



۲۰۱۹/۰۸/۱۴



س.ح. روغ

«مشرَب عشق» و بیدل

بخش چارم

در جستجوی «عُرفان خراسانی»

۲۰۱۹/۰۵/۱۷

اگر برای نمونه ذکر کنیم که عُرفان یهودی از سه مرحله «مرکاو» و «کابالاه» و «هیسیدیزم» پانویس شماره ۳۸ گذشته است؛ پس به این سوال چی جواب داریم که آیا عُرفان اسلامی از «مراحل» گذشته است؟ و یا سیر عُرفان در قلمرو اسلامی، مشخصه بیشتر «حوزه بی» داشته است؟ و بهر حال عُرفان خراسانی را چی میدانیم: یکی از «مراحل» تکوین عُرفان در قلمرو اسلامی؟ و یا یک عُرفان که از «حوزه» خراسان برخاسته است؟ و در هر دو صورت وجوه اشتراک و افتراق عُرفان خراسانی، با «سایر عُرفان ها» در قلمرو اسلامی، را بر اساس کدام معیار ها معین می کنیم؟ آیا می توان مفهوم «عشق»، و تحول در مضمون مفهوم «عشق» را یک معیار برای متمایز ساختن عُرفان خراسانی قرار داد؟

اگر این قلم می نویسم که بیدل یگانه شاعر، و یگانه اندیشمند، ما هست که از عُرفان هم «یک گام فراتر» می رود؛ تا که «بیدل» می شود؛ پس منظور چیست؟ می کوشیم این کلاوه سر درگم را چنان باز کنیم، تا به شیوه بیدل نماز کنیم.

برای این، کمی به عقب بر می گردیم؛ بالاتر نوشتیم:

«منظور از این سخن چیست که می گوئیم: «عُرفان، دین نیست»؟

دین، مطابق به عقاید ما، «مُنزَل» است؛ اما عُرفان، مُنزل نیست، بل فر آورده انسان است؛ دین که «مُنزل» است، در فرهنگ منعکس می شود؛ اما عُرفان از زمین فرهنگ بر می خیزد و بر زمینه فرهنگ با دین تلاقی میکند؛ انسان در عُرفان نقشه می کند که یک پیوند عاشقانه در میان انسان و خدا چگونه بر پا و تأمین شود؛ پس نه تنها نمی توان انسان را از عُرفان کنار گذاشت؛ بل عُرفان، اصولاً ناظر بر انسان است؛ عُرفان قدیم ترین تلقی درباره «کیستی» انسان است؛ یک بیان درباره پیوند با خدا، که انسان یک جانب آن نباشد، هر چی هست، عُرفان نیست!» اینک این بیان بسیار سر راست ما، آن چنان هم که می نماید، سهل نیست.

از یکطرف «مدرنیست» های ما، «دین» و «عُرفان» را همان یکی می پندارند، تا راه باز شود که عُرفان هم در کنار دین، و هر دو، از موضع «مدرنیته»، مسترد شوند؛ در این باره پایاتر بحث می کنیم؛

از طرف دیگر در ایران کنونی «مناظره های دین و عُرفان» به میدان شده که دین را از عُرفان جدا بسازند، تا از موضع دین، که «به آن عقیده داریم»، عُرفان را مسترد کرده باشند که «نمیدانیم چیست؟»؛ این مقابله ها در میان دین و عُرفان، در ایران، انگیزه روشن سیاسی دارد؛ حاکمیت آخوندی در سرکوب عُرفان، عنعنهُ صفوی را ادامه میدهد؛ و محافل مخالف دین رسمی، «عُرفان های حلقه» تأسیس کرده اند {پانویس شماره ۳۹}؛ و در این «حلقه ها» عُرفان بحیث موفری برای آزاد اندیشی بر ضد اختناق آخوندی پیش کشیده می شود؛ در گرایش کنونی این نمو و نُشدن حلقات عُرفانی، دقیقاً همان دلایلی را باز می جویم که در ۱۲۰۰ سال پیش به ترویج عُرفان در برابر آشوب های فرقه بی و فتنه های آن زمان انجامید {پانویس شماره ۴۰}

طُرفه این که هر دوی این مواضع نو نیستند؛

دین و عُرفان را در یک سبب کردن، و سبب کردن، از شگرد های وصفی دوره مدرن در اروپا است؛ که چار قرن پیش در نوشته های ولتر سیمای کاملاً مشخص می گیرد؛ {پانویس شماره ۴۱}

و دین را دارکوب کردن، تا عُرفان را سرکوب کردن، در تاریخ دوره اسلامی سابقه دارد؛ و در این مسابقه چنان مبالغه کردند که عارفان را قطعه قطعه، و قَصَد، کردند؛ تا حتی که به ابن عربی سؤ قصد کردند؛ و رقصیدند که بایزید را هفت بار به «بَدی» از بسطام کشیدند؛ و بایزید گفت: «خوشا شهری که بدش بایزید باشد!»

اینک ما که می نویسیم «عُرفان، دین نیست!»، نه به تأیید از «اهل دین آخوندی» چنین میگوییم؛ و نه در ردّ اهل مدرن چنین می نویسیم؛ منظور ما سر راست و ساده همین است که حقیقتاً «عُرفان»، هیچگاه، «دین» نبوده است؛

پس یک معضل جدی برای بررسی و تحقیق مطرح می شود :

چه تفاوت است از «پرسش از عُرفان» تا «پرسش از دین»؟

این بحث را نمی توان گشود، تا به فیصله ای دقیق نرسیده ایم که در میان «دین» و «عُرفان»، چی نسبتی بر می کشیده ایم؟ اشتباه است اگر بنویسیم که خلط بحث در پاسخ به این دو پرسش تنها از جانب مخالفان می آمده است؛ وقتی جناب داکتر بهالدین خرمشاهی می نویسد: «سنت عُرفانی ادیان توحیدی»، با این سخن فقط یک هاویه ای را نشانی میدهد که ما تاکنون عمق آن را نه سنجیده ایم؛ چون ادیان توحیدی، و اصلاً هیچکدام از «ادیان»، کدام «سنت عُرفانی» نیاورده اند! دقیق تر می شویم:

تاریخ و مبانی تأسیسی دین، متمایز است از تاریخ و مبانی تأسیسی عُرفان؛ بلحاظ تاریخی نه تنها عُرفان قدیم تر است از ادیان توحیدی؛ بل امروزه این تصور هم که منظور از عُرفان، لزوماً، نیل به «معنویت» باشد، متروک شده است؛ در «عُرفان های نوظهور» دیگر از معنویت سخنی نیست؛ عُرفان های نوظهور، نیل به «آرامش» و «اعتماد به خود» را برای غلبه بر غوغا و صَدَمَت {استرس=Stress} دنیای صنعتی پیشرفته توصیه می کنند {پانویس شماره ۴۲}؛

بلحاظ «جامعه شناسی فرهنگ»، نیز، فرق است در میان «جامعه شناسی دین» و «جامعه شناسی عُرفان»؛ دین، که «مُنزَل» است، بر فرهنگ نازل می شود؛ و در فرهنگ پذیرنده، مُرْتَسَم های تازه تأسیس می کند؛ و

«فرهنگ پذیرنده»، در تحت تاثیر این مرتسم ها، حَم و مُرْخَم می شود؛ یک دین نو می تواند بالای یک فرهنگ قبلاً دینی، و یا قبلاً غیردینی، وارد شود؛ در هر دو حال دین در فرهنگ پذیرنده مایه می گذارد؛ تا از نو سرزند! این چنین است که هانری کربن آن دین را که از حوزه عرب بیرون برآمد و وارد حوزه تمدنی ما شد، «اسلام ایرانی» می نامد.

اما عُرفان یک «کُدکس عملی و رفتاری» قبلاً موجود، و پیشینی، و خاصتاً رمزینه، در «فرهنگ پذیرنده» است که در چشم انداز مرتسم هایی، که دین نو فراز آورده است، نه آن دین نو را، بل خود را «بازخوانی» می کند؛ یعنی عُرفان که از قبل بوده است، در پرتو دین نو، برای خود کُدکس های نو برپا می کند؛

از اینجاست که «دین شناسی تاریخی»، یک مطالعه تطبیقی و **Adaptiv** است؛ اما «عُرفان شناسی تاریخی» یک مطالعه تراکمی و **kumulativ** است؛ عُرفان، ما را با خود میگیرد و به عمق یک تاریخ بسیار عتیق، و مرموز و رمزینه و تا هنوز هم تا حدود زیاد ناشناخته، هدایت می کند؛ داریوش شایگان که می نویسد داراشکوه بنیاد گذار عُرفان تطبیقی است، به دو دلیل در این نظر ایشان باید مکتب کرد: یکی این که «تطبیق» در میان عرفان های حوزه ما، با بررسی های ابوریحان بیرونی در کتاب ماللهند آغاز می یابد؛ «پاتینجیلی» که پسانتر در عنوان کتاب «عرفان پاتینجیلی» میرجا الیاده ظاهر می شود، ده قرن پیش تر بقلم ابوریحان بیرونی در نوشت آمده بود؛ و سپس بررسی که داراشکوه انجام می دهد، بیشتر از این که یک بررسی تطبیقی = **adaptiv** باشد، یک بررسی تراکمی = **kumulativ** است. درباره داراشکوه در جای دیگر بحث می کنیم؛

ک.گ. یانگ نشان داد که «کدکس های عُرفانی» در همه فرهنگ های بدوی موجود بوده اند، به شمول فرهنگ هایی که هنوز «دین» را نمی شناخته اند؛ و دانش امروز می گوید که در میان «ناخود آگاه جمعی» یانگ و «وحدت وجود» ابن عربی تقارن بسیار برقرار است؛ و لوییس برول نشان داد که این پنداشت غلط بوده است که «کدکس های عملی» در فرهنگ های بدوی، بناگزیر باید «بدوی» باشند؛ و از مهم ترین مثال هایی که برول برای مطالعات خود پیش می کشد، کدکس های عُرفانی هستند؛

عُرفان، هیچگاه ادعا نکرده است که «مُنزل» است؛ عُرفان، کرسی در بشر دارد؛ عُرفان یک «مانده زمینی» است؛ یک خبط بسیار خشن بوده است که محققین ما عُرفان را از زمینه زمینی آن جدا کرده اند؛ عُرفان نه تنها متأثر از فرهنگ است؛ بل عُرفان ذاتاً جلوه ای، و شاکله ای، از فرهنگ است. داکتر کدکنی بدرستی می نویسد: «مهم ترین اتفاق فرهنگی، در سراسر دوره اسلامی ایران، ظهور پدیده ای است به نام عُرفان» [پانویس شماره {۴۳}

خوب؛ از روشنفکران سرشناس و ارجمندی که به این مسایل پرداخته است، یکی هم دکتر آرامش دوستدار است؛ دکتر دوستدار در آثار خواندنی اش مسایل بسیاری را مطرح می کند؛ آثار داکتر دوستدار در واقع یک کوشش برای باز اندیشی بنیاد های «نگرش شرقی» است؛ قصد ما در این جا بحث و یا بررسی و یا نقد در همه مسایل گسترده ای نیست که دوستدار مطرح می کند [پانویس شماره {۴۴}

تلاش ما این است که مشخص بسازیم که دکتر دوستدار در میان دین و عرفان چه نسبتی بر می کشد؛ می خواهیم دقیق بسازیم که ما چرا نمی توانیم با دکتر دوستدار موافق باشیم؛ دکتر دوستدار می نویسد:

«بینش» را به «دین» اطلاق کردیم؛

و «دید» ... را به «علم» اطلاق نمودیم {پانویس شماره ۴۵}

در اینجا دکتر دوستدار دو مفهوم «بینش» و «دید» را در مقام دو اصل آغازین بالا می‌کشد؛ یعنی دکتر دوستدار در حالی که همه مباحثی را که در هر پنج اثر خود بسط می‌دهد، بر همین مُقابلان «بینش» و «دید» استوار می‌کند؛ اما وی خود این دو مفهوم را شامل هیچ بحثی نمی‌سازد، و از بحث بیرون می‌گذارد؛ با این دو «اصل آغازین» جناب دکتر دوستدار، ما دو مشکل اصولی داریم-

مشکل اول بلحاظ تقابلی که داکتر دوستدار در میان «بینش» و «دید» برقرار می‌سازد؛ دوستدار می‌گوید که تفاوت در میان دین و علم این است که دین یک «بینش» است؛ و علم یک «دید» است؛ اینک این تقابلی که دکتر دوستدار در میان «بینش» و «دید» برقرار ساخته، از کجا آورده است؟ در زبان دری، که از نظر احتوای به مصادر یک زبان فقیر است {۳۸۰ مصدر در زبان دری؛ در برابر دستکم ۱۰ هزار مصدر در زبان انگلیسی}، با تعجب زیاد در می‌یابیم که سه فعل متمایز «دیدن»، «نگریستن»؛ و «تماشا کردن» داریم؛

دیدن {sehen=} به مفاهیم دید، دیده، دیدار، روآدید، بین، بینا، بینش، «-بینی»، بیننده، می‌رسد؛ و چند مفهوم دیدگاه، و طرز دید، و چشم‌دید، و چشم انداز، و صوابدید، و مصلحت دید، و ازینگونه، را هم بر همین فهرست افزود می‌کنیم؛

برای «در معرض دید قرار گرفتن» و «در معرض دید قرار دادن»، در زبان دری فعل «نمودن» {zeigen=} را داریم، که از آن به نَماد، و نَمایش، و نَمود، و وائمود، و نَمودار، و نَمونه می‌رسیم؛ و دو فعل نگریستن {anschauen=} و تماشا کردن {schauen=} رهنمایی می‌کنند به این که کوشش برای تمایز گذاشتن از «دید»، ما را به دو مفهوم «نگرش» و «تماشا» می‌رساند؛ دو فعل مشاهده کردن {beobachten=} و معاینه کردن {untersuchen=} را به فعل نگریستن بر می‌گردانیم؛ و دو فعل نظر کردن {zuschauen=} و ملاحظه کردن {betrachten=} را به فعل تماشا کردن بر می‌گردانیم؛

با یک نگاه ساده به این فهرست به دو نکته می‌رسیم :

الف - دو مفهوم «بینش» و «دید»، هر دو به کرسی فعل «دیدن» بر می‌گردند؛ و به هر مستمسکی، یک تقابل و مقابلان این‌چنینی، کما دکتر دوستدار، در میان این دو مفهوم، «دقیق» نیست؛ هر بینش یک دید است؛ و هر دید، هم، یک بینش است؛ اما هر بینش، و هر دید، یک نگرش نیست؛ و یک تماشا نیست؛ همان منابعی که «بینش دینی» می‌نویسند، همان منابع «بینش علمی» و «بینش فلسفی» هم می‌نویسند؛ همان منابع «دید دینی»، و «دید علمی»، و «دید فلسفی» می‌نویسند؛ و بدون تردید «جهانبینی دینی» و «جهانبینی علمی» و «جهانبینی فلسفی» می‌نویسیم؛ به بیدل مراجعه می‌کنیم که «دید» و «بینش» را در نسبت با هم می‌آورد:

«دید» معنی نشود مایل تحقیق کسان

«بینش» آن است که در چشم حسد خاک کنید

بدون تردید از این گفت دوستدار: «نه دین علمی می شود؛ و نه علم دینی» {پانویس شماره ۴۶} نمی توان و نمی بایست چنین تمسک کرد که دین «بینش» است! و علم «دید» است!

و این که بگفت هایدگر: «تفکر اصولاً در فلسفه اتفاق می افتد»، به این نتیجه، که دکتر دوستدار مینویسد، نمی رساند، که در میان دین و علم و فلسفه کدام «مغایرت ذاتی» برقرار باشد؛ بلحاظ «ذات» خود، این هر سه، هر کدام یک «جهانبینی» هستند؛ وانگهی خود جناب دکتر دوستدار، هم، چنین می نویسد: «هر سه می خواهند بگویند که جهان چیست و چگونه است» {پانویس شماره ۴۷}

ب - و اما «دید» و «بینش»، هر دو، با «نگرش» و «تماشا» است که «مغایرت ذاتی» دارند؛ «نگرش»، به «عامل نگرنده» مراجعه دارد؛ و «تماشا»، به «نمایش»، و به «زمینه نگرش» مراجعه دارد؛ «دید» ملتزم به «سوژه» نیست؛ اما «نگرش» ملتزم به «سوژه» است؛

سختگیر می شویم و می نویسیم که دکتر دوستدار آن جا که از «دید» به «نگرش» عدول می کند، دچار لغزش است: «دید که ما آن را به علم اطلاق نمودیم... مبتنی بر عللی است که نحوه نگرش در امور، یا تغییر این نگرش را موجه و مشخص می سازند...» {پانویس شماره ۴۸}

مشکل دوم بلحاظ نسبت اختصاصی که دکتر دوستدار در میان «بینش» و «دین» برقرار می سازد؛ مفاهیم «جهان» و «جهان آفرین» و «جهان دار» و «جهان دیده» و «جهان جوی» و «جهان گیر» و «جهان پهلوان» از فردوسی هستند؛ فردوسی «جهان» را بمعادل «واقع در بیرون» می آورد:

حکیم این جهان را چو دریا نهاد
بر انگیخته موج ازو تُند باد

این مفهوم «جهان»، از فردوسی به خیام می رسد؛ و تا حافظ تداوم می یابد:
خیام:

این کهنه جهان بکس نماند باقی
رفتند و رویم و دیگر آیند و روند

حافظ:

و گر سرای جهان را سر خرابی نیست
اساس او به از این استوار بایستی

و مفهوم «جهان-بین» هم از فردوسی است:

پس آنکه سه روشن «جهان بین» خویش
سپارم بدیشان، بر، آیین خویش
زمین بستر و خاک بالین او
شده تیره روشن «جهان بین» او

منظور فردوسی از «سه جهان بین»، «دوچشم» به اضافه «دل» است؛ پس «دل» در مقام «مرجع نگرش» با فردوسی مطرح می‌شود؛ به پیروی از فردوسی است که بعد نظامی و خاقانی و عطار و سعدی و حافظ «جهان بین» می‌آورند؛
نظامی:

جهان «چشم جهان بینش» ترا داد
بجای نیزه در دستش عصا داد

خاقانی:

پیش بالای تو، هم، بالای تو
گوهر از «چشم جهان بین» آورم

عطار:

از درش گردی که آرد باد صبح
سرمه «چشم جهان بین» من است

سعدی:

سر تاجور، دیدش اندر مگاک
دو «چشم جهان بینش» آگنده خاک

حافظ:

گفتم این «جام جهانی» بتو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد!

آن که روشن بُد جهان بینش، بدو
میل در «چشم جهان بینش» کشید

خواجۀ انصار:

سرمه «دیدۀ جهان بینم»
تا بود گرد خاک پای تو باد

جامی:

«دیدۀ جهان بین» نشود، جز به دوست
کور بُود هر که نه بینا به اوست

سنایی و مولانا و بیدل، «چشم جهان بین» نمی‌آورند؛ اما بیدل «چشم حق بین» می‌آورد:

زیارتگاه یکتایی ست الفت خانه دل‌ها

نگردد غافل از آینه یارب «چشم حق بینت»

اینک در ایران کنونی به تمثیل از «بدبین - بدبینی»؛ و «خوشبین - خوشبینی»؛ مترجمین از «جهان بین»، «جهانبینی» ساخته اند؛ و این «جهانبینی» را بمعادل Weltanschauung گذاشته اند؛ و در این جا یک لغزش وارد آمده که ما کم توجه کرده ایم؛ «جهان بین» در ادب دری، «جهان بیرون» را منظور میکند؛ درحالی که در Weltanschauung، سوژه و عامل شناسنده ای منظور می شود که «جهان خود» را «می نگرد»؛ «جهان» یک استنباط سوپژکتیف است و این استنباط سوپژکتیف از جهان را هایدگر بطور نهایی دقیق ساخت؛ از این نظر بنابر تداخل «سوژه» در امر تأسیس «جهان»، برای Weltanschauung، معادل «جهانبینی» دقیق نیست، و باید معادل «جهان نگری» را برگزینیم.

پس دیدیم که «جهان بین» داشته ایم؛ اما «جهان بینی»، نو است؛ و دقیق هم نیست؛ و بجای آن می باید «جهان نگری» بگذاریم؛ احسان طبری، از اعظم فیلسوفان ایران در قرن بیستم، به این تفاوت توجه داده بود؛ احسان طبری رساله «در باره دو بینش بزرگ خردگرایانه در تاریخ» را با این بیان آغاز می کند:

«مقصود ما از بینش یا جهان بینی {یا جهان نگری} مجموعه ای از آموزش ها و نگره ها است که آن بینش معین برای توضیح پدیده های جهان و جامعه انسانی و توضیح پیوند درونی آن ها عرضه می دارد؛ از این جهت تکامل بینش ها را در تاریخ می توان به دو مرحله اصلی تقسیم کرد:

بینش های تخیلی و ماقبل منطقی Prelogik؛ و بینش های منطقی Logik؛ ... جادو و اسطوره و پندار های خرافی و «عُرفان» را باید از نوع بینش های تخیلی دانست...»

طوری که می خوانیم احسان طبری جهان نگری را بجای جهان بینی پیشنهاد کرده بود؛ احسان طبری، به دلایل قابل فهم، در این ردیف از «دین» نام نمی برد؛ کاملاً روشن است که طبری، که بهر حال بمانند دوستدار دیدگاه «مدرن» داشت، «بینش» را به «دین» منحصر نمی کند؛ طوری که دوستدار میکند. اما آن چه در این بیان طبری، هم، بحث طلب است، این که چگونه طبری «بینش» را بمعادل «جهانبینی» می گذارد؟ دیدیم که کلمه «جهانبینی» نو است، اما کلمه «بینش»، نو نیست؛ کلمه بینش، سابقه ای برابر با سابقه ادبیات منظوم دری دارد؛ ظاهراً بار نخست در متون منظوم دری، کلمه «بینش» را ناصر خسرو قبادیانی بلخی مطرح می کند؛ و ناصر خسرو واژه «بینش» را بمعادل «بینایی» آورده است:

گر از هر بینشش بیرون کنی، وصفی بَرُو مفا

دو باشد بی خلاف آنکه، نه فرد و واحد و یکتا

و چند قرن پس از آن امیر خسرو دهلوی، در یک جای، همین مفهوم بینایی را از «بینش» منظور می کند:

اگر زین توتیا، روشن کنی چشم

به بینش باز دانی گوهر از یشم

بنظر می رسد که بیدل همین مفهوم «بینایی» را به پیروی از امیر خسرو دهلوی مطرح می کند:

نقص بینایی ست کسب عبرت از احوال مرگ

چشم اگر باشد غبار زندگی هم توتیاست

ناز بینایی درین محفل تغافل مشربی ست
کم نگاهان را برات خوش نگاهی داده اند
و بعد این مفهوم بینایی را بطرف «بصیرت»، با معنای درونی، بسط می دهد:
آن چشم که انسان را سرمایه بینایی ست
از هر دو جهان بیش است گر آینه بین هستش
در وادی تحقیق چه حرف است سیاهی
گر حایل بینایی ما نور نباشد

اما بیدل «بینایی» را بدقت از «بینش» جدا می کند؛ در حالی که در متون ما این تمایزگذاری دقیق نبوده است و بدون یک حصر مفهومی دقیق، با سهل گیری، «بینش» بجای و بمعادل «نگرش» گذاشته شده است؛ و هم اکنون هم مثلاً «بینش تاریخی حمدالله مستوفی» میخوانیم {پانویس شماره ۴۹} و طوری که دیدیم خود دکتر دوستدار هم متأسفانه از این لغزش در امان نیست؛ تردیدی نیست که بینش {= عُرفان}، یک نوع نگرش است، زیرا مبتنی است بر استنباط انفرادی و شخصی عارف؛ اما نمی توان «بینش» {= عُرفان} را بجای و بمعادل «نگرش» نوشت؛

بسیار پیش تر از دوستدار، احسان طبری، یک مجموعه بررسی هایش در علم را تحت عنوان عمومی «دانش و بینش» گرد آورده بود؛ این دوگانه «بینش» و «دانش»، که طبری می آورد، نیز نو نیست و در ادبیات ما سابقه دارد، و دقیقاً همین دو گانه نشان می دهد که مصداق اولی «بینش»، که ناصر خسرو بمعادل بینایی آورده بود، بتدریج دچار جابجایی شده است و کلمه «بینش» در یک مقام نو در برابر «دانش» مطرح شده است:
عطار:

عطار که پی برد بسی دانش و بینش

اندر پی آن است که «بالای عیان» است

مولانا:

صلای بینش و دانش ز بخت بیدارش

که نور من شرح الله صدره شمعیت

جامی:

رحمت توست علم و بینش ما

هر چه ما را نموده ای، دانیم

دکتر دوستدار هم به معارضه «دانش» و «باور» علاقه می گیرد؛ و ذیل «سنجش پنداشت ها» می نویسد:
«در نبردی توانفرسا میان باور داشتن و دانستن، سرانجام این آخری بر آن اولی در اروپا پیروز گشت... در بخش غیر غربی فرهنگی - تاریخی جهان، هیچگاهی آگاهی نسبت به دانستن، در برابر باور به اعتقاد، مجال بروز نه

یافته است؛ و جایی که نزد ما دانستن میخواست خود را برویاند، اسلام جوانه آن را پیش از آن که بشگفت با غریزه خطنانپذیرش جابه جا برکنده است... و به شکست ناپذیری اش بالیده است» {پانویس شماره ۵۰} دکنتر دوستدار در اینجا به یک مسأله کلیدی اشاره میکند، که اما نمیتواند آن را پیگیری کند؛ در همین مبحث یک معضلی هست، که تاکنون از بررسی آن غفلت کرده ایم :

در اینجا، به یکی از نکات کلیدی تعارض در میان دین و عُرفان مواجه هستیم؛ و فقط کافی است در همین تعارض دقیق شویم تا پی ببریم که دکنتر دوستدار اشتباه می کند، آنجا که «دین» و «عُرفان» را یکی می شمارد؛ «دانش»، در اینجا، همان است که سنایی و مولانا «عقل» می نامند؛ اینک چگونه است که در نصّ بیشتر از دو صد بار، و با تأکید، به «عقل» مراجعه داده می شود؛ اما فقط سه قرن پسان تر، در متون، و در شعر عُرفانی، عدول از «عقل» توصیه می شود؟

سنایی:

برون کن طوق عقلانی بسوی ذوق ایمان شو
چه باشد حکمت یونان، به پیش ذوق ایمانی!

مولانا:

ای عِلْمِ عَالَمِ نو، پیش تو هر عقل گرو
گاه میا، گاه مرو! خیز به یک بار بیا!
عقل از پی عشق آمد در عالم خاک، ار نی
عقلی بِنَمی باید بی عهد و وفایی را

از این نظر باید دقیق بسازیم که مفهوم ناصر خسروی «بینش»، بمعادل «بینایی»، چگونه گام به گام جابه جا شده است؟

نخست خود مفهوم «بینش»:

خاقانی:

من رسالات و دواوین و کتب سوخته ام
دیدۀ بینش این حالِ ضرر بگشایید

مولانا:

ای رَحْتُ کشیده به «نهان خانه بینش»
وی کشته وجود همه و خویش، به زاری

بیدل:

بیدل از نور نظر صافی دل مستغنی ست
گسبِ بینش نکند، آیینۀ ناز نگاه

و بعد مفهوم «اهل بینش»:

نظامی:

چراغ افروز چشم «اهل بینش»
طراز کارگاه آفرینش

سعدی:

ای چشم و چراغ «اهل بینش»
مقصود وجود آفرینش

شاه نعمت الله:

بیا ای نور چشم «اهل بینش»
به نور او جمال او ببینش

سوال این است که در طی این جابجایی از مصداق «بینایی»، مفهوم «بینش» بجای چی نشسته است؟ پاسخ به این سوال را با مراجعه به مفهوم «اهل بینش» می یابیم، که در نمونه های بالا به تکرار آوردیم؛ «اهل بینش» به کی خطاب می شده است؟ این «اهل»، می باید خطاب به یک «گروه واقعی» بوده باشد؛ و این را با مراجعه به مفاهیم «اهل الکتاب» و «اهل الذمه» در می یابیم؛ پس «اهل بینش» به کی خطاب می شده است؟ پایانتر توضیح می دهیم که عارفان صدر اول، بمانند اویس قرنی و سلمان فارسی و ابوذر غفاری و دیگران، را «اصحاب السیر» می نامیده اند؛ این مفهوم «سر» تداوم می یابد و ابوسعید خراز، که وی قمرالصوفیه هم می نامیده اند، کتابی می نویسد باعنوان «کتاب السیر»؛ و چون معنای آن را ندانستند، وی را تکفیر کردند؛ اینک خاقانی همین «اصحاب السیر» را «اصحاب بینش» می آورد:

«اصحاب بینش» ید بیضای من نیند

خود عذرشان نهم که جعل پیشه اند پاک

پس این «اصحاب بینش»، جای گزین همان «اصحاب السیر» اولی شده است؛ و بتدریج بیان شده است که «بینش» در نسبت با چی فهمیده می شده است:

مولانا:

خدیو عالم بینش، چراغ عالم «کشف»

که روح هاش به جان سجده می کنند از دور

عقل دانایی است، و نقلش، نقل آمد، یا قیاس

«عشق»، کان بینش آمد، ز آفتاب کُن فکان

پس مولانا «بینش» را با «کشف» و «عشق» نسبت می داده است؛

بیدل:

مایهٔ بینش است، ضبطِ نفس
گر به شبِ نم تَنَد، هواست نگاه
سواد نسخهٔ بینش، خموشی انشا بود
به جای چشم همه سرمه درگلو کردند
به طواف در دل کوش که آینهٔ مهر
جوهر بینش اگر دارد از آنجا دارد
مقصد بینش اگر حیرت دیدار تو باشد
از چه خودبین نشود کس که تو درکسوت مایی
چراغ علم می‌فروز جز بقدر شهود
خطاست دانش بسیار و بینش اندک
بینش تویی کسی چه کند فهم جلوه ات
ای کرده از حقیقت ادراک ما نقاب
در تجلی سوختیم و چشم بینش وانشد
سخت پابرخاست جهل ما، مگر طُوریم ما

پس بیدل «بینش» را با «ضبط نفس» و «خموشی» و «حیرت» و «سیرِ خودبین» و «طواف دل» و «شهود» و «تجلی» و «جلوه» نسبت می‌داده است؛
بروشنی در می‌یابیم که جایجایی مفهوم «بینش» به پایهٔ اکمال رسیده است، و مولانا و بیدل مشخصات گشایندهٔ «بینش» را بدست داده اند؛ این مفاهیم، مفاهیم کلیدی «عُرفان نظری» هستند؛ «بینش»، در متون ما بجای عُرفان نشسته است؛ بگفت بیدل:

می‌کشی، سرمهٔ عرفان نشود
بینش از چشم قدح دشوار است
و بیدل یک گام دیگر هم جلو می‌گذارد، که ظاهراً از بررسی پوشیده مانده است؛ به این دو بیت بیدل توجه می‌کنیم:

بینش تویی، کسی چه کند فهم جلوه‌ات
ای کرده از حقیقت ادراک ما، نقاب

و

در تجلی سوختیم، و چشم بینش وا نشد
سخت پابرجاست جهل ما، مگر طوری ما

این دو بیت را اساس قرار می‌دهیم تا این سوال را بگشاییم که بیدل در میان دو مکتب «سکر» و «صحو» چه نسبتی برقرار می‌کند؛ می‌دانیم که بیدل شیفته دلسوخته عُرفان خراسانی، و اصلاً اهل «سکر» است؛ نظر ما این است که بیدل «سکر» و «صحو» را با هم جمع می‌زند؛ و در میان دو مکتب بینشی «سکر» و «صحو» اتحاد برقرار می‌کند؛ و از این نظر تعارضی را از بنیاد مسترد می‌کند که، در دوران او، دیدگاه «وحدت شهودی» در مقابل «دیدگاه وحدت وجودی» اتخاذ کرد؛

ازین طریق است که بیدل از مکاتب مروج عُرفانی فراتر می‌رود؛ بیدل وحدت وجود و وحدت شهود هر دو را می‌آورد؛ اما بیدل نه وحدت وجودی است؛ و نه وحدت شهودی است؛ بیدل هر دو را می‌آورد؛ و به یک منظومه اندیشه فراتر از این مکاتب می‌رسد؛ پایانتر این مباحث را می‌گشاییم؛

«عطف عاشقانه به خداوند»، در مقابل «عطف زاهدانه به خداوند»، همان است که «مشرَب» نامیده شد؛ دعوت به عطف عاشقانه به خداوند، در تقابل با کشمکش‌های قدرت؛ و جنگ‌های فرقه‌یی؛ و آشوب‌هایی از هرگونه؛ بوجود آمد که در دوران تأسیس خلافت، و پس از آن، اوج گرفتند؛ مشربیان، متولیان دین رسمی را به غفلت از خدا، و غفلت از حقیقت دین، و آلوده شدن به قدرت، و «دنیا داری»، متهم می‌ساختند؛ و در برابر این همه رذایل، فضیلت «عشق به خدا» و «وارستگی از دنیا» را توصیه و ترویج می‌کردند؛

در هند دوران بیدل، که جنگ‌های فرقه‌یی دوباره مشتعل شدند، این عطف عاشقانه به خداوند، همان مشرب، بار دیگر مطرح شد و با ردّ انحصار حقیقت، و با ندای تساهل مذهبی، همراه شد؛

داراشکوه نیز در مقدمه مجمع البحرین، «مذهب حق صوفیه»، اما «مشرَب موحدان هند» می‌نویسد: «بعد از دریافت حقیقه الحقایق و تحقیق رموز دقایق مذهب حق صوفیه و فایز گشتن به این عطیه عظمی؛ در صدد آن شد، که درک مشرَب موحدان هند و محققان این قوم قدیم نماید»؛

بیدل، که از مشعلداران این تساهل مذهبی است، می‌آورد:

در مشرب بزن، از قید مذاهب بگریز

عاقبت نیست در آن بزم که سازش جنگ است

دقیق‌تر می‌شویم: «مشرَب» نام یک «نگرش» در «دین» است؛ «بینش» را بمعادل «عُرفان» می‌پذیریم؛ اما «مشرَب» یک معادل برای «عُرفان» نیست. ما در این مباحث تا کنون دقیق نه شده ایم و تاکنون حتی دقیق نه ساخته ایم که ریشه و تبار دو مفهوم عُرفان و تصوف چیست؟ نیز مشرب به معنای «راه عُرفا» [پانویس شماره ۵۱] نیست؛ «راه عُرفا» همان «سلوک» است؛ و استاد اسدالله حبیب دقیق می‌نویسد که این سلوک هرگاه با مناسک معین همراه شد، نام آن «طریقت» می‌شود؛ معنا این که هرگاه ما می‌نویسیم «بیدل اهل مشرب است»، منظور از این سخن را باید دقیق بسازیم؛

•

تقابلی که دکتر دوستدار در میان دو مفهوم «بینش» و «دید» برقرار می‌سازد، بی پایه است؛ و بگفت خودش «اتخاذی» است؛ «بینش» یک مفهوم قدیم است؛ و در متون ما «بینش» در نسبت با «دین» نیامده است؛ دکتر

دوستدار که برخی جوانبی از آثارش حقیقتاً بکر و ارزشمند هستند، متأسفانه خود را از تبارشناسی مفهوم «بینش» مطلع نه ساخته است؛ و چنین یک سهل‌گیری برای اهل تحقیق، و دکتر در فلسفه، زینده نیست. در آثار دکتر دوستدار با این کوشش بر نمی‌خوریم که وی مفهوم «بینش» را نخست از این تبار و کُنیت آن در متون دری عُرفانی رها بسازد؛ تا بعد مستدل کند که وی چرا «بینش را به دین اطلاق» می‌کند؛ خود دوستدار هم به این قید اکید که در آغاز می‌گذارد، چندان پایبند نیست؛ و در آثار بعدی خود اصلاً خود مفهوم «بینش» را بسیار به ندرت می‌آورد؛ یک جای نه «بینش»، بل «بینش‌های دینی»، می‌نویسد؛ و بعد «پندار» و «پندار دینی» می‌نویسد {پانویس شماره ۵۲}

دکتر دوستدار ادیان را به دو نوع تقسیم می‌کند: «ادیان عُرفانی و نیستی»؛ «ادیان پیامبری و هستی»؛ می‌پرسیم که دکتر دوستدار این تقسیمات را از کجا آورده است؟ و در بخش‌های بعدی درباره دو مفهوم «نیستی» و «هستی» بحث می‌کنیم؛ تا نشان بدهیم که دکتر دوستدار که استنباط فلسفی از دو مفهوم نیستی و هستی را بر استنباط عُرفانی از دو مفهوم نیستی و هستی منتقل می‌کند، چرا دچار لغزش است.

بیدل می‌گوید:

سَرخَطِ بینش، سواد نیستی هایم بس است

گَرِدِ هستی داشت، چشم از توتیا برداشتم

پایان بخش چارم

پانویس‌ها:

پانویس شماره ۳۸: درباره «عُرفان مرکاوا» نک: گرشوم گرهارد شولم: عُرفان مرکاوا و عُرفان گنوسی یهود؛ ترجمه علیرضا فهیم؛ این ادعا رد شده است که گویا آیین گنوسی مستأخذ از عُرفان میرکاوا بوده باشد؛

پانویس شماره ۳۹: مناظره مهدی نصیری و آیت الله غرویان/۱۳۹۰/

پانویس شماره ۴۰: احوال این فتنه‌ها و آشوب‌ها علاوه از تواریخ، در برخی آثار هم منعکس شده اند که کمی به تصور نزدیک تر می‌سازند چه جهنمی پای بر زمین می‌کوبیده است؛ روزبهان بقلی شیرازی در کتاب «شرح شطحیات» می‌نویسد:

«ندیدی که اهل رده بر صدیق چون خروج کردند؟ ندیدی که صوفی صحابه بیهتان چون برنجانیدند؟ ندیدی که صدیق زاده را به بهتان چگونه برنجانیدند؟ ندیدی که صوفی صحابه را با دلق هژده منی چون بکشتند؟ ندیدی که بر ماه صحابه، صاحب نورین، ظالمان چون خروج کردند، تا محاسن چون شیر در مُصحف مجید پُر خون کردند؟ ندیدی که خوارج، از غلط علم، با شیر بیابان قدم و سایه دار لَوای کَرَم، سید فُرسان غیب، مزیل آفات ریب، برادر مصطفی چی کردند؟ ندیدی که شمر و یزید با حسین شهید چه کردند؟ ندیدی که حسن را چون زهر دادند؟ ندیدی که با ابدالان تابعین مثل حسن بصری و سفیان ثوری و حجاج طرار چه کردند؟ ندیدی که با فضیل عیاض و ابراهیم ادهم و عبدالله مبارک چه بازی‌ها کردند؟ ندیدی که ابوحنیفه کوفی را در بازار کوفه چوب بر سر می‌زدند؟ و آنگه در زندان به سَم قاتل بکشتند؟ ندیدی که در خون شافعی پیش هارون چه سعی کردند؟ ندیدی که با پیر اصحاب حدیث احمد حنبل، معتز - لیان چی کردند؟ ندیدی که با حارث محاسبی و معروف کرخی و سری سقطی، اهل ظاهر چه کردند؟ ندیدی که غلام خلیل با جنید و رویم و سمون و رفاق و ابی حمزه چه تخلیط‌ها کردند، تا جمع حق را پراکنده کردند؟ ندیدی که یزدان یار با مشایخ عراق چه کردند تا شبلی را چندین بار بیمارستان بغداد فرستادند؟ ندیدی که ابن عیسی با حسین چه کرد؟ تا او را سه هزار دُرّه بزدند،

و بعد از آن دست و پای وی ببریدند، و بعد از آن بر آویختند، و بعد بسوختند؛ کلمه اش چه بود: که حسب الواحد افراذ الواحد؛

آه از دست این شوخان بی رسم؛ چه دل های سنگین دارند تا تخم جفا در زمین بی وفا کارند؛... چون از عبادت مقصود نیافتند، اصول متصوفه را نفی کردند... در اولیاً حق طعن می زنند... و از سر منابر دشنام میدهند...» / شرح شطحیات/ تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی/ به تصحیح و مقدمه هانری کربن/ تهران ۱۳۸۱ /صص ۲۵ و ۲۶/

پانویس شماره ۴۱: این نظر که گویا «غرب عقل گرا» بوده است؛ و «شرق عقل ستیز» بوده است؛ یک بیهوده گویی است؛ آیزیا برلین در کتاب «مجوس شمال» می نویسد: «گیورگ هامان... نخستین هموارد تمام عیار نهضت روشنگری فرانسه در زمانه خود بود؛... حمله های او به نهضت روشنگری بسیار سازش ناپذیرتر و از جهاتی کوبنده تر بود و نقص های این نهضت را واضح تر نشان می داد؛ او بنیادگذار واقعی سنت عقل ستیزانه ای است که با گذشت زمان... سهم بزرگی در شکلگیری اندیشه و هنر و احساس در غرب داشته است؛... اندیشمندی که یکی از مهم ترین و حتی گاه گنج کننده ترین تافته های جدا بافته تمدن بود...»

/آیزیا برلین: مجوس شمال؛ ترجمه رضا رضایی؛ تهران ۱۳۸۴؛ ص ۱۹

پانویس شماره ۴۲: برای نمونه نگاه کنید به آموزش های راجعیش آشو و دیگران

پانویس شماره ۴۳: شفیع کدکنی: دفتر روشنائی؛ ترجمه «کتاب النور» میراث بایزید بسطامی؛ تهران ۱۳۸۳؛ ص ۳۳
پانویس شماره ۴۴: از کتاب دکتر دوستدار «ملاحظات فلسفی در دین و علم» نقد های متعدد شده است؛ که به کار ما کمی نرسانیده اند؛ برای نمونه نگاه کنید: /بی نیاز داریوش: سنجش آراء دوستدار در باره بینش علمی؛ چند نکته در باره تفکر غیر علمی (دینی) و تفکر علمی/

پانویس شماره ۴۵: دکتر آرامش دوستدار: ملاحظات فلسفی در دین و علم؛ پاریس ۱۳۸۱؛ ص ۴۷

پانویس شماره ۴۶: دکتر آرامش دوستدار: امتناع تفکر در فرهنگ دینی؛ پاریس ۱۳۸۳؛ ص ۱۸۰

پانویس شماره ۴۷: آرامش دوستدار؛ ملاحظات؛ ص ۴۸

پانویس شماره ۴۸: آرامش دوستدار؛ ملاحظات؛ ص ۴۸

پانویس شماره ۴۹: ذکرا الله محمدی و مسعود آدینهوند: بینش و روش در تاریخ نگاری و تاریخ نگاری حمدالله مستوفی قزوینی؛ نشریه تاریخ نگاری و تاریخ نگاری؛ پاییز و زمستان ۱۳۹۳؛ صص ۱۴۹-۱۷۹

پانویس شماره ۵۰: دکتر آرامش دوستدار: خویشاوندی پنهان؛ کلن ۱۳۸۷؛ ص ۲۴۰

پانویس شماره ۵۱: اکادیمی سین اسدالله حبیب: واژه نامه بیدل؛ ۲۰۰۵؛ ص ۲۱۹

پانویس شماره ۵۲: آرامش دوستدار؛ امتناع؛ صص ۷۳؛ ۱۲۹؛ ۱۳۹ «دین آن «پنداری» است که آدمی را معطوف به نیرویی برتر و مطلق عاطف بر آن می شناسد؛ و آن نیرو را به نحوی منشأ اندیشه و کردار و رفتار آدمی، و موجب رویداد ها می داند... پندار دینی...»