

## برخورد فرهنگ‌ها و شکست سمبل‌ها

معصومه بخشی‌زاده<sup>1</sup>

خیرالله محمودی<sup>2</sup>

### چکیده

نماد، مفهوم پویایی است که تحت تأثیر شرایط اجتماعی و فرهنگی، دچار تحول گردیده و معمولاً در شکلی نوین ظاهر می‌شود. عمده‌ترین تحولات نماد را می‌توان تحت عنوان "شکست سمبل‌ها" مورد بررسی قرار داد. در این فرآیند، به واسطه‌ی تغییر شرایط فرهنگی جامعه، نمادهای فرهنگ مغلوب، جای خود را به نمادهای فرهنگ غالب می‌دهند؛ به عنوان مثال، تحت تأثیر ورود افکار یزیدی به عرفان اسلامی، برخی از نمادها دچار تحول مذکور گردید؛ به این صورت که رنگ سیاه که پیش از این، نماد ظلمت بود، به عنوان نماد نور مطرح گردید. همچنین در اثر ورود عناصر عربی به زبان و ادبیات فارسی، نمادهای عربی جانشین نمادهای ایرانی گردید؛ بنابراین، شاهد به کار بردن سمبل‌های عدل عربی - اسلامی در ادب پارسی هستیم. این فرآیند که در بخش‌های گسترده‌ای از ادب پارسی و تحت تأثیر فرهنگ‌های بیشمار صورت پذیرفت، عامل به کارگیری برخی مصادیق در دو معنای متفاوت گردیده است که خود، عامل گسیختگی در کاربرد سمبل‌ها گردیده است؛ مثلاً عقل همچنان که در ادب پارسی، نماد نور است، در برخی متون نماد ظلمت نیز هست. ظاهراً این رویه، تحت تأثیر جدال فلاسفه و متکلمان، بر عقاید مسلمانان اثر گذاشت و عقل که در پیشینه‌ی فکری ایرانیان، سمبل نور نخستین بود، به عنوان نماد ظلمت معرفی گردید.

در این پژوهش، ضمن بررسی موارد برخورد فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها، به تأثیر این فرآیند بر سمبل‌های به کار رفته در زبان فارسی پرداخته می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** نماد، برخورد فرهنگ‌ها، تحول نمادها، شکست سمبل‌ها

<sup>1</sup> - دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی.

<sup>2</sup> - دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی.

## مقدمه

دشمنی‌ها، دوستی‌ها و همزیستی‌های مسالمت‌آمیز آدَمیان، بخشی از حیات اجتماعی آن‌ها به شمار می‌رود. بهترین گواه این ادعا، آن چیزی است که تحت عنوان تاریخ ثبت شده است. روابط گوناگون انسان‌ها، پیامدهای متفاوتی را در پی داشته است. ویرانی شهرها، تمدن‌ها و بالتبع فرهنگ‌ها و یا بالعکس رشد و شکوفایی موارد نامبرده.

در پی جنگ‌ها و ستیزها، بستر تحولات فرهنگی و مذهبی فراهم می‌آمده است. جوامع مغلوب، محکوم به پذیرش فرهنگ حکومت غالب شده و در این میان، فاتحی چون کوروش را بایستی از مجموعه ی فاتحان تاریخ مستثنی دانست؛ گرچه استثنائی دیگر را نیز بایستی در این میان در نظر گرفت و آن اینکه، گاه به دلیل استیلای فرهنگی قوم مغلوب، این جوامع غالب بوده اند که سپر تعدی را افکنده و تسلیم گشته اند.

البته باید این نکته را نیز به خاطر داشت که تحول فرهنگی، صرفاً در پی وقوع نزاعی رو در رو، روی نمی‌داده؛ بلکه گاه تحول در محدوده ی جغرافیایی یک سرزمین واحد و در پی ورود، شکل‌گیری یا احیاء اندیشه یا مذهبی، نمودار می‌شده است؛ نظیر آن چه در پی تحولات مذهبی - اعتقادی در تاریخ مذهبی ایرانیان رخ داده است.

قطعاً تحولات عظیم و مکرر فرهنگی ایرانیان، دلایل بیشماری داشته است. هرودت می‌پندارد، تقلید از فرهنگ‌هایی که به زعم ایرانیان پسندیده بوده، از مشخصه‌های رفتاری و شخصیتی ایرانیان به شمار می‌رود: «هیچ ملتی چون ایرانیان، در اخذ عادات و رسوم دیگر مردم شایق و سریع نیست. پارس‌ها چون لباس مادها را راحت تر و زیبا و مناسب تر از لباس خود یافتند، خیلی زود آن گونه لباس پوشیدن را اخذ و متداول کردند. چون زره‌های مصری نیکو و راحت و مطمئن تر بود، زره مصری می‌پوشیدند. هرگاه از عادات و رسوم و یا دانشی آگاه شوند که آن را بیسندند در تقلید از آن خودداری نمی‌کنند.» (هرودت، بند 138. جلد 1) مسلماً چنین فرآیندی، همواره در صحنه ی فرهنگی ایرانیان روی نداده است؛ بلکه برخلاف تقریرات هرودت، مکرراً می‌توان شواهدی دال بر امتناع ایرانیان از پذیرش فرهنگ متخاصم را ارائه داد. جلوه ای از این برخورد را می‌توان در مقابله‌های گفتمانی که در بطن کتب ادبی، مطرح شده، ملاحظه کرد؛ از این موارد است جدال مغ و مسلم که در قصیده ای از اسدی، گنجانده شده است:

مغ آنگهی گفت از قبله تو قبله من	بهست کز زمی آتش به فضل به بسیار
به آتش اندر سوزد ز فخر هندو تن	به پیش آتش بندند موبدان زنار
خدای آتش را ساخت معجزات خلیل	ندا بدوست کجا گفت در نبی "یا نار"
کلیم از آتش جستن نبی مرسل گشت	به قبله زرتشت آتش گزید هم به فخر

(نقل: صفا، 1372: 413/2)

مشابه این جدال را می‌توان در کتاب دادستان دینیک نیز مشاهده کرد، با این توضیح افزوده که در متن اخیر، نهایتاً زرتشتیان بر حریفان مسلمان فائق می‌آیند، حال آنکه در قصیده ی اسدی، در نهایت، جدال به نفع مسلمان خاتمه می‌یابد. قطعاً این شواهد، گویای مطلبی دیگر نیز خواهد بود و آن اینکه، برخلاف اظهار نظرهایی که حاکی از وجود شباهت میان فرهنگ ایرانی و اسلامی است<sup>(1)</sup>، در میان این دو فرهنگ، تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد. شاید اولین محققى که به گونه ای دقیق و هدفمند، به این

مسئله اشاره کرده، ابوریحان بیرونی باشد. وی، در ابتدای کتاب ارزشمند خویش، آثارالباقیه، در تبیین این نظریه می‌نویسد: اعراب معتقد به برتری مرتبه‌ی تاریکی بر نور و ارجحیت سکون بر حرکت هستند، همچنین از نظر آن‌ها پیر بر جوان و زمین بر آسمان برتری دارد؛ این در حالی است که ایرانیان و دیگر اقوامی که چون آن‌ها می‌اندیشند، خلاف این نظریه را ارائه داده و مرتبه نور را بر تاریکی برتر دانسته و معتقدند که آسمان بر زمین و جوان بر پیر تفوق دارد. (بیرونی، 1377: 2-3)

البته شواهد بیشماری نیز دال بر تأثیرگذاری فرهنگ ایرانی بر دیگر فرهنگ‌ها ذکر گردیده است؛ به عنوان مثال از تأثیرپذیری گسترده‌ی یونانیان از فرهنگ مشرق زمین؛ به ویژه ایران، به واسطه‌ی مسافرت دانشمندان این قوم به ایران در زمان اردشیر اول، به عنوان یکی از این موارد نام برده شده است. (قدیانی، 1376: 85) و البته تأثیر گسترده‌ی ایرانیان بر فرهنگ و تمدن مشرق زمین (همان: 71-70). مشابه این نظرات را می‌توان در بسیاری از متونی که به تحولات فرهنگی و اجتماعی ایرانیان اشاره دارد، در سطحی وسیع جستجو کرد.

این فرآیند؛ یعنی تأثیر و تأثر فرهنگی در ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها را در همه‌ی ابعاد می‌توان مورد بررسی قرار داد. یکی از این ابعاد، بررسی تحولات فرهنگی در بعد نمادهاست. از آن جا که نمادها بخش وسیع و پرکاربردی را در زبان و فرهنگ جامعه به خود اختصاص داده‌اند، بررسی این فرآورده، در نوع خود، گویای بسیاری از تحولات در سایر حوزه‌هاست.

## نماد

نماد، مفهوم پیچیده‌ای است که به طور گسترده‌ای در محیط زندگی و تفکر انسان مورد استفاده قرار گرفته است. آن چه در این بخش، تحت عنوان نماد، مورد بررسی قرار می‌گیرد، عمدتاً آن بخش از نمادهاست که در نوشته‌های ادبی نهادینه شده است و سبکی است برای بیان غیرمستقیم مفاهیم، با توجه به اظهار نظر چدویک در کتاب "سمبولیسم": «واژه سمبولیسم به عنوان یک اسم عام، مفهوم بغایت وسیعی دارد. این واژه را می‌توان برای توصیف هر شیوه‌ی بیانی به کار برد که به جای اشاره‌ی مستقیم به موضوعی، آن را غیر مستقیم و به واسطه‌ی موضوع دیگری بیان کند. (چدویک، 1375: 9) ظاهراً این همان شیوه‌ی است که ادبا نیز اتخاذ کرده‌اند. بدین ترتیب، ادیب به جای استفاده از تشبیه یا بیان آشکار، از بیان نمادین مدد گرفته، مشابه آن چیزی که در سمبولیسم، اتفاق افتاده است: «سمبولیسم را می‌توان هنر بیان افکار و عواطف نه از راه شرح مستقیم، نه به وسیله‌ی تشبیه آشکار آن افکار و عواطف به تصویرهای عینی و ملموس، بلکه از طریق اشاره به چگونگی آنها، و استفاده از نمادهایی بی توضیح برای ایجاد آن عواطف و افکار در ذهن خواننده دانست.» (همان: 11)

استفاده از رمز در زبان پارسی، سابقه‌ی طولانی دارد. نویسنده‌ی "کوش نامه" از کاربرد رمز در داستان می‌گوید:

چنان دان که گوینده‌ی باستان بسی رمز گفت اندر این داستان

(ایران‌شان بن ابی‌الخیر، 1377: 661)

او اشاره می‌کند که مردم برای معرفی زشتی‌های کوش، از رمز دیو استفاده کرده‌اند:

هر آن کس که او کوش را دیده بود و گر نام زشتیش بشنیده بود

همی گفت کان دیو بود ، این شگفت که کاووس کی را بر آن ره گرفت

(همان : 661)

مولوی معتقد است که به عنوان مثال ، فرعون و موسی ، سمبلی هستند برای بیان دو قدرت متضادی که در ذات انسان قرار گرفته :

ذکر موسی بند خاطرها شده است لیک حکایتهاست که در پیشین بدست

ذکر موسی بهر روپوشست لیک نور موسی نقد تست ای مردنیک

موسی و فرعون در هستی تست باید این دو خصم را در خویش جست

(مولوی ، 1383 : 71/3)

البته باید متذکر شد که مبحث نمادگرایی، بدین آسانی که به نظر می آید ، نیست؛ بلکه دشواری آن ، با بروز اختلاف نظرها در مرحله ی مصادیق ، آشکار می شود. گاه در میان کاربران سمبل در ادب پارسی ، تفاوت‌هایی دیده می شود که بایستگی این بحث را بیش از پیش توجیه می کند و آن ارائه ی چند سمبل برای یک مفهوم و یا برداشت چند مفهوم از یک سمبل است و البته منظورمان از این سخن، فرآیند چند بعدی بودن و کثرت تأویل پذیری نماد نیست؛ بلکه عدم ثبات در معنای نمادین سمبل‌ها است.

### عدم ثبات سمبل‌ها

اولین مسئله ای که در این مبحث، می‌بایست بدان توجه نمود، این است که آن چه به گونه ی تضاد سمبل‌ها میان فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون نمایان است، مد نظر ما نیست؛ چرا که تفاوت سمبل‌ها در میان ملت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، امری بدیهی است؛ بلکه تأثیر این تضادها، در برخورد این فرهنگ‌های ناهمگون در محدوده ی جغرافیایی یک فرهنگ، مورد توجه است . شاید ملموس ترین مثال جهت تبیین این نظر و توجه به معانی متفاوت و گاه متضاد سمبل‌ها در میان اقوام مختلف ، توجه به یکی از بارزترین و در عین حال پویاترین سمبل‌ها در این زمینه؛ یعنی سمبل "رنگ" باشد. رنگ‌ها دارای معانی محدودی نیستند؛ چراکه در هر فرهنگ، می‌توان معانی خاصی را برای آن‌ها جستجو کرد: «رنگ‌ها در هر تمدن و فرهنگ ، معانی رمزی خاص و عدیده ای دارند ؛ ولی می‌توان میان آن معانی کلاً متفاوت ، تناظرات و تطابقاتی عمومی یافت» (ستاری ، 1386 : 33) اگر چه بخش دوم سخنان ستاری ، غیر قابل پذیرش است ، چراکه گستردگی فرهنگ‌ها به حدی است که نمی‌توان حتی در فرهنگ‌های همجوار نیز ، تطابقاتی را ارائه کرد ، اما بخش اول ، یعنی بهره مندی رنگ‌ها از معانی رمزی در میان تمدن‌های گوناگون ، قابل اثبات است . از آن جمله است : «رنگ آبی برای یک مسیحی یاد آور پاکی و تقدس حضرت مریم است.» (نیکویخت - قاسم زاده ، 1387 : 187

(رنگ مقدس هندوها، زرد است: «هندوان رنگ زرد را به دلیل آن که یادآور بوداست، مقدس می‌شمردند و آن رنگ را نماد مقدسات خود می‌دانند.» (همان: 7-186) و از آن مسلمانان، سپید: «بدان که رنگ بیاض دلیل اسلام و ایمان و توحید است و سواد، ضد اوست و دلیل کفر و شرک و شک است.» (جامی، 1373: 33) احتمالاً با توجه به چنین دیدگاهی است که در عهد مغول، برای مسلمانان، خرگاه سپید به نشانه‌ی اسلام، برپا می‌کردند (جوینی، 1384: 1/253)، گرچه بناکتی این رنگ را از رنگ‌های نمادین مغول نیز معرفی می‌کند (بناکتی، 1367: 378)؛ اما این نمادها از ثبات دائمی برخوردار نبوده‌اند. چنانکه مثلاً از صفت "دین سیاه" نیز برای اسلام استفاده شده است (ستاری، 1386: 34) و این همان نکته‌ای است که ابهام ناگشوده‌ای را در ادب پارسی به وجود آورده است.

استفاده از رنگ در ادب پارسی عموماً جهت ارائه‌ی نمادین مفهومی خاص بوده است. مشخص کردن حد و مرز ثابتی برای تعیین قطعیت معنای رنگ، قطعاً دشوار خواهد بود چرا که رنگ‌ها، محکوم به تأثیرپذیری از شرایط اجتماعی - فرهنگی هستند.

اعتقادات حاکم در میان فرقه‌ها، جنبش‌ها و حتی توده‌ی مردم، عامل تحول بنیادین در معنای رمزی رنگ می‌شود؛ مثلاً در مورد رنگ سفید که از نظر معنوی، نور سفید، تابش الهی کیهان است و رمز آگاهی است. (رولاند، 1378: 130) و همواره دارای خاصیت نورانی بوده است (شهامت، 1380: 42) معنای دیگری مبنی بر گرایش آن به سمت مفاهیم ظلمت در نظر گرفته‌اند. اسماعیل پور، در اشاره به معنی نمادین رنگ سپید می‌نویسد: «جنبه‌ی مثبت آن روشنایی، پاکی قداست، معصومیت و بی‌زمانی است با جنبه‌ی منفی اش نمایانگر مرگ، وحشت، عناصر فوق طبیعی، نفوذ ناپذیری گیتی است.» (اسماعیل پور، 1377: 22) شاید از همین روست که این رنگ را هم در مراسم مرگ و هم در مراسم نوزایی، مشاهده می‌کنیم: «رنگ سفید که رنگ معصومیت و پاکدامنی و بیگناهی است، با امور و اعمال قدسی مناسبت داشت؛ و چون هر رازآموزی، مورث طهارت و پاکی است، سفید، رنگ کسانی است که با برگزاری آئین‌هایی "دوباره زاده شده‌اند"، و نیز بر سبیل تمثیل، رنگ " ارواح " (مردگان) و "جانها" است.

مراسم سوگواری پیش از آنکه با جامه‌های سیاه صورت گیرد، با جامه‌های سفید برگزار می‌شد، زیرا مرگ، به معنای آشنایی با رازها و اسرار سترگ بود و رنگ سفید، رنگ رستگاران و سعادتمندان در عقبی و آخرت به شمار می‌رفت. (ستاری، 1386: 4-33)

این جنبه‌ی دوگانه را به وضوح می‌توان در متون ادبی مشاهده کرد. از یک سو، دیوسپید که نماد اهریمن محسوب می‌شود، بهره‌ای از این رنگ دارد و از دیگر سو، سفید رنگی است نورانی که از جنبه‌ی قداستی جهانی برخوردار است.

این خصیصه در مورد رنگ سیاه نیز اعمال شده است. در حالی که رنگ سیاه ایجاد کدورت روحی می‌کند و سیاه رنگ ظلمت محسوب می‌شود. (اپلی، 1371: 284) همزمان، به عنوان نماد نور نیز شناخته می‌شود.

## شکست سمبل‌ها

شکست سمبل‌ها، عنوانی است که برای بیان تحول و نابودی یک سمبل در تاریخ حیات فرهنگی - تاریخی اش، استفاده می‌شود. بسیاری از سمبل‌ها که جنبه‌ی شخصی دارند، پس از مبدع خود، استفاده نمی‌شوند، اگر چه برخی نیز آن چنان قدرتمند هستند که در سطحی فراگیر، توسط مقلدین به کار گرفته می‌شوند. برخی دیگر از سمبل‌ها، تحت تأثیر تحولات فرهنگی - مذهبی و به

ویژه مذهبی، از دایره ی کاربری خارج شده و گاه حتی از سمبلی نورانی به سمبلی ظلمانی تبدیل می‌شوند. در مورد تحول سمبل‌ها، نظر مستقلی ارائه نشده است. گرچه بایار از تحول فیل از حیوانی نامقدس به حیوانی مقدس می‌گوید. (بایار، 1376: 123) و اکبری مفاخر از تبدیل خدایان به دیوان، بر اثر تحولات مذهبی می‌گوید (اکبری مفاخر، 1389: 255) اما اشاره ای به نحوه ی تحول و همچنین موارد این فرآیند نشده است.

در آثار الباقیه از تعبیر گاو نورانی، برای پیش بینی تولد فریدون، یاد می‌شود (بیرونی، 1377: 346). همین سمبل، بعدها، ظاهراً تحت تأثیر متروک شدن آیین "گاو پرستی" که گونه ای از "توتم پرستی" است، تبدیل به پیش بینی تولد یک منجی به واسطه ی رؤیت یک ستاره ی قرمز (انجیل متی: 2)، تبدیل می‌شود. فروغ تحت تأثیر همین باور، سروده است:

من خواب دیده ام

من خواب یک ستاره ی قرمز دیده ام ...

کسی می‌آید (فرخ زاد، 1377: 402)

این ستاره، در جریان تحولات مذهبی - شاید تحت تأثیر اندیشه ای که سیارات را عامل مرگ و بدی رساندن به انسان‌ها می‌داند، با در نظر گرفتن اینکه ستاره ی قرمز مذکور، در واقع سیاره ی مریخ است دچار تحول گردیده و به ستاره ی شومی که مرگ را پیش بینی می‌کند، تبدیل می‌شود و از همین رو است که در احیاء العلوم الدین، آمده است: «و حذیقه بن یمان در نزاع بود، در آخر شب ابن مسعود را گفت: خیز بنگر چه ساعت است؟ ابن مسعود بر خاست و بدید، پس گفت: ستاره ی سرخ برآمده. گفت: بازداشت خواهم به خدای از بامداد به سوی آتش رفتن» (غزالی، 1296: 822/4)

### -بر خورد فلسفه و معارف اسلامی

یکی از این مصادیق نور عقل است. عقل در قرن‌های آغازین شکل گیری تصوف، آنقدر صاحب مقبولیت بوده که از مصادیق نور به حساب می‌آمده است. احتمالاً ستایش خرد در میان ایرانیان که بر گرفته از متون مذهبی پیش از اسلام است، ستودگی عقل میان بزرگان اسلام و پیش از همه تأثیر عمده ی فلسفه بر جهان اسلام. از دلایل عمده ی آن محسوب می‌شود.

جریانی که با نزاع پیروان فلسفه و عرفان و تحلیل رفتن عقل گرایی در جهان اسلام؛ به ویژه در ایران، فضای فرهنگی نوینی را به وجود آورد که نور عقل رفته رفته، جای خود را به نور عشق داد و خود حتی تا سر حد سمبلی برای ظلمت، به عقب رانده شد. تلاش خرد گرایانه ای که تحت تأثیر فلسفه ی اشراق، در جریان بود، نهایتاً کمکی به بازگشت دوران عقل گرایی نکرد بلکه خود راهگشای توجه به مکاشفات اشراقی بیشتر و دوری هر چه بیشتر عقل گرایی از کانون قدرت فرهنگی شد.

در بارزترین تلاش برای توجه به خرد گرایی، عنوان عقل کلی و جزئی در عرفان اسلامی رواج یافت که بر اساس آن، با توجه به حدیث قدسی "اول ما خلق الله نوری"، با دو خرد کاملاً متفاوت روبرو هستیم؛ خردی که خاستگاهش عالم الوهیت است و هدفش رستگاری انسان و خردی که زمینی است و در پی کسب معاش.

این تحول در چند مرحله انجام می‌پذیرد: ابتدا نور عقل، به عقلی که منحصرأ با عرفان در ارتباط است؛ مثل عقل اول که با وجود پیامبر اسلام، یکی انگاشته می‌شود، محدود می‌شود. شاه نعمت الله ولی، در مدح عقل اول که از نظر او نور پیامبر اسلام است، سروده:

عقل اول نور ختم انبیا مظهر ذات و صفات کبریا

(شاه نعمت الله ولی، 1382: 23)

نظیری می‌گوید:

اندیشه تا به سر حد تحقیق برده پی از نور عقل بر اثر انبیا شده

(نظیری نیشابوری، 1389: 740)

اوحدی در جام جم، نور علم را پرتو عقل معرفی می‌کند:

نور علمست و علم پرتو عقل روشنست این سخن چه حاجت نقل

(اوحدی مراغه‌ای، 1387: 486)

در مرحله ی دوم، جایگاه خود را به نور عشق داده و خود در مرتبه ای پایین تر می‌ایستد، تابش نور عشق بر جان و دل، رفعت بخش سالک است تا آن جا که از خورشید نیز برتر خواهد شد:

گر نور عشق حق به دل و جانت اوفتد بالله کز آفتاب فلک خوبتر شوی

(حافظ، 1383: 1227)

سپس عقل و مظاهر آن؛ به ویژه فلسفه و خاستگاه آن، یونان، نکوهیده می‌شود. از آن جا که یونان خاستگاه فلسفه و عقلگرایی است، در عرفان اسلامی به مانند خود عقل نکوهیده می‌شود. البته شاید بتوان با توجه به سخنان فاطمی که معتقد است در دوران باستان، غربی‌ها که عمدتاً منظور از آن‌ها، یونانیان هست، جانب عقل را گرفته و در کشف و کسب حقیقت، به استدلال عقلی روی آوردند (فاطمی، 1375: هفت) قدمت این اتصاف را تاریخی؛ بلکه اساطیری دانست. در متون عرفانی به رابطه ی یونان و عقل اشاره شده است:

بیا تا کوی عشق و رهن من کن دفتر دل را که در یونان زمین عقل نبود صاحب ادراکی

(حزین لاهیجی ، 1362 : 601 )

در میان فلاسفه ی شاعر از عقل و خاستگاهش یونان ، تمجید شده است . میرداماد ، فیلسوف معروف ایرانی ، در صدد است تا به یاری عقل ، خاک شیراز را یونان کده سازد :

اشراق یکی راه فلک ساز کنم تا اوج هوای قدس پرواز کنم

در هجرت اصفهان ز انبازی عقل یونان کده ها ز خاک شیراز کنم

(میر داماد ، 1379 : 194 )

وحشی بافقی نیز عقل را به یونان منسوب می کند . البته او به مانند میرداماد ، مداح عقل نیست ؛ بلکه در برابر دین ، عقل را بنده ای کمینه می پندارد که بیرون در جای دارد :

حکیم عقل کز یونان زمین است اگر چه بر همه بالا نشین است

به هر جا شرع بر مسند نشیند گکش جز در برون در نبیند

(وحشی بافقی ، 1380 : 12 )

واقعیت این است که ستیز متشرعین با فلسفه ، کمابیش به عرفان هم منتقل شد و ابتدا متشرعان زاهد و در پی آنان عارفان عاشق ، عقل را ناکارآمد دانسته و در مذمت آن ، سخن سرایی ها کردند و به سخره اش گرفتند .

خاقانی ، شاعر متشرع در مذمت عقل و فلسفه می نویسد :

در ترازوی شرع و رسته ی عقل فلسفه فلس دان و شعر شعیر

(خاقانی ، 1385 : 776 )

سنایی ، که شعرش نقطه ی عطفی در شعر عرفانی پارسی محسوب می شود ، تنها بخشی از عقل را می پذیرد که در خدمت دین و قرآن است :

عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی عقل چه بود ؟ جان نبی خواه و نبی خوان داشتن

(سنایی ، 1385 : 461 )

عربشاه یزدی در مونس العشاق ، فلسفه را مذهبی شرک آمیز می خواند که دین را از آن حفظ می باید کرد



دین را چو ز فلسفی ربودی می دار نگاهش از وجودی  
 سر گشته مگر همچو پرگار بر گرد و جودیان طرار  
 کان مذهب شوم پیچ در پیچ شرک است به ذات حق دگر هیچ

(عربشاه یزدی، 1366: 35)

در داستان نمادین دستور عشاق، اثر محمد یحیی بن سبیک ملقب به فتاحی، دل را فرزند پادشاه یونان، عقل، می‌داند که در طلب آب حیات که در باغی به نام "گلشن رخسار" قرار دارد به شهر "دیدار" رفته که حاکم دیار مشرق که عشق نام دارد، آن را برای دخترش "حسن" ساخته است. (رک: فتاحی، 1363: 39-36)

ناگفته پیدا است که فتاحی عقل را در جستجوی عشق به سمت شرق، که خاستگاه عرفان اشراقی و عشق است می‌کشاند، تا به این صورت، ناکارآمدی عقل را، بیان کرده باشد.

ماجرای ستیز عقل و عشق، در بسیاری از متن‌ها و اشعار عرفانی ادامه می‌یابد، تا آن جا که دوره ای از رکود عقلی را برای شعر پارسی به ارمغان می‌آورد. و شاید از همین جاست که محققان ادب پارسی، این ضایعه را به عرفان منسوب کرده اند.

در نهایت، عقل دچار تحول گردیده و از نمادی نورانی به نمادی ظلمانی تبدیل می‌شود تا آنجا که به عنوان نمادی ظلمانی در برابر خود عشق و نور آن قرار می‌گیرد. این فرآیند، به نوبه ی خود، عامل ایجاد نوع ادبی - عرفانی موسوم به «عقل و عشق» گردید که نمونه‌های برجسته ای در عرفان اسلامی، به صورت رساله و کتاب، از آن قابل مشاهده است.

به آب علم بشوید روی دفتر عقل به نور عشق رخ عقل را سیاه کنید

(شیخ کمال خجندی، 1389: 86)

و عقل چنان طفلی در دبستان، در مقابل معلم عشق به درس آموزی می‌نشیند:

معلم عشق و پیر عقل شد طفل دبستانش      فلک دان بهر تأدیب وی اینک چرخ گردانش

(امیر علیشیرنویسی، 1375: 48)

## بر خورد اندیشه‌های یزیدیه و عرفان اسلامی

سیمای دوگانه ی ابلیس در عرفان اسلامی، او را به دو قطب دوگانه ی نور و ظلمت، متمایل کرده است. در برخی دست نوشته‌های عرفانی، نمادی از ظلمت مطلق و نقطه ی مقابل نور قرار دارد با صفاتی چون ملعون، مطرود و فریبکار شناسانده می‌شود و در برخی نوشته‌ها، از عظمت و برجستگی او سخن به میان می‌آید تا آن جا که عین القضاة، از تعبیر نور ابلیس استفاده می‌کند.

ظاهراً در اوستا، شیطان، مظهر بدی‌هاست: «در اوستا، انگره مینو» *Angra mainyara* آمده، جزء اول به معنی بد و خبیث است و جزء دوم همانست که در پارسی " مینو "، منش شده، مجموعاً یعنی خرد خبیث و پلید ... منشاء کلیه بدیها و زشتیها اوست، هر چه در عالم پلیدی، بدی، تاریکی جهل و ستم است ازین مبدأ شر صادر شده است. «(معین، 1338: 236) که در این صورت، می‌توان نتیجه گرفت که بن مایه ی "نور ابلیس"، برگرفته از این مکتب و مکاتب تأثیر پذیرفته از آن نیست.

این زیان رسانی و مصدر شر بودن در مورد شیطان، تنها به اوستا ختم نمی‌شود، شیطان در میان سایر جوامع نیز مصدر شر و عامل زیان و تباهی است. (فرهنگ خواه، 2535: 73)

در میان مکاتبی که می‌توان به عنوان آبخشور این اندیشه، معرفی کرد؛ " یزیدیه"، بیش از سایرین، برجسته است و شواهد موجود در عرفان اسلامی که نشان از تأثیر پذیری گسترده عرفا از این مکتب است، این نظریه را بیشتر تأیید می‌کند.

" یزیدیه " از گروههایی است که انتساب آن‌ها به مکتب فکری خاصی، به واقع دشوار می‌نماید. عقاید منحصر به فرد این گروه مذهبی - عرفانی، آن چنان اعجاب انگیز است که به راحتی می‌توان از آن‌ها به عنوان فرقه ای مستقل که عقایدش را از هیچ مسلکی به عاریت نگرفته، نام برد.

شیطان پرستی از رایج ترین و به عبارتی رکن اساسی عقاید یزیدیان است. از دیدگاه آن‌ها « شیطان در آفرینش انسان با خدا شریک بوده است » (تونجی، 1380: 133) حتی در مصحف رش به یکی بودن خدا و شیطان، اشاره شده است: « جایز نیست واژه‌ی شیطان را بر زبان آوریم زیرا که نام خدای ماست. » (همان: 254) آن‌ها مانند اهل حق به حلول ذات اعتقاد دارند و معتقدند خدا نخستین جلوه ای که کرد بصورت شیطان که او را " ملک طاووس " گویند بود. (رشید یاسمی، 1363: 129) و گفته اند « یزیدی‌ها، شیطان را جلوه ای از ذات خداوند می‌دانستند و عقیده داشتند که این عالم کون از دو نیروی خیر و شر به وجود آمده که نیروی خیر همان خدایی است که بر نیروی شر غلبه کرده و آن نیروی شر، همان شیطان است که سلطه ی ملکوت او را رانده است. به نظر آن‌ها شیطان یک فرشته‌ی مطرود قدیمی است که پس از سقوط جایگاه خود را باز یافته است. » (تونجی، 1380: 46)

در ابتدا به نظر می‌رسد که شیوه ی موسوم به دفاع از شیطان که در میان متون عرفانی، به ویژه شاگردان مکتب کبرویه، رواج داشته است، تحت تأثیر افکار این مکتب به وجود آمده است. اما باید به این نکته توجه داشت که در میان یزیدی‌ها، شیطان خداست؛ در حالی که در آن دسته از متون عرفانی که به ستودن شیطان، روی آورده اند، هرگز او را به مقام الوهیت نرسانده اند، گرچه نمی‌توان منکر تأثیر پذیری عرفا از این مکتب شد؛ اما به نظر می‌رسد که عارفان ایرانی مسلمان، در برخورد با این گرایش، نظریه ای را برگزیده اند که شیطان را تجلی خدا می‌نامد که البته در مکتب یزیدیه، مطرح شده است.

پیش از عرفا، بشاربن برد طخارستانی، در این ابیات، ابلیس را بر آدم ترجیح داده و عنصر وجودی او، یعنی آتش را بر خاک تیره ترجیح می‌دهد:

الارض مظلمه و النار مشرقه و النار معبوده مذکانت النار

ابلیس خیر من اییکم آدم و تنهوی یا معشر الفجار

ابلیس من نار و آدم طینه و الارض لا یسمو سمو النار

(بشارین برد طخارستانی ، 1416 : 92 / 4)

و عین القضاة ، عارف پرآوازه ای که اصطلاح "نور ابلیس" او، بیش از خودش، شناخته شده است ، در این باره می نویسد: «نور ابلیس از نار عزت او پیدا شد» (عین القضاة، 1386: 267)

حال باید پرسید ، دیدگاه سعدی، زمانی که در وصف زیبایی شیطان سروده، چقدر به عقاید یزیدیان نزدیک شده است؟

ندانم کجا دیده ام در کتاب که ابلیس را دید شخصی به خواب

به بالا صنوبر ، به دیدار حور چو خورشیدش از چهره می تافت نور

(سعدی، 1381: 49)

در ادب پارسی؛ به ویژه در متون عرفانی ، رنگ سیاه دو جنبه ی کاملاً متضاد دارد. در برخی متون سیاهی و تیرگی نماد کدورت و دل بستگی است و در برخی دیگر نمادی از وارستگی و صیقلی.

شمس تبریزی ، ارواح کفار را به سیاهی منسوب می کند : « آری قومی در شک مانده اند ، قومی در یقین مانده اند. می گوئی این مرتبه ی قومی است ، حلاج در شک رفت ، قومی میان شک و یقین . ارواح الشهداء فی حواصل طیر خضر ، ارواح المؤمنین فی حواصل طیر بیض ، ارواح الاطفال فی حواصل عسافیر ، ارواح الکفار فی حواصل طیر سود .» (شمس تبریزی ، 1369: 77) در حالی که صفی الدین اردبیلی ، سیاهی را بالاترین رنگی می داند که در سلوک بر سالک می تابد : « از انوار که بر طالب مشعشع می شود رنگی دیگر بالای سیاهی نباشد و آن نور انوار را فقر گویند.» (ابن بزاز ، 1329 : 679) و باخرزی می گوید : «سیاه لایق ترین رنگ برای سالک است و نمادی است از استهلاک جمله رنگ ها» (باخرزی ، 1370 : 38)

عطار از سالک می خواهد تا سیاه بپوشد و به سلوک پردازد :

سیه پوش خلافت شو چو آدم سفر در سینه ی خود کن چو عالم

(عطار ، 1387 : 282)

رنگ سیاه، مرموزترین رنگ در عرفان اسلامی است. این رنگ از جانبی با نمادهای ظلمت، همخوانی دارد و از طرفی با نمادهای نور. گاه نماد بدایت سلوک است و گاه نماد نهایت آن. کاشانی، سیاه را مناسب حال کسی می‌داند که در ظلمت نفس، فرو رفته است: «رنگ سیاه مناسب حال کسی است که در ظلمات نفس منغمس و منغمس بود» (عزالدین کاشانی، 1387: 151) و به اعتقاد باخرزی، سیاه به عنوان رنگ جامه، نماد بدایت سلوک و عدم وصول به کمال است: «اگر در شهود تجلی جمالی است، لباس او باید که سیاه و خشن و غلیظ باشد» (باخرزی، 1370: 37) و این در حالی است که نجم رازی، سیاه را مختص به نور جلال دانسته است: «گاه بود که نور جلال صفات ظلمانی صرف بود و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی را که عقل الجمع بین الضدین محال شناسد. و اگر فهم تواند کردن، اشارت خواجه علیه السلام می‌فرماید که دوزخ را چندین هزار سال می‌تافتند تا سرخ گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سپید گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سیاه گشت و اکنون سیاه است از این قبیل است و آتش سیاه را عقل چگونه فهم کند؟ اما صفات جلال، چون در مقام فناء الفنا، صولت هیبت الوهیت و سطوت عظمت دیمومیت آشکار کند، نوری سیاه مغنی مبقی ممیت و محیی مشاهده شود که شکست طلسم اعظم و رفع رسوم مبهم از طلوع او پیدا گردد.» (نجم رازی، 1387: 308-307)

عین القضاة، نور سیاه را به شیطان نسبت می‌دهد: «خد و خال این شاهد شنیدی؟ زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدام است؟ دریغا مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده اند؟ آن نور ابلیس است که از آن، زلف این شاهد عبارت کرده اند و نسبت با نور الهی، ظلمت است و گر نه نور است. دریغا مگر که ابوالحسن بستی با تو نگفته است و تو از او بیت نشنیده ای؟

دیدیم نهان گیتی اهل دو جهان وز علت و عار برگذشتیم آسان

آن نور سیه ز لا نقط برتر دان زآن نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

(عین القضاة، 1386: 119)

اما شبستری، سیاه را از خصوصیات خداوند می‌داند و لاهیجی در تبیین آن می‌نویسد:

«سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است

سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده ی بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت او پیدا آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است.» (لاهیجی، 1383: 84) لاهیجی، در ادامه، واقعه ای را که مدعی است برای خودش روی داده است را نقل کرده که ضمن آن، مجدداً نور سیاه را مربوط به مرتبه ی فنا می‌داند: «دیدم که در عالم لطیف نورانی ام و کوه و صحرا تمام از الوان انوار است؛ از سرخ و زرد و سفید و کبود. و این فقیر، واله این انوارم و از غایت ذوق و حضور، شیدا و بیخودم. بیکبار دیدم که همه ی عالم را نور سیاه فرو گرفت و آسمان و زمین و هوا و هر چه بود، تمام همین نور سیاه شد و این فقیر در آن نور سیاه، فانی مطلق و بی شعور شدم. بعد از آن به خود آمدم.» (همان: 84) و شاید از

همین روست که میان مقام فقر، فنا و سیاهی، ارتباط برقرار کرده است: «در اصطلاح صوفیه «فقر» عبارت از فناء فی الله است و اتحاد قطره

هفتمین وادی فقر است و فنا بعد از این روی روش نبود ت

در کشش افی روش گم گرددت گر بود یک قطره قلمز گرددت

و آنچه که فرموده اند که: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» عبارت از آن است که سالک، بالکلیه فانی فی الله شود» (لاهیجی، 1383: 87)

مجموع این نظرات، قطعاً دوگانگی غیر قابل اتحادی را در فضای نمادین عرفان اسلامی به وجود خواهد آورد که می تواند حتی مخاطب را به جانب برداشت خاصی از این رنگ، رهنمون کند. برداشتی که مخاطب را متقاعد خواهد کرد که ثبات و معنای خاصی برای این رنگ، لحاظ نشده است.

عمده ی تناقضی که در این رنگ دیده می شود، به تأثیر پذیری عرفای شرق ایران از "یزیدیان" مربوط می شود. آن ها به تقدس رنگ سیاه باور داشتند و آن را رنگی الهی محسوب می کردند.

تعلق خاطر یزیدی ها به رنگ سیاه تأثیر فوق العاده ای بر عرفان اسلامی نهاده است. تا آنجا که به عنوان رنگی که رمز خداوند است، معرفی و استفاده شد. سیاه و سیاه پرستی، پیروان مکتب "کبرویه" را تحت تأثیر قرار داد و همچنین به آثارشان هویت خاصی اعطا کرد.

بنا به نوشته های مذهبی یزیدی ها، خداوند بر کوهی سیاه فرود آمده است: «سپس پروردگار بر کوه سیاه فرود آمد...» (تونجی، 1380: 250) خرقه ی سیاه از مقدسات یزیدیان است که در کنار نام خداوند و ملک طاووس، به آن سوگند می خورند: «آن ها به خدا، ملک طاووس، خرقه ی سیاه، خرقه پوشان و سراضحاب آن سوگند می خورند» (همان: 170)

البته در گذشته ی ادبی پارسیان، این دوگانگی وجود دارد. رنگ سیاه، رنگ پدیده های اهریمنی است: «اژدها، پدیده ای اهریمنی است، بنا بر این در ذهن داستان پردازان اساطیر، پیوسته پلید و زشت و سیاه تصور شده است.» (رستگار فسایی، 1379: 125)

نظامی در شرف نامه، در وصف اژدها می نویسد:

سیاه اژدهایی که از هیچ بوم نیامد چو او تند شیری به روم

(نظامی، 1363: 370)

و در عین حال، جامه ی پشوتن و یارانش، که در حکم منجی متجلی می شوند، سیاه است:

" پشوتن گشتاسپان با یک هزار شاگرد که قبای سمور سیاه دارند ... " (دینکرد، کتاب 9، بخش 15: بند 11) قطعاً این نوشته خواننده ی کنجکاو را در مورد سیاه پوشی حلاج، به تردید خواهد افکند. ظاهراً به روایت عطار، حلاج در بازگشت از کشمیر، سیاه جامه بوده است: «منصور حلاج از کشمیر می آمد، قیایی سیاه پوشیده و دو سگ سیاه در دست» (عطار، 1370: 85)

همان گونه که ملاحظه می شود، سمبولیسم رنگ در ادب پارسی، مبحث بسیار پیچیده ای است. با این حال، در مورد برخی از رنگ ها، مسئله کمی دشوار تر می نماید؛ چرا که عدم قطعیت به تضاد تبدیل می شود؛ توضیح اینکه برای یک رنگ، در فضای فرهنگی واحد، معانی گاه متضاد و غیر قابل اجتماعی وضع شده است که تقسیم آن به نمادهای نورانی و ظلمانی، به بهترین وجه گویای اختلاف حوزه ی معنایی آن ها می باشد.

### برخورد فرهنگ عربی و ایرانی

گاه اتفاق می افتد که نمادهای یک فرهنگ با فرهنگ همجوار برخورد کرده و تأثیر ماندگاری را به نمایش می گذارد. یکی از جنبه های تأثیر گذاری در ادب پارسی، به واسطه ی برخورد دو فرهنگ ایرانی - اسلامی است. این دو فرهنگ متضاد، که یکی قائل به ترجیح مرتبه ی روشنی و دیگری مقرر به ترجیح مرتبه ی تاریکی است، قطعاً به واسطه ی تفاوت دیدگاه، با تفاوت و مغایرت نمادها نیز روبروست؛ آن گونه که در مورد سمبل "آتش"، ملاحظه می شود.

#### - آتش

آتش در ادب پارسی، دارای ساخت دو گانه ای است؛ از سویی با نور در ارتباط است و از دیگر سو، با ظلمت؛ زمانی نماد تجلی حق است و زمانی نماد حضور شیطان؛ اما این بدان معنا نیست که آتش نمادی دوسوگرا است، آن گونه که نویسنده ی کتاب " آتش در اساطیر" می پندارد؛ بلکه بیشتر تحت تأثیر برخورد دو فرهنگ متضاد، به وجود آمده است.

در فرهنگ ایرانی، آتش که خود واژه ای ایرانی است، نماد مقدسی است. بنا به روایت یسنا، آتش پسر اهورا مزداست (یسنا: 1.2) سالها و شاید قرن ها، مورد تقدیس و ستایش قرار گرفته و در نهایت، به همراه پشوتانه ای مذهبی - فرهنگی، به ادب پارسی تزریق شده است.

در فرهنگ عربی، آتش نمادی ناخجسته است. شیطان، نزدیک ترین ارتباط را با آن برقرار می کند. پیوسته در متون مذهبی - عرفانی، به این ارتباط، اشاره شده است. در قرآن همواره به پیوستگی عذاب و آتش، اشاره شده است.

در نهایت، دو نگاه متفاوت در مورد آتش، در عرفان اسلامی، پهلو به پهلو هم، قرار گرفته اند و بدون آنکه کمترین جلب توجهی را برانگیزانند، به حیات ادبی خود ادامه می دهند. از همین روست که در کنار تعبیری نظیر آتش خشم، آتش شهوت یا آتش ظلم، تعبیری چون؛ آتش ذکر، آتش عشق یا آتش محبت، دیده می شود که گروه اول، قابل تطبیق با مصادیق ظلمت و گروه دوم، قابل تطبیق با مصادیق نور است.

#### - آتش و نور

ترکیب آتش عشق، علاوه بر اینکه نمایشگر بعد نورانی آتش در اندیشه ی ایرانی است؛ خود، ترکیبی پارسی است که از آتش که خلیفه ی نور در عالم ملک است و واژه ی پارسی عسک، به معنی دوستدار و خواهان (مقدم، 1380: 70)، ترکیب یافته است.

عموماً در اتصاف صفت آتش به عشق، از صفت فنابخشی آتش، یاد کرده اند که توانمندی برداشتن حجاب‌های موجود بر سر راه سالک را دارد. نجم رازی در رساله‌ی "عقل و عشق"، می‌نویسد: «اما عشق صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است؛ هر کجا رسد و به هر چه رسد، فنا بخشی "لاتبقی و لاتذر" پیدا کند» (نجم رازی، 1381: 62)

در کنار تشبیه عشق به آتش یا به عبارتی صحیح‌تر، در کنار تعبیر "آتش عشق"، از تعبیر "نور عشق" نیز به وفور در عرفان اسلامی استفاده شده است. حافظ سروده است:

گر نور عشق حق به دل و جان او افتد بالله کز آفتاب فلک خویر شوی

(حافظ، 1383: 1227/2)

تشبیه محبت به آتش، از زمره‌ی تشبیهات نورانی است؛ به این معنی که نور محبت و آتش محبت، در عرفان اسلامی، تشبیهی یکسان است؛ آن‌گونه که در مثال زیر مشهود است: «آن محب دل سوخته که او را به آتش محبت از خواب غفلت بیدار کرده بودند» (جام، 1368: 37)

#### - آتش و ظلمت

در برخی متون، آتش در معنای ظلمت، استفاده شده است. این تعبیرات، عمدتاً تحت تأثیر متون اسلامی تولید شده است. احمد جام، حرص را به آتش تشبیه می‌کند: «مومن مخلص... نه آتش حرص دنیا دارد» (جام، 1368: 197)

نجم رازی با استفاده از معادل معنایی نور؛ یعنی آتش، می‌نویسد: مثلاً آتش را در چند مقام بینند، و در هر مقام آن را معنی دیگر باشد: گاه باشد که نشان عبور بر صفت آتشی باشد، و گاه بود که نشان گرمی طلب باشد، و گاه بود که نشان غلبه‌ی صفت غضب بود، و گاه بود که نشان غلبه‌ی صفت شیطنت بود، و گاه بود که نور ذکر بود بر مثال آتش، و گاه بود که آتش شوق بود که هیمة‌ی صفات بشری محو می‌کند، و گاه بود که آتش قهر بود، و گاه بود که آتش هدایت بود چنانکه موسی را بود علیه السلام که «انس من جانب الطور نار» و گاه بود که آتش محبت بود...» (نجم رازی، 1387: 378-377)

#### - شرق و غرب

از دیگر مظاهر برخورد نمادها، جابجایی یا به عبارتی صحیح‌تر، ادغام دو عنصر نمادین سیمرغ و عنقا است. سیمرغ، پرنده‌ی شکوهمند ایرانی که در مشرق عالم، سکنی دارد، در برخورد با پرنده‌ی دراز گردن عربی، یکی انگاشته شده و در اثر این رویداد، غرب که در عرفان اسلامی، همواره سمبل عالم ظلمت به شمار می‌رفته است، به نمادی برای بیان عالم نور که جایگاهش در شرق عالم است، تبدیل شده است تا جایی که در فرهنگ اصطلاحات عرفانی گوهرین، این دو پرنده، ذیل یک نام مورد بررسی قرار گرفته است. (گوهرین، 1388: 6/384) بقلی شیرازی می‌گوید: «ای آشیان عنقای مغرب عشق ازل! این مرغ دردناک را در و کران سیمرغ صفت با سر مشاهده هم قران کن» (بقلی شیرازی، 1383: 78-77)

#### 4 - برخورد سمبل‌های ایرانی و اسلامی

پذیرش دین اسلام از جانب ایرانیان، عاملی شد تا نمادهای برجسته‌ی این مذهب به فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانی منتقل شود. از آن جا که ذکر تمام موارد از حوصله‌ی پژوهش خارج است، صرفاً به ذکر چند مورد بسنده می‌کنیم.

## 4-1 سمبل عدل

مذهب، در ایران، تاریخ پر فراز و نشیبی را پشت سر نهاده است. ایرانیان دیرگاهی مهرپرست، زمانی زرتشتی و روزگاری مانوی بوده اند و چند قرنی است که مسلمان هستند. همین اشاره اندک، که حتی گرایش‌های فکری دیگری چون زروانی، مزدکی، خرمدینی و... را در بر نمی‌گیرد، گویای تحولات گسترده‌ی فرهنگی در این محدوده‌ی جغرافیایی است.

با ورود اسلام به ایران و پذیرش این دین از جانب اکثریت مردم، تغییرات چشمگیری در سطح فرهنگی و ادبی رخ داد؛ قوانین جدیدی وضع و قوانین کهنی منسوخ شد. اصولی مستحکم و عقایدی متروک گردید. در این میان، برخی باورها نیز، به سبب بهره‌مندی از پشتوانه‌ی فرهنگی در اندیشه‌ی ایرانی، برجستگی بیشتری یافته و به طرز شگفت‌انگیزی، ماندگار گردید.

عدل و عدالت پیشگی، از دستورالعمل‌هایی است که در ایران پیش از اسلام، از ارزش ویژه‌ای برخوردار بوده و به واسطه‌ی ارزشمندی در باورهای اسلامی، از جایگاه رفیعی برخوردار گردید، تا آن جا که کمتر کتاب و نوشته‌ی اخلاقی - فرهنگی را می‌توان یافت که بخشی از مطالب خود را به آن اختصاص نداده باشد؛ اما آن چه در این میان تغییر چشمگیری را به خود راه داد، سمبل عدل بود. مهمترین سمبل عدل در ایران پیش از اسلام، انوشیروان است. این سمبل، در قرن‌های نخستین اسلامی که توأم با روزگاری است که مذهب اهل تسنن در ایران حاکم است، به عمر بن خطاب اختصاص می‌یابد:

بدست اوست همه علم حیدر کرار / بنزد اوست همه عدل عمر خطاب

(فرخی سیستانی، 1380: 11)

شاهی که گر بیان دهد اخلاق او خرد / فهرست باس حیدر و عدل عمر شود

(مسعود سعد، 1362: 126)

ظالمان را حشر گردانند با آب نیاز / عادلان را زی امیرالمؤمنین عمر برند

(سنایی، 1385: 156)

اما با قدرت گرفتن جریان مذهبی شیعی در ایران در عهد صفویه و بروز گرایش‌های شیعی ایرانیان، علی (ع)، این جایگاه را که به حقیقت از آن اوست، به خود اختصاص می‌دهد. علامه‌ی سمنانی، فعل امام را به عدل تعبیر و تشبیه می‌کند:

علی عالی اعلا شده میزان عمل‌ها / چون ز عدلش سر موئی نه زیان نی سرف آمد

ما امامت نپذیریم جز از زنده دلی کو / فعل وی عدل و دمش فصل و قضایش نصف آمد

(نقل: دوانی، 1382: 151)

حاج شیخ محمد اصفهانی، عدم حضور ایشان را عامل نبودن رعایت و انصاف، در حق رعیت می‌داند:

چرا نبود رعیت را رعایت / مگر رفت از میان شاه ولایت

(همان: 139)



و شاعری معاصر، در جهت تداوم ستودن عدالت آن حضرت، سروده است:

میزان عدل و مظهر تقوا و کان جود      حبل المتین عالم ایجاد حیدر است

(مردانی، 1374: 86)

#### 4-2 مخلوق اول

در هر فرهنگ و مکتب فکری، نام و سمبل خاصی برای معرفی مخلوق نخستین در نظر گرفته شده است. این سمبل، در فرهنگ ایرانی، آن گونه که هانری کربن نیز یادآوری کرده است؛ خورنه یا فره ایزدی است «خورنه»، از آنجا که سرچشمه‌ی فرهنگ‌سازان نیز هست، همانند نور محمدی است. بدینسان رشته‌ی نبوت در ایران باستان به رشته‌ی نبوت سامی در قرآن و تورات می‌پیوندد. (شایگان، 1373: 222) او معتقد است که سهروردی نیز بر همین باور بوده است: «از نظر سهروردی خورنه همان "نور محمدی" یا مفهوم سکینه است.» (همان: 223) خورنه نیز به مانند "نور محمدیه" در آفرینش جهان نقش داشته است. «خورنه، بعنوان توان سامان دهنده‌ی آغازین، مراتب جهان را که برخی از آنها فراتر و برخی دیگر فروترند تعیین می‌کند: در مراتب فراتر شدت درجه‌ی نور بیشتر، و در مراتب فروتر کمتر است. و رابطه‌ی میان آن دو، رابطه‌ی عشق است. نورهای شدیدتر بر نورهای ضعیفتر حاکم اند، و نورهای ضعیفتر عاشق نورهای قویتر، و جویای آنها.» (همان: 223) در یشت‌ها نیز به قدرت آفرینندگی فرّ، اشاره شده است: «فرّ کیانی نیز و مند مزدا آفریده را می‌ستاییم... که اهورا مزدا بدان، آفریدگان را پدید آورد.» (یشت‌ها، زامیاد یشت، کرده‌ی یکم)

در پی ورود اسلام و بالتبع معارف و باورهای اسلامی، عناوین و اسامی اسلامی، جانشین این نام گردیدند. از آن جمله در قرن‌های نخستین، نام پیامبر اسلام جانشین خورنه گردید: "خَلَقَ اللَّهُ نَوْراً مُحَمَّدٍ مِنْ نَوْرِهِ، فَصُورَهُ وَ صَدَّرَهُ عَلَي يَدِهِ فَبَقِيَ ذَلِكَ النُّورُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى - مَالَهُ الْفِ عَامِ فَكَانَ يُلَاحِظُهُ فِي كُلِّ نَظَرِهِ نَوْراً جَدِيداً وَ كَرَامَةً جَدِيدَةً، ثُمَّ خَلَقَ مِنْهَا الْمَوْجُودَاتِ كُلَّهَا" خدای عزوجل نور محمد را از نور خود پدید کرد و به دست خود آن نور را بداشت صد هزار سال، پس هر شبانه روزی که هزار سال دنیوی باشد، نظر در این نور کردی، به هر نظری نور و کرامتی از نور این نور بیافتی، پس از این نور جمله‌ی موجودات و مخلوقات پدید کرد." (عین القضاة، 1386: 8-267) به همین خاطر است که نجم رازی، آدم را طفیل محمد می‌داند:

"محمد نه از شما و عالم شما بود، لکن رسول خدا و خاتم انبیاء بود. همه‌ی عالم را از نور او روشنائی است، او را با گل چه آشنائی، آدم طفیل محمد بود، تو مپندار که محمد طفل آدم بود.

تاظن نبری که ما ز آدم بودیم      کان دم که نبود آدم، آن دم بودیم

بی زحمت ع و ش و ق و گل و دل      معشوقه و ما و عشق، همدم بودیم

(نجم رازی، 1387: 75)

و در پی ظهور گرایش‌های شیعی در عهد صفویه، نام علی بن ابیطالب، امام اول شیعیان، در کنار نام پیامبر (ص) جانشین خورنه گردید. در عرفان شیعی، با چهره‌ای ویژه از مولای متقیان روبرو هستیم. بهترین توضیح برای این فرآیند را می‌توان با استناد به سخنان ایرج بهرامی در کتاب "اسطوره‌ی اهل حق"، ارائه داد. نویسنده معتقد است که ما در عرفان شیعی؛ به ویژه غلات شیعه، با دو علی مواجه هستیم؛ یکی امام اول شیعیان که جنبه‌ی حقیقی شخصیت ایشان است؛ و دیگری جنبه‌ی روحی شخصیت امام

علی (ع) که گاه اضافاتی بر آن داخل شده و صورت اساطیری به خود گرفته است. (بهرامی، 1378: 42) استاد شفیعی کدکنی نیز، ضمن استناد به ابیاتی با این اندیشه، از تفاوت شخصیت "علی" ستایش شده در آن ابیات با علی تاریخی سخن می‌گوید: «از بسیاری از اهل حق شنیده ام که "علی" مورد نظر ما ربطی به آن علی تاریخی - یعنی امام علی بن ابیطالب - ندارد و استمرار یک حقیقت ازلی و ابدی است - در همین شعر هم گوینده، که باید از حدود قرن یازدهم به بعد باشد، کوشیده است زنجیره‌ی اولیا را تکرار یک روح در تاریخ بداند و تجلیات یک حقیقت» (شفیعی کدکنی، 1386: 58)؛ البته آن چه در این ابیات مشاهده می‌شود، تردیدی را باقی نمی‌گذارد که با مفهوم حقیقه محمدیه روبرو هستیم:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود	تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود
مسجود ملائک که شد آدم ز علی شد	آدم چو یکی قبله و مسجود علی بود
هم موسی و هم عیسی و هم خضر و هم الیاس	هم صالح پیغمبر و داوود علی بود
(شفیعی کدکنی، 1386: 58)	

راز شیرازی، از زبان امام علی (ع)، ایشان را آغاز خلقت و مبدأ هستی معرفی می‌کند. همان تعریفی که بر حقیقه محمدیه صدق می‌کند: «حقیقت ولایت آن حضرت که مبدء اشیاء عالم کون و ظهور است و منتهی و غایت تمامی اشیاء عالم وجود است... لهدا فرمود: منم مبدء اولی هر شیء و آخرت و منتهی هر شیء یعنی دوره‌ی ظهور عالم دنیای سفلی از من است و دوره‌ی بطون عالم که قیامت است منم و جامع و حامل آخرت و اولی و مبدء و منتهی منم و اظهار عالم کون از من است تا به کمال دوره‌ی ظهور خود برسد. پس بعد از آن اعاده‌ی عالم کون را می‌کنم و من خود مبدء و معاد آنم.» (راز شیرازی، 1342: 77)

## 5- دریافت

فرهنگ‌های مختلف، در اثر برخوردهای سیاسی - اجتماعی، تأثیرهای گسترده‌ای بر هم نهاده اند. این تأثیر را می‌توان تحت یک عنوان کلی؛ یعنی شکست سمبل‌ها مورد بررسی قرار داد. در این راستا، تحت تأثیر ورود عناصر و اندیشه‌های فلسفی، عقل به عنوان سمبل نور معرفی می‌گردد و پس از طرد فلسفه از جهان اسلام، عقل به عنوان نماد ظلمت؛ یعنی در نقطه‌ای مقابل آن چه پیش از این مطرح شده بود، قرار می‌گیرد. در اثر برخورد عقاید یزیدی، عناصر مقدس این اندیشه که پیش از این در جهان اسلام، به عنوان نمادهای ظلمانی و منفور معرفی گردیده بود، به عنوان نمادهای نور و خجستگی مطرح گردیدند. همین رویه را می‌توان در مورد تأثیر فرهنگ عربی بر فرهنگ پارسی ملاحظه کرد؛ با این توضیح افزوده که در فرهنگ اسلامی، عموماً شاهد جابجایی سمبل‌ها می‌باشیم. چرا که فرهنگ عربی - اسلامی به دلیل غلبه‌ی سیاسی، تأثیرات شگرف؛ اما نامحسوسی را بر ادب پارسی نهاده است. عمده‌ترین تأثیر را می‌توان در حوزه‌ی نمادها مورد بررسی و مطالعه قرار داد. در این فرآیند، برخی از سمبل‌ها به خاطر قرار گرفتن در برابر سمبل‌های عربی از حوزه‌ی کاربری خارج شده اند و یا در نهایت، محکوم به پذیرش سمبل بیگانه در کنار خویش شده اند. همچنین می‌بایست به این مسئله نیز توجه کرد که نمادهای اسلامی، از پذیرش بیشتری برخوردار بوده اند؛ نظیر آن چه در رابطه با قرار گرفتن نمادهای نور محمدیه یا مخلوق نخستین مشاهده شد و یا سمبل‌های اسلامی عدل

## پی نوشت

(1) از جمله کسانی که سعی داشته ، میان فرهنگ ایرانی و عربی، شباهت‌هایی را متذکر شود، آیت الله مطهری است. او در کتاب "خدمات متقابل اسلام و ایران" در این زمینه می‌نویسد: عکس العمل ایرانیان در برابر اسلام فوق العاده نجیبانه و سپاسگزارانه بوده و از یک نوع توافق طبیعی میان روح اسلامی و کالبد ایرانی حکایت می‌کند. (مطهری، 1377: 577)

Archive of SID

## منابع

- ابن بزرا، توکل بن اسماعیل (1376). *صفوه الصفا، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: تریاب.*
- اپلی، ارنست (1371). *رؤیا و تعبیر رؤیا، برگردان دل آرا قهرمان، تهران: فردوس، مجید.*
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (1377)، *اسطوره بیان نمادین، تهران: سروش.*
- اکبری مفاخر، آرش (1389). *درآمدی بر اهریمن شناسی ایرانی، تهران: ترفند.*
- امیر خسرو دهلوی، خسرو بن محمد (1380). *دیوان، به تصحیح اقبال صلاح الدین، با مقدمه و اشراف محمد روشن، تهران: نگاه.*
- امیر علیشیر نوایی، علیشیر بن کیچکنه (1375). *دیوان، رکن الدین همایون فرخ، تهران: اساطیر.*
- اوحدی مراغه ای، رکن الدین (1387). *کلیات اوحدی مراغه ای، (دیوان، منطق العشاق، جام جم)، به کوشش و با مقدمه علی مرادی مراغه ای، تهران: اوحدی.*
- ایران شان بن ابی الخیر (1377). *کوشش نامه، به کوشش جلال متینی، تهران: علمی.*
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (1370). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.*
- بایار، ژان-پیر، (1376)، *رمزپردازی آتش، ترجمه جلال ستاری، تهران: نمرکز.*
- بشار بن برد طخارستانی، (1416)، *دیوان، برگرفته از کتابخانه مجازی.*
- بقلی شیرازی، روزبهان ابی نصر (1383). *عبر العاشقین، به اهتمام هنری کربن و محمد معین، چاپ چهارم، تهران: منوچهری.*
- بناکتی، داود بن محمد (1378). *تاریخ بناکتی، به کوشش جعفر شعار، تهران: سازمند.*
- بهرامی، ایرج (1378). *اسطوره ی اهل حق، ذتهران: آتیه.*
- بیرونی، ابریحان (1377). *آثار الباقیه عن قرون الخالیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: ابن سینا.*
- تونجی، محمد (1380). *یزیدیان یا شیطان پرستان، ترجمه احسان مقدس، تهران: عطایی.*
- جام، شیخ احمد، (1368)، *انس التائین، تصحیح دکتر علی فاضل، {بی جا}: توس.*
- جامی، عبد الرحمن بن احمد (1373). *لوايح، تصحیح، مقدمه و توضیحات یان ریشار، تهران: اساطیر.*
- چدویک، چارلز (1375). *سمبولیسم، تهران: مرکز.*
- جوینی، عظاملک بن محمد (1386). *تاریخ جهانگشا، به اهتمام شاهرخ موسویان، تهران: دستان.*
- حافظ، شمس الدین محمد (1383). *دیوان. تصحیح بهاء الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.*

- حزین لاهیجی، محمد علی بن ابی طالب (1362). دیوان، با تصحیح، مقابله، مقدمه بیژن ترقی، تهران: بی نا.
- خاقانی، بدیل بن علی (1385). دیوان، به کوشش ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار.
- دینکرد، (1381). کتاب سوم، آراستاری و آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه بر اساس دینکرد چاپ مدن از فریدون فضیلت، تهران: {بی نا}.
- راز شیرازی، سید ابوالقاسم (1342). ملکوت المعرفه، به اهتمام آقا میرزا احمد تبریزی، شیراز: مطبعه ی احمدی.
- رستگار فسایی، منصور. (1379). اژدها در اساطیر ایران، تهران: توس.
- رشید یاسمی، غلامرضا (1363). کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او، تهران: امیرکبیر.
- رولاند (1378)
- دوانی، علی (1382). امیرالمؤمنین در شعر فقها، حکما و عرفای نامی از فردوسی تا امام خمینی، تهران: رهنمون.
- ستاری، جلال (1386). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (1385). غزل‌های سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: سخن.
- سنایی، مجدودبن آدم (1383). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تهران: دانشگاه تهران.
- (1385) دیوان، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، {تهران}: سنایی.
- شاه نعمت الله ولی (1382). دیوان، تهران: علم.
- شایگان، داریوش (1373). هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در عرفان ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (1386). قلندریه در تاریخ، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن علی (1369). مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- شهامت، محمود (1380). تأثیر روانی رنگ‌ها در انسان، ابراهیم بانثی، موفقیّت، سال سوم، شماره 34.
- شیخ کمال خجندی، مسعود (1389). دیوان، تصحیح و تحشیه مجید شفق، تهران: سنایی.
- صفا، ذبیح الله (1372) تاریخ ادبیات ایران، چاپ هشتم، تهران: انتشارات فردوس، نشر همکلاسی.
- عربشاه یزدی، عماد الدین (1366). مونس العشاق، مایل هروی، هروی: مولی.
- عز الدین کاشانی، محمودبن علی، (1387). مصباح الهدایه و مفتاح الهدایه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی، محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- عطار، فرید الدین محمد (1370). تذکره الاولیاء، محمد استعلامی، تهران: زوار.

- (1387). الهی نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عین القضاء، عبدالله بن محمد (1386). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- غزالی، محمد بن محمد (1296). احیاء العلوم الدین، مصر: {بی نا}
- فاطمی، سعید، (1387)، مبانی فلسفی اساطیر یونان و رم، تهران: دانشگاه تهران.
- فتاحی (1363). دستور عشاق، به اهتمام ر. س. گرین شیلدز، برلین: 1926. (افست تهران: 1363)
- فرخ زاد، فروغ، (1377)، به آفتاب سلامی دوباره، تهران: سخن.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ (1380) دیوان، تهران: زوار.
- فرهنگ خواه، محمد رسول، (2535)، شیطان در ادبیات و ادیان، تهران: عطایی.
- قیروانی، ابن رشیق (1424)، العمده، شرح و ضبط دکتر عقیف نایف حاطوم، چاپ دارالصادر بیروت.
- کتاب مقدس، عهد جدید (1374). ترجمه انجیل اربعه، تعلیقات و توضیحات محمد باقر بن اسماعیل حسینی خاتون آبادی، به کوشش: رسول جعفریان. تهران: نشر نقطه، {بی جا}: دفتر نشر میراث مکتوب.
- گوهرین، صادق، (1388). فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: زوار.
- لاهیجی، محمد بن یحیی (1383). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- مطهری، مرتضی (1377). خدمات متقابل ایران و اسلام.
- مقدم، محمد، (1380)، جستاری درباره مهر و ناهید، تهران: اساطیر.
- معین، محمد (1326). مزدینسا و تأثیر آن در ادبیات فارسی، {تهران}: دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال الدین (1383)، مثنوی معنوی، تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (1379). دیوان، به کوشش احمد کرمی، تهران: ما.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، (1381)، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- (1387). مرصاد العباد، تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی، الیاس بن یوسف (1363). خمسه نظامی، به اهتمام وحید دستگردی، تهران: علمی.
- نظیری نیشابوری، محمدحسین (1389). دیوان، با تصحیح و تعلیقات ظاهری "حسرت"، تهران: رهام.

نیکویخت، ناصر (1387)، سمبولیسم نور و رنگ در عرفان، قاسم زاده، مجله علمی پژوهشی مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان.

هرودوت (1383). تاریخ هرودت، ترجمه با مقدمات و توضیحات و حواشی از هادی هدایتی، تهران: دانشگاه تهران.

یسنا (1356)، گزارش پور داوود، تهران: دانشگاه تهران.

یشت ها (1377). ابراهیم پور داوود، تهران: اساطیر.

Archive of SID