

سرچشمه‌های فکری رمز و تصویر در معارف بهاء‌وند

دکتر سید حسین فاطمی^۱

دکتر نفی پورنامداریان^۲

دکتر عبدالله رادمرد^۳

مهدی پرهام^۴

چکیده

بهاء‌وند به منظور بیان تجربه‌های عرفانی خویش، تصاویر و رمزهای خاص خود را ابداع کرده است. تخیلات مصور شده او را می‌توان حاصل حالات و رویدادهای خلوت و به عنوان دریافتی شهودی از عالمی مثال گونه قلمداد کرد که در روان‌شناسی تجارب عرفانی، از آن به دینار یا خوب‌بین تعبیر می‌شود. این جستار در تحلیل و ماهیت‌شناسی رمزهای بهاء‌وند در معارف و در مسیر شناخت سرچشمه‌های تخیل و خاستگاه‌های جوشش این تصاویر، نشان می‌دهد مبنای تصویرها و رمزهای بهاء‌وند معیت‌الله با لوست، وی با درک این معیت، به حال اتحاد می‌رسد و با دیدگاهی کل‌نگر، ضمن تعمیم این حال به جهان بیرون، خوشی و لذت ناشی از آن را نیز به همه عناصر هستی نسبت می‌دهد. او در حقیقت، مزه گرفتن خود در این تجارب را نموداری از همراهی و یگانگی صانع خاص با مصنوع عام می‌داند. مستند بهاء‌وند در این باره نظریه‌ای است مبتنی بر کمال که نوعی تکلیف فراگیر از سوی حق برای اجزای هستی است.

کلیدواژه‌ها: بهاء‌وند، رمز، معارف، تصویر، مصاحبت، اتحاد

مقدمه

تجربه شهودی اصولاً ذیل پدیده‌های روانی جای می‌گیرد. این مقوله در حوزه مکاشفات نفس انسان به ویژه در محدوده دین حائز اهمیت است (یونگ، ۱۳۸۸: ۸۸ پترسون و همکاران، ۱۳۸۷: ۴۱). در

s_hfa@yahoo.com

pournamdariyan@yahoo.com

abdradmard@yahoo.com

mehdiپرهام2000@yahoo.com (نویسنده مسؤل)

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد

۲- استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد

پژوهش‌های تحلیلی اسلامی، تجربه مزبور موضوعی عرفانی و مؤخر بر مباحثی چون زهد، ریاضت، محبت و عشق است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۹ و بعد). بنابر تعبیری خاص، چنین تجربه‌ای دیدن جلوه جمال حق است که مرتبه‌ای فوق احساس ظاهری (مادی) دارد (همو، ۱۳۶۴: ۲۶۱) و در عوالمی خیال گونه (مثال)^(۱) میسر می‌شود.

با حدوث چنین تجاربی، امور نظری و اصول عقیدتی که عقلانی اند گویی صورتی محسوس می‌یابند و بر نفسی که تا عالم روحانی ارتقا (عروج) یافته است حقیقت وجودی خویش را آشکار می‌کنند؛ از طرفی نیز امور محسوس، گویی با مجرد شدن از ماده، حقیقت پنهان و باطنیشان را بر مسالک پدیدار می‌سازند. (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳۸) به دنبال چنین مکاشفاتمی معمولاً به فراخور ادراک هر فرد معرفتی به وی دست می‌دهد که از سویی به جهت صبغه علمی یا اندیشه‌های فلسفی پهلو می‌زند و از سویی، قالب ارائه آن به لحاظ ادبی سرشار از صورت‌های تمثیلی و آلاست (همان: ۴۰).

ظاهراً سرچشمه دینی - کلامی این رخداد متکی بر تطبیقی است که نویسندگان صوفی مسلمان - از نیمه دوم قرن چهارم هجری به تبع فریق عمده اسلامی - از برخی اشارات فرآنی یا حادثه باطنی خود داشته‌اند.^(۲) پس این رخداد را بر اساس ماهیت، و توسعاً می‌توان «رؤیت»؛ یعنی احتمالاً مهم‌ترین واقعه خلوت در عرفان اسلامی نامید. این رؤیت به دلیل آنکه مسیری را در جهت تجسم و روشنی بخشیدن به امور عقلاتی - نفسانی طی می‌کند، در آثار گوناگون صوفیه معمولاً به صورت مفهومی بدل می‌گردد صورت‌هایی که دربردارنده رهاوردی شهودی است و هنگامی که در قید لفظ (گفته) یا خط (نوشته) گرفتار می‌شود اغلب به تعبیر محی الدین ابن عربی (۶۳۸ - ۵۶۰ هـ) چون از جمع بین رؤیت و کلام پدید می‌آید، چیزی ورای عین یا ذهن دلالت دارد.^(۳)

اما وجود برخی تفاوت‌ها، نشان می‌دهد که هر تجربه در گرو شرایط و مناسبات خاص خود نیز هست، چنانکه آن مناسبات حتی به ظاهر مرئی و مکتوب هر تجربه، شکلی ویژه می‌بخشند و به این ترتیب آن را از گونه‌های همسو متفاوت می‌کنند (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۱۷۱). بنابراین می‌توان پرسید که اصولاً چه رابطه‌ای بین تجربه و توصیف آن وجود دارد و یا نحوه بازتاب این رخداد در متون عرفانی بر چه مبنایی استوار است؟

تجربه‌ای چنین که به لحاظ محوریت رؤیت، بیار شبه همان چیزی است که به زبان علمی امروزین، کنش هولوتروپیک (Holotropic) ذهن تلقی می‌شود.^{۸۱} به رغم اینکه تجربه‌ای مستقیم به شمار می‌رود، گویا حالتی توأم با ادراکی «واقعی انگاشته» است که گاه خاطره و یادی از آن در قالب گزارشی تمثیل‌گون یا تصویری خاص بازگفته می‌شود. گزارشی که به دلیل فاصله یا تفاوت جوهری با قضای اصل تجربه، عناصر زبانی انتقال دهنده آن رافی به مقصود نیست و در نتیجه تقریباً مبهم و پوشیده است و زمانی حتی برای خواننده، وهم آفرین و گمان آور نیز جلوه می‌کند.

از همین گونه، مواردی هست که گاهی دقیقاً در حین وقوع، یا ساختی از پیش نیندیشیده، گویی به صورتی خودکار، به عنوان تجربه‌ها «رها شدگی محض»، مانند تجارب نگارش در مکتب ادبی سوررئالیسم به رشته تحریر در می‌آمده است.^{۸۲} حال‌هایی که زاینده آنات سکر و بی خودی صوفیان بوده است^{۸۳} و از جمله در مقوله‌هایی چون «شطح» در آثار معدودی از آنان نمود می‌یافت و البته به تحلیل‌های خاص خود نیازمند می‌شده است.^{۸۴}

معلوم است آنچه در چهارچوب این قبیل نوشتار به دست ما می‌رسد به دلیل تباین حال نویسنده با خواننده، استعداد فرانت‌های مختلف واداراست؛ چنانکه در باره تصاویر و رمزهای بهاء ولد (۶۴۰ - ۵۱۵ هـ) پدرو مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۷۲ - ۶۰۴ هـ) این گفته صدق می‌کند. خیال‌هایی که در این تصاویر جلوه دارند شاید به لحاظ ادبی مهم‌ترین بخش مجموعه سخنان و مواظظ بهاء ولد باشند، زیرا به دلیل برخی ویژگی‌ها از جمله روان‌شناسی صوفیه، بعضاً به عنوان وقایع الخلو، معرف جریان سیال نفسانی و احوال سوررئالیستی شناخته می‌شوند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۷۹).

با همه این اوصاف، جای خوشوقتی است که یادداشت‌های بهاء ولد در بردارنده گونه‌ای از تلفی‌ها و تعلیل‌های خود او در باره برخی تصاویر و تخیلات عرفانی است. بر همین اساس این مقاله می‌کوشد ضمن انعکاس نظرات صاحب واقعه، منشأ دریافت‌ها و جهاتی از مفاهیم مورد نظر در این رمزها و تصویرها را معرفی کند.

بحث و بررسی

به احتمال نزد آن دسته از محققانی که با متن معارف بهاء ولد آشنایی ندارند - و تأکید او درباره همراهی همه جانبه و در عین حال پیچیده خداوند با عناصر عالم را همچنانکه از می خواسته و می گفته است مهم و فراگیر تلقی کرده‌اند - موضوع «معیت» از نکات در خور دقت است^(۸). این اهمیت خاصه از آن روست که بهاء ولد نه تنها این مقوله کلامی را در جذبه ادراکات شهودی به صورتی کم نظیر منعکس کرده، بلکه زمینه استنباط‌های چند جانبه در این باره از گفته‌های خویش را نیز فراهم ساخته است (→ توضیحات آتی).

به عقیده ما پیام سخن او در این باب، بیان نوعی «یگانگی و اتحاد» است؛ اتحادی که علاوه بر «معیت حتی‌الذات»، به دلیل برقرار ساختن رابطه جزء با کل، سخت مورد توجه وی قرار می‌گیرد. به طور مثال در گزاره‌هایی از این دست که می‌گوید: «چندان در وجه کریم الله به معنی خداوندیش نظر می‌کنم که مستغرق می‌شوم، گویی که فعل الله فعل من است و فعل من فعل الله است.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱/۱۵۹-۱۹-۱۷). تصور وحدت در فعلیت، اگرچه متأثر از مطالبی است که از «قرب نوافل» فهمیده می‌شود و تا حدی منطبق است با تعریفی که در عرفان از حال اتحاد ارائه می‌شود^(۹)، اما اگر به تواتر این اشارات نظر کنیم در می‌یابیم که او در وضعی دیگر فراتر از این بینش را عرضه می‌کند: هنگامی که می‌گوید: «همه تنبیر و رأی من کلمات الله باشد [...] ادراکات در همه خلقان از آن الله باشد» (همان: ۱/۱۲۷/۸ و ۱۱ - ۱۰) و آنجا که می‌آورد: «فَعَلِمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ لَا مَوْجُودَ إِلَّا هُوَ» (همان: ۱/۱۲۷/۱۶).

چنانکه به شرح خواهد آمد، بهاء‌ولد از رهگذر تصویرهایی مبتنی بر چنین نگرشی با توصیف‌های خود، از «معیت» تا شرح حال «وحدت»^(۱۰)، حتی در وجهی عام میل می‌کند. با این همه وی این توجه را گاهی درهاله‌ای از رمز و یا تصاویری شبیه به انواع نمادها مواصلت باز می‌گوید^(۱۱) به هر تقدیر این سخنان تصدیقی است بر آنکه در هستی‌شناسی عرفانی او، وجود با موجد و طالب با مطلوب یکی دانسته می‌شوند. (همان: ۱/۱۶۷/۱۱-۱۰)^(۱۲) آنچه از لایه لای سطور یادداشت‌های وی بیش‌تر به گوش می‌رسد زمزمه همین «اتحاد» است.

لما با توجه به روساخت تصاویر بهاء‌ولد، بعضی محققان معتقدند مطالب و تصاویر نجارپ روحیه بهاء‌ولد در معارف ضرورتاً برای مخاطبان پرداخته نشده‌است (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۷۹ - ۲۷۸؛ مایر، ۱۹۸۲).

۴۹۸ (لوئیس، ۱۳۸۶: ۱۱۰)؛ ولیکن در معارف، جایی نیز اشارتی بر لزوم کتمان آنها نمی‌یابیم؛ بلکه به نظر می‌رسد که او باز خوانی پارهای از این تصاویر را در راستای رسالتی مرشدانه، به عنوان دستمایه سلوک، در مواقعی بر مستمعان و مریدان خویش ارمغان می‌ساخته است.^(۱۳) اینکه او بر منکران سخنان الهامی خویش، یعنی همان محبت‌های تصاویر مورد نظر، خرده می‌گیرد نشان می‌دهد که در این باره با کسانی سخن می‌گفته‌است و یا آنان از نوشته‌های شخصی وی آگاهی داشته‌اند (بهاءولد، ۱۳۵۲: ۱۳۵۲/۱۵۳ تا ۱۶ تا ۱۵۴/۱ و ۱۳۷/۱ تا ۲۰، ۳۳۸ تا ۱۵۰).

تصویرهای رمزی بهاءولد به لحاظ نوع ساخت، کمتر میان اقران و همتایان او دیده می‌شود. اگرچه که تقریباً نوعی از همان عناصر مشهور شاهدانه که خط‌گاهی جز محبت و عشق برایشان متصور نیست در آنها به کار رفته است.^(۱۴) این تصاویر خصایص دیگری نیز دارد که در برخی موارد این خصایص به وسیله خود نویسنده تحلیل می‌شده است.^(۱۵) تا جایی که می‌دانیم گویا تاکنون این گونه تحلیل‌ها در باره تصاویر او جمع نشده است.

از نکته‌های مهم و تمایز بخش در این باره، یکی این است که، دلیل کاملاً معنوی توجه وی به آنها افزایش میل به عبادت در خود است؛ او معتقد است در ادبانی چون یهود و نیز برخی مذاهب، تشبیهاتی هست که - به دلالت نشانه‌های بصری که لابد تأثیر افزون‌تری دارند - مردمان را به عبادت بیشتر سوق می‌دهد (همان: ۱/۳۹۲ تا ۲۰، ۳۹۳ تا ۱۵۰). بهاءولد از این بازخوانی تصاویر و یاد آورد مزه‌ای چنین در امور دینی، گویی لذت، چشیدن طعم خوشی‌های اخروی را برای مخاطبان نیز ترسیم می‌کند.^(۱۶) وی باور داشته است که از این طریق می‌تواند بر اخلاص عبادت خویش و یاران بیفزاید؛ تا صورتی پیش خاطر نمی‌آید اخلاص عبادت ظاهر نمی‌شود. (همان: ۱/۱۱/۱ تا ۲۰، ۱۹).

نکته دیگر اینکه، از منظر روان‌شناسی شخصی او، سخنش در مطابقت لذات روحانی و معنوی با لذات مادی می‌رساند که تمرکز وی در این مواضع، بر تمثیل‌های متون فلسفی به ویژه تمثیل‌های قرآن کریم و جمله وضع بهشتیان و پادشاه‌های خاص آنان در تمتع و تسکین لهوا ناظر بوده است.^(۱۷) جالب است باور به چنین رابطه‌ای ظاهراً در اندیشه‌های عرفانی ادیان مختلف نیز شمولی داشته است؛ چه در عارفان مسیحی نیز بسیار از این گونه امور مد نظر واقع می‌شده است. در بیانات برخی که پیش و

کم با احساسی شدید نسبت به خداوند سخن گفته اند، مقارنه حالات عاشقانه با درک لذت‌اند اخروی نیز همین گونه حادث می‌شده است.^(۳۸)

مایکل بری (Barry) آنجا که ضمن تحلیل هفت پیکر نظامی به نمادگرایی اسلامی اشاره می‌کند، خاصه در رابطه یارانه روح با فرشته راهنما در سفر معنوی^(۳۹)، فه‌رمان منظومه نظامی را که چگونگی وصال جلوه‌گر شده است مثال می‌زند او در باره حال مزبور که در واقع باز یافتن نفس راستین خود سوی عارف است، سخنی کلی دارد که از قضا شامل حال و پیشینه این مقوله می‌شود و برای بحث ما آن جهت که بر تصاویر بهاء‌وند پرتو می‌افکند قابل توجه است؛ می‌گوید: «هر قدر عجیب به نظر برسد باین‌باین واقعیت را پذیرفت که در ادبیات نوافلاطونی سده‌های میانی، یگانگی روح با خرد برتر فعال - سراینندگان چه مسلمان و چه یهودی یا مسیحی - به زبان شهوانی آشکاری بیان می‌شود» (۱۳۸۵: ۲۱۴) بری در این خصوص با چرخش به سوی عرفان اسلامی، شواهدی به نقل از لویجی ولی (Valli) در بر دارنده ترجمه‌هایی از بیانات ابن رشد (۵۹۷ یا ۵۹۵ - ۵۲۰ هـ) فیلسوف و متکلم مسلمان اندلس عرضه می‌دارد که به روشنی، حتی «تفکر» را از این روی که در یگانگی روح با عقل فعال حاصل می‌شد بالمعاینه امری همچنان لذیذ و به طور دقیق موجد همان احساس (اروتیک) قلمداد می‌کند (همان: ۲۱۴) وی در ذیل این توضیحات به تجربه ابن عربی هنگام تماشای عاشقانه دختر نجیب زاده ایرانی توجه می‌دهد که خود گامی معنوی در سیر و سلوک روح به شمار می‌رود و صرفاً در ترسیم یک تمثیل خلاصه نمی‌شود (همان: ۲۱۵).

تقی پورنامداریان درست در همین ارتباط از منظر تحلیل متن، ضمن نگاهی کوتاه ولی دقیق به اندیشه‌های رمزی ابن عربی در ترجمان الاشواق، با ارائه تفسیری تازه از زوایای شهودی - مثالی متن برخی اشعار فارسی، معتقد است این نمونه‌ها، سروده‌هایی هستند که معنایی مقدم بر خود ندارند، بلکه به جلوه معنی داری، معنی انگیزی آنها قابل توجه است (۱۳۸۸: ۳۴) او علاوه بر اشعار فارسی عرفانی، بسیاری نثرهای صوفیه را نیز واجد همین خصیصه می‌داند که در حقیقت، صورت ظاهر آنها، بر پایه نظر محاکات ارسطو، نه تقلید از طبیعت، بلکه بازتاب و محاکاتی از مناظر عالم خیال^(۴۰) و واقعه‌های آن جهان است (همان: ۳۵).^(۴۱)

بنابر مقدمات فوق، دانستن این نکته مهم است که آنچه بهاء‌ولد با مرور صور خیال یا همزمان با رویداد باطنی خویش تصویر می‌کند و یا به عرصه روایت (بخوانید: محاکات) می‌آورد، انگیزه‌های هم دینی و هم شخصی دارد.^(۳۲) در واقع شاید بتوان چنین پنداشت که میل او به ترسیم یا بازخوانی صور خیال رمزی‌اش، ضرورتی عبادانه و عارفانه است. گو اینکه این دو ضرورت، وی را به پیراستن تصاویر خلوت خویش ناچار ساخته است، زیرا او این تصاویر را پاک از هر شائبه‌ای می‌داند چه، اصولاً منشأ آن را الهی و در جای دیگر می‌بیند؛ «باز نظر کردم دیدم که همه صورت و همه خیال از بی صورت و بی خیال می‌خیزد و همه صورت چاکر بی صورت است اگر بفرماید می‌آید و اگر نفرماید نمی‌آید» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۱۱/۱-۱۱۲).

از گزاره فوق می‌توان دانست که یکی از علت‌های پیدایی تجربه‌ها، حالت ناخواسته و بلکه «جبرگونه» ظهور آن‌ها نیز هست (همان: ۱۵/۲۱۴/۱-۱).^(۳۳) در عین حال چون وضع پاره‌ای صور، در نگاه اول با تزیه پروردگار همسو نیست^(۳۴) بنابراین بهاء‌ولد با دقت تمام و به سختی می‌کوشد تا تشبیهی لازم نیاید. (همان: ۱۵-۱۷/۳۴۹/۱). ولیکن مقتضیاتی معمولاً در ظهور و بروز ناخود آگاه و غیر عمد این عوامل مؤثر می‌افتد که ناخواسته بر هر عارفی چیرگی می‌یابد. منظور اینکه بهاء ولد اکنون در معرض تجربه ناگهان و ناپوسیده قرار می‌گیرد^(۳۵) و شاهد غیبی بدون اراده وی و به صرف بخشش و موهبت الهی (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۲۷) بر وی متجلی می‌گردد.^(۳۶)

با این همه چنانکه پنداشت، سعی مجتهد وی از این پس و هماناره و به حقیقت این است که بیوند الله با وجود را در این تصاویر ناقص‌گون، مزه بازتاب دهد: «باز نظر کنم الله را به هر خیال که تشبیه می‌کنم بگرم که شایسته هست مر هست کردن [«هست کرده؟ یعنی هست کننده؟] موجودات را، چون شایسته نباشد الله را بدان صفت نکم و هرچه مرا خوش آید از جمال و آواز و مزه همه را نمی‌کنم از وی، آن کمال و آن خوشی را ثابت دارم که لیس کمثلہ شیء» (همان: ۱۸-۲۲/۶۹/۱).

نکته قابل ذکر دیگر اینکه، باید پذیرفت و در راستای تظہیر گرایش او برای ترسیم این صورتهای باید همان کرد که، موقعیت تاریخی تصاویر بهاء‌ولد نشان می‌دهد وی خیالاتی متناسب با درک زمانه خویش داشته‌است؛ هرچند که قرینه روشنی بر مقبولیت نوع خاص تخیلات او به دست نمی‌آید^(۳۷)، اما از روی مبنای اشارات خود وی می‌توان دانست که، تجارب بیان شده، علی‌الظاهر موافق طبع و فهم مستمعین

خاصش بوده است چنانکه به اذعان او، فصلش از بیان آنها این بوده تا شنوندگان را در ادراک همان خوشی‌ای بیفکند که خود درمی یافته است (همان: ۱۷۵/۲، ۱۰-۸).^(۳۸)

لما نهایت آن است که وضع استثنایی او را به پشتوانه محبتی که به خداوند داشته است در نرسیم این صورت بی سابقه با گفته خودش چنین بیان باید کرد: «صورت‌های با جمال چون تار ساز زیر دست من تا از بهر اظهار عشق بزنم.»^(۱) (همان: ۷-۷۱۳۹/۱).

توضیحات دیگر

الف) زمینه شخصی تصاویر رمزی بهاء‌ولد نمودار اندیشه‌ای کلی است.

بهاء‌ولد بیشتر تصاویرهای مورد بحث را به زمانی اختصاص داده است که در وضعی از آداب عبادی-عرفانی قرار داشته، مثلاً در سجده (همان: ۱۱۳/۱۹۱/۱)، در قرانت قرآن (همان: ۳-۴/۱۱۸/۱) و یا در ذکر (همان: ۱۳-۱۷/۱۴۳/۱) بوده است. به اعتقاد او این شرایط همان احوال مشاهده (همان: ۱۵/۱۰-۱۴) و حتی رؤیت الله است (همان: ۴۸۷/۱ و ۱۹-۲۱/۱۸۶/۱). با تأمل در باطن همین احوال کمابیش تأثیر گذار است که تصاویر رمزی بهاء‌ولد قابل درک می‌شود. هرچند که او درباره‌ی نسبت رمزها با خداشناسی عرفانی خود حرف‌های مبهم و گاه متناقضی بر زبان می‌آورد^(۳۹) و البته متأسفانه به دلیل تفصیل نسبی اغلبشان، ناچار تنها می‌توان از فحوای مهم ترین آنها گزارشی استنباطی برای جستار حاضر ارائه کرد.

تجربه‌های او بدینسان، گویی بین دو ساحت، یعنی میان ساحت مقبله فقهی، و منش آزادوار و شکر آمیز عرفانی گرفتار می‌آید. با همین شرایط است که وی از سویی نه چون یک صوفی مدرسی، برای هر ادراک شرحی مستوفی را برمی‌تابد و نه از سویی نیز به طور مثال آنچنان سخن می‌گوید که به یک باره سر از خرقه حسین بن منصور (مقتول ۳۰۹ هـ) درآورد.^(۴۰) محدودیت خاص تصاویر ظاهرآ متفاوت بهاء‌ولد را باید از همین زاویه نگریست؛ محدودیتی که باعث شده تصاویر او صرفاً در مدارای پیرامون «بار و کنار» دور بزند، و بنابر مطالب پیشین، به ظاهر کمتر از سخنان شطح وار متاخر برانگیزد چه، مخصوصاً چندان در باب یگانگی به اعلان و افشاء نمی‌پردازد.

اکنون، در بارهٔ روساخت تصاویر وی باید گفت که فرم خاص تصاویر و تخیلات بهاء‌ولد را به احتمال می‌توان زایندهٔ نوعی باور یا نظریهٔ ادبی از سوی او تلقی کرد؛ چرا که، وی به خلاف آنکه گزارش‌هایی از

نوع ناگهانی تصرف محبوب بر خویش می‌دهد (همان: ۱۷۶/۲ / ۱۴ - ۷) اما گویی برای تصویر خاطرهای از تجربه‌های خویش، در پی یافتن قالبی نوین بوده است. قالبی که به گواهی تصاویر موجود، با ارائه نمونه‌هایی جذب کننده، حداقل از آن جهت که فقط با ساحت معنا و درک هرچه شگرف تر امور معقول روبرو نشود متمایز بوده است.^(۳۱)

نمونه‌هایی که به سهولت هرچه تمام تر در احساس (ادراک) با سابقه و ریشه دار لذات حیات ملموس عارف هضم می‌شود و به اندوخته‌های ذهنی یک مسلمان مشتاق به وعده‌های شادخوارانه آن جهانی نیز نزدیکی معناداری به هم می‌رساند.^(۳۲) اینجا گویی خوشی و ناخوشی تجربه همچنانکه یاد آور شدیم، چیزی از صور عالم برین (بهشت یا دوزخ) را نمایندگی می‌کند^(۳۳)، چنانکه خود در همان لحظه‌ای که عارف در تصرف حق است ثمرات آن را پدیدار می‌سازد.^(۳۴)

باری، عناصر سازنده تجارب وی را می‌توان به چند جزء مرحله‌وار تقسیم کرد. اجزایی همچون: ساحت دینیه‌ها، مصاحبت یارانه، ماسه و درک مزه که البته در ساختار متن، به رغم آشفتگی نسبی و نامعلومی تقدم و تأخر هر یک، قابل جداسازی‌اند چه، هر بار شرح و توضیحات بهاء بر هر یک از آنها - به ترتیب، از نخستین تا واپسین مرحله در مواصلت - به طرز قابل ملاحظه‌ای کاهش نشان می‌دهد. این کاهش را با عنایت به هر کدام از صحنه‌ها و توصیف‌ها یک ضرورت باید دانست؛ ضرورتی که انگار ناخود آگاه و به تدریج بر روان و سپس بر نوشته‌های بهاء ولد سایه می‌افکند چرا که، از سوی رابطه مستقیم با درک او از دشواری‌های عام بیان تجربه عرفانی دارد (همان: ۳۵۲/۱ - ۱۰ - ۵)^(۳۵) و از طرفی به تشخیص یا ترجیح موردی بهاء ولد بازسته است که خود، عیان را بر بیان ترجیح می‌دهد و معتقد است هرچه به زبان آید به زبان آید.^(۳۶) (همان: ۳۴۷/۱ - ۱۶ - ۱۵)

صحنه‌های بی‌تعلقی یادداشت‌های بهاء‌ولد خواننده امروزی را، از آن نظر که لزوماً مصاحبت الله در متن مورد بحث جز با تنی غیر جسمانی صورت نمی‌تواند گرفت، به سوی این پرسش می‌راند که، آیا در تصور او جسمی غیر از تن، و خاص متعلق به روح، وجود داشته است؟ تنی که در مثل، مانند اعضای از کالبد است که انسان در خواب می‌بیند و از جنس ذهنیات است ولیکن موهوم و گزاف نیست، بلکه به نوعی واقعیت دارد (زرین کوب، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۷). اگرچه در جایی از معارف توضیح این مفهوم را

نمی‌توان یافت، اما به نظر می‌رسد به تصدیق مطالبی که بعضاً می‌آورد خود با این منظر بیگانه نیست.^(۳۷)

با این حال بهاء‌وند به وضع متالی این رابطه چنان اشاره نمی‌کند که گمان رود وی دقیقاً از ویژگی جسم «هورقلیاء» سخن می‌گوید. به رغم این، برخی ابعاد و جنبه‌های تخیل وی چنانکه گذشت و اموری مثل «شفا» (جذب) آبگون روح و یا نورانیت ذاتی ارواح (همان: ۱/۱۶۰/۱ تا ۱/۲۹۴/۱-۱۷/۳۴۶/۱) همچنانکه می‌دانیم با در ویژگی اصلی جسم هورقلیایی، یعنی تشعشع و بخارگون قرابت‌هایی دارد.^(۳۸)

اما، هسته نمادین تخیل عمده معینی - وحدتی او عبارت است از: وضعیت مادگی (بدون تشدد کائنات در برابر الله به عنوان «نایک» خویش (همان: ۲/۲۰/۲ تا ۱۳/۳۰)).^(۳۹) این تصور فی‌المثل در باره او (عازله) مانند وضع موجودی است که بدون رساندن شهوت به شهوتگاهش مرزای در نمی‌یابد (همان: ۲/۵/۴۸/۲ و ۲/۲۱/۲). به عبارت دیگر، در نظر وی، اصل مزه شهوت را پیشاپیش، الله در کنه اجزایش پدید می‌آورد (همان: ۲/۲۱/۲ تا ۳/۲). سپس او به احساس لذت و آنگاه باروری از آن می‌رسد و در واقع از معانی ادر بارور می‌گردد (همان: ۱۸/۱۷۸/۱). این حال نه فقط به او، بلکه به خیلی چیزهای دیگر نیز سرایت می‌کند. تعمیم این وضعیت را آنجا می‌بینیم که در اثر چنین تصرف و نیکی عناصر سه عالم اسماء، صفات افعال (یا به تعبیری، معنا، صورت و ماده) نیز بارور می‌شوند و به کمال مطلوب می‌رسند. (همان: ۲/۲۰/۲ و ۲/۲۱/۲).

درباره این تصور انتزاعی که گویا بر مولانا جلال‌الدین محمد (۶۷۲ - ۶۰۴ هـ) پسر بهاء‌وند نیز منبأ افتاده بوده و در چندینیت از دیوان کبیر او نمود یافته است^(۴۰)، خلاصه در این سخن که « زمانی از من آبست جهانی / زمانی چون جهان خلقی بزایم » (مولانا، ۲۵۳۵: ۳/۱۶۰۵۷) توضیحی که شیخ صفی‌الدین اردبیلی (متوفی ۷۳۵ هـ) بر بی‌ی از مولانا آورده قابل توجه است: « دل صاحب‌دل از فیض الاهی که بر مریدان فایض شود از اسرار حامل و آبستن گردد و باز از او به دل مریدان فایض شود و سرایت کند و دل‌ها مریدان از فیض او آبستن و حامل گردند. پس زمانی جهان از وی آبستن گردد و فیض اسرار از دل او به دل مریدان و زمانی چون جهانی خلقی اسرار از او متولد شود...»^(۴۱)

به اعتقاد بهاء‌ولد این وضعیت همان حال «معیت» است، اما به سبب آنکه کائنات از سوی حق، به تعبیر او «موظف» (مکلف) به قبول وجود و گرفتن مژه هستند (بهاء، ولد، ۱۳۵۲: ۳-۹/۴۹۹/۲)، و مژه نوعی تعالی است^(۹۲)، معیت را چنانکه ذکر آن گذشت، باید طریقی تکلیف‌وار (همان: همان، ۱-۲/۱۲۹/۱) تا رسیدن به سر منزل اكمال آنها و مرحله پس از آن، یعنی درک اتحاد با خالق در نظر گرفت.^(۹۳) از اثر لذت و یا مزه‌ای که در معیت - با حالت یادشده - در همه اجزاء عالم پراکنده می‌شود (همان: همان، ۱-۲۲/۱۳۷/۲ و ۱۶-۲۲/۱۴۱/۱ تا ۱-۵/۱۳۷/۱)، خوشی به‌مثابه نوعی معرفت، تسری می‌یابد و آن اجزاء را به نمایی در ادراکی عاشقانه مستغرق می‌سازد (همان: همان، ۱-۱۶/۱۴۴/۱).

این معرفت که با جلوه روشنی از یگانگی با جهان همراه است به تعظیم الله و عبادتی منجر می‌شود که همه عناصر عالم در آن سرخوشانه مشارکت دارند: [...] می‌دان که اجزاء عالم که جماداتند همه معظم الله اند از ابر و باد و خاک و روز و شب چون کالبد آدمی از این عالم است لاجرم همچنان مسخر الله است یا بی اختیار این همه معظم الله اند یا به اختیار و در حالت تعظیم هر چه منظور تو شود همه اجزای او را معظم الله می‌دان... (همان: همان، ۲۰/۲۱۹/۱ تا ۳-۲۲/۲۲۰/۱). حالات بهاء‌ولد نیز خود تبعی از همین وضعیت است و ریشه در این چنین استغراقی دارد (همان: همان، ۹-۱۱/۱۳۴/۱). این استغراق به جهت وجه حیات بخش و تداوم مستمر خویش به مقوله «خلق مدام»^(۹۴) نیز همانند است.^(۹۵) به همین دلیل بهاء‌ولد در مقوله مزه‌یابی خود و اجزاء خویش - که اکنون جانشین و مثال همه اجزاء عالم است - به حقیقتی که برای همه آنها متحول کننده به شمار می‌رود چنین اشاره می‌کند:

«هر جزو من چون مرغیایان در آن خوشی غیب غرق می‌باشد [...] به اجزای خود آن مزه‌های بی‌چگونه را به خود جذب می‌کنم و چون نظرم در آن عالم حیات باشد گویی که شخص (تن) دارالحيوانستی و چون در این معنی شکی نیست لاجرم در دارالحيات باشم و حیات زندگی است و زندگی از جانست و جان دوستی است [...] و چون دوستی کاملی شود سرایت کند به چیزی دیگر و همه را زنده کند» (همان: همان، ۱-۸/۱۵۳/۱).

این صورت از پیوند در نظر بهاء‌ولد به دو دلیل محسوس است^(۹۶): نخست اینکه همه فعل و انفعالاتی که اثر فاعلیت الله است محسوس می‌شود، برای نمونه، اینکه الله زمین تن را آب می‌دهد (همان: همان، ۱-۱۱/۳۳/۱ و ۸-۱۷/۸۷/۱) و دیگر اینکه مصورات و مقدراتی که للتذاتی را در پی دارد اگر از جهتی قابل

نمی‌توان یافت اما به نظر می‌رسد به تصدیق مطالبی که بعضاً می‌آورد خود با این منظر یگانه نبوده است.^(۳۷)

با این حال بهاء‌ولد به وضع مثالی این رابطه چنان اشاره نمی‌کند که گمان رود وی دقیقاً از ویژگی‌های جسم «هورقلیاه سخن می‌گوید. به رغم این، برخی ابعاد و جنبه‌های تخیل ری چنانکه گذشت و نیز اموری مثل نشأ (جذب) آنگون روح و یا نورانیت ذاتی ارواح (همان: ۱/۱۶۶۷-۱ و ۱/۲۹۶-۳ و ۱/۲۷۱-۱۷۳) همچنانکه می‌دانیم با دو ویژگی اصلی جسم هورقلیایی، یعنی تشعشع و بخارگونگی قرابت‌هایی دارد.^(۳۸)

اما، هسته نمادین تخیل عمده معینی - وحدتی او عبارت است از: وضعیت مادگی (بدون تشلیف) کائنات در برابر الله به عنوان نایک، خویش (همان: ۲/۲۰/۲-۲۰/۱۳)^(۳۹). این تصور فی‌المثل در باره او (عارف) مانند وضع موجودی است که بدون رساندن شهوت به شهوت‌نگاهش مزه‌های در نمی‌یابد (همان: ۲/۴۸/۵ و ۲/۲۱/۲). به عبارت دیگر، در نظر وی، اصل مزه شهوت را پیشایش، الله در کتفه اجزانش پدید می‌آورد (همان: ۲/۲۱/۲). سپس او به احساس لذت و آنگاه باروری از آن می‌رسد و در واقع از معانی ادراک بارور می‌گردد (همان: ۱/۱۷۷/۱). این حال نه فقط به او، بلکه به خیلی چیزهای دیگر نیز سرایت می‌کند. تعمیم این وضعیت را آنجا می‌بینیم که در اثر چنین تصرف و نیکی عناصر سه عالم اسماء، صفات و افعال (یا به تعبیری، معنا، صورت و ماده) نیز بارور می‌شوند و به کمال مطلوب می‌رسند. (همان: ۲/۲۰/۲ و ۲/۲۱/۲).

درباره این تصور انتزاعی که گویا بر مولانا جلال‌الدین محمد (۶۷۲ - ۶۰۴ هـ) پسر بهاء‌ولد نیز مؤثر افتاده بوده و در چندیت از دیوان کبیر او نمود یافته است^(۴۰)، خاصه در این سخن که «زمانی از من آبتن جهانی / زمانی چون جهان خلقی بزیام» (مولانا، ۲۵۳۵: ۳/۱۶۰۵۷) توضیحی که شیخ صفی‌الدین اردبیلی (متوفی ۷۳۵ هـ) بر بینی از مولانا آورده قابل توجه است: «دل صاحب‌دل از فیض الهی که بر او فیض شود از اسرار حلالی و آبتن گردد و باز از او به دل مریدان فیض شود و سرایت کند و دل‌های مریدان از فیض او آبتن و حلالی گردند. پس زمانی جهان از وی آبتن گردد و فیض اسرار از دل لویه دل مریدان و زمانی چون جهانی خلقی اسرار از او متولد شود...»^(۴۱)

به اعتقاد بهاء‌ولد این وضعیت همان حال «معیت» است، اما به سبب آنکه کائنات از سوی حق، به تعبیر او «موظف» (مکلف) به قبول وجود و گرفتن مژه هستند (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۳۹/۴۹/۲)، و مژه نوعی تعالی است^(۴۲)، معیت را چنانکه ذکر آن گذشت، باید طریقی تکلیف‌وار (همان: ۱۲/۱۲۹/۱) تا رسیدن به سر منزل اكمال آنها و مرحله پس از آن، یعنی درک اتحاد یا خالق در نظر گرفت.^(۴۳) از اثر لذت و یا مزه‌ای که در معیت - با حالت یادشده - در همه اجزاء عالم پراکنده می‌شود (همان: ۱۶۲۲/۱۴۱/۱ و ۲۱-۲۲/۱۳۷۲ تا ۱۵/۱۳۷)، خوشی بمعنای نوعی معرفت، تسری می‌یابد و آن اجزاء را به تمامی در ادراکی عاشقانه مستغرق می‌سازد (همان: ۱۱-۱۶/۱۴۴/۱).

این معرفت که با جلوه روشنی از یگانگی با جهان همراه است به تعظیم الله و عبادتی منجر می‌شود که همه عناصر عالم در آن سرخوشانه مشارکت دارند: «[...] می‌دان که اجزاء عالم که جماداتند همه معظم الله اند از ابر و باد و خاک و روز و شب چون کالبد آدمی از این عالم است لاجرم همچنان مسخر الله است یا بی اختیار این همه معظم الله اند یا به اختیار و در حالت تعظیم هر چه منظور تو شود همه اجزای او را معظم الله می‌دان...» (همان: ۲۰/۲۱۹/۱ تا ۳/۲۲۰). حالات بهاء‌ولد نیز خود تبعی از همین وضعیت است و ریشه در این چنین استغراقی دارد (همان: ۹-۱۱/۱۳۴/۱). این استغراق به جهت وجه حیات بخش و مداوم مستمر خویش به مقوله «خلق مدام»^(۴۴) نیز همانند است.^(۴۵) به همین دلیل بهاء‌ولد در مقوله مژه‌یابی خود و اجزاء خویش - که اکنون جانشین و مثال همه اجزاء عالم است - به حقیقتی که برای همه آنها متحول کننده به شمار می‌رود چنین اشاره می‌کند:

«هر جزو من چون مرغایان در آن خوشی غیب غرق می‌باشد [...] به اجزای خود آن مژه‌های بی‌چگونه را به خود جذب می‌کنم و چون نظرم در آن عالم حیات باشد گویی که شخص (تن) دارالحيوانستی و چون در این معنی شکی نیست لاجرم در دارالحيات باشم و حیات زندگی است و زندگی از جانست و جان دوستی است [...] و چون دوستی کامل شود سرایت کند به چیزی دیگر و همه را زنده کند» (همان: ۱۸/۱۵۳/۱).

این صورت از پیوند در نظر بهاء‌ولد به دو دلیل محسوس است^(۴۶)؛ نخست اینکه همه فعل و افعالاتی که اثر فعلیت الله است محسوس می‌شود، برای نمونه، اینکه الله زمین تن را آب می‌دهد (همان: ۱۰-۱۱/۳۳/۱ و ۸-۱۷/۸۷/۱) و دیگر اینکه مصورات و مقدراتی که التذانی را در پی دارد اگر از جهتی قابل

انفکاک از الله است، از جهتی نیز قابل انفکاک نیست، باینکه این اگر چه تشبیهاتی مثل معانقه و مصاحبت با الله و جز اینها از وجه دینی خلاف تنزیه می‌نماید، اما از وجه دیگر نیز چون این پیوند، پیوندی آفریده الله است پس بی شک محقق است، و از همین منظر می‌باید آن را پذیرفت (همان: ۱/۱۳/۲۹۰-۵). به این ترتیب گویا بهاء‌ولاد در این حد به پشتوانه مقوله‌های ایمانی، استدلال و از تخیل خویش دفاع می‌کند.

به هر تقدیر با کشف معنی تأویلی نماد «من» در سخن بهاء‌ولاد، یعنی تأویل «من» او به «وجود»، می‌توان دریافت که چرا حالت یگانگی در «من» او به معنای «وجود» رخ می‌دهد. دلیل آن این است که هر بیانی در عشق عارف، بیان عشق همه کس به الله است.^(۱۷)

گفته‌اند که در جهان‌شناسی صوفیانه، تکیه اصلی نه بر جنبه‌های کمی، بلکه بر جنبه‌های کیفی و نمادین اشیائی است که تیرگی معمول آنها در یک تلقی متفکرانه زده شده و ارزش‌های موضوعی خاص یافته‌اند. (نصر، ۱۳۸۴: ۷۹) با افزودن این نکته که صورت نمادها زبانی صوفیه انعکاسی از فردیت سازنده خود نیز هست (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۱۸) و بدین ترتیب این نمادها تجلی گاه عاطفه او نیز می‌تواند باشد، می‌باید گفت که بهاء‌ولاد با تصاویر شهبانی اما «مینوی» نموده خود در واقع تنها میزان و شدت اعتقاد خویش به مقوله «معیت» را با تصویری از «رقیت» قرآنی آشکار کرده است؛ چراکه «تا دید نباشد معیت محال باشد» (بهاء، ولد، ۱۳۵۲: ۱/۹۱/۱۶)؛ همچنانکه به طور مثال وقتی می‌نویسد: «هرگاه که تسبیح می‌گویم و قرآن که کلام است می‌خوانم یقین می‌دانم که آسیب بر حوران و خوشی‌ها می‌دارم و خود را به هنجار می‌جنبانم تا آسیب حوران باز می‌یابم» (همان: ۱۲/۲۱۸/۱ - ۱۰)، حال خود را در فهمیدن معانی قرآن به مدد این نمادها بیان می‌کند.^(۱۸)

از همین روست که تعجبی ندارد اگر از تفاوت حال خود با کسی که این معانی را در نمی‌یابد سخن بگوید (همان: در دنباله همان: سطر ۱۴ - ۱۳)، زیرا مطابق باور وی صورت‌ها ذاتاً نقص یا کمال ندارند، بلکه این ماییم که به آنها چنین اعتباری می‌بخشیم (همان: ۱۳/۱۳۴/۲ - ۸). بدین ترتیب با ملاحظه‌های این چنین، صحت انتقادهایی که از تصاویر وی می‌رود شایسته تردید می‌گردد.^(۱۹)

ب) طرح پرسش ضمنی: تجربه معیت چگونه کلی است ؟

بهرغم آنکه توضیحات محتاطانه بهاء‌ولدگاه، چگونگی پیوند اجزاء با الله را دور از دسترس و بلکه بحث از آن را ناروا جلوه می‌دهد (همان: ۲۲/۲۵/۱ تا ۲۱-۲۲/۲۶-۱)، اما وی برای تشریح انتقال مزه در این پیوند مهم، با دبدی کمابیش ذوقی یا در راه می‌گذارد (همان: ۱۳۰/۱ / ۲۲ - ۱۷ تا ۱۳۱/۲-۱ و ۱۱/۲۹۶/۱-۸). خلاصه منظورش، خصوصاً در عبارات اولی که نشانی اش را داده‌ایم این است که رساندن مزه (هستی و کمال) از الله به وجود در مجلس دنیا توسط اسباب در یکدیگر صورت می‌گیرد؛ همچنان که در بهشت نیز الله خوشی‌های خود را از طریق ترکیب اسباب به بهشتیان می‌رساند (همان: ۳۸۳۴۷۱/۳).

بر اساس قرینه‌های درون متنی، تفسیر سخنان فوق با کمی چاشنی تأویل این است که: یک - در اجزای حیات، استعداد تربیت و تبدیل به صور عالی عقلانی نهفته است (همان: ۱۴/۱۵۹/۱ تا ۱۱). این استعداد، قابلیت تأثیر یک عنصر (سبب) است بر عنصر (سبب) دیگر که بنا بر قاعده تصویری و خاص «یقین» عارف امکان پذیر تلقی می‌شود. عارفی که خود با بینشی ژرف کاور در اجزای عالم، تحت تأثیر یقین خویش و سپس تلقی و قبول یقین در همه وجود نسبت به خالق^(۶۰)، سبب‌ان اثر یک عامل را به همه محضات (اسباب) میسر می‌بیند.^(۶۱) این از آن روست که به باور بهاء‌ولد، معانی محادثات به هم آمیخته است و در خاصیت افعال همانند یکدیگرند (همان: ۱۸۲۴/۱۵۸/۱ تا ۱/۱۵۹/۱). دو - مطابق اصل ذهنی دیگری (استحاله جزء مادون در مافوق)^(۶۲) دوام تجربه معیت، تبدیل مُدرک به مُدرک را موجب می‌گردد (همان: ۲۳/۱۷۵/۲ - ۲۰ - ۲۱/۱۷۴/۲).^(۶۳)

بهاء‌ولد می‌گوید: « به همان مقدار که تو در خود از نوازش‌های الله صور بینی و خیال بینی و تغیر بینی و ریزه شدن بینی و معاشقه و حور بینی و مصاحبت بینی الی ما لا یتناهی به همان مقدار الله اکبر ترا اسماء خُشنی باشد و همچنان چو رحمن گویی به همان مقدار رحمن باشی که در اجزای خود رحمت و دلداری بینی و سبزه و آب روان الله بینی... » (همان: ۸/۱۶۷/۱).

عارف ما اغلب از «من» که در مخاطبه الله «تو» و در گزارش‌های تنهایی وی معادل روح است نام می‌برد (همان: ۲۲/۸۵/۲ - ۱۸ - ۱/۲۸۷/۱ و بعد). این که وی می‌گوید کسی صحبت و آسیب و نیک الله را چگونگی نمی‌داند، گواهی بر بی‌کیفی مصاحبت و در نتیجه، مشارکت روح موکل عناصر در آن

است. این روح در واقع ایزلری واسط است که حضور پیوند دهنده او در انتقال عوارض مصاحبت توجیه کننده بی چگونگی آن است.^(۵۱)

با این همه از آنجا که عرفان بهاء‌ولد از حیث درون ناظر بر آگاهی اجزای خویش (همان: ۷/۱۳۱/۱-۲) و از حیث برون واقف بر بیش ذره‌های عالم است (همان: ۱۸-۲۲/۱۵۵/۱)، و ظاهراً این دو ساحت به باور او، در ادراک کمال از یک قاعده تبعیت می‌کنند^(۵۲)، بنابراین می‌توان از حالی چنین این گونه تعبیر کرد که امر الهی به درک التذات را روح موکل به عنوان واسطه، ولی درک و تجربه آن لذت را هر جزء وجود به خودی خود تحقق داده است.

بهاء‌ولد از باطن همین مطلب مهم، به گونه‌ای خاص جواز خلق تصاویر خود را نیز برداشت می‌کند. دلیل او این است که، به عنوان نمونه، حضور به ظاهر نامحسوس قوانین رشد در دانه یا استعداد تغییر در جماد، همچون مثالی برای نزدیکی و بلکه یگانگی الله با آنهاست (همان: ۵/۳/۱ و ۳-۵/۲۵۳/۱-۱) چنانکه هر موجدی با موجد خود چنین پیوندی دارد (همان: ۷-۱۰/۵/۱ و ۱۱-۱۲/۱۰/۱). او تصاویر خود را نماینده امری قابل تحقق و قابل درک با حواس ظاهر نیز می‌داند؛ چرا که، این اثر الله در کل جهان با همه انواعش روی می‌دهد (همان: ۱۶-۲۲/۱۴۱/۱) و گویی همه محسوسات در این تجربه به الله می‌رسند^(۵۳) و خود صورت‌هایی هستند که ناظر بی‌صورتند (همان: ۱۹-۲۲/۳۱۹/۱ تا ۱/۳۲۰). به همین علت، رسیدن به این معنی در نظر او رسیدن به گلی است که اگرچه رنگ (کیفیت) آن را نمی‌توان نمود، ولی بسوی آن راه نمی‌توان نهفت! (همان: ۲۰-۲۳/۱۰/۱). با نگاه از همین زاویه، او نظریه تصویری خود را پذیرفتنی می‌داند (تحقق: ۵-۱۸/۲۹۰/۱) تا آنگاه، اثرات آن را در اجزای خویش و عالم، تجلی زبانی بخشد.^(۵۴)

ج) این تصاویر ما را به سوی وحدت می‌برد.

گفتیم که به عقیده بهاء‌ولد این لذت کمال‌آور بر قانون الهی و نوعی تکلیف مبتنی است^(۵۵) و نیز به منابه وظیفه هر موجودی است از ملکی تا ملکوتی، اما صبغهای دارد چون مغزله عشاق و عشقنامه‌های آنان، چنانکه از باب تمثیل می‌گویند: لب زینخای عبد (اینجا: موجودات) خاییده‌است به دندان رب! (همان: ۱۸/۱۴۲/۱) و گویی مفاوضه دوشیزگان با همسران خویش نیز صحبت با پاره‌های الله است (همان: ۱۲/۱۸۷/۱).^(۵۶) انتظار عارف که در همین ردیف ایستاده نیز از همین گونه است^(۵۷)، درخواست او از

محبوب خود (الله) در قالب نمادین متن، طلب عروسی عاشق است از شریک زفاف خویش تا او را از مزه وصال محروم ندارد (همان: ۱۳۷۲/۱۳-۱۴).^(۳۱) همچنانکه پیداست او این گزارش‌ها و صور مشابه را بر مبنای این دو حدیث ساخته است: «الاولیاء عرائس الله و اولیائی تحت قبایب» (همان: ۱۶۷/۱) و با افزودن شاخ و برگ، مفهوم معاشره وار آن را به گونه‌ای که در تجارب شهودی خویش می‌دیده توصیف کرده است (همان: قبل از سطر ۱۹ و بعد)^(۳۲)

روایتی که بهاء ولد از تجربه‌های خویش ارائه می‌دهد تحت‌تأثیر شکوه و بی‌سابقگی منشأ رؤیت، قبض‌ها و بسط‌های خاص خود را دارد^(۳۳) اما از حال متحدانهای که اغلب عرفا گفته‌اند و از جمله احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ هـ) به روشنی بیان کرده است^(۳۴) به دور نیست. گویی این تجربه‌ها همسان با تضادهای ذاتی خویش، خود به خود آینه تضاد فوق تصور منظوری در حقیقتی است که رؤیت می‌کند.^(۳۵) بنابراین تجربه دیدار او را به رغم تجلی در تعابیر نسبتاً دشوارباب و خلاف عادت^(۳۶) باید متطبق با ملاقات‌هایی دانست که در آنات خاص با خویشتن یا به تعبیری «من» ملکوتی یا «فرمان» خود داشته‌است (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۳۰). فرمان در حقیقت همان شاهد و معشوق آسمانی منتهای آرزوی عارفان و نهایت مقصد سالکان طریق است که دیدار با آن، فی الواقع حضور من تجریمی و محسوس در برابر «من» ملکوتی عارف است (همان). دیداری که چون نوعی انکشاف باطنی است از حیث پردازش خیال‌هایی در چهارچوب خاص، بر خلاقیت عارف نیز مبنی است. (کرین، ۱۳۸۴: ۳۳۰).

چنین است که در گزارش دیدار و در تصاویر عارف ما، گاه موصوفی حاوی اضداد (الله) جانشین ضمیر یا فرمان او می‌شود. نیز بر همین طریق است زمانی که می‌گوید:

«دیدم که الله از سر تا پای من همه اجزای پُرس و سَمع و بصر و ابتلاف [کذا] اجزای من و ادراک من [همه] شکوفه است که از الله می‌آید، باز دیدم که همه محو شده به الله به تقسیم و فروشسته شد، و همه نظر من به الله مستغرق شد و همچون غبار و گرد روشن پیش من بایستاد، چنان شد که هیچ‌کس را نمی‌دیدم و هیچ در و دیوار نمی‌دیدم، همه الله می‌دیدم» (همان: ۱۴۲/۱-۲۲-۱۹ تا ۱/۱۴۳).

نتیجه

گام‌های بهاء‌ولد در معرفت، تجربه‌هایی را منجر شده‌اند که توصیف آنها خالی از ابهام و تناقض نبودمست. او در برقراری نسبت میان رمزهای خود با الله، از تخیل ماده در برابر جفت خود سود می‌جوید. تصاویر رمزی بهاء‌ولد از وجود کل به اجزای وجود فردی او می‌رسد و از وی (جزئی لز وجود) بار دیگر به کل وجود تعمیم می‌یابد. او می‌کوشد در تعبیرها، افق مجازی زبان را بیازماید. در گستره پر دامنه معیت، نمونه تنی خویش را تصویر می‌کند و این یک را نمایانگر و بیانگر وضع همه قلمداد می‌کند. در پی آن است که با استفاده از قواعد ذهنی مثل ترکیب اسباب، تبدل و تغییر، سریان مزه، کمال حاصل از رابطه الله با همه وجود را بازتاب دهد.

تصویرهای او برای کسی که با منظومه تجارب روحانی‌اش آشنایی نداشته باشد گمان آور است. او از تجاری سخن می‌گوید که اگرچه در زبان مولود تجربه‌های حسی صورتی کج نما و خلاف عادت پیدا می‌کند، اما اصل تجربه از حدوث و حدثی میان عبد و حق مایه می‌گیرد که در ناآگاهی و عوالمی رؤیا وار پدید آمده است. عوالمی که از ایمان و قربتی عمیق ناشی می‌شود. آنچه در کار او بدعت می‌نماید خلق عناصری است که حقیقت و ماهیت این تجربه‌های لذت آور را بیان و نمایان می‌سازد. بهاء‌ولد خود بر این ظهور با چشمی نگران می‌نگرد، اما وقتی به دلایل کاربرد آنها می‌رسیم درمی‌یابیم که در پی به راستی عناصر کلامی دیگری برای اظهار آنها پیدا نمی‌کرده است.

تاویل با بن مایه قلمی تنها راه رسیدن به معنای سخنان بهاء‌ولد است، زیرا اولاً وی با تخیل فعال خویش تجارب روحانی را از سر گذرانده است؛ ثانیاً در دیدارهای او کسی جز «من» ملکوتی ملاقات نشده‌است. با تصاویر او چیزی بین دو عالم ماده و معنا هستی می‌یابد و مصور می‌شود. در این «هستی‌بخشی» ساحتی مابین دو عالم ماده و معنی، با جنسی مشترک از هر دو و مثال‌گون در زبان ظهور می‌کنند.

نگرش‌های ایمانی وی اذعان به ضعف تخیل در باز تاب حقیقت تجربه دیدار را موجب می‌گردد. او نارسایی زبان را در زمره همین ناتوانی می‌بیند و از گمان بد شونده در برخورد با این اشکال بی‌معنای است. چنین است که، درباره چیزی به معنای نظری وحدت آفریده و آفریننده، چیزی زمره می‌کند و درک سخنان این چنین خود را تنها با داشتن نگرشی مؤمنانه ممکن می‌داند.

یادداشت‌ها

۱- عالم مثال عالمی است در میان دو عالم عقل و حس که به وسیله خیال فعال یا تخیل فعال ادراک می‌گردد. به سخن دیگر، عالم مثال مابین عالم معنی و ماده است که برقاعده نمودگاری و تشبیه امکان شهودپذیری را به بار می‌آورد. (نقل به مضمون از: ارض ملکوت، هناری کربن، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، ۱۳۸۳: ۲۰ - ۱۹).

۲- ایشان مفهوم «زیاده» را در آیه «للدین احسوا الحسنی» (بونس / ۲۶) مانند اهل حدیث و اشاعره و ماتریدیه به معنای دیدار خداوند در آخرت پیش نظر آوردند و این موضوع بنا بردلایلی در شعر فارسی از قرن پنجم به بعد به دیدار دنیوی و گاه دیدار ازلی بدل می‌گردد. (نقل با تلخیص از: رؤیت ماه در آسمان، نصرالله یورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۵۲ و ۱۵۲).

۳- نقل یا اندکی تغییر از: زبان عرفان، علیرضا فولادی، ۱۳۸۷: ۲۲۰.

۴- در بررسی‌های جدید پیرامون کارکرد ذهن در حالت نامعمول آگاهی و در ادامه تحقیقات کسانی چون کارل گوستاو یونگ بر ضمیر ناخودآگاه آدمی، دانشمندان معاصر به اثبات نوعی ادراک یگانگی فزاینده در انسان‌ها روی آورده‌اند که بیش و کم با تجربه‌های ژرف بینانه در متون مقدس و ادبیات از یک گونه به شمار می‌روند و معرف توانایی‌های فزاینده آگاهی بشر هستند. در اغلب این ادراک‌ها تصاویر بازسازی شده به وسیله ذهن، که بیرون از ذهن شکل می‌یابند، به گونه‌ای غیر قابل انکار برای صاحب تجربه واقعیت می‌یابند درست همانند صورت‌هایی حاصل از تجارب شهودی که در متون عرفانی گزارش شده‌اند (برای توضیحات بیشتر نک: ذهن هولونراییک، گروفت اینت، ترجمه محمد گذر آبادی، ۱۳۵ و بعد، همچنین ۱۴۰ و بعد).

۵- درباره نگارش خودکار که از شیوه‌های خیال پردازی در مکتب ادبی سوررئالیسم است نک: مکتب‌های ادبی، رضا سید حسینی، ج ۲: ۲۷۹ و بعد؛ و نیز در رابطه با مشابهت‌های برخی توصیف‌ها در متون عرفانی با اصول این مکتب نک: تصویرگری در غزلیات شمس، سید حسین فاطمی، ۱۳۷۹: ۲۳۱ و بعد و نیز نک: تصوف و سوررئالیسم، ادوینس، ترجمه دکتر حبیب‌الله عباسی، ۱۳۳ - ۱۵۱ به ویژه از ۱۴۴ به بعد.

۶- مانند این گفته تمثیلی ابوالحسن خرقانی (۴۲۵ - ۳۵۲ هـ): «روزی می‌رفتم سیوی بر دوش دلم‌ها گردید. چیزی چند مقدار زردآلودانه‌ای از گلویم برآمد. بیفکندم. مرغی سبید از هوا درآمد و آن

برگرفت. بعد از آن روزگاراها برآمد. روی به حق، ها کردم. گفتیم: آن چه بود؟ گفت: آن خواست بوده. نمونه فوق به عقیده شفیع کدکنی چشم اندازی کاملاً سوررئالیستی دارد. نک: نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، محمد رضا شفیع کدکنی، ۱۳۸۸، ۵۲.

۷- کتب مهمی درباره و در بردارنده الفاظ صوفیان از گذشته باقیمانده است که برخی بالصراحه پیرامون شطحیات عارفان و شرح آنها تألیف یافته است به طور مثال نک: شرح شطحیات، روزبهان بغلی شیرازی. تصحیح و مقدمه هانری کرین، ترجمه مقدمه از محمد علی امیر معزی، ۱۳۸۹، تهران: طهوری.

۸- معیت در لغت یعنی همراهی و در اصطلاح علم کلام و تفسیر ناظر است بر وضعیت خاص خداوند نسبت به عالم که اشاره‌هایی به آن در آیات المعیت (بقره / ۱۵۳، نحل / ۱۲۸، حدید/ ۴، مجادله / ۷) و نظایر اینها) آمده است. به عقیده فریتس مایر، عرفان پژوه نامی آلمانی که دقتی ویژه در بررسی آراء مربوط داشته است، آنچه در کلام اسلامی راجع به معیت از دو منظر تفسیری معرفت و رؤیت گفته شده ناظر است بر نوعی کیفیت و صفت خاص خداوند که از آن، افعالی چون یاری رساندن، مراقبت، توجه و گرایش فهمیده می‌شود و همین امر باعث می‌شود که حضور ذاتی خداوند، جای خود را به گونه‌ای حضور ذهنی و منطقی بدهد. نک: بهاء ولد والد مولانا جلال الدین رومی، فریتس مایر، ترجمه مهرآفاق بایوردی، ۱۳۸۲: ۱۹۹ و بعد.

۹- صوفی در این حال پس از طی مراحل و مدارج کمالات معنوی، عروج روحانی [...] به کنی از عوارض مادی منسوخ گردد و با نفس کلی و سرانجام عقل اول متحد شود [...] در این حال می‌تواند بدون واسطه از ذات یاری تعالی کسب فیض کننده شرح اصطلاحات تصوف، سید صادق گوهرین، ۱۳۶۷، ج اول: ۵۹. شواهد دیگر این گونه حال را نک: معارف: مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاء‌ولد، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۵۲: ۵۷/۲۰۴/۱ و ۲۲-۲۳/۱۳۶ تا ۲۲-۲۳/۱۳۷، ۱.

۱۰- برای نمونه: می‌گفتم که ای الله همه تویی من کجا روم و نظر به چه کنم و به کی کنم [...] همچنین از صفات الله هر چه بادم می‌آید زود محو می‌کنم و به تویی الله باز می‌آیم (همان: ۵۸/۷/۱).

۱۱- به رغم ضرورت‌هایی که برای توجه بهاء‌وند به رمز و تصویر بر خواهیم شمرد، وی گاه از مصور شدن چیزها، که بعدی حسی دارند به زحمت می‌افتد و تنها زمانی از رنج آن آسوده می‌شود که عالم بی‌پایان عظیم عجیب می‌بیند (همان: ۱۵/۶/۱-۱۱). در نتیجه به جانب توصیف تجربه‌های

محسوس، که قابل شرح به وسیلهٔ رمزها می‌داند می‌رود، زیرا ناشی از پیش آگاهی، عبادانه - عارفانه او یعنی به گفتهٔ ساختار گراها، برساختهٔ انتظارات و توقعات ذهنی اوست (فورمن، ۱۳۸۴: ۶۷ و بعد). این پیش‌آگاهی به تصاویر بهشت بی‌شبهت نیست و چنانکه خواهیم گفت و مثال‌هایی از بهاء‌ولد خواهیم آورد، در این تجارب عارف مایل است نمادهایی از آن (بهشت) را به منزلهٔ ابزار توصیف، هنگام بیان تجربهٔ عرفانی به خدمت گیرد.

۱۲- همچنین: «در همهٔ اجزاء خود می‌بینم الله را» (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲: ۱۴/۲/۱) و نیز سرپای من و همه چیز پر از الله است. (همان: ۱۷-۲۲/۱۴۲/۱ تا ۱/۱۴۲) و با مضمون اینکه صانع و مصنوع یکی است. (همان: ۵/۲۱۴/۱) و جز اینها، گفتنی است که فریثس مایر سه تعبیر از درک غایبی تجارب شهودی بهاء‌ولد ارائه می‌کند. درجایی می‌گوید هدف اصلی بهاء اتحاد است (۱۳۸۲: ۴۵۱)، جایی دیگر از قول هلموت ریتر می‌آورد که تلاش بهاء نه برای «وحدت» بلکه برای «الذات» است (همان: ۴۹۸-۴۹۷)، و خود ظاهراً معتقد است که معیت برای بهاء‌ولد بهتر از «اتحاد» است. مایر این حال «استغراق و اصحاء در الله» را حداقل برای بهاء‌ولد از جملهٔ اهداف نامعلوم می‌انگارد. نک. بهاء‌ولد. ولند مولانا جلال الدین رومی، فریثس مایر، ترجمهٔ مهر آفاق بایوردی: ۴۹۸-۴۹۷.

۱۳- وی بر این باور است که آنان نیز با این نوع توصیف‌ها، همچنان که او در این ادراک در می‌یابد، نصیب مغرور را می‌یابند و خود همان می‌شوند که او شده‌است: «اگر در آن نگری [در رؤیا بینی] که الله در اجزای تو صحبت و مجامعت می‌کند همه اجزای تو پر مزهٔ الله شوند و آن چیزی که تو شدی چون سخن گویی از آن مستمع تو همان چیز شود و در خوشی افتد» (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲: ۱۰/۱۷۵/۲-۸).

۱۴- به طور مثال: «همچنانکه الله صد هزار حوران با جمال را بر اجزای نیازمند من می‌زند و من مرا چون تنگ سیم خام می‌کند و با هزار فراوت می‌گرداند [...] از آنک نیازمندم اندر محبت و معرفت الله و الله پناه نیازهاست و نیازها را در بر می‌گیرد و هر گاه نیازها بر الله یافت از حور عین خوش‌تر شود اکنون الله مرا از سر تا پای نیازمند آفرید تا در دام نیاز، صید الله باشم و عاشق و معظم الله باشم و می‌زارم و آرزوانه می‌خواهم و الله مرا آرزوانه می‌دهد...» (همان: ۱۰/۱۴۳/۱ - ۱۰) و نیز در جایی اذعان می‌کند که الله او را دوست دارد. (همان: ۱۱/۱۴۱/۱ - ۹) و پس از این باید از تصاویر کاملاً معاشقه‌وار او یاد کرد. (همان: ۲۱/۱۳۲/۱ - ۱۳، ۲۱/۱۴۷/۱ تا ۱۸-۱۴۸/۵ - ۱ و ۱۴/۱۷۷/۲ - ۱۳ و جز اینها).

۱۵- از جمله در این مورد: « اگر در ذکر الله آبی بستان اجزاء تو شکفته شود و باغ جان تو در خنده آید و صیای حالت تو وزان شود نظر کن که الله به نفس مبارک خود چگونه در می‌دمد که اجزای تو در خنده می‌آید اگر بگویی در دمیدن از لب و دندان باشد پس بگویم که اسباب وزیدن صبا همچون لب و دندان الله است. چنانکه روح به واسطه لب و دندان در دمدم الله به لب و دندان اسباب دردمد و نظر می‌کن که الله نهال حالت در روح تو می‌تشانند به دست خود. اسباب چون ساعد سیمین الله است الی غیر ذلک من تصویرات الله » (همان: ۲۲/۱۳۰/۱ - ۱۸ تا ۱۳۱/۲ - ۱).

۱۶- به عنوان نمونه در این موضع: « اکنون الله الله می‌گویم و به حقیقت می‌دانم که الله مرا دوست می‌دارد، چون در محبت الله نظر می‌کنم از نور روی وی صد هزار حورا، آفریده می‌شود و در من می‌افتند همچنانکه حسن از رخ خوبی می‌زاید و در اجزای عاشق شایع می‌شود » (همان: ۱۱/۱۴۱/۱ - ۹).

۱۷- در این باب می‌گوید: « کتاب قرآن عشق نامه حورا و عیاست » (همان: ۱۶/۲۸۲/۱ - ۱۵) و خوشی حیرت آور و ناگفتنی دارد (همان: ۳۵۲/۱ - ۱۰ - ۵) و مقارنه با آن (قرآن) تمزیج اجزاء به احوال آخرت است (همان: ۱۲/۲۴۱/۱ - ۱۱): « آیا بها و وند از این سخن عین القضاة همدانی (۵۳۵ - ۴۹۲ هـ) خبر داشته یا متأثر است؟ ای عزیز معذوری که هرگز کبھیص با تو غمزهای نکرده است ناقد عشق را بداندستی » (تمهیدات، عین القضاة، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران ۱۳۷۷: ۱۰۲).

۱۸- به ترجمه این پاره از سروده‌های قدیس بوحنای صلیبی (۱۵۹۱ - ۱۵۴۲ م) توجه کنید که چگونه احساسی عاشقانه یا خداوند را با مره آخرت نزدیک می‌کند: « ای دست‌ها و لمس‌های نرم / ای زخم سراسر شیرینی لای مره پیشاپیش چشیدن زندگی ابدی / این وامی که [از وصال ؟] ادا شده مدت‌ها بود که موعدش فرارسیده بود... » نک:

The Living Flame Of Love By St. John Of The Cross With His Letters, Poems, And Minor Writings, Translated By David Lewis, 1919: P 264

۱۹- تفصیل سوانح و تحلیل جامع این دیدار و هدایت را که ریشه در حکمت ایران باستان دارد در این دو مأخذ ببینید: *انسان نورانی در تصوف ایرانی، هانری کربن، ترجمه فرامرز جواهری نیل* ۱۳۸۷: ۱۳۰ به بعد و *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تقی پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۲۴۰* و بعد.

۲۰- پژوهشگران تصوف از باب اینکه این عوالم موجد رؤیت‌های رمزی - تمثیلی خاص مبتنی بر جهان شناسی تقریباً مشابه در مکتب‌های فکری ایرانی - اسلامی شده است و ناظر بر تحلیل‌های

تأویلی جدید در ادبیات نیز هست، به آن و ریشه های فلسفی اش اهمیت ویژه می دهند. برای دیدن بررسی بیوسنگی و مراتب این مقوله ها نک: ارض ملکوت، هانری کرین ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، ۱۳۸۳: ۱۶۷ - ۱۶۵ و نیز: عوالم خیال، ویلیام جیتیک، ترجمه قاسم کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۱۳ و بعد. همچنین نک: عقل سرخ، دکتر نفی پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴۸ و بعد.

۲۱- این پژوهنده نمونه ای از تجارب بهاء ولد را در جای دیگر شعر مشهور می خواند و می افزاید: «این بیان تجربه ای روحی است که تلویحاً به حصول معرفتی بدون واسطه حس و عقل اشاره دارد.» (همان، ۱۳۸۲: ۱۷). پورنامداریان باور دارد که وقوع تجربه هایی از این دست در حالتی وری آگاهی اتفاق می افتد و مستلزم شرایط روانی خاصی است که در سایه کنشی سالکانه حاصل می گردد (همان: ۱۷).

۲۲- منظور از داشتن انگیزه شخصی این است که وی عبادت را که بستر بسیاری از تصاویر اوست عشق ورزیدن شخص خود نیز می نامد: یادآور می شویم که این عشق در اندیشه های وی بعد از محبت به الله و قبل از شهود او: ظاهراً ستون خیمه احساس وی نسبت به حق است. «عبادت عشق عرضه کردن آمده.» (همان: ۱۳۷/۱-۱۵) «باز دیدم که پرستش و عبادت نهایت عشق است و غایت دوستی است.» (همان: ۱۳۰/۱) و این عشق ورزیدن از لذت های تجارب اوست. از این منظر برای عشق اهمیت بسیاری قائل می شود: «آدمی و عقل همین سوداست، هرکرا سودا بیش آدمیت بیش و هر کرا سودا نیست جمادست.» (همان: ۱۲/۴۴/۲-۱۱).

۲۳- می فرماید: «گویی همه چیزها از شهوت ها و عشق ها و صورت های خوبان و گلزارها و سبزه ها و آب های روان و از همه عجایب های دیگر که مشاهده می کنم از این همه الله را می بینم و به الله مشاهده می کنم که از هر صورتی الله خود را به من می نماید و اجزای من در سخن زار و بنفشه زار الله می چرد...» (همان: ۱۶۴/۱-۷) و باز: «الله گوید [چندان که می توانی به قدح ذکر الله از ما می خور ...] و شکر سکر ما می کن یعنی به خلقان خوشی ما می رسان تا ترا زیاده می دهیم...» (همان: ۱۳۴/۱-۷) و نیز: «در این جهان اگر گویند نو الله را می بینی یا نمی گویم من به خود نیستم که من ترانی اما چو او بنماید چه کنم که نیستم» (همان: ۳/۲/۱-۱).

۲۴- این بیان بهاء ولد در نفی عوارض تشبیهات گواه آن است: «چون ذات بیچون و صفات بیچون او را مشاهده می کنم می بینم که صور و چگونگی و جهت چون برگ و تسکوفه از حضرتش منساقط می شود و من می دانم که الله و صفات الله غیر از اینهاست و هست کننده اینهاست و بدینها نمی ماند

پس چون ضمیمه به الله مشغول می‌شود من از عالم کون و فساد بیرون می‌روم نه بر جایی می‌باشم و نه در جایی می‌باشم اندر آن عالم بی چون می‌گردم و می‌نگرم که فرارم کجا افتد. (همان: ۱۹۲۳/۱۶۹/۱).

۲۵- این معانی از آن من نیست و در دست من نیست که اگر از آن من بودی داشتی، اکنون از آن کسی دیگر آمد و آن الله باشد (همان: ۱۹۲۷/۸-۶). و باز: اکنون [الله] می‌فرماید که هر و هم نغزی و هر اندیشه خوبی که پیش خاطررت می‌آید همه آفریده‌مند و پیش من به خدمت و طاعت و فرمان برداری ایستاده اند و نظر می‌کن که این صور چگونه فرمان بردار منند. آستین خجالت به روی نهاده از زوایای عدم به فرمانم زود بیرون می‌آیند و به خدمت پای می‌کوبند و بندگی می‌کنند و می‌روند و هر عجبی که ترا به خاطررت آید از سادگی و نعمان نور و نور رخسارها همه را پیش تو هست می‌کنم، یعنی که خداوند اینها هم. اکنون در این مصورات نظر می‌کن و در عشق من زار زار می‌گری که همه چیزها زاران و نالان منند و در رخ عاشقان و در رخ معشوقان نظر می‌کن و عین معانی را همچو اشخاص و قوالب می‌دان از آنک، قوالب به معانی معتبر است (همان: ۱۵/۲۲۴/۱ - ۷).

۲۶- اما بهاء و لدمالاً برترس از تشبیه الله به صور محسوس، نه تنها در گزارش‌های خاص خلوت، بلکه در صور عام و اعظانه نیز فائق می‌آید (همان: ۱۲/۳۲۲/۱ - ۷، ۱۱-۱۳/۵/۱ و ۱۲/۲۹۰/۱ - ۵).

۲۷- جز آنکه به روایت احمد افلاکی (۷۴۵ - ۶۴۹ هـ) جلال‌الدین محمد، مولوی معارف را مطالعه می‌کرده و شمس تبریز - معلوم نیست که آیا به دلیل آگاهی از محتوای آن یا از سر ممانعت کلی از قرائت کتب - وی را از خواندن آن باز می‌داشته است (افلاکی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۲۳ - ۶۲۲). غور مولوی در معارف بهاء ولد در رساله فریدون سیهسالار (متوفی ۹۷۱۲ هـ) هم به طوری دیگر تکرار می‌شود، سیهسالار از تلقین هزار باره متن معارف بر مولوی به توسط برهان‌الدین محقق ترمذی (متوفی ۶۳۸ هـ) یاد می‌کند (۱۳۸۵: ۱۰۲).

۲۸- شاید علاقه‌ی مستمعین و مریدان او زمینه مناسبی بوده که باعث تداوم و تکرار تصویرسازی‌های او می‌شده است چراکه، اگر چنین نمی‌بود در زمان حیات و یا پس از مرگ او هرگز نشانی از یادداشت‌ها و بیانات رمزی وی به دست نمی‌آمد؛ هم‌سو با همین دلیل بد نیست بدانیم که فیلسوف و متأله معاصر پل تیلیش (p. Tillich) (۱۹۶۵ - ۱۸۸۶ م) با توجه به کنش خاص متون قدسی یکی از شش شرط‌های نمادهای این متون را از نابودی انطباق با درک مخاطبان، و باز البته آن را بستر مساعد برای بالیدن نمادها می‌داند. نک:

Paul Tillich, *Dynamics of faith*, World Perspectives Series, vol, 10 (Harper Torchbooks, New York, 1958) pp. 226-227 .

۲۹- وی گاهی صفات محدثات (مشبیه سخن او) را آن چنان نمی بیند که بازتاب دهنده صفات الله باشد و می گوید که باید در ذکر، فقط به وجه الله بیاندیشد (همان: ۱۰/۱۰/۱-۵)، و الله از ماندگی به صفات آدمی و مزه و شهوت و شکل جهان منزه است (همان: ۲۲/۲۵/۱-۲۱ و همان: ۳/۵/۱-۲)؛ گاه نیز می گوید که الله در همه صنوع ها تشبیه و تصور دارد؛ و برای دیدن الله نمی توان محدثات را حذف کرد، و جمال عالم نماینده جمال الله است (همان: ۱۱-۱۳/۵/۱ و ۲-۶/۱۲ و ۲۳/۳۰ تا ۶/۳۱-۱)، پس بی تصور صورت، الله را نمی توان شناخت (همان: ۶/۸/۱۴۵/۱).

۳۰- مثلاً حرف هایی از این جنس که «نا الحق والحق حق لایس» داشته فمانم فرقی در چنانکه مشهور است لایب همین گونه سخنان بوده که اسباب قتل وی بر اثر انکار متشرعین را فراهم آورده است. نک: اخبار الحلاج، (خبرها و خطبه ها)، گردآوری نصرآبادی (قرن چهارم هـ) تحقیق، بانوشت و تصحیح از لویی ماسینیون، ترجمه سودابه قضاثلی، ۱۳۷۸، بخش سوم: گزاره ۷۴.

۳۱- بهاء‌ولد به پیوستگی صور و معانی معتقد است (همان: ۱۱/۱۴۵/۱-۷ و ۱۸/۳۸۹/۱-۱۵). این پذیرفتاری نسبت به صور به عقیده او حتی روح را تقویت می کند. این نکته که برای صحت نفس (وجود) نباید از صور غافل بود (همان: ۱۵-۱۷/۳۵۳/۱) بر لزوم توجه به صورت های محسوس در بنور او، دلیل دیگری است.

۳۲- [...] تو خداوند خود را باش و مصاحب وی باش و با چیزهای دیگر و احوال دیگر بیگانه باش و نظر در مانک خود دار و هرچه خواهی از او خواه و خود را به وی در مال و چون شیرو انگبین درو آمیز تا همه حور و قصور و خوشی های بهشت را به تقد بیایی و الله را بیایی. (همان: ۱۳۱/۱-۱۹، ۱۶-).

۳۳- این قاعده جاری، ظاهراً امری است مطلوب او و دیگران و البته بی سابقه نیست از آنکه در استنباط های حضرت صادق (ع) نیز یک بهشت حقیقی می آید، که نظر اولیاء بر وجه کریم حق در معقد صدق و لذت حاصل از این دیدار دانسته شده است نک: نشانه شناسی تفسیر عرفانی، مریم مشرف: ۹۷.

۳۴- «الله [با الهام به من] فرمود که من رضی فله الرضا و من سخط فله السخط». هر که را کار ماش خوش آید همواره در بهشت بود به اندازه آنک او را خوش آید و هر که را از کار ما ناخوش آید

هماره در دوزخ بود به اندازه آنک او را ناخوش آید. (همان: ۱۸/۲۹۳/۱ - ۱۶). او براین اساس به ترجمان حال خویش می‌پردازد چنانکه حقایق احوال و تشبیه آنها به دوزخ یا بهشت بر همین قیاس در سخن او دوباره و دوباره روی می‌دهد (همان: ۲۰/۱/۱ - ۱۷، ۸/۲۳۰/۱ - ۷، ۳/۲۷۴/۱ - ۳، ۳۸۳/۱ - ۱۳ - ۱۱، ۷/۱۳۰/۲ - ۹ و جز اینها).

۳۵- بهاء‌ولد دوست‌تر می‌دارد که تجارب مصاحبت را از وسوسه‌های زبان دور کند (همان: ۱۸۲۰/۸۷/۱). هر چند خود به‌طور دقیق معلوم نکرده‌است که منظور او از وسوسه‌های زبان چیست. ممکن است همین مزاحمت زبان او را به مسامحه در تصویر کردن وقایع دچار کرده‌باشد، چنانکه به‌طور پراکنده درباره ناکارآمدی زبان در انعکاس تجربه شهودی حرف‌هایی دارد. گناه می‌گوید زبان غریزنگ (لای و آلودگی) چشمه دل است (همان: ۵/۲۶۴/۱ - ۵): و نیز از اندیشه تا سر زبان و لایبی است دور و دراز (همان: ۸۹/۸۸/۱) و نباید که دل، از راه زبان چیزی بیرون فرستد (همان: ۱/۱۴/۸۸). این مسأله یعنی همان بیان‌ناپذیری (ineffability)، مشکلی است که در عرفان‌پژوهی بسیار به آن توجه داده شده است و از ویژگی‌های مشترک همه حالات عرفانی، چه درون‌نگر و چه بیرون‌نگر است. در این باره نک: عرفان و فلسفه، وت استیس، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ۱۳۶۷: ۱۳۴.

۳۶- از این نظر، تصاویر آفریده شده را بازسازی ادراکاتی تلقی باید کرد که به نوعی در برابر زبان او ایستاده بوده و حتی به‌سختی در حیز کلام گنجیده‌است؛ یکی به این دلیل که خیالات وی مثلاً ساختاری مثل الگوهای تصویری - رمزی پیشینیان نمی‌یابد. دیگر آنکه حتی به نظر می‌رسد برخی لوازم و متعلقات خویش را در این فرایند از دست می‌دهد. بازگشت‌های او از برخی تصاویر را بر این معنا دلیل باید گرفت. به‌طور مثال آنجایی که خدا را به عدم تشبیه و سپس عذر خواهی می‌کند (همان: ۷/۱۲۳۲۲/۱).

۳۷- باز من ذکر می‌کردم یعنی من نیازمند مرا در پناه خود دار و نظر بدان صورت [خیالی] نیاز خود و پناه الله می‌کردم می‌دیدم که نیاز مرا مزه می‌آمد از پناه الله، هر چند که آن «مزه گیرنده» بر شکل گرد روشن چو آبگینه می‌نمود هیچ شکل کالبد ندارد (همان: ۱/۱۱۴/۱ - ۱۰ - ۷).

۳۸- بحث‌ها و برخی توضیحات مربوط به جسم هورقلیایی و عالم مثالی را در این مأخذ و از جمله در صفحاتی که می‌آید ببینید: ارض ملکوت، هنری کرین، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، صص ۱۷۰-۱۷۱ و ۲۲۸-۲۲۹.

۳۹- آنچه اینجا و سپس در روان‌شناسی فردی بهاء و ولد از نوع و ترسیم رابطه به نظر می‌رسد قرائتی دارد که از سویی با تناکح روحانی حق و عبد همسو است و از سویی با وجه گسترده مباشرت روحانی اسماء در عرفان نظری. در مقوله اخیر ابتدا از تناکح و امتزاج بین حقایق مراتب وجودی برای ظهور سخن می‌رود (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۲۸۳) آنگاه از ارتباط عوالم و صفت تأثیر و تأثر آنها (همان: ۲۸۵) و سپس از مراتب چهار گانه تناکح که از حقایق تا صور متالی و در نهایت عناصر سفلی را در بر می‌گیرد (همان: ۲۸۸ - ۲۸۵). قرابت اندیشه‌های بهاء و ولد با این گونه تأملات نیز در خور توجه است.

۴۰- کیست که از دمدمه روح قدس / حامله چون مریم آبست نیست (۱ / ۵۴۷۵): گل جامعه در از دست توای چشم ترگس مست تو نای شاخه‌ها آبست نوای باغ بی پایان من (۴ / ۱۸۶۸۹)؛ ... | صحرای هندستان تو میدان سرمستان تو / بکران آبستان تو از لذت دستان تو (۵ / ۲۲۶۳۶): نک: کلیات شمس یا دیوان کبیر، مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ۲۵۳۵، ۱۰ جلد در ۹ مجلد.

۴۱- صفوه الصفا، این یزاز اردبیلی. مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، ۱۳۷۳. ۵۳۷ به نقل از غزلیات شمس تبریز، مولانا جلال الدین محمد بلخی، مقدمه، گزینش و تفسیر محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۸۰۳

۴۲- در اغلب گزارش‌ها واژه «مزه» به چشم می‌خورد. آنگونه که از کاربردهای بهاء و ولد دانسته می‌شود مزه بر معانی چندی دلالت دارد که «عناصر ضروری تکوین و تعالی» از آن جمله است. خود بهاء درباره آن می‌گوید: «هر صفتی و هر حالتی که در من پدید می‌آید خود را از آن می‌افشانم تا عین راحت و خوشی و حالت کمال و مزه من [۹] می‌شوم آنگاه فرار می‌گیرم زیرا که وجود بی‌مزه دوزخ است و مزه در جنس است و سبب وجود و نمای همه چیز از مزه باشد» (همان: ۱۶۶/۱-۱۶۶). همچنین می‌گوید: «مزه درخت زندگی است هر که با کسی با چیزی دوستی فویتر دارد مزه بیش باید و حیات بیش دارد» (همان: ۲۳۱/۱-۱).

۴۳- قیاس کلی او در این عبارت نهفته است: «از عدم برکشید و وجود داد و در اجزای من تصرف می‌کند و من می‌دانم که او متصرف من است و این حالت عزیزترین حال‌هاست نزد من که به این صفت به الله می‌روم» (همان: ۱۱/۱۳۴-۹).

۴۴- زمینه‌های این فکر که در قرآن کریم با اشاره به حرکت کوه‌ها و نفی جمود از آنها جلوه‌هایی دارد (نمل / ۸۸) در فلسفه اسلامی با تعبیراتی چون «خلق مدام» و «یا تجد امثال» و نام‌های دیگر (مولانا، ۱۳۸۸، مقدمه: ۵۰ ح ۴) مورد بحث واقع شده است (همسایه، ۱۳۷۵: ۱۴ و بعد و نیز: ایزوتسو، ۱۳۶۴: ۴۹ و بعد) و در ادبیات عرفانی فارسی نیز محل عنایت بوده و شاید بیش از همه مولوی به آن توجه نشان داده است. در این باره نک: غزلیات شمس تبریزی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، مقدمه، گزینش و تفسیر محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸، مقدمه: ۵۴-۵۰.

۴۵- در تصورات او چنین می‌آید: «[...] دیدم که هر حیاتی را حیاتی دیگر مرجو است و هر عشقی را عشقی دیگر مطموع و ممکن است که الله دهد لا الی نهایی...» (همان: ۹۶/۱ - ۲۲ - ۲۱) و نیز «گویی کالبدها و کوه‌ها و زمین‌ها و آسمان‌ها و ایرها و باران‌ها و آب‌ها و بادها و میوه‌ها و کالبدهای حیوانات همه چون زنجیر در یکدیگر اندر افکنده و روح‌ها از ورای این موجودات در عالم دیگر فرو آمده و الله از ورای این موجودات گوئی در این موجودات می‌دمدی [...] پس همه روز الله سخن می‌گوید با حقایق و دست تربیت بر سر ایشان می‌کشد...» (همان: ۳۸۰/۱ - ۱۹ - ۱۰).

۴۶- درک این حالت تقریباً دو رویه را باید با جلوه‌های دیگری در یادداشت‌های بهاء‌ولد توضیح دهیم. او در جایی، از نوع دیدن خویش چنین گزارش می‌دهد: «هرآینه این روشنایی‌ها و این احوال که دیده می‌شد از آثار صنع الله همچنان محسوس و معین مشاهده می‌کردم و می‌دیدم چنانکه روز را می‌بینم اگر این مشاهده را انکار روا دارم انکار روز را روا داشته باشم.» (همان: ۲۷/۱ - ۵۷) و در جای دیگری می‌آورد که: «چون تو صاحب آلتی معیت تو یا مفعولی تو مساس به آلت بود آنحر دستة گل چو افشاندن شود بی افشاننده نبود، الله کارسازی می‌کند و همه نواها می‌رساند و بر سر هر جزوی ایستاده که قیومت هیچ حالتی نیست که زیر آن حالتی خوش‌تر نیست و آن بلند تر میسر، از آنک آن از الله است و الله با توست و تو الله را نمی‌بینی با آنکه اگر شرط نظر به جای آری بینی و یا الله خود را به تو نمی‌نماید پس آن حالت بلندتر همچون بوسفی است که از تو غایبست تو یعقوب وار بنشین و می‌گری و از الله وصال آن حالت زیادتی می‌طلب [...] هرگاه این حالت را بافتی یوسف گمشده را بافتی و به کشف زیادتی رسیدی.» (همان: ۲۹۶/۱ - ۲۰ - ۹).

۴۷- در گزارشی از تجربه یگانگی چنین می‌خوانیم: «طالب و مطلوب و عاشق و معشوق هر دو منم و هر بیانی که در طالبی خویش گفتم در طالبی همه کس گفته باشم و هر چه در مطلوبی خویش گفته باشم در مطلوبی همه موجودات گفته باشم.» (همان: ۱۶۷/۱ - ۱۵ - ۶). حتی اگر بنا بر قرآنتی دیگر،

گوینده این سخن را الله بدانیم باز یک طرف طلب، غیر از الله یعنی وجود و یا جزئی از وجود (یعنی عارف) است که با الله وحدت دارد.

۴۸- گفتنی است که وی اولاً در همان چهار چوب عقیده محققانی چون پُل نویا درباره زبان عرفانی در تفسیر قرآن (۱۳۷۳: ۱۵ و بعد و نیز ۵۵ - ۵۴) معتقد است «معانی وی اکلام الله ابر نیست خواننده می گردد هم طاعت و هم معصیت» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۷۳/۲ / ۴ - ۲) پس عذر نمادهای زیبایی ناشی از درک آن و کاربردشان را باید پذیرفت چه مثلاً «این تشبیه [خدا به ماه تمام در حدیث نبوی] در دیدن بنده است نه در دیده شده که ذات باری است» (همان: ۲۳/۳۹۹/۱ - ۲۲) و بر همین اساس است که جای دیگر درباره تصوراتی که از خیال بهشت و شهبوات برمی خیزد با همین عقیده می گویند: «گویی که الله بهشت را از اعتقاد آفریده است دلیل بر آنکه همه مزه های طعام و شراب و مجامعت را اساس هم از اعتقاد است چونکه نیک تأمل کنی و لذت مجامعت به تخیل و تصویر مشتبه ها [گوشه کوب؟] زیادت می شود» (همان: ۳۱۸/۱ - ۱۹ - ۱۷) دوماً اگر مفاهیمی از این دست فقط در عالم نظر و به وسیله نماد انتقال می یابد پس ضروری است که با تنزیه و تطهیر ماجراهای خلوت و هرچه بدان مانده است را نگریست چه، می توان گفت که باز هم فقط بر نیت خواننده و نه بنا بر واقعیت بیرونی است که صورت ها محسوس هستند: «به نظر محسوس نظر کن تا محسوس گرداند ترا الله پیش تو این چیزها را، و اگر در الله نظر کنی محسوس گرداند پیش تو الله» (همان: ۱۷۵/۲ - ۲۳ - ۲۲).

۴۹- آن ماری شیمل ضمن آنکه تلویحاً نسبت عشق لطیف عرفانی به بهاء ولد را نمی پذیرد (۱۳۸۲: ۲۹ و نیز ۵۶۵ ح ۱) با استناد به «امراه شهبو اعلى مسجد لطاعه الرب و عبادته» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۰/۲ / ۱۰ - ۹) و صفحات ۱۱۶، ۱۴۰ و ۳۵ از همین جلد کتاب معارف معتقد است که در سخنان وی «بیانات زننده و بی پرده و تقریباً وقیح و موهنی راجع به عشق شهبوانی و نقش زن است» نک: شکوه شمس، آن ماری شیمل، ترجمه حسن لاهوتی، ۱۳۸۲: ۶۰۹. به باور ما رابطه سخنان مزبور با بیان شهبوانی را اگرچه نمی توان نادیده گرفت اما واضح است که وی نظر در امثال این شهبوات را مطابق توضیحاتی که گذشت، نظر در صفات الهی چون رحمتی و مهربانی الله می داند و همچنین می گوید این تنوعات جنسی «چون شراب دادن الله است که در آن بیهوش می شوند آنگاه زبان و دهن به ثنا خوش تر بود گشادن» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۳۶/۲ - ۳ - ۱).

۵۰- وی ابن یقین را در تمثیل عبادت به جمادات هم نسبت می‌دهد. (همان: ۱۴۰/۱-۱۵/۱-۱۲-۲۱۹/۱ و ۲۰/۲۲۰-۲/۱). همچنانکه عشق را مثلاً به ماه و خورشید نسبت می‌دهد (همان: ۲۰/۱-۱۶ و بعد). ظ از این بالاتر هم دارد آنجا که صورت‌های خیالی خود را عاشق الله می‌بیند (همان: ۲۲۴/۱-۱۵-۷).

۵۱- «الله» فرمود که حاجبان رحیمانم را در دهلیز عالم مشاهده می‌کن نا بینی که خلعت رحمت را بر ایشان چگونگی می‌پوشانیم تا ایشان بر زیر دستان خود رحمت کنند گفتیم ای الله جز ادراک عقل من چو سرور نیست مر اجزای مرا تا هر چه ادراک کند و خوشش آید آن را نده کند مر اجزای دیگر را تا اجزای دیگر نیز آن خوشی گیرند و بدان صفت شوند و آنگاه اجزای من ندا کنند اجزای عالم را تا اجزای عالم را نیز بدان صفت یابند... (همان: ۱۱/۱۹۴/۱-۶).

۵۲- می‌گوید: «هیچ مقدمه‌ای نبود که از بهر مقدمه دیگر نبوده» (همان: ۴-۵/۴۲۳/۱)؛ صورتی از بیابان نبدل را در مسأله حمد اجزاء عالم در چرخه تبدیل، از جماد تا مجردات می‌بینیم (همان: ۴-۲۱/۱۵۱/۱-۱۰ تا ۴/۱۵۲/۱)؛ و صورتی دیگر از بیان تبدیل هر عنصر به عنصر والا در توضیحی می‌آید که از استحاله کمال جوینده اجزاء فرودست در اجزاء فرادست حیات نشان دارد. (همان: ۱۲-۱۵/۱۲۷/۱-۱۰/۴۲۴/۱). جالب است که قریب به همین مضمون، در بیان رابطه میان عناصر افلاک در عقیده شیعی اشراق سهروردی (۵۷۸-۵۴۹ هـ) دیده می‌شود: «و بدین جهت است که ترتیب وجود بر حسب تقیمائی مانند نوریت و غاسقیت و محبت و فخر و غزتی که لازمه فخر است نسبت به سافل و ذلت که لازمه محبت است نسبت به عالی بر مبنای ازدواج جهات و در آمیختگی آن جهات با یکدیگر گردید چنانکه خدای بزرگ فرماید: «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون». ظاهر سهروردی به این اصل متوجه است که هر نور سافل (نمانده وجود دانی) را نسبت به عالی شوقی و عشقی یون است. نک: حکمه الاشراف، شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح از سید جعفر سجاده ۱۳۸۴: ۲۵۱.

۵۳- فریسن مایر این تبدیل را که ظاهراً خاستگاهی ارسطویی دارد، همان معنایی مندرک با مندرک در ادراک است به روح نسبت می‌دهد. (۱۳۸۲: ۳۱۹-۳۱۸) وی همچنین با تحلیل نظرات بهاء و نتیجه می‌گیرد که به گمان وی، روح انسان پیوسته در حال تبدیل به خیالات و تصورات و مسموعه و مشاهدات وی است (همان: همان).

۵۴- در ارتباط با تأثیر روح در این جایگاه سختی از نجم الدین کبری قابل ذکر است که مؤید حال پیش گفته و برای تحلیل این مقوله مفید است: وی در *قوانح الجمال و فوائح الجلال* می نویسد: «بهره علم از این واقعات آن است که: روح قدسی لطیفه ای آسمانی است، چون به نیروی همت قبض گیرد، به آسمان پیوندد و آسمان در آن غرق شود؛ بلکه آسمان و روح، یک چیزند و این روح پیوسته پرواز می کند و فزونی می گیرد و رشد می کند، تا به شرفی بالاتر از شرف آسمان دست یابد و برتر از آن شود.» (۱۳۸۸، ۳۶)؛ فریتس مایر در موضوع دیانت اشیاء از نگاه بهاء ولد، تعریفی از روح موکل اشیاء ارائه کرده و البته از سوابق کلامی بحث فوق پیش از بهاء ولد سخن گفته است. خلاصه تلفی او از گفته های بهاء ولد این است که روح موکل بالاتر از عقل و در برگیرنده اشیاء لاشعور و برادر روح بشری است. مایر با فید فرضیه های مشروط می گوید «بهاء ولد روح را در انسان و مظاهر طبیعت در یک خط مشاهده می کرد». نک: *بهاء ولد، والد مولانا جلال الدین روسی*، ترجمه مهر آفاق بایبوردی، ۱۳۸۲: ۲۶۰ و ۳۱۳.

۵۵- همین که این حبه دل تو از چه آثار منعقد می شود هم بر آن وصف در زمین تن تو عمل کند و شاخه ها بر آن وصف از جوارح و اجزاء تو سر بیرون کند از خیر و شر چون فرو ریزد هم بران وصف برخیزد باز هر از این جزو تو قابلست بسیار آثار را... اگر همه اجزای خاک را بهشت گرداند چه عجب و یا اگر همه اجزای تن را روح گرداند چه عجب» (همان: ۱/ ۱۰۵ / ۲۲ - ۲۰ تا ۱۰۶/۱-۱).

۵۶- چون الله شاهد موجوداتست و نایک و فاعل ایشان و ایشان همچون منکوحه و مفعول و مصنوع وی،» (همان: ۲/ ۱۴/ ۲۰-۱۳). در گزارشی دیگر این موضوع را توضیح می دهد که مدد بی تکلیف غیبی چگونه اجزاء را در مسام غرق می سازد تا نشو و نما یابند (همان: ۱/ ۲۵۳/ ۱-۱).

۵۷- در عین حال وی تا درک مخاطب از مقصود خویش را فراهم کند به راهنمایی خود ادامه می دهد. می گوید اصل شهوات از الله روان می شود (همان: ۱/ ۱۶۷۲۸). و چنانچه آدمی به این دقیقه از روی ایمان بنگرد هر عمل شهوانی وی نیز جنتی خدایی خواهد یافت و اگر جز این باشد نه تنها اعتقاد، بلکه تن نیز در معرض صرصر نابودی فرار می گیرد (همان: ۲/ ۱۲/ ۳۷-۵). بنابراین، حال که در عمل شهوانی چنین حقیقتی را می توان یافت، از تخیل تمثیلی این عمل به طریق اولی چنین معنایی قابل دریافت است.

۵۸- [...] و همین زمان که سخن می‌گویم و می‌نویسم الله مرا می‌اندازد و می‌غلطاند تا مستعمل بوم در کار به حرکت و سکون [...] (همان: ۴۵/۱۳۱/۱).

۵۹- اگر چه وی از همه آنچه که در بارانگی این مصاحبت‌ها تجربه می‌کرده پرده نگشوده، اما می‌نماید که بدین ترتیب امکان یافته‌است تا به‌رغم ایهام‌های موجود، هسته اصلی رابطه خویش در این نجارب را توصیف کند. بهاء‌ولد یکی از دقیق‌ترین توضیحات خود درباره محقق بودن مواصلت الله با اجزاء و شهوت راندن با همه مزه‌ها را در این موضع آورده است: (همان: ۱۸/۲۹۰/۱-۵). این تجربه برای درک نظریه زبان مثالی - ادبی او بسیار اهمیت دارد.

۶۰- بهاء‌ولد که ظاهراً بدون نگرانی از دشواری عدم‌تجانس، آن سوتر از این رابطه، یعنی همان خاصیت «پار-مزگی» مصاحبتانه تصاویر خویش را به مثابه نوعی یرمنشی جاه‌طلبانه ولی ضروری (۱۴)، مهم می‌شمارد، در یک گزاره نسبتاً بلند خطاب به خود، از عجیب (شهره و ممتاز) شدن نام انبیاء و متابعان عالم او، بر اثر درآمیختن قوای مادی و عجایب سماوی انگو می‌گیرد و به خود می‌گوید: «پس قوت شهوانی و عجایب سماوی مقرون گردان تا عجیب شوی و چون عجیب شوی همواره روح‌های مردمان به تو مشغول شود.»!! (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲: ۱/۳۸۲/۱-۱۸۲۱/۱) آیا او به گواه این اعتراف خواسته یا ناخواسته، خود در رویکرد به گزینش تصاویر منطبق با ایده فوق نقش ایفا نمی‌کند؟

۶۱- ۲۲) همین گونه تعبیر از تجربه یاد شده را اینجا ببینید. (همان: ۱۸۲۱/۱۴۷/۱-۱ تا ۱۸۲۱/۱۴۸-۱ و ۱۸۲۱/۱۳۰/۱).

۶۲- چنین است که برای صور مزبور، دلیلی همسو با گرایش محافظه کارانه خود ارائه می‌کنند. بهاء‌ولد در این باره می‌گوید «حکمت [معنی] را چون تمثیل نمی‌کنی و احوال تن را و رنج و شادی وی را و احوال عقل و حواس را تشبیه و تمثیل نکنی مزه و راحتی نیایی. الله جهان را مثال و تشبیه نمود تا از وی خبر یافتند و مزه همه در تمثیل و تشبیه و صور جهان نهاد.» (همان: ۱۸۲۱/۱۹۹/۱).

۶۳- از نظر او کاربستی چنین، دشواری‌هایی دارد، آنگونه که سخن را چون یل صراط باریک و تیز می‌کند و باید در ادای آن صداقت ورزید تا از آسیب در امان بود. (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲: ۱/۳۸۲/۱-۳۸۲/۱) صداقتی که ریشه‌های خود را در ایمانی قلبی و قوی به آنچه روی می‌دهد و آنچه گفته می‌شود به یک اندازه استوار کرده‌است: «هر عجیبی و مزه‌ای که از غیب پیدا می‌شود نیاز بسته‌است به نظر.» (همان: ۱۸۲۱/۱۵۵/۱)

۶۴- احمد غزالی در سوانح این معنا را چنین شرح می‌دهد: «چون خانه خالی یابود و این‌ه صفاقی باشد، صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح. کمالش آن بود که اگر دیده اشراق روح خواهد که خود را ببیند، پیکر معشوق یا نامش یا صفتش حجاب نظر او آید و این به وقت نگردد. دو دیده اشراق او را فرو گیرد تا به جای او خود بود و به جای خود او ببیند.» (۱۳۷۶: ۱۰۸).

۶۵- «آن صورت [خیالین؟] که تو را فرو گیرد با تو باشی که الله ترا چنان گردانید یاغیر تو باشد که تو را فرو گرفت یا الله باشد که خود را بر تو افکنده باشد.» (همان: ۱۷۶۲/۸ - ۷).

۶۶- او متحیرانه می‌گوید: «اکنون همه الله است که هیچ آمیزش ندارد با کس و هم با همه آمیزش دارد.» (همان: ۱۴۲۱/۳ - ۲).

۶۷- وی برای دفاع از تصویرگری بر بنیاد همین نظر، به تفصیل ادراک مخاطبان خود نیز توجه می‌دهد (همان: ۱۰۳۸۲/۱ - ۶) که البته از اساس ربطی به الزام‌های خلقی تصاویر او ندارد، اما گویا وی از همین طریق و با این توجیه، مجال می‌یابد تا به تکرارهای دیگر تجربه‌های خود با نظری دقیق‌تر بپردازد.

کتابنامه

ادونیس (علی احمد سعید). (۱۳۸۵). *تصوف و سوررئالیسم*. ترجمه حبیب‌الله عباسی. چاپ دوم. تهران: سخن.

الافلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۸۵). *مناقب العارفين*. به کوشش تحسین یازیچی. چاپ چهارم. ۲ جلد. تهران: دنیای کتاب.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۴). *خلق مقام، در عرفان اسلامی و آیین بودایی*. ترجمه منصوره کاویانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۵). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. مشهد: کتابفروشی باستان، بری، مایکل. (۱۳۸۵). *تفسیر بر هفت پیکر نظامی*. ترجمه جلال علوی نیا. چاپ اول. تهران: نشر نو.

بهاء‌ولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی. (۱۳۵۲). *معارف*. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. جلد ۲. تهران: طهوری.

پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۷). *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ پنجم. تهران: طرح نو.

پراود فوت، وین، (۱۳۷۷). تجربه دینی. ترجمه عباس یزدانی. تهران: طه.
 پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۵). رؤیت ماه در آسمان. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۰). عقل سرخ، شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی. چاپ اول. تهران:
 سخن.

_____ (۱۳۸۸). تفسیری تازه از پیوند شعر و تخیل و عالم مثال. مجموعه مقالات دومین
 هم‌اندیشی تخیل هنری. چاپ اول. تهران: موسسه تالیف، ترجمه و نشر آثار هنری.
 _____ (۱۳۸۴). در سایه آفتاب. چاپ اول. تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۲). دیدار با سیمرغ. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
 فرهنگی.

_____ (۱۳۶۴). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی.
 تالیوت، مایکل، (۱۳۸۹). جهان هولوگرافیک. ترجمه داریوش مهرجویی. چاپ ۱۹. تهران: هرمس.
 چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۹). عوالم خیال. ترجمه قاسم کاکایی. چاپ چهارم. تهران: هرمس.
 خرقانی، ابوالحسن، (۱۳۸۸). نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی. محمد رضا شفیعی
 کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.

زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹). جستجو در تصوف ایران. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
 _____ (۱۳۸۳). سرنی. چاپ ۱۰. ۲ جلد. تهران: علمی.
 سبسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۸۵). رساله سبسالار در مناقب حضرت خلدون‌نگار. تصحیح محمد
 افشین وفایی. تهران: سخن.

سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۴). حکمه الاشراق. ترجمه و شرح از جعفر سجادی. چاپ هشتم.
 تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سید حسینی، رضا، (۱۳۷۶). مکتب‌های ادبی. ج ۲. چاپ دهم. تهران: نگاه.
 شپیل، آن ماری، (۱۳۸۲). شکوه شمس، سیری در آثار و احوال مولانا. ترجمه حسن لاهوتی. تهران:
 علمی و فرهنگی.

عین القضاء، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۷). تمهیدات. مقدمه عقیف عسیران. چاپ پنجم. تهران: منوچهری.
 غزالی، احمد، (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی. به اهتمام احمد مجاهد. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
 قاطمی، سید حسین، (۱۳۷۹). تصویرگری در غزلیات شمس. تهران: امیرکبیر.

- فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). بلاغت تصویر. چاپ اول. تهران: سخن.
- فورمن، رابرت کی، سی. (۱۳۸۴). عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطاء انزلی. چاپ اول. قم: دانشگاه مفید.
- لولادی، علیرضا. (۱۳۸۷). زبان عرفان. چاپ اول. تهران: سخن.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۶). اصطلاحات الصوفیه. به کوشش گل بابا سعیدی. چاپ اول. تهران: حوزه هنری.
- کبری، نجم الدین. (۱۳۸۸). نسیم جمال و دیباچه جلال، فوائج الجمال و فوائج الجلال. تصحیح فریتس مایر. ترجمه و توضیح قاسم انصاری. چاپ اول. تهران: طهوری.
- گرین، هانری. (۱۳۸۳). ارض ملکوت. ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری. چاپ چهارم. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۸۴). تحلیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه انشاءالله رحمتی. چاپ اول. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۸۷). انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری نیا. چاپ دوم. تهران: آموزگار خرد.
- گروف، استانیلاو و پینت، هالزینا. (۱۳۹۰). ذهن هولوترائیک. ترجمه محمد گذر آبادی. چاپ دوم. تهران: هرمس.
- گوهرین، سید صادق. (۱۳۷۷). شرح اصطلاحات تصوف. چاپ اول. تهران: زوار.
- لويس، فرانکلین دین. (۱۳۸۶). مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ سوم. تهران: نامک.
- مایر، فریتس. (۱۳۸۲). بهاء‌ولد، والد مولانا جلال الدین رومی. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. چاپ اول. تهران: سروش.
- مشفق، مریم. (۱۳۸۴). نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی. چاپ اول. تهران: ثالث.
- مولانا، جلال الدین محمد. (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.
- _____ (۲۵۳۵). کلیات شمس یا دیران کبیر. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. ۱۰ جلد در ۹ مجلد. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۱). *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*. ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی. چاپ چهارم. تهران: قصیده سرا.

نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

همانی، جلال الدین. (۱۳۷۵). *دو رساله در فلسفه اسلامی، تجدد امثال و حرکت جوهری*. جبر و

انتخاب از دیدگاه مولوی. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۸). *روانشناسی و دین*. ترجمه فزاد روحانی. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.

Tillich, Paul. (1958). *Dynamics of faith, World Perspectives Series*. vol 10.

New York: Harper Torchbooks .

St. John Of The Cross (1919). *The Living Flame Of Love* , With His Letters , Poems , And Minor Writings. Translated By David Lewis. London: Thomas Baker.