همین سبب در یک راه است، اما نه آن راهی که آنان می پندارند.

۲. این امر به وضوح از کتاب **Sacred Art in East and West: its Principles and Methods** (Perennial Books, London, 1967) نوشته تیتوس بورکهارت معلوم می شود، همچنان که ارتباط نزدیک هنر مقدس و عرفان نیز از همین کتاب معلوم می شود.

3. Titus Burckhardt, 'Perennial Values in Islamic Art' in **Studies in Comparative Religion** (summer, 1967).

۴. این نکته از فریتوف شوان وام گرفته شده است که استادانه اثبات کرده است که بین هنر مقدس و هنر دینی ای که مقدس نیست تفاوت این آزادی را برای خود قائل شده ام که این مطلب را از بافت مسیحی اش [به بافت اسلامی] منتقل کنم. متن اصلی چنین است: هنگامی که در مقابل یک کلیسای جامع گوتیک یا رومی می ایستیم احساس می کنیم که در مرکز جهانیم؛ [اما] هنگامی که در مقابل یک کلیسای رنسانسی یا باروک یا روکوکو

می ایستیم صرفاً از بودن در اروپا آگاهیم
(The Transcendent Unity of Religions,
p.84.)

5. Hampi

6. Chartres

۷. یعنی، بدون ترس از تحت تأثیر عامل
بیگانه‌ای قرار گرفتن. زیرا به دلایل نظری یا
روشی دو دیدگاه معنوی می‌توانند از بعضی
لحاظها مانع‌الجمع باشند و، در عین حال،
به یک غایت برسند. اما هنر مقدس یک عامل
کمیکی است و معمولاً وسیله‌ی اصلی متحقق
شدن به حقایق معنوی نیست. بدین سان هر
خطری که از هنر مقدس یک سلسله سنتی غیر
از سلسله سنتی خود شخص ناشی شود، به
مراتب کمتر از خطرات موجود در عمل به
آداب دین دیگر است. این نقض یکدستی
معنوی می‌تواند موجب ضربه‌ای بسیار قوی
شود که چه بسا توازن روح را از میان ببرد.

۸. ضمناً بی‌اثری تفنّن‌گرایی را هم آشکار
می‌کند، که متناظر است با یک خط پیچدار،
که گاهی به سوی مرکز حرکت می‌کند و
گاهی از آن دور می‌شود، شعاعهای مختلف
را بارها قطع می‌کند، اما به نحو دائم به دنبال
هیچ کدام نیست؛ در عین حال که مدعی
دنباله‌روی ترکیب حاصل از همه آنهاست.
خود فریبان مورد بحث، به قول عارف

مسلمانی از قرن اخیر (شیخ درقاوی) 'مانند
انسانی اند که سعی می‌کند با کندن زمین، کمی
اینجا و کمی آنجا آب پیدا کند. چنین کسی از
تشنگی خواهد مرد، حال آن که انسانی که یک
جا را عمیق حفر می‌کند، و به پروردگار اعتماد
و اتکا دارد، آب را خواهد یافت، خواهد
نوشید و به دیگران نیز خواهد داد تا بنوشند
(Letters of a Sufi Master, Perennial
Books, London, 1969, p.29).

۹. رمز بنا به تعریف ناقص است؛ از این حیث که
هرگز نمی‌تواند همه و جوه مثال اعلا پیش را
شامل شود. آنچه در این مثال از رمز بیرون
می‌ماند این حقیقت است که مرکز مطلق به
صورت نامتناهی بزرگتر از محیط است.
بنابراین این امر در پس پشت اذهان ما باید با
دایره دیگری تکمیل شود که مرکزش نماینده
این جهان و محیطش نمایانگر ذات نامتناهی
محیط بر همه است.

۱۰. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۸۵.

۱۱. قرآن از خدا نه تنها به صیغه اول شخص (هم
مفرد و هم جمع)، بلکه به صیغه سوم
شخص هم سخن می‌گوید، و گاهی مانند
اینجا در دو جمله متوالی از یکی به دیگری
منتقل می‌شود.

۱۲. قرآن کریم، سوره مائده، آیه ۴۸.

۱۳. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۱۴۳.

